EGE ÜNİVERSİTESİ
TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ'NÜN
KURULUŞUNUN 30. YILI ANISINA

ULUSLARARASI

TÜRK DÜNYASI SOSYAL BİLİMLER SEMPOZYUMU

2-3 ARALIK 2022 İZMİR

BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

DİN BİLİMLERİ – FELSEFE – PSİKOLOJİ – SOSYOLOJİ

EDİTÖR
Prof. Dr. Nadim MACİT

CİLT 1

EGE ÜNİVERSİTESİ
TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI
ENSTİTÜSÜ'NÜN KURULUŞUNUN
30. YILI ANISINA

Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Sempozyumu

Bildiri Tam Metin Kitabı

1. CİLT: DİN BİLİMLERİ – FELSEFE – PSİKOLOJİ – SOSYOLOJİ

Yayın Yönetmeni: Muhammet Özcan

Editör: Prof. Dr. Nadim Macit

Dizgi ve Mizanpaj: Emre Uysal

Kapak Tasarım: Arş. Gör. Ali Balcı

ISBN: 978-625-8190-49-6

Asos Yayınevi

1. Baskı: Aralık 2022

Adres: Çaydaçıra Mah. Hacı Ömer Bilginoğlu Cad. No: 67/2-4/MERKEZ/ELAZIĞ

E-Mail: asos@asosyayinlari.com

Web: www.asosyayinlari.com

İnstagram: https://www.instagram.com/asosyayinevi/

Facebook: https://www.facebook.com/asosyayinevi/

Twitter: https://twitter.com/Asosyayinevi

EGE ÜNİVERSİTESİ TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ'NÜN KURULUŞUNUN 30. YILI ANISINA

ULUSLARARASI

TÜRK DÜNYASI SOSYAL BİLİMLER SEMPOZYUMU

2-3 ARALIK 2022

İZMİR

BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

EDİTÖR

PROF. DR. NADİM MACİT

E-ISBN

978-625-8190-49-6

ASOS YAYINLARI

ARALIK 2022

İZMİR

SEMPOZYUM PROGRAMI

https://bit.ly/EgeTDAE-Program

SEMPOZYUM WEB SİTESİ

https://www.tdaesosyalbilimlersempozyumu.com/

DÜZENLEME KURULU BAŞKANI

PROF. DR. NADİM MACİT

Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Müdürü, Türkiye

DÜZENLEME KURULU

PROF. DR. ALİMCAN İNAYET

Ege Üniversitesi, Türkiye

PROF. DR. NIHADA DELIBEGOVIĆ DŽANIĆ

Tuzla Üniversitesi, Bosna-Hersek

PROF. DR. VEFA KURBAN

Ege Üniversitesi, Türkiye

DOÇ. DR. ATIF AKGÜN

Ege Üniversitesi, Türkiye

DOÇ. DR. AYGÜL UÇAR

Ege Üniversitesi, Türkiye

DOÇ. DR. HİCRAN MİRZAYEVA

Azerbaycan Emek ve Sosyal Münasebetler Akademisi, Azerbaycan

DOÇ. DR. İBRAHİM ŞAHİN

Ege Üniversitesi, Türkiye

DOÇ. DR. PINAR FEDAKÂR

Ege Üniversitesi, Türkiye

DOÇ. DR. SONER YILDIRIM

Prizren "Ukshin Hoti" Üniversitesi

DR. ÖĞR. ÜYESİ ABDULLAH ÜSTÜN

Ege Üniversitesi, Türkiye

DR. ÖĞR. ÜYESİ M. FATİH SANSAR

Ege Üniversitesi, Türkiye

Dr. TİMUR B. DAVLETOV

Türksoy

ARAZ ASLANLI

Azərbaycan Respublikası Dövlət Gömrük Komitəsinin Akademiyası, Azerbaycan

ONUR KURULU

PROF. DR. NECDET BUDAK
Ege Üniversitesi Rektörü, Türkiye
PROF. DR. AHMET VECDİ CAN
Uluslararası Vizyon Üniversitesi Rektörü, Kuzey Makedonya
PROF. DR. AKHMED REYMOV
Karakalpak Üniversitesi Rektörü, Özbekistan
QULU NOVRUZOV
Azərbaycan RespublikasıDövlət Gömrük Komitəsinin Akademiyası Rektörü, Azerbaycan
QARAŞOV HÜSEYN TAPDIQ OĞLU
Azərbaycan Əmək və Sosial Münasibətlər Akademiyası, Azerbaycan
ZAFER QAZENFER OĞLU KURBANOV
Azerbaycan Devlet Tarım Üniversitesi Rektörü, Azerbaycan
DOÇ. DR. SAMEDİN KRRABAJ,
Prizren "Ukshin Hoti" Üniversitesi Rektörü, Kosova
SULTAN RAEV
Türksoy Genel Sekreteri, Türkiye
E. PROF. DR. FİKRET TÜRKMEN
Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Kurucu Müdürü, Türkiye

BİLİM KURULU

PROF. DR. ABDULLAH SOYKAN
Balıkesir Üniversitesi, Türkiye
PROF. DR. ABDULLAH TEMİZKAN
Ege Üniversitesi, Türkiye
PROF. DR. ABİDİN TEMİZER
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Türkiye
PROF. DR. AHMET ÖZGÜR GÜVENÇ
Atatürk Üniversitesi, Türkiye
PROF. DR. ALAATTIN AKÖZ
Selçuk Üniversitesi, Türkiye
PROF. DR. ALİ DUYMAZ
Balıkesir Üniversitesi, Türkiye
PROF. DR. ALİ EROL
Ege Üniversitesi, Türkiye
PROF. DR. ALİ YAKICI
Gazi Üniversitesi, Türkiye
PROF. DR. ALEKSANDAR KADIJEVIĆ
Belgrad Üniversitesi, Sırbistan
PROF. DR. AZAMAT ZİYO
Özbekistan Tarih Enstitüsü, Özbekistan
PROF. ANATOLİY ALEKSEYEVİÇ BURTSEV
M. K. Ammasov Kuzey Doğu Federal Üniversitesi, Rusya Federasyonu

PROF. DR. ANISORA POPA
Galaţi "Dunărea De Jos" Üniversitesi, Romanya
PROF. DR. BEKİR KOÇLAR
Van Yüzüncüyıl Üniversitesi, Türkiye
PROF. DR. BURUL SAGINBAYEVA
Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Kırgızistan
PROF. DR. CABBAR İŞANKUL
Özbekistan Bilimler Akademisi, Özbekistan
PROF. DR. EMINA BERBIĆ KOLAR
Osıjek Josıp Juraj Strossmayer Üniversitesi, Hırvatistan
PROF. DR. HAKKI ÇİFTÇİ
Çukurova Üniversitesi, Türkiye
PROF. DR. HALİL İBRAHİM ŞAHİN
Balıkesir Üniversitesi, Türkiye
PROF. DR. HASAN BABACAN
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Türkiye
PROF. DR. HAŞİM AKÇA
Çukurova Üniversitesi, Türkiye
PROF. DR. İBRAHİM ATİLLA ACAR
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
PROF. DR. İBRAHIM SERBESTOĞLU
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye
PROF. DR. JEENBEK ALYOV
Manas Üniversitesi, Kırgızistan
PROF. DR. MARUFCAN YOLDAŞEV
Özbekistan Devlet Sanat Ve Medeniyet Enstitüsü, Özbekistan
PROF. DR. MEHMET TEMİZKAN
Ege Üniversitesi, Türkiye
PROF. DR. METİN EKİCİ
Ege Üniversitesi, Türkiye
PROF. DR. MIRZAHAN EGAMBERDİYEV
Al-Farabi Kazak Milli Üniversitesi, Kazakistan
PROF. DR. MUHARREM KASIMLI
Azerbaycan Devlet Üniversitesi, Azerbaycan
PROF. DR. MUHTAR İMANOV
Azerbaycan Ulusal Bilimler Akademisi, Azerbaycan
PROF.DR. MUSTAFA ARSLAN
Pamukkale Üniversitesi, Türkiye
PROF. DR. MUSTAFA MUTLUER
Ege Üniversitesi, Türkiye
PROF. DR. MUSTAFA FEDAİ ÇAVUŞ
Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Türkiye

PROF. DR. MÜBARİZ SÜLEYMANLI
Azerbaycan Devlet Medeniyet Ve İncesanat Üniversitesi, Azerbaycan
PROF. DR. NASİRCAN ULUKOV
Namangan Devlet Üniversitesi, Özbekistan
PROF. DR. NESRİN DEMİR
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
PROF. DR. NIHADA DELIBEGOVIĆ DŽANIĆ
Tuzla Üniversitesi, Bosna-Hersek
PROF. DR. OSMAN KARATAY
Ege Üniversitesi, Türkiye
PROF. DR. OSMAN KÖSE
Mıllı Savunma Üniversitesi, Türkiye
PROF. DR. ŞAKİR İBRAYEV
Avrasya Millî Üniversitesi / Kazakistan
PROF. DR. TÜRKAN ERDOĞAN
Pamukkale Üniversitesi, Türkiye
PROF. DR. YÜKSEL AKAY UNVAN
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye
PROF. VASİLİY VASİLYEVİÇ İLLARİONOV
M. K. Ammasov Kuzey Doğu Federal Üniversitesi, Rusya Federasyonu
PROF.DR. VAQİF SULTANLI
Bakü Devlet Üniversitesi Azerbaycan
PROF. DR. VEFA KURBAN
Ege Üniversitesi, Türkiye
PROF. DR. VLADİMİR POLYAKOV
Yakubov Kırım Mühendislik Ve Pedagoji Üniversitesi, Kırım
PROD. DR. ZAKİR AVŞAR
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
PROF. DR. ZAFER GÖLEN
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Türkiye
PROF. DR. ZEKİ KAYMAZ
Ege Üniversitesi, Türkiye
DOÇ. DR. ALINA BEATRICE CHEŞCĂ
Galaţi "Dunărea De Jos" Unıversitesi, Romanya
DOÇ. DR. BANU TANRIÖVER
Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Türkiye
DOÇ. DR. BAKHİTBAY PALVANOV
Berdak Karakalpak Devlet Üniversitesi, Özbekistan
DOÇ. DR. BİLAL YILDIRIM
İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi
DOÇ. DR. BURAK GÖKBULUT
Yakın Doğu Üniversitesi, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti
DOÇ. DR. DİLNUR KASIMOVA
Almatı Süleyman Demirel Üniversitesi, Kazakistan

DOÇ. DR. DIMITAR V. ATANASSOV
Bulgaristan Bilimler Akademisi, Bulgaristan
DOÇ. GAVRİL GRİGORYEVİÇ TOROTOYEV
M. K. Ammasov Kuzey Doğu Federal Üniversitesi, Rusya Federasyonu
DOÇ. DR. GULNAZ YAGAFAROVA
Ufa Federal Araştırma Merkezi, Başkurdistan/Rusya Federasyonu
DOÇ. DR. HARUN ŞAHİN
Akdeniz Üniversitesi, Türkiye
DOÇ. DR. HASAN UÇAR
Ege Üniversitesi, Türkiye
DOÇ. DR. JAZİRA AGABEKKIZI
Nazarbayev Üniversitesi, Kazakistan
DOÇ. DR. KAKACAN JANBEKOV
Türkmenistan
DOÇ. DR. MARIJAN PREMOVI
Karadağ Üniversitesi, Karadağ
DOÇ. DR. MERİÇ ERASLAN
Akdeniz Üniversitesi, Türkiye
DOÇ. DR. MUSTAFA GÜLTEKİN
Gaziantep Üniversitesi, Türkiye
DOÇ. DR. MUSTAFA YENİASIR
Yakın Doğu Üniversitesi, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti
DOÇ. DR. MUVAFFAK DURANLI
Ege Üniversitesi, Türkiye
DOÇ. DR. NAZIM CAFERSOY
Azerbaycan Devlet Ekonomi Üniversitesi, Azerbaycan
DOÇ. DR. NEVRİYE AHMEDOVA ÇUFADAR
Şumen Piskopos Konstantin Preslavski Üniversitesi, Bulgaristan
DOÇ. DR. OQTAY QULİYEV
Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi (Unec), Azerbaycan
DOÇ. DR. REYHAN HABİPLİ
Bakü Devlet Üniversitesi, Azerbaycan
DOÇ. DR. RUHİ İNAN
Balıkesir Üniversitesi, Türkiye
DOÇ. DR. RUSLAN ARZİYEV
Abay Pedagoji Üniversitesi, Kazakistan
DOÇ. DR. SERDAN KERVAN
Prizren "Ukshin Hoti" Üniversitesi
DOÇ. DR. TELMAN NUSRETOĞLU
Hazar Üniversitesi, Azerbaycan
DOÇ. DR. YILMAZ ÖZKAYA
Ege Üniversitesi, Türkiye
DOÇ. DR. XHEMİLE ABDİU
Tiran Üniversitesi, Arnavutluk

DR. ÖĞR. ÜYESİ AYTEKİN ERDOĞAN
Ege Üniversitesi, Türkiye
DR. ÖĞR. ÜYESİ FERAH TÜRKER
Ege Üniversitesi, Türkiye
DR. ÖĞR. ÜYESİ MEHMET FATİH SANSAR
Ege Üniversitesi, Türkiye
DR. ÖĞR. ÜYESİ MEMİSH SYULEYMAN
Şumen Episkop Konstantin Preslavski Üniversitesi Bulgaristan
DR. ÖĞR. ÜYESİ MERTCAN AKAN
Ege Üniversitesi, Türkiye
DR. ÖĞR. ÜYESİ MUHAMMET ŞEN
Ege Üniversitesi, Türkiye
DR. ÖĞR. ÜYESİ NAGİHAN BAYSAL
Ege Üniversitesi, Türkiye
DR. ÖĞR. ÜYESİ RÜÇHAN BUBUR
Ege Üniversitesi, Türkiye
DR. ÖĞR. ÜYESİ YAROSLAV PYLYPCHUK
Dragomanov Ulusal Pedagoji Üniversitesi, Ukrayna
DR. ÖĞR. ÜYESİ OMİD SHOKRİ
George Mason Üniversitesi, ABD
DR. HASAN BELLO
Albanoloji Çalışmaları Enstitüsü, Arnavutluk
DR. HİGASHİTOTSU KUTLUK
Kagoşima Uluslararası Üniversitesi, Japonya
ÖĞR. GÖR. FERRUH MUHAMMED OĞLU RAHİMLİ
Azerbaycan Devlet Tarım Üniversitesi, Azerbaycan

SEKRETARYA

DR. ÖĞR. ÜYESİ M. FATİH SANSAR
Ege Üniversitesi, Türkiye
ÖĞR. GÖR. KENAN DOĞAN
Ege Üniversitesi, Türkiye
ARŞ. GÖR. SEÇİL ÖRAZ BEŞİKÇİ
Ege Üniversitesi, Türkiye
ARŞ. GÖR. ŞİMA DOĞAN BALCI
Ege Üniversitesi, Türkiye
ARŞ. GÖR. ALİ BALCI
Ege Üniversitesi, Türkiye
ARŞ. GÖR. GÖKÇE EMEÇ YÜCESOY
Ege Üniversitesi, Türkiye
ARŞ. GÖR. RECEP EFE ÇOBAN
Ege Üniversitesi, Türkiye
ARŞ. GÖR. ŞENGÜL AYGÜMÜŞ
Ege Üniversitesi, Türkiye

İÇİNDEKİLER - CONTENTS

Debûsî'nin Hanefî Fıkıh Usulünün Gelişimine Katkısı Üzerine Bir İnceleme: Hanefî Fıkıh Usulü Düşüncesinde Mecazın Umumiliği ile Müşterekin Umumiliği Meselelerinin Kökenlerine Genel Bir Bakış 1

Hücvîrî'nin Keşfü'l-Mahcûb Adlı Eserinde Tövbe Kavramı 9

Mevlânâ-Şems-i Tebrîzî Bağlamında Hızırağazâde Sa'îd Bey'de İstimdad Kavramı 16

Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi 26

İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Deizm Algısı (Denizli Örneği) 29

Kur'an-I Kerim'de Geçen Cahiliye Adeti 41

Dil Felsefesi Kapsamında, Dilin Kökeni ve Adlandırma Meselesinin Tematik Sınıflandırması Üstüne Bir Deneme 47

Dil Felsefesi Kapsamında, Eylemsellik Meselesinin Tematik Sınıflandırması Üstüne Bir Deneme 54

Türk İslam Tasavvufunun Belirgin Özellikleri 61

Politik Alan İle İlişkisinde Bilim Felsefesinin Dönüşümü 68

Platon ve Freud Bağlamında "Eros" Kavramının İncelenmesi 76

Araştırma Programları Metodolojisi Ekseninde Lakatos'un Bilimsel Rasyonalite Kuramı 85

Məktəbəqədər Yaş Dövründə Şəxsiyyətin Təşəkkülü Və İnkişafının Psixoloji Problemləri. 94

Afektif ve Semantik Bağlamlardaki Duygusal Uyaranın Çalışma Belleği Üzerindeki Etkisi 99

Tarihi Türk Müziği Makamlarının Fizyolojik ve Psikolojik Etkileri Üzerine Bir Araştırma ... 106

Köy Enstitülerinin Kırsal Kalkınma Sürecindeki Etkileri 113

Prekerleşme ve Proleterleşme: Eğitimli Emek Üzerine Bir Tartışma 132

Yönteme Çağrı: Bir Araştırmada Yöntemin Önemine Dair 144

Mutfak Kültürü ve Entegrasyon: Paris'te Yaşayan Türkler 149

Dijital Obezite 154

Türk Birliğinin Fikri Temelleri 160

Presentation ID / Sunum No= 152

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Debûsî'nin Hanefî Fıkıh Usulünün Gelişimine Katkısı Üzerine Bir İnceleme: Hanefî Fıkıh Usulü Düşüncesinde Mecazın Umumiliği ile Müşterekin Umumiliği Meselelerinin Kökenlerine Genel Bir Bakış

Öğr. Gör. Dr. Ramazan Çöklü[1]

[1] *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, ramazancoklu@bilecik.edu.tr, Orcid No: 0000-0002-3639-1600*

Özet

Fıkıh usulü, şer'î delillerden hüküm çıkarmanın esas ve yöntemlerini konu edinen bir ilim dalıdır. Geçmişten günümüze pek çok İslâm âlimi bu ilim dalında eserler yazmıştır. Özellikle Türk hukukçular Hanefî fıkıh usulünün gelişimine büyük katkıda bulunmuşlardır. Bunlardan biri de Mâverâünnehir hukukçularından Debûsî'dir. Karahanlılar döneminde yaşayan Debûsî, kendi devrinin en büyük âlimlerinden biri olup kadılık yapmıştır. Onun fıkıh usulüne dair yazdığı *Takvîmü'l-edille* adlı eser neredeyse bütün Hanefî usulcülerin temel kaynağı olmuştur. Debûsî, söz konusu eserinde okuyucuların pek çok usul meselesini sistematik ve teknik bir sunumla öğrenebilmesine zemin hazırlamıştır. Onun bu bağlamda ele aldığı usul meselelerinden ikisi, mecazın ve müşterekin umumiliği konularıdır. O, daha önce bir lafızla iki farklı anlamın beraberce kastedilmesi tartışması adı altında incelenen bu meseleyi kategorize ederek iki alt başlığa ayırmış, böylece Hanefî mezhebi imamlarının görüşlerini net ve anlaşılır bir şekilde açıklamıştır. Bu ayırım daha sonraki usulcüler tarafından da kabul görmüş ve mecazın umumiliği ile müşterekin umumiliği konuları birçok fıkıh usulü eserinde müstakil konular olarak incelenmiştir. Debûsî'nin ilmî şahsiyeti ve usul düşüncesi hakkında bazı akademik çalışmalar yapılmakla birlikte bunlarda mecazın umumiliği ve müşterekin umumiliği konularına yer verilmemiştir. Araştırmamız literatürdeki bu eksikliği gidererek hem cüz'î bir usul konusunun mahiyetinin anlaşılmasını hem de Debûsî'nin Hanefî usulüne katkısından söz eden değerli çalışmaları bir nebze de olsa tamamlamayı hedeflemektedir. Çalışmada önce mecazın umumiliği ile müşterekin umumiliği konularının Debûsî'den önceki Hanefî usul eserlerindeki işlenişi incelenecek, ardından Debûsî'nin meseleye yaklaşımı ve Hanefî usulüne bu konu özelindeki katkısı açıklanacaktır.

Anahtar kelimeler: Fıkıh, Fıkıh Usulü, Debûsî, Umum, Mecaz, Müşterek.

A Study on al-Dabūsī 's Contribution to the Development of Hanafi Fiqh Methodology: An Overview of the Origins of the Issues of the Generality of the Metaphor and the Generality of the Synonym in the Thought of Hanafi Fiqh Methodology.

Abstract

Fiqh methodology is a branch of science that deals with the principles and methods of deducing judgments from sharia evidence. Many Islamic scholars from past to present have written works in this branch of science. Especially Turkish jurists have made a great contribution to the development of Hanafi Fiqh methodology. One of them is al-Dabūsī, one of the jurists of Transoxiana. al-Dabūsī, who lived during the Karakhanids, was one of the greatest scholars of his time and served as a judge. The work named Takvîmü'l-edille, written by him on the Fiqh methodology, has been the main source of almost all Hanafi methodology scholars. In his work, al-Dabūsī laid the groundwork for the readers to learn many procedural issues with a systematic and technical presentation. Two of the procedural issues that he deals with in this context are the generality of the metaphor and the synonym. He categorized this issue, which was previously examined under the discussion of intending two different meanings in one word, and divided it into two sub-titles, thus explaining the views of the Hanafi sect imams in a clear and understandable way. This distinction was also accepted by the later methodologists, and the generality of metaphor and the generality of the synonym were examined as separate subjects in many works of Fiqh methodology. Although there are some academic studies about al-Dabūsī's scientific personality and his thoughts on methodology, the generality of the metaphor and the generality of the synonym are not included in these studies. Our research aims to fill this gap in the literature, both to understand the nature of a minor method issue and to complete the valuable studies that talk about al-Dabūsī's contribution to the Hanafi method albeit to some extent. In the study, firstly, the treatment of the generality of the metaphor and the generality of the synonym in the Hanafi methodology that was before al-Dabūsī's time will be examined, then al-Dabūsī's approach to the issue and his contribution to the Hanafi methodology in this regard will be explained.
Keywords: al-Fiqh, Usūl al-Fiqh, al-Dabūsī, General, Polysemic

Giriş

Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (ö. 430/1039) hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklarda geçtiğine göre Buhara ile Semerkant arasında bir köy olan Debûsiye'de doğmuş, Mâverâünnehir bölgesinde Sâmânîler ile Tük devleti Karahanlılar döneminde yaşamıştır. Katıldığı ilmî tartışmalarda gösterdiği başarı nedeniyle adı darbımesel haline gelen ve kadılık yaptığı için "Kadı Zeyd" nisbesiyle de anılan Debûsî, 63 yaşında Buhara'da vefat etmiştir. (Kavakçı, 1968, s. 25-27; Aydın, 2000, s. 18-22; 11-60; Sarıtepe, 2008, s. 147-150; Yetkin, 2017, s. 28-30; Erdem, 2022, s. 6-18).

Debûsî, hilaf ilminin kurucusu olarak anıldığı gibi Hanefî fıkıh usulünün kurucu şahsiyetlerinden biri olarak da tanınmaktadır. Ebû Bekr Râzî el-Cessâs'ın (ö. 370/981) öğrencisi Ebû Ca'fer el-Estrûşenî'den (ö. 400/1009) ders alan, böylece Irak Hanefî fıkhına da vakıf olan Debûsî'nin fıkıh usulüne dair yazdığı *Takvîmü'l-edille* adlı eser, Cessâs'ın *el-Fusûl*'ünden sonra kaleme alınan en kapsamlı Hanefî usul eserlerinden biridir. Bu eser yazıldığı asırdan itibaren Hanefî usulcülerin temel kaynaklarından biri olmuş, sistem ve içerik bakımından birçok usulcüyü etkilemiştir (Kavakçı, 1968, s. 25-27; Aydın, 2000, s. 18-22; 11-60; Sarıtepe, 2008, s. 147-150; Yetkin, 2017, s. 28-30; Erdem, 2022, s. 6-18).

Hanefî usulüne birçok yenilik getiren Debûsî, usul tarihinde konuları sistematik olarak sunmasıyla ve mümkün olduğunca kelâm konularından bağımsız olarak incelemesiyle öne çıkmaktadır (Yetkin, 2017, s. 30-31). Onun Hanefî usulüne getirdiği yeniliklerden biri de mecazın umumiliği ile müşterekin umumiliği konularını birbirinden bağımsız olarak ele almasıdır. Debûsî'nin usulcülüğü, Hanefî usulüne getirdiği yenilikler ve bazı usul konularındaki görüşleri hakkında çalışmalar yapılmış (Yetkin, 2017, s. 1-340; Sarıtepe, 2014, s. 1789-1804; Kavalcıoğlu, 2018, s. 61-85; Kavalcıoğlu, 2019, s. 1-19; Ümütli, 2019, s.147-

168) olsa da onun mecazın umumiliği ile müşterekin umumiliği meseleleriyle ilgili görüşleri incelenmemiştir. Bu iki konunun fürû‘ fıkha da etki etmesi ve Hanefî mezhebi imamlarının konuyla ilgili görüşlerinin ancak Debûsî'nin yaklaşımıyla makul bir zeminde temellendirilebilmesi, araştırmamızın önemini gösteren etkenlerin başında gelmektedir. Ne var ki kapsamı sınırlı araştırmamızda meselenin fürû‘ fıkha etki eden yönüne, sadece Hanefî mezhebi imamlarının konuyla ilgili görüşlerini tespit etmeye yetecek ölçüde yer vereceğimizi işin başında belirtelim. Zira bu araştırmada asıl amacımız tarihsel süreçte umûmü'l-mecâz/mecazın umumiliği ile umûmü'l-müşterek/müşterekin umumiliği kavramlarının gelişimini ortaya koymak değil, aksine Debûsî'nin mezkûr iki kavram çerçevesinde Hanefî fıkıh usulü düşüncesinin gelişimine olan katkısını göstermektir. Araştırmada önce mecaz, müşterek, mecazın umumiliği ve müşterekin umumiliği kavramlarından söz edilecektir. Daha sonra mecazın umumiliği ile müşterekin umumiliği kavramlarının Debûsî'den önceki Hanefî usul eserlerinde nasıl işlendiği tespit edilecek, en sonunda da Debûsî'nin konuya yaklaşımı ve bu kapsamda Hanefî fıkıh usulü düşüncesine getirdiği yenilikler ile mezhebin tevarüs eden birikimine olan katkısı ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

1. Kavramsal Çerçeve

Hanefî fıkıh usulü literatüründe hakikatin zıttı olarak mecaz, genel itibariyle sözün dilde ilk konulduğu anlamın dışında kullanımı olarak tanımlanmaktadır. Mesela Debûsî öncesi usul yazarlarından Cessâs, mecazı "İlk konulduğu anlamdan başka bir anlama dönülen lafız/مَا عُدِلَ بِهِ عَنْ مَوْضِعِهِ إِلَى غَيْرِهِ" ve "Dilin kökeninde hakikat olarak konulduğu yeri geçen lafız/هُوَ مَا يَجُوزُ بِهِ المَوْضِعَ الَّذِى هُوَ حَقِيقَةٌ لَهُ فِي الْأَصْلِ" olarak tanımlamıştır (Cessâs, 1405/1985, 1, 6; Cessâs, 1431/2010, 1, 198). Mecazı Bâkıllânî "Lafzın ilk konulduğu anlamın dışında kullanılmasıdır/هُوَ اسْتِعْمَالُهُ فِي غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهُ" olarak, Kādî Abdülcebbâr ise "Lafzın dilin kökeninde konulduğu anlamın dışında kullanılması/هُوَ أَنْ يُسْتَعْمَلَ اللَّفْظُ فِي غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهُ فِي الأَصْلِ" olarak tanımlamıştır (Bâkıllânî, 1418/1998, 1, 352; Kādî Abdülcebbâr, 1416/1996, s. 436). Debûsî de mecazı "Kendisiyle ilk anlam belirleyenin koyduğu anlamdan başka bir mana kastedilen konuşma/مَا أُرِيدَ بِهِ غَيْرُ ذَلِكَ الْمَعْنَى" şeklinde, yani ilk konulduğu anlamın dışında kullanılan lafız olarak tanımlamaktadır. Mesela aslan lafzının cesur adam, eşek lafzının da ahmak kişi anlamında kullanılması mecazdır (Debûsî, 1421/2001, s. 119).

Umûmü'l-mecâz/mecazın umumiliği, genel olarak bir lafzın yaygınlaşıp örf haline gelen mecazi anlamının hakiki anlamıyla birlikte kullanılmasıdır. (Pezdevî, ts. s. 86; Serahsî, ts. 1, 184; Aktaş ve Samar, 2022, s. 164, 166). Mesela bir kişi Fırat nehrinden su içmeyeceğine dair yemin etse, bu sözün hakiki anlamı nehirden ağızla su içmek, mecazi anlamı ise sürahi ve benzeri bir kapla su içmektir. Şayet söz sahibinin hem ağzıyla hem de sürahi benzeri bir kapla su içmesi durumunda yemininin bozulacağına dair hüküm verilirse, bu takdirde mecazın umumiliğine itibar edilmiş olur (Cessâs, 1431/2010, 1, 27-28; Aktaş ve Samar, 2022, s. 166). Zira bu durumda sözün mecazi anlamı yaygınlaşıp zihinlerde hakiki anlam benzeri bir yer edinmekte ve insan zihni sözü duyduğunda tıpkı hakiki anlam gibi mecazi anlamı da akletmektedir.

Müşterek, genel itibariyle aynı anda birden çok anlama delalet eden lafız demektir. Debûsî öncesi dönemde Hanefî usulcülerden Cessâs, müşterek lafzı bu şekilde açıklamaktadır (Cessâs, 1431/2010, 1, 26; Samar, 2020, s. 967). Debûsî ise müştereki "Aynı anda kapsamına alamayıp her birine farklı zamanlarda delalet ettiği bir grup isim veya manayı kendisinde toplayan lafız/مَا اشْتَرَكَ فِيهِ جَمْعٌ مِنَ الْأَسَامِى أَوِ الْمَعَانِى مِنْ غَيْرِ انْتِظَامٍ وَلَكِنْ عَلَى الِاخْتِلَافِ" olarak tanımlamıştır. Mesela "ayn/عَيْنٌ" lafzı göz pınarı, su pınarı, gözcü asker ve ne olduğu kesin olarak belirlenen bir varlık anlamlarına delalet edebilmektedir. Fakat bu lafız sözü edilen manaların hepsini aynı anda kapsamına almamakta, aksine her birine ihtimalli olmaktadır. Lafzın cümlede hangi anlamda kullanıldığı tespit edilince de diğer anlamlarının kullanımı imkânsız olur (Debûsî, 1421/2001, s. 94).

Umûmü'l-müşterek/müşterekin umumiliği, birden çok manaya delalet edebilen müşterek lafızla bu manaların en az ikisinin veya daha fazlasının aynı anda kastedil(ebil)mesi demektir (Teftâzânî, ts. 1, 124). Buna göre müşterek lafız tekrar ettiğinde, başka bir cümlede kullanıldığında veya başka bir cümlede diğer anlamlarından birinde kullanıldığında müşterekin umumiliği söz konusu olmaz. Çünkü müşterekin umumiliği için tek bir lafızla aynı anda bütün manalarının beraberce kastedilmesi gerekmektedir (Samar, 2020, s. 974). Mesela bir usulcü "ayn/عَيْنٌ" lafzının, kullanıldığı bütün cümlelerde göz pınarı, su pınarı,

gözcü asker ve ne olduğu kesin olarak belirlenen bir varlık anlamlarına aynı anda beraberce delalet ettiğini öne sürüp, sonra da karineyle bu anlamlardan birinde kullanıldığını iddia ederse müşterekin umumiliğini kabul etmiş olur. Fakat sözü geçen usulcü müşterek lafzın her bir cümlede ihtimalli olduğu anlamlardan sadece birinde kullanıldığını, o anlamın da karineyle tespit edileceğini iddia ederse müşterekin umumiliğine karşı çıkıyor demektir. Açıkçası bu tartışma bir yönüyle âm lafzın tahsis edilmesiyle de ilişkilidir (Sem'ânî, 1418/1999, 1, 278). Fakat bu araştırmada amacımız konunun usulî arka planını tartışmak değil, Debûsî'nin bu iki kavramın oluşumuna sağladığı katkıyı ortaya koymaktır. Bunun için de önce mecazın umumiliği ile müşterekin umumiliği konularının Debûsî öncesi usul eserlerindeki işlenişini tespit etmek gerekmektedir.

2. Mecazın Umumiliği ile Müşterekin Umumiliği Konularının Debûsî Öncesi Usul Eserlerindeki İşlenişi

Debûsî'den önce yazılan ve günümüze ulaşan en eski ve en kapsamlı Hanefî fıkıh usulü eseri olan *el-Fusûl*'de, Cessâs, mecazın umumiliği ile müşterekin umumiliği kavramlarından söz etmemektedir. O, sadece bir yerde mutlak olarak gelen müşterek lafızların mücmel olduklarını, bu yüzden umum ifade etmelerinin mümkün olmadığını söylemiş (Cessâs, 1431/2010, 1, 26) ve bu iki konuyu genel olarak bir lafızla aynı anda iki farklı anlamın beraberce kastedilmesi meselesi kapsamında incelemiştir (Cessâs, 1431/2010, 1, 7-11, 26-27). Söz gelimi Cessâs'a göre bazı lafızlar iki veya daha fazla anlamı kapsamlarına alabilirler. Fakat her ne şekilde olursa olsun bir lafızla aynı anda iki farklı anlamın beraberce kastedilmesi caiz değildir. Mesela Cessâs'a göre "nikâh/نِكَاحٌ" lafzı, cinsel ilişki anlamında hakikat, akit anlamında ise mecaz olan, dolayısıyla iki farklı anlamda kullanılabilen biz sözcüktür. Ne var ki bu iki anlamın beraberce kastedilmesi caiz değildir. Benzer şekilde sarih anlamı elle dokunma, kinayeli anlamı ise cinsel ilişki olan "dokunma/لَمْسٌ" lafzıyla bu iki anlamın beraberce kastedilmesi caiz değildir (Cessâs, 2010, 1, 9-11). Cessâs'ın aktardığı kadarıyla hocası Kerhî (ö. 340/952) de bir lafızla aynı anda iki farklı anlamın beraberce kastedilmesini caiz görmemektedir. Zira Kerhî, müşterek olan "قُرْءٌ" lafzının hayız anlamında hakikat, temizlik anlamında ise mecaz olduğunu açıklamış ve bir lafzın hem dilde ilk konulduğu anlamda hem de ilk konulduğu anlamın dışındaki başka anlamda beraberce kullanılmasının caiz olmadığını öne sürerek hakiki ve mecazi anlamın aynı anda beraberce kastedilmesine karşı çıkmıştır (Cessâs, 2010, 1, 8, 27). Yine Cessâs'ın hocası Kerhî'den aktardığına göre Hanefî mezhebi imamlarından Ebû Hanîfe (ö. 150/767) bir lafızla aynı anda biri hakiki diğeri mecazi olan iki farklı anlamın beraberce kastedilmesini caiz görmez. Onun bu hususta delili, Ebû Hanîfe'nin bazı fıkhî içtihatlarıdır. Söz gelimi Ebû Hanîfe'ye göre Fırat nehrinden su içmeyeceğine dair yemin eden kişi nehirden ağzıyla su içmemeyi kastetmiştir. Sırf bundan ötürü şayet söz sahibi nehirden bir kapla su içerse yemini bozulmuş olmaz. Suyu ağızla içmek lafzın hakiki anlamı, bir kapla içmek ise mecazi anlamıdır. Görüldüğü üzere Ebû Hanîfe sözün hakiki anlamına göre hüküm vermiş, onu mecazi anlamıyla birlikte kullanmamıştır. Ancak Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ile İmam Muhammed (ö. 189/805), mezkûr kişinin ağızla içmenin yanı sıra bir kapla su içmesi durumunda da yemininin bozulacağını söylemişlerdir. Cessâs'a göre bu yaklaşım, imâmeynin, bir lafızla biri hakiki diğeri mecazi olan iki farklı anlamın beraberce kastedilmesini caiz gördüklerini göstermektedir (Cessâs, 2010, 1, 27-28).

Cessâs'ın açıklamalarını dikkate aldığımızda Hanefî mezhebi imamlarının mecaz ve müşterek ayırmaksızın genel olarak birden çok anlama delalet eden lafızların hükümleriyle ilgili -gerçekte öyle olmasa da- ihtilaf ettikleri düşünülebilir. O, mezhep imamlarının görüşünü de kendi bakış açısıyla, yani bir lafızla iki farklı anlamın beraberce kastedilmesi meselesi kapsamında ele almış, böylece birbirinden farklı anlamlara delalet eden müşterek lafızlarla karine sebebiyle farklı anlamda kullanılan mecaz lafızları aynı başlık altında değerlendirmiştir. Daha açık bir ifadeyle Cessâs'ın usul düşüncesinde mecazın umumiliği ile müşterekin umumiliği meseleleri tek bir başlık altında incelenmiş ve kendi içinde alt kısımlara ayrılmamıştır. Bunun muhtemel nedenlerinden biri, Cessâs'ın müşterek lafızları bazen delalet ettikleri iki anlamdan birinde hakikat diğerinde mecaz bazen de birinde sarih diğerinde kinaye kabul etmesi olabilir. Zira bu yaklaşım müşterek lafızları da aynı anda hakiki ve mecazi anlama ihtimalli lafız kategorisine dahil etmektedir. Yine bu yaklaşım Cessâs'ın yaşadığı hicrî 4. asrın âlimlerinin genel tavrıdır. Nitekim Bâkıllânî (ö. 403/1013) ve Kādî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) da mecaz ve müşterek ayırımına gitmeksizin bu iki meseleyi bir lafızla

aynı anda iki farklı anlamın beraberce kastedilmesi meselesi kapsamında incelemişlerdir (Bâkıllânî, 1418/1998, 1, 424-425; Kādî Abdülcebbâr, ts. 1, 223-224). Meselenin tam olarak Cessâs'ın açıkladığı şekilde olup olmadığını öğrenebilmek için Debûsî'nin konuyla ilgili görüşünü açıklamak gerekmektedir.

3. Debûsî'nin Usul Düşüncesinde Bir Lafızla Aynı Anda İki Farklı Anlamın Beraberce Kastedilmesi Meselesi

Cessâs'tan farklı olarak Debûsî, birden çok anlama delalet edebilme imkânı bulunun lafızları bir lafızla aynı anda iki farklı anlamın beraberce kastedilmesi meselesi kapsamında incelemez. O, bu tür lafızları mahiyetleri bakımından ikiye ayırır ve konulduğu anlam bakımından birden çok manaya delalet eden lafızları müşterekin umumiliği, kullanım bakımından birden çok manaya delalet eden lafızları ise mecazın umumiliği kapsamında ele alır (Debûsî, 1421/2001, s.120-122). Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefî fıkıh usulü geleneğinde umûmü'l-mecâz ifadesini ilk kullanan Debûsî'dir. Aslında umûmü'l-mecâz terimi Ebû Alî eş-Şâşî'ye nispet edilen *Usûlü'ş-Şâşî* adlı fıkıh usûlü eserinde de kullanılmıştır. Fakat bu eserin Ebû Alî eş-Şâşî'ye aidiyeti kesin olmayıp eser Şâşî nisbesinde başka âlimlere de ithaf edilmiştir. Dahası, kaynaklarda Ebû Alî eş-Şâşî'ye nispet edilen bir fıkıh usûlü eseri yer almamaktadır. Yine Ebû Alî eş-Şâşî'nin Cessâs ile aynı dönemde yaşadığını göz önünde bulundurarak muhtemelen umûmü'l-mecâz kavramının o dönemde yerleşik olması halinde en azından Cessâs'ın da eserinde bu kavrama yer vermesi gerekirdi. Ancak araştırmanın ilk bölümünde söz ettiğimiz gibi Cessâs bu meseleyi kapsamlı olarak tartışmasına rağmen umûmü'l-mecâz kavramını kullanmamıştır. Bu itibarla söz konusu kavramı Hanefî usûlünde ilk olarak Debûsî'nin kullandığı söylenebilir (Ebû Alî Şâşî, ts. s. 52; Pekcan, 38, 367-368).

Debûsî'ye göre kelam hakikat ve mecaz olmak üzere iki kısımdır. Kelamda asıl olanın hakikat olduğunu ve mecaza ancak delil bulunduğu takdirde gidileceğini belirten Debûsî, sonraki asırlarda yaşayan bazı âlimlerin hata yaparak mecazın umumiliğine karşı çıktıklarını söyler. Zira Debûsî'nin dil anlayışına göre istiâre, müsteâr lafzı hakikat konumuna getirir. Öyle ki istiâre yapılan yerlerde bu şekilde düşünülmemesi, konuşanın sözünün anlamsız hale gelmesine neden olur. Dahası, istiâre üslubu Debûsî nezdinde hakikatten daha güzel bir ifade şekli olup sözün anlaşılması bakımından tıpkı hakikat gibidir. Ona göre mecaz da hakikat gibi sözün zâhirî ifadesinden anlaşılır. İki anlam üslubu arasındaki fark ise hakiki anlamın doğrudan hitapta geçen lafızlardan anlaşılmasına karşılık mecazi anlamın hitapta açıkça ifade edilmeyen karinelerle ve gizli lafızlar takdir ederek anlaşılmasıdır. Bununla birlikte bir lafzın birbirine zıt iki dil üslubu olan hakikat ve mecazı beraberce kapsamına alması mümkün değildir. Debûsî, hakikat ve mecazın lafızla ilişkisini bedendeki elbiseye benzetir. Beden nasıl aynı anda hem elbiseli hem de elbisesiz olamıyorsa bir lafız da aynı anda hem hakikat hem de mecaz olamaz. Mesela birisi "Şu hurma ağacından yemeyeceğim" diyerek yemin ettikten sonra onun meyvesinden yese yemini bozulur. Çünkü söz sahibi burada mecazi anlam kastetmiş, ağacı meyvenin sebebi olarak söylemiştir. Ancak söz sahibi hurma ağacının kendisinden yese yemini bozulmaz. Çünkü bu anlam, söz sahibinin ilk başta kastetmediği hakiki anlamdır. Benzer şekilde bir kişi "Şu koyunun etinden yemeyeceğim" diyerek yemin ettikten sonra onun etinden yerse yemini bozulur. Çünkü bu, söz sahibinin asıl kastettiği hakiki anlamdır. Ancak bu kişi o koyunun sütünden içerse yemini bozulmuş olmaz. Zira bu anlam onun ilk başta kastetmediği mecazi anlamdır (Debûsî, 1421/2001, s. 120-121). Görüldüğü gibi lafızların hakiki ve mecazi anlamları olabilmekle birlikte, bu iki anlam aynı anda kastedilmemektedir.

Debûsî daha sonra Cessâs'ın da aktardığı Hanefî mezhebi imamlarından Ebû Yûsuf ile Şeybânî'nin belirli bir buğdayı yemeyeceğine ve Fırat nehrinden su içmeyeceğine dair yemin eden kişi hakkındaki görüşlerini kendisine yönelttiği bir soruya cevap olarak açıklar. Söz konusu soru (1421/2001) şu şekildedir:

"Şöyle denirse: Ebû Yûsuf ve Muhammed (r.aleyhimâ) belirli buğdaydan yemeyeceğine dair yemin eden kişinin hem o buğdayı yediğinde hem de o buğdaydan yapılan ekmeği yediğinde yemininin bozulacağına göre hüküm verdiler. Oysa buğdayın kendisini yemek sözün hakiki anlamı, ondan yapılan ekmeği yemek ise mecazi anlamıdır. Aynı şekilde Fırat nehrinden su içmeyeceğine dair yemin eden kişinin hem bir kapla içmesi durumunda hem de doğrudan nehrin kendisinden su içmesi durumunda yemininin bozulacağına hüküm verdiler. Oysa nehirden kapla su içmek sözün hakiki anlamı, bizzat nehrin kendisinden içmek ise mecazi anlamıdır" (s. 121).

Yukarıdaki soruya göre imâmeynin lafzın hem hakiki hem de mecazi anlamını beraberce kullanması, Debûsî'nin anlattıklarıyla ters düşmekte, başka bir ifadeyle Hanefî mezhebi imamlarının lafzın hakiki ve mecazi anlamının beraberce kastedilemeyeceği hususunda ihtilaf ettiklerini düşündürmektedir. Haddizatında Cessâs'ın araştırmanın bir önceki başlığında yer verdiğimiz açıklaması da bunu destekler mahiyettedir. Ancak Debûsî, Hanefî mezhebi imamlarının bir lafızla aynı anda hakiki ve mecazi anlamın beraberce kastedilmesinin caiz olmadığı hususunda ittifak ettiklerini düşünmektedir. Çünkü Debûsî'ye göre imâmeynin söz sahibinin her bir şekilde yemininin bozulacağına dair hüküm vermesin sebebi mecazi mana olan Fırat nehri suyunun umum ifade etmesidir. Zira yemin eden kişi ister nehirden içsin isterse bir kapla içsin suyun Fırat nehrine aidiyeti devam etmektedir. Sırf bundan ötürü sözü edilen kişi Fırat nehrinden ayrılan başka bir nehirden su içse yemini bozulmaz. Çünkü diğer nehrin adı Fırat nehri olmadığı için suyunun Fırat nehrine aidiyeti kalmamaktadır. Buğdaydan yemeyeceğine dair yemin eden kişinin durumu da bunun gibidir. Debûsî'ye göre imâmeyn bu iki meselede hakiki ve mecazî anlamı cemetmemiş, aksine bâtına itibar ederek sözün mecazi anlamının umumileştiğini ve hakiki anlamı da kapsamına aldığını benimsemiştir. Ebû Hanîfe ise bu iki meselede zâhire itibar etmiş, bu yüzden iki anlamdan birini hakikat diğerini de mecaz kabul edip onları beraberce kullanmamıştır (Debûsî, 1421/2001, s. 121). Görüldüğü gibi Debûsî imâmeynin buradaki yaklaşımını umûmü'l-mecâz/mecazın umumiliği olgusuyla açıklayarak Hanefî mezhebi imamlarının bir lafızla aynı anda hakiki ve mecazi anlamın beraberce kastedilmesinin caiz olmadığı hususunda aynı fikirde olduklarını başarılı bir şekilde temellendirmektedir (Debûsî, 1421/2001, s. 120). Zira onun da açıkladığı gibi mecazın umumiliğine göre hüküm vermek bir lafızla aynı anda hakiki ve mecazi manayı beraberce kullanmak anlamına gelmemektedir.

Debûsî'ye göre Hanefî mezhebi imamlarının bir lafızla aynı anda hakiki ve mecazi anlamın beraberce kastedilmesini caiz görmediklerinin bir diğer delili, ittifakla müşterek lafızlarda umum anlama karşı çıkmalarıdır. Söz gelimi Hanefî mezhebi imamları, mevlâ-yı a'lâsı (kendisini azat eden) ve mevlâ-yı esfeli (kendisinin azat ettiği) bulunan bir kişinin hangisi olduğunu açıklamaksızın malının üçte birini mevâlîsine vasiyet etmesi durumunda vasiyetinin geçerli olmayacağını ifade etmişlerdir. Zira mevâlî lafzı, aynı anda iki farklı anlama delalet etmesi mümkün olan müşterek bir lafız olduğu için söz sahibinin hangi mevlâsını kastettiğini açıklaması lazımdır. Bu ve benzeri içtihatlar Hanefî mezhebi imamlarının hakiki ve mecazi mananın beraberce kastedilmesinin caiz olmadığı hususunda ittifak ettiklerini göstermektedir (Debûsî, 1421/2001, s. 122). Yine bu yaklaşıma göre Hanefî mezhebi imamlarının müşterekin umumiliği fikrine karşı çıktıkları anlaşılmaktadır ki Debûsî'nin görüşü de bu şekildedir (Debûsî, 1421/2001, s. 94-95, 120).

Debûsî daha sonra hakiki ve mecazi mananın beraberce kastedilmesi meselesi kapsamında düşünülen bu iki konu arasındaki farkı açıklar. Onun aktardığına göre müşterek lafız her bir anlama eşit seviyede ve birbirine zıt olarak delalet ettiği için müşterek adıyla anılmıştır. Ancak hakiki ve mecazi anlama ihtimali olan lafız, aksi yönde delil bulunmadığı sürece hakiki anlamında kullanılır. Mecazi anlama ise ancak bunu gerektiren bir karine ve delil bulunduğunda dönülür (Debûsî, 1421/2001, s. 122).

Netice itibariyle Debûsî'nin daha önceki asırlarda bir lafızla aynı anda hakiki ve mecazi mananın beraberce kastedilmesi meselesi olarak incelenen konuyu mecazın umumiliği ve müşterekin umumiliği şeklinde iki alt kategori halinde ele aldığını görmekteyiz. O, bu yöntemi sayesinde Hanefî mezhebi imamlarının konuyla ilgili görüşlerini makul bir zeminde temellendirebilmiş ve onların bir lafızla aynı anda hakiki ve mecazi anlamın beraberce kastedilmesinin caiz olmadığı hususunda ittifak ettiklerini ispat edebilmiştir. Bunun yanında Debûsî, mecazın umumiliği ve müşterekin umumiliği ayırımı sayesinde mezhebin görüşünün usul ve fürû ilişkisi bakımından tutarlı olduğunu da göstermiştir. O, tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefî fıkıh usulü düşüncesinde umûmü'l-mecâz ifadesini ilk kullanan kişidir. Bu ifade daha sonra Ebü'l-'Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089), Şemsüeimme es-Serahsî (ö. 483/1090), Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330), İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ve Molla Fenârî (ö. 834/1431) gibi meşhur Hanefî hukukçuları tarafından da kullanılmıştır (Pezdevî, ts. s. 78, 86; Serahsî, ts. 1, 175-176, 184, 199; Abdülazîz el-Buhârî, ts. 2, 50, 51, 53, 57; İbnü'l-Hümâm, ts. 1, 278, 2, 105, 3, 209; Molla Fenârî, 1427/2006, 2, 82, 87, 183). Hatta Pezdevî ve Serahsî, tıpkı Debûsî gibi imâmeynin mezkûr misaller hakkındaki görüşünü umûmü'l-mecâz kavramı ile

temellendirmiştir. Bütün bunlar, Debûsî'nin Hanefî fıkıh usulünün gelişimine katkısını gösteren önemli delillerdir.

Sonuç

Debûsî'nin yaşadığı asra kadar Hanefî fıkıh usulü düşüncesinde mecazın umumiliği ile müşterekin umumiliği meseleleri başlı başına iki konu olarak incelenmemiş, bu ikisi daha çok bir lafızla aynı anda iki farklı anlamın beraberce kastedilmesi meselesi kapsamında ele alınmıştır. Bu yaklaşım, bazılarına göre Hanefî mezhep imamlarının hakiki ve mecazi anlamın beraberce kastedilmesinin caiz olup olmaması hususunda farklı görüşler benimsediklerini düşündürmektedir. Bunu fark eden Debûsî, Hanefî usul düşüncesinde umûmü'l-mecâz ifadesini ilk kez kullanarak hakiki ve mecazi anlamın beraberce kastedilmesi meselesini mecazın umumiliği ile müşterekin umumiliği şeklinde iki alt başlık halinde incelemiş, böylece mezhep imamları arasında bu konuda fikir ayrılığı bulunmadığını makul bir zeminde temellendirebilmiştir. Debûsî'nin Hanefî usulüne getirdiği bu yenilik sonraki dönemlerdeki meşhur Hanefî fıkıh âlimleri tarafından da benimsenmiştir.

KAYNAKÇA

Aktaş, O. ve Samar, M. (2022), Fıkıh Usulü ve Arap Dilinde Hakikat ve Mecazın Bir Lafızda Birleştirilmesi Meselesi, *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* c.y. (7), 151-174.

Aydın, H. (2000), Cessas ve Debûsî'nin Usullerindeki Metodları, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergis*i c.y. (4), 11-60.

Bâkıllânî, Ebû Bekr. (1418/1998), *et-Takrîb ve'l-İrşâd (es-Sagîr*), Cilt. (1-3), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

Buhârî, 'Abdülazîz. (ts.), *Keşfü'l-esrâr fî şerh-i Usûli'l-Pezdevî*, Cilt. 2, b.y.y.

Cessâs, Ebû Bekr. (1405/1985), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (Cilt. 1), Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

Cessâs, Ebû Bekr. (1431/2010), *el-Fusûl fi'l-Usûl*, (Cilt. 1-2), (2. Baskı), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Debûsî, Ebû Zeyd. (1421/2001), *Takvîmü'l-Edille fi'l-usûl*, (1. Baskı), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Durmuş, İ. ve Pala, İ. (2001), İstiâre, (Cilt. 23, 315-318), İstanbul: TDV Yayınları.

Erdem A. (2022), *Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin Debûsî'ye Yönelik Tenkitleri (Şer'î Deliller Bağlamında*), (1. Baskı), Ankara: Sonçağ Akademi.

İbn Hümâm, (ts.), *Fethü'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*, (Cilt. 1-3), Lübnan: Dârü'l-Fikr.

Kādî Abdülcebbâr, (1383/1963), *el-Muğnî* (Cilt. 7), (1. Baskı), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme.

Kādî Abdülcebbâr, (ts.), *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, Kâhire: Dârü't-Türâs.

Kādî Abdülcebbâr, (1416/1996), *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, (3. Baskı), Kahire: Mektebetu Vehbe.

Kavakçı, Y. Z. (1968), ed-Debûsî Ebû Abdullah, *İslam Medeniyeti* 2 (14), 25-27**.**

Kavalcıoğlu, A. (2018), Debûsî ve Semerkandî'nin Fıkıh Usulünde 'Kapalı Lafızlar' Konusuna Yaklaşımları ve Görüşlerinin Mukayesesi, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1), 61-85.

Kavalcıoğlu, A. (2019), Hanefî Usulünde İcmâ; Ebû Zeyd ed-Debûsî ve Alâuddîn es-Semerkendî'nin Yaklaşımlarının Mukayesesi, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (15), 1-19**.**

Molla Fenârî, (1427/2006), *Fusûlü'l-Bedâyî*, Cilt. 2, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Pekcan, A. (2010), Şâşî, Ebû Ali, (Cilt. 38, s. 367-368), İstanbul: TDV Yayınları.

Pezdevî, Ebü'l-Usr. (ts), *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'fireti'l-usûl*, Karaçi: Matbaatü Câvîd.

Samar, M. (2020), İslam Hukuk Usulünde Müşterek Lafzın Manaya Delaletine Dair Tartışmalar, *Eskiyeni: Sosyal Bilimler Dergisi* c.y. (42), 961-984.

Sarıtepe, E. (2008), Debûsî'nin Hayatı ve Eserleri, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2), 143-169.

Sarıtepe, E. (2014), Debûsî'nin Usûl Anlayışında Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri, *Turkish Studies* 9 (5), 1789-1804.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer. (1418/1999), *Kavâtı'u'l-edille fi'l-usûl*, Cilt. 2, (2. Baskı), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Serahsî, Şemsü'l-eimme. (ts.), *Usûlü's-Serahsî*. (Cilt. 1-2), Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.

Şâşî, Ebû Alî. (ts.), *Usûlü'ş-Şâşî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Teftâzânî, Sa'düddîn. (ts.), *et-Telvîh ilâ keşfi hakā'iki't-Tenkîh*, Cilt 2, Mısır: Mektebetü Sabîh.

Ümütli, M. (2019), Hicrî V. Asır Hanefî Fıkıh Usulü Çevresinin Nesih Algısı - (Debûsî Örneği), *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (11), 147-168.

Yetkin, H. (2017), Usûl Anlayışı Çerçevesinde Debûsî'nin Kelâmî Eğilimi, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (52), 27-59**.**

Yetkin, H. (2017), *Hanefî Usûlünün Kurucularından Debûsî ve Usûl Anlayışı*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Presentation ID / Sunum No= 187

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Hücvîrî'nin Keşfü'l-Mahcûb Adlı Eserinde Tövbe Kavramı

Yüksek Lisans Öğrencisi Hamza CEYLAN

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Nevşehir, Türkiy
hamzafatmaceylan@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7262-4811

Özet

Tasavvufî düşüncede asıl amaç Allah'a ulaşmaktır. Bu amacın temini için takip edilmesi gereken yollardan biri de tövbedir. Tövbe, makamların ilkidir ve tarikata girmek isteyen sûfîlerin yapması gereken ilk iş olarak kabul edilmektedir. "Dönmek" manasında kullanılan tövbe günahlardan arınmak ve Hakk'a rücû etmektir. Tövbenin sahih olabilmesi için sâlikin işlediği günahlardan dolayı pişmanlık duyması ve bir daha o günahlara dönmemeye azmetmesi gerekir. Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb* adlı eserinde tövbe konusuna ayrı bir bölüm açmış ve tövbenin önemine değinmiştir. Hücvîrî, diğer konulara nazaran tövbe konusundaki görüşleri nedeniyle kendisinden sonra gelen mutasavvıfları da etkilemiştir. O, tövbenin mâhiyeti, aslı, şartları, sebepleri ve makamları hakkında düşüncelerini derinlemesine ifade etmiştir. Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb* adlı eserinde ele aldığı hal ve makamları kendinden önce yaşamış sûfilerin sözlerinden derlemiş ve nakletmiştir. Müellif, eserinin bir kısmını da kendisinin etkilendiği şahsiyetlerin yorumlarından oluşturmuştur. Yazar, kitabın geriye kalan bölümlerini "Ben Ali b. Osman Cüllâbî Hücvîrî'yim" diyerek kendi görüşleri çerçevesinde kaleme almıştır.
Anahtar Kelimeler: Hücvîrî, tövbe, sûfî, *Keşfü'l-Mahcûb,* tasavvuf.

The Concept of Repentance in Hücvīrī's Keşfü'l-Mahcûb

Abstract

The main purpose in Sufi thought is to reach Allah. One of the ways to be followed in order to achieve this goal is repentance. Repentance is the first of the maqams and is accepted as the first thing that sufis who want to enter the sect should do. Repentance, which is used in the meaning of "turning back", is to get rid of sins and to return to God. In order for repentance to be valid, the devotee must feel remorse for his sins and resolve not to return to those sins again. Hücvīrī opened a separate chapter on the subject of repentance in his work called Keşfü'l-Mahcûb and mentioned the importance of repentance. Hücvīrī also influenced the Sufis who came after him because of his views on repentance compared to other subjects. He expressed his thoughts in depth about the nature, origin, conditions, reasons and positions of repentance. Hücvīrī compiled and transmitted the states and maqams he dealt with in his work Keşfü'l-Mahcûb from the words of the Sufis who lived before him. The author created a part of his work from the interpretations of the personalities he was influenced by. The author writes the remaining parts of the book as "I am Ali b. Osman Cüllābī Hücvīrī" wrote it within the framework of his own views by saying.
Keywords: Hücvīrī, repentance, sufi, Keşfü'l- Mahcûb, mysticism.

Hücvîrî'de Tövbe

Sözlükte tövbe; "pişmanlık, nedamet, dönmek, vazgeçmek, caymak, uzaklaşmak, terk etmek (er-Râzî, 1999: 47; el-Isfehânî, 1991: 169; İbn-i Manzûr, 1994: 1/233; el-Cürcânî, 1983: 70; el-Fîrûzâbâdî, 2005: 62; el-Münâvî, 1990: 112; et-Tehânevî, 1996: 1/524; Yeğin, 2004: 728; Cebecioğlu, 2012: 493; Kâşânî, 156), günahı bırakıp Allah'a yönelmek, işlenen kötü ve yanlış davranışlardan pişmanlık duymak anlamlarıyla birlikte (İbn-i Manzûr, 1994: 1/233; Tehânevî, 1996: 1/524; Kelâbâzî, 2019: 156); isyandan itaate, günahtan sevaba, hatadan doğruya, batıldan Hakk'a dönme anlamlarına da gelir(el-Isfehânî, 1991: 187)." Allah'a dönmek, yönelmek, acziyetini itiraf etmek, özür dileme ve günahları itiraf etme şeklinde de ifade edilir (Serrâc, 2001: 43).

Tasavvufî bir ıstılah olarak ise tövbe; günahlardan arınıp İslâm'ın iyi ve güzel saydığı davranışlara dönmek, işlenen günahların verdiği iç sancısı (el-Gazalî, ts: 4/3384), çirkin davranışlardan ve Allah'a muhalefet etmekten sakınmak (Soysaldı, 2001: 81), günahlara bir daha dönmemek üzere pişmanlık duymak (Tehânevî, 1996: 1/524; Topbaş, 2002: 136), Allah'ın men edip yasakladığı davranışlardan Allah'ın hoşnut olduğu, beğendiği davranışlara dönmek ve kötü huyları iyi huylara dönüştürmektir (Hücvîrî, 2020: 357). Allah'ın sevdiği fiillerine sarılmak ve kötü, kerih davranışlarından yüz çevirmektir (Dalgın, 1996: 40).

Kur'ân-ı Kerîm'de tövbe kavramı türevleriyle birlikte seksen sekiz ayette geçmektedir (Abdulbaki, 1948: 156-8). Genellikle de 'dönmek' manasında kullanıldığı görülmektedir.

Mutasavvıfların tövbeye yükledikleri manalara bakacak olursak;

Zünnûn-i Mısrî (ö. 245/859); "Halkın tövbesi günahtan, evliyanın tövbesi gafletten, nebilerin tövbesi başkalarının nâil oldukları şeye ulaşmaktan âciz olduklarını görmekten olur" demiştir (Serrac, 1996: 43; Kelâbâzî, 2019: 156).

Ebû Talib el-Mekkî (ö. 386/996), "Muhakkak ki biz, ıslah edenlerin ecrini zayi etmeyiz (A'raf, 7/70)" ayetiyle tövbeyi ilişkilendirerek şöyle demektedir; "kulun tövbesi, işlediği günahların azlığına veya çokluğuna uygun olmalıdır. Kulun ifsat ettiği şeyi ıslah etmeye çalışmalıdır. Islah edici olmak için, salih amel işlemek gerekir. Ayeti de delil göstererek kulun ıslah edici olmadığı ve salih amel de işlemediği sürece tövbe etmiş sayılmayacağını söylemiştir (el-Mekkî, 2018: 2/188)."

Kâşânî (ö. 730/1329), tövbe konusunda üç unsurdan bahseder: geçmişte yapılan hataya pişman olmak, şimdiki halde günahı terk etmek ve gelecek zamanda günah işlememeye niyet etmek (Kâşânî, 2015: 156).

İmam Gazâlî (ö. 505/1111) tövbeyi bir geçit olarak nitelendirip şöyle demektedir; "Allah'a karşı sorumluluklarını ve görevlerini yerine getirmeye çalışan kul bir bakar ki bu ibadetleriyle birlikte birçok suç ve günah işlemiştir. Nitekim bu, çoğu insanın içinde bulunduğu bir durumdur. Hal böyle olunca o kişi 'günahlarda ısrarlı olduğum ve onların bana tesiri olduğu halde ben nasıl ibadete yönelebilirim?' diye düşünür. Bu kişiye ilk olarak; 'Allah'a tövbe edip bağışlanmam gerekir. Ancak böylece Allah'a kul olabilirim' düşüncesi hâkim olmuştur. İşte tam da bu noktada tövbe geçidi kişiyi karşılar. Bu geçidi mutlaka aşması gerekir ki maksadına ulaşabilsin (el-Gazalî, 2011: 32)."

Sühreverdî (ö.632/1234) ise tövbeyi, "tövbe, her makâmın temeli, kıvamı ve her güzel hâlin anahtarıdır. O, makâmların ilki olup binanın kurulacağı yer mesabesindedir. Mekanı olmayanın binası olmadığı gibi, tövbesi olmayanın da herhangi bir hâli ve makâmı yoktur (Sühreverdî, 2001: 614)." şeklinde tarif etmiştir.

Ayrıca tövbenin kalp, dil ve beden ile yapılması gerekir. Kalbin tövbesi, işlediği günaha pişmanlık duymasıdır. Dilin tövbesi özür dileyip bir daha dönmemeye azmetmesidir. Bedenin tövbesi de

günahlardan yüz çevirmek, uzak durmak ve bu günahlara götüren yollara set çekmektir (Rebhâmî, 1979: 366).

Tövbe konusunda Hücvîrî'nin görüşlerini ise şu şekilde sıralayabiliriz;

Hücvîrî'ye göre, Hak yolunun yolcuları, sâliklerinin ilk makamı tövbedir. Ayrıca Hücvîrî tövbeyi, tasavvufta, bâtında, hakikatte ve ahlakta ilk merhale olarak kabul etmektedir (Hücvîrî, 2020: 356).

Bu bilgilerden hareketle tasavvuf kaynaklarının neredeyse hepsi tövbeyi tasavvuf yoluna intisab etmiş kişinin ilk karşılaşacağı makam olarak kabul etmektedir.

Hücvîrî'ye göre, tövbe kelime olarak "dönmek" manasındadır. Tasavvuf manası ise "Allah'ın menettiği şeylerden Allah Teâlâ'nın hoş ve güzel olan emirlerine dönmektir (Hücvîrî, 2020: 357)."

Görüldüğü üzere Hücvîrî, bu tanımlamalarla kendinden önceki sûfîlerle aynı düşünceye sahiptir. Tövbeyi, Allah'ın hoşlanmadığı davranışlardan Allah'ın hoş ve güzel emirlerine rücu etmektir, şeklinde tanımlamıştır.

Tövbe konusunda kalp temizliğinden de bahseden Hücvîrî, Allah'ın huzuruna çıkmak için abdest almanın şart olduğunu vurgulayıp, tövbenin ruhu ve kalbi günah kirinden arındırdığı için tasavvufa girme şartı olduğunu söylemiştir. Namaz abdestle; tasavvufî, ahlakî ve manevî hayat ise tövbe ile başlar, demiştir. Nitekim Kur'an'da "hep birlikte Allah'a tövbe ediniz (Nur, 24/31)" ayetiyle insanlara çağrı yapılmıştır.

Hücvîrî'ye göre tövbenin üç şartı vardır:

"Tövbenin birinci şartı; ilahi hükümlere muhalefet etme haline karşı duyulan pişmanlıktır. İkincisi; derhal hatayı, kusuru ve günahı terk etmektir. Üçüncüsü ise günah işleme haline dönmemeye azmetmektir (Hücvîrî, 2020: 357)."

Bu sözüyle Hücvîrî aslında tövbenin pişmanlık ve nedamet ekseninde döndüğünü, bu üç şartın da nedamet ve pişmanlığın toplamı konumunda olduğunu söylemiş bulunmaktadır. Tövbenin şartları konusunda farklı sayı verenler olmuşsa da bu konuda diğer şartların da esef, nedamet ve pişmanlıkla ilgili olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir.[1]

Hücvîrî'ye göre tövbenin sebepleri ise üçtür:

Birincisi; ceza görme korkusu kalbi sarar, kötü iş yapma üzüntüsü kalbe hakim olursa pişmanlık meydana gelir. İkincisi; ahiret nimetini kaybetme korkusu kalbe galip olursa ve kötü işler ile bu nimetin elde edilemeyeceği bilinirse, bu nimeti elde etme ümidi ile birlikte pişmanlık duyulur. Üçüncüsü; Allah tüm yaptıklarımdan haberdar diye utanmak ve Allah'a muhalefet etmekten pişman olmaktır (Hücvîrî, 2020: 357).

Tövbenin sebepleri ile alakalı olarak ilkinde normal, sıradan bir mümin gibi Allah'ın cezasından korkmaya delalet, ikincisinde ise ahireti kaybetme ve dünyaya dalma korkusu görülür ki bunun da ilkinden farkı pek yoktur. Aslolan üçüncüsüdür ki utanmak, her an Allah'ın bizleri gördüğünün farkında olarak pişmanlık duymaktır.

Hücvîrî'ye göre tövbenin üç makamı vardır.

a) Tövbe: Cezalandırılma korkusundan dolayı yapılan tövbedir.

[1] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz; Adem Çatak, **Şihâbeddin Sühreverdî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı**, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmış Doktora Tezi, Ankara: 2007, 269-270.

b) İnâbe: Sevap talebi ile yapılan tövbedir.
c) Evbe: Ceza korkusu ve sevap arzusu olmaksızın emre riayet ederek yapılan tövbedir.

Bunlardan birincisi, müminlerin çoğunluğu ve büyük günahları işleyen kişilerin yaptığı tövbe çeşididir. Hakk Teâlâ, "Ey iman edenler! İçtenlikle ve kararlılık içinde Allah'a tövbe edin (Tahrim, 66/8)." buyurmuştur. İkincisi olan inâbe tövbesi ise Mukarreb ve evliyanın makamı olan inâbe tövbesidir. Onun için Yüce Allah, "Kim Rahman olan Allah'tan gıyaben korkar ve inabeli bir kalp ile gelirse, onun için cennet ve cennet nimetleri vardır (Kaf, 50/33)," buyurmuştur. Üçüncüsü evbe tövbesi, nebi ve resullerin makamıdır. Bundan dolayı Allah Teâlâ, "Davud ne iyi kuldur, daima evvab ve evbe sahibi idi (durmadan Allah'a yönelirdi), (Sad, 38/3)" buyurmuştur.

Öncelikle tövbe, büyük günahlardan kurtularak Allah'a itaate dönüşür. Büyük günahlardan Allah'ın emirlerine rücu kimse şeytanın tuzaklarından ve kendi içindeki kötü düşüncelerinden kurtulmuş olur. İnâbe tövbesi, küçük günahlardan sakınılarak Allah'a muhabbete dönüşür. Evbe tövbesi ise nefsten Allah'a dönüştür (Hücvîrî, 2020: 357Hücvîrî'nin tövbenin makamları hakkında özet mahiyetindeki cümlelerine şu sözleri ekleyebiliriz: Kişi, tövbe ederek öncelikle Allah'a muhalefet etmekten kurtulmuş olur. Kalbinde, önce, yasaklanan günahı işlemesinden dolayı pişmanlık hali oluşur. Ceza korkusundan dolayı yaptığı için tövbenin ilk makamı geçilmiş olur. İkinci makam yani inabe tövbesi, kişinin kendisini ilgilendirmeyen boş işlerden Allah'a yönelmesi ile mümkün olur. Evbe tövbesi ise Allah'a bağlanmak ve bir an bile ondan yüz çevirmemektir.

Hücvîrî'ye göre tövbenin aslı, Allah'ın azarlamasından korkarak, kalbin gafletten uyanması ve bu düştüğü durumun farkına varması ile olur (Hücvîrî, 2020: 358)

Kişi işlediği kötülükler ve yaptığı günahlar üzerine tefekkür ederek bu durumdan kurtulmuş olur. Allah Teâlâ bu kişiye tövbeyi kolaylaştırmış olur. Günahlardan arındırarak da bu kişiye tövbeyi sevdirmiş olur.

Hücvîrî tövbenin üç kısım olduğunu eserinde kaydeder:

Hatadan sevaba tövbe etmek, yanlıştan doğruya dönmek. Umumun ve halkın tövbesi bu şekildedir.

Sevaptan daha sevap olana, doğrudan daha doğru olana dönmek. Himmet ehli olanlar ile havassın tövbesi bu şekildedir.

Nefisten Hakk'a dönmek. Muhabbet ehli içindir.

Bunların açıklamasına geçecek olursak Hücvîrî, halkın tövbesi hakkında hatadan dönmek iyi ve güzel bir davranıştır, der. Daha doğrusu olduğu halde burada çakılı kalmak bir duraklama halinden ibarettir, der. Nitekim şu ayet bu kişileri tasvir etmektedir: "Onlar çirkin bir iş yaptıkları zaman veya kendilerine kötülük ettikleri zaman Allah'ı hatırlarlar da hemen günahlarının bağışlanmasını dilerler (Âl-i İmrân 3/135)."

Himmet ehli hakkında Hz. Musa'yı örnek göstererek ilâhî temaşayı iradesi ile istediğini belirtir. Bundan dolayı tövbe etmiştir, der. Nefisten Hakk'a rücu etmek muhabbet derecesi olup, salik üst bir makamın afetinden tövbe ettiği gibi, aşağı makamda durakladığından da tövbe eder (Hücvîrî, 2020: 360).

Nefisten Hakk'a rücu etmenin örneği Hz. Peygamberde de görülmektedir. Delil ise Hz. Peygamber'in "Bazen kalbimi bir perde kaplar da günde yetmiş defa Allah'tan mağfiret dilerim" buyurmasıdır. Bu sözde görüldüğü üzere bu makam muhabbet derecesidir. Sâlik alâ bir makamın âfetinden tövbe ettiği gibi böyle bir makamda duraksadığı için de tövbe etmektedir (Hücvîrî, 2020: 360).

Bu bilgiler dikkate alındığında görülür ki kişi her an tövbe halinde bulunmalıdır. Nitekim Allah Teâlâ: "Ey müminler! Hepiniz Allah'a tövbe edin, umulur ki kurtuluşa erersiniz! (Nur, 24/31)" buyurmuştur.

Ayetin tüm müminleri kapsayan açık bir gerçek olması, herkesin tövbe etmesi gerektiği içindir. Yanlış, hata ve günah işleyenin bunlardan tövbe etmesi, günahsız olanın da bir derece daha kat etmek için tövbe etmesi, muhabbet ehlinin ise Allah'a bir adım daha yaklaşmak için yaptıkları istiğfar bu şekildedir.

Ehl-i sünnet ve'l-cemaat ve marifet ehli şeyhlerin görüşlerine de yer veren Hücvîrî şu sözleri sarf etmektedir; bir kimsenin bir günahından vazgeçip tövbe etmesiyle birlikte başka bir günah işlemeye devam etmesi caizdir. Tövbe ettiği günahından dolayı Allah ona sevap, işlediği günah nedeniyle de günah yazmaktadır. Umulur ki, rücu edilen günahtan dolayı diğer günahlardan da tövbe etme imkanı olmuştur. Kişi günahında devam edecek olsa ilk yaptığı tövbe sahihtir (Hücvîrî, 2020: 358).

Mutezileden Behşemiye'nin tövbe hakkında batıl olan sözlerini şu şekilde nakleder; tövbe sadece büyük günahlardan kaçınan kişi için sahih olur. Fakat ehl-i sünnet ve'l-cemaate göre bu görüş batıl kabul edilir. Kişiye işlediği günah nedeniyle ceza, tövbe ettiği ve bıraktığı günah nedeniyle de sevap yazılacağını söyler. Ayrıca farzların bazısını yerine getiren bazısından da kaçınan kişi, eda etmediği farzların cezasını göreceği gibi, işlediği farzlarında sevabını muhakkak görür (Hücvîrî, 2020: 358).

Hücvîrî, Sehl bin Abdullah ve onunla birlikte bir grubun şu kanaate varmış olduklarını haber verir; "Tövbe, günahını unutmamandır". İşlediğin günahı sürekli aklında tutman, ne kadar güzel amel yapsan da bu günaha bakarak kendini beğenmemen ve daima utanmandır. Zira günahını unutmayan, kendini asla beğenme yoluna gitmez (Hücvîrî, 2020: 358).

Cüneyd ve onunla birlikte bir grup ise şu kanaate varmışlardır; "Tövbe, günahını unutmandır". Çünkü tövbe eden kişi, aşıktır. Aşık ise Allah'ın cemalini müşahede halinde olduğu için, önceden yaşanmış kırgınlıkları hatırlaması sâlik için cefadır. Günahını hatırlayan sıkıntı ile beraber olur. Ayrıca bu, sıkıntıyı zikretme hali ile olur. Nitekim bu sıkıntıyı hatırlama, ruhun sıkılmasına neden olacağından bu sıkıntı ayrıca huzur ve sükunu bozacağından günah olur (Hücvîrî, 2020: 359).

Bu ihtilafın kaynağını fena ve beka ile ilişkilendiren Hücvîrî şu şekilde açıklama yolunu tercih eder; tövbe eden nefsi ile kâimdir diyenler, kişinin günahını unutmasını gaflet olarak nitelerler. Hakk ile kâimdir diyenler ise günahın hatırda tutulmasını şirk olarak görürler.

Özet olarak tövbekâr; sıfatları baki ise henüz işin sırrına vakıf olmadığı için, sıfatları fani ise sırrın ukdelerini halletmiş ve bu işe vakıf olduğu için günahını hatırlaması yanlış olarak görülmüştür. Hz. Musa (a.s.), sıfatın bekâsı halinde iken "Tübtü ileyke" (sana tövbe ettim), (A'raf, 7/143) demiştir. Peygamberimiz (s.a.v) ise sıfatların fenâsı halinde; "Seni nasıl meth ü sena edeceğim bilmiyorum" demiştir (Hücvîrî, 2020: 359).

Görüleceği üzere Hücvîrî, tövbeyi makamların ve hallerin bir başlangıcı konumunda düşünmektedir. Namaz için abdest almak nasıl şartsa tasavvufa girmek için de tövbenin şart olduğuna inanmaktadır. Tövbe, Allah'a karşı rabbani bir teyittir. Tövbe işlenen günahlardan dolayı pişmanlık duyulmasıdır. Bu yüzden kulun tövbeden rücu hali, nedamet ve pişmanlık yaşayarak Hakk'tan utanma duygusu ile kalbinde yaptığı hatalardan dolayı bir rahatsızlık duymasıdır.

Sonuç

Hücvîrî'nin tövbe konusundaki söylemleri klasik tasavvuf eserlerinin toplamı mahiyetinde olmuştur. Hücvîrî, tövbe konusunda ilk olarak âyet-i kerîmeleri naklederek konuya bir giriş yapmış, ardından tövbenin sözlük ve tasavvufî manasına değinmiştir. Hücvîrî bazen konuyu derinlemesine aktarmış, bazen de avam

seviyesine inerek açık bir dil kullanmıştır. O, söylediklerileriyle genel olarak, bu konuların ehli için kaleme aldığını belirtmiştir.

KAYNAKÇA

Abdulbaki, Muhammed Fuâd bin Abdilbâkî bin Sâlih el-Mısrî. (1948). ***el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzil-Kur'âni'l-Kerim***. İstanbul: Darü'l İslamiyye.

Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî. (2000). ***Keşfü'l-Hafa ve Müzîlü'l-İlbâs*** thk. Abdülhâmîd b. Ahmed b. Yusuf, Şam: el-Mektebetü'l-Asriyyeti.

Cebecioğlu E. (2012). ***Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü.*** Ankara: Otto Yayınları.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî bin Muhammed bin Alî es-Seyyid eş-Şerîf. (1983). ***Et-Ta'rîfât.*** Beyrut: Darü'l Kitabü'l-İlmiyye.

Çatak A. (2007). **Şihâbeddin Sühreverdî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı**. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Temel İslami Bilimler Anabilim Dalı. Ankara.

Dalgın N. (1996). ***İslam'da Tevbe***. *Diyânet İlmî Dergi*. 32 (3) 39-63.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed bin Ya'kûb bin Muhammed. (2005). ***el-Kâmûsü'l-Muhît ve'l-Kabesü'l-Vasît el-Câmi Limâ Zehebe Min Luğati'l-Arab Şemâtît.*** Beyrut: Müessesetür-Risale

Gazali, Ebu Hamid Muhammed İbn Muhammed el-Gazalî et-Tusi eş-Şafiî. (ts.). ***İhyâu' Ulûmi'd-Din***. ter. Abdullah Aydın, İstanbul: Karaoğlu Yayıncılık.

Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed ibn Muhammed et-Tusi eş-Şafiî. (2011). ***Minhâcü'l-Âbidîn***. ter. Ali kaya, İstanbul: Semerkand Yayınları.

Hücvîrî, Ali bin Osman bin Ebu Ali Cüllâbî. (2020). ***Keşfü'l-Mahcûb***. ter. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Isfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn bin Muhammed bin el-Mufaddal er-Rağıp. (1991). ***Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim***. Beyrut: Darü'l-Kalem.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed bin Mükerrem bin Alî bin Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. (1994). ***Lisânü'l-Arab.*** Beyrut: Daru's-Sadr.

Kâşânî, Abdürrezzak Kemalüddin bin Ebi'l-Ganâim. (2015). ***Tasavvuf Sözlüğü***. çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık.

Kelâbâzi, Ebubekir Muhammed bin İshak Buhari. (2019). ***Doğuş Devrinde Tasavvuf, Ta'arruf***. ter. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye. (2018). ***Kûtü'l-Kulûb***. ter. Muharrem Tan, İstanbul: İz Yayıncılık.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf bin Tâcil'ârifîn bin Nûriddîn Ali el-Münâvî el-Haddâdî. (1990). ***et-Tevkîf alâMühimmâti't-te'ârîf.*** Kahire: Âlimü'l-Kütüb.

Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed bin Ebî Bekir bin Abdulkâdir. (1999). ***Muhtâru's-Sıhâh***. Beyrut: Darü'l Nümûzicîyye.

Rebhâmî, Mevlânâ Muhammed. (1979). ***Riyâdü'n-Nâsıhîn*** ter. A. Fârûk Meyân, İstanbul: Berekât Yayınevi.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed et-Tûsî. (1996). ***El-Lüma' İslâm Tasavvufu***. ter. H. Kâmil Yılmaz, İstanbul: Altınoluk Yayınları.

Soysaldı HM. (2001). ***İslam'da Tevbe***. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* Ankara. 2 (6) 81-90.

Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbuddîn. (2001). ***Avârifü'l Meârif, (Gerçek Tasavvuf)***. ter. Dilaver Selvi, Ankara: Semerkand Yayınları.

Tehânevî, Muhammed A'lâ bin Ali bin Muhammed Hâmid bin Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî. (1996). ***Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm.*** Beyrut: Mektebetü Lübnan.

Topbaş ON. (2002). ***Îmândan İhsâna Tasavvuf***. İstanbul: Erkam Yayınları.

Yeğin A. (2004). ***İslamî-İlmî-Edebî-Felsefî Yeni Lügat.*** İstanbul: Hizmet Vakfı Yayınları.

Presentation ID / Sunum No= 189

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Mevlânâ-Şems-İ Tebrîzî Bağlamında Hızırağazâde Sa'îd Bey'de İstimdad Kavramı

Yüksek Lisans Öğrencisi Alpaslan Duru[1]

[1]Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Nevşehir, Türkiye
alpslndr68@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-5528-9783

Özet

"İstimdâd", sözlük anlamı olarak tehlikeli durumlarda yardım isteme, imdada çağırma gibi manalara gelmektedir. Tasavvufî bir ıstılah olarak "İstimdâd", "peygamber ve velîlere sığınıp herhangi bir dileğin gerçekleşmesi için onlardan yardım dilemek" manasında kullanılmıştır. Gayba içerikli mistik yardımda bulunma gücüne sahip olduğuna inanılan büyük velîlere gavs denir. Önemli bir tasavvuf kavramı olan mistik yardımın böyle bir işlevi olduğu düşünülür. Sa'îd Bey, Mevlânâ ve Şems-i Tebrîzî'yi gavs olarak görmekte ve onlardan manevi yardım istemektedir. İstimdâd meselesi, tasavvuf mahfillerinde tartışılan bir mevzudur. Arkaik dönemlerde olduğu gibi çağdaş dönemlerde bu kavram kelamcılar ve tasavvufçular arasında tartışılmaya devam edilmiş ve konunun lehine ve aleyhine değerlendirmeler yapılmıştır. Sıcaklığını devam ettiren konunun taraftar ve aleyhtarları arasında şirk ve sapıklık ithamları olmuş ve meselenin varlığı devam ettirilmiştir. Bu çalışmada, giriş mahiyetinde istimdâd kavramının genel anlam çerçevesi çizilmiş, ardından konu hakkında tasavvuf alanyazınında dile getirilmiş görüşler genel hatlarıyla ortaya konmuştur. Daha sonra çalışmanın esas konusunu teşkil eden edebi şahsiyetin İstimdâd kavramı hakkında görüşlerinin incelenmesine geçilmiştir. Mevzu, Hızırağazâde Sa'îd Bey'in *Divan* adlı eserinin "Na't-ı Ra'nâ Berây-ı Mevlânâ" ve "Nazîre li-Şems-i Tebrîzî" bölümlerinden hareketle ele alınmış, konunun detayları için başka bölümlere de başvurulmuştur. Kişinin doğrudan Allah'tan yardım istemesi, tehlikeli ve sıkıntılı zamanlarda sadece O'na sığınması, İslâm'ın itikat ve ibadet ilkeleri açısından tercih edilecek yegâne davranıştır. Açık ve kesin naslara dayanmayan İstimdâd ın yanlış anlama ve istismara müsait olduğu çok açıktır. Ancak bazı sûfîlerin ve halktan bazı kesimlerin iyi niyete dayanan bu tür bir davranışlarını, küfür saymak da tevhit inancını benimseyen bir Mü'min hakkında isabetsiz verilmiş bir hüküm niteliği taşır. Peygamberler ve velilerin "İstimdâd "ı, "İstimdâd "ın imkânı, "İstimdâd " etmeme veya edememenin nedenleri, velilin "İstimdâd " etme imkânına sahip olmasıyla marifeti arasındaki ilişki vb. konular, çalışmada izah edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Hızırağazâde Sa'îd Bey, İstimdâd, Gavs, Tasavvuf, Şems-i Tebrîzî, Mevlânâ,

The Concept of Istimdad In Hızıragazâde Sa'îd Bey in The Context of Mevlanâ-Şems-i Tebrîzî

Abstract

"İstimdâd " literally means asking for help in dangerous situations, calling for help. As a mystical term, "İstimdâd " is used to mean "to seek refuge with the prophets and saints and to seek help from them in order for any wish to come true". Great guardians, who are believed to have the power to give mystical help, are called gavs. It is thought that mystical aid, which is an important concept of mysticism, has such a function. Saʿīd Bey sees Mevlānā and Şems-i Tebrīzī as gavs and asks them for spiritual help. The issue of "İstimdâd " is an issue discussed in sûfī gatherings. As in the archaic periods, this concept continued to be discussed among the theologians and mystics, and evaluations were made in favor and against the subject. There were accusations of shirk and perversion among the supporters and opponents of the issue, which continued to be hot, and the existence of the issue continued. In this study, the general meaning of the concept of İstimdâd was drawn as an introduction, and then the views expressed in the sûfī literature on the subject were presented in general terms. Then, the views of the literary figure, which is the main subject of the study, about the concept of İstimdâd were examined. The subject has been dealt with from the "Na't-ı Ra'nâ Beray-ı Mevlānā" and "Nazire li-Şems-i Tebrīzī" sections of Hiziragazāde Saʿīd Bey's work Divan, and other sections have been consulted for the details of the subject. It is the only behavior that will be preferred in terms of the principles of creed and worship of Islam, asking for help directly from Allah and taking refuge only in Him in dangerous and troubled times. It is very clear that the use that is not based on clear and precise texts is prone to misunderstanding and abuse. However, considering this kind of behavior of some sûfîs and some sections of the public based on good intentions as unbelief is also an inaccurate judgment on a believer who adopts the belief of tawhid. The "İstimdâd " of the prophets and the saints, the possibility of "İstimdâd ", the reasons for not or not being able to "İstimdâd ", the relationship between the guardian's ability to İstimdâd " and his ingenuity, etc. The subjects have been tried to be explained in the study.
Keywords: Hiziragazāde Saʿīd Bey, İstimdād , Gavs, Sûfîsm, Mevlānā , Şems-i Tebrīzī.

Giriş

Mutasavvıflar, istimdâd kavramını Kur'an-ı Kerim ve hadisler temelinde tanımlamışlardır. Bu nedenle tevessül, şefaat, istiğase, istiâne gibi kavramları farklı kategoriler altında incelemişlerdir. İstimdâd, tasavvuf terminolojisinde peygamber ve velîlere sığınıp herhangi bir dileğin gerçekleşmesi için onlardan yardım dilemek mânasında kullanılmıştır. İstimdâdı şirk olarak görenler olmuştur. Bunun yanında bu kavramı, Allah'ın veli kullarına verilen manevi bir güç olarak da değerlendirenler vardır. Ağlayarak ve feryat ederek yardım isteme eylemi için mânevî yardımda bulunma gücüne sahip olduğuna inanılan büyük velîlere gavs denir. İslami öğretinin özü Allah'ın bir olduğu ve O'nun Rububiyetinin paylaşılmasının mümkün olmadığı, bu nedenle onun ortağının olamayacağı İslam âlimlerince söylenmiştir. İstimdâd kavramı gerçekte gayb içerikli mistik bir ritüeldir. Böyle olunca da özellikle günümüzde aleyhinde çeşitli izahlar yapılmış art arda eleştiriler sıralanmıştır. Dışarıdan bakınca İstimdâd ın anlaşılmaması gayet doğaldır.

İstimdâd, tasavvuf alanyazınında insan ve eşyaya çeşitli şekillerde etki etmek, onları sevk ve idare etmek, olağanüstü olaylar gerçekleştirmek üzere Allah'ın, dostlarına bir ihsan olarak bahşettiği üstün güç olarak tanımlanır. Bu konu temelinde bilinmesi gereken en önemli husus, kul eliyle gerçekleşen tüm olayların gerçek failinin Allah olduğudur. Tasavvuf ve onun icracısı olan bütün sûfîller bu gerçeğin üzerinde ısrarla durmuşlardır.

İslam düşünce tarihinde tasavvuf, kelam, felsefe gibi alanlarda ünlenmiş fikir üreten mütefekkirler, varlıkta mutlak yardımın Allah'a ait olduğunda görüş birliği içindedirler. Bu anlamda Tanrı yarattığı kâinatın künhü üzerinde hiç bir araç ve yardımcıya ihtiyaç duymaz. Allah, âlem üzerinde sınırsız güce sahip olduğu gibi her türlü tasarrufta da bulunur. Bunun yanında Allah, kulları eliyle meydana getirdiği tüm hadiselerin de gerçek sahibidir.

Hızırağazâde Sa‘îd Bey’in divanında bu kavram sıklıkla yer bulmuştur. İstimdâd, tasavvufun farklı dönemlerinde nasıl anlaşıldıysa Sa‘id Bey tarafından aynı şekilde anlaşılmış ve bu mana merkezinde kullanılmıştır. Bu çalışma, Sa‘id Bey tarafından, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Şems-i Tebrizî’ye yazılan naatlar üzerinden istimdat kavramına bakmıştır. Şairin istimdâda yönelişi iki tarihi kişilik üzerinden verilmiştir. Şairin ilm-i bâtın diye nitelenen tasavvufî düşüncesinde bu anlam alanlarını yani manevi yardım dilemeyi görmek mümkündür. Hızırağazâde Sa‘îd Bey’in bakış açısına göre istimdâd kavramı öncelikle insanın Allah ile ilişkisinin dış dünyaya yansıtılmaması olarak algılanır. Şairin divanında bunu göz ardı etmediği görülmektedir. Sa‘îd Bey’in Na‘t-ı Ra‘nâ Berây-ı Mevlânâ” ve “Nazîre li-Şems-i Tebrîzî” adlı naatları, ruhî vasıtalar aracılığıyla, Allah ile iletişim kurduğu ilişkiyi, bu süreçte edindiği özel duyuş ve yaşadığı olağan üstü halleri anlatır.

1. İstimdâdın Tanımı

Sözlükte “sıkıntılı ve tehlikeli durumlarda yardım istemek, imdada çağırmak, inayet istemek, takviye ve destek beklemek” gibi anlamlara gelir (Cebecioğlu, 1997: 405; Safer Baba, 1998: 148; Uludağ, 2012: 194).

İstimdâdın tasavvufî terim anlamı ise bir kimsenin peygamber ve velîlere sığınıp yardım dilemesi (Yavuz, 2001:363), yanında bulunmayan hayattaki bir kişiden veya ölmüş bir kimsenin ruhundan yardım istemesi, medet beklemesi ve bu maksatla ona, “Medet ya şeyh!” veya “Yetiş ya Gavs!” diye hitap ederek manevî âlemde görüştüğü üstatlarından yardım istemesidir (Cebecioğlu, 1997:405).

“Medet, imdat ve istimdâd” kelimeleri genellikle Kur’an ve hadislerde dinî bir kavram ve terim olarak kullanılmamıştır. Genellikle sözlük anlamında kullanılmıştır. Türkçeye “imdat” olarak geçen bu kelime genellikle tehlikede kalan birisinin başkalarını yardıma çağırmasıdır (Uludağ, 2002: 9). İstimdâd kavramı ile doğrudan ya da dolaylı ilişki halinde olan birçok terim vardır. “Tevessül, şefaat, istiğase, istiâne, vesile” bunlardan birkaçıdır (Yılmaz, 2017:147).

Yazır, istimdâd kavramına mutasavvıflar gibi bakmaz. Kavramı geniş bir şekilde ele alır. O, “Allah’a yaklaşmak için daima vesile arayınız” (Yazır, 1992: 234) âyetini, vesileyi her fırsattan istifade, farzlar ve vacipler dışında gönlün isteği güzel işler, Allah’ın rızasına uygun ameller, kişinin kendisini Allah’a sevdirmesi yalvarması olarak görür.

Yazır, Hz. Muhammed’in (sav) “Mü’min kulum bana nafile ibadetlerle yaklaşmaya devam eder.” Kudsi hadis-i şerif’ini delil göstererek vesilenin gerekli olduğunu onu bulmak için arayıp sormak gerektiğini belirtir (Buhari, Rikak: 38). Çünkü vesilede iman, ittika, istek ve irade vardır. Asıl vesile Allah’a yaklaşma kastıyla onu sevmek, kulluk için hoş vesileler aramak, mücahede etmektir (Yazır, 1992: 234).

İstimdâd, “yardım, medet ve himmet istemek” demektir. Ancak şu husus göz ardı edilmemelidir: Her türlü yardımın kaynağı yüce Allah’tır. O’ndan başkasından doğrudan yardım istemek söz konusu olamaz. Tasavvufî terminolojide istimdâd, Hz. Muhammed (sav) dâhil bir tarikatın şeyhi veya piri gibi manevi büyüklerden yardım istemek, doğrudan onların mânevi şahsiyetlerinden bir şey dilemek olarak değerlendirilmemelidir. İstimdâd, kulların Allah katındaki derece ve yakınlıklarından yararlanmak için bir tevessüldür. Bu anlayış o şahıslar hakkındaki manevi sevgi ve ancak hüsn-i zannın bir göstergesidir. Sâlik, seyr u sülûk yolunda manevi bir yükselme elde ederken fenâfillaha erişir. İste bu makamda Allah’a sığınması gerektiğini anlar ve şeyhine İstimdâd da bulunur. Şeyhinden talep ettiği İstimdâd ın gerçekte Allah’tan kendisi adına bir yardım isteği olduğunu bilir ve Allah’a münacatta bulunur (Serrâc, 1996: 530).

Sıradan bir insanın doğrudan Allah’tan yardım istemesi, tehlikeli ve sıkıntılı zamanlarda yalnız O’na sığınması, İslâm akaidi ve ibadet ilkeleri açısından tercih edilecek doğru bir davranıştır. Sarih ve kesin hükümlere dayanmayan İstimdâd ın yanlış anlama ve istismara müsait olduğu şüphesizdir. Ancak bazı sûfîlerin ve halktan bazı kesimlerin iyi niyete dayanan böyle bir davranışını küfür saymak da tevhit inancını benimseyen bir mü’minin gıyabinde verilmiş isabetsiz bir hüküm özelliğini taşır (Yavuz, 2001: 363).

İstimdâd olayını gerekli ve yararlı bulanlar arasında tasavvuf ve tarikat çevreleri öne çıkar. Bunların dışında velilerin istimdâdda bulanacağına dair halk arasında kuvvetli bir inanış, mevcuttur. Fakat saydığımız

tabakalar arasında istimdâdın nasıl anlaşıldığına dair görüşler farklı farklıdır. İstimdâd ı kabul eden taraftarların ileri sürdüğü başlıca deliller şunlardır:

1. İstimdâd Allah indinde değerli bir kul olan velîlerin şefaatçi olması anlamına gelmektedir. Allah'ın kendilerine şefaat etme izni verdiği kullarının bulunduğu ve bunların âhirette şefaat edeceği Bakara suresinin 255 ve Taha suresinin 109. âyetlerinde açıkça belirtilmiştir. Yine Hakk'a yakın olmak kastıyla vesile edinmenin gerektiği Kur'an'la sabit olan bir hususdur. Bunun açık göstergesi Mâide suresinin 35. âyetidir.

2. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'in Allah'a iman eden kişiler haklarında istiğfarda bulunduğu ve bu kimselerin affedileceğini Nisâ Suresinin 64. âyetinde bildirilmiştir. İstimdâd da tıpkı buna benzemektedir.

3. Allah'a içten edilen dualaların etkili olduğu İslam âlimlerince kabul edilen bir hususdur. Allah dostlarından yardım istemek onların Allah katında makbul olan dualarını talep etmek demektir.

4. Fasık bir kulun doğrudan Allah'a yönelmesi uygun olmadığından ilâhî dostluğu riyazetle kazanmış bulunan velîlerin aracı kılınması gerekir.

Bu saydığımız delillerin ışığında bazı hadislerde, Hz. Ömer'in yağmur duasına çıkarken Hz. Muhammed'in amcası olan Hz. Abbas'ı yanına alıp onun yüzü suyu hürmetine Allah'tan yağmur dilemesi de geçmektedir (Buhârî, 1984: 3/287). Bu rivayet de istimdâda delil olarak gösterilmiştir.

2. Hızırağazâde Sa'îd Bey'in Mevlânâ Celâleddîn-î Rûmî'ye İstimdâdı

İslam düşünce tarihinde Mevlânâ'nın ayrı bir yeri vardır. Mevlânâ, insan-ı kâmil zirvesinin Hz. Muhammed'le (sav) başladığını iddia etmiş bunu da eserlerinde açıkça göstermiştir. Mevlânâ, eserlerinde insan-ı kâmil kavramından uzun uzun bahseder. Mevlânâ, kronolojik temelde, İbnü'l Arabî (ölm. 1240) ile bu kavramı tasavvufî anlayışının temel taşı haline getiren ve bu isimle kitap telif eden Abdülkerim el-Cîlî'nin (ölm. 1422) arasında yer almaktadır (Yüce, 2005: 67-68).

Hızırağazâde Sa 'îd Bey'de yazmış olduğu divanında "Na't-ı Ra'nâ Berây-ı Mevlânâ" adlı bir bir bölüm mevcuttur. Şair, kendisine yardım edeceğine inandığı Mevlânâ'dan yardım istemektedir. Sa'îd Bey, Mevlânâ'yı mürşit bir şeyh olarak görmektedir. Na't bölümünde Mevlânâ'ya olan övgüsünü gizlemeden açık bir şekilde gösterir. Ona "Hazreti Molla"[1] şeklinde hitap eder ve ondan istimdâdda bulunur (Sözer, 2011: 7). Tasavvufî terminolojiye göre velî bir zattan ister hayatta olsun isterse vefat etmiş olsun istimdâdda bulunmak mümkündür (Uludağ, 2012: 194).

Hızırağazâde Sa'îd Bey Mevlânâ'nın kişiliğinden o kadar etkilenmiştir ki hayatta olmadığı halde kendisini onun huzurunda hissederek yanındaymış gibi davranmış, onun çok uzağında olmadığını şiirleri üzerinden göstermeye çalışmıştır. Sa'îd Bey bazen neşesini bazen de üzüntü ve acı içeren kaygılarını Mevlânâ üzerinden kurgulamış ve bunları onun duyacağını varsayarak nazma dönüştürmüştür.

Sana kaldı işim iki cihânda

Amân yâ Hazret-i Mollâ dahîlek

Kolu bağlı kulum bâb- amânda

Amân yâ Hazret-i Molla dahîlek[2] (Hızırağazâde Sa'îd Bey, 1257/1841: 4).

Şair, bu dizelerde gizem dolu bir dil kullanır. Bir tarafta dünyevî arzular, diğer tarafta ilahî lezzetler onu kendi tarafına çekmektedir. Sa'îd Bey bu ikilem esnasında karşılaştığı zorlukların farkındadır. Bunu aşmak içinde Mevlânâ'dan istimdâd dilemektedir. Ölümlerinden sonra da velîlerin ruhâniyetinden İstimdâd da

---

[1] Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik* kitabının 119. sayfasında "Molla Hünkâr" ismini ilk defa Mevlânâ'nın soyundan gelen Çelebi adını alan şahsiyetlerinin kullandığını aktarır (Gölpınarlı, 2006: 119).

[2] Hızırağazâde Sa'îd Bey, 35. "Ya hazreti Mevlânâ! İki cihanda işim sana kaldı, sana sığınırım, beni bağışla. Bağışlanma kapısında kolu bağlı kulum, sana sığınırım."

bulunma çok eski bir tasavvufi gelenektir. Şair, bu şiirde, mânevî yardımda bulunma gücüne sahip olduğuna inandığı Mevlânâ'dan yardım istemektedir. Said Bey, kendi düştüğü durumu, dramatik bir üslupla ortaya koyar. Allah'ın bağışlanma kapısında çaresiz kaldığını söyler; ağlayarak, feryat ederek Mevlânâ'ya durumunu arz eder. Peygamberin varisleri olan velilerin maneviyatından yardım istemek dervişlere büyük bir haz vermiştir. Sa'id Bey, buradan hareketle, mistik seyahati esnasında veya dünyada karşılaştığı zorluklar içindeyken Mevlânâ'ya yalvarmakta ve bundan büyük haz almaktadır. Şair, iki âlemde de çaresizlik içerisinde kaldığının bilincindedir. Ezeli dileği Allah'a kul olmak olan şair, Mevlânâ'ya seslenir. Kendisinin Allah nezdindeki durumunun kötü olduğunu, onun şefaatini umduğunu, kendisinin bu kapıda bekletilmemesini, bağışlanmasını talep etmektedir.

Gönül bahişte türlü türlüdür de
Nefis çekmek de çeşm-i câna perde
Kulun bi-çare kaldım ara yerde
Aman ya Hazretî Molla dahîlek[1] (Hızırağazâde Sa'îd Bey, 1257/1841: 4).

İnce ruhlu bir şair olan Sa'îd Bey, bu dizelerde çok zor durumda kaldığını kabul eder. Şair gönlünün kendisinden dünyalık şeyler istediğini, bu nedenle de eziyet çektiğini söyler. Ona göre ruh, marifet sahibi olmayan kimselerin çözemeyeceği sırların ve hakikatlerin görüntüleridir. Bu nedenle şair, ruhunun bedenden farklı bir mana ve içeriğe sahip, latif bir varlık olduğunu belirtir**.** Şair gönlünün farklı zevkler ve istekler aradığını, ruhun bunu engellediğini fakat karşı çıkmasının bir işe yaramadığını, arada kaldığını, buna tahammül etmenin zorluğunu söyler. Kuşkuya düşen şair bu zor durumdan ancak Hz. Mevlânâ'nın inayeti ile onun nuru ile kurtulabileceğini dile getirir. Tasavvufta bazı Allah dostlarının ve gavsların vefat ettikten sonra da sûfîleri ruhaniyetleriyle terbiye edip yetiştirdikleri kabul edilir. Şair, bu sıkışmışlıkla ancak Mevlânâ'nın himmeti ile baş edilebileceğini bildiğinden Mevlânâ'dan yardım istemektedir. Şair, diğer mevlevî-meşrep sûfiler gibi, Mevlânâ'yı insan libasına bürünmüş Allah (c.c) nuru olarak görür.

Yüzüm yok hadden aşkın cürmü isyan

Deruni kaplamış derd-i feverân

Sana düştüm sanadır gayri ihsan

Aman ya Hazreti Molla dahîlek[2] (Hızırağazâde Sa'îd Bey, 1257/1841: 4).

Bu dizelerde şairin ümitsizliği göze çarpmaktadır. Bu öyle bir ümitsizlik ki bu ruh halinin her yanı günah ve isyanlarla doludur. Şair kendisinden ümidini kesip karanlık bir âleme daldığını, gam kuyusunda yapayalnız kaldığını, dertlerle kaplı gönlünün ancak Mevlânâ'dan gelecek yardımla son bulacağını umut etmektedir.

Sa'îd Bey'in üveysî-meşreplik üzerinden kendini Mevlânâ'ya bağlaması ve o iz üzerinden gitmesi kuvvetle muhtemeldir. Mevlevîlik tarihinde cereyan ettiği söylenen bir anektodun ayrıntısını bilen Sa'îd Bey, bu yolu tercih etmiş olmalıdır. Anektot şöyledir: Sultan Veled (ölm.712/1312) bir gün rüyasında, Çelebi Hüsameddin'i (ölm. 688/1284) görür. Bu zat, Sultan Veled'e "Dünya durdukça biz de mevcuduz ve hiç gizli kalmayız, sadece bizi sevenlere ayan beyan oluruz. Biz apaçık meydandayız, puthanede bile dönüp dolaşsak bizden olan bizi tanır. Biz insan libasına bürünmüş Allah (c.c) nuruyuz." diyerek Sultan Veled'e tembihte bulunmuş ve "Tanrı yoluna ulaşmak istiyorsan yolu aşmalısın, Tanrı'yı bulanlar gibi sen de yolunu bulursun. Gerçeğe ulaşmak için hangi veliyi bulursan bul, o veli benim." (Gölpınarlı, 2006: 44) demiştir. Bu anekdottaki söylemden hareketle Sa'îd Bey'in Mevlânâ'yı kendine bir şeyh edinmiş olduğunu söyleyebiliriz. Şu dörtlük bu iddiayı destekler niteliktedir:

---

[1] Hızırağazâde Sa'îd Bey, 4. "Gönül türlü türlü şeyler istemektedir. Ama nefis can gözüne perde çekmektedir. Senin kulun olan ben, ara yerde çaresiz kaldım. Sana sığınırım ya Hz. Mevlânâ?"

[2] Hızırağazâde Sa'id, 4."Sana karşı yüzüm yok. Günah ve isyanım sınırı aşmış durumdadır. İçimi çok fazla dert kaplamıştır. Sana düştüm, artık ihsan isteğim sanadır. Sana sığınırım. Ya Hazreti Mevlânâ!"

Dü çeşmin hab-ı gafletten ırağ et

Sa‘îd’e bezm-i irfanı durağ it

Uyandır cânımı bir kul cerâğ it

Aman ya hazreti molla dahîlek[1] (Hızırağazâde Sa‘îd Bey, 1257/1841: 4).

Hızırağazâde Sa‘îd Bey bu dizelerde mârifet dedikleri ilâhî esrar ve hakikatlere, nefsin niteliklerine, varlıkların durumuna ve gayb niteliğindeki bazı müşahedelere ilişkin bilgiyi elde etmek için irfanî bir kulluktan bahsetmiştir. Mârifet hakkında genel bir kanaat sahibi olan, fakat sırlara vakıf olamayan şair, kendi iç âleminde bilinmezliklerin arttığını görmesi üzerine Mevlânâ’nın kapısına yüz sürmüş, kapısına çırak olmayı bir ihsan olarak görmüştür. Ruhanî güçlere sahip olan Mevlânâ’nın kendisini mârifet dedikleri ilâhî esrar ve hakikatlere, ulaştırması için himmetini istemektedir. Cenâb-ı Hakk’a yönelmesi ve gaflet perdesi bürümüş gözlerinin açılması için ondan medet ummaktadır. Şairin gayesi, kesrette vahdeti, vahdette kesreti görerek tevhit makamına ulaşmaktır. Sûfîlerin mârifet ve yakîni müşâhede dediği, sıddîk ve mukarrebûn denilen yüksek seviyedeki dindarların bulunduğu ariflerin bir araya gelip toplandıkları meclise ulaşmak istemektedir. Fakat sûfîlerin kemale ermesi için Mevlânâ’nın vereceği lütfa değecek uğraşları, riyazetleri olması gerekir. Eğer böyle riyazetler varsa bu yola giren avareleri yani tâlipleri olgunluğa eriştirir. Sa‘îd Bey, burada kulluğun derin anlamını çözmüştür. Ona göre, Allah’ın (c.c) lütfu gelirse sâlikler için başarı kaçınılmazdır. Fakat kulun riyazeti şarttır. Allah, (c.c) kullarından onların olgunlaşması için bazı fedakârlıklar beklemektedir. Bu fedakârlık, bilinen anlamda kulun uğraşı ve riyazetidir. Şair burada kulluk ve lütuf arasında bağlantıyı iyi görmüş ve iyi ifade etmiştir. Kulluk olmadan lütuf olmayacağını realist bir tavırla ortaya koymuştur. Bu tevessül, tasavvuf için vazgeçilmez bir sûfî davranış modelidir ve Sa‘îd Bey’de de vardır.

3. Hızırağazâde Sa‘îd Bey’in Şems-i Tebrîzî’ye İstimdâdı

Şems-i Tebrîzî, halk arasında farklı yorumları ve sert görüşleriyle insanları şoka sokan bir kişi olarak bilinir. Tuhaf davranışlı, tahammül sınırlarını zorlayan bir derviştir. Mutasavvıflar onu âşıklık makamından maşukluk makamına kısa sürede eriştiği hakkında görüş bildirmişlerdir. Şems-i Tebrîzî kendi görüşlerinden daha çok fikir olarak Mevlânâ’yı etkilemesinden dolayı bilinmektedir. O, Konya sokaklarında gezerken Mevlânâ ile karşılaşır. Mevlana’nın kalbine aşk ateşini savurur. Bu mutlak aşk Mevlânâ’yı, kendinden geçirir (Ahmed Eflâkî, 1989: 39-40; Annemarie Schimmel, 2004: 329-330).

Hızırağazâde Sa‘îd Bey “Nazîre li-Şems-i Tebrîzî” adlı bölümde Şems-i Tebrîzî’ye bir nazire yazmıştır. Şair başka bir beytinde Şems-i Tebrîzî’yi güneşe benzetmiştir.

Furîği gün gibi meydanda ismi Şems-i Tebrîzî

Ziya-bahş rek cânım olan bir mâh var dilde[2] (Hızırağazâde Sa‘îd Bey, 1257/1841: 19).

Yukarıdaki beyitten hareketle şunu söylemek mümkündür: Hızırağazade Sa’id, Şems-i Tebrizî’yi unutmamıştır ve onu, kendisi için, kendi varlık âlemi için manevi bir mürşid olarak görmektedir.

Ey sâhib-i kevn-i mekân

Dermândeyem feryâd-res

Vey dest-gîr-i ‘âcizân

Dermândeyem feryâd-res [3] (Hızırağazâde Sa‘îd Bey, 1257/1841: 4).

---

1 Hızırağazâde Sa‘îd Bey, 4. “İki gözümü gaflet uykusundan uzak et! Sa‘id’e irfan meclisini durak et. Canımı uyandır. Bir kul talep et! Sana sığınırım ya Hazreti Mevlânâ!”

2 Hızırağazâde Sa‘îd Bey, 19.

3 Hızırağazâde Sa‘îd Bey, 4. “Ey varlık âleminin sahibi ve feryat edenin imdadına yetişen! Çaresizim. Ve ey acizlerin elinden tutan ve feryat edenlerin imdadına yetişen çaresizim.”

Şair burada, Şems-i Tebrîzî'yi varlık âleminin sahibi olarak görür. Onu darda kalmış, bağırtıları uzaklardan duyulan dervişlerin imdadını işiten ve onların yardımına koşan biri olarak sunar. Sa'îd Bey, dünya hayatındaki bitmişliğini, çaresizliğini ortaya koyar ve kendisinin eksik bir kul olduğunu belirtir. Şems-i Tebrîzî'den istimdâd ederek elinden tutmasını ister. Çünkü şair, onu fonksiyonlarını öldükten sonra da sürdürebilen, eksik ruhları tamamlama görevini yerine getiren bir Allah dostu ve pir olarak görmektedir.

Terk etti bezm-i şevki dil

Fikretmez asla zevki dil

Artırdı nâr-ı 'aşkı dil

Dermândeyem feryâd-res[1] (Hızırağazâde Sa'îd Bey, 1257/1841: 4).

Hızırağazâde Sa'îd Bey, bu bentte kalbini ve bedenin bütün azalarını aşkın esir aldığını ve hareket halinin kalmadığını belirtir. Artık aşk onun bütün benliğine nüfuz etmiştir. O, insanın hoşlandığı ve zevk aldığı bütün menfi şeyleri Allah'a duyduğu aşk sebebiyle terk etmiştir. Sa'îd Bey, artık eğlence meclislerine uğramayacağını belirterek Şems-i Tebrîzî'den yardım dileğinde bulunur.

Gâm köşesinde çâre-hâh

Bir hastayem hâlim tebâh

Şâyân-ı lutf et yâ ilâh

Dermândeyem feryâd-res[2] (Hızırağazâde Sa'îd Bey, 1257/1841: 5).

Hızırağazâde Sa'îd Bey, bu dizelerde Allah'ın affediciliği ve mağfiretini ummuş ve bu vesileyle kendisine lütfetmesini istemiştir. Şair mahvolmuşluğunu, yıkılmışlığını ifade etmiş, ilâhî lütfun ise Allah'a yakışan bir sıfat ve yüksek bir meziyet olduğunu ortaya koymuştur. Bu durum çoğunlukla şairin kendisini zayıf ve aciz hissettirmesinden dolayı ortaya çıkmıştır. Allah'ın lütfunu kalbine gelen bir işaret olarak görmüş, bu nedenle Şems-i Tebrîzî'den yardım istemiştir.

Nâşâd kaldım gam ile ben

Mu'tâd kaldım gam ile ben

Bîdâd kaldım gam ile ben

Dermândeyem feryâd-res[3] (Hızırağazâde Sa'îd Bey, 1257/1841: 5).

İhsan, Allah'ın kuluna karşı cömertliği, hak ettiğinden fazlasını vermesi, işini rast getirmesi, anlamına gelir (Çağrıcı, 2000: 544). Şair sürekli üzüntü ve keder içinde kıvrandığını, bundan dolayı mutsuz olduğunu belirtir. İhsan aslında Allah'ın kullarına karşı lütfudur. Sa'îd Bey de ihsanı Allah'a yaklaşmak olarak görür. Şairin yaklaşımından anlaşılıyor ki şair ilahî ihsandan mahrum kalmıştır. Bunu hisseden Hızırağazâde Sa'îd Bey, Şems-i Tebrîzî'nin adını tekrarlayarak ondan yardım ister. Şair Allah'ın lütfunu Şems-i Tebrîzî'nin istimdâdına bağlamıştır.

Hayretle bilmem 'âlemim

Fark eylemem zevk u gamım

Sûra bedel kıl mâtemim

---

1 Hızırağazâde Sa'îd Bey, 4. "Gönül neşe meclisini terk etti, zevki asla düşünmez. Gönül, aşk ateşini artırdı. Ey feryat edenlerin imdadına yetişen! Çaresizim.

2 Hızırağazâde Sa'îd Bey, 5. "Gam köşesinde çare isteyen bir hastayım, hâlim bedbahttır. Ya Allah! Beni lütfuna layık bir insan yap. Ey feryat edenlerin imdadına yetişen! Çaresizim.

3 Hızırağazâde Sa'îd Bey, 5. "Devamlı surette üzüntü içinde kaldım ve bundan dolayı çok mutsuzum. Üzüntü ile birlikte bir de ihsansız kaldım. Ey feryat edenlerin imdadına yetişen! Çaresizim.

Dermândeyem feryâd-res[1] Hızırağazâde Sa‘îd Bey, 1257/1841: 5).

Hızırağazâde Sa‘îd Bey, kıyametin kopma sahnesini tahayyül ederek İsrafil’i hatırlatır. Bunlar gayb âlemine ait kavram ve tasvirlerdir. Sa‘îd Bey’in iç kâinatında bir karmaşa olduğu bellidir. Çünkü şairin manası karmakarışık olan bir çekişme vardır. Bunların zevk ya da gam olduğu belli değildir. Şairin içinde öyle bir feryat var ki akıl onu fark edemez. Bu feryat İsrafil’in çaldığı sûra denktir. Sa‘îd Bey sûrun mahiyeti hakkında gaybi bir bilgiye sahipmiş gibi gözükmektedir. Kesin bir şey söylemek mümkün olmamakla birlikte huzur-ı ilâhîye varacak olan şair, bu nedenle Şems-i Tebrîzî’nin himmetine ve yardımına muhtaçtır.

Keşt-i aklı saldı dil

Umman-ı aşka daldı dil

Gark oldu şimdi kaldı dil

Dermadeyem feryad-res [2] Hızırağazâde Sa‘îd Bey, 1257/1841: 5).

Kalbi seyr u sülûk yolunda fenâ bulmuş kişi, ilahî fiillerin tecellisine kendini kaptırır. Vahdet denizinde boğulur. Muhib, o büyük denizden başka bir varlık göremez. Kendisini o kadar küçük görür ki “Hiç oldum!” zanneder. O anki idrake göre şair, o esnada, o ummanda bir damladır. Sa‘îd Bey, bu manzumede kendisinin böyle bir ummanda bulduğunu anlatmaktadır.

Şair, bu dizelerde fenâ haline ermiştir ve dünyadaki makamların, heves ve arzularının zeval bulduğunu anlatmıştır. Gönlünün, akıl gemisini tamamen serbest bıraktığını, artık aklını kullanmadığını söylemiştir. Batmak sırası, aşk denizinin o sonsuzluğunda durmadan dolaşan gönüldedir. Şair artık bütün benliğinden sıyrılmıştır. Şair, burada “Sana geldim, tut şu ellerimden, vahdetin şarabının tadına baktım, beni bu tatttığım bu zevkten mahrum bırakma, şu ıssız kâinatın ortasında imdat eyle, fenâ olmuş hiçliğime!” diyerek birinden yardım ister. Yardım istediği varlık ise Allah’tır. Fakat bu noktada şair, Allah’a Şems-i Tebrizî üzerinden ulaşmaya çalışmaktadır.

Yâ Rab Sa‘îd içün hâr u hâs

Pâmâl-ı gamdır her nefes

Mulzumesin sendâd-res

Dermandeyim feryâd-res[3] Hızırağazâde Sa‘îd Bey, 1257/1841: 5).

Şair, beşeri vasfından kurtulup, vahdete ulaştığı mertebede duaya başlar. Her nefeste sufînin zorlandığı ve Allah’ın (c.c) fiillerinin kulunun kalbine attığı bu tecelliden dolayı sâlikin ezildiği görülür. Müridin, acı çekmesinin sebebi gam yükünün ağırlığıdır. Gam yükünden kasıt, sûfînin dünyada acı çekmesidir. Sûfî, bu sıkıntılardan kurtulup vahdet denizinde hiç olmak ister. Çünkü bütün hareket ve sükûnetinin Allah’ın (c.c) tasarrufunda olduğunu, bu nedenle birçok eziyete katlandığını, çalı çırpıya ot kırıntısına döndüğünü belirtir. Böylece ayakaltına düştüğünü yalvaran bir dille Şems üzerinden, Allah’a (c.c) iltica eder. Bütün bu sözlerinde şair, sadece ilahî aşka gark olmak için sustuğuna vurgu yapmaktadır. Bu mısralarda fena makamına atıflar vardır.

Sonuç

İstamdâd, tasavvuf terimi olarak “tehlikeli durumlarda yardım isteme, imdada çağırma” gibi manalara gelmektedir. Tasavvufî bir ıstılah olarak “İstimdâd”, “peygamber ve velîlere sığınıp herhangi bir dileğin gerçekleşmesi için onlardan yardım dilemek” manasında kullanılmıştır. İslam tasavvuf düşüncesinde önemli

---

1 Hızırağazâde Sa‘îd Bey, 5. “Benim iç kâinatımda bir karmaşa var, zevk ya da gam ben fark edemiyorum. İçimde öyle feryat var ki ya Râb onu İsrafil’in çaldığı sûra denk tut. Ey feryat edenlerin imdadına yetişen! Çaresizim.

2 Hızırağazâde Sa‘îd Bey, 5. “Gönül, akıl gemisini serbest bıraktı. Aşk denizine daldı. Gönül şimdi yok oldu. Ey feryat edenlerin imdadına yetişen! Ben çaresizim.”

3 Hızırağazade Sa‘îd Bey, 5. “Ya Rab! Kulun Sa‘îd ot kırıntısına döndü, her nefeste gam yükünün ağırlığı ile çalı çırpıya döndü. Sen mazlumlara yardım eden, adalet dağıtansın [Bana da yardım et!].”

bir yer işgal eden ancak bu sahaya yabancı olanlar tarafından büyük tepki toplayan ve eleştirilen hususların başında istimdâd kavramı gelmektedir. Bazı fıkıh âlimleri ve sûfîller, Allah'a yaklaşmak için salih amel ve toplumun manevi önderlerin vesile edinilebileceğini ileri sürerken pek çok kelam âlimi İslam'da Allah ile kul arasına hiçbir kimsenin giremeyeceğini belirtmiş ve İstimdâd ı tamamen reddedip, küfür saymıştır. Bu nedenle her iki görüş sahipleri kendi iddialarını pekiştirmek için ayet ve hadislerden delil getirirler. İslam'ın iki kaynağı olan Kur'an-ı Kerim ve hadislere baktığımız zaman konuya değinen bazı ayet ve hadislerin olduğunu görmek mümkündür. İstimdâdı tabi ve reel bir ihtiyaç olarak gören sûfîler yanında İstimdâd a hiç de sıcak bakmayan sûfîler de vardır. Şüphesiz istimdâda itiraz edenlerin tamamen haksız olduklarını söylemek zordur. Bu itirazların odak noktası Kaf suresinde geçen bir ayettir. Bu ayete göre, Allah zaten kullarına nefsinin kendilerine fısıldadıklarını duyacak kadar ve şahdamarından daha yakındır.

Tasavvufi çevreler istimdâdı Allah ile kul arasına giren bir insan modeli olarak görmezler. Onların bu konuyu bakışında kul ile Yaratıcı arasında ayrım yoktur. Yardım istenilen varlık gerçekte Allah'tır. Onlara göre, istimdâdı yakarışa ve affa bir aracı koymak şeklinde değerlendirmek konuyu mecrasından saptırmak anlamına gelir. Sûfî çevrelere göre, tevhit esasına bağlı bir dinin mensuplarının bunu yapması zaten mümkün değildir. Gerçekten aklıselim ve sağduyu sahibi bir mümin Allah'a herhangi bir şeyi ortak koşmak gibi tehlikeli bir şeyi aklından ucundan bile geçirmez. Günde kırk kez, "Ancak sana ibadet eder, ancak senden yardım dileriz" ayetini tekrarlayan bir kimsede böyle bir niyeti sezinlemek doğrusu yorum zorlamasından başka bir şey değildir. Sûfîler bu kanaat üzerindedirler.

Önemli bir tasavvuf kavramı olan istimdâd, Sa'îd Bey'in reel hayatında ve oluşturduğu divanında genişçe yer bulmuştur. Şair, bu kavramımevlevîolmasından dolayı iki mistik kişi üzerinden göstermeyi tercih etmiştir. Sa'îd Bey, Mevlânâ ve Şems-i Tebrîzî'yi gavs olarak görmekte ve onlardan manevi yardım istemektedir. Bu, durum divandaki şiirlerde çok açık olarak yer almıştır.

Sa'îd Bey, divanında yer alan iki manzumesinde istimdat kaynağı olarak Allah'ı görmüş ama tasavvufî geleneklere bağlı kalarak bu yardımı iki insan üzerinden istemiştir. Divanda yardım istenilen ilk kişi Mevlânâ'dır. Sa'îd Bey, Mevlânâ'ya yazdığı dört bentlik manzumesinde sürekli ondan yardım diler. Şair, Şems-i Tebrîzî'ye yazdığı yedi bentlik şiirinde de yine mevlevî çevrelerin çok büyük bir veli olarak gördükleri bu tarihi ve mistik şahsiyete tevessül etmiş ve yardımını dilemiştir.

KAYNAKÇA

Baba, S. (1998). ***Istılâhât-ı Sofiyye Fî Vatan-ı Asliyye***. İstanbul: Heten Keten Yayınları.

Cebecioğlu, E. (1997). ***Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü***. Ankara: Rehber Yayınları.

Çağrıcı, M. (2000). "İhsan" *TDVİA*., İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 544-546.

Eflâkî, Ahmed. (1989). ***Âriflerin Menkıbeleri***. çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul: MEB Yayınları.

Gölpınarlı, A.B. (2006). ***Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik***. İstanbul: İnkılâp Yayınları.

Sa'îd, H. (1257/1841). ***Divân-ı Hızırağazâde Sa 'îd Bey***. İstanbul: Bâb-ı Seraskeri Matbaası.

Serrâc, E.N. (1996). ***El-Lüma', İslâm Tasavvufu.*** çev. H. Kamil Yılmaz, İstanbul: Altınoluk Yayınları.

Schimmel, A. (2004). ***İslam'ın Mistik Boyutları.*** çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Uludağ, S. (2002). "İstimdâd". ***Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi***, 3 (8) 9-26.

Uludağ, S. (2016). ***Tasavvuf Terimleri Sözlüğü***. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Yavuz, Y.Ş. (2001). "İstimdâd" *TDVİA*., İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 363-364.

Yazır, E. H. (1992). ***Hak Dini Kur'an Dili***. İstanbul: Hikmet Neşriyat Yayınları.

Yılmaz, Ö. (2017). ***Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar***. Ankara: Akçağ Yayınları.

Yüce, A. (2005).Tasavvufta İnsan-ı Kâmil ve Mevlânâ. ***Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*****,** (14) 63-75.

Zebîdî, Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Lâtîf. (1984). ***Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhî,*** çev. Ahmed Naim, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi Yayınları.

Presentation ID / Sunum No= 227

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi

Araştırmacı Nida Kesmez[1]

[1]Şeyh Edebali Üniversitesi

Özet

Fıkıh lügatte bilmek,incelikleri kavramak demektir. İslam'ın ilk zamanlarında dini ve dünyevi bütün hususlarında bilinmesi lazım gelen her şey fıkıh adı altında öğrenilmiştir. Fıkıh ile tasavvuf birbirleriyle çatışmaz. Fıkıh insan bedeninin iskelet ve organları gibidir. Tasavvuf ise kişinin haramlardan korunma duygusunu ve imanını kuvvetlendirir.Fıkıh kavramı, Allah'a yaklaşmak ve kullukta ihsan sırrını yakalamaya çalışmak bir basamaktır. Tasavvuf ise adeta bu basamağa adım atabilmek için fıkıha yardım eder niteliktedir.Fıkıh ve tasavvuf birbirlerini ayıran ayrıştıran değil aksine islami ilimler açısından bütünleyen alandır. Fıkıh ilmi her şeyin kendisiyle ölçüldüğü temel kriter olma konumunu tasavvuf felsefesi üzerinde de hissettirir. Bundan dolayı sufiler şeriatın dışında görünmemek için ellerinden geleni yaparlar. Fakihlerin tasavvuf ehline bakış açısı üç çerçevede şekillenir. Tasavvufi yaşamın züht dışında ki tüm görüntülerinin islam dışı kanaatinde olan düşüncesidir. Diğer bakış ise tamamen bu yaşam şeklini görmezlikten gelip ilgisiz kalandır ki bu düşünce fakihlerin genel anlamda çoğunluğunun katıldığı realitedir. Özellikle fethedilen yeni yerleşim alanlarına tasavvufçular tarafından taşınan dini düşüncenin şeriata uygunluğunu sağlamak ve bu fikri şer'i bir alanda tutma çabası ise genel mana da sufilerin büyük bir çoğunluğunu oluşturur. Bu fikir tasavvufi yaşamın devlet doktirine dönüştüğü coğrafyalarda görülür. Endülüs'te devletin kurulması ve korunmasında tasavvufi açıdan egemen oluşu fakihlerin tasavvuf alanına pozitif bakmaları bu yaşam şekillerinin klasik dönemde bulma cihetine yöneltmiştir. Mutasavvıflar aynı fakihler gibi şer'i hükümlerin fıkıh gibi zahirî ile değil de bu hükümlerin batını ile ilgilenerek aynı şekilde hareket etmişlerdir. Fukahanın eserlerine sözlerine mezheplerine bakarak kendi kalbi tasfiye ve dini bütünleştirmeyi gözeten hallerine yardımcı olacak bir ilime muhtaç olduklarını görürler.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Tasavvuf Fakih Mutasavvıf

Sözlük anlamıyla fıkıh, bilmek ve anlamak manasındadır. İslamiyet'in ilk dönemlerinde ahiret ve dünya hayatıyla ilgili bilgiler fıkıh alanı adı altında öğretilmektedir. Fıkıh ilmiyle ilgilenenlere 'müçtehit' ismi verilmektedir. Fakih kelimesinin sözlük anlamı ise 'dini alandaki bütün hususlara vakıf olmaya muktedi olmak' demektir. Ebu Hanife'ye göre ise fıkıh;'Bireyin dini açıdan meselelere hakim olmadısır.' Tasavvuf'a göre ise, bireyin bütün konulara zahir ve bâtın anlamı ile hareket edip çıkan hükümlerle paralel şekilde uyum sağlamasıdır. Fıkıh kişiyi abdest, namaz, oruç, zekat gibi konuların sıhhat şartlarını açıklamaktadır. Tasavvuf ise kişiyi daha çok manevi anlamda desteklemektedir. Tasavvuf terimine fıkıh ilmine katkısından

dolayı ‘fıkh-ı bâtın’ ismide verilmiştir. Tasavvuf; züht ve doktrin dönemi olarak iki döneme ayrılmaktadır. Fıkıh bu açıdan tasavvufun özellikle de züht dönemine büyük katkıları olan bir ilim dalıdır. Doktrin döneminde ise farklı zamanlarında şeriatın sınırları dışına çıkılmaya çalışıldığı kaydedilmektedir. Bu dönemde İslam alanı genişlemesiyle birlikte karşılaşılan farklı kültürlerle birlikte tasavvuf ilmide ziyadesiyle etkileşim halinde bulunmuştur. Sûfi ve fakihler arasındaki ayrımlarından en önemlileri de İslamiyet alanıyla örtüşmeyecek dil kullanmaları ve tasavvufi yaşamı etkilenilen kültürlerle ifade etme girişimleridir. Bu kutuplaşılan konularla ilgili tasavvufun büyük isimlerinden İmam-ı Râbbani şu sözlerle ifade etmektedir;‘ Fıkıh alimleriyle mutasavvufların kendi aralarında ihtilafa düştükleri konularda alimleri haklı görmekteyim.’ Bu görüşüyle sûfilerin aksine fakihlerin düşüncelerine katkıda bulunmaktadır. Sûfiler kendi görüşlerinin üstün olduğunu kanıtlama çabasına girişmişler ve düşüncelerinin şeriatın aksine değil de şeriat ile birlikte olduğunu söylemişlerdir. Fakihler tasavvuf ehline farklı açılardan bakışta bulunmuşlardır. Tasavvufi alanın züht dışında ki tüm iddialarının İslamiyete aykırı olduğunu savunurlar. Başka bir görüş ise, tasavvufi yaşamla ilgilenilmemesi gerektiğidir. Adeta sûfileri görmezlikten gelip onlara ilgisiz kalmayı doğru bulurlar ve bu çerçeve de olanlar fakihlerin çoğunluğudur. Bir diğer görüşe göre ise, fethedilen yeni bölgelerde sûfiler tarafından zikredilen realitenin İslamiyet ile uyum sağlaması için uzlaştırmak ve bunu da şer’i bir noktada buluşturmaktır. Bu düşünce tasavvufi alanın devlet doktrinine dönüştüğü alanlarda yaygın olduğu bilinmektedir. Endülüs coğrafyasında devlet kurulma aşaması ve korunup, gelişmesinde tasavvufi realite yoğundur. Bundan ötürü fakihlerin tasavvufi alana pozitif bakmaları ve bu alanın klasik dönemde de oluşması için gayret sarfetmelerinde etkilidir.

Mutasavvıflar’a göre, şer’i hükümlerin fıkıh gibi zahiri değil de daha çok bâtını ile ilgilenilmesi gerekmektedir. Fakihlerin yazdığı eserlere, davranışlarına, hayatlarına, kalbi tasfiye, İslamiyet’i bütünleştirmeyi hedef edindikleri görülmektedir. Zahidler’in zühdü ile âbidlerin ibadeti gibi ameli konulara dayanan İslam ilmi ve mahiyeti önemli rol oynamaktadır. Kendisine uygun metot, konular, ıstılahlar, mezhepler vs. gibi etkenler tasavvuf alanının oluşmasında etkildir. Fakihler, eserlerinde, Kur’ân-ı Kerim ve Sünnet-i Seniyye’den çıkardıkları hükümleri icma, kıyas gibi metotlara dayanarak kayıt altına almışlardır. Mutasavvıflar ise eserlerinde, yaşadıkları ve keşfettikleri hakikatleri anlatırlar. Fakih ve sûfiler metot ve konu bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Bu ayrılığın kaynağında ise fıkhın ibadat ve muâmelâtları, kişinin hayatını düzenleyen ilimden oluşması, fakat tasavvuf ilminin ise kalbin tasdiki, nefsin tezkiyesi, insanın manevi alanına yönelik konularından oluşmaktadır. Fıkıh kişinin ibadetler için nasıl temizleneceğini, haccı nasıl yapacağını, abdesti nasıl alacağını, ferâiz, akitler vs. gibi konuların bütünüdür. Mutasavvıfların ilgilendiği tasavvuf ise kalp, nefis, bâtıni amellerin amacı, manevi yaşamın önemi gibi alanları oluşturur. Onlar kendilerini hakikat erbabı, diğer kişilerin ise rûsûm uleması olarak tanımlarlar. Tasavvuf, konusu, hedefi olan bir ilim olarak oluşmuştur. Mutasavvıflar ise bu ilmin alanlarını açıklamayı kendilerine amaç edinmişlerdir. Bu metoda göre yazılan eserler de nefsin hesaba çekilmesi, terbiyesi, takvalı yaşam gibi konular bulunmaktadır. Buna en büyük örneklerden biri ise İmam-ı Gazzâlli’nin yazdığı İhyâ’u Ulûmi’d-Din eseridir. İmam Gazzâli eserinde, tasavvufun ıstılahlarını ve işaretlerini izahta bulunmuş, tasavvufun sadece ibadet yolu olmadığını, ilmi disiplin oluşturduğunu ve tasavvufun aynı hadis, fıkıh, tefsir gibi ilimler yanında varlığının kabul edilmişliğine vurgu yapmaktadır. Mutasavvıflar fakihleri zâhir ehli olarak görürler . Sûhreverdi ise Avârifü’l-Maârif eserinde, tasavvuf ilimlerinin doğuşu, mutasavvıfların takva esasları, onların nakil ve akıla istinat eden her ilimden faydalandıkları, ibadetlere ilişkin zâhir hükümleri öğrenip bunlar ile amel ettikleri, daha sonra ise diğer müçtehitlerden ayrılıp kendilerine ait ilim ile temayüz ettikleri, tasavvuf ilminin dinin kaide ve esaslarını araştırmada derinleşerek dinin asıl manasını anlayıp kavrayan alimlerin bu manaya erdiklerini ve bununla ilgili tam bir itikat ve teslimiyete kavuşup, esas dinin kişinin Rabbi’ne teslimiyetle yaşamını konu edinir. İzzettin İbni Âbdüsselam ise insanlarında derece sahibi olduğunu ve bu derecelerin farklılığını anlatmak için şu ifadelerde bulunmaktadır; ‘ İnsanların birbirine olan üstünlüğü, sahip oldukları marifetler, hâller ve bu ikisine bağlı olarak söz ve fiilleri ile ilgilidir. Şu halde ârif, zâhid, veli ve tarikat ehli olan kimselerin üstünlükleri, peygamberlerin manevi ve bâtıni ilimlerinden pay oranındadır. Fakihlerin üstünlükleri ise yine peygamberlerin faziletlerinden zâhire ait konularda aldıkları paya bağlıdır. İbni Âbdüsselam’ın bütün İslami alanın ve müellifin farklı niteliklerden oluştuğunu savunduğu anlaşılmaktadır. Ona göre fakihler bütüncül yaklaşım içerisindedir. İmam-ı Gazzâli eserinde

alimlerin üstünlüğü konusunda şu ifadelere yer vermiştir: ‘ En üstün mertebede peygamberler, sonra evliyalar, sonra ince görüş sahibi alimler, sonra ise salih kimseler bulunur.’ Bu görüşü onaylayan Kûşeyri ise yazdığı Risale’sinde evliya ulema’dan üstündür düşüncesi içerisindedir. İzzettin İbni Abdüsselam’a göre, Allah’ı ve onun hükümlerini en yetkin şekilde bilen evliyalar tabi ki diğer alimlerden üstündür. İlim bilinen ile şeref kazanır. Allah’ın zâti ve sıfatları konusunda ki ilim çok kıymetli bilgilerden oluşur. Şâtıbi’ye göre ise, ruhsatlarla amel etme kolaylığı tercih edilmelidir. Azimetler ile amel etmeye savunan tasavvufi görüşe uyan müslümanlar zorluk çekebilmektedir. Fakat azimetlerle amel etmeyi tercih eden müslümanlar tasavvufi kişiliklerden fetva istemelidir. Sûfiler, ruhsatları değil azimetleri tercih ederler. Bu tercihlerine göre kendilerine lûtûf olarak ise keramet de onların iltifat etmeyecekleri alan olarak ruhsatlar açısından bir olgu olarak görülmektedir. Tasavvuf ehline göre keramet de önemli olan, her türlü keramet, keşif, ve olağan üstünlüklerin Hz. Peygamber’in nübüvvet nurundan aldığını savunurlar. Bu kerametlere errmek, onun sünnetine uymakla gerçekleşir. Kerametler ilahi lûtûftur. Manevi haldeki sûfiler’e göre kerametler kişinin gayretini arttırmaktadır. Şâtıbi’ye göre, tasavvufi yaşamı tercih eden kimse bu yola yalnız çıkmamalıdır. Bu yolda şeytana uymak mümkündür bundan ötürü yalnız çıkmak uygun değildir. Ona göre rüyalar üzerinden yaşanacak manevi hâller şer’i emir ve yasaklar ile çatışmaması gerekmektedir. Kişi yaşadığı manevi hâlin şeytani mi yoksa manevi mi olduğunu anlayamaz. Evliyalar , diğer alimlere de göre de Kur’ân ve Sünnet’e ters düşen her türlü keramet doğru değildir. Bu tarz şeyleri şeytani olarak görürler. İslami yaşamlarını Kur’ân ve Sünnet’e uygun sürdürüp te tasavvufi yaşama inanmayan kişilere yapılan atıflar da bulunmaktadır. Bu düşünce tasavvufi görüşe inananlar için gerekliliktir. Şâtıbi, El-Muvafakat eserinde sûfilerin görüş ve düşüncelerini değerlendirmiştir. Ona göre tasavvufi uygulamalar, Mekke dönemi ve sonrasında oluşan azimetlerin devamıdır. Manevi olgunlaşma da mürşit gereklidir. Sûfiler için önemli olan kerametler ruhsattır. Kerametler lûtûftur. Mârifet ise, keşif ve ilhamla oluşan vasıfsız bilgi, tasavvufi irfan demektir. Yâkin üçe ayrılmaktadır. İlme-l yâkin, âyne’l-yâkin, hakkâ’l-yâkin. İlme-l yâkin,öğrenilen ve akıl sahibi olanlar demektir. Âyne’l- yâkin ihsan sahibi ve görülen anlamındadır. Hakkâ’l- yâkin marifet sahibi olanlar ve yaşanılan bilgidir. Hakikate mârifet sahibi olanlar erişmektedir. Hakikat, kalp için sürekli Allah’ın huzurunda bulunması, ilahi boyutta müşahade dilen ancak ifade edilemeyen manevi gerçeklerle gizlenmiş manadır.

Tarikat, İslam ışığında kişiyi Allah yoluna götüren ince bir yoldur. Tarikata mensup olan kişilere göre Allah’a giden yolda dört mertebe bulunmaktadır. Şeriat, tarikat, mârifet ve hakikattir. En alt kısımda şeriat bulunmaktadır. Bu dört mertebe kırk makam tekabül etmektedir. Kişi bu mertebeleri geçerek Allah’a yakınlaşır. Bektâşilik tarikatına mensup önemli divan yazarlarından Mehmet Ali Hilmi Dedebaba bu mertebelere yönelik şu ifadelere yer vermektedir: ‘ Şeriattır tarikatın kapısı, tarikattir hakikatin kapısı, hakikattir mârifetin kapısı, mârifet cevheri hazinetullahtır.’ Esasen fıkıh ile tasavvuf birbirini tamamlayan iki ayrı ilimdir. Fıkıh kişinin organı, iskeleti gibi, tasavvuf ise nefis terbiyesi, kişinin vicdanı, iman kuvvetidir. Tarikat ise kişiyi âzimete teşvik eder. Şeriatın tatbikine sonuç vermektedir. Allah kime iylik dilerse, kendi hakkında onu fakih kılar. Tasavvuf ilminin insana kattığı değerlere kıymet verrmeyen kişi aldanır. Allah’ın iyilik dilediği kimseler ise Allah’tan korkar, haramlardan kaçınır, emir ve nehiyleri yerine getirir. Allah’ın hâkkını zayi eden, öğrendikten sonra nehyettiklerini yapan hayra muvaffak olmamış, aleyhindeki durumların büyüklüğünden dolayı imtihana tabi kalmış, facir alimler fetva hükmü bilse de itibar etmemek gerekir. Bazen ise fıkıhla öğrenilenle ahiret değil de daha çok dünya hayatı istenmektedir. Allah korkusu olmadıktan sonra kendini alim saymaz. Şâ’bi’ye göre; ‘ Alim, Allah’ın kendisini onunla tedbit ettiği şeyleri anlayan ve Allah’tan korkan kişidir. Alim kimse Allah’tan haşyet için de olan kimsedir.’ Hasan-ı Basri’ye göre ise; ‘ Fakih, durumu göz önüne alarak, görüşünü net söyler, şüpheli konuşmaz. Allah’ın hikmetini tefsir eder. Kabul edilirse hamd eder, reddedilirse yine Allah’a hamd eder.’ Fakih kimse Allah’ı bilen ve kalben büyük gören kişidir. Ebû’d-Derda’ya göre ise; ‘ Fakih öğrendikleriyle amel eden kimsedir. Allah dünya da kime ilim verirse kişiye o ilimle amel edip etmediğini soracaktır.’ Fukahaya göre tasavvufun amacı ideal hayatı yaşamaktır. İmam-ı Gazzâli, fıkıh ile tasavvufu birleştiren büyük alimlerdendir. Ona göre beş seviye vardır. Bunlar; âbid olmak, zâhid olmak, alim olmak, dünya adına insanların maslahatını gözetmektir. İmam Ebu Hanife, İmam-ı Şafii gibi büyük fıkıh alimleri az konuşan, çok düşünen, hem ilme hem tarikata önem vermektedirler. Medine dönemi savunucusu İmam- ı Malik’in görüşü şu şekildedir; ‘

İlmiyle rızayı ilahiden başkasını isteyen birsi, anlamadığı şeyi sırtına yüklemekle kendine yazık etmiştir.' İmam-ı Şafii ise sûfilerin sohbetine on yıl kadar iştirakte bulunmuştur. Ahmed İbni Hanbel için zühd ve vera konusu çok önemlidir. O da sûfilerin sohbetine katılmış ve oğluna da katılması yönünde tavsiyelerde bulunmuştur. Sonuç olarak, fıkıh ve tasavvuf ilmi birbirleriyle çatışmasının aksine tamamlayan iki alandır. Fıkıh Allah'a yaklaşmak, kulluk sırrını öğrenebilmek, tasavvuf ise kalben imtihanlarda sabır gösterilmesi, Peygamber sevgisini manevi anlamda hissetmek ve ona göre yaşam sürmek açısından orta noktada buluşmaktadırlar. Dönemler boyunca fakih ve mutasavvıflar bu gayeye göre hareket etmiş ve talebelerine de buna uyulmasının gerekliliğinin önemini vurgulamışlardır.

KAYNAKÇA

Öğke A. (2004). İzz. B. Âbdisselâm'da Fıkıh- Tasavvuf İlişkisi. Dini Araştırmalar Dergisi, 6 (18), (18-199). https://dergipark.org.tr/tr/pub/da/issue/4455/61381'

Şahban Y. (2013). Şâtıbi'nin Metodolojisinde Tasavvufun Fıkhi Temelleri. Kelam Araştırmaları Dergisi, 11 (2), (129-138). https://dergipark.org.tr/tr/pub/kader/issue/ 19180/203865'

Çelebi İ. (1998). Zühd Ve Kuruluş Dönemlerinde Kelâm Ve Tasavvuf İlişkisi. Marmara Ünivesitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2(149), http://isamveri.org/pdfdrg/D063195/1998/1998_CELEBII.pdf '

Aslan A. (2002). IV/X. Yüzyılda Kelam-Tasavvuf İlişkisi- İbn Fürek Örneği. Dini Araştırmalar Dergisi, 5 (14), (61-75). https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/51705'

İnce A.(1985).Tasavvufun Hakikatleri. Mavera Dergisi, 9 (101), (12). https: katalog.idp.org.tr/yazilar/67425/tasavvufun-hakikatleri-ahmet-ince'

Koca F. (2002). Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakılar İle Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni. Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1 (2), (73-131). https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/85968'

Konur H. (2018). Sufi Ve Tasavvuf Kavramlarının Tarihi Üzerine. Tasavvuf İlmi Ve Akademik AraştırmaDergisi,21(41),(104-115).https://dergipark.org.tr/tr/pub/tasavvufdergisi/issue/58980/849778'

Presentation ID / Sunum No= 255

Oral Presentation / Sözlü Sunum

İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Deizm Algısı (Denizli Örneği)

Yüksek Lisans Öğrencisi Halil GACEMER[1], Prof. Dr. Ayşe Sıdıka OKTAY2

[1] Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, gacemerhalil@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1906-7398
[2]Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Anabilim Dalı, ayseoktay@sdu.edu.tr, ORCID: 0000- 0002-2982-5730

Özet

Çoğunlukla İslam'ın Teistik anlayışına sahip insanların yaşadığı ülkemizde gençler arasında deizm gibi farklı inançlara yönelimin arttığı iddiaları gündemi sürekli meşgul etmektedir. Özellikle İmam Hatip Lisesi öğrencileri arasında deizmin daha çok yaygınlaştığı ile ilgili iddialar son dönemlerde daha sık dile getirilmekte ve bu okullar deizm vb akımların kaynağı olarak sunulmaktadır. Bu çalışmada İslam'ın teistik Tanrı anlayışına uygun öğretim vermesi beklenen İmam Hatip Liselerinin deistik düşünceye kaynaklık edip deizm vb akımları besleyen eğitim kurumlarına dönüştüğü ile ilgili söylemlerin gerçekliğinin incelenmesi amaçlanmaktadır. Dolayısıyla araştırmanın konusu İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin deizme yaklaşımlarını tespit etmek,deizm anlayışının yaygınlaştığı ile ilgili iddiaların doğruluğu ve bir temele dayanıp dayanmadığını araştırmaktır. Çalışma Denizli ilindeki İmam Hatip Liseleri ile sınırlandırılmıştır. Çalışmada öğrencilere tarafımızdan geliştirilen "Deizm Algı Ölçeği" ile anket soruları sorulmuş, elde edilen sonuç ve bulgular bilimsel yöntemler ışığında değerlendirilmiştir. Alandan toplanan veriler incelendiğinde İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin içerisinde kendisini deist olarak ifade eden öğrenciyle karşılaşılmamıştır. Fakat bir takım sebeplerden dolayı az bir öğrenci grubunun dine karşı antipati geliştirdiği görülmüştür. Elde edilen bulgular ayrıntılı bir şekilde değerlendirildiğinde dine karşı olumsuz fikirlerin birçok sebebi olduğu anlaşılmaktadır. Haberleşme imkânlarının arttığı dijital dünyada özellikle gençler arasında sosyal medya vasıtasıyla etkileşim ve farklı bilgilere, görüşlere ulaşım çok kolaydır ve gençler bu kaynaklardan da beslenmektedirler. Gençlerin din konusunda en doğru bilgiyi araştırıp öğrenebileceği yerlerden birisi olan İmam Hatip Liselerini deizmi besleyen bir kurum olarak suçlamak yerine, farklı kaynaklardan edindikleri yanlış bilgileri sorgulayıp doğrusunu öğrenebilecekleri ve zararlı akımlara karşı mücadele edilebilecek bir eğitim kurumu olarak görmek bu çalışmanın ışığında daha tutarlı durmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Teizm, Deizm, İnanç eğilimi, İmam Hatip Lisesi.

Imam Hatip High School Student's Perception Ofdeism (Example Of Denizli)

Abstract

The claims about the increase in tendency to different beliefs like deism among young people are at the top of the agenda in our countrywhere peoplemostly have theistic perspective of Islam. Recently, it has often been asserted that deism has been more popular especially among the students of Imam Hatip High Schools and these schools have been presented as the root of these movements like deism etc. In this study, it is aimed to analyze the reality of the assertions on the transformation of Imam Hatip High Schools, which are expected to provide an education proper to theistic God belief of Islam, into the institutions that support the deistic movements by being the root of deistic beliefs. For this reason, the subject of the study is to determine the tendency of the students in Imam Hatip High Schools towards deism, the truth about the popularity of deistic beliefs and to search whether these claims stem from a reality or not. The study is limited to the Imam HatipHigh Schools in Denizli. In the study, the data were collected from the students by using a questionnaire 'The Scale of Perception of Deism' developed by us ; findings and results were evaluated with the help of scientific methods. When the collected data were analyzed, ıt wasn't found any student who pronounced himself or herself as a deist in Imam Hatip High Schools. However, it was revealed that a small group of students had a negative attitude to the religion because of some reasons. When the collected data were evaluated in detail, it was understood that there are many reasons of negative attitudes to the religion. In the digital age when the communication opportunities have risen especially in young people, reaching to different views and opinions; being in an interaction with different worlds have been so easy. And the youth can benefit from these sources. Instead of blaming Imam Hatip High Schools for feeding deism as an institution where is one of the places that the young people can learn the religion properly; by searching the truth; it is better to see these schools as institutions where the students can question the wrong information that they get from the different sources and learn the truth. Moreover, these schools are better to seen as institutions which can fight for harmful movements under the light of this study.

Key Words: Philosophy of Religion, Theism, Deism, Tendency of Belief, Imam Hatip High School.

1. Giriş

İnsan tabiatı gereği içinde bulunduğu dünyayı anlama çabasındadır. Bu anlama çabası birey dünyaya geldiğinde başlar ve gençlik döneminde en üst düzeye ulaşır. Birey çevresini anlamlandırırken ailesi, içinde yaşadığı toplum, din, kültür, örf, âdet, okul vb yapılar etkili olur. Şüphesiz bu yapıların içerisinde en büyük pay dine aittir. Birey gençlik döneminde bir takım dini sorgulamalar yaşamaya başlar. Bazen içinde yaşadığı sorulara, sorunlara ve sorgulamalara cevap bulmakta zorlanabilir. Hayatı anlamlandırma noktasında devreye giren faktörler eksik kalabilir ve anlamlandırma krizi olarak karşımıza çıkabilir. Bu çalışmanın konusu İmam Hatip Lisesinde öğrenim gören öğrencilerin deizm hakkındaki fikirlerini, deizmi nasıl anladıklarını araştırmak ve sonuçta imam hatip liselerinin deizme kaynaklık ettiği ile ilgili iddiaları akılcı bir kanıta dayanıp dayanmadığını tespit etmektir. Son on yıl içerisinde İmam Hatip Lisesi özelinde din eğitimi veren kurumlarda deizmin yaygınlaştığı iddiaları gündemi sürekli meşgul etmektedir. İmam Hatip Liselerinin deizme kaynaklık ettiği ve farklı inanç eğilimlerinin genç zihinlere buralarda aşılandığı iddiaları vahimdir. Dolayısıyla bu iddiaların araştırılıp doğruluğunun kanıtlanmasına ihtiyaç vardır. Bu kapsamda tarafımızdan "Deizm Algı Ölçeği" geliştirilmiş, gerekli güvenilirlik ve geçerlilik çalışmaları yapılmıştır. Araştırma Denizli ilinde eğitim veren İmam Hatip Liseleriyle sınırlandırılmıştır. Hazırladığımız ölçek anket şeklinde belirlediğimiz okullarda uygulanmıştır. Araştırma Mayıs 2021 yılında yapılmıştır. Covid 19 pandemi kuralları çerçevesinde anketlerin bir kısmı yüz yüze tarafımızdan öğrencilerle görüşülerek cevaplandırılmış, bir kısmı da Google Formlar yardımıyla online olarak cevaplandırılmıştır. Alandan veriler toplandıktan sonra SPSS programında analiz edilmiş ve yapılan benzer çalışmalarla kıyaslanarak sonuçlandırılmıştır.

2. Deizm Kavramı

Deizm kelimesi, Latincede "deus" kelimesinden türemiş ve Tanrı merkezli anlayışla Tanrının varlığını vurgulamak için kullanılmıştır. Teizm ~~kelimesi~~ ise Yunancada Tanrı anlamına gelen "theos" kelimesinden türetilmiştir. Aslında Yunanca tanrı anlamındaki theos kelimesi Latinceye deus olarak çevrilmiş ve deizm Yunanca teizmin latince karşılığı olarak görülmüştür. Bu sebeple Deizm ve Teizm kelimeleri 17. Ve 18. Yüzyıla kadar birbirlerinin Yunanca - Latince karşılığı olarak Tanrı anlamında kullanılagelmiştir. Daha sonra bu kelimeler arasında anlam bakımından farklılaşmalar ortaya çıkmıştır.(Yüce,2021, 11.) Deizm Türkçede Yaradancılık, Tanrıcılık, İlahçılık kavramlarıyla karşılanmaya çalışılmıştır. Cevizci deizm kelimesini *"yetkin bir kişisel varlık olarak Tanrı'nın varlığına duyulan inanç"* (Cevizci, 1999, 209) şeklinde tanımlamıştır. Yaradancılık anlamında *"dünya kendi öz kanunlarının işleyişine bırakılmış ve materyalistler tarafından ateizmin üstü örtülü bir yönü olarak dini kökünden sökme anlamında"* bir araç olarak kullanılmıştır. (Rosenthal- Yudin, 1997, 533). Deizmi Yaradancılık olarak kullanan Bolay ise *" her türlü vahyi reddeden, sadece akılla kavranabilen bir Allah'ın varlığını kabul eden felsefî bir meslek"* olarak tarif eder. (Bolay, 1990, 49).

Tek tip bir deizmden bahsetmek mümkün olmadığı için deizm kavramının tanımlanması kolay değildir. Genel olarak deizm, Tanrının âlemi yarattığına, bu yaratılıştan sonra âlemi kendi başına bıraktığına, dolayısıyla âleme müdahale etmediği kabulüne dayanır. Deizm tüm ilahi dinleri reddederek doğal dini (naturaltheology) kabul eder ki bu Türkçeye doğal teoloji olarak da çevrilir. Doğal din ise akıl dinidir (Dorman, 2009, 5). Deizmin doğuş sebebi olarak ortaya konulan *"duygularıyla hareket eden bir Tanrı'dan aklıyla hareket eden bir Tanrıyı hayatın merkezine koyma*" gereği öne çıkmıştır (Tüzer, 2020 62.).

İbrahimi dinlerin Tanrısından uzaklaşıp *"numen dünyasının kilitli kaldığı fenomen dünyasıyla irtibatının kalmadığının itirafı"* (Çınar,2021,19) olarak tanımlanmıştır. Yine Alman düşünür Kant'tan hareketle aşkın teolojinin inanç biçimini deizm olarak adlandırılabileceği ifade edilmiştir.(Çınar, 2021, 24) Deizm, 17. ve 18. Yüzyılda Aydınlanma düşünürleri tarafından doğal din adı altında ideolojik bir manipülasyon olarak da görülür (Çınar, 2021, 57).Aydınlanma düşünürleri açısından Kutsal Kitap'tan farklı olarak rasyonel bir akıl dini oluşturma çabasıdır (Çınar, 2021,86). Bu ortaya konulmaya çalışılan doğal din veya teolojinin en önemli özelliği "*evrenin yaratılışı ve onun Tanrı ile ilişkisi konusunda tüm gerçeklerin ilahi vahiyden yardım almaksızın insanın aklıyla ulaşması*" dır(Oktay, 2013, 25).

Deizm kavramını 1564'te ilk defa kullanan Calvin'in öğrencisi Pierre Virettir (ö 1571). Viret o dönemde deizm kelimesini kullanan Tanrıya inanan fakat İsa Mesih'in öğretilerini reddeden bir grubun varlığından ve bu grubun kendisini deist olarak isimlendirdiğinden bahseder. (Baloğlu, 2021, 86) Tarihsel olarak deist düşünceyle anılan bir takım isimler vardır. John Toland (1670-1722), MatthewTindal (1657-1733), Thomas Chubb(1679- 1747), Thomas Woolston(1670-1733), Cherbury Edward Herbert(1583-1648) gibi isimler deizm denilince öne çıkan isimlerdir. Bu isimlere Voltaire, David Hume, Benjamin Fraklin, Thomas Paine, John Locke gibi isimlerde eklenebilir. Fakat burada önemle vurgulamamız gereken konu tek tip bir deizmden söz edilemeyeceğidir. Bu kişilerin ortak yönleri kiliseye tepki olarak ortaya çıkmalarıdır. Ancak aralarında bir fikir birliğinden söz edemeyiz. Organize olunmuş bir hareket değildir. (Baloğlu, 2021, 206) Organize edilmiş bir hareket olmadığı için ülkeden ülkeye de farklılık göstermekte ve her ülke de bazı isimler öne çıkmaktadır. Örneğin İngiliz deizmi, Fransız Deizmi, Alman deizmi, Amerikan deizmi gibi farklı yaklaşımlardan söz edilebilir.

Deizmin ülkemizde varlık göstermesi ve yayılmaya başlamasını birkaç sebebe bağlayan Çınar, bunları doğru ve tutarlı bir eğitim felsefemizin olmaması, modernleşme projesi sayesinde din ve dini olanın itilip uzaklaşılması, insanın özgür bir varlık olma isteği, geleneğin ana kalesi din olduğundan dinden uzaklaşma isteği gibi sebepler olarak sıralamıştır (Çınar, 2018, 15,16,17).

2. Çalışmanın Bulguları

2.1. Deizm Algı Ölçeği ve Bulguları

İmam Hatip Lisesinde öğrenim gören öğrencilerin Deizm algısını ölçmek için tarafımızdan Deizm Algısı Ölçeği(DAÖ) geliştirilmiştir. Ölçek üç bölümden oluşturulmuştur. Birinci bölümde demografik sorulara yer verilirken, ikinci bölümde 5'li likert tarzı sorular yöneltilmiştir. Üçüncü bölümde ise öğrencilerin cevap vermesi gereken ucu açık sorulardan oluşturulmuştur. Araştırmanın birinci bölümüyle alakalı betimsel bulgular aşağıdaki gibidir.

Örneklem grubu olarak Denizli ili seçilmiştir. Denizli ilinde eğitim veren İmam Hatip Liseleri değerlendirilmiş il ve ilçelerdeki okullar eşit dağıtılmaya çalışılmıştır. Böylelikle kırsal ve kentsel yaşantının da inanç eğilimi anlamında etkili olup olmadığı araştırılmıştır. Araştırmaya katılan öğrenci sayıları aşağıdaki gibidir.

Tablo 1: Araştırma Yapılan Okullar ve Öğrenci Sayıları

Araştırma Okulları	Katılan Öğrenci Sayısı	Yüzde	Geçerli Yüzde	Toplam Yüzde
Ahmet Yesevi Anadolu İmam Hatip Lisesi	37	9,25	9,25	9,25
Barbaros Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi	42	10,50	10,50	19,75
Bağbaşı Anadolu İmam Hatip Lisesi	87	21,75	21,75	41,5
Cedide Abalıoğlu Anadolu İmam Hatip Lisesi	18	4,50	4,50	46
Servergazi Anadolu İmam Hatip Lisesi	32	8	8	54
Denizli Anadolu İmam Hatip Lisesi	45	11,25	11,25	65,25
Çivril Anadolu İmam Hatip Lisesi	11	2,75	2,75	68
Sarayköy Anadolu İmam Hatip Lisesi	8	2	2	70
Acıpayam Anadolu İmam Hatip Lisesi	57	14,25	14,25	84,25
Tavas Anadolu İmam Hatip Lisesi	20	5	5	89,25
Şehit Veysal Pekakça Anadolu İmam Hatip Lisesi	43	10,75	10,75	100
Toplam	400	100	100	100

Tablo 2: Cinsiyet dağılımı tablosu

	Katılan Kişi Sayısı	Yüzde	Geçerli Yüzde	Toplam Yüzde
Erkek	136	34	34	34
Kadın	264	66	66	100
Toplam	400	100	100	100

Genel olarak alan taraması yapılan araştırmalarda cinsiyet dağılımına ilişkin bilgiler sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Bizimde çalışmamızın ilk değişkeni cinsiyet dağılımına ilişkin bilgileridir. Tablo 2 incelendiğinde katılımcıların % 34'ü erkek, % 66 sı kadındır.

Tablo 3: Sınıf Seviyelerine Göre Dağılım Tablosu

Sınıf Seviyesi	Sayı	Yüzde	Geçerli Yüzde	Toplam Yüzde
11. Sınıf	187	46,8	46,8	46,8
12. Sınıf	213	53,2	53,2	100
Toplam	400	100	100	100

Araştırmamızda 11. ve 12. Sınıfları örneklem grubu olarak belirlenmiştir. 11 ve 12. Sınıfların belirlenmesinin sebebi bilgi birikimi anlamında 9. ve 10. Sınıflara göre daha üst seviyede yer almaları olarak görülebilir. Ayrıca Lise müfredatı gereği konumuzla yakından ilgili Felsefe dersinin 10. Sınıf ve daha üst sınıflarda yer almasıdır. Yine İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri olarak Temel Dini Bilgiler dersi 9. Sınıf, Fıkıh ve Akaid dersleri, 10. Sınıf, Kelam dersi 12. Sınıf müfredatında yer almaktadır. Tüm bunları değerlendirdiğimizde öğrencilerin inanç eğilimi anlamında "deizm" düşüncesini bilinçli bir şekilde kavrayıp algılayabildikleri sınıf düzeyinin 11 ve 12. Sınıf olacağı kanaatine varılmıştır.

Tablo 4: Ailelerin Yerleşim Yerlerine Göre Dağılım

Yerleşim Yerleri	Sayı	Yüzde	Geçerli Yüzde	Toplam Yüzde
İl Merkezinde	147	36,8	36,8	36,8
İl Merkezine Bağlı Mahallede	76	19	19	55,8
İlçe Merkezinde	46	11,5	11,5	67,3
İlçe Merkezine Bağlı Mahallede	131	32,7	32,7	100
Toplam	400	100	100	100

Çalışmaya katılan öğrencilerin yaşadıkları yer tablodaki gibidir. Tablo 4 incelendiğinde katılımcıların kentsel ve kırsal bölgede yaşayan öğrencilerin çalışmada eşit şekilde yer aldığı söylenebilir. Öğrencilerin yaşadıkları yerler inanç eğilimi anlamında değişiklik gösterip göstermediği tespit edilmeye çalışılmıştır.

Tablo 5: Ailelerin Aylık Gelir Tablosu

Ailelerin Gelir Durumu	Kişi Sayısı	Yüzde	Geçerli Yüzde	Toplam Yüzde
1500-2000 TL	92	23	23	23
2001-3000 TL	116	29	29	52
3001- 5000 TL	103	25,8	25,8	77,8
5001- 7000 TL	64	16	16	93,8
7001- 10.000 TL	15	3,8	3,8	97,6
10.000 TL Üzeri	10	2,4	2,4	100
Toplam	400	100	100	100

Not: 2021 yılında asgari ücret 2.825,90 TL'dir.

Ailelerin aylık gelir durumlarına bakıldığında ailelerin %52'si askeri ücret seviyesinde, yine ailelerin yaklaşık % 40'ı da orta gelir gurubunda, %6 'lık kısmı da üst gelir grubunda olduğu anlaşılmaktadır. Bu da bize devlet okulu olarak İmam Hatip Liselerine ağırlıklı olarak alt gelir grubundaki öğrencilerin devam ettiğini göstermekte, bununla beraber gelir grubu olarak toplumun her kesiminden öğrencininbu okullarda eğitim ve öğretim gördüğü anlamına da gelmektedir.

Tablo 6: Anket sorularına verilen cevapların Sayısal Bulguları

ANKET SORULARI		KESİNLİKLE KATILMIYORUM	KATILMIYORUM	KARARSIZIM	KATILIYORUM	KESİNLİKLE KATILIYORUM
1. Yaşadığımız evrenin yüce bir yaratıcı tarafından yaratıldığına inanıyorum.	Kişi Sayısı	11	1	4	43	341
	Yüzde	2,48	0,30	1,00	10,8	85,30
2. Evrende meydana gelen değişikliklerin Allah'ın kontrolünde olduğunu düşünüyorum.(yağmurun yağması, güneşin doğup batması gibi)	Kişi Sayısı	9	4	-	52	335
	Yüzde	2,3	1	-	13.0	83,8
3. Allah'ın insanlığın kurtuluşu için peygamber gönderdiğine inanıyorum.	Kişi Sayısı	9	1	5	58	326
	Yüzde	2,30	0,30	1,3	14,5	81,7
4. Allah'ın peygamberi vasıtasıyla insanlara mucize gösterdiğine inanıyorum.	Kişi Sayısı	9	4	15	113	258
	Yüzde	2,3	1	3,8	28,3	64,50

5. İnsanların cennete gitmesi için ibadet etmesine gerek yoktur. Ahlaki olarak iyi olması yeterlidir.	Kişi Sayısı	171	145	49	19	16
	Yüzde	42,8	36,3	12,30	4,8	4,00
6. İyi ve kötü davranışları kendim ayırt edebilirim. Kutsal kitaplarda iyi ve kötünün açıklanmasına ihtiyaç yoktur.	Kişi Sayısı	165	137	57	24	17
	Yüzde	41,3	34,3	14,3	6,0	4,3
7. İbadeti olmayan bir din bana her zaman daha cazip gelmiştir.	Kişi Sayısı	227	108	31	21	13
	Yüzde	56,80	27,0	7,8	5,3	3,3
8. Allah evreni yaratmıştır ve düzeni kurmuştur. Bundan sonra evrene müdahale etmesine gerek yoktur.	Kişi Sayısı	211	120	37	14	18
	Yüzde	51,8	30,0	9,3	3,5	4,5
9. Dua ettiğimde Allah'ın bana yardım edeceğine inanıyorum.	Kişi Sayısı	6	1	9	94	289
	Yüzde	1,50	0,30	2,30	23,50	72,3
10. İbadetlerin Allah tarafından benim için emredildiğine inanıyorum.	Kişi Sayısı	10	16	11	111	250
	Yüzde	2,50	4,0	2,8	27,8	62,5
11. Cennet ve cehennemin varlığına inanıyorum.	Kişi Sayısı	7	6	-	64	323
	Yüzde	1,8	1,5	-	16,0	80,8
12. İnandığım dinin emir ve yasakları benim özgürlük alanımı kısıtlıyor.	Kişi Sayısı	182	132	43	27	16
	Yüzde	45,5	33,00	10,8	6,8	4,0
13. Gelecekte bilim dinin yerini alacak ve dinin bütün sorularını cevaplayacaktır.	Kişi Sayısı	96	118	119	34	33
	Yüzde	24,0	29,5	29,8	8,5	8,3
14. Bazı dindarların ve din görevlilerinin olumsuz davranışları beni dinden soğutur.	Kişi Sayısı	73	100	83	86	57
	Yüzde	18,3	25,0	20,8	21,5	14,3

Not: Çalışma 400 Öğrenciliyle yapılmıştır. Bazı sayısal veriler 400 sayısından az olabilir. Çünkü öğrencilerden bazıları soruların bir kısmına cevap vermemiştir.

Tablo incelendiğinde birçok yorum yapılabilir. Fakat burada sadece sorulara verilen cevaplar sayısal ve yüzdelik olarak incelenmiştir. Bundan dolayı sadece bir tek soruya verilen cevap sayılarına bakılarak yorumlanamaz. Çalışmanın ilk sorusuna*(1. Yaşadığımız evrenin yüce bir yaratıcı tarafından yaratıldığına inanıyorum.)* verilen yanıtlar şöyledir. Öğrencilerin cevaplarında kararsızlar dağıtıldığında%97'lik kısmı evrenin yüce bir yaratıcı tarafından yaratıldığı fikrini kesin olarak kabul etmektedir. 2016 yılında Yürgüç tarafından yapılan ve Yüksek Lisans Tezi olarak sunulan araştırmada da benzer sonuçlar elde edilmiştir. Yürgüç'ün çalışması sadece İmam Hatip Lisesi öğrencilerini değil, Şırnak ilinde öğrenim gören ortaöğretim öğrencilerini de incelemektedir (Yürgüç, 2016, 21). Dolayısıyla İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin yüce bir yaratıcı fikri diğer öğrencilerden düşük değil, aksine daha fazladır.

Çalışmanın bir diğer sorusuna *(2. Evrende meydana gelen değişikliklerin Allah'ın kontrolünde olduğunu düşünüyorum.)* verilen cevaplara bakıldığında %97'ye yakın bir oranla Evrende meydana gelen

değişikliklerin yaratıcıyla doğrudan ilgili olduğu ifade edilmiştir. Buradan anlaşıldığı üzere İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Allah'ın varlığı ve Allah'ın âlem üzerindeki yetkinliği maddeleri üzerinde aynı oranla kabul edilmiş görünmektedir.

Çalışmada bir diğer soruya *"3. Allah'ın insanlığın kurtuluşu için peygamber gönderdiğine inanıyorum."* bakıldığında %96,2'lik kısmı Allah'ın peygamber gönderdiğini kabul etmektedir. Kararsızlarla beraber bu oran %97'lere ulaşmaktadır. 2021 yılında Koç tarafından yapılan ve Yüksek Lisans Tezi olarak sunulan çalışmada benzer nitelikte bir soru sorulmuştur. Koç'un sorusuna ortaöğretim öğrencilerinin verdiği cevaplarda dinin bir kitap, bir vahiy veya bir peygamberle gelebileceği kanısı %80 seviyelerinde kalmıştır. (Koç, 2021, 91) İki farklı çalışmada benzer sorular birlikte değerlendirildiğinde, İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin İslam dininin temel inanç esasından biri olan Peygamberlere iman konusunda net bir tavır sergilediklerini göstermektedir.Peygamberlere iman konusu ve peygamberin mucize göstermesiyle ilgili olan başka bir soruya daha verilen yanıtlar şöyledir. *(4. Allah'ın peygamberi vasıtasıyla insanlara mucize gösterdiğine inanıyorum.)* Kararsızlar dağıtıldığında öğrencilerin %95'e yakını mucizelerin varlığını kabul ettiği söylenebilir ve bir önceki peygamberlik sorusuyla çok yakın sonuçlar çıktığı ifade edilebilir. Bu da çalışmanın tutarlılığına işaret etmektedir.

Araştırmada deizmin temel savlarından biri olan Tanrı'ya ibadetin gereksiz oluşu ve ahlaklı olmanın yeterli olduğu görüşünü içeren soruya verilen yanıtlar şöyledir.*(5. İnsanların cennete gitmesi için ibadet etmesine gerek yoktur. Ahlaki olarak iyi olması yeterlidir.)*%42,8'i Kesinlikle katılmıyorum, %36,3'ü katılmıyorum, %12,3 kararsız, 4,8'i katılıyorum, %4'ü de kesinlikle katılıyorum maddelerini işaretlemiştir. Kararsızlar dağıtıldığında katılımcıların % 85'i ibadetin gerekli olduğu fikrini benimsediği anlaşılmaktadır. Fakat İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin ibadetler konusunda %15 oranında cennete gitmek için ibadete ihtiyaç duymaması şaşırtıcı olmuştur. Bununla birlikte, katılımcıların soru kökünden ne anladıkları da oldukça önemlidir. İbadetler dediğimiz zaman kesin farz olan ibadetler mi, yoksa nafile ibadetler mi gibi muammalı bir durum söz konusu olmuş olabilir. Ayrıca Koç'un araştırmasında *"Her İnanç Sisteminin Kendine Has Ritüel, Davranış ve İbadetleri Olması Gerektiğine İnanıyorum"* sorusuna verilen yanıtlar şöyledir. "%3 Kesinlikle katılmıyorum, %7,1 katılmıyorum, %16,6 ne katılıyorum ne katılmıyorum, %39,3 katılıyorum, %34 kesinlikle katılıyorum" şeklinde olmuştur. (Koç, 2021, 94)Bu çalışmada da kararsızlar dağıtıldığında %81,6 oranıyla lise öğrencilerinin ibadeti gerekli gördüğü söylenebilir. İki çalışma birlikte değerlendirildiğinde İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin ibadeti gerekli görmelerinin oranı daha yüksek-çıkmaktadır.

Deizm düşüncesinin temel kabullerinden birisi de vahye ihtiyaç duyulmamasıdır. Vahye ihtiyaç duyulmadığı gibi insanın yapıp etmelerinde doğrulara kendisinin karar verebilmesi, dolaylı olarak akıl dinini benimsemesi demektir. Bundan dolayı araştırmanın sorularından biri de *(6. İyi ve kötü davranışları kendim ayırt edebilirim. Kutsal kitaplarda iyi ve kötünün açıklanmasına ihtiyaç yoktur.)*sorusudur. Katılımcılar bu soruya %41,3 kesinlikle katılmıyorum, %34,3 katılmıyorum, %14,3 kararsızım, %6 katılıyorum, %4,3 kesinlikle katılıyorum şeklinde cevaplandırmışlardır. Kararsızlar dağıtıldığında, %83 oranında vahye ihtiyaç olduğu yönünde fikir beyan etmişlerdir.

Araştırmanın bir başka sorusu da *(7. İbadeti olmayan bir din bana her zaman daha cazip gelmiştir.)*ibadet ve inanç ilişkisini incelemektedir. Öğrencilerin bu soruya cevabı,%56,80 kesinlikle katılmıyorum, %27 katılmıyorum, %7,8 kararsızım, %5,3 katılıyorum, %3,3 kesinlikle katılıyorum şeklinde olmuştur. Kararsız öğrenci grubu dağıtıldığında yaklaşık %88'lik oranla dinin ibadetleri emretmesi görüşü hâkimdir. Bu sonuca göre öğrencilerin ibadetsiz bir dini düşünmenin mantıklı Olmadığı görüşüne sahip oldukları dolayısıyla ibadetsiz bir din fikrinin onları cezbetmediği anlaşılmaktadır.

Tanrının bu âlemi yaratıp daha sonra âlemle bağının koptuğu sorusunu farklı bir şekilde tersten sorduğumuzda sonuç şöyle çıkmaktadır. Katılımcılar, *(8. Allah evreni yaratmıştır ve düzeni kurmuştur. Bundan sonra evrene müdahale etmesine gerek yoktur.)* sorusuna %51,8 oranıyla kesinlikle katılmıyorum, %30 oranıyla katılmıyorum, %9,3 oranıyla kararsızım, %3,5, Katılıyorum, %4,5 oranıyla kesinlikle katılıyorum cevaplarını vermişlerdir. Kararsız öğrenciler dağıtıldığında %86,5 oranında Allah'ın âleme aşkın ve içkin bir varlık fikri kabul ediliyor görünmektedir.

Yaratıcıya güven anlamında araştırmanın *(9. Dua ettiğimde Allah'ın bana yardım edeceğine inanıyorum.)* sorusuna verilen yanıtlar; %1,5 kesinlikle katılmıyorum, 0,30 % katılmıyorum, %2,30 kararsızım,% 23,50 katılıyorum, %72,30 kesinlikle katılıyorum olarak tespit edilmiştir. Genel olarak öğrenciler %97 oranında Allah'a dua ettiklerinde duasının kabul olacağı görüşü hâkimdir. Öğrencilerin tamamına yakının Allah'a olan bağlılık ve güvenini ortaya koymaktadır.

İbadetlerin insan için ne kadar önemli olduğunu ölçmek adına araştırmaya koyduğumuz sorulardan biri de *(10. İbadetlerin Allah tarafından benim için emredildiğine inanıyorum.)* sorusudur. Bu sorudan; % 2,5 kesinlikle katılmıyorum, %4 katılmıyorum, %2,8 kararsızım, %27,8 katılıyorum, %62,5 kesinlikle katılıyorum, bulgularına ulaşılmıştır. Öğrencilerin cevapları incelendiğinde ve kararsızlar dağıtıldığında yaklaşık %92'lik gibi büyük bir kesimin ibadetlerin Allah tarafından insana emredildiği görüşünü benimsediğini göstermektedir. Bu da bize öğrencilerin gözünde Allah'ın insanları ibadetlerden sorumlu tutmasının Tanrı insan ilişkisi bakımından beklenen bir yaklaşım olduğunu ifade etmektedir.

İslam inanç esaslarından birisi de ahiret inancıdır. Ahiret inancı insanın dünyada yapıp ettiklerinden sorumlu tutulduğu ve sonsuz bir hayatı ifade etmektedir. Deizm düşüncesinde net bir şekilde ahiret düşüncesinden bahsedemeyiz. Her ne kadar ismi deizm ile anılan bazı düşünürlerin ahiret inancını kabul etseler de deistler açısından ortak bir ahiret inancı yoktur. (Dorman, 2009, 22) Araştırmada bu konuyla ilgili doğrudan bir soru sorulmuş ve cevaplar şöyle olmuştur. *(11. Cennet ve cehennemin varlığına inanıyorum.)* Katılımcılar bu soruya % 1,8 kesinlikle katılmıyorum, %1,5 katılmıyorum, %16 katılıyorum, % 80,8 oranında kesinlikle katılıyorum şeklinde cevaplandırmışlardır. Toplam % 97 oranında cennet ve cehennemin varlığı öğrenciler tarafından kabul edilmiş görünmektedir. Allah'a, peygamberlere ve ahirete imanın temel inanç esasları olduğu düşünüldüğünde imam hatip öğrencileri arasında bu üç temel inanç esasını kabul etme oranının çok yüksek olduğu görülmektedir.

Dinin koymuş olduğu emir ve yasaklar bireyin özgürlük alanını ne kadar etkilemektedir? Bu bağlamda öğrencilere yöneltilen bir başka soru *(12. İnandığım dinin emir ve yasakları benim özgürlük alanımı kısıtlıyor.)* vardır. Bu soruya verilen yanıtlar % 45,5 kesinlikle katılmıyorum, % 33 katılmıyorum, % 10,8 kararsızım, % 6,8 katılıyorum, % 4 kesinlikle katılıyorum şeklinde olmuştur. Katılımcılardan kararsız öğrenciler dağıtıldığında yaklaşık % 84 ile dinin emir ve yasakları bireyin özgürlüğünü kısıtlamadığını sonucuna ulaşılmıştır. Dolayısıyla öğrencilerin büyük çoğunluğu dinin emir yasaklarının konfor alanlarını kısıtlanmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Bu da İslam'ın tesitik din anlayışının günümüz gençlerinin özgürlük taleplerine cevap verdiği anlamına gelir.

Deizmin ilk ortaya çıktığı zamanlardaki akla duyulan özgüven ve akıl çağının etkilerinin görülüp görülmediği de araştırmada incelenmeye çalışılmıştır. Bunu ortaya koyabilmek adına soruya verilen yanıtlar şöyle olmuştur. (*13. Gelecekte bilim dinin yerini alacak ve dinin bütün sorularını cevaplayacaktır.)*Katılımcılar bu soruya %24 kesinlikle katılmıyorum, % 29,5 katılmıyorum, % 29,8 kararsızım, % 8,5 katılıyorum, %8,3kesinlikle katılıyorum, şeklinde cevap vermişlerdir. Buradan da anlaşılacağı üzere öğrencilerin % 54'ü bilimi dine alternatif olarak görmemektedirler. Öğrencilerin % 30'u karasız olduklarını beyan etmişlerdir. Kararsızların bu kadar yüksek çıkmasının soru kökünden olabileceği kanaatinde olduğumuzu belirtmek isteriz. Öğrenciler hızla gelişen bilim ve teknolojinin hayatın birçok alanında etkin olması varsayımına dayanarak böyle bir sonuç çıktığı ifade edilebilir.

Öğrenciler açısından, kendisini dindar birisi olarak ifade edenler ve din görevlilerinin onları nasıl etkiledikleri sorusu da araştırmamızda yer almıştır. *(14. Bazı dindarların ve din görevlilerinin olumsuz davranışları beni dinden soğutur.)* sorusuna verilen cevaplar oldukça dikkat çekicidir. Katılımcıların % 18,3 kesinlikle katılmıyorum, % 25,0 katılmıyorum, % 20,8 kararsızım, % 21,5 katılıyorum, % 14,3 kesinlikle katılıyorum şeklinde cevaplamışlardır. Sonuçlara bakıldığında tüm seçeneklere katılım oranı eşit gibi görünmektedir. Fakat öğrencilerin yaklaşık % 46'lık bir kısmı din görevlilerinin ve dindarların olumsuz davranışlarının kendilerini dinden soğuttuklarını ifade belirtmişlerdir. Buradan da anlaşılacağı üzere kendisini dindar birisi olarak ifade eden bireyler ve özellikle din görevlileri olumsuz örneklik teşkil edecek söz ve davranışlardan kaçınması, öğrencilere, gençlere kötü örnek olmaması gerekmektedir. Bu son soruda verilen cevaplar değerlendirildiğinde; imam hatip lisesinde okuyan ve genellikle kendilerini dindar olarak tanımlayan insanların bulunduğu bir çevrede öğrenim gören veya

bu tür çevrelerle yakın ilişkileri bulunan öğrencileri dinden soğutan en önemli unsur dini temsil eden kişilerin olumsuz tavır ve davranışlarıdır.

Sonuç

Deizm felsefi bir sistem ve savunanlar için bir inanç biçimi olabilir. Bir yandan aşkın, güçlü, kudretli Tanrı anlayışıyla İslam'ın Tanrı anlayışına benzerken diğer yandan Tanrı'nın âleme müdahalesini, vahiy ve nübüvveti, mucizeleri kabul etmeyerek İslam'ın Tanrı anlayışından ayrılır. Deizm anlayışının ön kabulleri şöyle sıralanabilir; Tanrı vardır, âlemi yaratmıştır, ancak âleme asla müdahale etmez. Doğal din olarak akıl dini kabul edilir. Akıl Tanrı'yı bilmek ve inanmak için yeterli görüldüğü için ayrıca vahye ihtiyaç duyulmaz. Dolayısıyla Peygamberlik müesseside ortadan kalkar. İnsan ahlaki anlamda dinin sunduklarına ihtiyaç duymaz, Ahiret inancı da ret edilir. Bu ön kabuller bağlamında biz kime deist diyebiliriz? Deizmin kabullerinin hepsini kabul eden birine mi deist demeliyiz? Yoksa yukarıda saydığımız kabullerin bir kısmını kabul edip bir kısmını kabul etmeyen bireye de deist diyebilir miyiz? Bu sorular bağlamında sadece deist düşüncenin fikirlerine yakın olanları, o yönde eğilim gösterenleri tespit edebiliriz.

Bu araştırmanın öncelikle tüm soruları birlikte incelenmelidir. Arasından sadece bir sorunun seçilip ona verilen cevaplar üzerinden genel yorum yapılması doğru bir sonuçlar doğurmaz. Araştırmada ankete katılanlara sorulan soruları incelendiğinde her birinde farklılık göstermekle beraber düşük yüzdelerde istenmeyen yönde sonuçlar da çıktığı görülmektedir. Fakat bütün katılımcılarından aynı cevabı vermesini beklemek araştırmanın ruhuna terstir. Neden istenmeyen yönde cevaplar verilmiş olabilir. Sorusunun cevabına gelince bunun elbette birçok sebebi olabilir. Bazen bireylerde özellikle ergenlik yaş grubundaki gençlerde aykırı kişilik olgusu gözlemlenebilir. Yani diğerlerinden farklı olarak kendisini popüler hale getirip, çevresinden onaylanma ve kabul görme isteği doğabilir. Yine trend olarak konuşulan şeylerin müdavimi olarak kendisini konumlandırabilir. Bu deizm içinde geçerli bir konudur çünkü öğrenci deizmin ne olduğunu tam olarak bilmediği halde çok konuşulduğu için cazip gelebilir ve kendisini sırf popülaritesinden dolayı bu şekilde isimlendirebilir. Bunun sebepleri başka bir çalışmada ayrıca araştırılmalıdır.

Yapılan araştırma sonucuna göre İmam Hatip Liseleri, deizm ve benzeri akımlara kaynak~~lık~~ teşkil etmemektedir. Aksine bireylere sorgulama yetenekleri kazandırmakta, neye niçin inandıkları hakkında tutarlı cevaplar vermektedir. Yapılan farklı araştırmalarda da İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin dindarlık algısı diğer ortaöğretim öğrencilerine göre daha yüksektir (Kalgı, 2020, 70). Din eğitimi verilen bir kurum olan İmam Hatip Liselerinde dindarlık algısının yüksek olması gayet normaldir. Çalışmada elde edilen sonuçlara göre özellikle İmam Hatip Liselerinin ders içerikleriyle öğrencilerin zihinlerinin karıştırıldığı, farklı inanç biçimlerine yönlendirildiği ~~iddiaları~~, iddiaları doğru değildir. Din eğitimi verilen bu okullar adeta işin mutfak kısmıdır. Derslerde bu konular konuşulup, tartışılmayacak, anlatılmayacaksa nerde konuşulacak, öğrenci aklına takılan soruları soramayacaksa doğru cevabı nasıl bulacak, öğrenecektir.

Deizm anlayışının İmam Hatip Lisesi öğrencileri tarafından kabul görmediğinin en dikkati çeken göstergelerinden birisi kanaatimizce ankette dua ile ilgili olan soruya verilen cevaplarda görülebilir. Buna göre İmam Hatip Lisesi öğrencileri Tanrının aleme müdahale etmediği dolayısıyla dualarına cevap vermediği düşüncesine kesinlikle katılmamaktadırlar. Tersine Allah'a dua ettiklerinde Allah'ın onların duasına cevap vereceği fikri ankette yüksek oranıyla öne çıkmaktadır. Dolayısıyla Mümin Suresi 60. Ayette yer alan "Bana dua edin duanızı kabul edeyim" ayetinin anlamını öğrenciler kavramışlardır. Bu bakımdan Allah'a karşı koşulsuz, şartsız güven duygularına sahiptirler.

İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin de gelişim çağında, kimlik arayışında olan, soran, sorgulayan, bireyler olduğu gözden kaçırılmamalı bunların da tıpkı diğer liselerde öğrenim gören ~~diğer~~ akranları gibi fizyolojik ve zihinsel süreçler geçirdiği unutulmamalıdır. Bedensel ve düşünsel anlamda gelişim içerisinde olan bu öğrencilerde diğer yaşıtları gibi çeşitli dış etkenlere maruz kalmaktadırlar. Teknolojik gelişimlerin hat safhaya ulaştığı günümüzde, en küçükten en büyüğümüze varıncaya kadar herkes sosyal medya hesaplarıyla sanal dünyayı takip etmekte, farklı kültür, din ve anlayıştan insanlarla etkileşime

girmekte, çeşitli düşünce ve görüşleri merak edip soruşturup incelemektedir. Bu sosyal medya içeriklerinin faydalı olduğu kadar da zararlı yönleri vardır. Toplumu ve aile kurumunu kökten sarsacak zararlı akımlar, düşünceler, fikirler ile bir şekilde sanal dünya sayesinde haberdar olan gençler, merak edip normal olarak bunları araştırma eğilimine girmektedir. Ayrıca öğrencilerin birçok sanal oyunlar oynadığı herkes tarafından bilinmektedir. Bu sanal oyunların içerisine konumlandırılmış farklı inanç sembollerini işaret eden birçok görsel yer almaktadır. Dijital çağda öğrencileri bu oyunlardan vazgeçirmek imkânsız olduğuna göre bunların alternatifini onlara sunmak ve yanlış, insan şeklindeki (antropomorfik Tanrı) anlayışlarına karşı onlara doğrusunu anlatmak durumundayız. Burada önemli olan öğrencilerin meraklarını gidermek, sorularını doğru şekilde cevaplayabilmek ve onları yanlış ve zararlı görüş ve fikirlerin eline terk etmemektir. Yine etkilendikleri tüm mecralarda onlara alternatif sunabilmek oldukça önemlidir. Bu bakımdan İmam hatip liseleri söz konusu olumsuz iddiaların aksine gençlerin din vb konulardaki sorularına ve arayışlarına doğru cevap bulabileceği yeganeeğitim kurumları olarak ön plana çıkmaktadır.

Bugün İmam Hatip Lisesi öğrencileri veya tüm gençlerimizin karşı karşıya olduğu birçok problem vardır. Bunların en başında tüketim kültürü ve moda endüstrisi ve onlara sunulan sınırsız özgürlük anlayışı gelmektedir. Küresel dünyanın bizlere dayattığı tüketim kültürü ve moda hepimizin yaşamını etkilemektedir. Deizm, tanrısal olan her şeyden insanı uzaklaştırarak, Tanrı'nın insan ve alem üzerindeki kontrolünü yok sayarak daha özgür bir birey vaat eder. Benzer şekilde ibadeti, emirleri, yasaklar helalleri haramları olmayan bir din sunarak gence sorumsuz ve görece daha özgür ve modern bir hayat tarzı sunarken Tanrı fikriyle ateizmin getirdiği sorulardan kurtarmakta zihinsel konfor da sunmaktadır. Ancak yardım etmeyen ve iletişim kurmayan bir Tanrı düşüncesi insanı yeryüzünde yalnız, güvensiz, huzursuz ve çaresiz bırakmakta ve mutsuzluğuna sebep olmaktadır. Ayrıca Tanrı'nın alemdeki etkinliğini, vahiy, nübüvvet, mucizeler hatta ahiret hayatının yok sayarak ateizme de kapı aralamaktadır. Çünkü bu kadar Tanrısal unsuru yok saydıktan sonra Tanrı yok demeye çok az basamak kalmış gibidir. Deizmin sadece insanlara cazip gelen belli özellikleri ön plana çıkarılırken onun olumsuz tarafları da gençlere anlatılmalı, tek boyutlu yaklaşımlardan kaçınmalıdır. Küresel dünyanın deizim vb dayatmalarını sağlıklı bir şeklide aşmak için her zaman bilinçli olmak gerekir. Geleneksel dini değerleri ve bu değerlerin kültürümüze kattığı anlamı~~n~~ genç dimağlara özgün bir içerik ve yöntem~~i~~ geliştirerek sunmalıyız.

İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin deizm ile ilgili algılarını inceleyen bu çalışmanın sonuçları incelendiğinde ülkemizde deizmin yaygınlaştığı yönündeki iddiaları bu kurumlar üzerinden yürütmenin doğru ve insaflı bir yaklaşım olmadığı anlaşılmaktadır. Aksine İmam Hatip Liseleri bu tür akımlara karşı öğrencileri doğru bilgilendirerek adeta bir kalkan vazifesi görmektedir. Dolayısıyla bu tür iddialarla söz konusu okulları yıpratmak gerçekte deizm gibi akımların güçlenmesine vesile olacaktır. Bunun için imam hatip liselerini suçlamak yerine gerçek sebepleri araştırmak gerekir. Bu ise başka bir araştırmanın konusudur.

KAYNAKÇA

Baloğlu, Adnan Bülent. *Son Hurafe Deizm.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2021.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü,* Ankara: Akçağ yayınları, 5. Baskı. 1990

Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü.* İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.

Çınar, Aliye. *Deizmin Kısa Tarihi.* İstanbul: Paradigma Akademi Yayınları, I. Baskı, 2021.

Çınar, Aliye. *Deizm ve Ateizm Üzerine.* İstanbul: Köprü Kitap, 2018.

Dorman, Mustafa Emre. *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım,* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.

Kalgı, Mehmet Emin Kalgı. *Ortaöğretim Öğrencilerinde Dindarlık ile Kişilik Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Şanlıurfa Örneği),* Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Oktay, Ayşe Sıdıka. *Din Felsefesinde Vahiy ve Mucize Kavramları*, Isparta: Nokta Digital Yayınları, 2013.

Koç, Gülten. *Lise Öğrencilerinin Deizm Algısına Dair Sosyolojik Bir Araştırma(Başakşehir Örneği),* Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Rosenthal, M.- Yudin,P. *Felsefe Sözlüğü,* çev. Aziz Çalışlar, İstanbul: Sosyal Yayınları, 5. Baskı, 1997.

Tüzer, Abdüllatif. "Deizmi Anlamaya Çalışmak". *Doğu Batı Düşünce Dergisi,*23/94 (Ekim 2020) 57-80.

Yüce, Fatma. *Deizmden Teizme.* Ankara: Elis Yayınları, I. Baskı, 2021.

Yürgüç, Muhammet Sait. *Gençliğin İman Algısı (Şırnak İli Örneği).* Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Presentation ID / Sunum No= 351

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Kur'an-I Kerim'de Geçen Cahiliye Adeti

[1]Yüksek Lisans Öğrencisi Enes Ekinci

[1]Nevşehir Hacıbektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Özet

Kur'an-ı Kerim'in insanlara verdiği mesajlar belirli bir millete ya da belli bir döneme bağlı değildir. Bir döneme sığdırılamayacak kadar evrensel bir yapı içerir. İçerik olarak mucizevi mesajlar barındırır. Evrensel ve ilahi kitapların sonuncusu olan Kur'an-ı Kerim Arap halkına kendi dillerinde indirilmiştir. İlahi emirlerin tam olarak anlaşılabilmesi için indiği toplumun dil biçimine kültürel yapısına göre tamamlanmıştır. Kur'an'ın indirildiği döneme şahit olmayanlar; ilahi hitabı tam anlamıyla anlayabilmesi için nüzul ortamı hakkında bilgi sahibi olması şarttır. Kur'an asr-ı saadet öncesi zaman dilimi olan cahiliye dönemine iki farklı şekilde yaklaşmıştır. Bunlardan ilki İslam'ın aslına özüne aykırı olan tevhid inancı ile bağdaşmayan adetleri ve davranışları yasaklamıştır. Bu davranışlara "Mesalibu'l-Arap" denilmiştir. Kur'an bu davranışları yasaklamış ve ilga etmiştir. Hem bu dünya için hem de ahiret huzuru için insanlık ile bağdaşmayan İslamiyet'in ruhuna ters düşen eylemleri Allahu Teala yapılmamasını emretmiştir. Kur'an'ın cahiliye dönemi adetlerine diğer yönden yaklaşımı ise; İslam ve insanlık adına faydalı olan davranışlardır. Kur'an bu davranışları yasaklamamış bilakis yapılmasını istemiştir. Hz Peygamber Arapların güzel adetlerine" Faziletü'l Arap" yani Arapların faziletleri ismini vermiştir. Bu davranışların İslam'dan önce nasılsa İslam'dan sonra da aynı şekilde devam etmesini istemiştir.

Anahtar Kelimeler: Cahiliye, mesalibu'l Arap, Faziletü'l Arap

The Jahiliyyah Customs Mentioned In The Qur'an

Abstract

The messages that the Quran gives to people are not limited with a certain nation or a certain period. It contains a universal structure that cannot be fit into a period. It contains miraculous messages. The Quran, the last of the universal and divine books, was revealed to the Arab people in their own language. In order for the divine orders to be fully understood, it has been completed according to the language and cultural structure of the society in which it descended. Those who did not witness the period when the Qur'an was revealed; In order to fully understand the divine address, it is necessary to have knowledge about the environment of the revelation. The Qur'an approached the period of ignorance, which was the period before the age of bliss, in two different ways. The first of these prohibited customs and behaviors that are incompatible with the belief of tawhid, which is contrary to the essence of Islam. These behaviors are called "Mesalibu'l-Arab". The Qur'an forbade and abolished these behaviors. For the sake of both this world and the hereafter, Allah has ordered that actions that are incompatible with humanity and contrary to the spirit of Islam should not be done. The other aspect of the Qur'an's approach to the traditions of the period of ignorance is; These are behaviors that are beneficial for Islam and

humanity. The Qur'an did not prohibit these behaviors, on the contrary, it wanted them to be done. The Prophet named the beautiful customs of the Arabs as "Faziletü'l Arab", that is, the virtues of the Arabs. He wanted these behaviors to continue in the same way after Islam as they were before Islam.

Keywords: Jahiliyyah, Mesalibu'l Arap, Faziletü'l Arab

GİRİŞ

İslamiyet'i doğru bir şekilde idrak edebilmenin ilk basamağı Kur'an-ı Kerim'in inmiş olduğu toplumun genel yapısını incelemekle başlar. Nüzul dönemindeki Arap toplumunun siyasi, sosyal ve ekonomik yapısının bilinmesi ayetlerin sebebi nüzullarının daha iyi kavranmasına kolaylık sağlayacaktır. Kur'an-ı Kerim'i insanlığa iletmiş olduğu mesajlar sadece belirli bir insan topluluğuna ve belirli bir zamana sığdırılamayacak derecede evrensel yapıdadır. Bundan dolayı da sure ve ayetleri tarihsel bir yapıda değil evrensel olarak düşünmek gerekir.

Asrı saadetten hemen önceki döneme tarih kitapları cahiliye dönemi olarak isimlendirilmiştir. Dönemin insanları çöl şartlarına bağlı bir şekilde yaşamıştır. Bundan dolayı hayatta kalabilmek için zorlu mücadelelere girmişlerdir. Bir devlet sistemi olmadığı için insanlar başıbozuk bir şekilde yaşamışlardır. Adalet kavramı kalmamış ve insanlarda hayatta kalabilmek için çapulculuk, vurgunculuk gibi basit hedefler peşinde konuşmuşlardır. İdari bir baskı olmadığı için haksızlık ve karanlık bir dönem içerisinde kalmışlardır. Devlet olma bilinci yerine onlarda basit bir şekilde kabilecilik ön plandadır.

Cahiliye Araplarının çoğu ümmi dediğimiz kişilerdi. Genelde okuma yazma bilmeyen tarihi olaylar ve benzeri bilgiler ezberleme yöntemi ile dilden dile aktarılan nakillerdir. Halk putlarla beraber yaşarlardı. Farklı şekil ve boyutlarda putlar yapıp bunlara taparlardı. Bunların yanında bazı grupları; melek ve şeytanlara tapmaktadır. İnsanlarda sade bir Allah inancı olmakla beraber bu gibi nesneleri Allah'a ortak koşarlardı.

Arap Yarımadasındaki insanların İslamiyet'ten evvelki inanç, fikir ve yaşam biçimleri asr-ı saadet zamanı ve sonrasında cahiliye çağı şeklinde isimlendirilir. Cahiliiye kavramı İslam kaynaklarda ve insanlar nazarında olumsuz manada kullanılmıştır. Cahiliye kavramının olumsuz şekilde anlamlandırılmasındaki etken Kur'an-ı Kerim'de geçen manalarına bağlıdır. Cahiliye kelimesi Kur'an-ı Kerim'de Medine döneminde indirilen ayetlerde geçmektedir. Farklı manalarda olmakla beraber dört ayette alçaltıcı bir durum şeklinde gelmiştir.

Ali İmran suresinin 154. ayetinde Müslümanmış gibi görünen münafıkların Allahu Teala hakkındaki doğru olmayan fikirlerinin cahiliye zannına benzer olduğu bildirilmiştir. Maide suresinin 50. ayetinde ise haksızlığın, zalimliğin, adaletsizliğin her türlü zorbalığın yaygın olduğu cahiliye zamanına ait olduğu atfedilir. Ahzab suresinin 33. ayetinde ise toplumda dikkatleri üzerinde toplayarak açılıp saçılanların cahiliye kadınlarına ait bir eylem olduğunu; Peygamberin eşlerine bu kadınlara benzememeleri için“ cahiliye devrindeki kadınlar gibi açılıp saçılmayın(Ahzab 33/33)” ayetin mealinde olduğu gibi uyarılır. Son olarak Fetih suresinin 26. ayetinde ise Cahiliye Devri’nin taassubundan bahsedilir. Toplumda yaygın olarak işlenilen bazı olumsuz eylemler ve adetler cahiliye kelimesi ile özdeşleştirilerek yerilmiştir.

1. Cahiliye Kelimesinin Anlamı

Cahiliye kavramı, cehl ya da cehalet kelimelerinin köklerinden türemiştir. Kelimenin asıl manası “ilim” kelimesinin zıttı yani bilgisizlik manasındadır(Temizer, 2013: 6). Dilbilimciler cahiliye kelimesinin üç manada sınıflandırmıştır. İlk manası kavramın en yaygın anlamda kullanılmış halidir. Kişinin ilimden uzak olması ve bilgi yoksunluğu anlamındadır. İkinci manası ise insanın bir olaya ya da bir şeye olması gerektiğinden daha başka haliyle inanmasıdır. 3. durum ise; bir olay ya da durumda olması gerektiğinden daha farklı bir biçimde davranması anlamındadır. Üçüncü mana doğru bir şeye inansın ya da inanmasın bulunduğu durumu fark etmemesi halidi. Bu hale de meydana gelen davranışa da cahili ya da cahilce kavramı ile isimlendirmişlerdir(Fayda, 1993: 17).

Cahiliye kavramı sözlük olarak ele alındığında yukarıdaki bilgilerden daha farklı görüş ortaya çıkmıştır. Cahiliye, ilim kelimesinin zıttı değil, hilm kelimesinin tam tersi olarak kabul edilmiştir. Cahiliye kelimesi asr-ı saadetten önce yazılan metin ve şiirler de ilim kelimesi ile beraber değil, hilm kelimesi ile beraber kullanıldığı görülmüştür. Konuyla alakalı şiirler incelendiğinde cahiliye kelimesinin eylemdeki karşılığının daha çok zulüm şeklinde geçtiği belirlenmiştir(Izıtsu, 2012: 303).

Cahiliye kavramının tam olarak anlaşılabilmesi o toplumun genel özelliklerini bilmekten geçer. İslamiyet öncesi cahiliye konusu, dönemin insanlarının fikir hayatını, dini boyutlarını ve içinde bulundukları manevi hal nedeniyle bakış açılarını da kapsar. Kur'an'ın ilk muhatapları olan insanların bu özelliklerinin bilinmesi ise ayetlerin ve sebebi nüzulların daha net anlaşılmasını sağlar.

Cahiliye kelimesinin terim anlamı İslam'ın özüne ve ruhuna uygun olmayan eylemler anlamındadır. Cahiliye Dönemi ise asr-ı saadet zamanından evvelki yaşanan putperest dönemdir(Izıtsu, 2019:306). Cahiliye dönemi, insanlarının yapısı ilim yoksunu cahil kimseler anlamında değil, şirkin ön planda olduğu, adalet kavramının olmadığı ve birçok kötülüğün bir arada yaşanmış olduğu zamanın ismidir.

Cahiliye kavramına farklı bir manada baktığımız zaman İslamiyeti, İslamiyet öncesi zaman diliminden ayırabilmek anlamında kullanılmıştır. Cahiliye kavramını Hz Muhammed asr-ı saadetten önceki zaman dilimine ait bir adetten konuşurken; sahabe ise İslam'a girmeden evvelki kendi durumlarından konuşurken bu kavramdan bahsetmişlerdir.

Dönemin insanlarının İslamiyetten evvelki zamanlarının cahiliye kavramı ile açıklanmasının nedenleri sorgulanırken şu sonuçlara ulaşılmıştır: Arapların yaşam biçiminin bedevi çoğunlukta olması, etraflarındaki diğer devletlere binaen medeniyet açısından arka planda olmaları, kabileler şeklinde yaşamaları, çoğunluğunun putperest olması, insanlar arasında adaleti sağlayacak ve haddi akşamlar için gerektiğinde ceza verecek bir devlet yapısının olmaması gibi nedenler etkili olmuştur. Bu etkenlerden dolayı İslamiyet öncesi döneme cahiliye devri yani bilgisizlik dönemi denilmiştir.

2. Cahiliye Döneminin Özellikleri

Cahiliye Dönemi İslamiyet gelmeden önceki zaman dilimini kapsar, ya da diğer bir ifadeyle Hz. İsa'dan sonra Hz. Muhammed'in gelmesine kadarki geçen süreye cahiliye dönemi şeklinde isimlendirilir. Cahiliye dönemin araplarının bir ve tek olan yaratıcısını tam anlamıyla tanıyamaması ve ona ibadetten geri durmaları, günlük hayatta yaratıcının belirlemiş olduğu sınırlara göre değil de kendi istek ve arzularına göre hareket etmeleri dönemin en genel özellikleridir.

Cahiliye Devri'nin başta gelen en büyük özelliklerinden birisi putperest bir yapıda olmalarıdır. İnsanlar kendi elleriyle yapmış oldukları putları kutsal olarak kabul etmektedirler. Dönemin Arapları her şeyin yaratıcısı ve yüceler yücesi olan Allah'ın varlığını kabul etmektedirler. Fakat Allah'ın kendilerine çok uzak olduğunu düşünmektedirler. Bundan dolayı da yaratıcı ile aralarında şefaati sağlamak için putları kullanmaktadırlar(Tanrıverdi, 2019: 12).

Hicaz bölgesinde putperestliği başlatan ilk şahıs Amr b. Luhay isimli kişidir. Bu kişi çeşitli sebeplerle Suriye bölgesine ulaştığında bölge halkının putperest olduğunu öğrenmiştir. Halka niçin putlara ibadet ettiğini sorduğunda; onlarda biz bir şey istediğimiz zaman putlardan isteriz, putlar da bizim isteklerimizi yerine getirir, şeklinde bilgi almıştır. Bu durum neticesinde Hübel adında büyük bir put alarak Mekke'ye getirmiştir. Bu şekilde bölgede putperestliği başlatmıştır. Devamında ise çok sayıda put satın alarak Kabe'ye dizmiştir (Söylemez, 2015: 10).

Dönemin yaygın olan diğer bir özelliği ise içkinin çok yaygın olmasıdır. Cahiliye dönemi edebiyatında dahi şarap, şarabın sunulduğu kadeh ve şarabı bu sunan cariyeler ön planda tutulmuştur. Çoğu insanların günlük hayatlarında şarap başrolde olmuştur. Buna bağlı olarak da toplumda sürekli bir şekilde huzursuzluk, kavga, savaş ve kargaşa yaşanmıştır. Cahiliye arapları zevk ve eğlenceye düşkün bir hayat yaşamışlardır. İçkinin yanında kumarda önemli bir noktadadır. İnsanlar kumar oynamayı bir övünç kaynağı olarak algılamışlardır. Kumar oynamamak ise onlara göre ayıplanma sebebidir.

Cahiliye devrinde en yaygın olan adetlerden birisi de faizcilik ve tefeciliktir. Bu durumun terim olarak karşılığı ise ribadır. Riba yani faiz borç olarak ya da ödünç olarak verilen bir para ya da herhangi bir maddenin verilenden daha fazlası ile alınmasıdır. Diğer bir anlamda ise zamanı gelmiş olan ve

ödenemeyen borcun üzerine vade farkının eklenmesi ile beraber ödeme süresinin uzatılmasıdır. Araplar arasındaki en yaygın olan ve insanları en çok zor duruma sokan durum budur. Bu durumda olan ve borç veren kişi borçlunun yanına giderek borcunu ödeyip ödemeyeceği sorar. Borç alan kişinin imkanı varsa borcunu öder. Eğer ki borcu ödeyebilecek durumu yoksa her sene için ana paranın üzerine fark koyar. İşlem bu şekilde devam eder. Bir defa borç alan kişi ana paradan kat ve kat fazla ödemesine rağmen yine de borcunu bitiremez(Özsoy, 1995: 111). Araplar bu durumu o kadar normal değiştirmişlerdir ki faizin ve tefeciliğin alışverişten bir farkının olmadığını dile getirirler. Allahu Teala da alışverişin helal, faizin ise haram olduğunu bildirmiştir(Bakara 2/275).

Cahiliye devri Araplar arasında yine yaygın olan diğer bir adet ise fuhuş ve zinadır. İnsanlar arasında bu durum normal karşılanmıştır. Hatta cariyeler bu duruma zorunlu tutulmuştur. İnsanların hepsi olmasa da toplumdaki çoğunluk fuhuş ve zina batağının içerisindedir. Erkeklerin karısından hariç bir kaç kadınla beraber olmasın normal olmakla beraber; kadınların da kocasından hariç başka erkeklerle beraber olması sıradan karşılanmıştır. Hatta koca, karısından çocuk için başka adamlarla beraber olmasını dahi istemiştir(Bozkurt, 1996:210).

Toplum; hürler, köleler ve mevali olmak üzere 3 gruba ayrılırdı. En üst tabaka hürler, en alt tabaka ise kölelerdir. Mevali dediğimiz sınıf ise hürler ile köleler arasında bir yerdedir. Tam anlamıyla mevali, azad edilmiş köle demektir. Köleler bir eşya gibi alınıp satılabilmektedir. Toplumda çok bir hakkı yoktur.

Cahiliye döneminde kadınlar ise geri plana atılmışlardır. Bazı kadınlar hariç toplumda hak ve hukuku yoktur. Doğan çocuklar nesep olarak erkeklere bağlıdır. Kadınların doğan çocuk üzerinde nesep hakkı yoktur. Doğan çocuk erkek olursa övünülecek bir durum şayet ki kız olursa ayıplanacak bir durum şeklindedir(Öztürk, 2012: 58).

3.Kur'an-ı Kerim'deki Cahili Adetler

Kur'an-ı Kerim'de cahiliye kavramı benzeri türevleri ile beraber 24 ayette geçmektedir. Konuyla ilgili geçen ayetlerin çoğunluğunda zemmedici bir durumda kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde İslam'ın özüne ve ruhuna uygun olmayan adet ve davranışlar yasaklanmıştır.

3.1. Kız Çocuklarının Diri Diri Toprağa Gömülmeleri

Cahiliye devri adetlerinden en vahşi olanlarından biri kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesidir. İnsanlara kız çocuklarının neden öldürüldükleri sorulduğunda Kur'an-ı Kerim'in ifadesi ile fakirlik ve şeref nedeniyle diri diri toprağa gömdüklerini söylemişlerdir(İsra 17/111). Kız çocuklarını öldürme adeti Arap toplumunda yaygın bir davranış haline gelmiştir. Çocukları öldürmenin birinci nedeni fakirlik korkusudur. Erkek çocukları büyüdüklerinde ailenin geçimine katkı sağlar, maddi olarak kazanç getirirken; kız çocukları ise büyük bir yük olarak görülmektedir. Bundan dolayı erkek çocuk dünyaya geldiğinde övünç duyulmuş törenlerle kutlanmış, kız çocuğu dünyaya geldiğinde ise sanki kara bir leke gibi toplum tarafından dışlanmıştır.

Kız çocuklarının öldürülmesindeki ikinci neden savaşlarda yer alamamasıdır. Savaş esnasında kızlar esir olarak alınabilir ve aileye leke getirir korkusu ile doğar doğmaz ya da belirli bir yaşa geldiğinde genelde babaları tarafından toprağa gömerek veya derin çukuru atarak öldürülmüştür. Öldürülmelerine sebep olacak diğer bir etken ise büyüdüklerinde fahişelik gibi kabilenin adını lekeleyecek davranışlarda bulunabilir. Bu gibi nedenlerden dolayı kız çocukları vahşice katledilmiş, öldürülmüştür(Şahin,2010: 91).

Kız çocukları ya doğduklarında ya da doğduğu anda öldürülme fırsatı olmayanların belirli bir yaşa geldiklerinde vahim bir şekilde hayatlarına son verilmiştir. Hatta koca tarafından kız çocuğu olma endişesiyle hamile kadınlar doğum esnasında kırsal alanlara götürülmüş, doğan çocuk kız olduğunda hemen gömülmüştür. Veyahut kurumuş su kuyularına atılmış ya da farklı bir yol olarak uçurumlardan aşağı atılarak öldürülmüştür.

Allahu Teala kur'an-ı Kerim'de kız çocuklarının öldürülmemesi ile ilgili şu ayeti indirmiştir. *De ki: Gelin, rabbinizin size neleri haram kıldığını okuyayım: O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anne babaya iyilik edin. Fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin; biz, sizin de onların da rızkını veririz.*

Kötülüklerin açığına da gizlisine de yaklaşmayın. Haklı bir sebep olmadıkça Allah'ın yasakladığı cana kıymayın. İşte bunları Allah size emretti; umulur ki düşünüp anlarsınız(En'am 6/151).

Cahiliye toplumunda genellikle kız çocukları ve kadınlar arka planda kalmıştır. Toplumun genel işleyişi erkekler üzerine kuruludur. Kabilede ve aile içerisinde tüm kararlar erkeğe aittir. Kadınlar bu durumda söz sahibi değillerdir. Bu grubun içerisinde istisna olarak(Hz. Hatice gibi) nesebi ve kabilesi büyük olan bazı kadınlar toplumda söz sahibi olmuş kendilerini kanıtlamışlardır. Özellikle ileri derecede mala sahip ve geniş aileye (Hİnd b. Utbe) sahip olan kadınlar neredeyse toplumda erkekler kadar ön plana geçebilmişlerdir.

3.2. Putlara Tapmaları

Kur'an-ı Kerim indirilmeden önce cahiliye Arapları putlara tapmaktadırlar. Her kabilenin ve her ailenin belirli bir putu bulunmaktadır. Bunun yanında insanlar ibadet etmek için Kabe'ye geldiğinde yine Kabe'ye doldurdukları putlara yönelmektedirler. Halk içinde belirli bir kesim insanlar put yapmakla geçimini sağlamış ve yaptıkları bu putlara kutsallık atfederek insanlara satmışlardır. Toplumda Hz. İbrahim'den beri devam edegelen Hanif inancına sahip insanlar olsa da bunlar azınlıkta kalmıştır. İnsanların çoğu putperest bir yaşam sürmüştür.

Cahiliye Arapları Allah'ın varlığına inanmakla beraber Allah'ın yanında putlara da yer vermişlerdir. Allahu Teala'yı kendilerinin ulaşamayacağı kadar uzakta ya da Allah'ın kendilerine ulaşamayacağı kadar uzakta olduğunu düşünmüş ve aracı olarak putları tayin etmişlerdir(Sinanoğlu, 194:2010). Allahu Teala kendisi ile beraber putlara ibadet edenlerin şirke düştüğünü bildirerek bu durumu yasaklamıştır(Nisa 4/48). Putları Allah'a ortak koşanlar müşrik olarak adlandırılmış Allahu Teala müşriklerin kesinlikle affedilmeyeceğini bildirmiştir.

3.3. İçki ve Kumarın Yaygın Olması

Cahiliye döneminde belli bölgelerde üzüm yetiştirilmiş ve buna bağlı olarak da içki üretimi yapılmıştır. İnsanların bir kısmı ya içki alım satımı ile iştigal olmuştur. Panayırlarda ve dükkanlarda en yaygın içecek haline gelmiştir. Arap edebiyatında dahil konular genel olarak şarap ve kadın üzerine olmuştur. Cahiliye araplarının en büyük zaaflarından biri içkiye, zevk ve sefaya olan düşkünlüğüdür. Allahu Teala içki ve kumarın inananlara şu ayeti ile haram kılmıştır:

> *"Rasûlüm! Sana içki ve kumarın hükmünü soruyorlar. Şöyle de: "Onlarda büyük bir günah ve zarar, bununla birlikte insanlar için birtakım faydalar da vardır; fakat günah ve zararları faydalarından daha büyüktür." Yine sana Allah yolunda neyi harcayacaklarını soruyorlar. De ki: "İhtiyaç fazlası olup kolayınıza geleni verin." Allah, etraflıca düşünesiniz diye size âyetleri böylece açıklıyor."(Bakara 2/219).*

Cahiliye Arapları içerisinde yaygın olan eğlence konularından birisi de fuhuştur. Bu durum insanlar arasında o kadar yaygınlaşmıştır ki sanki normal bir hal gibi algılanmıştır. Bu eylemi gerçekleştirenler toplum tarafından daha iyi tanınmak için ikamet ettikleri evlerin çatılarına bayraklar asmışlardır. Cariye sahibi olan bazı kişilerde maddi çıkar kazanmak için cariyelerini bu işi yapmakla zorlamışlardır. Bu eylemle cahiliye Arapları tarafından kazanç olarak görülmüştür(Apak 2017; 87). Allahu *"Teala Zinaya yaklaşmayın, gerçekten o, 'çirkin bir hayasızlık' ve kötü bir yoldur."*(İsra 17/32)

ayeti ile zinayı yasaklamıştır.

Sonuç

Asrı saadetten evvelki zaman dilimine genellikle cahiliye dönemi diye isimlendirilmiştir. Cahiliye devrinde insanlar kabileler şeklinde yaşamışlardır. Toplum hürler, köleler ve mevali olarak sınıflara ayrılmıştır. Geçim kaynakları kısmi olarak tarım da olsa genel olarak ticarettir. Yaşadıkları bölge olarak çöl iklimi hakim olmuş zorlu hayat mücadeleleri vermişlerdir. İnsanlar üzerinde herhangi bir devlet otoritesi olmadığından dolayı kavgacı, barbar ve kargaşalı bir yaşam sürmüşlerdir.

Toplumun geneline hitap edecek herhangi bir idari yargı olmadığı için insanlar küçük hedeflerin peşinde koşmuş zevk ve eğlenceye dalmışlardır. Bu yaşam şekli insanların zihin dünyasını da etkilemiştir. Toplumda daimi olarak süregelen kaos ve kargaşa insanlarda adalet duygusunu zayıflatmış

putperestliğin getirdiği düşünce sistemiyle dini duygular yok denecek kadar azalmıştır. Cahiliye araplarının dini anlamda ki görüşleri genelde dünyalıktır. Putlara sadece bir isteği olduğunda gider şayet istediği durum olmazsa sinirlenerek kızmışlardır.

Cahiliye Araplarına göre ikinci bir dünyadan bahsetmek yani ahiret alemi pek doğru değildir. İstisnai olarak bazı aile ve kabilelere görünsede dönemin insanlarının çoğuna göre ahiretten bahsetmek gereksizdir. Hz Peygamber dönemine kadar babalarından süregelen putperest bir yaşamı devam ettirmişlerdir. Hayat şekli onların düşünce dünyasını da etkilemiştir.

Kur'an-ı Kerim inzal olduğu süre zarfında Arap adetlerine iki şekilde yaklaşmıştır. İslam'ın özüne ve ruhuna aykırı olan davranışlar yasaklanırken, İslamiyet'e zıt olmayan adet ve gelenekler devam ettirilmiştir. Fuhuş, zina, içki, kumar ve benzeri davranışlar yasaklanmış; fezalilu'l Arap dediğimiz faziletli davranışlar devam ettirilmesini istemiştir. Cahiliye konusu ile ilgili kabul edilen genel görüş cahiliyenin bir zamana ve mekana sığdırılamayacak bir yapıda olmasıdır. Yani cahiliye bir zihniyet meselesidir. Günümüzde ya da ilerleyen zamanlarda da cahiliye dönemine sahip zihniyetler ortaya çıkabilir.

KAYNAKÇA

Fayda, M. (1993). *"*Cahiliye*"* DİA, İstanbul: TDV.

Izıtsu, T. (2012). *Kur'an'da Tanrı ve İnsan,* (K. Atalar Çev.) İstanbul: Pınar yay.,

Goldzıher, I. (2019). *İslam Kültürü Araştırmaları 1,* (C. Tunç Çev.) çev. Cihad Tunç, Ankara: Otto Yayınları.

Tanrıverdi, F. (2019). *Kur'an'da İsmi Geçen Putlar Ve Cahiliye Arap Toplumu İçerisindeki Yeri*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul.

Söylemez, M. (2015). *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Bozkurt, N.(1996) *Fuhuş*, İstanbul:TDV İslam Ansiklopedisi**.**

Özsoy, İ (1995) *Faiz,* İslam Ansiklopedisi İstanbul: TDV

Öztürk, M.(2012) C*ahiliyeden İslamiyet'e Kadın,* Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

-Şahin, M.E. (2010) *Kur'ân ayetleri, Işığında Cahiliye Toplumundan İslam Toplumuna Değişim süreci,* Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslami Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Van

Sinanoğlu, M(2010) *Şirk*, İslâm Ansiklopedisi, Ankara: TDV

- Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, (İstanbul: Kuramer, 2017), 87

Presentation ID / Sunum No= 65

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Dil Felsefesi Kapsamında, Dilin Kökeni ve Adlandırma Meselesinin Tematik Sınıflandırması Üstüne Bir Deneme

Doç. Dr. Mehmet Akif DUMAN[1]

[1]*Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Dilbilimi Bölümü, Köyceğiz Kampüsü, ORCID: 0000-0002-5633-8268*

Özet

Dil felsefesinin en kadim meselesi muhtemelen *dilin kökeni ve ortaya çıkışı* hakkındadır. Bu minvaldeki ilk görüş dilin *doğal bir gelişim ürünü* olduğu yönündedir (1). Herder, Chomsky ve Tomasello ekseninde irdelenebilecek görüş "dil insan icadıdır" tezinin de kendi içinde tartışılması gerektiğini kanıtlar. Yani tartışma "ilahi bir hediye olarak dil" ve "doğal gelişimin bir neticesi olarak dil" şeklinde taksim edilse dahi ikinci görüşün birçok farklı boyutu olacaktır. Dilin kökeni nedir, tartışması Herder'le nihayete ermez. XIX. yüzyılda Schopenhauer, bazı eski dillerin yenilerinden kısmen daha karmaşık olduğuna ve bu nedenle Herder'in açıklamasının doğru olamayacağına dikkat çeker. Aksine, *dil içgüdüyle ortaya çıkmıştır* (2). Nietzsche ise kaynağı beşeri ihtiyaçlarda konumlandırır. Taraftarları bilhassa Meister Eckhart ve Hobbes olan dilin kökeni ile ilgili diğer muteber bir görüş ise *dilin ilahi bir hediye olduğu* yönündedir (3). Hamann'ın savunduğu *mutabakat* (4) tezine göre ise ilahi olan her şey aynı zamanda insani olduğu için dilin kökenindeki temel ayrım geçersizdir. Heraklit, Parmenides, Platon, Aristoteles ve Stoacılar kökenli adlandırma meselesi ise Φύσει (Phýsei) ve Συνθήκη (Thései) çatışması ekseninde genişler (5). Heraklit (*dilin doğası*: φύσει, *phýsei*) ve Parmenides (*mutabakat*: συνθήκη, *thései*) daha en başta adlandırmanın kökeni meselesindeki uyuşmazlığı ortaya koyarlar. *Dilin doğası* (φύσει, *phýsei*) ve *mutabakat* (συνθήκη, *thései*) çatışması uzun süre devam eder. *Referans meselesi* (6) ise Frege, Russell, Bühler, Carnap ve Quine merkezli olarak tartışılabilir. Platon tarafından bir kelimenin anlamı ve referansı arasında yapılan ayrım Frege ve Russell tarafından da ele alınır; keza *intension* (içlem) und *extension* (kaplam) arasındaki ayrım Carnap ve Quine tarafından tekrar değerlendirilir. Son olarak bir adlandırma kapsamında *keyfilik* (7) (buyrultusallık, Alm. Arbiträr yahut willkürlich) de ele alınabilir. İsim koymanın keyfi olduğu fikri, (yapısalcılık kapsamında) XIX. yüzyılda dilbilimci Ferdinand de Saussure'nün (1857-1913) eserlerinde tekrar gündeme gelir. Dilin kökeni ve adlandırma meselesi bu yedi alt başlık altında incelendiğinde modern ve klasik görüşler arasındaki rabıtalar da net biçimde görülecektir.

Anahtar Kelimeler: dil felsefesi, dilin kökeni, adlandırma

An Essay on The Origin of Language and The Thematic Classification of The Name Issue in The Philosophy of Language

Abstract

The most ancient issue of language philosophy is probably about the origin and emergence of language. The first view in this regard is that language is a product of natural development (1). The view that can

be examined on the axis of Herder, Chomsky and Tomasello proves that the thesis of "language is a human invention" should be discussed within itself. That is, even if the discussion is divided into "language as a divine gift" and "language as a result of natural development", the latter view will have many different dimensions. What is the origin of language, the debate does not end with Herder. In the 19th century, Schopenhauer pointed out that some ancient languages were somewhat more complex than new ones, and therefore Herder's explanation could not be correct. On the contrary, language arose out of instinct (2). Nietzsche, on the other hand, locates the source in human needs. Another credible view regarding the origin of language, whose supporters are especially Meister Eckhart and Hobbes, is that language is a divine gift (3). According to the consensus thesis (4) advocated by Hamann, however, since everything divine is human at the same time, the fundamental distinction in the origin of language is invalid. The naming issue originating from Heraclitus, Parmenides, Plato, Aristotle and Stoics expands on the axis of the conflict between Φύσει (Phýsei) and Συνθήκη (Thései) (5). Heraclitus (nature of language: φύσει, phýsei) and Parmenides (consensus: συνθήκη, thései) reveal the disagreement on the origin of naming from the very beginning. The conflict between the nature of language (φύσει, phýsei) and consensus (συνθήκη, thései) continues for a long time. The issue of reference (6) can be discussed in terms of Frege, Russell, Bühler, Carnap and Quine. The distinction made by Plato between the meaning and reference of a word is also taken up by Frege and Russell. Likewise, the distinction between intension and extension is re-evaluated by Carnap and Quine. Finally, arbitrariness (7) (mandatoryness, German. Arbiträr or willkürlich) can also be considered within the scope of a naming. The idea that naming is arbitrary resurfaces (within structuralism) in the works of the linguist Ferdinand de Saussure (1857-1913) in the 19th century. When the origin of the language and the naming issue are examined under these seven sub-headings, the connections between modern and classical views will be clearly seen.

Keywords: philosophy of language, origin of language, naming

1. Giriş

Dil felsefesinin en temel meselelerinden biri dilin kökenidir. Acaba dil nasıl ortaya çıkmıştır? Bu sorun, mesela Condillac'ta olduğu gibi dil-düşünce sorunu için de belirleyici niteliktedir. Aydınlanma Çağı din adamı, filozofu ve mantıkçısı Condillac; John Locke'tan yola çıkarak duyusal bir epistemoloji geliştirir. Ancak, ona sadece olumlu değil, aynı zamanda olumsuz olarak da atıfta bulunur. Düşünce gelişimi ve dil gelişimi karşılıklı olarak birbirini destekler, zira dilin ortaya çıkışı çok kademeli bir süreç olmalıdır, o zaman başlangıçta somut ihtiyaçlar ve sosyal değişim gelişmeyi sürdürse de, işaretlerin ve dilin kullanımı giderek bir iletişim biçiminden daha fazlası haline gelmiştir. Bilhassa XVIII. yüzyılın başında (Rousseau'dan evvel) ortaya çıkan "Dil olmadan düşünme olmaz ama dilin icadı düşünmeyi gerektirmez mi?" ikileminin başarı ile üstesinden gelir Condillac (Prechtl 1999, 49; Kompa 2015, 29). Şu halde düşünce gelişimi ve dil gelişimi karşılıklı olarak birbirini destekler görünmektedir. Özellikle XVIII. yüzyılda canlı bir şekilde tartışılan sorunun bilhassa iki mecrada taraftar bulduğunu söyleyebiliriz: (1) Dil ilahi bir hediyedir. Konuşma yeteneği insana Yaratıcı tarafından verilmiştir. (2) Dil doğal gelişimin bir ürünüdür. İnsan doğal olarak gelişmiş dil becerilerine sahiptir. Ancak bunu yaparken, bu yeteneği neden diğer tüm hayvanların değil de yalnızca insanların geliştirdiğini açıklama sorunuyla karşı karşıya kalınır.

Bu minvalde *adlandırma* meselesi de dilin kökeni ile yakından alakalıdır. İsimler tanrısal bir yoldan (φύσει, *phýsei*) verildi ise (1) dil ilahi bir hediyedir. Şayet, adlandırma beşeri mutabakatın bir sonucu ise (συνθήκη, *thései*) (2) dil doğal gelişimin bir ürünü sayılmalıdır.

2. Bulgular ve Yorum

Yaklaşık kırk adet Almanca ve İngilizce kaynak taranarak oluşturulan alt başlıklar özel adlar ve adlandırma meselesi ekseninde değerlendirilmiş ve edinilen bulgular ışığında yedi alt başlık oluşturulmuştur. Yapılmaya çalışılan sınıflandırma denemesi ile *anlambilim* (semantik) ve *edimbilim* (pragma-linguistik) için kullanılabilecek bulgulara da erişilmiştir.

2.1 Dil Doğal Gelişimin Bir Ürünüdür

Dilin kökeni tartışması ödüllü bir soru ile ortaya konur. Berlin Bilimler Akademisi'nin 1769'da sorduğu "İnsanlar doğal yeteneklerine bırakılmış dil geliştirebildiler mi?" sorusuna Genç Johann Gottfried Herder (1744-1803), *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (İnsan Dilinin Kökeni Üzerine İnceleme) ile cevap verir ve ödülü kazanır. İnsanların dili kendi idrak-sistemlerine dayalı olarak geliştirdiğini savunur. 1764'ten beri dost olduğu Hamann, onu İngiliz ampirizmiyle (Bacon, Hume) ve dünya dilinin, tarihin ve düşüncenin *lógosmistik* geleneğiyle tanıştırır. Hamann'a göre yaratılış, "yaratık aracılığıyla yaratılana bir konuşma" ise, o zaman antropolog Herder için bu konuşmayı yaratıcı bir şekilde tekrarlamak ve konuşarak kendini insanlıkta kurmak insan bilgisinin bir koşulu ve görevidir. Dünya ve dolayısıyla insan dildir. Her daim Tanrı'nın sözünü işiten ve onu tekrarlamaya çalışan aklımızın karakteridir dil (Craig 1998, 128 ve 133; Kutschere 1975, 338; Dascal 1992, 343-363).

Dilin bilişselliği ve işbirliği ilkesi "dil insan icadıdır" tezinin kendi içinde de tartışılması gerektiğini kanıtlar. Yani tartışma (1) "ilahi bir hediye olarak dil" ve (2) "doğal gelişimin bir neticesi olarak dil" şeklinde taksim edilse dahi ikinci görüşün birçok farklı boyutu olacaktır.

"Dil insan icadıdır" tezinin modern yüzünü daha ziyade Chomsky ve Tomasello temsil eder. Chomsky yetişkin zihninin yapabildiklerinin çoğunun doğuştan geldiğini iddia eder. Tomasello'ya göre ise dil gelişimi işbirliği ilkesi ile açıklanır.

Evrensel dilbilgisi teorisi, zamanının yerleşik davranışçı teorilerine doğrudan bir saldırıdır. Chomsky, zihnin bilişsel olduğunu iddia eder. Dolayısıyla kanaatler, şüpheler vb. de zihinsel durumlara dahildir. Ayrıca yetişkin zihninin yapabildiklerinin çoğunun doğuştan geldiğini iddia eder. Yenidoğanın zihni artık *boş levha* (tabula rasa) olarak görülmemektedir. Modülerlik kavramıyla Chomsky, zihnin bilişsel mimarisinin çok önemli bir özelliğini de geliştirir. Akıl, birbirleriyle yalnızca sınırlı bir şekilde iletişim kuran, etkileşimli özel alt sistemlerden oluşan bir koleksiyondan meydana gelir (Kompa 2015, 339-340 ve 386-396; Lycan 2008, 115-117; Lee 2011, 160-178).

Tomasello ise insan iletişiminin kökenlerini araştırmak için en yakın akrabalarımız olan primatlara yönelir. Ona göre primatların yapamayacağı şey *işbirliği* yapmaktır. Fakat insan çocukları, daha ilk kelimeleri öğrenmeden önce bile işbirlikçi davranış sergilerler. Tomasello'ya göre, karşılıklı dikkat oluşturma yeteneği, daha sonraki dil öğrenimi için temel sağlar. Bunun için evrensel bir gramer varsayımı gerekli değildir. Aksine, insan iletişiminin gelişimini açıklamak için hedef, yönelim, algı, dikkat ve işbirliği gibi terimler belirleyicidir (Lepore ve Smith 2006, 267; Kompa 2015, 391-393).

2.2 Dil İçgüdü ile Ortaya Çıkmıştır

Dilin kökeni nedir, tartışması Herder'le nihayete ermez. XIX. yüzyılda Arthur Schopenhauer (1788-1860), bazı eski dillerin yenilerinden kısmen daha karmaşık olduğuna ve bu nedenle Herder'in açıklamasının doğru olamayacağına dikkat çeker. Aksine, dil içgüdüyle ortaya çıkmıştır (Lamarque 1997, 537; Dascal 1992, 220-223). Friedrich Nietzsche (1844-1900) ise kaynağı beşeri ihtiyaçlarda konumlandırır. Metaforun azılı düşmanı Nietzsche için dil ilk başlarda, *Vorlesungen über lateinische Grammatik*'in (Latince Dilbilgisi Üzerine Dersler, 1869/70) hazırlık çalışmasının bir parçası olan *Vom Ursprung der Sprache*'de (Dilin Kökeni, 1869-70) arı ve karıncalarda olduğu gibi bir içgüdünün ürünüdür. İçgüdü burada dışsal bir mekanizma olarak değil, "karakterden kaynaklanan bir bireyin veya kitlenin hususi performansı" olarak düşünülmelidir. Bu düşünce sürecinin sonucu, metafiziğin kendini aşmasının kompakt bir şekilde ifade edilmesi gereken *Menschlich-Allzumenschlichen* (İnsanca Pek İnsanca) tezidir. Bu süreç sırasında Nietzsche, içgüdü ya da anlaşma gibi dili açıklamak için geleneksel modeller alsa da daha sonra bunları terk eder. Onun odak noktası daha ziyade ifade ve iletişim sorununun temelde yeni bir şekilde tartışıldığı dil üzerinedir. Nietzsche, dile olan inancı eleştirir. Kişi, yanlış olarak şeylerin özünün dilde ifade edildiğine inanır. Metafizik düşüncelerin varsayılan derinliği bile, yalnızca bu kadar karmaşık düşünce gruplarıyla ortaya çıkan güçlü duygudur, ancak bu şekilde düşünülen şeyin doğruluğu için hiçbir şeyi garanti etmez (Lamarque 1997, 152-161; Borsche 1996, 291-305).

2.3 Dil İlahi Bir Hediyedir

Eckhart için yaratılış sadece Tanrı'nın yaratıcı sözünü değil insanın sözünü de bildirir. Adlandırma meselesinde Yaratılış 2, 18-20 net bir teşhise sahiptir: "Tanrı yerdeki hayvanların, gökteki kuşların tümünü topraktan yaratmıştı. Onlara ne ad vereceğini görmek için hepsini Âdem'e getirdi. Âdem her birine ne ad verdiyse, o canlı o adla anıldı." Âdem burada *insan* anlamındadır. Âdem adları hususi özelliklerine göre tekil yaratılışlara verir. Neticede isimler şeylerin doğasını ve doğal özelliklerini belirtir. Doğal adlandırma tezi Gellius, Cicero ve Augustinus tarafından da tasdik edilir. Doğal adlandırma dilin temel mekanizmasıdır (Dascal 1992, 354; Borsche 1996, 91 ve 227).

Doğal adlandırma tezi yıllar sonra Hobbes'ta da karşımıza çıkar. Babil efsanesine ve dillerin ayrılmasına da değinen Hobbes zihinsel diskurumuzu sözel diskura çevirdiği için konuşmayı faydalı görür. Konuşmanın temeli olan adlara *işaretler* denir. Adlar iletişimin temelidir; unutmayı engelleyen işaretler yahut hatırlama notlarıdırlar. Sözcükleri mecazi manada yani onlar için tayin edilen anlamları dışında kullanmak başkalarını yanıltmak demektir (*Leviathan* IV). Bütün icatlar içinde en soylu ve yararlı olarak görülen *konuşma* (ki adlar veya adlandırmalar ile onların bağlantısından oluşur) iletişimin temelidir. Kutsal Kitap kaynaklı olarak ilk konuşan Âdem'dir ve ona adlandırmayı Tanrı öğretmiştir. Fakat ona öğretilenler ihtiyaçlar ölçüsünde sınırlıdır (Russell ve Fara 2012, 843-844).

2.4 Mutabakat

Hamann'ın dil felsefesi açısından orijinal taraflarından biri muhtemelen *dil-din kesişimi*ne olan yaklaşımıdır. Daha ziyade, Platon ve Aristoteles'e yapılan göndermeler, Hamann için inancın, Hegel'in söylediği kadar "dışsal, zamansal şeylerin duyusal kesinliği" değil, *dilde iletilen bir şeyi bireysel olarak dinlemek* anlamına geldiğini göstermektedir. Hülasaten Hamann için inanç, duyusal ve hatta teolojik bir değerden çok, dilsel ve retorik bir kıymete sahiptir. Teolojik güdümlü spekülasyon ile dilbilimsel teorinin yanı sıra dilbilimsel kuramın tuhaf şekilde iç içe geçmesi Hamann'ın dilin kökeni tartışması üzerine yazılarında devam eder. Esas olarak Herder'in dilin ilahi kökeni hipotezini çürütme çabaları etrafında dönen incelemesinde, "tam olarak bu yüksek hipotezin intikamını alacak" bir "vatandaş" bulunacağını umduğunu ifade etse de, dilin tanrısal ya da insani kökeni konusundaki anlaşmazlıkta Hamann'ın konumu açık değildir. Hamann aslında tartışmaya üçüncü bir madde ekler. Herder'in dilin insan doğasından geldiğine dair açık kanıtının döngüselliğini (dolayısıyla geçersizliğini) ironik bir şekilde onun varsayımının figürünü taklit ederek ve karşı tezi kanıtlamak için kullanarak göstermekle kalmaz; daha ziyade, dilin kökenine ilişkin iki hipotezin görünürdeki karşıtlığını özetler: İlahi olan her şey aynı zamanda insani değil midir (Steger ve Wiegand 1996, 339-343; Wein 1965, 240; Bertram 2011, 28)?

2.5 Φύσει (Phýsei) ve Συνθήκη (Thései) Çatışması

Heraklit (*dilin doğası*: φύσει, *phýsei*) ve Parmenides (*mutabakat*: συνθήκη, *thései*) daha en başta adlandırmanın kökeni meselesindeki uyuşmazlığı ortaya koyarlar. *Dilin doğası* (φύσει, *phýsei*) ve *mutabakat* (συνθήκη, *thései*) çatışması uzun süre devam eder. Stoacılar *doğa*-tezini, Parmenides ve Platon da *mutabakat*ı savunur görünmektedir.

Stoacılar için doğa, koşulsuz *cisimlerin doğası*na karşılık gelen bir şey değildir. Bu minvalde akla gelen cisimlerin farklı dillerde farklı adlandırmalarla kullanılması meselesi Epikur'un bakışı ile nispeten esneklik kazanır. Φύσει farklı halklar ve topluluklar için geçerlidir. Farklı dillerin ve farklı kültürlerin dilleri (sözcükleri) kendi Φύσει yapıları içinde değerlendirilmelidir. Stoacıların büyük çoğunluğu için sözcükler (ses imgesi) onun cismani karşılığı (zihinsel içerik) ile bağıntılıdır; fakat bu, şeyin kendisi tarafından yönlendirilen bir tasavvur ve hayal gücünün neticesidir. Ya duyusal/mantıksal, ya da duyu-dışı/ duyular-ötesi/ mantık-dışı *ses-tasavvuru* tüm canlılar için ortak olsa da sadece düşünebilenler için kendilik içerir yani mantıksal bir bağlamı vardır (Kutschere 1975, 45; Mojsisch 1986, 207-210).

Platon'u her ne kadar *Kratylos*'ta çekingen yahut görüşünü net biçimde ortaya koyar göremesek de yaşlılık zamanlarına denk gelen *Yedinci Mektup*'ta (daire misali üzerinden) açıkça *mutabakat* taraftarı olduğunu gösterir. *Kratylos* diyaloğu, şeylere verilen isimlerin kökeninde *dilin doğası* (phýsei) yahut *mutabakat* (thései) olduğu tartışması ekseninde genişler. Diyaloğu "adlandırmanın doğruluğu meselesi" yahut "uzlaşımcılık mı, doğalcılık mı" gibi başlıklar altında incelemek de mümkündür. Sokrates'in

muhatapları Hermogenes ve Kratylos'tur. Hermogenes, bir adın doğru olup olmamasının *mutabakat (uzlaşı)* ile mümkün olduğunu düşünür; bir nesnenin doğası gereği bir adı olduğu görüşüne karşı çıkar. İsimlendirmenin anlaşma ve kararlaştırmadan başka bir doğruluğu olduğuna ikna edilemeyeceğini söyler (384d). Buna mukabil Kratylos, bir nesnenin doğası gereği bir adı olduğu görüşünü savunur, ona göre adlar tıpkı resimler gibi nesnelerin taklididir (423b). Aristo, *doğa* (phýsis) ve *hukuk* (nomos) tartışmasında güya hocasını takip ederek ikinci tezden (yahut teoriden) yanadır. Gerçekte, Aristoteles ne mantıktan ne de mutabakat (hukuk) tezinden söz eder. Onun için tam tersi geçerlidir. O, mantığın bir temsilcisi değildir, ancak *dilin mantıksal olarak belirsiz olduğu*nu ve zorunlu olarak *rasyonel, mantıksal düşünmeden önce* geldiğini açıkça göstermiştir (Coseriu 1975, 30-67 ve 68-111).

2.6 Referans Meselesi

Platon tarafından bir kelimenin anlamı ve referansı arasında yapılan ayrım Gottlob Frege ve Bertrand Russell tarafından da ele alınır; keza *intension* (içlem) und *extension* (kaplam) arasındaki ayrım Rudolf Carnap ve Willard van O. Quine tarafından tekrar değerlendirilir. Daha gelişmiş ve işlevsel bir model olan Organon Modeli'nin esin kaynağı da Bühler için *Kratylos*'ta kelimenin bir araç (organum) olarak tanımlanmasıdır. Bühler; ad olarak nitelenen (nitelenebilecek) her sözcüğün bir maddeye atanması üstüne düşündüğü vakit insanın yaratılışı kapsamında Herder kökenli farklı bir bakışı da irdeler. Wundt ve Darwin, tüm insan ve hayvan jestleri alanını konu olarak seçerek daha derine inmek ve olabildiğince geniş bir mukayese alanı yaratmak sureti ile meseleye yaklaşırlar. Bühler böylesine kapsamlı bir işaretler teorisinin en genel kavram ve ilkelerinin insan diline özgü olanı kavrayıp belirleyebileceğinden ciddi manada şüphelidir (Miller 2007, 271-305; Tanesini 2007, 80; Soames 2010, 42-47).

2. 7 Keyfilik

Bir adlandırma kavramı olarak *keyfilik* (buyrultusallık, alm. Arbiträr yahut willkürlich) birçok filozof tarafından temel alınır. İsim koymanın keyfi olduğu fikri, (yapısalcılık kapsamında) XIX. yüzyılda dilbilimci Ferdinand de Saussure'nün (1857-1913) eserlerinde tekrar gündeme gelir. Locke'a göre de fikirlerin kelimelerle ilişkilendirilmesi keyfi olduğundan, iki kişinin aynı kelimeyi aynı fikirle ilişkilendireceğinin garantisi yoktur. Leibniz, doğru ve yanlışın şeylere mi yoksa ifadelere mi ait olduğu sorusunu tartışır. Kavram tanımları keyfi olduğundan durum ne olursa olsun bir ifade doğru kabul edilir. İfade, şeylerin tertibini tasvir ettiği sürece doğrudur. Leibniz böylece Wittgenstein'ın *Tractatus Logico-Philosophicus*'undaki dilin imge kuramı fikrini öngörür. Kant nazarında felsefi düşüncenin işaretleri olan *sözcük*ler ne bileşimlerinde kelimenin işaret ettiği fikrin tamamının oluşturduğu kısmi kavramları ne de felsefi düşünceler ifade etmek için bağlantılarında bu kavramların ilişkilerini gösterir. Zira *keyfi bir kavram*a ne tür bir ad verilmek istendiğini söylemek için felsefeye ihtiyaç yoktur. Dilde keyfilik konusundaki en keskin tavır muhtemelen Nietzsche'ye aittir. Keskin bir bakış açısı ile değerlendirme yapıp tanımların yahut niteliklerin kendi kendilerine oluştuğunu söylemek ve bunları nesnelere atfetmek küstah insana ait tavırlardır. "Taş" örneğini verir Nietzsche. "Taş serttir" dendiğinde sert olan cisim değildir; bizim onu "sert" olarak vasıflandırmamız sebebi ile öyle olduğu var sayılır (Hale vd. 2017, 9-10; Russell ve Fara 2012, 22-24; Tanesini 2007, 31; Soames 2010, 95-122; Eco 1984, 16-36).

3. Sonuç

Adlandırma meselesi, yani bir "şey"e adın *neden* ve *nasıl* verildiği üstüne düşünmek kaçınılmaz olarak İlahi müdahale ile beşeri tasavvuru karşı karşıya getirir. En kesif hallerinden birini Babil efsanesinde gördüğümüz bu ayrım kutsal kitapların yorumlanmasında bariz bir hal alarak hermenötiğin de temel araştırma sahalarından biri haline gelir. Mezhepler dini metinlerin yorum farkından ortaya çıkar ve neticede iki mezhep mensubu diğerini o dinin bir ferdi saymayacak kadar bakışını değiştirebilir.

Dili bulan, meydana getiren insan mıdır, Tanrı mıdır? Bu, düşünmenin sözcükler olmadan mümkün sayılmaması tezini de çıkmaza sokan bir sorudur. Şayet dili biz icat etti isek, süreç düşünce olmadan nasıl başladı? Dilin içgüdü ile ortaya çıkması mümkün müdür? Yoksa insan sadece ihtiyaç duyduğu vakit mi sözcük mü üretmiştir ki, kültürler arası kelime kadrosundaki farklılıklar da bunu delili olabilir. Madem insan Tanrı'dan bir parçadır, o halde beşeri olan İlahi sayılacağı için bu ayrım geçersiz olmaz mı? Burada ana hatları ile cevaplanmaya çalışılan sorular disiplinler-arası bakışla değerlendirilirse çok

daha işlevsel neticelere ulaşılacaktır. Dilin kökeni ve adlandırma meselesi sadece dil felsefesinin değil tarihin, sosyolojinin, psikolojinin ve diğer birçok sosyal ve beşeri bilimin temel işleyişleri üstüne hükümlerin verildiği bir saha olarak değerlendirilmelidir

Kaynakça

Albrecht, Erhard (1975): *Sprache und Philsophie*. Berlin: VEB.

Bertram, Georg W. (2011): *Sprachphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Borsche, Tilman (ed.) (1996): *Klassiker der Sprachphilosophie*. München: C.H.Beck.

Coseriu, Eugenio (1982): *Geschichte der Sprachphilosophie*: Band 2: Von Leibniz bis Russeaus. Tübingen: Narr.

Coseriu, Eugenio (2015): *Geschichte der Sprachphilosophie*: Band 1: Von der Antik bis Leibniz. Tübingen: Narr.

Craig, Edward (ed) (1998): *Routledge Encyclopedia of Philosophy. Philosophy of Language*. Routledge.

Daly, Chris (2013): *Philosophy of Language*. Bloomsbury Academic.

Dascal, Marcelo; Gerhardus, Dietfried vd. (ed.) (1992): *Sprachphilosophie Philosophy of Language La philosophie du langage*, Vol. 1 (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft). Berlin/ New York: Walter de Gruyter.

Devitt, Michael ve Hanley, Richard (2006): *The Blackwell Guide to the Philosophy of Language* (Blackwell Philosophy Guides).Wiley-Blackwell.

Dinges, Alexander; Viebahn, Emanuel ve Zakkou, Julia (2023): *Sprachphilosophie. Eine Einführung*. J.B. Metzler.

Duman, Mehmet Akif (2019): *Retorikten Belagate Mecazdan Metafora*. Ankara: Nobel.

Duman, Mehmet Akif (2022): *Dilde Belirsizlik ve Eş Anlamlılık*, İstanbul: Litera.

Eco, Umberto (1984): *Semiotics and the Philosophy of Language*. Indiand University Press.

Russell, G. ve Fara, D. G. (eds.) (2012): *The Routledge Companion to the Philosophy of Language*. London: Routledge.

Gipper, H. ve Schmitter, P. (1985): *Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie im Zeitalter der Romantik*. Tübingen: Gunter Narr.

Hale, Bob ve Wright Crispin (eds) (1997): *A Companion to the Philosophy of Language*. Oxford: Blackwell

Hale, Bob; Wright, Crispin ve Miller, Alexander (eds.) (2017): *A Companion to the Philosophy of Language*. Wiley Blackwell.

Harrison, Bernard (1979): *An Introduction to the Philosophy of Language*. Palgrave Macmillan UK.

Hennigfeld, Jochem (1982): *Die Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts: Grundpositionen und -probleme*. Berlin: Walter de Gruyter.

Hennigfeld, Jochem (1994): *Geschichte der Sprachphilosophie: Antike und Mittelalter*. Berlin: Walter de Gruyter.

Katz, Jerrold J. (1969): *Philosophie der Sprache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kompa, Nikola (ed.) (2015): *Handbuch Sprachphilosphie*. Stuttgart: Metzler.

Kutschere, Franz v. (1975): *Sprachphilosophie*. München: Fink.

Lamarque, Peter W. (ed.) (1997): *Concise Encyclopedia of Philosophy of Language*. Pergamon.

Lee, Barry (ed.) (2011): *Philosophy of Language*. London: Continuum.

Leiss, Elisabeth (2009): *Sprachphilosophie*. Berlin: de Gruyter.

Lepore, Ernest ve Smith, Barry C. (2006): *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*. Oxford University Press.

Luther, Wilhelm (1970): *Sprachphilosophie als Grundwissenschaft*. Heidelberg: Quelle & Meyer.

Lycan, William G. (2008): *Philosophy of Language: A Contemporary Introduction*. London: Routledge.

Martinich, A. P. (ed) (1996): *The Philosophy of Language*. Oxford University Press.

McGinn, Colin (2015): *Philosophy of Language*. The MIT Press

Miller, Alexander (2007): *Philosophy Of Language*. London and New York Routledge.

Mojsisch, Burkhard (ed.) (1986): *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter. Bochumer Kolloquium*, 2.-4. Juni 1982. Amsterdam: Grüner.

Posselt, Gerald ve Flatscher, Matthias (2018): *Sprachphilosophie: Eine Einführung*. Wien: Facultas.

Prechtl, Peter (1999): *Sprachphilosophie*, Stuttgart: Metzler.

Sawyer, Sarah (ed.) (2010): *New Waves in Philosophy of Language*. Palgrave Macmillan.

Searle, John R. (ed.) (1971): *The Philosophy of Language (Oxford Readings in Philosophy).* Oxford University Press.

Soames, S. (2010). *Philosophy of Language*. Princeton: Princeton University Press.

Steger, Hugo ve Wiegand, Herbert Ernst (ed.) (1996): *Sprachphilosophie Philosophy of Language La philosophie du langage*, Vol. 2 (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft). Berlin/ New York: Walter de Gruyter.

Stekeler-Weithofer, Pirmin (2014): *Sprachphilosophie: Eine Einführung*. C.H.Beck.

Szabó, Zoltán Gendler ve Thomason, Richmond H. (2019): *Philosophy of Language (Cambridge Textbooks in Linguistics).* Cambridge University Press.

Tanesini, Alessandra (2007): *Philosophy of Language A-Z.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Wein, Hermann (1963): *Sprachphilsophie der Gegenwart*, Haag: Marinus Nijhoff.

Wein, Hermann (1965): *Philosophie ald Erfahrungswissenschaf*, Haag: Marinus Nijhoff.

Wellmer, Albrecht (2004): *Sprachphilosophie: eine Vorlesung*. Suhrkamp.

Presentation ID / Sunum No= 67

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Dil Felsefesi Kapsamında, Eylemsellik Meselesinin Tematik Sınıflandırması Üstüne Bir Deneme

Doç. Dr. Mehmet Akif DUMAN[1]

[1]*Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Dilbilimi Bölümü, Köyceğiz Kampüsü*
ORCID: 0000-0002-5633-8268

Özet

Düşünmenin ve konuşmanın bir *eylem* sayılması her ne kadar dil-eylem (söz-edim) teorisinin esas meselesi olsa da kökeni Antik'e kadar gider. Bu minvalde eylemin zihinselden fiziksele geçişi söz konusudur. Heraklit felsefesinde lógos, genel manada varlık, düşünce ve dil ile birlikte *eylem*i de kapsar. *İşaret ve anlam teorisi* kapsamında yazı ile eylemin de rabıtası vardır. Yazının başlangıcında Aristoteles, yazılı işaretlerin sözlü sesler anlamına geldiğini, sözlü seslerin duygusal olayların sembolü olduğunu ve bunların da şeylerin temsili (pragmata) olduğunu belirtir. Heraklit, Aristo, Locke, Vico ve Kant ekseninde incelenebilecek zihinsel-fiziksel geçiş için Kant belirleyici isimdir. Kant için kavram, sözcüğün ruhu gibidir; kavram zihindedir, sözcük ise dildedir. O halde günlük hayatın temeli olan sözcüklerin eylemselliğinin arka planında kavramlar yatar. Bu, söylemek (sözcük) ve kastetmek (kavram) arasındaki farkın da matematiksel bir izahı gibidir. Mesela Tanrı'nın varlığının *ispat*ının başarısız olma sebebi *sözcük* değil *kavram* belirsizliğidir. Dil eylemdir (W.v. Humboldt, C.S.S. Peirce, E.A. Cassirer) yahut eylem ötesidir (K. Bühler, L.J.J. Wittgenstein, J.L. Austin, J.R. Searle). Dilde eylemselliğin tam karşılığı Austin'in dil-eylem (söz-edim) teorisi olsa da (ki yayılmasını da daha ziyade öğrencisi Searle sağlar) kökeni daha eskilere gider ve başka mühim isimlerin de bu kuramsal hamlede payları vardır. Bir ifadenin bir *eylem* olarak adlandırılması üzerine ilk *ciddi* düşünceler Charles S. Peirce'de mevcuttur. Peirce mesela yemin etme eylemini seçer. Bu sadece bir söz değil, bir eylemdir. Kanun buna *eylem* demektedir. Ludwig Wittgenstein, bir bakıma, söz edimi kuramının dilbilimsel-felsefi öncüsü olarak kabul edilebilir. Ona göre "kelimeler eylemdir" (Worte sind Taten). Wittgenstein'ın ve özellikle Searle'ün ve aynı zamanda Austin'in entelektüel tavırları farklı olduğundan bunlar çizgisel olarak bir araya getirilirken dikkatli olunmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Dil felsefesi, eylemsellik, dil-eylem (söz-edim) teorisi

An Essay on the Thematic Classification of the Problem of Act in the Language of Philosophy

Abstract

Considering thinking and speaking as an action is the main issue of speech act theory, but its origin goes back to Antiquity. In this way, there is a transition of action from mental to physical. In the philosophy of Heraclitus, logos includes being, thought and language in general, as well as action. Within the scope of the theory of sign and meaning, there is also a connection between writing and action. At the

beginning of the article, Aristotle states that written signs mean verbal sounds, verbal sounds are symbols of emotional events and these are the representations of things (pragmata). Kant is the decisive name for the mental-physical transition that can be examined in the axis of Heraclitus, Aristotle, Locke, Vico and Kant. For Kant, the concept is like the spirit of the word; the concept (Begriff) is in the mind, the word is in the language. In that case, concepts lie in the background of the actuality of words, which are the basis of daily life. This is like a mathematical explanation of the difference between saying (word) and mean (concept). For example, the reason why the proof of the existence of God fails is not the word but the ambiguity of the concept. Language is act (W.v. Humboldt, C.S.S. Peirce, E.A. Cassirer) or beyond action (K. Bühler, L.J.J. Wittgenstein, J.L. Austin, J.R. Searle). Although the exact equivalent of the activism in language is Austin's speech act theory (which is mostly spread by his student Searle), its origin goes back to ancient times and other important names also have a share in this theoretical move. The first serious reflections on naming a statement as an action are in Charles S. Peirce. Peirce, for example, chooses the act of swearing oath. It's not just a word, it's an action. The law calls it action. In a way, Ludwig Wittgenstein can be regarded as the linguistic-philosophical pioneer of speech act theory. According to him, “words are actions” (Worte sind Taten). Since the intellectual attitudes of Wittgenstein, and especially of Searle, but also of Austin, are different, care must be taken when bringing them together linearly.

Keywords: Philosophy of language, act, speech act theory

1.Giriş

Dil felsefesi kapsamında eylemi yahut eylemselliği (act) üç ana başlık altında incelemek mümkündür. Heraklit, Aristo, Hobbes, J. Locke, G. Vico ve I. Kant gibi düşünürlerin temsil ettikleri görüşü “zihinsel eylemlerden fiziksel eyleme” geçiş olarak nitelemek mümkündür. Bilhassa Descartes merkezli “cogito ergo sum” tezi düşünmenin bir eylem sayılması kapsamında Vico tarafından reddedilir. Bilakis fiziksel etkileri görülen, değiştiren, etkileyen şey eylemsel olmalıdır. Düşünmek değil, en azından düşünmenin bir uzantısı olarak konuşmak bir eylemdir. Bu bağlamda W.v. Humboldt, C.S.S. Peirce ve E.A. Cassirer dili tetkik ederler. Dil sayesinde düşünürüz, dil sayesine kültürü imar ederiz ve dil sayesinde varlığımız bir mana kazanır. Netice itibarıyla konuşmanın bir eylem olarak değerlendirilmesi modern zamanlarda hususi bir mesele olarak ele alınıp dilin eylem ötesi sayılmasına vesile olur. K. Bühler, L.J.J. Wittgenstein, J.L. Austin ve J.R. Searle dilin sonrası ve ötesi üstüne düşünerek eylemselliğin dil felsefesindeki yerini netleştirirler.

2.Bulgular ve Yorum

Yaklaşık kırk adet Almanca ve İngilizce kaynak taranarak oluşturulan alt başlıklar eylemsellik meselesi ekseninde değerlendirilmiş ve edinilen bulgular ışığında üç alt başlık oluşturulmuştur. Yapılmaya çalışılan sınıflandırma denemesi ile *anlambilim* ve *edimbilim* için kullanılabilecek bulgulara da erişilmiştir.

2.1 Zihinsel Eylemlerden Fiziksel Eyleme

Düşünmenin ve konuşmanın bir *eylem* sayılması her ne kadar dil-eylem (söz-edim) teorisinin esas meselesi sayılsa da kökeni Antik’e kadar gider. Heraklit’e bakınca dil felsefesi açısından *dilin doğası* sorununun en başından beri varlığın hakikati meselesi ile bağlantılı olduğu görülür. Dil hem açıklar, hem de kapatır. Dilin bu çelişkili hali adlandırma problemi ile doğrudan alakalıdır. Böylece dil varsayılan tabiiliğini kaybeder. 1.Fragmanda (ve 19’da) özellikle lógos (λόγος) (daha ziyade *evrensel yasa* yahut *gerçekliğin ifadesi*) ve épos (érgon’un *hakikat* sayılmasına istinaden daha ziyade *kelime* yahut *dilsel süreç*) arasındaki farkı irdeleyen Heraklit’in dil felsefesi kapsamındaki ilgisi *dil-lógos bağlantısı* ve *kelimelerin ve adlandırmanın güvenilirliği* ekseninde şekillenir. Heraklit felsefesinde lógos, genel manada varlık, düşünce ve dil ile birlikte *eylem*i de kapsar (Coseriu 2015, 21-29; Bertram 2011, 39-46; Dascal 1992, 6-8; Wein 1965, 233; Kompa 2015, 9).

Aristoteles’in dil felsefesi, dil eleştirisi ve anlambilim öğeleriyle yahut bilgi edinmek için dil analizinin genel değeriyle sınırlı değildir. Diğer birçok değerlendirmede, dil felsefesine yönelik analizler dört

çalışma grubuna bölünmüştür: (1) Zooloji (*Hayvanların Hareketleri Üzerine* IV 9, ayrıca II 12) ve Psikoloji (*Ruh Üzerine* II 8), (2) Organon (*Kategoriler* 1-5; *Önermeler* 1-4; *Sofistçe Çürütmeler* 1, 4-6, 19-23), (3) Poetika (19-22) ve Retorik (III 1-12) ve (4) Politik (I 2, 1253a7-19). Özetle, Aristoteles'te günümüz dil felsefesinin üç disiplini ana hatlarıyla ele alınmaktadır: *semiyotik* (işaretler teorisi), *semantik* (anlam teorisi) ve *pragmatik* (dil kullanımının öğretimi). *İşaret ve anlam teorisi* kapsamında yazı ile eylemin de rabıtası vardır. Yazının başlangıcında Aristoteles, yazılı işaretlerin sözlü sesler anlamına geldiğini, sözlü seslerin duygusal olayların sembolü olduğunu ve bunların da şeylerin temsili (pragmata) olduğunu belirtir. Bu, ilk *işaret ve anlam teorisi* olarak görülebilir. Cümlenin doğruluğu ve *doğru* yahut *yanlış* sayılamayacak cümlelerin (rica yahut istek gibi) analizi daha sonraları 1955'te Austin tarafından tekrar ele alınacak ve *dil-eylem* (söz-edim) teorisi kapsamında incelenecekti (Borsche 1996, 35-48; Lee 2011, 48-50; Craig 1998, 120-123; Hale vd. 2017, 734; Kompa 2015, 9-15; Kutschere 1975, 73).

Dil felsefesi, eylemler ve kurumlar teorisi ile rabıtalı olan Hobbes en kötü siyasi türbülansı ve kafa karışıklığını dilin uygunsuz kullanımına ve kasıtlı bir demagojik dil çarpıtmasına bağlar. Dolayısıyla dilin iç yapısına yönelik araştırmalar *felsefi bir amaç*la değil de politik bakımından iç yapısına nasıl müdahale edilebileceğini anlamak için gereklidir. Dil gerçeğin bilinçsizce ayarlanmasını mümkün kıldığı gibi bilinçli manipülasyonla gerçeği değiştirmeye de muktedirdir. Temel olarak Hobbes'a göre dil araçsaldır, her şeyden önce insanın gücünü genişletmeye hizmet eder ve hiçbir şekilde otomatik olarak onu iyileştirmeye aracı olmaz. Dilin retorik bağlamın suistimali şüphesiz eylemsellik aşamasında çözümlenebilecek yahut değerlendirilebilecek sonuçlara sahip olacaktır (Russell ve Fara 2012, 843-844).

Locke *An Essay concerning Human Understanding*'in (İnsanın İdrak Kabiliyeti Üzerine Bir Deneme, 1690) adlı denemesinde epistemolojik sorunlarla ilgilenir. Maksadı insan bilgisinin kökenini, kesinliğini ve kapsamını araştırmaktır. Locke'un gözlem ve deneyime dayalı epistemolojik yöntemi için dil felsefesinin önemi, kendi kabulüne göre geç anlaşılmıştır. Locke daha ziyade doğuştancılığın bilginin kökeni hakkında haksız bir doktrin olduğunu göstermeye çalışır. Adı geçen denemenin üçüncü kitabındaki dilbilimsel-felsefi araştırmaları XVIII. yüzyılda büyük saygı gören deneyci John Locke, dil kuramını Aristo'ya kadar uzanan bir geleneği izleyerek geliştirir. Kaynağı daha ziyade *De interpretatione*'nin (*Yorum Üstüne* yahut *Önerme* veya *Önermeler*) ilk bölümüdür. Aristoteles'in sözcüklerin öncelikle *geistik* durumların işaretleri olduğu fikrini benimser. Locke bu durumları *fikirler* olarak adlandırır. Bu fikirler ampirik bir bilgi teorisi içine konumlanmıştır. Aristo'da yapay olarak meydana getirilen sözcükler, olguları ve nesneleri doğrudan adlandırmaz. Bilakis şeylerin doğal etkileri ve işaretleri olan *tasavvurların işaretleri*dir adlandırmanın kaynağı. Aristo fikirleri ruhun herkes için aynı olan tasavvurları olarak ele alırken Locke bunları bireysel kelime kullanıcısının "basit fikirleri" yahut "karmaşık fikirleri" olarak görür. Karmaşık tasavvurlar özel ürünlerdir ve herkes için aynı olmak zorunda değildirler. Locke'un dil teorisindeki esas problemlerden biri de burada devreye girer. Fikirlerin iç alanı başkaları tarafından herhangi bir pencereden algılanamayacağı için yalnızca *yapay dil* aracılığıyla başkalarına aktarılabilir. Tanrı tarafından mukadder kılındığı üzere toplumun ortak bağı olan dil, bunun bir neticesi olarak (yaratılmış olan) insanın organlarına ve doğasına göre düzenlenmiştir. Sözcükler sadece iletişim için değildir ve sadece fikirleri belirtmezler. İletişimin yanı sıra kişinin kendi şahsi tasavvurlarını biriktirmesinde de dilin önemli bir rolü vardır. Ayrıca fikirleri ifade etmeyen sözcükler Locke'a göre anlamsız seslerdir. Daha derin bir bakışla birçok sözcüğün kendileri tasavvur olmayan *zihinsel eylemler*i belirtmeye hizmet ettiğini ileri sürer Locke (Posselt ve Flatscher 2018, 245; McGinn 2015, 170; Lepore ve Smith 2006, 787; Harrison 1979, 26-37).

Vico, *Constantia Iurisprudentis* (Yargının Tutarlılığı, 1721) adlı eserinin "nova scientia tentatur" (yeni bir bilim denemesi) adını verdiği ana bölümünde filolojinin sivil dünya için taşıdığı önemi de vurgular. Dilde eylemselliğin pragmatizm ile kuvvetli bir şekilde bağlantısı vardır. Vico, gerçek ve eylemi birbiri yerine kullanılabilir görmekle (Verum et factum convertuntur) sözcüklere ve cümleye de bir istikamet vermiş olur. Öyle ki konuşmanın incelenmesi bağlamında filoloji bilim mertebesine yükseltilmelidir. Vico'ya göre insan, doğayı yaratmadığı için doğa hakkında gerçek bir bilgiye sahip olamaz. Sadece onu yaratan Tanrı doğadan bilime sahip olabilir. Modern doğa biliminin yaptığı gibi doğayı taklit etmek, bu dünya anlayışına saygısızca bir küstahlıktır (bilginlerin küstahlığı). Bu minvalde Vico'nun tarihsel

kurgusu tanrılar çağı, kahramanlık çağı ve insanlık çağı ayrımına dayanır. Bu üç çağa ve siyasal örgütlenme biçimine üç *dil* tekabül eder: *ilahi*, *kahramanca* ve *insani* dil. Vico tarafından kullanılan *diller* terimi, üç farklı semiyotik yapının söz konusu olduğu gerçeğini gizler; bunlardan yalnızca sonuncusu, kelime dilinin daha dar anlamıyla *dil*dir. Vico'nun Homerik bir ifade kullanarak semata, *işaretler* dediği *kahramanca eylemler*dir (Lamarque 1997, 158-159; Eco 1984, 107-108; Craig 1998, 336).

Zihinsel eylemlerden fiziksele geçiş için Kant da belirleyici isimlerdendir. Kant için kavram, sözcüğün ruhu gibidir; kavram zihindedir, sözcük ise dildedir. O halde günlük hayatın temeli olan sözcüklerin eylemselliğinin arka planında kavramlar yatar. Bu söylemek (sözcük) ve kastetmek (kavram) arasındaki farkın da matematiksel bir izahı gibidir. Mesela Tanrı'nın varlığının *ispat*ının başarısız olma sebebi *sözcük* değil *kavram* belirsizliğidir. Felsefedeki *kavram* kelimesi, dilsel bir adlandırmayı bir düşünce içeriği (kavram) ile ilişkilendirme meselesi bağlamında, bir kelimenin nasıl anlaşılacağı manasına gelir (*kavranmak* anlamında). Kant açısından kavram (Begriff) ve sözcük (Wort) arasındaki rabıta Begriff'in "fikir, düşünce, tasavvur" gibi manalarını da alana dahil etmeyi gerektirir. Kant'a göre kavramlar, işlevlere, yani farklı fikirleri ortak bir eylem altında sıralamaya dayanır. Zira zihnin aktif bir kavram (düşünsel sabit) oluşturma yeteneği vardır. Duyusal algıların izlenimlerin alıcılığına dayanması gibi, kavramlar da düşünmenin kendiliğindenliğine dayanır. Özetle sözcükler olmadan kavramlar olmaz, kavram sadece sözcük içinde (kalıba oturan soyut bir şey gibi) mevcut olabilir (Hale vd. 2017, 6-7; Miller 2007, 128-132; Wein 1963, 32; Prechtl 1999, 66-67 ve 103-104).

2.2 Dil Eylemdir

Kelimeler sayesinde düşünürüz. Nesneler insan zihninde ancak kavramsal şekilde netlik kazanır. Mesela "köpek" kelimesi birçok farklı türü içerir, bu haliyle hakiki bir köpekten çok daha kapsayıcı ve kuvvetli bir ifadedir. Humboldt dilin bu tarafına vurgu yaparak dili "Werk" (Ergon) değil de "Tätigkeit" (Energeia) olarak nitelendirir. Dil ölü, sabit, durağan, belli kurallara tâbî bir vasıta değildir; dil bir *eylem*dir, bir düşünce aracıdır. Dil ve düşünce arasındaki bağlantı bu manada "geist" kavramı merkezinde yoğunlaşır. Dil *geist*ı taşır, yani aşkındır. Dilin *geist*ın hususi ihtiyaçlarına karşılık gelmesi, kültürün taşıyıcısı hatta üreticisi olması Humboldt'u dilin kökeni hakkında sağlam deliller bulmaya yöneltir. Bu karmaşık sorunun çözümü dillerin tarihsel tetkikinde yatar, yani ne kadar eskiye gidilirse o kadar sağlam bir mukayese zemini edinilecektir (Prechtl 1999, 52-54; Lamarque 1997, 482-484; Kompa 2015, 29-30; Borsche 1996, 275-289).

Peirce işaretlerimizi deneyüstü (aşkın; transandantal) ve duygusal temel girişimlerden uzaklaştırarak yeniden yorumlama çabası içindedir. Peirce evvela semiyotikçidir. Bir *işaret* ancak kullanımı esnasında pratik bir fark ortaya çıkarırsa diğer işaretlerden tam olarak ayrılabilir. Peirce'ün dil felsefisi, işaret temelli sistematik bir yaklaşımın arka planında konumlanmış gibidir. Anlam, dilsel ifadelerin kendi başına doğasında bulunan bir özellik veya biçimsel yapı değildir. Anlam, yalnızca dil ve *eylem* ile insan dili ve ifade edici davranış arasındaki ilişkiyi belirleyen davranışlarımızın olası yorumları ve sonuçları açısından dışsal olarak kavranabilir. *Dilsel işaretlerin indirgenemezliği* kapsamında, dilsel işaretlerin kullanımının kendi gerçekliğini yarattığını söylemek mümkündür. Konuşanın eylemsel ifadelerinde, genel biçim ve anlamın dışsal ilişkileri örtüşür, böylece dil yalnızca bir *dil süreci* olarak gerçekleşir. Anlam ve sözcük ilişkisinde, kavramsallık Peirce için dışsaldır. Anlamın dışsal olması, anlamın kelimelerde ve özellikle ifadelerde bulunan bir özellik olmadığı anlamına gelir. Anlamı sabitleyen şey, diğer ifadelere, özellikle de olası eylemlerin sonuçları hakkında bizi bilgilendiren ifadelere dönüşümdür (Kompa 2015, 59-68; Wein 1965, 193-195; Dascal 1992, 431-445; Hale vd. 2017, 102-103).

Sözcüğün hakikat olması iddiası, sözcük kullanıcısının merkeze alınması ile yıkılır. İnsanın her şeyin ölçüsü olması (Protagoras) *sözcüğ*ü pratik işlevinde bir araç haline getirir. Sonraki kırılma noktası retoriktir, zira doğruluk ve doğruluk konusundaki tartışmalar artık hükümsüz ve geçersizdir. Neticede dilin kullanımı ikna esaslı olarak değişmiştir. Dilin ortaya çıkışı *büyü-insan-retorik* kapsamında Cassirer'yi dilin yapısal yönünü tanımlamaya yönlendirir: (I) Eyleme bağımlı duygusal yön ve (II) önerme ifadeleri bir sembol olarak sözcüğün evrenselliğini ve her zaman bir eyleme bağlı olmamasını teyit eder. Dolayısıyla Cassirer dilin ortaya çıkışını *duyuşsal ünlemden ada evrimsel bir biyolojik gelişme* olarak tanımlayan teorileri reddeder. Bilhassa retorik ve büyü kapsamında düşünülürse dilin

sahip olduğu eylemsellik politik ve dini bir sahaya da hareket eder (Eco 1984, 135; Bertram 2011, 153; Borsche 1996, 347-363).

2.3 Dil Eylem Ötesidir

Karl Bühler dil teorisini kurgularken Platon, Mill veya Husserl'ın felsefi yaklaşımlarından ve muhtelif psikolojik yaklaşımlardan yararlanır. *Sprachtheorie* (Dil Teorisi) (1934) adlı kitabında organon dil modelini geliştirir. Bühler, dilin iletişimde kullanımını incelemek maksadıyla zamanının dil felsefesi ve dilsel bilimi eğilimlerine karşı çıkar. İletişimin davranışçı (behavioristisch) ve nedensel konseptine muhalif olarak dilsel işaretin çeşitli işlevlerini (Ausdruck, Appell ve Darstellung) işaret eder. Bühler'de bir diğer önemli nokta ise *burada*, *şimdi* ve *ben* gibi ifadelerde gösterilen insan dilinin dizinselliğinin iptal edilemeyeceğidir. Bühler'in organon modeli dilin *gerçek* ve *metaforik katman*ı arasındaki ayrımı en net biçimde gösteren model olsa gerektir. Orijinal, basit ve doğru anlam sözcüğün ilk katmanıdır. Bu çerçevede *çağrışım*ı eski söylemlerin bir türü olarak görmek mümkündür. Bühler *yeni senkronize edilmiş dilsel tasavvur* ile *geleneksel artzamanlı perspektif* arasında bir arabuluculuk yapmak niyetindedir. Bu sebeple teorisi bir *geçiş mekanizması* olarak inşa edilmiştir. Nispeten dışarıda kalan unsur, *somut tartışma mevzusu*, dil sistemi ile bağlantılıdır. Yazılı biçimde sabitlenmiş metinler büyük oranda bağlamdan-bağımsız olarak yapılandırılmıştır Bühler'e göre. Zira bu anlayış için gereken sistematik çevre faktörleri geniş ölçüde metinde korunmuştur. Kapalı metin, bağlam doğumunu (Kontextentbindung) amaçlar ve konumsal ifadelerin, durumu hangi anlama katkı sağlayacaksa bunu kendi içine çekmek gibi bir eğilimi vardır. Psikolog Karl Bühler (1879-1963), organon modelinde *dilin eylem yönü*nü (biçimini) ilk düşünenlerden biridir. Daha sonra, normal dil felsefesinin önemli bir savunucusu olan John Langshaw Austin (1911-1960), *dille bir şeyler yapma*nın ne anlama geldiğine dair ayrıntılı bir çalışma yapar. Bu yaklaşım *söz edimleri teorisi* (dil-eylem teorisi) olarak bilinir hale gelir. Teori John R. Searle (1932-), Kent Bach (1943-) ve Robert M. Harnish (1941-) tarafından farklı şekillerde daha da geliştirilir (Kutschere 1975, 26-27; Wein 1965, 183 ve 212; Lamarque 1997, 185-186).

How To Do Things With Words (Kelimelerle Nasıl Yapılır, 1955) adlı ders dizisi ile Austin dil-eylem (söz edimi) teorisinin kurucusudur. Austin dil eylemi, *lokasyonel* (locutionary act), *illokasyonel* (illocutionary act) ve *perlokasyonel* (perlocutionary act) eylem olarak taksim eder (Kavramların Türkçe karşılıkları olan düzsöz, edimsöz ve etkisöz anlamsal muhtevayı yansıtmaktan uzaktır). Bunlar üç farklı eylem değil, tek bir eylemin yönleridir. Dil-eylem teorisi için en mühim kavram olan *perlokasyon* okurun idrak sürecini izah etmesi ve sentaktik-semantik-pragmatik bağlantının kurulması için hayati önem taşımaktadır. Austin'in öğrencisi Searle'ün dil felsefesine en mühim katkısı dil-eylem (söz-edimi) kuramı hakkında söylediklerideir. Wittgenstein ve J.L. Austin'den etkilenen Geoffrey Midgley'nin *Linguistic Rules*'ta (1959) ortaya koyduğu bazı fikirler Searle için oldukça faydalı olmuştur. Searle sistematik bir dil yapısı oluşturmaya çalışır; onun için konuşmak kurallı bir sistem içinde dilsel bir eylem meydana getirmektir. Dilsel kuralların kavranması trafik işaretleri ve satranç kadar açık olmadığı için tartışmalı bir saha ortaya çıkar. Searle, felsefi tartışmada oldukça ilgi gören dil felsefesine ve geist felsefesine katkı sağlar. İlk kitabı *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (1969), Austin'in dil-eylem (söz edimi) kuramını Grice'ın bir fikriyle birleştirerek daha da geliştirir. İllokasyonel (edim-söz) eylemi, dinleyicinin konuşanın ne demek istediğini tam anladığında gerçekleştirilen bir eylem olarak tanımlamayı önerir. Bir *illokasyonel eylem* gerçekleştirmenin ne anlama geldiğini açıklamak için kastetmek kavramına ihtiyaç vardır. Ancak, Grice'in önerdiği gibi, anlam kavramının *kastetmek* kavramıyla analiz edilebileceğine inanmaz. Bunun yerine anlamın kurallar tarafından belirlendiğine inanır (Lepore ve Smith 2006, 74-75; Steger ve Wiegand 1996, 960-961; Lycan 2008, 144-155; Kutschere 1975, 166-183; Kompa 2015, 86-89; Prechtl 1999, 193-197).

3. Sonuç

Düşünmek bir eylem midir? Konuşmak bir eylem midir? Düşünmeden konuşmak manasız olacağı için bu ikisini aynı mı kabul etmeliyiz? Sadece fiziksel bir değişiklik meydana getiren şeyler mi eylemdir? Eylemsel manada konuşma, söyleyenin konuşması ile biter mi? Yoksa süreç muhatabın anladıkları ve yorumu ile sürer mi?

Bu soruların cevabı dilde eylemsellik kapsamında cevaplanmaya çalışılmıştır. Önceleri zihinsel bir süreç olarak sonrası düşünülmeyen konuşma eylemi artık niyet ve maksat ekseninde devam eden bir süreç olarak değerlendirilir. Konuşan, konuşulan kadar mühim olmalıdır. Grice'a göre konuşmacı bir şey söylediğinde bizatihi söylediği şeyin parçası olur. *Konuşan* ve *konuşulan* bu anlamda iç içedir. Grice'ın yaklaşımı, dilin anlamının *niyet* temelli bir teorisinden oluşur. Dilbilimciler arasında yaygın olan görüşün aksine dilbilimsel anlamı bir koda veya uzlaşıma başvurmadan açıklar. Dolayısıyla anlam zihinseldir, fakat süreç eylemsel olmalıdır.

Kaynakça

Albrecht, Erhard (1975): *Sprache und Philsophie*. Berlin: VEB.

Bertram, Georg W. (2011): *Sprachphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Borsche, Tilman (ed.) (1996): *Klassiker der Sprachphilosophie*. München: C.H.Beck.

Coseriu, Eugenio (1982): *Geschichte der Sprachphilosophie*: Band 2: Von Leibniz bis Russeaus. Tübingen: Narr.

Coseriu, Eugenio (2015): *Geschichte der Sprachphilosophie*: Band 1: Von der Antik bis Leibniz. Tübingen: Narr.

Craig, Edward (ed) (1998): *Routledge Encyclopedia of Philosophy. Philosophy of Language*. Routledge.

Daly, Chris (2013): *Philosophy of Language*. Bloomsbury Academic.

Dascal, Marcelo; Gerhardus, Dietfried vd. (ed.) (1992): *Sprachphilosophie Philosophy of Language La philosophie du langage*, Vol. 1 (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft). Berlin/ New York: Walter de Gruyter.

Devitt, Michael ve Hanley, Richard (2006): *The Blackwell Guide to the Philosophy of Language* (Blackwell Philosophy Guides).Wiley-Blackwell.

Duman, Mehmet Akif (2019): *Retorikten Belagate Mecazdan Metafora*. Ankara: Nobel.

Duman, Mehmet Akif (2022): *Dilde Belirsizlik ve Eş Anlamlılık*, İstanbul: Litera.

Eco, Umberto (1984): *Semiotics and the Philosophy of Language*. Indiand University Press.

Russell, G. ve Fara, D. G. (eds.) (2012): *The Routledge Companion to the Philosophy of Language*. London: Routledge.

Hale, Bob ve Wright Crispin (eds) (1997): *A Companion to the Philosophy of Language*. Oxford: Blackwell

Hale, Bob; Wright, Crispin ve Miller, Alexander (eds.) (2017): *A Companion to the Philosophy of Language*. Wiley Blackwell.

Harrison, Bernard (1979): *An Introduction to the Philosophy of Language*. Palgrave Macmillan UK.

Katz, Jerrold J. (1969): *Philosophie der Sprache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kompa, Nikola (ed.) (2015): *Handbuch Sprachphilosphie*. Stuttgart: Metzler.

Kutschere, Franz v. (1975): *Sprachphilosophie*. München: Fink.

Lamarque, Peter W. (ed.) (1997): *Concise Encyclopedia of Philosophy of Language*. Pergamon.

Lee, Barry (ed.) (2011): *Philosophy of Language*. London: Continuum.

Leiss, Elisabeth (2009): *Sprachphilosophie*. Berlin: de Gruyter.

Lepore, Ernest ve Smith, Barry C. (2006): *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*. Oxford University Press.

Luther, Wilhelm (1970): *Sprachphilosophie als Grundwissenschaft*. Heidelberg: Quelle & Meyer.

Lycan, William G. (2008): *Philosophy of Language: A Contemporary Introduction*. London: Routledge.

Martinich, A. P. (ed) (1996): *The Philosophy of Language*. Oxford University Press.

McGinn, Colin (2015): *Philosophy of Language*. The MIT Press

Miller, Alexander (2007): *Philosophy Of Language*. London and New York Routledge.

Mojsisch, Burkhard (ed.) (1986): *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter. Bochumer Kolloquium*, 2.-4. Juni 1982. Amsterdam: Grüner.

Posselt, Gerald ve Flatscher, Matthias (2018): *Sprachphilosophie: Eine Einführung*. Wien: Facultas.

Prechtl, Peter (1999): *Sprachphilosophie*, Stuttgart: Metzler.

Sawyer, Sarah (ed.) (2010): *New Waves in Philosophy of Language*. Palgrave Macmillan.

Searle, John R. (ed.) (1971): *The Philosophy of Language (Oxford Readings in Philosophy).* Oxford University Press.

Steger, Hugo ve Wiegand, Herbert Ernst (ed.) (1996): *Sprachphilosophie Philosophy of Language La philosophie du langage*, Vol. 2 (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft). Berlin/ New York: Walter de Gruyter.

Szabó, Zoltán Gendler ve Thomason, Richmond H. (2019): *Philosophy of Language (Cambridge Textbooks in Linguistics).* Cambridge University Press.

Tanesini, Alessandra (2007): *Philosophy of Language A-Z.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Wein, Hermann (1963): *Sprachphilsophie der Gegenwart*, Haag: Marinus Nijhoff.

Wein, Hermann (1965): *Philosophie ald Erfahrungswissenschaf*, Haag: Marinus Nijhoff.

Wellmer, Albrecht (2004): *Sprachphilosophie: eine Vorlesung*. Suhrkamp.

Presentation ID / Sunum No= 295

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Türk İslam Tasavvufunun Belirgin Özellikleri

Doç. Dr. Kazım Yıldırım[1]

[1]*İÜ İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi, kyildirim@sakarya.edu.tr*
kazim.yildirim@igdir.edu.tr

Özet

Tasavvuf, Türk İslam düşüncesinde ahlak felsefesinin adıdır. Tasavvuf anlayışını benimseyenler pratik hayatında sadelik ve kanaatkarlığı benimsemişlerdir. Türk İslam tasavvufu batı düşüncesindeki felsefi geleneğin dışındadır. Hayat tarzı ve hayat tarzını pratik olarak yaşayan insanların eylemleriyle şekillenmiş ve gelişmiştir. İlkçağdan itibaren özellikle Platon ve Neoplatonculuktan kaynaklanan bazı etkiler taşımakla birlikte, İslami hayat tarzına uygun pratik bir ahlak anlayışı geliştirilmiştir. Bu durumda Türk İslam tasavvufunun belirgin özelliği bir felsefi düşünce sisteminin savunuculuğunu yapmak değildir; dünya hayatına karşı belli bir tavır takınmak ve bu tavra uygun bir ömür sürdürmek olmuştur. Bu anlayıştan hareket eden tasavvufçular (mutasavvıflar) Allah'a karşı samimi duygu ve bağlılıkla hareket ederek ahlaki bir anlayış geliştirmişlerdir.

Anahtar kelimeler: Tasavvuf, Türk İslam tasavvufu

Abstract

Sufism is the name of moral philosophy in Turkish Islamic thought. Those who adopt the understanding of Sufism have adopted simplicity and contentment in their practical life. Turkish-Islamic Sufism is outside the philosophical tradition in western thought. It has been shaped and developed by the life style and the actions of people who practically live it. Although it has some influences especially from Plato and Neoplatonism since antiquity, a practical moral understanding suitable for the Islamic lifestyle has been developed. In this case, the distinctive feature of Turkish-Islamic Sufism is not to advocate a system of philosophical thought; to adopt a certain attitude towards the worldly life and to live a life in accordance with this attitude. Starting from this understanding, Sufis (mystics) have developed a moral understanding by acting with sincere feelings and devotion to Allah.

Keywords: Sufism, Turkish Islamic Sufism,

Giriş

Tasavvuf kelimesi Arapçadan Türkçeye geçmiştir. Çoğunlukla felsefe ve din literatüründe yer almış olmakla birlikte, edebiyat ve sanat literatüründe de geçmektedir. Türk Dil Kurumu sözlüğünde kelimenin iki anlamına işaret edilmiştir. Birincisi, "Tanrı'nın niteliğini ve evrenin oluşumunu varlık birliği anlayışıyla açıklayan dini ve felsefi akım;" ikincisi ise "Kur'an'da önerilen ve peygamberin hayatında uygulamaları görülen hayat tarzını yaşama gayreti veya İslam gizemciliği."

Tasavvuf hayata karşı belli bir tavır ve davranış olarak başlamış, sonra bir düşünce tarzı halinde sistemleştirilmeye çalışılmıştır. İslam'da ilk sufiler diye gösterilen kimselerin mesela Ebu Zer Gıfari gibi, esas karakteri zühd ve takvada dikkati çekecek kadar ileri gitmiş olmalarıdır. Bunlar Allah yolunda

maddi hayatlarını hiçe sayıyorlar, bütün dünyevi varlıklarından kurtuldukları ölçüde Allah'a yakın olacaklarını düşünüyorlardı (daha peygamber zamanında bazılarının nefse ait arzuları manevi yükselmede kendilerine engel sayarak erkeliklerini bile feda etmeye kalktıkları, fakat Peygamber tarafından engellendikleri bilinmektedir). Sahabeden Ebu Zer Gıfari, Huzeyfet'ül Yemani ve İmran İbn Hasan Huzai ilk zahidler arasındadır (Güngör, 1998: 54; Köprülü, 1993; Yıldırım, 2019: ss.301-314). Sufi isminin kaynağı olan suf (kaba yün kumaş) sufilerin, dünyevi hayattan uzak yaşayanların kıyafetiydi. Suf, böylece dünya hayatına kıymet vermeyişin bir sembolü olmuştur. Hicretin ilk üç yüz yılında Medine'de ve özellikle de Irak bölgesinde oldukça fazla görünmüşlerdir (Güngör, 1998: 56; Köprülü, 1993: Yıldırım, 2019: ss.301-314). Sufi kavramı ve onunla birlikte gelişen tasavvuf kelimesi böylece Miladi sekizinci asırdan itibaren ortaya çıkmıştır.

Güngör (1998: 55)'e göre tasavvuf, dini sadece kaidelerden ibaret olmaktan çıkarıp manevi hayatı maddi hayata üstün kılmak, Allah'la kul arasındaki münasebeti iyice derunileştirmek şeklinde anlaşılırsa, İslam'la tasavvuf aynı anlama gelir. Ona göre Hicretin ilk üç yüz yılında görülen başlıca tasavvufçuların (mutasavvıf) esas karakterleri böyle olmuştur. Fakat sonraki yıllarda sufilerin iç hayata verdikleri önemin aşırı bir tereddüde yol açtığı ve tasavvufçuların sosyal, siyasi ve iktisadi hayattan elden geldiğince uzaklaştıkları görülüyor. Bu dönemlerde İslam dünyasında, meydan gelen karışıklık ve kargaşalara karşı verilen hükümler karşısında dünyevi kavgalara karışmayarak onlara sırt çevirmeleri (günümüzdeki sivil itaatsizlik benzeri) aynı zamanda bir reaksiyon olarak değerlendirilmiştir.

İlk zahidlerin Hristiyan münzevilerini taklit etmiş olmalarının pek muhtemel olduğunu belirten Güngör, Mekke'de İslam'dan önce de sufiler vardı diyor. Miladi sekizinci asırdan itibaren ortak karakterleri halkı Allah'ın gazabı konusunda uyarmak için nasihat (vaaz) vermek olmuştur. Bu yıllarda halkın toplu bulunduğu yerlerde heyecan içinde Kuran okuyarak ağlarlar ve yine Kuran'dan aldıkları hikayeleri süsleyerek, bunlar üzerinde inşa ettikleri ahlaki nasihatlerle halkın din anlayışı üzerinde büyük etkiler meydana getiriyorlardı (Güngör, 1998, 56-57). Hallac (= Hallac-ı Mansur, öl. 922)'a kadar gelen ilk mutasavvıfların doktrinleri ve yaşayışları hakkındaki bilgilerin çoğu ikinci, üçüncü elden anekdotlar halinde bize intikal etmiştir. Bağdat'ta tasavvufa sempati duyan birçok muhaddis ve edipler meclisler tertipliyorlardı. İslam tasavvufu üzerindeki ilk anekdotlar buradan çıkmıştır (Güngör, 1998: 57; Yıldırım, 2019: ss.301-314).

"Tasavvuf, insanın Allaha giden yoldaki ruhani hallerinin dışa yansımasıyla, toplumu ahlaki yönden şekillendirme sanatı durumuna yükselten, İslam ve insanlık tarihinde derin iz bırakan tecrübeleri sonucunda oluşan bir hayat felsefesidir. Bu içte yaşanan psikolojik olguların tecrübesi olduğu için de dil ile anlatmak zor hatta imkânsızdır. Dolayısıyla, bu tecrübeyi analiz etme ve anlatma hususunda dil ve düşünce kuralları yetersiz kalmaktadır. Tasavvufi gerçeği söz ile anlatmanın imkânsızlığı da onun, sufinin yaşadığı özel tecrübesi ve hali olmasından ileri gelmektedir. Bu hal, aşkın bir gerçeklik zeminindeki olgu olduğundan da sözle iletmek zor ve dahası bu hali yaşamayan veya tatmayan bir kişiye anlatmak ondan da zordur" (Yıldırım, 2011: 99; Kenjetay, 2003: 113 vd.).

Güngör (1998: 19-20), "İslam tasavvufu İslam dininin belli bir yorumudur" sözüyle, tasavvufi din anlayışının belirgin vasfının Kuran ve hadiste görünenden (zahir) ziyade görünmeyene (batın) önem vermek; yaratan ile yaratılan arasında varlık bakımından ayrılık bulunmadığını, çünkü Allah'tan başka varlık bulunmadığını kabul etmektir diyor. İnsanın Allah'tan geldiği gibi yine Allah'a gideceğini, ancak bunun için mutlaka ölümü beklemek gerekmediğini, nefsi tertemiz kılmakla ezeldeki birliğe daha hayatta iken dönüleceğini iddia etmektir. Maddi şeyleri hor görmek, cemaatin genel tutumundan ziyade kendi ferdi eğilimlerine (temayülüne) önem vermek, bilgi yolu olarak mistik sezgiyi kullanıp bunun dışındaki

Keklik (1975a: 47,68), İlk Müslümanların (8'nci asırdan itibaren) karşılaştıkları güçlüklerden bir kısmı dış kaynaklı etkilerden doğan ahlak buhranıydı. Böyle bir buhranın izalesi için kurulan düşünce sistemine Tasavvuf adı verilmiştir ve o da (tıpkı kelam gibi fakat ondan önce) 8'nci asırda ortaya çıkmıştır. Kelamcılar (:mütekellimler), özellikle dini ve itikadi konularda ilk Müslümanların inançlarını savunmaktaydı. Bunun için de mantık yoluyla mücadele ediyorlardı. Miladi 8. asırda ortaya çıkan aykırı görüşlerin sonucu olan ahlaki çöküntülere karşı mücadele bayrağını açanlar ise sufiler ve onların düşünce sistemi olan Tasavvuf olmuştur. Nitekim kadınlarda ve mülkte ortaklık (=komünizm)

propagandası yapan Mezdekiler ve alkollü içkileri teşvik ederek hazcı (:hedonist) dünya görüşünü yaymakta olan Hurremiler ve onların devamı sayılarak her şeyi mubah (= yapılmasında sakınca yok) sayan ibahi eğilimli Bâbekiler ve tıpkı Mezdekiler gibi kolektif=komünist görüşlü olan Karmatiler'in yaptığı ahlaki tahribatın karşısında İslâm ahlakını savunanlara sûfi denilmekteydi.

Tasavvufu, insanın Allaha giden yoldaki ruhani hallerinin dışa yansımasıyla, toplumu ahlaki yönden şekillendirme sanatı durumuna yükselten, İslam ve insanlık tarihinde derin iz bırakan tecrübeleri sonucunda oluşan bir hayat felsefesi şeklinde düşünenler de vardır. Bu bir içte yaşanan psikolojik olguların tecrübesi olduğu için de dil ile anlatmak zor hatta imkânsızdır. Dolayısıyla, bu tecrübeyi analiz etme ve anlatma hususunda dil ve düşünce kuralları yetersiz kalmaktadır. Tasavvufi gerçeği söz ile anlatmanın imkânsızlığı da onun, sufinin yaşadığı özel tecrübesi ve hali olmasından ileri gelmektedir. Bu hal, aşkın bir gerçeklik zeminindeki olgu olduğundan da sözle iletmek zor ve dahası bu hali yaşamayan veya tatmayan bir kişiye anlatmak ondan da zordur. Sufilerin "tatmayan bilmez" (men lam yazuk ve lam ya'rif) sözü bunu ifade etmek içindir. Dolayısıyla, sufiler, hallerini iletmek için sembolleri, insan biçimsel (antropomorfik) kavram ve olguları simgesel düşünme sistemi kalıplarını kullanmışlardır.

Rasyonalist İslam filozofları ve akılcı olan Kelamcılar sufileri, mantık ve akılcılıktan ayrıldıkları ve ayrıca metafizik ve bilgi konularındaki ayrılıkları sebebiyle şiddetle tenkit etmişlerdir. Zira bilindiği gibi sufiler bilgi konusunda sadece ilham ve sezgiye dayanmakta, akla ve duyulara dayalı bilgi anlayışını küçümsemekte veya ret etmektedirler. Fakat Keklik (1975a: 47)'e göre tenkit etmiş olmalarına rağmen bir kısmının hayatlarının sonuna doğru tasavvufa meyl etmiş oldukları görülmektedir. Gerçekten de mesela Farabi'nin, felsefi duasıyla tasavvufa yöneldiğini görmekteyiz (Yıldırım, 1977: 36).

Tasavvuf ile Mistisizm Arasındaki İlişki

Güngör (1998: 15), "Tasavvuf İslam mistisizminin adıdır" diyor. "Mistisizm" kavramı batı felsefesinden alınmıştır. Fakat Güngör mistisizm ile Hristiyan mistisizmini değil, "belli bir iç tecrübe ve belli bir bakış tarzına felsefede verilen genel adı" kast ettiğini belirtmiştir. Ona göre Hristiyan mistisizmi, Yahudi mistisizmi, Hindu mistisizmi gibi İslam mistisizmi de vardır ve biz buna tasavvuf diyoruz. Güngör (1998: 15)'e göre tasavvuf hakkında bilgi veren bazı düşünürler, özellikle Rene Guenon tasavvufla mistisizmin tamamen başka şeyler olduğunu, İslam tasavvufunu bilmeyen batılıların bu iki şeyi birbirine karıştırdığını ısrarla belirtmiştir. Mistisizm kelimesinin aslı Yunan mister(sır)lerinden gelmektedir. Mistik demek, ilahi şeyler hakkında birtakım batıni bilgiler verilmiş olup bunlar hususunda kimseye bir şey söylememesi gereken insan demektir. Bu anlamda gerek eski Yunan'da gerek eski Mısır'da mistiklerin aldığı ilahi sırlar birtakım gizli tarikatlarda kendilerine anlatılan şeylerdi, yani doğrudan doğruya ulhiyetle temas sonucu öğrenilmesi gerekmiyordu. Güngör'e göre bugün mistisizm denilince daha ziyade insanın akli melekeleriyle ulaşamadığı bir yüceliğe veya "mutlak"a (=mutlak olana, Tanrı'ya) sezgi yoluyla doğrudan doğruya ulaşması, onunla doğrudan (yani araya mantıki düşünce veya başka herhangi bir vasıta girmeden) temas kurması anlaşılmaktadır. Buradaki "yüce" ve "mutlak" olan şey ise "evrensel ruh", "ilk akıl" vs. gibi değişik tabirlerle ifade edilmekle birlikte kısaca "Tanrı"dır. Gerçi Tanrı'dan başka şeylerle de mistik temas kurmak söz konusudur, fakat Tanrı her şeyin aslı ve ilk sebebi olduğu için onun dışındakiler basit teferruattır; Tanrı'nın hakikatine ulaşmak bütün hakikate ulaşmak demektir (Güngör, 1998. 15-16).

Felsefi mistisizm ile dini mistisizm tıpa tıp aynı şeyler olmadığını belirten Güngör, dini mistisizm işin başında ve sonunda akılla fazla ilgili değildir diyor. Başka bir deyişle aklı tatmin etmek gibi bir problemi yoktur. Felsefede mistisizm, aklın kavrayamayacağı hakikatleri mistik sezgi ile bilmek manasında onunla aynı iddiayı paylaşır. Güngör (1998: 16), felsefe bu iddia üzerine rasyonel bir sistem kurarken, dini mistisizm de zaman içerisinde felsefi bir sistem haline dönüşüyor, çünkü bu durum kaçınılmaz bir sonuçtur. Güngör'e göre bu kaçınılmaz sonuç, insanın kendi tecrübesine başkalarını ortak etmek, hatta bizzat kendini inandırmak durumunda kalınca onu akli bir sistemin gerekleriyle teçhiz etmek zorunda kaldığı için meydana gelmiştir (1998:16).

Berdrand Russell (1872-1970) batı anlayışındaki mistik felsefeyi dolaylı (duscirsive, istidlali) bilgiye karşı sezgiyi savunan, sezgi yoluyla bilgi elde edilebileceğini iddia eden anlayış olarak değerlendirmektedir. İlmin tamamen duyu verilerine dayanan yavaş ve hatalı görüntü incelemelerine

karşı ani, nüfuz edici, kendini kabul ettirici bir hikmet yolunun varlığına inanmak olarak tanımlamaktadır. Ona göre mistik felsefeyi savunanlar sezgideki kesinlik ve ilham duygusunu öne çıkarırlar. Bu duygu belirli inançlardan önce gelir; mistikler önce sezgi kazanırlar, sonra da bu sezgi ile birtakım inançlara varırlar. Sezgi ve ani kavrama yoluyla bilgi kazanabileceğine olan inançla sıkı sıkıya bağlı olmak üzere, görünen dünyanın ötesinde ve ondan tamamen farklı bir realitenin varlığına inanıyorlar (Güngör, 1998:16). Onlara göre bu gerçek dünya duyularımızın ince perdesiyle kapatılmıştır. Platon'unun ifade ettiği gibi bu dünyayı (idea) ancak düşünerek (tefekkür ederek) kavrayabiliriz.

Türk İslam Tasavvufunun Belirgin Özellikleri

Türk İslam tasavvufu batı düşüncesindeki bu felsefi geleneğin dışında belirli bir hayat tarzı ve bu hayat tarzını pratik olarak yaşayan birtakım insanların eylemleriyle şekillenmiş ve gelişmiştir. Felsefi anlamda ilkçağdan itibaren özellikle Platon ve Neoplatonculuktan kaynaklanan bazı etkiler taşımakla birlikte, tamamen İslami hayat tarzına uygun pratik bir ahlak anlayışı geliştirmişlerdir. Türk İslam tasavvufunun belirgin özelliği bir felsefi düşünce sisteminin savunuculuğunu yapmak değil, dünyaya karşı belli bir tavır takınmak ve bu tavra uygun bir hayat yaşamak olmuştur. Bu anlayıştan hareket eden tasavvufçular (mutasavvıflar) Allah'a karşı samimi duygu ve bağlılıkla hareket ederek ahlaki bir anlayış geliştirmişlerdir. Mesela Türk kültür hayatında yer alan Hoca Ahmet Yesevi, Şeyh Edebali, Akşemseddin Hoca, Yunus Emre, Hacı Bektaşi Veli, Hacı Bayramı Veli gibi şahsiyetler hayatları, ahlaki anlayışları ve düşünce tarzlarıyla önemli etkiler bırakmışlardır. Türk Milleti onları dindarlık ve ahlakta seçkin kişiler diye bilir. Tasavvuf anlayışını benimseyenler bu konudaki tanımlarını da yaşadıkları hayata uygun olarak yapmışlardır.

Erol Güngör ölümünden önce (1982) neşrettiği "İslam Tasavvufunun Meseleleri" adlı eserinde İslam tasavvufuyla ilgili hem ahlaki ve hem de metafizik anlamlarındaki tanımlara örnekler vermiştir (1998: 18). Ahlaki anlamındaki tanım örnekleri:

- *"Tasavvuf kafanda ne varsa atmak, elinde ne varsa dağıtmak ve önüne ne gelirse yüz çevirmemektir".*
- Tasavvuf iki şeydir: bir istikamete bakmak ve bir istikamette yaşamak".
- *"Sufi Allah'ın her yaptığına rıza gösterir ki Allah da onun yaptıklarından razı olsun".*
- *"Sufilik hiçbir şeye sahip olmamak, hiçbir şey tarafından sahip olunmamaktır".*
- *"Sufilik sefalette ihtişam, yoksullukta zenginlik, kullukta efendilik, açlıkta tokluk, çıplaklıkta giyiniklik, esarette hürriyet, ölümde hayat ve acılıkta tatlılıktır".*
- *"Sufilik Tanrı'nın ahlakı ile ahlaklanmaktır".*

Metafizik anlamındaki tanım örnekleri:

- *"Sufilik henüz hiçbir şey yaratılmadan Yaratıcının kendi mahlûkları hakkındaki iradesidir".*
- "*Sufilik, sufideki hallerin sadece Allah tarafından bilinmesi ve mahiyetini yine sadece Allah'ın bildiği bir şekilde sufinin daima O'nunla birlikte olmasıdır".*
- *Sufilik nefsi Tanrı'dan başka her şeyden muhafaza etmektir ve Tanrı'dan başka hiçbir şey yoktur"*

İlk mutasavvıflar daha ziyade zühd (aza kanaat etmek, dünyaya, mal ve mülke değer vermemek) ve takvalarıyla (Allah'a olan bağlılıkları ve ahlaklarıyla günahtan kaçınma, korunma, Allah'ın emir ve yasaklarına uyma) bilinmişlerdir; bununla tasavvufta metafizik devri, sonra gelmiştir (Güngör, 1982: 19). Yukarıdan itibaren işaret edildiği gibi Türk İslam düşüncesinde tasavvuf denilince pek çoğunun aklına batıdaki gibi akla dayalı felsefi sistem gelmemelidir. Belli bir hayat tarzı (ahlak) ve bu hayatı yaşayan bazı insanların davranışları gelmelidir. Yani Türk İslam tasavvufu, İslam dininin belli bir yorumudur. İslam mistisizminin, yani tasavvufun belirgin özelliği bir felsefi düşünce sisteminin savunmasını yapmak değildir; işaret edildiği gibi dünyaya karşı belli bir tavır takınmak ve bu tavra uygun bir hayat yaşamaktır. Bu hayat tarzını benimseyen mutasavvıflar, ahlakçı bir anlayışa sahip olarak Allah'a karşı samimi duygu ve bağlılıklarıyla bilinirler. Bu bağlılık ve ahlaki pratikleriyle sahip oldukları birtakım özellikleriyle tanınırlar. Örnek davranışlarıyla Türk toplumu üzerinde etkili olan mutasavvıflardan Hoca (Hace) Ahmet Yesevi (öl. 1228/1229), Yunus Emre (1240-1321), Hacı Bektaşi Veli (1281-1338), Şeyh Edebali (1206-1326), Hacı Bayramı Veli (1352-1430) gibi isimleri saymak

mümkündür. Bu düşünürler pek çok ahlaki özellikleriyle, davranış ve düşünceleriyle Türk Milletinin gönlünde yer etmişlerdir.

Erol Güngör (1998. 19), İslam'daki tasavvufi din anlayışının belirgin özelliği Kuran ve Hadis'te zahirden ziyade batına önem vermek olduğunu belirtiyor. "Yaratan ile yaratılan arasında varlık itibarıyla ayrılık bulunmadığını, çünkü Allah'tan başka varlık bulunmadığını kabul etmek; İnsanın Allah'tan geldiği gibi yine Allah'a gideceğini, ancak bunun için mutlaka ölümü beklemek gerekmediğini, nefsi tertemiz kılmakla ezeldeki birliğe daha hayatta iken dönüleceğini belirtmiştir" (bkz., Yıldırım, 2019: ss.301-314).

Tasavvufun en eski öncüleri; İbrahim ibn Edhem (öl.783) Râbiât'ül Adeviye (öl. 801) ve Fuzayl ibn İlyâz (öl.803) gibi ünlü sufilerdi. Nitekim dikkat edilirse bunların üçü de miladi 8. asra mensuptur ve hepsi de ahlak tarihinin seçkin simalarıdırlar. Bu alanda da Türkler' in önemli katkıları olmuştur. Mesela İbrahim ibn Edhem'in yakın arkadaşı Abdullah ibn'ül-Mübarek (öl. 797), annesi tarafından Türk asıllıdır. Ahmed Yesevi (öl. 1228/1229 civ.), Hacı Bayram Veli (öl. 1281) ve Yunus Emre (öl. 1321) gibi tam manasıyla Sufi sayılan Türkler yanı sıra, felsefi tasavvuf erbabı arasında Mevlâna (öl. 1273) ile Sadreddin Konevi (öl. 1274) gibi Türk düşünürlerini ve onlara bu konuda öncülük eden Gazali (öl.1111) ile İbn'ül Arabi (öl. 1240)'nin isimlerini de anmak mümkündür.

Türk İslam Tasavvufunun Önemli Temsilcisi: Ahmed Yesevi

Türk İslam Felsefesinde Tasavvuf akımının önemli temsilcilerinden birisi olan Hoca Ahmet Yesevi, "Pir-i Türkistan" olarak ün yapmıştır. Kazakistan'nın Yesi kentinde yaşamıştır. Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin girişimleriyle onun adına, doğduğu ve yaşadığı kentte Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi 1991 yılında kurulmuştur. İslam'ın getirdiği olgu ve değerleri Türk Kültürü ile yoğurması, "Yesevilik" diye bilinen akımın ortaya çıkmasına ve binlerce insanın etkilemesine yol açmıştır. Bu konuda Dosay Kenjetay tarafından "Hoca Ahmet Yesevi'nin Düşünce Sistemi" adlı ilmi bir çalışma mevcuttur. Bu çalışmanın bazı bölümlerinden istifade edilerek aşağıdaki görüşler özetlenmiştir. Hoca Ahmet Yesevi Divan-ı Hikmet adlı bir eser bırakmıştır, hayatı konusundaki bilgilerimiz sınırlıdır. Tasavvuf akımının önemli öncülerindendir (Kenjetay, 2003:112; bkz. Yıldırım, 2011: 99 vd).

Hoca Ahmet Yesevi (Sayram, 1103- Sayram1228/1229): Türkistan'da yetişen büyük velilerdendir. Adı Ahmet bin İbrahim bin İlyas Yesevi olup, Piri Sultan, Hoca Ahmet, Kul Hace Ahmet diye de tanınır. Ahmet Yesevî 1103 yılında Sayram'da, eski şeyhler ailesinde doğmuştur. Babası İbrahim Şeyh, annesi Karasaç (Aişe de denir)'dır. Babası ölünce, annesiyle birlikte Yesi'ye gelir, burada ilim ve terbiye tahsil etmiştir. Bundan dolayı 'Yesevi' nisbesiyle şöhret bulmuştur. Yesi'de, önce hocası Arslan Baba'dan ders almıştır. Arslan Baba'nın vefatıyla Buhara'ya gitmiş, orada Yusuf Hamedani'ye bağlanmıştır. Manevi ilimleri tahsil ederek insanlara doğru yolu göstermek için O'ndan icazet (diploma) almıştır (Kenjetay, 2003:112; Yıldırım,2011, 100 vd)).

Ahmet Yesevi Hoca, yetiştirdiği öğrencilerinin her birini değişik ülkelere göndermek suretiyle İslamiyet'in doğru öğretilip yayılmasını sağlamaya çalışmıştır. Öğrencilerinden bir kısmı da Anadolu'ya gelmişlerdir. Bu vesileyle onun yolu Anadolu'da yayılıp tanınmış, Anadolu'nun Müslüman Türklere vatan olmasında gönderdiği öğrencilerinin etkisi büyük olmuştur. Denilebilir ki, kendisinin telkinleri ve öğrencilerinin gayretiyle Anadolu, ebediyen Türk vatanı olmuştur. En önemli özelliği, 'Divan-ı Hikmet'ini Türkçe yazmış olmasıdır. Eğitici sözlerden oluşan bu kitabının, dünyadaki bütün Türler üzerinde önemli etkileri olmuştur.

"Milletin temel değerleri arasında dil ve din her zaman önceliklidir; din, milletin oluşturduğu medeniyetin temelini, dil ise, o medeniyetin taşıyıcı olmak bakımından önemlidir" diyor. Bu iki önemli kaynağı bize intikal ettiren düşünür olmuştur. Türk Milleti, Korkut Ata'dan bu yana "ebedi hayatı arayan" düşünce sistemini oluşturmaya çalışmış, Yesevi de Türk Milletinin aradığı bu 'ebedi hayatı' gerçek hürriyetin mahiyeti ve anlamını açıklayarak cevaplandırmaya çalışmıştır. Öğretisinin temeli, insanın, Allah'ı "nur-ı iman" ile kendi ruhunda bulması ve hissetmesine dayanmaktadır. Böylece ilahi sevgi, kurtuluş, hoşgörü, ilim ve bilgi aramanın önemini, İslam'ın eşitlik, insan hakları, vicdan ve ahlak, düşünce ve davranış özgürlüğü, sosyal adalet gibi ilkelerini tasavvufi açıdan değerlendirmiştir. Düşüncelerini doğal uyum yöntemi olarak bilinen 'sohbet ve aksiyolojik (değerler felsefesi) mutabakat'

ilkeleriyle açıklamıştır. Amacı insanın olgunluğu ile mutluluğunu gerçekleştirebilmektir. Bunun yolu, kendi varlığı, bilgisi, çalışkanlığı ve sevgisiyle 'kâmil insan' olmasıdır.

Yesevi düşüncesinin son amacı, insanın ahlaki ve manevi açıdan olgunlaşmasıdır. Onun düşünce sisteminde insanın manevi-epistemolojik ve ahlaki makamları aşmak suretiyle kendisiyle ve daha sonra evren ile bütünleşmesi, barışık olmasıdır; **sevgi, çalışkanlık ve hoş görüdür.** Sevgi, çalışkanlık ve hoşgörü düşüncesinin çıkış noktasıdır. *Bu üç unsur insanın kendisiyle, dünyayla, diğer insanlarla barışık olmasını, barışık bir hayat sürdürmesini gerektirmektedir.*

Düşüncesinde varlık, ontolojik açıdan ilahi âlemlerden, bu âlemler de ahlaki nitelikteki makamlar ve tabakalardan oluşan perdeler halinde tasavvur edilmektedir. İnsanın olgunlaşması sürecinde elde ettiği ahlaki makamlar, ilahi âlemlerin tabakalarıyla uyum içerisindedir. Burada, Yesevi düşüncesindeki "kâmil insan" (insan-ı kâmil) öğretisinin tasavvufi ontolojide âlemler, insan ve Allah'ı ayıran ve insanın Rabbiyle birlik hali arasındaki perdeler veya engeller olarak algılanmaktadır. Bu ontolojik ve psikolojik perdeler ölüm gerçeğiyle ortadan kalkmakta, insan Rabbine dönmekte ve Hakk'a kavuşmaktadır. Ölüm gerçeği, insanın yaradılış amacı ve ilahi kanunun koyduğu zorunluluktur. Aynı zamanda ölüm, ölüm ötesi dünyanın başlangıcıdır. Tasavvuf felsefesinde ise, insan, bu dünyada iken "Mutlak Varlık" (Allah) ile uyum ve birlikte olmasını arzulamaktadır. Bunun için ahlaki olgunluğa kavuşması gerekir. Bu da ancak insanın, hayattayken kendi varlığını Allah'ın varlığında eritmesi, Onunla ölmeden önce sevgi içerisinde bulunmasıyla mümkündür. Yesevi düşüncesinde insanın bu dünya ve ahiret hayatı öz bakımından bütünlük içerisinde ele alınmaktadır. İnsanın iki hayatı, bütün hakikat olarak değerlendirildiği için de insan, ebedi bir varlık demektir. Zira ruhu ebedidir. Tasavvuf felsefesinde ruh ebedidir, ancak, insanın ruhani saadeti ve huzuru için, "iyi" bir hayat sürdürmesi temel yaradılış gayesidir. Bu da öncelikle *kendisiyle barışık olmasına; çalışkan olmasına, dünyayla ve diğer insanlarla da barışık bir hayat sürdürmesine bağlıdır*. İşte bu durum, onun Rabbi ile birlikte olmada önemli bir anlam kazandırmaktadır. İnsanın Allah ile birlikte olma imkânı ahlaklı olmasıyla mümkündür.

Yesevi, hayatın anlam ve manasını **ilahi, hayvani ve şeytani** olmak üzere üç basamak olarak tasarlamıştır. Ona göre insan önce kendisini tanımalıdır. Kendi hayat ve gerçekliğini bilmeden âlemi tanıması mümkün değildir. Kendi varlığından habersiz veya kendini bilmeyen, nefsindeki cevheri, manayı tanımayan insan, insan değildir. Divan-ı Hikmet'te; "*hakikati bilmeyen insan değildir"* diyor. Hakikati bilmenin yolları veya aşamaları da belirtilmiştir. Onun için kendi içendeki *ilahi cevheri, yani bilme ve bilinci keşfetmesi,* kendi kapasitesini tanıması gerekir. İnsanın kendi içindeki manayı kavraması, gerçeği bilmenin şartı ve başlangıcıdır. İnsan o zaman olgunluğa ve hakikate giden yolu bulmuş demektir (geniş bilgi için bkz. Kenjetay, 2003: 112 vd; Yıldırım,2011,101 vd.).

Sonuç

Türk İslam tasavvufu, sekizinci asırda ortaya çıkmıştır. O dönemde ahlaki buhranın izolesi için benimsenen pratik hayatın felsefesi olmuştur. Belirgin özelliği de hayat felsefesi oluşudur. Sekizinci asırda iç ve dıştan gelen ahlaki tahribata veya buhrana karşı İslam ahlakını öne çıkararak yaşantılarıyla örnek teşkil edecek pratik hayat felsefesinin önünü açmışlardır. Böylece tasavvuf düşüncesi pratik hayatın içinden çıkmıştır. Önce yaşanan hayat sonra da tasavvuf düşüncesi sistemleşmiştir.

Tasavvuf düşüncesinin bireysel olarak zaman içerisinde maddi şeyleri hor görmek, cemaatin genel tutumundan ziyade şeyhin kendi ferdi eğilimlerine önem vermek, bilgi yolu olarak mistik sezgiyi kullanıp bunun dışındaki metotları ve onlarla edinen bilgileri hiçe saymak açısından olumsuz tavır içerisine girenleri olmuştur. Bu açıdan aralarında ciddi farklılıklar vardır. Farklılıklar bakımından Türk İslam felsefesinde sufilik hiçbir zaman tam anlamıyla bir doktrin kimliği kazanamamıştır. Ayrıca sufiler de hiçbir zaman belli bir ekol veya zümre oluşturmamışlardır. Muhtemelen bu dağınıklık veya farklılık, onlara ayrı bir hayatiyet, yaşam tarzı kazandırmıştır.

KAYNAKÇA

Güngör, Erol (1998), İslam Tasavvufunun Meseleleri, Ötüken Neşriyat, İstanbul.

Joldasbekov M. (1990), Asıl Arnalar (Edebi Maqalalar), Almatı, Kazakistan.

Keklik, Nihat (1978), Felsefe -Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar- Çağrı Yayınları, İstanbul.

Keklik, Nihat (1984), Türk-İslam Filozoflarının Avrupa Kültürüne Etkileri, Felsefe Arkivi Sayı 24; ss. 1-25, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayını, İstanbul.

Keklik, Nihat (1985), Türk-İslam Filozoflarının Avrupa Kültürüne Etkileri Konusunda Yeni Örnekler, Felsefe Arkivi, Sayı 26, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayını, İstanbul.

Keklik, Nihat (1996), Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara.

Kenjetay, Dosay (2003), Hoca Ahmet Yesevi'nin Düşünce Sistemi, Hoca Ahmet Yesevi Ocağı Yayınları, Ankara.

Köprülü, Fuat (1993), Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.

Yıldırım, Kazım (2010), Türk İslam Düşüncesinde Muhyiddin İbn'ül Arabi, H Yayınları, İstanbul.

Yıldırım, Kazım (2011), Felsefe, Kavramlar-Tarihçe-Alanlar-Problemler, Yurt Renkleri Yayını, Ankara.

Yıldırım, Kazım, (2013), Prof. Dr. Nihat Keklik'e Göre Karşılıklı Felsefe Açısından Filozoflar Arasındaki Etkileşimler, 11. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi, Celalabat/Kırgızistan, ss.281-288.).

Yıldırım, Kazım (2019), Türk İslam Dünyasında Akıllar Teorisi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, c.21, Edirne.

Yıldırım, Neşide (2019), Prof. Dr. Erol Güngör'ün Düşüncesinde İslam Tasavvufunun Meseleleri, II. Uluslararası Türk Halklarının Felsefi Mirası Sempozyumu (ss.301-314), Kırşehir.

Presentation ID / Sunum No= 312

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Politik Alan İle İlişkisinde Bilim Felsefesinin Dönüşümü

Arş. Gör. Dr. Ahmet Dinçer ÇEVİK[1]

[1]Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, dincercevik@mu.edu.tr

Özet

Felsefe genel olarak soyut ve izole bir alan olarak ele alınır. Felsefe tarihinin kaba bir analizi, ele alınan sorunların soyut, dünya ile ilişkisiz görünen meselelerden ibaret olduğu izlenimi verebilir. Söz konusu izlenim özellikle felsefenin temel alt bölümlerinden birisi olan bilim felsefesi alanında daha görünür hale gelir. Bilim felsefesi zaman zaman bilim insanlarının aslında kendi pratiklerinde dert edinmedikleri problemlerin ele alındığı bir alanmış gibi değerlendirilebilir. Öte yandan daha dikkatli bir biçimde ele alındığında özellikle bilim felsefesinin güncel hayat ve dünya ile son derece yakın ilişkileri olduğu görülebilir. Bu belirlenim bilim felsefesi tarihinde önemli bir yer tutan Viyana Çevresi ile ilgili çalışmalarda çarpıcı bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Viyana Çevresi Avrupa'da faşizmin ve muhafazakârlığın yükselişte olduğu bir dönemde bir araya gelmiş olan bir grup felsefeci ve bilim insanından oluşan, aydınlanmacı ideallere sahip olan ve metafizik karşıtlığı ile bilinen bir gruptur. Grubun bir araya geldiği dönem ve dağılma süreci, grubun bilime, felsefeye ve özellikle metafiziğe yaklaşımları politik alanın ile bilim felsefesinin özellikle belirli başlıklarda geçirdiği değişimde ne derece etkin olabileceğinin çarpıcı bir örneğidir. Bu bağlamda bu sunumda amacım tarihsel ve problem temelli bir perspektifle, bilim felsefesinin politika ilişkilenmesini referans noktası olarak alarak bilim felsefesinin günümüzdeki apolitik haline nasıl dönüştüğünün bir analizini sunmak olacak.

Anahtar Kelimeler: Bilim Felsefesi, Bilim Felsefesi Tarihi, Viyana Çevresi, Metafizik, Politik Tarih.

Giriş

Bilim felsefesinin politik ve sosyal alan ile kopukluğu sık dile getirilen iddialardan birisidir. Gürol Irzık bu durumu şöyle ortaya koyar:

20. yüzyıldaki akademik bilim felsefesinin tarihinin daha farklı yazılması gerekiyor. Bu yazımda böyle bir yeni tarih yazımının ana hatlarını belirlemek ve bir araştırma projesi önerisi ortaya atmak istiyorum. Bu projenin en az üç ayağı olması gerektiğini düşünüyorum: 1) Bilim anlayışına dair bir ayak, 2) Yirminci yüzyıl bilim felsefesini felsefe tarihi içinde ele alan ikinci bir ayak, 3) Bilim felsefesinin *siyasetle ilişkisini* ele alan üçüncü ayak. ... (vurgu eklenmiştir, 2010: 35).

Benzer yaklaşımlar farklı bilim felsefecileri ve bilim felsefesi tarihçileri tarafından da dile getirilmiştir. Örneğin, Viyana Çevresi ile ilgili çalışmalarıyla bilinen George Reisch, dilimize de "Soğuk Savaş Bilim Felsefesini Nasıl Dönüştürdü?" (2016, Orj. *How the Cold War Transformed Philosophy of Science: To the Icy Slopes of Logic*, 2005) olarak çevrilen kitabında bilim felsefesinin güncel biçiminin apolitikleşmenin bir sonucu olarak ortaya çıktığını iddia eder. Reisch, bu iddiasını temellendirmek için iki bağlam belirler. Birinci bağlam mantıksal amprisizmin soğuk savaş sırasında giderek belirginleşen ve etkisi artan komünizm karşıtı baskılarla beraber profesyonelleşme, özelleşme, politik sessizlik ve

biçimcilik ile sınırları çizilen politik alandan kopuş süreci ile ilgilidir. İkinci bağlam ise Reisch'ın öznel hayal kırıklığı ile ilgilidir. Reisch, bilim depolitizasyon sürecinden duyduğu üzüntüyü açık biçimde dile getirir. Ona göre Amerikalı komünizm karşıtları "son yüzyılın en iyi, ciddi umudunun, Kuzey Amerika'da politika ile ilişkilenmiş bilim felsefesinin katledilmesine yardımcı olmuştur (Reisch, 2009: 193).

Reisch Viyana Çevresi'nin tarihini karşılaştırmalı politik tarih ile ilişkisinde farklı dönemleri karşılaştırarak değerlendirir. Reisch hareketin ABD'ye göç etmeden önceki kökenlerini analiz eder ve bu analiz sonucunda Viyana Çevresi'nin dünyanın ve hayatın bilimsel kavranışına yönelik tavrının döneminin sosyalist ruhu bağlamında bir anlam kazandığının altını çizer. Bahsi geçen ruh özellikle entelektüellerin sınıf bilinci ve toplumsal konumları ile ilgili tartışmalarda görünür hale gelir. Bu dönemde entelektüeller, soğuk savaş süreci içerisinde komünizm karşıtı siyasi yaklaşımların ağırlık kazanmasından önce hem neopozitivizm bağlamında hem de döneminin bütün toplumsal ve politik gerçekliği bağlamında, önemli bir ideolojik referans noktası oluşturan uluslararası bir topluluk olarak göze çarpar. Söz konusu tespit, bu dönemdeki filozof ve bilim insanlarındaki sosyalizm ve barış için mücadele eden küresel bir topluluğun üyesi olma tavırlarında görünür hale gelir. Bu dönemde bilim insanları ve filozoflar kendilerini toplumsal değişimin ve barışçı taleplerin temsilcisi olarak kavramakta ve kamusal ortak faydaları ön plana çıkartan politikaların öncüleri olarak görmekteydiler (Aray, 2011).

Literatürde 'Viyana Çevresi', 'Mantıksal Pozitivizm', 'Mantıksal Amprisizm' gibi kavramsallaştırmalar sıklıkla birbirini ikame edecek biçimde kullanılır. Bu anlamda bilim felsefesinin politik alan ile ilişkisinde geçirdiği evrimi analiz etmeden önce bazı ayrımları ortaya koymak gerekir.

Viyana Çevresi, Mantıksal Pozitivizm, Mantıksal Amprisizm

Mantıksal amprisizm bilginin temel olarak duyular aracılığı ile elde edileceği tezinde birleşen, 1920 ve 1930'larda Avrupa, 1940 ve 1950'lerde ABD'de beliren doktrinlerden oluşmayan felsefi bir harekettir. Viyana Çevresi olarak anılan grup ise genel olarak Moritz Schlick ve Hans Hahn, Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Otto Neurath gibi isimlerin içinde olduğu Ernst Mach Topluluğu üyeleri arasında oluşturulmuş olan tartışma ve okuma gruplarından oluşur.

Viyana Çevresinin temelleri, 1907 yılından itibaren Viyana'da bir araya gelerek felsefe tartışmaları yapan Otto Neurath, Hans Hahn, Olga Hahn ve Philip Frank tarafından atılmıştır. Viyana Çevresi, 1929 yılında "Manifesto" ("Wissenschaftliche Weltauffassung / Der Wiener Kreis") olarak bilinen broşürünün yayınlanmasıyla resmi olarak kendisini dünyaya tanıtmış olsa da doğuşu birkaç sene öncesinde gerçekleşmiştir.

Viyana Çevresi, Viyana'da 1924 yılında Moritz Schlick tarafından kurulan bir "tartışma grubu" olarak hayatına başlamıştır. Bu gruplara ek olarak sonradan "Berlin Bilimsel Felsefe Topluluğu" olarak anılacak olan Hans Reichenbach, Kurt Grelling, Walter Dubislav, Kurt Lewin, Richard von Mises, Paul Oppenheim gibi isimlerden oluşan "Berlin Ampirik Felsefe Topluluğu" vardır. Bunlara ek olarak anılan bu gruplar ile etkileşim içinde olan, bu iki grupla entelektüel anlamda benzer olan ya da bu iki grup tarafından etkilenen dünyanın farklı yerlerindeki gruplar vardır. Mantıksal pozitivizm ise felsefenin asli görevi 'Mutlak' ya da 'asıl gerçekliğin doğası' gibi meseleleri sorgulamak değil, temel kavramların ve özellikle bilimle ilgili iddiaların anlamlarını açık kılmak olduğu tezini benimseyen bir yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre mantıksal pozitivizm bilimsel aktivitenin bir parçası olan felsefeyi anlamak için matematik ve mantığa önemli bir rol biçme girişimlerinde mantıksal ampiristlerin metodu olarak değerlendirilebilir. Mantıksal ampirizm bu anlamda daha kapsayıcıdır. Bununla birlikte mantıksal ampirizm ile mantıksal olguculuk arasında ilkece bir ayrım koyabilecek kategorik hatlar belirlemek güçtür (Creath, 2022).

Viyana Çevresi'nin Kökenleri

Viyana Çevresi belirli noktalarda uzlaşan bilim insanları ve filozoflardan oluşmakla birlikte homojen bir düşünce hareketi değildir. Çevre üyeleri farklı filozoflardan ve bilim insanlarının çalışmalarından etkilenmişlerdir. Bu kaynakların bazıları şunlardır (Carnap vd., 1929/1996: 325-326):

(1) Pozitizm ve ampirisizm konusunda Hume, Aydınlanma, Comte, J. S. Mill, Richard Avenarius, Mach.

(2) Ampirik bilimin temelleri, amaçları ve yöntemi (fizik, geometri vb.nde hipotezler) konusunda Helmholtz, Riemann, Mach, Poincare, Enriques, Duhem, BoItzmann, Einstein.

(3) Mantık ve onun gerçeğe uygulamaları konusunda. Leibniz, Peano, Frege, Schroder, Russell, Whitehead, Wittgenstein.

(4) Aksiyomlarla ilgili Pasch, Peano, Vailati, Pieri, Hilbert.

(5) Hedonizm ve pozitivist sosyoloji konusunda Epicurus, Hume, Bentham, J. S. Mill, Comte, Feuerbach, Marx, Spencer, Mtiller-Lyer, Popper- Lynkeus, Carl Menger (büyük olan)

Bu listeye etkileri belirli ve yer yer kısıtlı da olsa başka isimler de eklenebilir. Örneğin Otto Neurath Hegel'in jeofizik ile ilgili bazı açıklamalarını benimser. Schlick ve Carnap Hume'un psikoloji anlayışından ve Nietzsche'nin kültür eleştirilerinden etkilenmiştir (Özcan, 2012: 21).

Hareketin kökenleri ile ilgili bir soruşturma hareketin neden başka bir yerde değil de Viyana'da ortaya çıktığını da analizine dahil etmelidir. Bu bağlamda Viyana Çevresi'nin bir araya geldiği dönemde Viyana'nın durumu genel bir çerçevede de olsa değerlendirilmelidir. Viyana Çevresi'nin benimsediği felsefi yaklaşımın Viyana'daki kültürün liberal kültür ile yakından ilişkisi vardır. Bu iddia Çevre'nin varoluşunu ilan ettiği Manifesto'da açık biçimde dile getirilir:

Viyana'nın bu hareket için uygun bir zemin olması anlaşılırdır. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avusturya'daki hakim politik görüş liberalizm idi. Bu görüşün temeli Aydınlanma, ampirisizm, faydacılık ve İngiltere kaynaklı serbest ticaret hareketidir. Viyana'nın liberal gelişiminde dünyadan bilim insanları bilinen öncü pozisyonlara gelirler. Burada örneğin J.S Mill, Suess, Jodl ve diğerlerininin çalışmalarını çeviren Theodor Gomperz gibileri tarafından metafizik karşıtı bir ruh yeşertilmeye başlanır.

Örneğin, Victor Adler ve Friendrich Jodl'un toplumsal eğitimin kurulması ve yaygınlaşması için iş birlikleri; iyi bilinen bir tarihçi olan ve anti metafizik ve materyalist tutumu tüm çalışmalarında görünür olan Ludo Hartmann'ın açtığı 'popüler üniversite kursları', 'halk okulları' gibi çalışmalar ile Aydınlanma ruhu sayesinde Viyana bilimsel odaklı insanların eğitimi için öncü olur. Daha sonra bunlardan esinlenen ve aynı ruhu taşıyan 'Ücretsiz Okul' gibi hareketler de daha sonranın okul reformları için öncü sayılabilir (Carnap vd., 1929/1996: 301-302).

Görüldüğü üzere Viyana metafizik yaklaşımların karşısında özgürlükçü, kamusal eğitimi önceleyen politikaların hakim olduğu bir şehirdir. Viyana'daki bu gelişmelere ek olarak 1895 yılında Viyana Çevresi'nin yaklaşımını en çok etkileyen isimlerden olan Ernst Mach'ın Viyana'da felsefe kürsüsüne atanması ile metafizik ve metafiziksel kavramlar yerini ampirik bilimlere özellikle de fiziğe bırakır. Mach'ın Viyana'ya gelişinin ardından Boltzmann'ın da 1902 yılında gelişi ile birlikte fiziğin bilgi kuramsal kökleri ile ilgili problemlere yoğunlaşmaya başlarlar. Bunun ardından Viyana Üniversitesi Felsefe Topluluğu fiziğin temelleri ile ilgili tartışmalara ev sahipliği yapmıştır.

Tüm bunlarla beraber Mach'ın aydınlanmacı ruh temelinde geliştirilmiş olan rasyonel bir ekonomik planı (*A General Peacetime Labour Draft*, 1878) da söz konusudur. Metafizik karşıtlığında Mach ile benzer yerde konumlanan sosyologlar da benzer bir ekonomi-politiği benimsemekteydiler.

Bahsi geçen tüm gelişmeler ve isimler Viyana Çevresi hareketinin nasıl biçimlendiğini ve neden Viyana'da biçimlendiği ile ilgili bir çerçeve sunmaktadır. Viyana Çevresi'nin benimsediği felsefi yaklaşımın çok boyutluluğu ve zenginliği, anılan filozof ve bilim insanları ile beslenmektedir. Bu ilişkilenme Viyana şehrinin özgürlükçü, metafizik karşıtı düşüncelere karşı olmanın merkezi olarak konumlanması ile birleştiğinde hareketin neden bu coğrafyada var olduğu daha açık hale gelmektedir.

Viyana Çevresi

Dünyada yaşanan özellikle politik değişimler ve gerilimler felsefeyi de etkilemiştir. Örneğin 1. Dünya Savaşı'nın yarattığı yıkımı takip eden süreçte güçlenen felsefi anlayışlarda inşa etme, yeniden kurma gibi temalar hakimdir. Viyana Çevresi'ni de bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

15-16 Ekim 1929'da Prag'da Ernst Mach Society, Berlin Ampirik Felsefe Topluluğu'yla birlikte yapılan ve Alman Fizikçiler Topluluğu'nun ve Alman Matematikçiler Birliği'nin de katıldığı konferans

düzenlenir. Bu konferansta teknik soruların aksine ilke sorunları tartışılmıştır. Konferans sonrasında 1929'da yayınladıkları "Dünyanın Bilimsel Kavranışı: Viyana Çevresi"ni (Wissenschaftliche Weltauffassung / Der Wiener Kreis)- Moritz Schlick'e adayarak- yayınlayıp felsefi ve politik alanda varlığını ilan eder. Manifestonun Moritz Schlick'e adanmasının arka planında dramatik bir olay yatmaktadır. Schlick, sonradan şizofreni tanısı konmuş olan Johann Nelböck tarafından katledilmiş, on senelik hapis cezası almıştır. Ancak cezaevine girdikten iki sene sonra Avusturya'lı Naziler tarafından "bir Yahudi profesörü öldürmekle" suç işlemeyip, "topluma yararlı hizmette bulunmuş olduğuna" hükmedilmiştir.

Friedrich Stadler Viyana Çevresi felsefecilerinin çalışmalarını özellikle sosyo-politik amaçlarının altını çizerek "Geç Aydınlanma" olarak adlandırır (2005). Dolayısıyla Manifesto'nun bilim felsefesi tarihi açısından önemli bir rolü vardır. Bu ilişkiyi Thomas Uebel 'seçim teorisi'nin etik ve politik değerler ile ilişkisi aracılığı ile temellendirir (Uebel'den aktaran Romizi, 2012: dipnot 8). Sahiden de 18. yüzyıl aydınlanma geleneğinin devamı olarak tarif edilen mantıkçı pozitivizmin metafiziği eleme düşüncesi hem felsefi hem de ideolojik bir karşı çıkıştır. Viyana Çevresi'nin kavramsal netlik ve mantıksal analize yaptığı vurgu politikaya, politik bağlamı ele alış biçimleriyle paralellikler gösterir. 1920'ler ve 1930'lar Avrupa'da faşizmin yükselişi ve bunun karşısında yer alan politik kümelerin entelektüel çatışmasına tanıklık eder. Bu duruma paralel bir diğer karşıtlık teolojik temelli dünya görüşü ve bilim temelli dünya görüşü arasında, felsefede ise metafizik ile materyalizm arasındaki gerilime işaret eder.

Öte yandan Viyana Çevresi homojen bir yapıda değildir. Grubun belirli bir kanadı "Sol Viyana Çevresi" (SVÇ) olarak adlandırılır. Çevre üyelerinden Otto Neurath, Rudold Carnap, Hans Hahn, Phillip Frank, Carl Hempel, Edgar Zilsel bu gruba dahil edilir. Sol Viyana Çevresi kavramsallaştırılması belirli özellikler ile nitelenir. Örneğin Donato Romizi SVÇ'yi şu dört madde ile karakterize eder: "(i) Bilimin derin biçimde takdir edilmesi ve bilimsel bilgiye atfedilen "ayrıcalıklı" epistemolojik statü, (ii) kavramsal ve dilsel açıklık, (iii) ve sahici bilgiyi edinmede ya da tanımada mantıksal olarak güvenilir argümanlara ve ampirik kanıta duyulan özel bir güven (iv) belirsiz kavramlardan ve "kontrol edilemez" önermelerden kaçınmak için antimetafizik (2012: 216).

SVÇ kavramsallaştırmasını benimseyenler Frankfurt okulu ve bilimin sosyal yönüyle ilgili çalışmalarda dile getirilen sosyal alan ile bağlantısız düşünme biçimi ve benzeri eleştirilere karşılık Manifesto'da vurgulanan dünya görüşünün en baştaki politik pozisyonunu sunarlar (Aray, 2005). Bilimsel dünya görüşünün kökleri neopozitivizm ile ilişkilendirilir bahsi geçen yaklaşım iki dünya savaşı arasında ortaya çıkar (Aray, 2005). Bu tarihsel tespitler eşliğinde SVÇ kavramsallaştırılması ile analitik felsefenin, özellikle de bilim felsefesinin kurumsallaşması ve giderek teknik, biçimsel bir hal almaya başlamasına odaklanılır (Aray, 2005).

SVÇ kavramsallaştırmasını benimsemeyen yaklaşımlar da vardır. S. Sarah Richardson (2009a) özellikle Don Howard, Alan Richardson, George Reisch, Ronald Giere ve Thomas Uebel tarafından temsil ve analiz edilen SVÇ fikrini kuşkulu bulur. Richardson iddiasını temellendirmek için özellikle çevre üyelerinden Rudold Carnap ve Otto Neurath üzerine odaklanır. Richardson'un iddiasına göre, Thomas Uebel'ın iddiasının tersine, Carnap ve Neurath sosyal ilerleme için bilimin gücünü önemserler ancak bahsi geçen isimler Richardson'a göre politik bir bilim felsefesi anlayışı benimsememişlerdir.

Oliver Schlaudt da benzer şekilde mantıksal amprisizmin politika ile ilişkilenmiş bir bilim felsefesi modeli olduğu görüşüne karşı çıkar (2018). Schlaudt, özellikle Reisch'ın yaklaşımı ele alır ve söz konusu yaklaşımın kavramsal zayıflıklar içerdiğini belirtir. Schlaudt'a göre Reisch'ın mantıksal amprisizmin apolitikleşme hikayesini ele alışında mantıksal amprisizmin öncesinde ne anlamda politize olduğunu açık kılmamıştır. Ona göre özellikle felsefe ve politikanın mantıksal amprisizm ile nasıl içsel bir ilişkisi olduğu, bu hareketin merkezinde sosyalist bir ajandanın yer aldığı türünden iddialar yeterince temellendirilmemiştir.

Yine de metinsel kanıtların bazıları Richardson'un ve Schlaudt'un iddialarını zayıflatmaktadır. Carnap için felsefe ile sosyo politik alan arasında, hatta felsefe ile mimari arasında da bir ilişki vardır. Örneğin Carnap *Der logische Aufbau der Welt* kitabının giriş bölümünde felsefe, kolektif hayat ve mimari

arasındaki içsel yakınlıklardan bahseder (1928/1967, s. XVII-XVIII). Örneğin Carnap'ın öğrencilerinden biri olan Richard Jeffrey'nin şu sözleri Carnap'ın felsefi anlayışı ile politik kimliği arasındaki ilişkiyi göstermektedir:

Felsefi açıdan Carnap bir sosyal demokrattır; onun idealleri aydınlanma idealleridir. Onun sürekli tekrar eden merkezi fikri şudur: Kendi zihinsel hayatlarımızın kontrolünü almamızın, kendi kavramsal şemalarımızı (dil, teoriler) kendi amaçlarımız için işe koşmamızın tam zamanıdır. Gelenekten, akıl çelen bir mit olarak Descartes'in Tanrısından zihinlerimizi geri almanın zamanıdır, dışarda bizim dışımızda kimsenin olmadığını kabul etmenin zamanıdır, eğer aslında bunları tercih edeceksek ve onlardan sıkıntısını çekmeyeceksek amaçlarımızı tercih etmemizin ve kavramlarımızı bu amaçlara hizmet için seçmemizin zamanıdır. […] Carnap için dilimizin sentaks ve semantiğini özenle tercih etmek bir olanaktan fazlasıdır; bu özgürlüğün doğal bir sonucu olarak kendimize borçlu olduğumuz bir görevdir (1992: 28).

Benzer şekilde ismi SVÇ ile anılan Neurath da politik bir figürdür. Neurath, Viyana Çevresi üyeleri arasında bilimsel dünya kavrayışı ile ilerlemeci politikalar arasındaki ilişki konusundaki iddiaları en açık biçimde dile getiren figürdür. Neurath bir sosyolog ve ekonomist olarak Viyana Çevresi üyeleri arasındaki tek sosyal bilimcidir. Bu bağlamda Neurath'ın felsefi analizleri bir yönüyle politik görüşlerinin etkinleştirilmesi olarak da anlaşılabilir. Neurath'a göre azınlıkların ve dezavantajlı grupların uğradığı ayrımcılık ve onlar ile ilgili önyargılar, fobiler metafizik ile mücadele yoluyla ortadan kaldırılabilir (Reisch, 1997: 452). Dolayısıyla Neurath bilimi sosyal boyutu ile beraber kavrar. Örneğin Marx W. Wartofsky'e göre Neurath için bilimsel öndeyiler bile politik bir boyut içerir (1982: 89). Neurath hariç Viyana Çevresi üyelerinin hiçbirinin bir politik parti üyesi değildir (1918-1919 Alman Sosyal Demokrat Partisi). 1918'de Bavarya'da sosyalist bir hükümetin başa gelmesinden bir sene sonra Neurath "sosyalizmi ekonomik bir sistem olarak gerçekleştirmek" üzere Münih'e gitmiştir (Neurath'tan aktaran Cartwright vd., 1996: 83).

Bilim Felsefesinin Dönüşümü

Nazizmin 1930'lardaki yükselişinin Viyana Çevresi'nin kaderini trajik biçimde değiştirmiştir. O dönemde Viyana Çevresi yayınlarının Almanca konuşulan ülkelerdeki satışı engellenmiş, tartışma toplantılarını sürdürmeleri gün geçtikçe daha da zorlaşmıştı. Yükselen faşizm karşısında güçlü bir muhalefet gösteren Viyana Çevresi üyeleri için yaşam koşulları son derece zorlaşmıştı. 1934'ten itibaren sıkılaşan totaliter rejimden dolayı Viyana Çevresi üyeleri birer birer ülkeyi terk etmeye başlamışlar ve en sonunda 1939'da Schlick'in öldürülmesiyle Viyana Çevresi tamamıyla dağılmıştır. 1934'te Ernst Mach Topluluğuna politik nedenlerle son verilmiştir. Hans Hahn 1934'te hayatını kaybetmiş, Moritz Schlick, 1936 yılında, ruhsal dengesi bozuk eski bir öğrencisi tarafından öldürülmüştür. Yine aynı tarihlerde, Yahudi, Marksist ya da hem Marksist hem de Yahudi olan Viyana Çevresi üyeleri başka yerlere, özellikle Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere'ye göç etmek zorunda kalmıştır.

Herbert Feigl, 1931'de Viyana'dan ayrılarak Minnesota Üniversitesi'ne gider ve burada güçlü bir bilim felsefesi programının geliştirilmesine yardımcı olur. Viyana'ya 1926'da gelen Rudolf Carnap, 1931'de buradan ayrılır ve Chicago Üniversitesi'nde ders vermeye başlar. Viyana Çevresinin son üyeleri de 1938'de başka yerlere göç eder. Otto Neurath ve Friedrich Waisman Oxford'a, Kurt Gödel ise Princeton'a göç eder. Viyana Çevresi üyelerinin bu göçleriyle birlikte, Viyana Çevresine ait görüşler de geniş kitlelerce, özellikle İngiltere ve Kuzey Amerika'da tanınmaya başlar. 1934'ten sonra Viyana Çevresi üyelerinin pek çoğunun Amerika'ya kaçmasıyla mantıkçı ampirisizm de Amerika'ya göç etmiş olur (Reisch, 2008: 78). John Dewey, Sidney Hook, Ernest Nagel, Horace Kallen ve Abraham Edel gibi "politize olmuş felsefi alanda" filozoflar Viyana Çevresi yaklaşımını ABD'de ilk karşılayan felsefecilerdir (Reisch, 2008: 61-62). ABD'ye göçmek zorunda kalan çevrenin temsilcileri enternasyonalist ve bilimsel sosyalist düşünceleri taşıyanlar tarafından benimsenir. *Partisan Review*'de çevrenin bilimsel amaçlarına çokça vurgu yapan yazılar yazılır. Abraham Edel daha sonra da harekete dahil olan pek çok kişinin de yer alacağı bir Marksist bir dergi olan Science & Society' yi kurar (Reisch, 2008: 62). Hem *Partisan Review* hem de *Science & Society* dergileri için Viyana Çevresi'nin temel projelerinden birisi olan bilimlerin birliği projesi politik ve toplumsal özelliklere sahiptir. Söz konusu proje "birleştirilmiş bilimler programı komünist özelliklere sahip" olarak nitelendiriliyordu (Morris'ten

aktaran Reisch, 2008: 85). Çevre üyelerinin en politik figürlerinden Neurath da özellikle "politikadaki güçlü sosyalist eğilimleri" ile biliniyordu (Times dergisinin 1939 yılı sayısından aktaran Reisch, 2008: 85). 1939'da çevrenin yaklaşımı "kültürel ve sosyal eleştirel tutum için önemli bir araç" olarak değerlendirilir (Gruen'den aktaran Reisch, 2008: 64). Neurath'ın ölümünden kısa süre sonra, 1940'ların sonunda, Amerika Birleşik Devletleri ve Sovyetler Birliği arasındaki soğuk savaşın başlamasından ABD'ye göç eden çevre üyeleri de etkilenir. Aralarında Carnap'ın da bulunduğu pek çok çevre üyesinin ABD'de üniversitelerde ders vermeleri ve bazı eyaletlere girmeleri engellenir. 1950'lerden sonra ise Viyana Çevresi politik alandan tamamen kopar ve bugün ele alındığı biçimiyle politik olmayan bir felsefe haline gelir. Reisch'ın ifadesiyle "Bilimlerin Birliği Hareketi öldü çünkü onun yöntemleri, değerleri ve hedefleri, Amerika'nın, kolejlerinin ve üniversitelerinin kırmızı ve pembe unsurlardan temizlendiği bir zamanda, açıkça sosyalizm sempatizanlığı taşıyordu. 1950'lerin apolitik mantıkçı ampirisizmi, böylece, soğuk savaşın yeni doğmuş çocuğu oldu" (Reisch, 2008: 60).

2. Dünya Savaşı sonrasında Viyana Çevresi felsefesinin Amerika'daki var olma biçimiyle dramatik biçimde değişir. Bu süreçte, özellikle Anglo-Amerikan gelenek içerisinde mantıkçı deneycilik, politik içeriğinden arındırılmış ve tümüyle tekniğe indirgenmiş olarak ele alınır. Biçimselleştirmenin yoğunlaşması ile birlikte soğuk savaş döneminin de etkisiyle üniversitelerde, akademik çalışmalarda toplumsal sorunlarla ilgili herhangi bir çözüm önerisi içeren çalışmaların yapılmaması gerekliliği dayatılmıştır (Serin, 2015: 58). Bu tespit Peter Galison tarafından Viyana Çevresinin öğretileriyle öncülük ettiği "bilimin birliği" hareketinin "Amerikanlaşması" olarak özetlenir (1996: 36).

Don Howard da benzer bir görüşü dile getirir:

1950'lerin sonunda toplumda bilimin rolü üzerine yapılan özenli tartışmalar ortadan kaybolarak yerini teknik olmayan, ilgisiz soruları hafife alma biçiminde gizlenmiş bilim bağlamında dikkatlice düşünme yeteneğinden yoksun, teknik açıdan iyi eğitimli genç uzmanlar tarafından takip edilen yüksek derecede biçimselleştirilmiş bir bilim felsefesi aldı. [...] Reisch'ın anlattığı hikaye ayrıca bir trajedir. Trajedi savaş sonrası bilim felsfesinin bilimin sosyal rolünü teorize etme isteğini ve yeteneğini yitirmesidir (2009: 199, 201).

Howard'a göre "Sol Viyana Çevresi" (SVÇ) bilim felsefesinin güçlü "kültürel, sosyal ve politik misyonunun" olduğu zamanlara bir örnektir (2003:77). Dolayısıyla SVÇ'nin diriltilmesi bilim felsefesinin kamusal alanda sesinin daha gür çıkabilmesi için bir olanak yaratabilir. Howard bir başka makalesinde benzer noktaların altını çizer. Howard, bilim felsefesinin artan biçimde kamusal entelektüel rolünü yitirdiğini ve ortaya çıkan boşluğun felsefeci olmayanlar tarafından doldurulduğunu belirtir:

Felsefe bölümleri dışında, bilim felsefesinin marjinalleşmesi başka bölümlerdeki meslektaşlarımızın kendilerine bilim ile ilgili öne çıkan sorular sorduklarında açık hale gelmektedir. Bu şekilde onlar soruları ile ilgili yanıtlar bulabilmek için giderek bilim felsefecilerine değil, sosyologlara, tarihçilere, edebiyat teorisyenlerine, cinsiyet çalışmalarında ve Afrika-Amerika çalışmalarında özelleşen fakülte üyelerine yönlerine çeviriyorlar. Eğer 'geleneksel' bir bilim felsefecisi bu türden tartışmalara davet ediliyorsa, ciddi bir biçimde çekici gelebilecek anlamlı bir alternatif sunması için değil, daha ziyade çoğu zaman yozlaşmış, acınası ve gülünç sayılabilecek bir bakış açısı olan pozitivist bir bilim kavrayışını temsil etmesi içindir (2003: 75, 76).

Dolayısıyla Howard'a göre, göre politik açıdan ilgili SVÇ modelinin yok oluşu bilim felsefesinin körleşmesine neden olmuştur.

Scott Edgar, Reisch'ın mantıksal amprisizmin soğuk savaş dönemi boyunca apolitikleşme süreci ile ilgili iddialarını büyük ölçüde makul bulur. Öte yandan Edgar'a göre, Reisch'ın argümanları mantıksal amprisizmin 1930'lardaki kolektivist ve enternasyonelci görüşlerinden kopup soğuk savaş liberalizmi içinde apolitikleşmesini tamamen açıklayamamaktadır. Edgar'a göre bu durum ile ilgili açıklamanın bulunabileceği yerlerden birisi bilim felsefesinin 1950'lerde daha çok profesyonelleşerek geçirdiği değişimdir. Edgar profesyonelleşme ile tam olarak neyin kastedildiğinin anlaşılması gerektiğinin altını çizerek her ne kadar profesyonelleşmenin tek başına bilim felsefesinin apolitikleşmesi ile ilgili noktaları açıklamaya yetmese de bu açıklamalar için nereye bakmamız gerektiği konusunda yol gösterici olabileceğini iddia eder. Edgar'ın belirlenimine göre 1960'ların başlarından itibaren bilim felsefesinin

farklı bir biçimi baskındır. Bilim felsefesindeki bu biçimsel değişim özellikle Rudolf Carnap ve Hans Reichenbach'ın olasılık teorisi üzerine, Carl Hempel'in açıklama ve teyit üzerine çalışmaları ile karakterize edilir. Bu çalışmalar ile beraber bilim felsefesi daha teknik bir disipline dönüşür.

Sonuç

Felsefe tarihinde önemli yer tutan yaklaşımlar, iddialar, hareketler ve filozoflar politik alandaki değişimlerden etkilenmiştir. Güncel bilim felsefesinin köklerinin izleri büyük oranda Viyana Çevresi'ne kadar sürülebilir. Bu takibin yöntemlerinden birisi de Çevre'nin politik alanla ilişkisinin onu nasıl değiştirdiğinin analizidir. 2. Dünya Savaşı Viyana Çevresi'nin hem çalışmalarının içeriğini etkilemiş hem de Çevre'nin çalışmalarının politik gelişmeler sonrası farklı coğrafyalara taşınmasını hızlandırmıştır. Bu taşınma sürecinin belki de en önemli kolunu oluşturan ABD'ye göç eden Çevre üyeleri bu defa da özellikle soğuk savaş döneminin politik atmosferinin de entellektüel, kültürel ve politik güçlerin birleşik etkileri birlikte çevrenin önemli özelliklerinden birisi olan toplumsal olma özelliğini yitirmiş, depolitizasyon sürecine girmiştir. Bu süreç Çevre'nin hem felsefe-bilim ilişkisini revize etme süreçlerinin anlaşılmasını güçleştirmiş hem de Çevre'nin apolitik bir hareket olarak anılmasına neden olmuştur. Her şeye rağmen Viyana Çevresi ile ilgili çalışmaların son yıllarda tekrar yeniden yoğun biçimde artmaya başlamasının da gösterdiği üzere Çevre, bilim felsefesindeki temel tartışmalar için halen önemli bir odak noktası olma özelliğini korumaktadır.

KAYNAKÇA

Irzık,G. (2010), 20. "Yüzyıl Bilim Felsefesi Tarihini Yeniden Yazmak, (Eds.) S. Kibar & S. A. Bayram & A. Sol, içinde *Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler* (s.33-46), İstanbul: Legal Yayıncılık.

Reisch, G.A. (2005), *How the Cold War Transformed Philosophy of Science. To the Icy Slopes of Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Reisch, G. A. (2012), *Soğuk Savaş Bilim Felsefesini Nasıl Dönüştürdü?*. (M. Mete. Çev.) İstanbul: İdea Yayın Evi.

Reich, G. A. (2008), From "the Life of the Present" to the "Icy Slopes of Logic": Logical Empiricm, The Unity of Science Movement, and the Cold War, (Ed.) A. Richardson, T. Uebel, içinde *The Cambridge Companion to Logical Empiricism* (s.58-87), Cambridge, New York: Cambridge University.

Galison, P. (1996), Constructing Modernism: Cultural Location of Aufbau, (Eds.) R.N. Giere, A.W.

Içinde Origins *of Logical Empiricism*, (s. 17-44), Minneapolis: University of Minnesota Press.

Serin, F. N. (2015), Tamamlanmamış Bir Proje Olarak Viyana Çevresi Felsefesi: Düşünsel- Tarihsel Bir Arkaplan Soruşturması. *Kilikya Felsefe Dergisi*, 0 (1), 45-60.

Howard, D. (2009), Better red than dead—Putting an end to the social irrelevance of postwar philosophy of science, *Science & Education*, 18(2), 199–220.

Howard, D. (2003), Two left turns make a right: On the curious political career of North American Philosophy of Science at Midcentury, (Eds.) G. L. Hardcastle, & A. W. Richardson içinde Logical *Empiricism in North America* (s.25-93), Minneapolis: University of Minnesota Press.

Romizi, D. (2012), The Vienna Circle's SWC: Philosophy of Science on the Political Arena, Hopos: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science, 2 (2), 205-242.

Aray, B. (2011), Sol Viyana Çevresi: Mantıksal Deneyciliğin Siyaset Felsefesine Bir Bakış, *Felsefe Tartışmaları*, 47, 12-25.

Özcan, Z. (2011), *Viyana Çevresi Üzerine*. Birleşik Yayınevi. Ankara.

Cartwright, N. & Cat, J. & Fleck L. & Uebel, T. (Eds.) (1996). *Otto Neurath: Philosophy Between Science and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Carnap, R., H. Hahn and O. Neurath (1929/1973). The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle, (Eds.) M. Neurath & R. S. Cohen içinde *Empricism and Sociology* (s. 299-318), Boston: D. Reidel Publishing Company.

Edgar, S. (2009), Logical Empricism, Politics, and Empricism, *Science and Education*, 18 (2): 177-189.

Jeffrey, R. (1992), *Probability and the art of judgement*. Cambridge: Cambridge University Press.

Reisch, G.A. (1997). Economist, Epistemologist ... and Censor? On Otto Neurath's Index Verborum Prohibitorum, *Perspectives on Science*, Vol. 5, (3), 452-480.

Wartofsky, M. (1982), Positivism and Politics: The Vienna Circle as Social Movement, *Grazer Philosophische Studien*, 16-17 (1), 79-101.

Richard, Creath, R. (2021), "Logical Empiricism." The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/logical-empiricism, 2021. (Erişim Tarihi: 29.11.2022).

Stadler, F. (2005), *The Vienna Circle: Studies in the Origins, Development and Influence of Logical Empiricism*. Switzerland: Springer International.

Carnap, R. (1928/1967), *Der logische Aufbau der Welt* (R. George, Trans.). Berkeley: University of California Press.

Presentation ID / Sunum No= 315

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Platon ve Freud Bağlamında "Eros" Kavramının İncelenmesi

Dr. Öğr. Üyesi Şule GECE[1], Leyla Gamze ŞENTÜRK[2]

[1]Kırıkkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü
ORCID:0000-0001-5668-9335
[2]Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü
ORCID: 0000-0002-0441-2171

Özet

İnsan akılsal ve duygusal bir varlıktır. İnsanın duygu varlığı olması diğer insanlarla ilişkisini sağlamaktadır. Bu ilişkileri sağlayan duyguların başında, günlük hayatın içerisinde sürekli dilimizde olan ve bireyleri farklı şekillerde etkileyen aşk vardır. Aşkın tarihi de yıllar içinde farklı yerlere konulmuş ve farklı anlamlar yüklenmiştir. Tabi insanın evreni açıklamak için henüz akli yaklaşımları olmadan önce bu bildiğimiz bilmediğimiz dünyaları, varlık alemlerini açıklamak için kullandıkları bir yol elbette vardı. Biz bu logos öncesi döneme mitler sayesinde ışık tutabiliyoruz. İnsanın yaratıcıyı, doğayı, kendisini anlamak için neden ve nasıl sorularına cevap bulmak amacıyla ortaya atılan anlatılara mit denir. Mit kelimesi hikâye-söz- anlatı anlamına gelmekte olup, bu alanı inceleyen bilime mitoloji denmektedir. Yunan mitolojisinde aşkın tanrısal adlandırılması ise Eros olarak karşımıza gelmektedir. Filozoflar tarafında bu kavrama pek fazla önem verilmemiş gibi gözükse de filozof olmanın getirdiği gereklilik -insanın, evrenin içeresinde olana merak, sorgulama duygusu- bu kavramla ilgili düşünceler olduğunu göstermektedir. Platon bu kavramı ele alan filozoflardan birisidir. Gerek Antik Yunan kültürünün aşk yapısını gerekse aşka yüklenen anlamlarını Platon'un Şölen, Lysis ve Phaidros diyaloglarında görebiliriz. Şölen'de Platon: Sokrates, Aristophanes ve diğer kişilerin fikirleriyle aşk anlayışını dile getirirken, aşkın farklı tanım ve özelliklerini ortaya koyar. Aşk kavramı psikoloji bilimi içinde, Psikanalitik kuram kurucusu olan Sigmund Freud tarafından da ele alınmıştır. Sigmund Freud aşk için tanımını yaparken insanın iki temel iç güdü üzerine hareket etmesine bağlar. Ve bu iç güdülerden biri yaşam yani libido iç güdüsü diğeri ise ölüm yani saldırganlık iç güdüsüdür. Ve aşkı libido kavramı içerisin de ele alır. Bu çalışma da insanın var oluşunda belirli bir yer edinen ve insanın hayattaki diğer ilişiklerini de etkileyen aşka, Platon ve Freud'un nasıl yaklaştığı amaçlanmaktadır. Bu iki düşünürün fikirlerinden hareketle aşkın sosyal bilimler içerisindeki yeri tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Platon, Eros, Freud, Mitoloji, Aşk

Examining The Conception Of Eros in The Context Of Plato And Freud

Abstract

Humans are logical and emotional beings. Humans establish relations with others thanks to being emotional. Among these, the primary emotion is love that we talk about constantly in our daily life and affect individuals in different ways. The history of love has been differently considered and given different meanings over the years. Before human beings had rational approaches to explain the universe, there was an approach they used to explain these worlds, these realms of existence that we do not know. We enlighten this period before logos through myths. Myths are narratives suggested to find answers to the questions of why and how in order to understand the creator, nature and himself/herself. The word myth means story-speech-narrative and the science that studies this field is called mythology. In Greek mythology, the divine name for love is called Eros. Even though it seems that philosophers ignored this notion, the requirement of being a philosopher - one's curiosity about what is in the universe, one's sense of questioning - shows that there are thoughts related to this notion. Plato is one of the philosophers addressing this notion. We can see both the structure of love in Ancient Greek culture and the meanings attributed to love in Plato's dialogues The Symposion, Lysis and Phaedrus. In the Symposion, Plato presents different definitions and characteristics of love while expressing his understanding of love through the ideas of Socrates, Aristophanes and others. The notion of love was also discussed by Sigmund Freud, the founder of Psychoanalytic theory in psychology. While defining love, Sigmund Freud attributes it to the fact that humans act on two basic instincts. One of these instincts is life, the libido instinct, and the other is death, the aggression instinct. He addresses love within the notion of libido. This study aims to address how Plato and Freud approach love, which exists in human existence and affects other relationships in life. Love in social sciences will be discussed based on the ideas of these two philosophers.

Keywords: Plato, Eros, Freud, Mythology, Love.

Giriş

Mitos kelimesi İngilizce Mythos, Eski Yunanca μύθος olmakla beraber anlatı, hikâye anlamına gelmektedir. Birçok tanım yapılmış olsa da tam olarak mit kelimesini ifade etmek veya istenilen yanıtı tam anlamı ile vermek zordur. Kültürlerin çeşitliliği, zamanın uzunluğu, varlıkların çokluğu ve sebepliliği bu kadar fazla iken bu soruların cevabını bulmak için veya bu soruları anlamlandırmak için dile getirilen sözler ve anlatıların tam tanımını yapmak elbette zor olacaktır. Bu konu da Elıade, düşüncelerini, "Zaten, tüm arkaik ve geleneksel toplumlardaki mitlerin bütün tür ve işlevlerini içerebilecek bir tek tanım bulmak olanaklı mıdır ki?" şeklinde tanımlamaktadır[1]. Ancak mit, yaygın olarak bilinen anlamıyla, tanrıların ve doğaüstü varlıkların, kahramanların etkinliklerini dile getiren, bu yolla bir yaratılışı veya bir kökeni bildiren öykülerin genel adıdır. İlk kez eski Yunan'da kullanılmış olan bu terim, etimolojik olarak, en basit anlamıyla "söz" ve "konuşma" anlamına gelen "mutos" kelimesinden türemiştir[2] Başka bir ifadeyle insanın yaratıcıyı, doğayı, doğa olaylarını, kendisini anlamak için neden ve nasıl sorularına cevap bulmak amacıyla ortaya atılan, genellikle içerisinde abartı olayların olmasından kaynaklı olarak doğru olduğundan şüphe edilen anlatılara mit denir. Kısaca mit/mitos bireylerin ortaya attığı söylence ve hikayeler diyebiliriz.

Günümüz içerisinde her ne kadar bu alan söz ve anlatı şeklinde yorumlansa da, abartı ve doğaüstü olarak ele alınsa da, kanaatimizce logosa geçiş dönemini bu döneme borçlu sayabiliriz. Gerek akıl dönemi olarak ele alınan dönemlerde, gerek dini düşüncelerin etkisinde gelişen dönemler de, gerekse

[1] Eliade, M., & Rifat, S. (2001). *Mitlerin özellikleri*. Om Kitabevi, s.15.

[2] Akıncı, R. E. (1999). Mitolojinin Bireysel ve Toplumsal Değerlerle İlişkisi. *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul*.

günümüzde ki insanın bu arayışı, içinde bulunan anlamlandırma çabasına dayanmaktadır. İnsanın içindeki bu istek, merak yetisinden kaynaklanarak, var oluşunu, sebep oluşunu, doğayı, günlük hayattaki işleri ve olumsuzlukları kısaca insanın yakınında veya uzağındaki şeyleri açıklama çabasını bizlere göstermektedir. Hepimiz şu ya da bu biçimde hiç görmediğimiz bir yere gitmek ve hiç yapmadığımız bir şeyi yapmak zorunda kalmışızdır. Mit de bilinmeyenle ilgilidir işte; dile getirmek için uygun sözcükleri bulamadıklarımızla ilgilenir. Dolayısıyla, mit büyük sessizliğin can alıcı noktasına iner. Mit laf olsun diye anlatılan bir öykü değildir. Nasıl davranmamız gerektiğini öğretir bize …. Doğru anlaşılırsa, mitoloji bizi, ister bu dünyada olsun ister öbür dünyada, uygun adımı atmak için doğru ruhsal ya da psikolojik duruşa getirir[1].

Belki de mitos kavramına "söz" "anlatı" "hikaye" olarak bakılmasının sebebi, bu kavramın, mitolojinin içerisinde yer alan tanrı ve tanrıça figürlerinden kaynaklanan metafiziksel içerikli bir yaklaşım olarak değerlendirilmesi olabilir. Gerçekten insan ile Tanrı/Tanrıça arasındaki keskin ayrım mitolojinin içerisinde var mıydı? Dinlerin içerisinde Tanrı/tanrıça, soyut, doğaüstü ele alınırken, mitosların içerisinde bir o kadar etkili olan bu kavramlar somut olarak önümüze geliyor ve etkilerini insanlara bırakıyor. Konuya antropolojik açıdan yaklaşan Bronislaw Malinowski'ye göre mit, vahşi bir topluluk içinde var olduğu biçimiyle, yani ilkel biçimiyle yalnızca anlatılacak bir öykü değil, aynı zamanda bir gerçekliktir[2] Mitoloji, günümüzdeki anlamıyla teolojiyle değil insan yaşamıyla ilgiliydi. Tanrıların, insanoğlunun, hayvanların ve doğanın ayrılamayacak şekilde birbirlerine bağımlı ve aynı yasalara bağlı oldukları, aynı ilahi tözden yapıldıkları düşünülürdü. Başlangıçta tanrılar dünyasıyla erkekler ve kadınlar dünyası arasında varlıkbilimsel açıdan hiçbir uçurum yoktu. Göksel varlıklardan söz edilmesi, yeryüzündeki yaşamın dünyevi yönünden konuşulmasıyla eşanlamlıydı…. Buna göre, miti, insanoğlunun akıl çağına geldiğinde bir kenara bırakabileceği bir şey, gelişmemiş bir düşünce şekli olarak görmek yanlış olur[3].

Her açıdan incelenen ve bahsettiğimiz gibi birçok alanı içine alan bu kavramın anlamının başka kavramlarla da ifade edildiğini görürüz. Belki de mitos denildiği zaman akıllarda uyanan kavramın farklı anlamlar taşıması bu yüzdendir. Çünkü Eski Yunan da söz kavramı üç farklı şekilde tanımlanıyordu. Azra Erhat bu konuyu şu şekilde ifade etmektedir:

"İlkin söz vardı, der Kitap. Bunu Platon duysa, söz mü, hangi söz, diye sorar. Çünkü eski Yunan dilinde söz kavramını vermek için bir değil, üç sözcük vardır: Biri "mythos", öbürü "epos", üçüncüsü "logos". Mythos söylenen veya duyulan sözdür, masal, öykü, efsane anlamına gelir. Ama mythos'a pek güven olmaz, çünkü insanlar gördüklerini, duyduklarını anlatırken birçok yalanlarla süslerler. Bu yüzdendir ki Heredot gibi bir tarihçi mythos'a tarihi değeri olmayan güvenilmez söylenti der, Platon gibi bir filozof da mythos'u gerçeklerle ilişkisiz, uydurma, boş ve gülünç bir masal diye tanımlar. Epos daha değişik bir anlam taşır: Belli bir düzen ve ölçüye göre söylenen, okunan sözdür, epos insana tanrı armağanıdır, güzelim süslü sözleri bir araya getirerek büyüler dinleyicilerini bir ozan. Ozanın sözünü tanımlayan epos böylece şiir, destan, ezgi anlamına gelmiş ve o gün bugün eğik ve epope diye Batılı dillerin hepsinde yerini almıştır…. Ama bir de logos vardı… Logos bir yasal düzeni yansıtır, insanın bedeninde ve ruhunda bir logos bulunduğu gibi evrenin ve doğanın da logos'u vardır. Logos insanda düşünce, doğada kanundur, her yerde ve her şeyde vardır, ortaklaşa ve tanrısaldır[4]."

Antik Yunan coğrafi konumu gereği, farklı uygarlıklar ile sürekli etkileşim halinde olmuş, ticaretin yaygın olmasından dolayı kültürlerle sürekli ilişki yaşamış ve bundan dolayı her alanda hem etkilemiş hem de etkilenmiştir. Bu çeşitlilik bireylerin fikirlerinde önemli bir etki yaratmış ve logos öncesi dönem dediğimiz mitoloji döneminde yaşamı açıklama konusunda oldukça zengin bir kaynak olmuştur. Oldukça geniş topraklara ve zamana yayılan Eski Yunan Medeniyeti bize felsefe, tarih, matematik, hukuk, mimari vb. birçok alanda katkı sağlamıştır. Yunan mitolojilerinde her şeyin şahsi ve tanrısal bir açıklaması vardır; sadece yağmur ve fırtına, gök gürültüsü ve gün ışığı, hastalık ve ölüm gibi dışsal ve

[1] Armstrong, K., & Şendil, D. (2014). *Mitlerin kısa tarihi*. Alfa, s.8..
[2] YANIK, M. (2020). Antik Yunan'da Mitos-Logos İlişkisi: Thales' in Arkhe Sorununa Bakışının Mitos Açısından Değerlendirilmesi. *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, (7), 269-281.
[3] Armstrong, K., & Şendil, D. (2014). Age, s.8-10
[4] Erhat, A. (2007). *Mitoloji Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul*.

fiziksel olayların değil, insanın kendi denetiminin ötesinde bir gücün altında olduğunu hissettiren baskın psikolojik dürtülerin de şahsi ve tanrısal bir açıklaması bulunmaktadır[1]

Bu ifadelerden yola çıkarak bilinen ve bilinmeyeni Tanrı/Tanrıça kavramı ile açıklayan Antik Yunan mitolojisinde bu Tanrı/Tanrıçaların insansı özellikleri olduğunun ifade edilişi bahsettiğimiz gibi mitolojinin içerisindeki Tanrı/Tanrıça algısının soyut yönünden değil tam tersine insanlarla ilişkili ve insansal özellikler yönünden somut olarak ele alındığını düşünebiliriz. Antik Yunan tanrıları da insan biçimlidir.

Aşk kelimesi sözlük anlamı olarak bir kimseye ya da bir şeye karşı duyulan aşırı sevgi ve bağlılık duygusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Farsça 'da aşk/ عشق "Eşgh olarak okunmakta candan sevmek, istemek anlamına gelmektedir. Arapça, aşaka kelimesinden gelerek aynı zamanda sarma, sarılmak, sarmaşık anlamlarına da gelmektedir. Latince bu kelime karşımıza amor olarak çıkmaktadır. İlkel dönemlerden günümüze her alanda gördüğümüz bu kavram nedir? Karşımıza sevgili, dostluk, Tanrı, aile, eşya, hayvan vb. gibi konularda çıkan aşk, dönemsel olarak, oldukça farklı tanımlar almış ve çeşitli kalıplara sokulmuştur. Diğer kavramlar gibi aşk için şu an ne konuşuyorsak Antik Yunan'da da bunlar konuşuldu. Bazı düşüncelere mitlere konu oldu. Aşk uzun yıllar boyunca felsefede, psikolojide, tarihte farklı şekillerde yerini almış ve etkilerini bu bilimlere hissettirmiştir. Aşk, bazıları için cinsellik, bazıları için dostluk, bazıları için keder olarak yorumlandı. Sahi aşkı bunlardan ayrı düşünebilir miydik? Yeri geldiğinde farklı iki cinsin ilişkisi, yeri geldiğinde, göklerdeki kutsallık yeri geldiğinde ayni cinse duyulan duygu durumu olarak çıktı karşımıza aşk. Elbette bu kadar farklı olarak karşımıza çıkan aşk, sınıflandırılmış olacaktı. Yunan-Roma kültürü de bizlere aşkı derinlemesine açtı, her duygusunu dillere döktü ve kategorize hallerini sundu.

Aşk, insanı ele alan, onu anlamaya ve kavramaya yönelen, hiçbir düşünsel etkinliğin kayıtsız kalamayacağı en temel insani fenomenlerden birisidir. Bu nedensiz değildir; insan sırf akıl varlığı değil, aynı zamanda bir duygu varlığıdır; hatta olağan yaşamda duygusal yönünün akılsal yönüne ağır bastığı bile söylenebilir. İnsan kendi varoluşunu olduğu kadar diğer varlık, nesne ve olayları da akıl ile sorunlaştırdığı gibi, duyguları ile de sorunlaştırır; varlık, nesne ve olaylara rasyonel anlamlar kadar duygusal, hatta irrasyonel anlamlarda yükler[2].

Aşkın bu derece etkisini günümüz içerisinde değerlendirecek olursak duygu varlığı olarak insanı bu kadar etkileyen, biçimlendiren, değiştiren aşkı tek bir bilimin içerisine koymak mümkün olmayacaktır. Getirdiği olumlu- olumsuz insan ruhunu etkileyen yanıyla: psikolojide, varlığa, bilgiye, insana logos olarak yaklaşan felsefenin içerisinde, filozofların insanı, varlığı her yönüyle ele almasıyla, fikirleri ile devlete etkisinde ve duyarlı yönüyle sanata bakışında, acıları-mutluluğu-heyecanıyla şiirle, hikâye ile dile dökümüyle edebiyatta, göklerde aranması, insanın bu dünyadan ayrılıp soyutta bu duyguyu araması ile dinde, aşkın halleri, aşkın tanımı, aşkın varlığı ile mitolojide, cinsellik yanı ile, olması ya da olmaması gereken durumlarıyla, vücut şekilleri ile biyoloji de ve daha birçok bilim içinde günlük dilimizde kolayca kullandığımız aşkı, aşkın etkilerini ve aşkın hallerini görmekteyiz.

Antik dünyada Yunanların yalnızca aşk ve arzu tanrıları yoktu; aynı zamanda aşka farklı isimler vererek onu sınıflandırmış ve neredeyse her bir sevme biçimini diğerinden ustaca ayırmışlardı. Bugün aşk hakkında düşündüklerimiz nasıl ki cinselliği, kadın ve erkek bedenini, evliliği ve diğer birçok şeyi kapsıyorsa, Yunanlar için de benzer bir durum söz konusuydu. Onlar da bu konuyu en az modern dünyanın insanları kadar ele alır, ateşlice sevişir, eşcinsel ilişkiler kurar, anal seksin doğru olup olmadığını, ön sevişmenin faydalarını, aşkta yaş farkının önemini, genç bir erkekle yetişkin bir erkeğin nasıl bir aşk yaşaması gerektiğini tartışırlardı[3].

Aşk üzerine tarihler boyunca konuşuldu ve adıyla beraber getirdiği ihtiras, tutku, cinsellik her varlığa derin bir etki bıraktı. Kimi zaman bazı çağlarda, aşk zincirlenmeye, bastırılmaya veya başka bir şeye yönlendirilmeye çalışıldı. Günümüz de dahi tüm insanlar bu kavramı farklı şekilde değerlendiriyorsa bu kavram hiçbir zaman göz ardı edilememiştir. Kimileri için aşkın getirdikleri uğursuz, ayıp, kötümserlik

[1] Aydın, H. (2013). *Mitos' tan logos'a eski Yunan felsefesinde aşk*. Bilim ve Gelecek Kitaplığı, s.50.
[2] Aydın, H. (2013), Age. S.9.
[3] İrat, A.M. (2020). *Aşkın Tarihi Doğumdan Ölümüne Eros.* Kırmızı Kedi Yayınları, s.17

kimi zaman ise şehvet, tutku, mutluluk, saflık anlamına geldi. Tabi ki birçok alanda olduğu gibi bu kavram da mitolojinin içerisinde yerini aldı. Sadece Antik Yunanda değil, Mısır, Türk, Roma mitolojilerinde de varlığını farklı isimler, farklı özellikler olarak gösterdi. Yunan mitolojisinde karşımıza Eros olarak çıktı. Eros Antik Yunanca 'da aşk, tutku, ihtiras, şiddetli istek ve şiddetli arzu anlamına gelmektedir ve bir şeye yönelik aşkın bencil, tutkulu, yoğun ve arzulu halini ifade etmektedir[1].

Eros, ilkçağın en eski metinlerinden, beri evrende birleşme ve üretmeyi sağlayan doğal bir güç olarak karşımıza çıkar. Hesiodos yaratılışı anlatırken Khaos' tan hemen sonra Eros'u sayar, onun etkisini insan dünyasında açıkça gördüğü halde, ilk tanrılar arasına nasıl yerleştireceğini iyice bilemez, ama bu evrensel ilkeyi gene de saymış olmak için şöyle der: Khaos 'tu hepsinden önce var olan, sonra geniş göğüslü Gaia, Ana toprak… Ve sonra Eros, en güzeli ölümsüz tanrıların, o Eros ki elini, ayağını çözer tanrıları ve insanların da, tanrıların da ellerinden alır yüreklerini, akıl ve istem güçlerini[2]. Dolayısıyla Eros, kaosa düzen getiren bir Tanrı olarak ifade edilmiştir. Diğer başka efsanelerde ise, Eros'un Aphrodite ile Hermes'in oğlu, ya da Eileithyia veya İris'in çocuğu olduğu söylenir Uranos'lu Aphrodite'nin Hermes'le birleşmesinden Eros doğmuş… Bu efsaneler Eros'un özündeki çok yönlülüğü dile getirmek için sonradan uydurulmuştur. Ne var ki hiçbir tanrı Eros kadar şairlere konu olmamıştır[3].

Eros hakkında tarihin hangi döneminde tam olarak ne zaman ortaya çıktığı konusunda ortak fikirler olmasa da genel varsayım her şeyden önce Eros 'un var olması ve ister Tanrı olsun, ister insan bu aşk tanrısının etkilerinin evreni var ettiği veya insanları tutkuya sürüklediği şeklindedir. Eros mitolojide, altın kanatlı ve oklu olarak tasvir edilir ve yaşamın, neşenin, hazzın, cinsel birleşmenin, mutluluğun, dostluğun ve aşkın kaynağı olarak görülür. Eros (Aşk), tanrıların ve insanların elini ayağını çözen, onların akıllarını fikirlerini başlarından alan tanrı olarak var olmuştur[4].

Aşk hangi durumda, nerede olursa olsun insanın en derininden gelen karşısındaki nesne ile ilişkisini gözler önüne sermektedir. Bunların dışında içimizdeki aşkı açıklarken onlarca kelime bulabiliriz. Ama tam olarak ona yüklediğimiz anlamı ya da içimizde gizli kalan duygu ve düşüncelerimizi göremeyebilir ya da görmezden gelebiliriz. Tarih boyunca aşk farklı yerlere, farklı anlamlara konulmuş olsa da tüm yaratılıştan önce varlığı kabul edilse de ya da insan da sonradan ortaya çıkan haz olarak yorumlansa da kabul etmeliyiz ki her noktada içimizde vardır. Aşk sadece efsanelerde kalmayıp, akıl ile birleşerek anlamı sorgulandı daha sonra da bu kavram davranış bilimi tarafından ele alındı.

Platon'da "EROS"

Mitlerden uzanan tarih artık geri planda kalarak yeni bir döneme geçiş yapılmıştır. İnsanlar artık doğa, varlık, tanrı, aşk ve daha birçok yaşamı derinden etkileyen konular hakkında fikirler ortaya sürmüşler ve çalışmalar yapmıştır. Tarihin içerisinde, bilinmeyen zamanlarda doğan, kulaktan kulağa yayılan, evrenin meydana gelişi, insanın yaratılışı, inanç, kültür, kahramanlıklar vb. konularda anlatılara mit denir demiştik. Şimdi gerek bu söylemlerden etkilenerek gerekse daha akılsal çözümler yaparak yeni bir dönem başlamıştır. Bu dönem beraberinde uzun yılları getirecek, yüzyıllar geçse de ortaya konulan konular hakkında kabullenişler, eleştiriler yapılarak insanlık tarihine yeni bir boyut kazandırılacaktır. Genel bir kabul edilişle bu dönem felsefe tarihinin başlangıcı ile ortaya konulmuştur diyebiliriz. Birçok kültür mitolojiden oldukça yararlanmış ve durumları açıklamak için tanrı ve tanrıçaları kullanmışlardır. Antik Yunan Medeniyeti diğer medeniyetlerden ayrılarak bilme eylemini mitolojiden sıyırmış ve farklı bir noktaya getirmiştir. İnsan diğer varlıklardan düşünme yönüyle ayrılarak soru soran bir varlıktır. Bu sorular doğrultusunda insan problemleri görebilmekte, problemleri çözme aşamasında akılsal cevaplar bulabilmektedir. Evreni, evrenin içindeki yerini sorgulamaya başlayan Antik Yunan düşünürleri bir çağ başlatarak, bu alanlar doğrultusunda bilgiler öne sürmüşlerdir. Felsefe, MÖ 6. yüzyılla 5. yüzyıl arasında kalan bir dönemde, aynı anda dünyanın birçok yerinde başlamıştı. Akdeniz'in doğusunda, güneyinde ve kuzeyinde, Çin ve Hindistan'da birtakım bilge adamlar, karşı karşıya kaldıkları kaotik yapı ya da düzenle hesaplaşırken, üyeleri oldukları kültürlerin yerleşik alışkanlıkları, dini inançları ve mitolojik

[1] Aydın, H. (2013), Age. S.34.
[2] Erhat, A. (2007). Age, s.106.
[3] Erhat, A. (2007). Age, s.107.
[4] Yörükan, T. (2006). Yunan mitolojisinde aşk. *İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları,* s.13.

inanışlarıyla yetinmeyerek yeni bir düzen oluşturmaya çalıştılar. Düşüncenin kendilerinde belli bir soyutlaşma eğilimine girdiği bu bilge ya da filozoflar, daha derinlikli sorular sorup, daha iddialı, daha spekülatif ve ihtiraslı yanıtlar ortaya koydular[1].

Felsefenin ortaya çıkma sebebi olarak birçok açıklama elbette yapılabilir. Kültürler arası etkileşimler, insanların evren, varlık, tanrı gibi konularda gelişen olayları bir şeye dayandırma ihtiyacı gibi konular bu açıklamalardan sayılır. Ama kanaatimizce felsefenin ortaya çıkışında önemli iki koşul vardır. Birinci koşul felsefenin ortaya çıkması için refah seviyesinin yüksek olması koşuludur. Çünkü insanların ihtiyaçları karşılanmadan başka bir şeye yönelmesi oldukça zor olacaktır. Bir başka deyişle zihinlerini sadece ihtiyaçlara yönelten insan, evreni sorgulamayacak, evrendeki yerini açıklamayı düşünmeyecek çünkü uğraşması gereken ihtiyaçları bu düşüncelerin önüne geçecektir. O halde bir toplumun refah seviyesinin yüksek olması o toplumda ikinci koşulu sağlayacak ve insandaki merak duygusunu ortaya çıkaracaktır. Antik Yunan medeniyeti tam olarak bu iki koşulu sağlamış ve felsefenin burada ortaya çıkmasında etkili olmuştur.

M.Ö. 427 yılında Atinalı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Platon, felsefe tarihinde idealar, ruhun ölümsüzlüğü, ahlak, bilgi konularında düşünce ve eserler bırakarak önemli bir yer edinmiştir. M.Ö. 347 tarihinde de vefat etmiştir. Sokrates'in öğrencisi olan Platon soylu bir ailenin çocuğudur. Annesinin adı Periktione, babasının adı Ariston olan Platon'un, asıl adının Aristokles olduğu daha sonradan geniş omuzlarından dolayı geniş anlamına gelen Platon lakabını aldığı öne sürülmüş ve doğu toplumlarında Eflatun olarak anılmıştır. Sokrates ile tanışmadan önce nasıl bir eğitim aldığı tam olarak bilinmese de soylu bir ailenin çocuğu olarak, edebiyat, tarih, spor, vb. bir eğitim aldığı tahmin edilebilir. Zaten Sokrates'ten önce edebiyat, şiir, tiyatro ile ilgilenmesi, seçkin düşünceye ve sanat alanına eğilimli olduğunu da göstermektedir.

Platon, yaşamı boyunca, düşünürler ve düşünce tarihinde unutulmayacak etkiler bırakmış ve felsefe tarihine adını yazdırarak oldukça önemli bilgiler dile getirmiştir. Diyaloglardan oluşan eserlerinde Sokrates, diğer filozof ve kişileri konuşturmasıyla düşüncelerini aktarmıştır. Diyalogda görüşler, sezişler, duyuşlar karşıtlaşarak gerçekliğin kendini göstermesi için olanak sağlarlar. Diyalog söylemek için değil doğruyu bulmak için vardır[2]. Platon bu diyaloglarında devlet, yönetim, bilgi, erdem, mutluluk, aşk, dostluk, ruh alanlarında düşünceler dile getirmiştir. Bu diyalogların bazılarında yer yer mitler ele alınmıştır. Bu doğrultuda bu konular hakkında akılsal açıklamalar yapan bir filozofun mitlere yer vermesi, mitlerin geri planda kalmadığına ve aslında mitlerin ait olduğu toplumların yapısını anlamada önemli bir yer edindiğini göstermektedir. Karşımıza çıkan logos-mitos tartışması gerçekte iki zıtlık mıdır? Bunlardan hareketle varlık alanına dönülmesi, akılsal açıklamalar yapılması ve insana dönülmesinde, mitlerin izlerini silmek kolay olmayacaktır.

Platon'un aşk ile ilgili görüşlerini aldığımız eseri Symposion (Şölen)'dur. Platon bu eserinde, aşkın doğasını, kaynağını, erosu ele alarak diyalog şeklinde iletir. O, aşkın, hakikate iletici yönüne ek olarak, yaratıcılık ve ölümsüzlük boyutlarını, aşkı hemen tüm cepheleriyle tartışma konusu edindiği Symposion diyaloğunda işler. Platon'un aşka yüklediği söz konusu boyutların, onun genel felsefesinin köşe taşları olan, idealar (eidos, eide) öğretisi, ruhun düşüşü (kathodos), ruh göçü (metempsykhosis), anımsama (anamnesis), iyilik (agathon) ve güzellik (kallos) ve mutluluk (eudaimonia) öğretileriyle de köklü bağları vardır[3]. Platon'un Symposion diyalogunda hem Sevgi kelimesinin hem anlamı hem de mitolojik çeşitliliği içerisinde Tanrı Eros anlatılır. Eserin ilk kısmında aşkın insana, topluma ve genel olarak içinde yaşadığımız doğaya etkileri ortaya konulmaya çalışılırken; ikinci kısımda ise, temelde aşkın ne olduğuna ve onun özüne dair açıklamalar yapılır, en son olarak da aşkın etkilerinin ne olduğu tartışılır[4]

Platon tarafından Apollodoros anlatıcısının diliyle ortaya konulur. Anlatıcının hatırlamadıkları ve şölene (symposion) sonradan katılıp aşk yerine Sokrates'i övmeye yönelen Alkibiades'in konuşması bir kenara

[1] Cevizci, A. (2009). *Felsefe tarihi* (Vol. 5). Say Yayınları, s.8.
[2] TİMUÇİN, A. (2009). Düşünce Tarihi 2. Cilt. *Bulut Yayınları, İstanbul, s.214*.
[3] AYDIN, H. PLATON'UN SYMPOSION'UNDA AŞK, ÜREME, YARATIM, GÜZELLIK VE ÖLÜMSÜZLÜK İLIŞKISI. *Felsefe Dünyası*, (67), 33-54.
[4] BAYOĞLU, Ö (2018). Platon'un Diyaloglarında Mythos'un Yeri ve İşlevi. *Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi)*.

bırakılırsa, altı konuşma içerir. Bunlar sırasıyla, aşkın, etik değerlerin oluşumuna olan katkısını dile getiren Phaidros'un; aşkı yersel (pandemos'un aşkı) ve göksel (ourania'nın aşkı) olarak ikiye ayırıp göksel olanını ön plana çıkaran Pausanias'ın; bir tabip olarak her varlıkta aşkın olduğunu ileri süren ve tıbbı bedendeki öğelerin uyumunu (harmonia) sağlayan aşk sanatı olarak sunan Eryksimakhos'un; aşkı mitolojik temelde androgynos (çift cinsiyetli varlık) ile ilişkisi içinde ele alan ve kesik yarılarımızı aramamız ve onlarla bütünleşmemizle özdeşleştiren Aristophanes'in ve aşkın gençlere ve güzellere özgüleyip, pek çok erdemin (arete) ve sanatların yaratıcısı (poiesis) olduğunu savunan Agathon'un konuşmasıdır. Bu konuşmaların hepsi biçem açısından söylev tarzındadır ve bir Tanrı olarak Eros'u övmeyi ereklemektedir. Aşk övgüsü bağlamında son konuşmacısı olan Sokrates'e gelindiğinde hem konuşma tarzında hem de içerikte köklü bir değişim yaşanır[1].

Platon, Şölen diyaloğunda, hakikat ve Eros arasında bir bağlantı kurmaktadır. Ona göre Eros, "güzel sayesinde doğurmanın ve üremenin aşkıdır." Şölen diyaloğunda Eros kavramı insanın güzele ulaşma çabalarında çektiği çileleri anlatmaktadır. İnsanın aslında kusurlu bir varlık olarak kendini tamamlama arzusundan meydana gelmektedir. Bu yüzden insanın kendi bütünlüğünü sağlamak için eksikliklerini giderme çabasını anlatmaktadır. Burada ruh, ideal güzelliği Eros ile kavramaktadır. Platon burada duygusal güzellik algısını ruhun ölümsüz olma arzusuyla eşleştirmektedir. Ancak bu şekilde insanın ruhu ideal güzellik kavramına ulaşmaktadır. Güzellik ideası ancak bu şekilde tanımlanabilir. Bu bağlamda insan ilk önce güzel bedenlere yönelir ve çoğalır ardından ruh güzelliğini beden güzelliğinden önemli görerek erdemli yaşama isteği duyabilir. Erdemli bir yaşam süren insan ise tüm güzellikleri gördükten sonra güzelliğin özüne ulaşabilir. Eros açısından güzel her şeyin üzerindedir. Ama insan eros ile tam bir tatmin duygusuna ulaşamaz. Çünkü eros'un sahip olduğu bir doyum diğerini sıfırlar. Bu yüzden insanın bitmek bilmeyen iştahı hep hayal kırıklıkları yaşar. İnsan bu durumdan ancak ruh ölümsüzlüğü ile ulaşır. Bu yüzden insanın eros'a ulaşması için aklına da ihtiyacı vardır[2].

Dolayısıyla Platon maddesellikten arınmış, kavramsal ve bilgisel bir güzelliğe aşk ile ulaşılabileceğini bizlere hatırlatmaktadır. Bu duygu ölümsüzlükle eşdeğer kılınmıştır. Ruhsal ölümsüzlük bu şekilde mümkün olabilir.

Freud'da "EROS"

İnsanlar ister ilkel dönemde olsun ister çağdaş dönemde olsun her koşulda doğar, beslenir, savaşır, âşık olur, nefret eder, ölür ve içerisinde daha birçok duygusal durum barındırır. Bunları bir duruma bağlamak veya bir durum sayesinde bu işleri kolaylaştırmak ya da kabul etmek kısaca yaşadığı şeyleri simgesel olarak ifade etmek için mitleri kullanmış olabilirler. İnsan davranışı için model oluşturması ve bu yolla yaşama anlam ve değer kazandırması olgusunu anlıyoruz[3] Psikoloji bilim olarak tanınmadan önce insanlar içgüdüsel tepkilerini ve yaşam dinamiklerini mitler vasıtasıyla yansıtmışlardır. Mitolojinin insan doğasını anlamayı kolaylaştırdığı ve bu nedenle 'ilkel psikoloji' veya 'arke psikolojisi' olarak değerlendirilebileceği savunulmaktadır. Psikoloji literatürü incelendiğinde, mitlere ilişkin farklı görüşlerin bulunduğu dikkat çekmektedir. Freud mitlerin, bilinçaltının istek, korku ve iç çatışmalarının bir ürünü olduğunu savunmakta ve atalardan gelen deneyimlerin yeni nesillere bilinçli ve bilinçsiz süreçlerle aktarıldığını ifade etmektedir. Jung'a göre ise mitler, kolektif bilinçaltının arketipleridir ve insan ürünü olmalarına rağmen insanda sürekli korku ile arzu arasında gidip gelen çift yönlü duygular yaratmaktadırlar….Mitlerin yaratım gücü, modern toplumları da etkileyerek onların yaratım süreçlerini şekillendirmiştir. İlkel insanın öncül çıkarımları, tarihselliğin biçimsel ve işlevsel olarak kurgulanmasında modern zamanlara referans olmakta ve bilinmeyenin keşfine ve özünün varlığını hissedebilmeye aracılık etmektedir[4].

---

[1] AYDIN, H. PLATON'UN SYMPOSION'UNDA AŞK, ÜREME, YARATIM, GÜZELLIK VE ÖLÜMSÜZLÜK İLIŞKISI. *Felsefe Dünyası*, (67), 33-54.

[2] Kumdereli, M. (2020). *Sorkrates açısından felsefe-toplum çatışması* (Master's thesis, Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü).

[3] Eliade, M., & Rifat, S. (2001). Age.s.12.

[4] AYCAN, G. (2019). Psikoloji çerçevesinde mitoloji olgusunun incelenmesi. *Mitoloji Araştırmaları,(Edit İbrahim Gümüş), Hiper Yayın, İstanbul*, 47-71.

Campbell, "*Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*" adlı yapıtında, bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: "Bu görüşe göre, -efsanevi kahramanların yaşamlarını, doğa tanrılarının güçlerini, ölülerin ruhlarını ve topluluğun totem atalarını anlatır görünen- mucize öyküleri aracılığıyla insan davranışlarının bilinçli düzeylerinin altında yatan bilinçdışı arzu, korku ve gerilimlere simgesel bir anlatım verilmiştir. Başka bir deyişle, mitoloji yanlış biçimde biyografi, tarih ve kozmoloji olarak okunan psikolojidir. Çağdaş psikolog onu uygun yorumlarına çevirebilir ve böylece çağdaş dünya insan karakterinin en gizli derinliklerindeki zengin ve saygın bir belgeyi kurtarabilir[1]."

Psikoloji tarihinde de kişilik altı farklı kuram tarafından açıklanmış ve yorumlanmıştır. Bunlardan birisi Psikanalitik Yaklaşımdır. Kişiliğin doğası üzerine yıllarca fikir yürütülmüş olsa da bilinen ilk kişilik kuramcısı ancak 1800'lü yılların sonlarına doğru ortaya çıkmıştır. O yıllarda Avusturyalı bir nörolog akıl almaz kavramlardan bahsetmeye başlamıştır. Küçük çocuklarda cinsel isteğin varlığı, anlaşılması zor fiziksel rahatsızlıkların bilinçaltı nedenleri, hastanın koltuğa uzanıp kendisini dinleyen doktora birbirinden kopuk bir dürü şeyden bahsettiği uzun süreli ve pahalı bir tedavi yöntemi gibi kavramlar o zamanlar ciddi tepki toplamıştı. Nörolog Sigmund Freud yoğun eleştirilere rağmen görüşlerini geliştirmeye ve savunmaya devam etti[2]

Freud'un cinsel çerçevede yorumladığı, insanın sistemini harekete geçiren nedir diye soracak olursak karşımıza iç güdü veya dürtü olarak ifade edilen, Freud'un triebe dediği kavram çıkacaktır. Freud'a göre iki farklı dürtü türü vardır, bunlardan biri, cinsel dürtüler ya da eros… ikinci dürtü ölüm dürtüsüdür[3]. Freud ego içgüdülerinin ölüme, cinsel içgüdülerin ise yaşamın devamlılığına doğru ilerlediğini öne sürmektedir. Ego içgüdüleri cansız maddelerin canlandırılmasından ileri gelir ve bu cansızlık halinin yeniden ortaya çıkmasını dilemektedir. Diğer taraftan cinsel içgüdülere baktığımızda ise, yaşayan varlığın ilkel evrelerini tekrarladıkları doğrudur; fakat asıl amaçları tüm güçleriyle, belli bir şekilde farklılaşmış iki tohum hücresini birleştirmektir. Eğer bu birleşme sağlanmazsa, tohum hücresi, çok hücreli organizmanın diğer tüm elemanlarıyla beraber can verir. Ancak birleşme olduğu zaman cinsel işlev yaşamın devamlılığını uzatabilir ve hücreye ölümsüz bir görünüm sağlayabilir. Ölüm iç güdüleri ve yaşam içgüdüleri arasındaki zıtlık böylece ortadan kalkar[4].Yeni içgüdüler kuramında, yaşam içgüdülerinin toplam enerjisi, Platon'un tüm canlıları bir arada tutan Eros'u ile örtüşmektedir. Böylece, Freud, "Eros" terimini, yaşam içgüdülerini karşılamak için kullanmaya başlar[5].

O halde Freud aşkı açıklarken de cinsel dürtülerin sonucu olarak ele alıyor ve haliyle toplumların var olması da cinsel güdülere bağlanıyordu. Ona göre grup ruhunun, toplumun özünde bir enerji gücü sevgi ilişkisi vardı. Freud'a göre bu güç geleneksel ismiyle Eros ya da libidodan başka bir şey değildir. Âşık olmak, ona göre doğrudan cinsel doyumu hedefleyen cinsel içgüdülerin nesne yüklemesinden başka bir şey değildi". Bu yükleme hedefe ulaştıktan sonra ortadan kalkıyordu; cinsel sevgi dediğimiz şey yalnızca buydu. Ancak Freud bu noktada bir tehlikeye işaret ediyordu. Aşk denilen duygu durumunda cinsel doyum için seçilmiş nesne gözde büyütülürse kişinin egosu giderek daha mütevazı, nesne ise daha yüce ve değerli hale geliyordu[6].

Yani buradan anlaşılacağı üzere kişinin nesneye yönelttiği yücelik ile, bene olan değer azalacak, enerji tükenecek ve kişinin acı çekmesine yol açacaktır. Bu durumda kişilerde melankoli meydana gelecek ve şu durumlar yaşanabilecektir. Derin bir biçimde hissedilen ve acı veren üzüntü, dış dünyaya duyulan ilginin sekteye uğraması, sevme yetisinin kaybı, bütün etkinliklere ket vurulması, kendi kendini suçlama ve aşağılama… sayılabilir[7].

Aşkın kişisel etkisi göz önüne alındığında Freud sadece yaşam içgüdü ya da libido olarak ele almayarak, aşkın getirdiği ölümsel acı ve kaybı da göstermeye çalışmıştır. Cinsel tutku ve haz yerini acı ve

---

[1] Campbell, J. (2013). Kahramanın sonsuz yolculuğu (S. Gürses, Çev.). *İstanbul: Kabalcı Yayınları*, *1*.
[2] Burger, J. M. (2006). *Kişilik*. Kaknüs Yayınları, s..71.
[3] Freud, S. (2020). Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd (Çeviri Ed. A Babaoğlu). *İstanbul, Metis Yayınları, s.105-106.*
[4] Freud, S. (2014). Haz İlkesinin Ötesinde (Çev. Mehmet Ökten).*Ankara, Tutku Yayınları, s.62.*.
[5] Çuhacı, M. G. (2021). Platon ve Freud'da İnsan, Ruh ve Uygarlık.
[6] İrat, A.M. (2020). Age. s. 277.
[7] Freud, S. (2022). Aşkın Psikolojisi (Çev. Gizem Karahasanoğlu). *İstanbul, Olimpos Yayınları. s. 52-53.*

melankoliye bırakarak insanın davranışlarında farklı bir etkiye yol açarak insanın yas tutma sürecini ve bunu kabullenişini bizlere göstermeye çalışmıştır.

KAYNAKÇA

Akıncı, R. E. (1999). Mitolojinin Bireysel ve Toplumsal Değerlerle İlişkisi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.

Armstrong, K., & Şendil, D. (2014). Mitlerin kısa tarihi. Alfa, s.8..

AYCAN, G. (2019). Psikoloji çerçevesinde mitoloji olgusunun incelenmesi. Mitoloji Araştırmaları,(Edit İbrahim Gümüş), Hiper Yayın, İstanbul, 47-71.

Aydın, H. (2013). *Mitos' tan logos'a eski Yunan felsefesinde aşk*. Bilim ve Gelecek Kitaplığı, s.50.

AYDIN, H. PLATON'UN SYMPOSION'UNDA AŞK, ÜREME, YARATIM, GÜZELLIK VE ÖLÜMSÜZLÜK İLIŞKISI. Felsefe Dünyası, (67), 33-54.

BAYOĞLU, Ö (2018). Platon'un Diyaloglarında Mythos'un Yeri ve İşlevi. Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi).

Burger, J. M. (2006). *Kişilik*. Kaknüs Yayınları, s..71.

Campbell, J. (2013). Kahramanın sonsuz yolculuğu (S. Gürses, Çev.). *İstanbul: Kabalcı Yayınları*, *1*.

Cevizci, A. (2009). *Felsefe tarihi* (Vol. 5). Say Yayınları, s.8.

Çuhacı, M. G. (2021). Platon ve Freud'da İnsan, Ruh ve Uygarlık.

Eliade, M., & Rifat, S. (2001). Mitlerin özellikleri. Om Kitabevi, s.15.

Erhat, A. (2007). Mitoloji Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Freud, S. (2014). Haz İlkesinin Ötesinde (Çev. Mehmet Ökten).*Ankara, Tutku Yayınları, s.62..*

Freud, S. (2020). Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd (Çeviri Ed. A Babaoğlu). *İstanbul, Metis Yayınları, s.105-106*.

Freud, S. (2022). Aşkın Psikolojisi (Çev. Gizem Karahasanoğlu). *İstanbul, Olimpos Yayınları. s. 52-53.*

İrat, A.M. (2020). Aşkın Tarihi Doğumdan Ölümüne Eros. Kırmızı Kedi Yayınları, s.17

Kumdereli, M. (2020). *Sorkrates açısından felsefe-toplum çatışması* (Master's thesis, Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü).

TİMUÇİN, A. (2009). Düşünce Tarihi 2. Cilt. Bulut Yayınları, İstanbul, s.214.

YANIK, M. (2020). Antik Yunan'da Mitos-Logos İlişkisi: Thales' in Arkhe Sorununa Bakışının Mitos Açısından Değerlendirilmesi. *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, (7), 269-281.

Yörükan, T. (2006). Yunan mitolojisinde aşk. *İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları,* s.13.

Presentation ID / Sunum No= 352

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Araştırma Programları Metodolojisi Ekseninde Lakatos'un Bilimsel Rasyonalite Kuramı

Dr. Öğr. Üyesi Hilal Kahraman[1]

[1]İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, (hilal.kahraman@ikc.edu.tr), ORCID ID. orcid.org/0000-0001-7627-3679

Özet

Lakatos; Poppercı yanlışlamacılığı düzeltme çalışmasının yanı sıra, inceltilmiş (sofistike) yanlışlamacılık, bilimsel araştırma programı ve bilimsel ilerlemeyi rasyonel olarak açıklama çabalarıyla adından söz ettiren çağdaş bir bilim felsefecisidir. Bilim felsefesinin önemli problemlerinden biri olan bilimde *sınır çizme* sorunu için kendisinden önce ortaya atılmış olan ölçütlerle oluşturulan doğrulamacı ve uzlaşımcı metodolojileri eleştirel bir şekilde karşılaştıran Lakatos, bu metodolojilerin yetersiz olduğunu ifade ederek bunların yerine tarihyazımsal bir araştırma programı metodolojisi kurgulamıştır. Ona göre bilimin ilerleme sorunu da bu metodoloji üzerinden değerlendirilmelidir ve bilim tarihinin rasyonel olarak yeniden inşa edilmesi gerekmektedir. Bilim rasyoneldir ve bu rasyonalite hiçbir metodolojinin genel kuralları altında toplanamaz. Bilimin daha iyi bir rasyonel yeniden inşası için bir metodoloji ortaya çıkarmayı amaçlayan Lakatos'a göre bilimsel araştırmanın mantığı ve bilimsel ilerleme de rasyonel bir yapıya sahiptir. Geliştirmiş olduğu bilimsel araştırma programında var olan katı çekirdek ve koruyucu kuşak aracılığıyla kuramlar arasında değerlendirmeler yapan Lakatos'a göre kuramın kendisi değil kuram dizilerinin bilimselliğinden bahsedilebilir. Kendinden önceki bilimsellik ölçütlerinin sadece tek bir kuram üzerine uygulandıklarını, bunun da doğru sonuçlar vermediğini öne sürmektedir. Bu çalışmada bilim felsefesi problemlerinden, bilimsel olanla olmayanı ayırmayı amaçlayan sınır çizme sorunu hakkında Lakatos'un kendisinden önce üretilen metodolojilere yönelttiği eleştiriler ışığında oluşturmuş olduğu bilimsel araştırma programı metodolojisi analiz edilmeye çalışılacak, bu doğrultuda amaçladığı bilimin rasyonel yeniden inşası incelenmeye çalışılacaktır.

Giriş

Bilimin ve bilimsel bilginin ne olduğu ve nasıl tanımlanabileceği üzerine çeşitli tartışmalarla şekillenen bilim felsefesi, bilimsel yöntem ve bilimsel gelişimin anlamı, bilimin konumu ve içyapısının değerlendirilmesi ve bütünsel bir bakışla bilimi kuramsal olarak değerlendirme iddialarıyla felsefenin bilim üzerine gerçekleştirdiği ikincil faaliyet alanıdır. 20. Yüzyılda ortaya çıkan çeşitli bilimsel gelişmeler üzerine kapsamlı ve özerk bir alan konumuna ulaşan bilim felsefesine ait düşünceler Aristoteles'e kadar geri götürülebilir. Bilimlerin henüz ayrışmadığı bu dönemde bilimsel faaliyetler felsefenin içinde, özellikle bilgi üzerine sentezlemelerle ulaşılmış felsefi düşüncelerin kökeninde yer almaktadırlar. Düşünce tarihinde zamanla bilginin gelişimi sonucu bilimlerin felsefeden kopmalarıyla uzmanlaşmaları ilk olarak doğa bilimlerinde gerçekleşmiştir, ardından sosyal bilimler de felsefeden

ayrışmışlardır. Felsefe bu bilimler karşısında konumunu belirleme çabalarıyla ve yine de bilimle sürekli iç içe bir yapıyla bilimi konu edinmeye devam etmektedir.

Bilimlerin ayrışması sonrası modern dönemle birlikte Newton fiziği kurulmuş bilimsel gelişmeler hız kazanmıştır ve yaklaşık iki yüzyıl sonra bilimin sanayi alanına uygulandığı sanayi devrimiyle birlikte tamamen kesinleşen bir bilim anlayışı hâkim olmuştur. Bu kesinleşen görüş bilimsel ilerlemenin de sabit görüldüğü, daha fazla ilerlemenin ancak doğa bilimiyle ilgilenen bilim insanlarının yeni verilere ulaşması ya da araştırmalarda daha kesin ölçümlerin elde edilmesiyle mümkün olacağı düşüncesiyle devam etmiştir. Ancak 19. Yüzyılın ikinci yarısı itibariyle bilime bakışı değiştirecek, insan hayatını şekillendirecek önemli buluşlar gerçekleştirilmiş ve kesinleşmiş bilim anlayışını ufakta olsa sarsmayı başarmıştır.

20. Yüzyıla gelindiğinde ise Einstein görelilik kuramıyla, Max Planck kuantum kuramıyla ve Werner Heisenberg belirsizlik kuramıyla Newton fiziğinin temellerine ağır darbe indirmişlerdir. Bu kuramlar aynı zamanda bilim felsefesinin ortaya çıkması için büyük bir önem taşımaktadırlar. Çünkü varlık ve bilim düzeylerindeki bu değişim bilim felsefecilerinin bilimin doğası üzerine düşünmeye başlamasına, aynı zamanda bilimsel kuramların durumlarını anlayabilmek için hangi aşamalardan geçtiğini incelemelerine neden olmuştur. Artık bilim ve doğa arasında nasıl bir ilişki olduğu, bilimsel yöntemin özünün ne olduğu çözülmesi gereken felsefi bir problemdir.

Filozoflar 20. Yüzyılla birlikte bilim üzerine düşünürken mantık diline uygun düşecek bir bilim yapısının ve işleyişinin nasıl olacağını göz önüne alarak felsefi akıl yürütmeler gerçekleştireceklerdir. İlk problemler arasında bilimsel olanla bilimsel olmayanın nasıl ayırt edileceği üzerine sorulan sınır çizme problemi, bilimsel kuramların nasıl kabul edildiğine dair ölçüt bulmak amacıyla ortaya atılan yöntem problemi ve bilimin yapısının nasıl anlaşılması ya da bilim tarihinin nasıl okunması gerektiğine dair bilim insanlarının rolü ya da bilimin iç ve dış yapısının belirlenmesi problemleri bulunmaktadır.

Bu açıdan farklı bilim anlayışlarının ortaya çıktığı bu ilk dönemde bilimin yapısının içsel faktörler üzerinden çözülmesi temelinde birleşen görüşler dikkat çekmektedir. Bilimin rasyonel bir yapısının olduğu iddiasıyla Mantıksal Pozitivistler doğrulamacılık ve Karl Raimund Popper ise yanlışlamacılık üzerine kurdukları kendi bilim anlayışlarını, bilimsel sınır çizme için öne sürdükleri ölçütleri ve bilimin işleyişi tasvirleriyle birçok bilim çevresinde tartışılmış, bilimsel ve felsefi olarak birçok taraftar toplamışlardır. Daha sonra bilimin bir etkinlik tarzı olarak görüldüğü ve bilimin yapısının bilim insanlarının bakış açılarıyla paralel bir şekilde şekillendiği temelinde ortaya attığı fikirleriyle Thomas Kuhn bilim felsefesinde dikkat çekmeyi başarmıştır. Ona göre bilimsel etkinliği anlayabilmek için bilimin dışsal yapısının da göz önüne alınması gerekmektedir.

Mantıksal Pozitivistler, Popper ve Kuhn'un görüşlerinden çeşitli şekillerde etkilenen ve Popper'ın öğrencisi olan Imre Lakatos (1922-1974) ise yazmış olduğu *Falsification and The Methodology of Scientific Research Programmes (Bilimsel Araştırma Programları Metodolojisi)* adlı makalesiyle doğrulamacılık ve yanlışlamacılığı ele alarak bunları Kuhn'un fikirleriyle harmanlamış ve kendi bilim görüşünü öne sürmüştür. Bilimde sınır çizme, bilimsel yöntem ve bilimsel ilerleme temel problemlerini bu filozoflar üzerinden ele alan Lakatos, bilim felsefesi açısından yeni ve önemli olan bir bilim tarihi okuması önerisiyle dikkat çekmektedir.

Bilimde Sınır Çizme Problemi

Bilimsel olan ile bilimsel olmayanı birbirinden ayırma sorunsalı bilimde sınır çizme problemi olarak isimlendirilmektedir. Teorileri sınırlandırmak amacıyla bir ayraç ya da ölçüt belirleyebilmek için birçok çalışma bulunmaktadır. 20. yy bilim felsefecilerinden Mantıksal Pozitivistler, Popper, Kuhn ve Lakatos da bu problem alanına yönelmişler ve bu yüzyılın ikinci yarısından itibaren bilim felsefesinin merkezi tartışma odağı haline gelmişlerdir.

Viyana Çevresi olarak ta isimlendirilen Mantıksal Pozitivistler tümevarım yoluyla, doğrulamacılık ve anlamlılık üzerinden sınır çizerek mantıksal çözümleme yöntemini öne süren bir bilim anlayışı geliştirmişlerdir; 1929 yılında açıklanan *Bilimsel Dünya Görüşü: Viyana Çevresi* başlıklı programda amaçlarını tek bir bilim oluşturmak olarak açıklamışlardır;

Amacımız, tek bir bilimin, yani insanlığın edinebileceği tüm bilgileri; fizik ve psikoloji, doğa bilimleri ve edebiyat, felsefe ve özel bilimler gibi birbirinden tamamen ayrı disiplinlere ayırmaksızın içinde toplayan bir bilimin yaratılmasıdır. Bu amaca ulaşmanın yolu Peano, Frege, Whitehead ve Russell'in geliştirmiş oldukları mantıksal çözümleme yönteminin kullanılmasıdır. Bu yöntem, bilimi metafizik sorunlardan ve anlamsız önermelerden arındırmak ve aynı zamanda, doğrudan gözlemlenebilir içeriklerini, yani 'verilmiş olanı' göstermek yoluyla ampirik bilimin anlamını, kavramlarını ve önermelerini açıklığa kavuşturmaktır. (Johansson, 1983: 13)

Tümevarım eleştirisiyle daha sonra dikkat çeken Popper teorileri sınıflarken, Mantıksal Pozitivistlerin doğrulamacılık ölçütünü reddederek, yanlışlamacılık olarak isimlendirdiği ve anlamlılıkla ilişkisi olmadığını ileri sürdüğü, deneyeminlenebilmeyi temele aldığı yöntemini öne sürmüş ve uzun süredir kabul edilen doğrulamacılığa ciddi bir eleştiri getirmiştir. Popper *Bilimsel Araştırmanın Mantığı* adlı eserinde;

Oysa bize göre tümevarım diye bir şey yoktur. Mantıksal olarak ‘deneyimle’ doğrulanmış özel önermelerden kuramların çıkarsanması olanaksızdır; bu yolla kuramlar hiçbir zaman görgül açıdan doğrulanamaz. Olguculuktaki gibi doğabilimsel-kuramsal dizgeleri sınırlandırma ayracıyla dışlamak gibi bir hata yapmak istemiyorsak, doğrulanamayan önermeleri de görgül olarak kabul edebileceğimiz bir ayraç seçmeliyiz. Yine de yalnızca ‘deneyimle’ sınanabilecek bir dizgeyi görgül olarak kabul etmek istiyoruz. Bu yaklaşım, sınırlandırma ayracı olarak dizgenin doğrulanabilirliği değil, yanlışlanabilirliği düşüncesinin benimsenmesini beraberinde getirmektedir. (Popper, 2015: 64).

Bilimin rasyonel bir yapısı olduğu düşüncesinden hareket eden bu iki görüşün karşısına geçerek her ikisinin hatta tüm bilim tarihinin yeniden değerlendirilmesi tartışmalarına kaynaklık edecek Kuhn ise *paradigma* kavramını ortaya atarak bilimsel teorileri sınıflandırma konusunda eş-ölçülemezlikten bahsetmiş ve bilimsel devrimlerle bilim tarihinin yapısını açıklama çalışmıştır. Ona göre bilimsel gelişmeler belli değerler dizisi içeren paradigmalar olarak şekillenmekte ve bilimsel olanın belirlenmesinde paradigmaya bağlı olmak ya da karşı paradigmada olmak farklı doğruluk değerlendirmelerine neden olabilmektedir;

Rakip paradigmaların savunucuları, çoğu kez paradigma adayı olacak görüşün çözümlemesi gereken sorunların neler olduğu konusunda anlaşamayacaklardır. Bilim kıstasları veya bilim tanımları aynı değildir. ….. Ne var ki, söz konusu olan yalnızca kıstasların eş ölçülere vurulamaması değildir. Yeni paradigmalar eskilerinden doğduklarına göre, geleneksel paradigmanın önceden kullanmakta olduğu söz dağarcığını ve araçları, ister kavramlarda ister uygulamada olsun, büyük ölçüde içermeleri doğaldır. Fakat ödünç alınmış bu unsurları geleneksel tarzda kullanmayı sürdürdükleri çok ender görülür. Yeni paradigmanın kapsamında eski terimler, kavramlar ve deneyler birbirileriyle yeni ilişkiler içine girerler. Bunun kaçınılmaz sonucu, terim tam doğru olmamakla birlikte, yarışan iki okul arasında 'yanlış anlama' diyebileceğimiz durumun baş göstermesidir (Kuhn, 1991:144)

Böylece neyin bilimsel olduğu problemine bağlı sınır çizme problemine bilim insanlarının paradigmalarına bağlı olarak cevap verilebileceğine yönelik bakış açısından hareketle, bilimi paradigmal geçişlerle ve devrimler aracılığıyla bilimsel bilgilerin ön plana çıktığı bir yapıyla açıklayan Kuhn sınır çizme problemini dışsal faktörler ve içsel faktörler üzerinden değerlendirmiştir.

Lakatos’un Sınır Çizme Eleştirileri

Lakatos, tüm bu görüşlerden etkilenerek oluşturduğu felsefesinde Mantıksal Pozitivistlerin doğrulamacılığına ve Popper’ın yanlışlamacılığına yönelttiği eleştiriler aracılığıyla yanlışlamacılık sınıflaması yapmış, Kuhn’un bilimin ilerleyişini irrasyonel bir yapı olarak tanımlamasına da karşı çıkmıştır. Bu düşünceyle Popper ve Kuhn arasında orta bir yol bulmaya çalışmış olan Lakatos bilim de sınır çizme ve ölçüt belirleme çalışmalarını sistemli bir şekilde ele aldığı *Bilimsel Araştırma Programı Metodolojisi*yle bu problem alanında önemli bir yere sahiptir. Bilimin ilerlemesini rasyonel bir temele dayandırarak inşa ederken yeni bir ölçüt belirleyen Lakatos, dönemin tartışmalarına yeni bir boyut getirerek bilim tarihine nasıl bakılacağına ve değerlendirileceğine dair de belirlemelerde bulunmaktadır.

Lakatos *Bilim ya da Sahte Bilim* adlı makalesinde "Eğer bütün bilimsel kuramların kanıtlanması aynı derecede olanaksızsa, bilimsel bilgiyi cehaletten, bilimi sahte bilimden ayıran şey nedir?" (Lakatos, 2014:22) sorusunu önce mantıksal pozitivistler açısından cevaplamıştır. Mantıksal pozitivistler için bilimsel bir kuram matematiksel olabilirliğinin yüksekliği ölçüsünde bilimseldir;

Tümevarımcı mantık birbirinden farklı kuramların olasılıklarını elde bulunan kanıtlar üzerinden tanımlamaya koyulur. Eğer bir kuramın matematiksel olasılığı yüksekse, bilimsel olarak değerlendirilir. Eğer bu olasılık düşük veya sıfır ise, bilimsel değildir. Dolayısıyla bilimsel dürüstlüğün emaresi en azından yüksek olasılık taşımayan hiçbir şey söylememektir. Olasılıkçılığın çekici bir özelliği vardır. Bilim ile sahte-bilim arasında bir çeşit siyah-beyaz ayrımı koymaktansa, düşük olasılığa sahip zayıf kuramlardan, yüksek olasılıklı iyi kuramlara kadar uzanan devamlı bir tablo sunar (Lakatos, 2014:22).

Mantıksal pozitivistlerin bu bilimsel kuram sıralamasına karşın Lakatos, hiçbir kuramın matematikselliğinin mümkün olmadığı temelli tümevarım eleştirisine dayalı Popper'ın bilim görüşünü irdelemiştir; 1934 yılının en etkili filozoflarından olarak tanımladığı Karl Popper ister bilimsel ister sahte-bilimsel olsun, bütün kuramların matematiksel olasılıklarının, eldeki kanıt miktarına bakılmaksızın sıfır olduğunu ileri sürmektedir (Lakatos,2014: 22). Ona göre eğer Popper haklıysa,

Bütün kuramlar yalnızca aynı derecede kanıtlanamaz değil, aynı zamanda bir o kadar da olasılıksızdır. Yeni bir sınır koyma ölçütüne ihtiyaç vardı ve Popper de oldukça şaşırtıcı bir ölçüt öne sürdü. Bu ölçüte göre bir kuram, onu destekleyen hiçbir kanıt olmaksızın bilimsel sayılabilir ve aynı şekilde başka bir kuram, eldeki bütün kanıtlar onu desteklese bile sahte-bilim olabilir. Kısacası, bir kuramın bilimsel oluşu veya olmayışı, olgulardan bağımsız olarak belirlenebilir. Eğer bir kuram, onu yanlışlayabilecek can alıcı bir deney veya gözlem ortaya atılabiliyorsa bilimseldir; bunun gibi bir "olanaklı yanlışlayım" tümüyle reddediliyorsa, o kuram sahte-bilimseldir (Lakatos, 2014: 22-23).

Ancak Lakatos, Popper'ın bu belirlemesinin sonucunda bilimsel olanla bilimsel olmayan arasında bir sınır koyulmadığını sadece bilimsel yöntemle bilimsel olmayan yöntem arasında bir ayrım yapıldığına dikkat çekmektedir. Ona göre Popper bilimsel kuramların inatçılığını hesaba katmamaktadır. "Bilim insanlarının derileri kalındır. Yalnızca olgularla çeliştiği için bir kuramdan vazgeçmezler. Genellikle basit bir aykırılık olarak açıkladıkları durumu açıklamak için ya kurtarıcı bir hipotez ortaya koyarlar ya da aykırılığı açıklayamıyorlarsa, onu görmezden gelerek, dikkatlerini başka sorunları çözmeye verirler" (Lakatos, 1994: 23). Bir kuramın bilimsel olmaması bu anlamda sadece olgusallığıyla ilişkili olarak karar verilebilecek bir durum değildir. Bir önermenin akla uygun olması ya da öyle olduğuna inanılması da, o önermenin bilimsel olmasını ya da sözde bilim olmasını etkileyen bir durum değildir. Bilimsel değer; zihinden bağımsızdır, yalnızca kuramın kestirimlerinin nesnel dayanaklarının neler olduğuna bağlıdır (Güzel, 2014: 116-117). Deneysel ve bilimsel uslamlamalar bu nesnel dayanaklardır. Bilimsel uslamlamaya göre kuramlar olgular tarafından desteklenmelidir. Ancak bu olgusallık kesinlik anlamına gelmemektedir. Bu anlamda bütün bilimsel kuramlar aynı ölçüde kanıtlanamazdır. Lakatos sınır çizme konusunda gelinen bu durumda artık nasıl bir davranış sergilenmesi gerektiği üzerine düşüncesinde, Kuhn'un bilim insanlarının öznel bakış açılarıyla yorumlanabilen ve şekillenen paradigmal bakış açısının da yeterli cevap veremeyeceğini iddia etmektedir;

Peki, öyleyse bilimselliğin emaresi nedir? Yenilgimizi kabullenip bilimsel bir devrimin yalnızca bağlılıkların akıl dışı bir değişimi, yani din değiştirme gibi bir şey olduğunu kabul mü edeceğiz? Seçkin bir bilim felsefecisi olan Amerikalı Tom Kuhn, Popper'ın yanlışlamacılığının saflık olduğu kanısına vardıktan sonra bu sonuca ulaşmıştır. Fakat Kuhn haklıysa, bilim ile sahte-bilim arasında belirgin bir sınır ve bilimsel ilerleme ile entelektüel çürüme arasında herhangi bir ayırım ayrıca dürüstlük için de nesnel bir standart yok demektir. Peki, Kuhn, bu durumda bize bilimsel ilerlemeyi entelektüel çöküşten ayıracak nasıl bir ölçüt sunabilir? (Lakatos, 2014: 24).

Böylece bilimsel kuramlar hem kanıtlanamaz, hem de olanaksız hale gelmektedir. Popper ve Kuhn'un sınır çizme problemine verdiği yanıtları başarısız bulan Lakatos bunun için yeni bir sınır çizme ölçütünün gerekli olduğunu düşünerek *Bilimsel Araştırma Programı Metodolojisi* görüşünü bilim felsefesine kazandırmıştır. Ölçüt sorunu Lakatos için etik içeriği olan toplumsal siyasal bir sorundur. Lakatos'a göre bilim Kuhn'un savunduğu gibi farklı paradigmaların devrimlerle değişmesinin şekillendirdiği bir yapı değildir, bir dönemde tek bir paradigmanın hâkim olduğu bilim anlayışı da çok

nadir görülmektedir. Ona göre bilimsel araştırmada kuramlar arasında bir ardıllık söz konusudur ve eski kuramların önemli olan yönleri korunarak yeni kuramlar onların yerine geçmektedir.

Bu metodoloji için öne sürdüğü yöntem Popper'in etkisiyle düşüncesine giren ancak ondan çok farklı ve sınıflamalı bir şekilde ele aldığı *yanlışlamacılık* ölçütüne dayanmaktadır.

Araştırma Programı Metodolojisi ve Yanlışlamacılık Ölçütü

Lakatos'a göre bilimsel olan ve olmayan ayrımında bir kuram hakkında karar verirken doğrulama ve yanlışlama yöntemleri tek başına kesin sonuçlar vermemektedir, çünkü bilimde değişik yöntemler mevcuttur. Bu anlamda yöntemsel olarak bilimde kesin ve gerçek karar garanti edilemez. Doğrulamacılık sonrası öne çıkan ancak çeşitli eksikleri olan "Yanlışlamacılık, bir anlamda, ussal düşünce açısından önemli bir geri adımdır. Ama ülküsel ölçütlerden geri adım olduğu için de kafa karıştırıcı bir yığın düşünceyi yok eder, bunun için de ilerlemedir" (Güzel, 2014: 120). Lakatos buna bağlı olarak farklı yanlışlamacılık türleri olduğunu ve araştırma programında kullanılmasını önerdiği şeklini açıklamak üzere bir sınıflama yaparak kendi ölçütünü ayrıntısıyla anlatacaktır. Ona göre üç tür yanlışlamacılık vardır: Dogmatik Yanlışlamacılık, Metodolojik Yanlışlamacılık ve Sofistike Yanlışlamacılık.

Dogmatik Yanlışlamacılık; bütün bilimsel kuramların yanılabilir olduğunu öncelikle kabul eden yanlışlama türüdür.

Dogmatik yanlışlamacılık kayıtsız şartsız tüm bilimsel kuramların yanılabilir olduğunu kabul eder; fakat bir çeşit yanılmaz deneysel temeli muhafaza eder. Tümevarımcı olmadan katı bir biçimde deneycidir: deneysel temelin kesinliğinin kuramlara taşınabileceğini reddeder. Böylelikle dogmatik yanlışlamacılık doğrulamacılığın en zayıf türüdür (Lakatos, 2014: 35).

Kuram için karar verileceğinde deneyle elde edilecek karşı kanıtlar kullanılacaktır. Yanlışlanmış bir kuram daha iyisiyle değiştirilecektir. "Dogmatik yanlışlamacılığın ayırıcı özelliği bütün kuramların aynı derecede kestirimsel olduğunun kabulüdür. Bilim hiçbir kuramı kanıtlayamaz. Fakat bilim kanıtlayamasa da çürütebilir" (Lakatos, 2014: 35-36). Bu yanlışlamacılık türünde başarılı olduğu için uzun süre kullanılan ve dünya görüşü haline gelen bir teori bile en sonunda yanlışlandığı zaman yerine yeni teori gelebilecektir. Önceki teori kullanılamaz olarak görüldüğü için silinip atılır ve yeni doğrulanan teoriyle devam edilir. "Dogmatik yanlışlamacılığın mantığına göre bilim, sarsılmaz olguların yardımıyla kuramların tekrar tekrar yıkılması sayesinde ilerler"(Lakatos, 2014: 37). Bu duruma Lakatos sert bir şekilde karşı çıkmakta ve eleştirmektedir. Ona göre bütün teoriler aynı ölçüde yanlışlanamazdır. Her teori biricik ve tek olarak vardır. Lakatos'un bu yanlışlamacılığa yönelttiği iki tür eleştirisi bulunmaktadır: ilk olarak her teorinin içinde bulunduğu doğal ve psikolojik bir sınır bulunduğunu söyleyen Lakatos'a göre gözlem yapan bilim adamı deney ortamında yeterli araç gerece sahip olmayabilir ya da bilim adamının kendi öngörüleri deneye yansıyarak gidişatını değiştirebilir. Teori ortaya çıkar çıkmaz test edilemeyebilir, bilgilerin aktarımında yanlışlık olabilir ya da yanlışlanan bir teori bir süre sonra doğrulanabilir. Doğruluk ya da yanlışlık genel geçer durumlar değildir bu yüzden değişebilir. Lakatos'un dogmatik yanlışlamacılığa yönelttiği bir diğer eleştiri ise teorilerin kanıtlanmasıyla ilgilidir. Her deneyin ya da bilginin olgusal bir temele dayanması gerektiğini kabul eden Lakatos ancak her önermenin gerçekten kanıtlanamayacağını ileri sürmektedir. Herkes tarafından kabul edilen gözlemsel bir önermenin bile bir gün yanlışlanabilmesi mümkündür, bu yüzden bu önerme her zaman doğru olan bir yasa değildir. Teoriyi ortaya atan kişiler ve deneyi uygulayanlar da farklıdır, çünkü önermede bulunmak ve bu önermeyi doğa adına kullanmak birbirinden farklı durumlardır. Bu anlamda bilimde her şey değişmektedir ve tam anlamıyla doğru ya da yanlış önermelerden bahsetmek yerine açık fikirli olmak gerekmektedir.

Metodolojik yanlışlamacılık; Lakatos için bir tür uzlaşımcılıktır ve aynı zamanda Popper'ın yanlışlamacılığıdır. Ona göre yanlışlanabilen ya da yadsınabilen kuramlar bilimseldir, aynı zamanda bilimsel kuram deneyle sınanabilmelidir. Kuramın bir kez yanlışlanması onun bırakılması için yeterlidir, yapılan sınamalara direnebilen kuram ise elde tutulmalıdır. Bu yanlışlama yanlış kuramı katı biçimde dışarda bıraktığı için Lakatos açısından önemlidir. Ona göre Metodolojik yanlışlama dogmatik yanlışlamadan oldukça farklıdır.

Bir kuram yanlışlanmışsa, yanlışlığı ispatlanmıştır; "yanlışlanmışsa," hâlâ doğru olabilir. Bir kuramın fiilen "saf dışı edilmesiyle gerçekleşen bu tarz bir "yanlışlama" prosedürü izlersek, kendimizi doğru bir kuramı saf dışı etmiş ve yanlış bir kuramı kabul etmiş halde bulabiliriz (eski moda doğrulamacıya son derece korkunç gelecek bir ihtimal). Metodolojik yanlışlamacı yine de yapılması gerekenin tam da bu olduğunu söyler. Metodolojik yanlışlamacı, yanılabilircilik ile (doğrulamacı olmayan) rasyonaliteyi uzlaştırmak istiyorsak bazı kuramları saf dışı etmenin bir yolunu bulmak zorunda olduğumuzun farkındadır. Başarılı olamazsak, bilimin gelişmesi sadece büyüyen kaostan ibaret olacaktır (Lakatos, 2014: 53-54).

Onun için yanlışlama amaç değil, yöntemdir ve bilimsel bilgiyi elde etme yolunda bir araçtır. Bir önerme yanlışanabilirliği ölçüsünde bilimsel kabul edilmektedir. Sınanarak yanlışlanan teorilerden vazgeçilen bu yanlışlamacılık türü için de Lakatos eleştirilerde bulunmaktadır. Bir taraftan kestirimlerde cüretkarlık, diğer taraftan çürütmelerde katılık: İşte Popper'ın tarifi (Lakatos, 2014: 30). Dogmatik yanlışlamacılıktan çok farkı olmayan metodolojik yanlışlamacılığın da bilimsel olanı ortaya koymak için kesin bir ölçüt belirlediğini ve bu ölçütün de sınanabilirlik olduğunu ifade eden Lakatos, yalnızca sınanabilir gözlemleri bilimsel olarak kabul eden metodolojik yanlışlamacılığın bilimsel olanı belirleme konusunda yetersiz olduğunu düşünmektedir. Metodolojik yanlışlamacılığı Dogmatik yanlışlamacılıktan ayıran en önemli fark yadsıma ve çürütme durumlarını birbirinden ayırmasıdır. Metodolojik sınır çizme ölçütü dogmatik sınır çizme ölçütünden daha kapsamlı bir yapıdadır. Bu ölçütle birçok kuram, olasılıkçı kuramlar da dâhil olmak üzere bilimsel olabilmektedir. Dogmatik yanlışlamacılık kadar katı ve teoriyi ilk başta yanlış saymak yerine bilimsel teorilerin kendilerini kanıtlayabilmesi için metodolojik yanlışlamacılık fırsat sunmaktadır. Ancak bu yanlışlamacılık türü de Lakatos için fazlasıyla katıdır. Her iki yanlışlamacılık türünde bilimin tarihiyle uyuşmayan iki özelliğin olduğunu ifade eden Lakatos'a göre bu yanlışlamalarda sınama durumu, kuram ve deney arasındaki ikili bir çekişmedir, ancak bilim tarihinde en az iki kuram ve deney arasında üçlü sınamalar mevcuttur. İkinci olarak bu yanlışlamacılıklara göre kuram ve deney karşılaşmasının tek sonucu yanlışlamadır, buna karşın bilim tarihindeki deney sonuçları ilk bakışta yanlışlamadan daha fazla doğrulamalar içermektedir.

Üçüncü ve Lakatos için en önemli Yanlışlama türü olan Sofistike yanlışlamacılık ise hem sınır koyma ölçütü açısından, hem de yanlışlama kuralları açısından farklıdır. Bir kuram çekişme içinde olduğu kuramdan ya da öncelinden daha fazla deneysel içerikle destekleniyor ve yeni olguların bulunmasını sağlıyorsa kabul edilebilirdir veya bilimseldir.

Sofistike yanlışlamacıya göre bir kuram ancak kendisinden önceki kuramlara (ya da rakip kuramlara) kıyasla desteklenmiş fazladan deneysel içeriğe sahipse, yani yeni olguların keşfedilmesine yol açıyorsa "kabul edilebilir" ya da "bilimseldir." Bu koşulun, analiz edildiğinde iki maddeden oluştuğu görülür: Yeni kuramın fazladan deneysel içeriği vardır ("kabul edilebilirlik") ve bu fazladan içeriğin bir kısmı doğrulanmıştır ("kabul edilebilirlikj'). İlk madde a priori mantıksal analizle anında kontrol edilebilir; ikinci sadece deneysel olarak kontrol edilebilir ve bu kontrolün ne kadar süreceği belirsizdir. (Lakatos, 2014: 65).

Sofistike yanlışlamacılık Lakatos'un kendi düşüncesine en yakın bulduğu yanlışlamacılık türüdür. Bu yanlışlamacılığa göre yeni bir teori kendinden önceki teorilerden daha fazla deneysel içerik sahibiyse ve bu deneysel içerik doğrulanabiliyorsa bilimsel kabul edilir. Yeni teori eski teorilerden daha test edilebilir bir özellikte olmalıdır ve eski teorilerin doğrulanmış içeriğini açıklayabilecek şekilde önceki teorileri kendi içinde barındırmalıdır. Bilimsel bir kuram yardımcı varsayımlarının yanında başlangıç şartları ve değişimin incelenebilmesi için öncelleriyle birlikte değerlendirilmelidir. Bunlar ayrı ayrı kuramlar değil bir kuram dizisinin parçalarıdır. Bu anlamda tek bir kuramın değil kuram dizisinin bilimsel olup olmadığı değerlendirilmelidir. Bunun elde edileceği ölçüt ise deneysel olan bu kuramların yeni olgular, yeni bilgiler sağlayıp sağlamamasıdır. Daha iyi bir kuram ortaya çıkmadan önce yanlışlama olanaksızdır.

Kuramlar, daha önceki kabul edilmiş olan kuramların çürütülmesini beklemeden çoğalmaktadır. Burada herhangi bir kuramın daha iyisiyle yer değiştirmesi söz konusudur.

Böyle bir kuram dizisi, eğer her yeni kuram kendinden önce gelene nazaran fazladan deneysel içeriğe sahipse, yani umulmadık, yeni bir olgu öngörüyorsa kuramsal açıdan ilerleticidir (ya da "kuramsal açıdan ilerletici bir sorun-değişikliği teşkil eder"). Kuramsal açıdan ilerletici bir kuram dizisinin, eğer fazladan deneysel içeriğin bir kısmı da desteklenmişse, yani her yeni kuram bizi gerçekten yeni bir olgunun keşfine götürüyorsa deneysel açıdan da ilerletici olduğunu söyleyelim (ya da "deneysel açıdan ilerletici bir sorun-değişikliği teşkil ettiğini"). Son olarak, bir sorun-değişikliğine eğer hem kuramsal hem deneysel açıdan ilerletici ise ilerletici, değilse yozlaştırıcı diyelim (Lakatos, 2014: 68-69).

Varlıklara farklı açılardan yaklaşarak yeni olgular ortaya atan yeni kuramlar geliştirilmeli, daha güçlü olan bu kuramların yerine geçtiği önceki kuram yadsınmalıdır. Burada olguların çürüttüğü kuramın değiştirilmesi değil, bir arada bulunan kuramların tutarlılığını sağlamak için kuramların önce birini, sonra ikincisini, en son olarak da her ikisini de değiştirmek denemesi yapılmaktadır. Bunun sonucu içeriğindeki doğrulanmış artış en fazla olan, sorunları değiştirerek ilerlemeyi en çok sağlayan kuram seçilmelidir. Lakatos'un bilimsel gelişme teorisinin alt yapısında bulunan sofistike yanlışlamacılık teoriyi kurtarmayı amaçlayan yanlışlamacılık türüdür. "Dolayısıyla sofistike yanlışlamacılık, problemi, kuramların nasıl değerlendirileceğinden kuram dizilerinin nasıl değerlendireceğine kaydırır. Yalıtılmış bir kuramın değil, ancak bir kuram dizisinin bilimsel olduğu ya da olmadığı kabul edilebilir: 'Bilimsel' terimini tek bir kurama ilişkin kullanmak bir kategori yanlışıdır" (Lakatos, 2014: 69-70). Bu amaçla bilimin tek tek kuramların değerlendirilmesi yoluyla açıklanması anlayışından vazgeçilmesini öne süren Lakatos bir Bilimsel Araştırma Programı olarak kuramlar dizisinin değerlendirilmesi esasına dayanan yeni bir bilim tarihi değerlendirmesi öne sürmüştür.

Bilimsel Araştırma Programı

Lakatos bilimde kuram yerine *Bilimsel Araştırma Programı*ndan bahsetmektedir. Kuram yapılan araştırmanın programıdır. Araştırma programı örneği olarak bilim tarihinde var olan önemli kuramları örnek gösteren Lakatos'a göre hepsi aynı kuramsal dizgesel yapıya sahiptir;

Newton'in kütleçekim kuramı, Einstein'm görelilik kuramı, kuantum mekaniği, Marksizm, Freudçuluk; hepsi de araştırma programlarıdır, hepsi de inatla savunulan karakteristik bir çekirdeğe, daha esnek bir koruyucu kuşağa ve incelikli bir sorun çözme düzeneğine sahiptir. Hepsi de, gelişimlerinin her aşamasında çözülmemiş sorunlara, üstesinden gelemedikleri aykırılıklara sahipti. Bu açıdan bütün kuramlar, çürütülmüş bir şekilde doğup çürütülmüş bir şekilde ölürler. Fakat bu kuramların hepsi de aynı derecede iyi midir?(Lakatos, 2014: 25)

Bir araştırma programında 4 unsur bulunmaktadır: katı çekirdek, koruyucu halka, negatif heuristic, pozitif heuristic. Bilimsel araştırma programında farklı kuramlar bir araştırma programı içerisinde birbirlerine bağlanırken, tüm araştırmalar ortak bir çekirdek ekseninde birleşmektedir. Çekirdeği koruyan koruyucu kuşak olarak isimlendirilen ve yardımcı varsayımlardan oluşan yapı çekirdeğin araştırma boyunca dokunulmaz olmasını sağlamaktadır, süreç boyunca ortaya çıkan olumlu ya da olumsuz kanıtlara bağlı olarak bu koruyucu kuşakta değişiklikler olabilmektedir. Katı çekirdek bu anlamda araştırma programının özü ve değişmeyen temelidir. Katı çekirdeğin değişmesi araştırma programının değişmesi yani, programdan vazgeçme anlamına gelmektedir, bu yüzden değişmez. Koruyucu halka, çekirdeği yani temeli korumakla görevli olan esnek yapılı hipotezler veya varsayımlardan oluşmaktadır. Burada var olan hipotezler sınanırlarken, çekirdeğin temel olarak kalması ve bu çekirdeği korumak amacıyla değiştirilebilirler. Negatif Heuristic, işlevi katı çekirdeğin dışına çıkılmasını engellemektir. Bir anomali ortaya çıktığı zaman hangi yardımcı hipotezlerden vazgeçilemeyeceğini ortaya koyar. Bilim insanının bu durumda ne yapmaması gerektiğini tanımlar. Pozitif Heuristic, katı çekirdeği korumak için olumlu işleve sahip olan bu unsur hangi hipotezlerde değişiklik yapılması ya da hangilerinin geliştirilmesi gerektiğini belirler. Çözülmesi gereken anomaliler arasında seçim yaparken katı çekirdeğin en az zarar göreceği durumu belirlemeye çalışır ve böylece araştırma programının ilerleyişinde önemli role sahip olur.

"Lakatos'un araştırma programları, sofistike yanlışlamacılığın Kuhn'un paradigmalarına uyarlanışı olduğu söylenebilir" (Demir, 1992: 68) Kuhn'un paradigmalarında var olan temel değerler ve bilim

adamlarının bu eksende çalışmalarıyla paradigmayı koruma gayretleri Bilimsel Araştırma Programına uyarlanmıştır. Bilimsel araştırma programında bir katı çekirdek ve bu çekirdeğin etrafını saran koruyucu kuşak olduğunu belirten Lakatos'a göre çekirdeğin yapısı araştırma programının omurgasıdır. Yanlışlanmaması için çekirdeğin içine yerleştirilmiştir. Gözlem ve deney sonucu araştırma programıyla tutarsızlık oluştuğunda nedeni çekirdekte değildir. Koruyucu kuşak olarak bahsedilen yapı çekirdeği çevreler, birçok karşıt örneklerle ve kuraldışı durumlarla karşılaşır. Bu yapıyı oluşturan yardımcı varsayımlar ve gerektiğinde onların yanlışlanmış halleridir. Araştırma programının devam edebilmesi için yöneltilen çürütmelere karşı duracak olan bu koruyucu kuşaktır. Bunu gerçekleştirebilmek için bilim insanları koruyucu kuşağı iyileştirmeli, yeni olguların keşfine imkân vermeli, yeni test teknikleri geliştirmelidir. Bu kuşakta ortaya çıkabilecek bir yanlışlama Lakatos'un bilim tasarımında bir etkide bulunmaz. Onun bilim tasarımında aksayan yönler bulunur ve giderilir, bu anlamda önemli buluşlarla dolu bir bilim tarihidir. Rasyonel olan bu gelişme durumunda yeni öndeyiler sağlayan kuramlar yerinde kalır. Gözden çıkarılan bir kuram varsa, onun koruyucu kuşağında yaratıcı bir değişiklik yapılarak bu kuram canlı ve ilerletici bir buluşa neden olabilir. Bu nedenle Lakatos'un bilim tasarımında çekişen iki araştırma programının hangisinin daha iyi olduğu kesinleştirilemez, değerleri sonradan anlamayla ortaya çıkacaktır.

Kuhn, bilimsel devrimlerin görünürde gerçekleşen ani, akıldışı değişimler olduğunu düşünmekte haksızdır. Bilim tarihi ne Popper'ı ne de Kuhn'u desteklemektedir. Yakından bakıldığında Poppercı can alıcı deneylerin de, Kuhncu devrimlerin de birer mit olduğu anlaşılır. Aslında gerçekleşen şeyse ilerletici olan bilimsel programların yozlaştırıcı olanların yerini almasıdır" (Lakatos, 2014: 27).

Araştırma programları yeni öndeyiler oluşturacak yöntemlerle geliştirilmeli, bu öndeyilerin bazılarının da doğrulanıp doğrulanmadığı sınanmalıdır. "İlerletici olan bir araştırma programında kuramlar o ana kadar bilinmeyen yeni olguların keşfine götürürken, yozlaştırıcı olan bir programda kuramlar ancak bilinen olgulara uyum sağlamak için öne sürülür"(Lakatos, 2014: 26). Yozlaşmaya değil gelişmeye dönük araştırma programları oluşturulmalı ve bu yönde değerlendirmeye tabi tutulmalıdır, böylece rasyonel bilimsel ilerleme mümkün olacaktır.

Sonuç

Lakatos için bilim rasyonel bir şekilde ilerlemektedir. Kuhn ve Popper'ın görüşlerini sentezlediği düşüncesinde bilimsel ilerleme Lakatos için ussaldır, bu yüzden bilimsel araştırmanın mantığı da ussaldır. Bilimin ne olduğu ya da olmadığı, işleyişi, yöntemi, ilerlemesi hakkındaki kuramlar bilimsel ussallıktır, birer ussallık tasarımıdır. Lakatos için bilim tasarımı aynı zamanda bilimsel ussallık kuramıdır. Lakatos bilim tarihi olmadan bilim felsefesinin boş, bilim felsefesi olmadan bilim tarihinin kör olduğunu iddia etmektedir. Yöntem bilgilerini bilim tarihindeki verilerle karşılaştırarak değerlendirmektedir. Ona göre artan değerlerle tarihin kurgulanması sonucu bilimsel ussallık ortaya çıkmaktadır. Seçkin bilginlerin temel değerlendirmeleri ve temel yargıları bilimin ya da bilimsel kuramların ussal yeniden kurulması durumunun denetlenmesi için kullanılır. Bilimsel ussallık kuramı açısından ilerleme; tarihsel buluşların ve değer dolu tarihin gelişmesinin ussal olarak yeniden kurulması sonucunda mümkün olabilir. Bilimsel bir ussallık kuramı ancak ilerletici bir tarih yazıcılığına dayanan bir araştırma programı oluşturulması sonucu gelişebilir.

Bilim tarihinde bilim; bir araştırma programı sunan düzenli, açık uçlu kuramlardan oluşmaktadır. Bu kuram dizilerini oluşturan kişiler, araştırma programına ve birbirlerine kendilerini süreklilikle bağlamışlardır. Süreklilik bilim tarihi açısından önemlidir. Buluş mantığının temel sorunları ancak bir araştırma programları metodolojisi incelemesiyle ele alınabilir.

KAYNAKÇA

Demir, Ömer, (1992) Bilim Felsefesi, İstanbul, Ağaç Yayıncılık

Güzel, Cemal, (2014) Bilim Felsefesi, Ankara, BilgeSu Yayınevi

Johansson, İngvar (1983). "Anglosakson Bilim Felsefesi " çev .Şahin Alpay. Yazko Felsefe Yazıları, 4/5. Kitaplar. İstabul (5-35)

Kuhn, Thomas S. (1991). Bilimsel Devrimlerin Yapısı. Çev.: Nilüfer Kuyaş, İstanbul, Alan Yayıncılık

Lakatos, İmre, (2014). Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi, Çev.: Duygu Uygun, İstanbul, Alfa-Bilim Yayınları

Popper, Karl R. (2015). Bilimsel Araştırmanın Mantığı. Çev.: İlknur Aka-İbrahim Turan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları

Presentation ID / Sunum No= 46

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Məktəbəqədər Yaş Dövründə Şəxsiyyətin Təşəkkülü Və İnkişafının Psixoloji Problemləri

Öğr. Gör. Günay Agayeva[1]

[1]Azerbaycan Emek ve Sosial İlişkiler Akademisi
E-mail: gunaysherbet@gmail.com

Özet

Məktəbəqədər yaş dövrü digər inkişaf dövrləri ilə müqayisədə fərqli inkişaf aspektlərinin bir-biri ilə ən çox əlaqəli olduğu dövrdür. Bu dövr uşağın inkişafında kritik illərdir. Bünövrəsi bu illərdə qoyulan fiziki inkişaf, psixososial inkişaf və şəxsiyyət quruluşu sonrakı illərdə istiqaməti dəyişdirmək əvəzinə eyni istiqamətdə inkişaf etmə şansını artırır. Tədqiqatlar uşaqlıqda qazanılan davranışların, şəxsiyyətin yetkinlik yaşındakı şəxsiyyət quruluşunu, münasibətlərini, vərdişlərini, inanclarını və dəyər mühakimələrini formalaşdırdığını göstərir. Xülasə olaraq 3-6 yaşlarında inkişaf edən müsbət mənlik elementi təşəbbüs hissidir. Təşəbbüs hissi avtonom və sərbəst düşünmək, gələcək ambisiyalara sahib olmaq və hərəkətə keçmək üçün rahatlıq və güc verir. Bu dövrün təhlükəsi uşaqda həddindən artıq günah hissinin inkişafıdır.

Anahtar Kelimeler: Məktəbqədər Yaş Dövrü, Fiziki İnkişaf, psixi İnkişaf, Şəxsiyyətin Təşəkkülü, Şəxsiyyətin İnkişafı, Ünsiyyətin Rolu, davranış Qaydaları, əxlaq Normaları

Abstract

Preschool age is a period when different aspects of development are most interrelated compared to other developmental periods. This period is a critical year in the development of the child. Physical development, psychosocial development and personality structure, which were founded in these years, increase the chances of developing in the same direction instead of changing direction in the following years. Studies show that childhood behaviors shape an adult's personality structure, attitudes, habits, beliefs, and value judgments. In summary, the positive element of self that develops at the age of 3-6 is a sense of initiative. A sense of initiative gives you the comfort and strength to think autonomously and freely, to have future ambitions, and to take action. The danger of this period is the development of excessive guilt in the child.

Keywords: preschool age, physical development, mental development, personality formation, personality development, role of communication, rules of behavior, moral norms

Məktəbəqədər yaş dövrü uşağın həm fiziki,həm psixofizioloji,həm də şəxsiyyət sahəsində inkişafının dönüş dövrüdür.Bu yaş dövrü 3 yaşdan-6 yaşa qədər olan müddəti əhatə edir.Bu dövrdə ilk olaraq uşağın fiziki inkişafı diqqəti cəlb edir. Uşağın fiziki inkişaf şkalasında 3 yaşdan 6 yaşadək davam edən məktəbəqədər yaş dövrü inkişafda məhsuldar mərhələ kimi nəzərdən keçirilir. 3-6 yaşlı uşağın boyunun,çəkisinin artmasında nəzərə çarpacaq dəyişikliklər baş verir.Baş beyinin,sinir sisteminin,bədənin ayrı-ayrı üzvlərinin keyfiyyətcə funksional təkmilləşməsi baş verir. 3-6 yaş arasında uşağın boyu sürətlə artdığına görə ilk baxışdan belə bir təsəvvür yaranır ki,o arıqlayıb,lakin bu yaş dövründə onun əzələləri möhkəmlənib qüvvətlənir,orqanizmin mütəhərrikliyi çoxalır.Bu yaş dövründə boyun sürətlə artması endokrin sisteminin,xüsusən də hipofizin funksiyasının qüvvətlənməsi lə əlaqədar baş verir.Boyun artması ilə bədənin ayrı-ayrı üzvləri arasındakı mütənasiblik də dəyişir.Məktəbəqədər yaşda uşaqların skeleti əsasən qığırdaq toxmasından ibarətdir.Bu yaş dövründə əzələlər zəif inkişaf etdiyinə görə,uşaq tez-tez düzgün olmayan vəziyyətlər alır,başını aşağı sallayır,çiyinlərini yaxınlaşdırır,sinəsini çökdürür,belini əyir və s.Buna görə də uşağı çox ayaqüstə saxlamaq,oturtmaq,boyuna uyğun olmayan avadanlıqlardan istifadə etməyə qoymaq olmaz.Əgər bunlara əməl olunmazsa,uşağın qaməti düzgün inkişaf etməyəcək və bu da öz növbəsində sümüklərin inkişafına,qan dövranı və nəfəs almağa mənfi təsir göstərmiş olacaq.Uşağın ürək-damar sistemində anatomik və funksional dəyişikliklər baş verir,ürəyin iş qabiliyyəti və çəkisi xeyli artır.

Bu yaş dövrü şərti reflekslərin əmələ gəlməsi,sadə reflekslərdən mürəkkəb refleksə doğru inkişaf dövrü kimi xarakterizə olunur. Bu yaşda olan uşaqlarda II siqnal sistemi əsasında şərti refleks yaratmaq olur.(Qədirov, 2003:163)

Məktəbəqədər dövürdə əldə edilən psixi xassə və keyfiyyətlər uşağın şəxsiyyət kimi təşəkkülündə və intellektual inkişafında olduqca əhəmiyyətlidir.Psixoloqlar məktəbəqədər dövrü uşağın şəxsiyyət kimi formalaşması baxımından üç mərhələyə ayırırlar. Birinci mərhələ 3-4 yaşları əhatə etməklə uşaqlarda emosional özünütənzimləmənin möhkəmlənməsi ilə xarakterizə olunur. 4-5 yaşları əhatə edən ikinci mərhələ əxlaqi özünütənzimləmə, sonuncu, 5-6yaşları əhatə edən mərhələ isə uşaqda psixoloji baxımdan işgüzar şəxsiyyət keyfiyyətlərinin formalaşması adlanır. (Çələbiyev, 2005:143)

V.S.Muxinaya görə, bu dövrdə uşağın şəxsiyyətinin mənəvi cəhətdən inkişafı davranış qaydaları və normaları haqqındakı bilikləri, əxlaqi vərdişləri onun özünün daxili mövqeyi, müsbət emosional münasibəti ilə müəyyən olunur. Bu münasibətlərin mənbəyində uşağın təlimi və tərbiyəsi ilə məşğul olan yaşlılar və yaşıdlar durur. Onların əxlaqi təcrübəsi yaşlılardan uşaqlara ötürülür, ünsiyyət prosesində bu normaların mənimsənilməsi baş verir. Uşağın müşahidəçilik və təqlidçilik qabiliyyəti, rəğbətləndirmə və cəzalandırma sistemi bu prosedə təsirli vasitələr kimi xüsusilə əhəmiyyətlidir. (Мухина, 1998:82)

Uşağın şəxsiyyətinin inkişafında ünsiyyətin müstəsna rolu vardır.Məktəbəqədər dövrdə uşağın şəxsiyyətlərarası əlaqələrinin tarixini və məzmununu bilməklə biz onun şəxsiyyət kimi formalaşmasının xüsusiyyətləri haqqında çox şey öyrənə bilərik. Ünsiyyət uşağın həyatında tələbat növlərindən biri kimi çox erkən dövrlərdən özünü biruzə verir.(Həmzəyev, Əmiraslanova, 2007:52)Onun ilk təzahürləri uşağın özünü və başqalarını tanımasında və qiymətləndirməsində aşkara çıxır. Məktəbəqədər dövrdə, o cümlədən körpəlik və ilk uşaqlıq dövründə uşağın şəxsiyyət kimi inkişafında və formalaşmasında baş rolun ifaçısı anadır. Məktəbəqədər yaşlı uşaqda nəvazişə, məhəbbət hissinə tələbat çox olur və burada əsas yeri uşağın anasına olan münasibəti tutur. Uşaqda bütün emosional hallar- məhəbbət, sevinc hissi ananın vasitəsi ilə formalaşır. Uşaq ana istəyinə, nəvazişinə möhtacdır. Uşağın anaya olan məhəbbəti, münasibəti ən aparıcı, həlledici sosial inkişafdır. Onun uşaqla şəxsiyyətinin xarakteri bu və ya digər şəxsiyyət keyfiyyətlərinin, davranış formalarının meydana gəlməsini şərtləndirir. Bu dövrdə uşağın ana tərəfindən təriflənməsi və bəyənilməsi onun davranışının əsas stimullarından biri olur.

Bir şəxs olduğuna hərtərəfli əmin olan uşaq artıq necə bir insan olacağını öyrənməlidir. Uşaq özünü valideynlərinə bənzədərək onlara çox güclü və gözəl görünmək istəyir. Bu dövrün mövzusu, uşağın özünü böyük və qüdrətli kimi qəbul edilən valideynləri ilə bir şəxsiyyətdə tapması, başqa sözlə, uşağın valideynləri kimi olmaq istəməsidir. Ana və atanın eyniləşdirilməsi ilə uşağın mənliyi inkişaf edir və uşaq cəmiyyətin rollarına, funksiyalarına və qaydalarına uyğun hərəkət etməyə çalışır, özündən kiçik uşaqlara qulluq etməyə meylli olur və məsuliyyət hissi inkişaf edir. Qazandığı güvən və muxtariyyət

hissləri ilə nisbətdə tədricən mühitini kəşf edir və ətraf mühit üzərində nəzarət gücünə sahib olur. Uşağın yaxın sosial əhatəsindəki doğma adamların qiymətləndirici mühakimələridə faydalı amil hesab olunur.Uşağın iftixar, utancaqlıq hissi nümunəvi davranış qaydalarının mənimsənilməsində müəyyən rola malikdir. Uşaqların bəziləri böyüklərin onlardan nə gözləməsini, hərəkətlərinin qiymətləndirilməsini istəyir.Utancaqlıq hissi bəzən uşağın müəyyən qaydaları səhv yerinə yetirdikdə böyüklərin onlara tutduğu iradla birbaşa qarşılaşması ilə əmələ gəlir. Uşaq başa düşür ki, müəyyən qaydanı pozmuşdur, ona əməl etməmişdir. Bununla əlaqədar olaraq uşaq özündə qorxaqlıq hiss edir, avam hərəkət etdiyini duyur. Məktəbəqədər yaşlı uşaq hələlik emosional cəhətdən başqa həmyaşıdlarından asılı olur. Yaşlının davranışı daima uşağı formalaşmağa yönəldir. Əgər böyüklərin davranışı uşağın uğurlu hərəkətinə səbəb olursa, bu uşaqda müsbət emosional hal yaradır, onda çətinliyə qarşı getmək hissi əmələ gəlir və bu zaman uşaq onu əhatə edənlərlə asanlıqla təmasda ola bilir. Böyüklərin uşağa münasibəti mənfi olduqda isə, uşaqların sosial aktivliyi azalır və öz daxili aləminə qapanır, onda inamsızlıq yaranır, hətta həmyaşıdlara qarşı aqressiv hərəkət edir. Bəzən də uşaqların çoxu böyüklərin onlara olan mənfi münasibətinin təsiri altında fəaliyyətini dayandırır, əznik olur, onda laqeydlik baş verir.Uşağın ailədə ilk dövrlər mənimsədiyi davranış normaları içərisində məişət-gigiyenik normalar, habelə gün rejimi ilə bağlı tələblər, əşyalar və heyvanlara qarşı münasibətlə bağlı davranış formaları üstün yer tutur. Adamlarla davranışda, onlara müraciətdə əxlaq normaları artıq məktəbəqədər yaşın sonunda müşahidə olunmağa başlayır. Onların uşaqlar tərəfindən anlaşılması çətin olsa da, böyük məktəbəqədər yaşlı uşaqlar rollu-süjetli oyunlar zamanı oyun qaydalarını mənimsəməklə onlara yiyələnmiş olurlar. Məktəbəqədər yaşda uşaqlar öz davranışlarına nəzarət etməyə nail olur, başqalarının onun davranışına verdiyi qiyməti anlayır. Müəyyən əxlaq normaları haqqında təsəvvürlərə nail olurlar. Müşahidələr vasitəsilə uşaqlarda əxlaq qaydaları haqqında ilk təsəvvürlər yaranır və onlar tərəfindən davranış normalarına çevrilir. Uşaq şəxsiyyətinin əxlaqi cəhətdən inkişafında davranış normalarını bilmək, onlara uyğun davranmağı adət etmək, o cümlədən öz mövqeyinə və əxlaq normalarına emosional münasibət mühüm rol oynayır. Həmçinin uşağın sosial varlıq kimi inkişafında insanın müsbət keyfiyyətlərinə, davranış normalarına yiyələnməsi I dərəcəli əhəmiyyətə malikdir.Məktəbəqədər dövrdə uşaqda onu əhatə edənlərlə, xüsusilə həmyaşıdlarilə ünsiyyət zamanı sosial davranış adəti formalaşır. Bu dövrdə əxlaq nöqteyi-nəzərindən uşaq böyüklər tərəfindən qiymətləndirilərkən müəyyən qaydalar gözlənilməlidir. Uşaq sual verən zaman onun sualları cavablandırılmalıdır. Uşağın tələbatı başqalar ilə ünsiyyətdə təmin olunmayanda iddia səviyyəsi tam təsdiq olunmur. Bu da uşaqda mənfi halların meydana gəlməsinə səbəb olur.Uşaq şəxsiyyətinin inkişafına böyüklərin təsiri özünü **əxlaq normalarının mənimsənilməsi prosesində** göstərir. Həmin normalar nümunəvi və düzgün davranışın formalaşması zamanı mənimsənilir. Uşaq şəxsiyyətinin inkişafında yaşlıların nümunəvi davranışı, qarşılıqlı münasibəti və işi mühüm rol oynayır. Bu istiqamətdə uşağa ən çox təsir edən onun yaxın adamlarıdır. Uşaqlar yaşlıların qiymətləndirdikləri keyfiyyətlərə, ədalara, əşyalara meyllənir, onu daha çox təqlid edir.Uşağın təqlid etdiyi ən nümunəvi davranış, o adamların davranışı olur ki, o, uşağa qayğı göstərsin, məhəbbətini, hörmətini hiss etdirsin. Uşaqlara kim daha çox mehriban yanaşırsa, qayğı göstərirsə, uşaq onları nümunə kimi qəbul edir.Nümunəvi davranışların mənimsənilməsində yaşlıların onlara verdiyi qiymət, insanlar haqqında söylədikləri nağıl, hekayələr mühüm rol oynayır.

Məktəbəqədər yaşda uşaqlar oyuncaqla düzgün davranmaq, gün rejimini gözləmək kimi mədəni-gigiyenik vərdişlər mənimsəməyə başlayır. Burada uşaq yalnız yaşlının tələbini yox, həm də özü o qaydaları mənimsəməyə cəhd edir.

Əgər böyüklərin davranışı uşağın uğurlu hərəkətinə səbəb olursa,bu onlarda müsbət emosional hal yaradır. Bu zaman uşaq onu əhatə edən adamlarla asanlıqla təmasa girir, əgər böyüklər uşağa mənfi münasibətdədirsə, uşaqların sosial aktivliyi azalır və öz daxili aləminə qapanırlar.Onda inamsızlıq,həmyaşıdlarına qarşı aqressiv hərəkətlər yaranır. Məktəbəqədər yaşda uşaqlarda emosional iradi cəhətdən inkişaf şəxsiyyətin formalaşmasına təsir göstərən amillərdəndir. Belə ki,həm yaşıdları, həm də yaşlılarla olan ünsiyyət önəmlidir. 3-5 yaşında uşağın yaşlılarla ünsiyyəti qeyri formal şəraitdə ətraf aləmlə qarşılıqlı əlaqələrinin müəyyənləşdirilməsinə yönəldilmiş idrak fəaliyyətində həyata keçirilir.(Лисина, 1986:96)

Məktəbəqədər dövrdə uşaqların davranışı intellektual özünütənzimetmə çərçivəsindən çıxaraq sosial davranış və hərəkətlərin müstəvisinə keçir. İntellektual özünütənzimetmə şəxsiyyət və mənəvi özünütənzimetmə forması alır. Davranışın mənəvi normaları tədricən uşaqlarda adət şəkli almış hərəkətlərə çevrilir, davamlı xarakter alır və öz situativliyini itirir. Məktəbəqədər uşaqlığın sonunda uşaqların əksəriyyətində müəyyən əxlaqi mövqe formalaşır, onlar bu və ya digər dərəcədə özlərinin ardıcıl xarakteri ilə seçilir. Bu dövrdə uşaqların gələcək şəxsi taleyində əhəmiyyətli rol oynayan bir sıra davamlı və faydalı keyfiyyətlər kompleksi meydana gəlir. Bu uşağın ətrafdakı adamlar tərəfindən tanınmağa və bəyənilməyə cəhd etməsindən ibarətdir. Bu zəmində, normal tərbiyə şəraitində uşaqlarda uğur qazanmağa tələbat, məqsədəyönlülük, özünə inam hissi, müstəqillik və s. kimi bir çox keyfiyyətlər yaranmış olur. (Выготский, 2016:496) Böyük məktəbəqədər yaşda uşaqlarda ətraf insanlarla əlaqəyə yönəlmiş ünsiyyət motivləri dərinləşir. Uşağın bir şeyi bilmək istəyi kimi özünü göstərən təbii xüsusiyyətləri vasitəsilə onlarda ünsiyyətin yeni motivləri-işgüzarlıq və şəxsi fəallıq kimi keyfiyyətləri müşahidə olunur. Onların vasitəsilə uşaq hər hansı məsələnin həllində çətinlik çəkərkən yaşlılara müraciət edir, öz hərəkətlərinin yaşlılar tərəfindən qiymətləndirilməsini istəyir. Böyük məktəbəqədər yaşın sonlarına doğru uşaqların əksəriyyətində təlimə daxili, şəxsi-iradi hazırlığın ilkin əlamətləri müşahidə olunur ki, bu da uşağın təlimə ümumi psixoloji hazırlığının zəruri tərkib hissəsi kimi nəzərdən keçirilə bilər. Məktəbəqədər yaşda uşaqların çoxu fəaliyyət prosesində öz uğuru və ya uğursuzluğuna emosional reaksiya göstərir, nəticədən asılı olaraq müsbət və ya mənfi hisslər keçirilər. Uşaq fəaliyyətinin nəticəsi olan uğuruna sadəcə olaraq sevinmir, həm də özünəməxsus tərzdə iftixar hissi keçirir, öz şəxsi ləyaqətini nümayiş etdirməyə çalışır.(Seyidov, Həmzəyev, 2007:112) Lakin elementar özünüqiymətləndirmə reaksiyaları çox nadir hallarda müşahidə olunur. Psixoloqların fikrincə 3-5 yaşlı uşaqlarda emosional reaksiyalar kütləvi xarakterli olduğu halda, 4 yaşlı uşaqlar öz imkanlarını daha real qiymətləndirmək bacarıqlarına malik olurlar. Məktəbəqədər yaşın sonlarına doğru uşaqlarda öz bacarıq və qabiliyyətləri haqqında təsəvvürlər meydana gəlir. Onlar şəxsi uğur və uğursuzluğunun qabiliyyətlərdən asılılığını müəyyən səviyyədə dərk edir, bu qənaəti eyni bir işi başqaları ilə müqayisədə hansı səviyyədə yerinə yetirdiklərini müşahidə etməklə əldə edirlər. Müəyyən edilmişdir ki, 4-5 yaşlı uşaqlarda özünəinam hissi çox güclü olur və onlarda adekvat iddia səviyyəsi hələ formalaşmamışdır.(Bayramov, Əlizadə, 2003:104) Onlar çox vaxt özləri çatmayan işlərə əl atır, bu işin öhdəsindən gələ biləcəklərinə inamlı olurlar. 5-6 yaşlarında uşaqların psixoloji simasında , davranışın emosional-motivləşmə baxımından tənzimində diqqəti cəlb edən xüsusiyyətlərdən biri də motivlərin qarşılıqlı tabeliyidir. Uşaqlar təsadüfi istək və meyllərini ləngitməklə, onları əxlaqi cəhətdən daha yüksək əhəmiyyətli motivlərə tabe etməyə çalışırlar. Onlar keçmişdə daha kiçik olanda nələr baş verdiyini, gələcəkdə nələrin olacağını yaşlılardan xəbər alır, güclü,cəsur, xeyirxah və ağıllı adamların hərəktlərinə rəğbət bəsləyirlər. Məktəbəqədər uşaqlıq illərində insanın şəxsiyyət keyfiyyətlərnin baza əlamətləri təşəkkül tapmağa, formalaşmağa başlayır, get-gedə möhkəmlənir, şəxsiyyətin davamlı fərdiyyətinin əsas əlamətlərinə- xarakterə çevrilir. Uşağın psixikasında şəxsiyyətyönümlü keyfiyyətlər kimi nəzərdən keçirilən emosionallıq və ünsiyyətlilik, dözümlülük və səbr, işgüzarlılıq və qətiyyətlilik və s. keyfiyyətlər bir çox amillərin – genotip və mühitin, şüur və şüuraltının, operant və şərti reflektor öyrənmənin,təqlidin və s. təsiri altında yaranır və möhkəmlənir. (İsmayılov N.V., İsmayılov F.N., 2008:92) 3-4 yaşlarından başlayaraq uşaq ona verilən tələb vasitəsilə, özünü başqaları ilə müqayisə etmək yolu ilə özünüqiymətləndirmə sisteminə yiyələnir, davranışın iradi tənzimi formalarına sahib olur. Bu, uşağın daxili mövqeyinin ətraf aləmə, başqa adamlara və özünə qarşı münasibətinin kifayət qədər davamlı siteminin formalaşdığının göstəricisi olub, olduqca dəyərli keyfiyyət kimi nəzərdən keçirilə bilər. Onun ilkin əlamətləri uşağın sonrakı ontogenetik inkişaf mərhələlərində davamlı və sabit psixoloji törəmələrin, şəxsiyyətə məxsus bir çox keyfiyyətlərin, ilk növbədə isə, müstəqillik, dözümlülük, məqsədyönlülük, təkidlilik, qətiyyətlilik və s. kimi iradi keyfiyyətlərin formalaşması və inkişafının çıxış nöqtəsi olur.(Маклаков, 2006:82)

Psixoloqların fikrincə, 7 yaşında uşaqlar özlərini əsasən xarici əlamətlər baxımından səciyyələndirir və daxili aləmlərini davranışlarından fərqləndirə bilmirlər. Formalaşmış özünüdərketmə sayəsində uşaqlarda özünü təhliletmə meyli yaranır. Bunun vasitəsilə uşaqlar onları əhatə edən mühitdə nələrin baş verdiyini, bu hadisələrin onlara nə dərəcədə aid olmasını anlamağa başlayırlar. Bu dövrdə uşağın şəxsiyyətinin inkişafında diqqəti cəlb edən xüsusiyyətlərdən biri də ətrafdakı adamların, xüsusilə yaşlıların və yaşıdların təqlid edilməsidir. Müəyyən edilmişdir ki, məktəbəqədər yaş dövrü təqlidçilik

yolu ilə şəxsiyyətin inkişafı üçün senzitiv yaş dövrü kimi nəzərdən keçirilə bilər. Məktəbəqədər dövrdə uşaqların təqlidçiliyi seçiciliyə malik olmadığı üçün, onlar yalnız müsbət deyil,həm də mənfi davranış nümunələrini asanlıqla mənimsəyirlər. Bu da uşaqlıq illərində pis vərdişlərin mənfi adət halını almış hərəkətlərin meydana çıxmasına səbəb olur.(Çələbiyev, 2005:148)

Nəticə

Beləliklə, məktəbəqədər yaşlı uşaqlarda rollu oyunlar əsas yer tutmaqla şəxsiyyətlərarası münasibətlər mənimsənilir. Uşaq rollu oyunlarda bilavasitə insani münasibətləri mənimsəyir və tədricən cəmiyyətin gələcək üzvü kimi formalaşır. Mənimsəmə prosesində uşaq özünəməxsus istiqaməti, xüsusiyyəti, düşüncə tərzi olan şəxsiyyət kimi təzahür edir. Bu zaman uşaqda təxəyyül və simvolik funksiyalar formalaşır, insani münasibətlərə və işlərə ümumi fikir, bələdləşmə əmələ gəlir, tabeçilik və idarəetməyə şüurlu münasibət təşəkkül tapır. Həmin dövrdə ictimai baxımdan əhəmiyyətli və qiymətləndirilən fəaliyyət uşağın artıq məktəb həyatına hazır olmasına dəlalət edir.

İstifadə edilmiş ədəbiyyat

Bayramov Ə.S., Əlizadə Ə.Ə. Psixologiya. Bakı: 2003

Çələbiyev N.Z. Uşaq psixologiyası.Bakı,2005.

Həmzəyev M.Ə., Əmiraslanova S.F.,Ünsiyyətin psixologiyası. Dərs vəsaiti. 2007.

İsmayılov N.V., İsmayılov F.N. Tibbi psixologiya və psixoterapiya (dərslik) 2-ci nəşr, Bakı, 2008

Qədirov Ə.Ə Yaş psixologiyası. Bakı, 2003.

Seyidov S.İ., Həmzəyev M.Ə. Psixologiya. Bakı-2007.

Выготский Л.С.Педагогическая психология. М.Юраайт.2016.

Лисина М.И. Проблемы онтогенеза обшения, М.,1986.

Мухина В.С. Возрастная психология, М., Изд-во «Академия», 1998.

Маклаков С.Я. Общая психология. М: 2006

Presentation ID / Sunum No= 144

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Afektif ve Semantik Bağlamlardaki Duygusal Uyaranın Çalışma Belleği Üzerindeki Etkisi

Gülin Kaça[1], Tülay İzmitligil[2], Merve Boğa[1], Elif Şirin[1]

[1]Ege Üniversitesi, Psikoloji Bölümü
[2]Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Psikoloji Bölümü

Özet

Olumsuz duygu içerikli uyaranların çalışma belleğinde bilginin korunumunu bozduğu bilinmektedir. Çalışma belleğinde gözlenen duygusal uyaran kaynaklı bozulmanın farklı bağlamlara göre değişip değişmediği ise merak konusudur. Buradan hareketle bu çalışmada farklı bağlamlardaki duygusal uyaranların çalışma belleği performansını nasıl etkilediğinin incelenmesi amaçlanmıştır. Buna göre negatif ve nötr uyaranlara yönelik afektif ve semantik bağlamlardaki kararların çalışma belleğinde tutulan mevcut bilginin korunumunu farklı yönde etkileyeceği beklenmiştir. Çalışma belleği performansı, uyarlanmış Sternberg Harf Tanıma görevi ile ölçülmüştür. Afektif ve semantik bağlamın oluşturulmasında ise IAPS'tan (International Affective Picture System; Lang, Bradley ve Cuthbert, 2008) seçilen 48 negatif ve 48 nötr fotoğrafın kullanıldığı kategorizasyon görevlerinden yararlanılmıştır. Hem negatif hem nötr koşulların yarısı insan yarısı hayvan fotoğraflarından oluşmaktadır. Semantik kategorizasyon görevinde sunulan fotoğraflarda insan olup olmadığına; afektif kategorizasyon görevinde ise fotoğrafların duygusal niteliğine ilişkin (olumsuz veya nötr) karar verilmesi beklenmiştir. Çalışmaya 32 üniversite öğrencisi katılmıştır. 3 (koşul: kontrol, duygusal, semantik) X 2 (denek-içi: duygu: olumsuz – nötr) denek-içi desen kullanılmıştır. Sonuç olarak, uyaranın olumsuz duygu içeriği, çalışma belleğinde bilginin korunumunu bağlamdan bağımsız olarak bozucu yönde etkilemiştir. Ancak bu etkide duygusal ya da semantik bağlamın herhangi bir etkisi gözlenmemiştir.
Anahtar Kelimeler: çalışma belleği, duygu, afektif bağlam, semantik bağlam

The Effect of Emotional Stimuli on Working Memory in Affective and Semantic Contexts

Abstract

It is well known that negative stimuli impair the preservation of information in working memory. Whether the emotional stimulus-induced deterioration observed in working memory varies based on different contexts is a matter of curiosity. This study aimed to examine how emotional stimuli in different contexts affect working memory performance. Therefore, it was expected that affective and semantic contexts for negative and neutral stimuli would affect the preservation of existing information held in working memory differently. Working memory was measured with the Adapted Sternberg Letter Recognition task. In the affective and semantic contexts, categorization tasks in which 48 negative and 48 neutral photographs were selected from IAPS (International Affective Picture System; Lang, Bradley, & Cuthbert, 2008) were used. While half of the negative and neutral photographs consisted of humans and the other half included animals. In the semantic categorization task, participants were asked to decide whether they consist of people in the photographs. In the affective categorization task, they

were expected to decide on the valence (negative-neutral) of the photographs. Thirty-two university students participated in the study. 3 (context: control, emotional, semantic) X 2 (emotion: negative – neutral) within-subject design was used. Participants' recall performance in the working memory task was not affected by the affective and semantic contexts. However, it has been observed that negative stimuli impair the preservation of information in working memory compared to neutral stimuli. In summary, negative emotion affects the preservation of information in working memory regardless of the context.

Keywords: working memory, emotion, affective context, semantic context

Çalışma belleği, dili anlama, öğrenme ve akıl yürütme gibi karmaşık bilişsel görevleri gerçekleştirmek için gereken bilgilerin geçici olarak depolanmasını ve işlenmesini sağlayan bir beyin sistemi olarak tanımlamıştır (Bradley, 1992). Aynı zamanda çalışma belleğinin uzun süreli bellek, dikkat ve algısal süreçlerde de rolü söz konusudur.

Çalışma belleğinin işlevi ve çalışma prensipleri çeşitli modeller kapsamında ele alınsa da (örneğin, Atkinson ve Shiffrin, 1968; Craick ve Lockhart, 1972); günümüzde bu süreçler sıklıkla Baddeley ve Hitch (1974)'in modeli kapsamında açıklanmaktadır. Modele göre çalışma belleği, merkezi yönetici ve onu destekleyen fonolojik döngü ve görsel-mekânsal kopyalama olarak adlandırılan iki sistemden oluşmaktadır (Baddeley, 2000). *Merkezi yönetici* bileşeni dikkat gerektiren görevlerin gerçekleştirilmesinde rol oynarken; *fonolojik döngü* bilgiyi kısa süreli olarak vokal biçimde korumayı; *görsel mekânsal kopyalama* ise görsel imajların manipülasyonunu sağlamaktadır (Baddeley, 2017). Modele daha sonra *episodik tampon* bileşeni eklenmiş ve bu bileşenin hem çalışma belleğinin bileşenleri arasında hem de çalışma belleği ile algı ve uzun süreli bellek arasında bir arabellek deposu işlevi gördüğü belirtilmiştir (Baddeley, 2017).

Çalışma belleğine ilişkin mekanizmaların tanımlanmasıyla birlikte çalışma belleğini etkileyen çeşitli faktörler (bilişsel yük, uyaran setinin içeriği vb.) de incelenmeye başlanmıştır. Örneğin çalışma belleğinin de sınırlı bir kapasitesi olduğu ve kapasitenin artması durumunda bilgilerin tamamının işlemlenemediği görülmüştür (Cowan, 2010). Bilgiler arasında rekabet söz konusu olduğunda çalışma belleği, mevcut amaç ve bağlamla uyumlu bilgiyi işlerken; uyumsuz bilgiyi ise göz ardı etmektedir (Schwiezer ve ark., 2019). Böylece günlük yaşamda sürekli değişen amaçlarımız doğrultusunda bilişsel süreçlerimiz yeniden önceliklendirilmektedir.

Çalışma belleğinde bilgi işlem önceliği, mevcut amaçlarımızın yanı sıra duygusal süreçlerden de etkilenmektedir. Olumsuz duygu deneyiminde çalışma belleği performansının bozulduğu; olumlu duygu deneyiminde ise performansın iyileştiği raporlanmıştır (Derakshan ve Eysenck, 2010). Kişinin duygu durumunun yanı sıra maruz kalınan uyaranın duygusal içeriği de bellek performansını pozitif veya negatif yönde etkileyebilir. Duygusal uyaran görev kapsamında hedef konumda iken çalışma belleği performansını iyileştirirken (örn., Hur et al., 2017); çeldirici konumda olduğunda bozucu etkilere neden olabilir (örn., Garcia-Pacioz ve ark., 2015; Jones ve ark., 2020; Plancher ve ark., 2019).

Duygusal uyaranın çalışma belleğindeki rolü kabul edilmekle birlikte; performans üzerindeki etkisi ve etkinin yönü her zaman net bir şekilde gözlenmemektedir. Örneğin, çeldirici konumda sunulan negatif içerikli uyaranın, nötr içeriğe kıyasla çalışma belleği performansını daha fazla bozması beklenirken (örn., Plancher ve ark., 2019); bazı çalışmalarda beklenmedik bir şekilde duygusal içerikteki (pozitif ve negatif) çeldiricilerin bellek performansını arttırdığı (sadece yüksek yük koşulunda) gözlenmiştir (Erk ve ark., 2007). Bununla birlikte negatif-çeldirici uyaranın bozucu etkisinin nötr içerikten farklılaşmadığı bulgular da mevcuttur (Lim ve ark., 2014).

Raporlanan çelişkili bulgular, duygunun yanı sıra duygusal uyaranın sunulduğu bağlamın da olası etkilerine işaret etmiştir. Bu kapsamda güncel çalışmalarda, uyaranın duygusal içeriğinin yanı sıra bu uyaranların katılımcıların mevcut amaçlarıyla uyumlu ve uyumsuz olduğu bağlamdaki etkileri incelenmeye başlanmıştır. Örneğin, Hur ve arkadaşları (2016), duygusal uyaranları n-geri görevi ile hedef konumunda sunmuştur. Görev sırasında katılımcılar, sunulan duygusal uyaranların duygusal içeriğinin ya da renklerinin aynı olup olmadığına karar vermişlerdir. Sonuçlara göre, negatif içerikli fotoğraflar sunulan bağlam kapsamında ister mevcut görevle ilişkili ister ilişkisiz olsun, nötr fotoğraflara kıyasla çalışma belleği performansında bozucu bir etkiye neden olmuştur. Ancak duygusal uyaranın

sunulduğu farklı bağlamların çalışma belleği performansı üzerindeki etkileri anlamsız bulunmuştur. Benzer olarak Cromheeke ve Mueller (2016), duygusal uyaranları mevcut amaçlarla uyumlu ya da uyumsuz olan bağlamlarda incelemiş ve mutlu yüzlerin görevle ilişkili olduğu koşulda yani afektif bağlamda çalışma belleği performansını iyileştirdiğini; görevle ilişkisiz olduğu durumda yani cinsiyete ilişkin kararın verildiği semantik bağlamda ise performans üzerinde bir etkisinin olmadığını raporlamışlardır. Bu bulgu, uyaranın içeriği duygusal olsa dahi sunulan bağlam kapsamında ilişkisiz olduğunda göz ardı edilebileceğine işaret etmiştir. Benzer tartışma dikkat literatüründe de ele alınmış ve tehdit edici bir uyaranın görevle ilişkisiz olması durumunda göz ardı edilebileceğini ve dikkat kaynaklarının görevle ilişkili uyarana yönlendirilebileceğini raporlanmıştır (Vogt ver ark., 2013).

Özetle önceki çalışmalardan elde edilen bulgular, duygusal uyaranın çalışma belleği performansı üzerindeki etkisinin bağlamdaki amaçlara bağlı olarak değişebileceğine işaret etmektedir. Bu kapsamda son yıllarda giderek daha fazla çalışma yürütülmüş olsa da duygu ve bağlam etkileşiminin çalışma belleği performansı üzerindeki etkisi henüz net değildir.

Mevcut çalışmada, farklı bağlamlardaki duygusal uyaranların çalışma belleği performansını nasıl etkilediğinin incelenmesi amaçlanmıştır. Araştırmada duygusal uyaranlar, çalışma belleği görevinde çeldirici konumda sunulduğundan bu uyaranların çalışma belleği performansını bozması beklenmiştir. Bununla birlikte negatif ve nötr uyaranlara yönelik afektif ve semantik bağlamlardaki kararların çalışma belleği performansını farklı yönde etkilemesi beklenmiştir.

Yöntem

Katılımcılar

Çalışmanın örneklemi 32 üniversite öğrencisinden (27 kadın, 5 erkek, $\bar{X}$= 21.34) oluşmaktadır. Tüm katılımcılar çalışmaya gönüllü olarak katılmış ve bilgilendirilmiş onam formunu imzalamışlardır.

Veri Toplama Araçları

Uyaranlar

Fotoğrafların seçimi. Çalışmada kullanılmak üzere 48 negatif ve 48 nötr içerikli fotoğraf, IAPS (International Affective Picture System) uyaran setinden (Lang, Bradley ve Cuthbert, 2008), değerlik ve uyarılmışlık norm değerlerine göre seçilmiştir. Seçilen negatif ve nötr fotoğrafların değerlik düzeyleri incelendiğinde, negatif fotoğraflar ($\bar{X}$= 2.73, SS= 0.76) nötr fotoğraflara ($\bar{X}$ = 5.45, SS=0.64) kıyasla daha negatif olarak değerlendirilmiştir, t (47) = 21.650, p<.001. Ayrıca seçilen negatif fotoğrafların ($\bar{X}$=5.85, SS= 0.65) nötr fotoğraflara ($\bar{X}$= 3,93, SS= 0.76) kıyasla uyarılmışlık düzeylerinin de istatistiksel olarak anlamlı şekilde daha yüksek olduğu görülmüştür, t(47)= -12.94, p<.001.

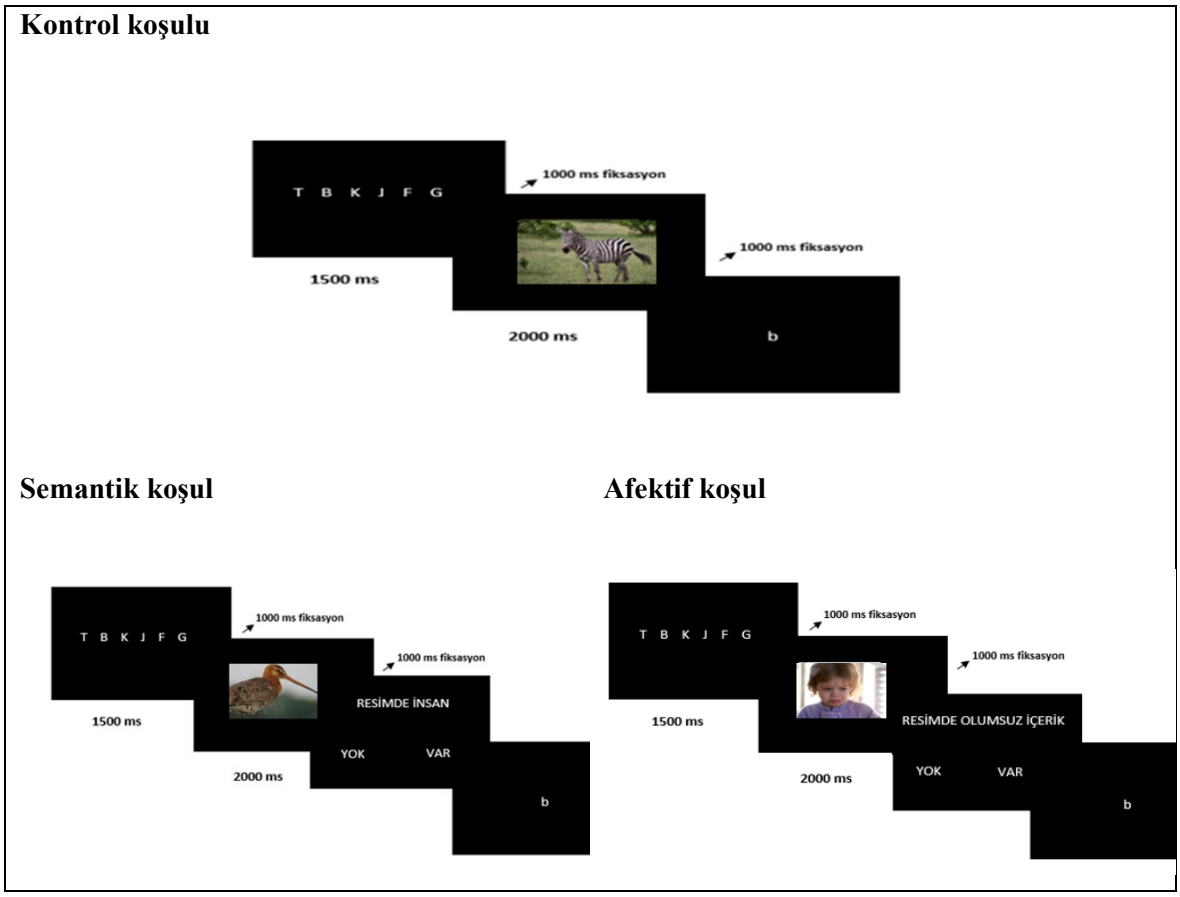
Hem negatif hem nötr koşullar için seçilen fotoğraf kategorilerinin yarısı insan diğer yarısı ise hayvan fotoğraflarından oluşmaktadır. Negatif insan fotoğrafları, ciddi tehdit veya zarar görmüş insanları temsil ederken; nötr insan fotoğrafları ise günlük, duygusal olmayan aktivitelerdeki insanları tasvir etmektedir (Nummenmaa, Hyöna ve Calvo, 2010). Negatif hayvan fotoğrafları yırtıcı hayvan, yaralanmış hayvan, örümcek ve hamamböceği gibi içeriklere sahiptir. Nötr hayvan fotoğrafları ise doğal ortamlarındaki hayvanları içermektedir.

Çalışma Belleğinde Kullanılacak Olan Harflerin Seçimi. Bellek görevinde kullanılacak olan harfler, Türkçe sessiz harflerden oluşmaktadır. Uyaran setine, "*ç*" ve "*ş*", "*c*" ve "*s*" harfleri birbiriyle karışabileceğinden dahil edilmemiştir. Harfler, *Times New Roman* fontu kullanılarak sunulmuştur.

İşlem

Deney, OpenSesame yazılımıyla oluşturulmuştur. Uyaranlar, 24 inç (60.96 cm) monitörde ve siyah arka planda sunulmuştur. Çalışmada, Erk ve arkadaşlarının (2007) çalışmasına benzer olarak, uyarlanmış Sternberg Harf Tanıma Görevi kullanılmıştır (Sternberg, 1966). Benzer şekilde mevcut çalışmada da duygusal içerikli fotoğraflar çeldirici konumda sunulurken; Erk ve arkadaşlarının yönteminden farklı olarak, çalışma belleğinin kodlama aşaması duygusal içerikli bir fotoğraf ile bölünmemiştir. Mevcut çalışmada, kodlama için yeterli zamansal boşluk yaratıldıktan sonra fotoğraflar çeldirici konumda sunulmuştur.

Görev kapsamında katılımcılara önce bir fiksasyon noktası (1000 ms); ardından altı harften oluşan bir uyaran dizisi 1500 milisaniye boyunca sunulmuştur. Katılımcılardan ekranda yan yana sunulan bu harfleri akıllarında tutmaları istenmiştir. Sessiz Türkçe harflerden oluşan altılı harf dizileri rastgele oluşturulmuştur ve her koşulda farklı harf dizileri sunulmuştur.
Harf dizisi sunumunun ardından 1000 ms boyunca katılımcılara boş siyah bir ekran gösterilmiştir. Sonrasında 2000 ms boyunca, negatif veya nötr içerikli bir fotoğraf sunulmuştur. Ardından katılımcılara bir harf gösterilmiş ve bu harfin daha önce akılda tutmaları istenen altı harften biri olup olmadığını raporlamaları istenmiştir. Görev kapsamında hatırlanması istenen yani hedef olarak sunulan harfin, dizi içindeki konumu dengelenmiştir. Hedef harfin daha önce sunulan altı harf ile eşleşme oranı ise %50'dir. Çalışmada altılı harf sunumunun ardından üç farklı koşul denek-içi desende sunulmuştur: Kontrol koşulu, duygusal kategorizasyon koşulu ve semantik kategorizasyon koşulu. Kontrol koşulunda, katılımcılar fotoğrafa ilişkin bir değerlendirme yapmazlarken; diğer iki koşulda katılımcıların gördükleri görsel sahneye ilişkin bir kategorizasyon görevini tamamlamaları istenmiştir. Duygusal kategorizasyon koşulunda, sunulan görsel sahnenin negatif veya nötr içeriğe sahip olup olmadığı; semantik kategorizasyon koşulunda ise sunulan görsel sahnede insan ya da hayvanın bulunup bulunmadığına ilişkin bir karar verilmesi beklenmiştir. Görevdeki tüm kararlar için sağ (var/evet) veya sol (yok/hayır) yön tuşları kullanılmıştır. Kontrol, semantik ve duygusal koşullara ilişkin örnek denemeler Şekil 1'de gösterilmektedir.



Şekil 1. Kategorizasyon görevleri

Mevcut çalışmada, görev 96 denemeden (her bir koşul için 32 deneme) oluşurken; her bir koşul üç ayrı blok şeklinde sunulmuştur. Her koşuldan önce 8 deneme uygulanmıştır. Kontrol koşulu her zaman ilk koşul olarak sunulurken; semantik ve duygusal koşullar tam karşıt dengelemeyle sunulmuştur. Her grupta 16 negatif (8 insan ve 8 hayvan) ve 16 nötr (8 insan ve 8 hayvan) fotoğraf bulunmaktadır.

Deney Deseni

Çalışmada, 3 (Kategorizasyon görevi: Kontrol, duygusal, semantik) X 2 (Duygu içeriği: Negatif, nötr) denek-içi deney deseni kullanılmıştır. Harf tanıma görevinden elde edilen doğruluk oranı ve tepki

hızları çalışmanın bağımlı değişkenleri iken; fotoğrafların duygusal içeriği ve kategorizasyon koşulları denek-içi faktörlerdir.

Bulgular

Çalışmada her bir bağımlı değişken için 3 (Kategorizasyon görevi) x 2 (Duygu içeriği) Tekrarlı Ölçümler için ANOVA yürütülmüştür.

Sternberg Harf Tanıma Görevi Doğruluk Oranı

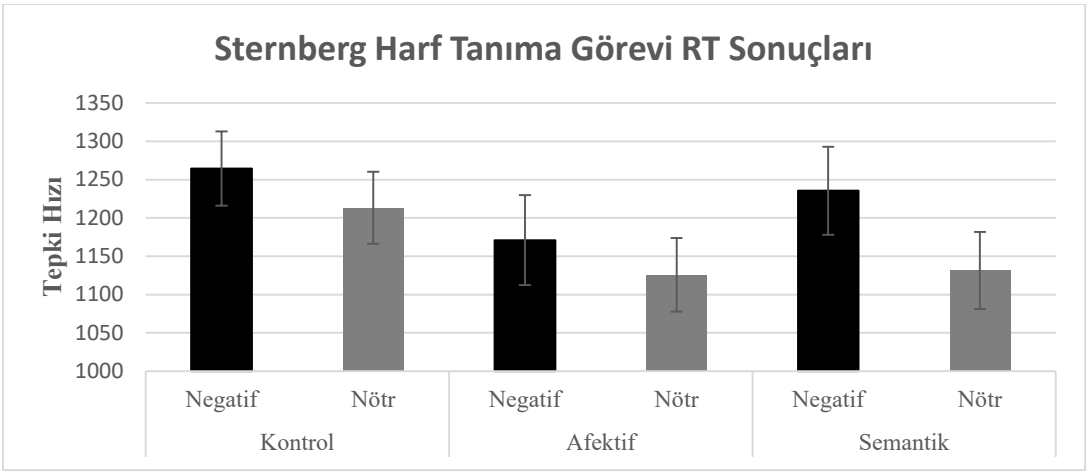
Analiz sonuçlarına göre, kategorizasyon görevinin ana etkisi anlamlı bulunmamıştır, F (2, 62) =.212, p > .05, η_p^2 = .007. Uyaranın duygusal içeriğinin ana etkisi ise anlamlıdır, F (1, 31) = 9.99, p =.003, η_p^2 =.25. Olumsuz içerikli uyaranlar ($\bar{X}$: 0.91, SD=.01) , nötr uyaranlara ($\bar{X}$: 0.78, SD=.01) kıyasla çalışma belleği performansını bozmuştur, p=.003. Duygu ve kategorizasyon görevinin etkileşimi anlamlı değildir, F (2, 62) = 2.45, p =.09, η_p^2= .073. Sonuçlara ilişkin ortalama ve SD değerleri Tablo 1'de gösterilmiştir.

Tablo 1. Çalışma belleği doğruluk performansı

Kategorizasyon Görevi	Fotoğraf içeriği	Ortalama (SD)
Kontrol koşulu	Negatif	.88 (0.10)
	Nötr	.90 (0.10)
	Toplam	.89 (0.02)
Afektif Koşul	Negatif	.88 (0.09)
	Nötr	.89 (0.09)
	Toplam	.89 (0.01)
Semantik Koşul	Negatif	.87 (0.10)
	Nötr	.93 (0.08)
	Toplam	.89 (0.01)

Sternberg Harf Tanıma Görevi RT Sonuçları

Sonuçlara göre, kategorizasyon görevinin ana etkisi anlamlı bulunmuştur, F (2, 62) = 4.142, p =.02, η_p^2 =.12. Çalışma belleği görevinde hedefe verilen tepki hızı, kontrol koşulunda afektif karar verme koşuluna kıyasla anlamlı olarak daha yavaştır, p=.017. Diğer karşılaştırmalar için istatistiksel olarak anlamlı sonuçlar gözlenmemiştir, *tüm p*'ler > .33. Fotoğrafların duygu içeriğinin ana etkisi de anlamlı bulunmuştur, F (1, 31) = 9.77, p =.004, η_p^2 =.24. Olumsuz uyaranların ardından sunulan hedefe verilen tepki hızı ($\bar{X}$ = 1223.66, SD= 49.78) nötr uyaranlara $\bar{X}$ = 1156.83, SD= 43.45) kıyasla daha yavaştır, p=.004. Etkileşimin tepki hızı üzerindeki etkisi ise anlamsızdır, F (2, 62) = 0.98, p > .05 , η_p^2 =.03.



Şekil 2. Çalışma belleği görevi tepki hızı sonuçları

Tartışma

Yürütülen çalışmada duygusal içerikli uyaranların çalışma belleğindeki etkileri ve bu etkilerin farklı bağlamlardaki rolü ele alınmıştır. Sonuçlara göre, çeldirici konumda sunulan negatif içerikli uyaranın nötr uyarana kıyasla daha fazla bozucu etkiye neden olduğunu gözlenmiştir. Bu sonuç, duygusal uyaranın çalışma belleğindeki etkilerini inceleyen önceki çalışmaların bulguları ile uyumludur (örneğin, Plancher ve ark., 2019). Bununla birlikte duygusal uyaranın semantik veya afektif bağlamda işlemlenmesinin çalışma belleği performansı üzerinde anlamlı bir etkiye neden olmadığı görülmüştür. Oysaki önceki çalışmalarda duygusal uyaranın afektif bağlamda (duygusal uyaranın görevle ilişkili olması) bellek performansının arttırdığı; farklı bir bağlamda olduğunda ise (görevle ilişkisiz olduğunda) ise performansı bozduğu görülmüştür (Hur ve ark., 2017). Ancak bu çalışmalarda duygusal içerikli uyaran, çalışma belleği görevinde her zaman hedef konumda sunulurken; mevcut çalışmada duygusal uyaran çeldirici pozisyonda sunulmuştur. Mevcut çalışmada duygusal uyaranın çeldirici konumda sunulmasının bağlamın yarattığı olası etkiyi bozmuş olabileceği düşünülmektedir. Gelecek çalışmalarda araştırmacıların farklı bağlamların etkisini incelerken; duygusal uyaranın çeldirici ya da hedef konumunun yaratacağı etkileri göz önünde bulundurmaları önerilmektedir.

Duygusal ya da semantik bağlamın etkisinin görülmemesinin bir diğer nedeni ise çalışmada bu bağlamların çalışma belleği görevinden bağımsız olarak bir kategorizasyon görevi ile yürütülmüş olmasından kaynaklanmış olabilir. Önceki çalışmalarda duygusal uyaranın görevle-ilişkili veya ilişkisiz olduğu bağlamlar, çalışma belleği görevinin kapsamında (örneğin, ek bir kategorizasyon görevine gerek duymadan sadece n-geri görevi ile) manipüle edilmiştir. Belirtilen yöntemsel farklılıklar göz önünde bulundurulduğunda çalışmanın hipotezleri Sternberg harf görevi yerine farklı bir çalışma belleği görevi ile yeniden test edilebilir.

Sonuç olarak, yürütülen çalışmada önceki çalışmalarla uyumlu olarak negatif içerikli uyaranlar, nötr içeriğe kıyasla çalışma belleği performansını bozmuştur. Çalışmada manipüle edilen semantik ya da afektif bağlam, bellek performansı üzerinde anlamlı bir etkiye neden olmamıştır.

KAYNAKÇA

Atkinson, R. C., & Shiffrin, R. M. (1968). Human memory: A proposed system and its control processes. In K. W. Spence & J. T. Spence (Eds.), Advances in the psychology of learning and motivation research and theory (Vol. 2, pp. 89–195). New York: Academic Press

Baddeley, A. (2000). The episodic buffer: a new component of working memory?. *Trends in cognitive sciences*, *4*(11), 417-423.

Baddeley, A. (2017). *Exploring working memory: Selected works of Alan Baddeley*. Routledge.

Baddeley, A. D. ve Hitch, G. (1974). Working memory. In *Psychology of learning and motivation* (Vol. 8, pp. 47-89). Academic press.

Cromheeke, S., ve Mueller, S. C. (2016). The power of a smile: stronger working memory effects for happy faces in adolescents compared to adults. *Cognition and emotion*, *30*(2), 288-301.

Cowan, N. (2010). The magical mystery four: How is working memory capacity limited, and why?. *Current directions in psychological science*, *19*(1), 51-57.

Derakshan, N. ve Eysenck, M. W. (2010). Introduction to the special issue: Emotional states, attention, and working memory. *Cognition and Emotion*, *24*(2), 189-199.

Erk, S., Kleczar, A., ve Walter, H. (2007). Valence-specific regulation effects in a working memory task with emotional context. *Neuroimage*, *37*(2), 623-632.

García-Pacios, J., Del Río, D., Villalobos, D., Ruiz-Vargas, J. M., ve Maestú, F. (2015). Emotional interference-based forgetting in short-term memory. Cognitive inhibition of pleasant but not unpleasant biologically relevant distractors. *Frontiers in Psychology*, *6*, 582.

Hur, J., Iordan, A. D., Dolcos, F., ve Berenbaum, H. (2017). Emotional influences on perception and working memory. *Cognition and Emotion*, *31*(6), 1294-1302.

Jones, N. P., Schlund, M., Kerestes, R., ve Ladouceur, C. D. (2020). Emotional interference in early adolescence: Positive reinforcement modulates the behavioral and neural effects of negative emotional distracters. *Cerebral Cortex*, *30*(4), 2642-2657.

Lang, P.J., Bradley, M.M., ve Cuthbert, B.N. (2008). International affective picture system (IAPS): Affective ratings of pictures and instruction manual. Technical Report A-8. University of Florida, Gainesville, FL.

Lim, S. L., Bruce, A. S., ve Aupperle, R. L. (2014). The influence of a working memory task on affective perception of facial expressions. *PLoS One*, *9*(10), e111074.

Plancher, G., Massol, S., Dorel, T., ve Chainay, H. (2019). Effect of negative emotional content on attentional maintenance in working memory. *Cognition and Emotion*, *33*(7), 1489-1496.

Schweizer, S., Satpute, A. B., Atzil, S., Field, A. P., Hitchcock, C., Black, M., ... ve Dalgleish, T. (2019). The impact of affective information on working memory: A pair of meta-analytic reviews of behavioral and neuroimaging evidence. *Psychological Bulletin*, *145*(6), 566.

Vogt, J., De Houwer, J., Crombez, G., ve Van Damme, S. (2013). Competing for attentional priority: temporary goals versus threats. *Emotion*, *13*(3), 587.

Presentation ID / Sunum No= 288

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Tarihi Türk Müziği Makamlarının Fizyolojik ve Psikolojik Etkileri Üzerine Bir Araştırma

Barış Erdal[1], Yeliz Kındap Tepe[2], Okan Murat Öztürk[3], Burhanettin Çiğdem[4], Türker Erol[5], Mustafa Hilmi Bulut[6], Suat Topaktaş[7]

[1]Ankara Güzel Sanatlar Üniversitesi Müzik Bilimleri ve Teknolojileri Fakültesi
[2]Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Psikoloji Bölümü
[3]Ankara Güzel Sanatlar Üniversitesi Müzik Bilimleri ve Teknolojileri Fakültesi
[4]Cumhuriyet Üniversitesi Nöroloji Anabilim Dalı
[5]Cumhuriyet Üniversitesi Müzik Eğitimi Fakültesi
[6]Cumhuriyet Üniversitesi Müzik Eğitimi Fakültesi
[7]Cumhuriyet Üniversitesi Nöroloji Anabilim Dalı

Özet

Bu çalışma, Türk müziğinde yer alan çeşitli makamların sinir sistemi üzerindeki fizyolojik ve psikolojik (bireyin gevşeme düzeyi) etkilerini değerlendirmeyi amaçlamıştır. Çalışma 51 (%53,1) kadın ve 45 (%46,9) erkek olmak üzere toplam 96 katılımcı ile yürütülmüştür. Katılımcılar 18.96-32.54 yaş aralığındadır (*S*=1.90). Beş farklı perde düzeninde on makam (i. Rast Düzeninde: Rast, Uşşak, Segâh, Hüseyni, Eviç; ii. Hicaz Düzeninde: Hicaz, Niyriz; iii. Mahur Düzeninde: Mahur; iv. Saba Düzeninde: Saba; v. Nihavend Düzeninde: Nihavend) Kalp Atış Hızı Değişkenliği (KHD) göstergeleri (kalp atış hızı, LF, HF, LF/HF), müzik dinleme öncesi, esnası ve sonrasındaki değerlendirme verileri karşılaştırılmıştır. Bulgular, bahsi geçen 10 makamın farklı düzeylerde fizyolojik ve psikolojik etkileri olduğunu ima etmektedir.

Giriş

Antik dönemlerden beri müziğin insanda uyandırdığı duygular hakkında ortaya konulan yorum ve açıklamalar, çeşitlilikleri yanında, bazı durumlardaki tutarsızlıkları bakımından dikkat çeker. Politika adlı eserinde Aristotales, "Makamlar çeşitlidir, bunları dinleyen de ayrı ayrı etkiler altında kalır. Bazıları, Miksolidya makamı gibi insanı hüzüne götürür; bazıları kafaya durgunluk verir; bazıları Dorya makamı gibi esenlik getirir; Frigya makamı ise çoşkunluk aşılar" diye bahsederken, başka yazarlar, "Dorya makamının yiğitçe olduğu ve saldırganlık aşıladığını; Hypodorya makamının görkemli olduğunu; Miksolidya makamının iç kabartıcı ve ağlamaklı; Frigya makamının ağıtsı, Hypolidya makamının ise gevşetici ya da iç gıcıklayıcı" olduğunu öne sürmüşlerdir (Sachs, 1965, s.19). Benzer bir şekilde ortaçağda, Razi (ö. 932), Kındi (ö. 865), Farabi (ö. 950) ve İbn-i Sina (ö. 1037) gibi bilim, felsefe, tıp, sanat ve kültür insanlarına ait muhtelif kitaplarda da makamlarla ilgili sınıflandırmalar ve tanımlar yer alır. Örneğin Farabi'nin "Kitab-ı Musikiü'l Kebir" adlı eserinde makamların psikolojik etkileri ve günün hangi saatinde insanlara iyi geleceğine dair açıklamaları benzer iddialar arasında en meşhur olanıdır. Türkiye'de müzik terapinin tarihçesi üzerine yayınlanan birçok metinde (örn. Ak, 2006; Yiğitbaş, 1972 vb.), Farabi'nin "Rast makamının insana neşe ve huzur duygusu verdiği, Hüseyni makamının sabahları barış ve sakinlik, Uşşak makamının öğle vakti gülme duygusu ya da Hicaz'ın ikindi vakti tevazu ve alçak gönüllülük uyandırdığı" gibi makamların psikolojik-fizyolojik etkilerine

dair iddiaları bir çok defa dile getirilmiştir. Ancak bugüne kadar yapılmış bu açıklamaların çoğunun gözlem ya da kişisel deneyimler dışında hiç bir dayanağının olmaması iddiaların geçerliğini doğal olarak tartışmaya açmaktadır. Diğer yandan literatürde sınırlı da olsa ilgili iddialara dayanarak yapılan bazı terapötik uygulama ya da deneysel çalışmalara rastlamak mümkündür.

Dinç ve Aslan'ın (2017) araştırması, sözel ölçümlerde Rast makamında dinlenen müziklerin Hüzzam makamında dinlenen müziklere göre daha olumlu değerlendirildiğini göstermiştir. Koç ve arkadaşları (2009) tarafından yapılan bir araştırma, epidural anestezi sırasında düşük dozlarda sedatif ilaçlara ek olarak dinlenen Klasik Türk Müziğinin (Hicaz makamı) anksiyete ile başa çıkmada zararsız ve ekonomik bir adjuvan olarak kullanılabileceğini önermektedir. Ovayolu ve arkadaşları (2006), çalgısal (ney) Klasik Türk Müziği dinlemenin kolonoskopi sırasında sakinleştirici ilaçların dozaj ihtiyacını, hastaların anksiyete, ağrı ve memnuniyetsizliğini azaltmaya önemli ölçüde yardımcı olduğunu göstermiştir. Aker ve Akar'ın (2014) yaptığı bir EEG çalışması Farabi ve diğer benzer sınıflandırmalarda olan, yani Rast makamının neşe, Kuçek makamının hüzün verdiğini iddia eden hipotezleri destekler nitelikte sonuçlar elde etmiştir. Ve son olarak Toker ve Kömürcü (2016) Nihavend ve Buselik makamında kullanılan müziklerle yaptıkları deneyde, müziğin nöroendokrin ve sempatik sinir sistemi uyaranlarını azaltırken endorfin salınımının artmasına ve huzur ve doyum duygularının oluşmasına neden olduğunu öne sürmüşlerdir.

Anlaşılacağı gibi literatürdeki araştırmaların büyük çoğunluğu tıp uzmanları tarafından gerçekleştirilmiş görünmektedir. Bilindiği üzere müzik-duygu çalışmalarında karşılaşılan önemli sorunlardan biri, müziğin farklı etki ve duygular uyandırma potansiyeli olan (tempo, tını, ezgi, armoni, artikülasyon, perde, aralıklar, mikro entonasyon, aksanlar, ses seviyesi, şarkı sözleri, performansın niteliği vb.) birçok özelliğinin bulunmasıdır. Bu anlamda kendine özgü bir müzik eserinin bu faktörlere bağlı olarak farklı etkiler oluşturabileceği göz önüne alınırsa, makamlar arasındaki farkların değerlendirilebilmesi için yapılacak deneylerde her bir makamın belirli standart özelliklerle (tempo değeri, müziğin vokal ya da enstrumantal olması, müzik icrasının yapıldığı enstruman(lar), kullanılan müzikteki ana makamın farklı makamlarla ilişkilenip ilişkilenmemesi, makamın register aralığı ve seyir özelliği vb.) temsil edilmesi gerektiği söylenebilir. Oysa ki yukarıda verilen literatürde araştırmacılar, örneğin Farabi'ye göre "Rast makamı insana neşe ve huzur duygusu verir" mottosundan yola çıkmış ve katılımcılara Rast makamında bir eser dinletmişlerdir. Bu araştırmalarda fizyolojik ölçümler için doğru teknikler kullanılsa bile müzik uyaranı seçiminde hiçbir standartlaştırma prosedürünün uygulanmadığı çok açıktır. Dahası buradaki temel sorun, deneylerde dinletilen müziklerin yani birçok farklı unsurdan oluşan bir müzik eserinin tamamen makam ya da makam etkisi olarak değerlendirilmesidir. Kanımızca müziğin diğer öz nitelikleri göz önüne alınmadan seçilen bir uyaranın (örn. yavaş bir tempoda Rast şarkı vb.) sadece tempo ya da makam açısından ele alınması ve bu niteliğin bütün esere atfedilmesi önemli bir sorunsaldır. Dolayısıyla makamların fizyolojik ve psikolojik etkilerini değerlendirmek için müzikolojik perspektiften yoksun olarak yapılan bu tarz deneylerin güvenirlik açısından yeterli olduğunu söylemek zordur.

Yukarıdaki açıklamalar uzantısında bu araştırmanın temel amacı, tarihsel olarak kullanılan belirli makamların tamamen kendine has özellikleriyle (başka hiç bir makamsal yapıyla ilişkilenmeden) insanlar üzerinde yaratacağı olası fizyolojik ve psikolojik etkileri değerlendirmektir. Araştırmada aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır.

1. Katılımcılara dinletilen tarihi Türk müziği makamlarının Kalp Hızı Değişkenliği (KHD) üzerinde anlamlı bir etkisi var mıdır?
2. Bireylerin araştırmada belirlenen makamları dinledikten sonra kendi duygulanımlarını tanımlamalarıyla KHD parametreleri olası değişimi arasında ilişki var mıdır?
3. Bireylerin araştırmada belirlenen makamları dinledikten sonraki kaygı düzeyleri ile KHD parametreleri arasında ilişki var mıdır?
4. Bireylerin araştırmada belirlenen makamları dinledikten sonraki gevşeme düzeyi ile KHD parametreleri arasında ilişki var mıdır?
5. Bireylerin araştırmada belirlenen makamları dinledikten sonraki KHD parametreleri müzik eğitimi alan ve almayan grupta farklılaşmakta mıdır?

6. Bireylerin araştırmada belirlenen makamları dinledikten sonraki KHD frekans parametreleri, araştırmada ele alınan eğitim düzeyi, dinlenilen müzik türü ve ne sıklıkla müzik dinlediği gibi demografik özellikler açısından farklılaşmakta mıdır?

Yöntem

Tüm uygulamalar Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri (CÜBAP) biriminin desteğiyle kurulmuş olan müzik-nöropsikoloji araştırmaları laboratuvarında gerçekleştirilmiştir. Katılımcılara KHD ölçümü öncesinde gerekli açıklamalar yapılarak onam formu imzalatılmıştır. Testin sağlıklı olabilmesi için her katılımcıya testten önceki 3 saat içerisinde herhangi bir şey yememiş olması, yakın zamanda mesanesini boşaltmış olması gibi önemli noktalar açıklanmıştır. Kalp hastalığı, diabet ve otonom sinir sistemini etkileyen ilaç kullanımı olan gönüllüler araştırmaya dahil edilmemiştir. Test sürecinde katılımcılardan öncelikle demografik bilgi formu ile Durumluk Kaygı Ölçeğinde yer alan soruları yanıtlamaları istenmiştir. Daha sonra transduser aracılığı ile baş parmaktan alınan Kalp Hızı Değişkenliği'ne ait veriler (müziksiz 4 dakika/baseline; müzik dinlerken 4 dakika/tarining ve müzik bittikten sonra 2 dakika süresince) bilgisayara kaydedilmiştir. Kalp Hızı Değişkenliği ölçümü tamamlanınca katılımcılara dinlenen müzikten sonra ne düzeyde gevşedikleri (1-hiç rahatlamadım, 7-çok rahatladım), GEMS ölçeğine göre ne tür duygular hissettikleri sorulmuştur. Ardından Durumluk Kaygı Ölçeğinde bulunan soruları tekrar yanıtlamaları istenmiştir. Uygulamalar laboratuvarda loş ve sessiz bir ortamda gerçekleştirilmiştir. Her bir uygulama ortalama 15 dakika sürmüştür. Bütün işlemler tamamlandıktan sonra veriler düşük frekanslı güç (LF), yüksek frekanslı güç (HF) ve sempato-vagal oran (LF/HF) olarak değerlendirilmek üzere SPSS programına aktarılmıştır.

Makamların Belirlenmesi ve Kayıt

Araştırmada ele alınan makamlar hem tarihi kaynaklardan referans alınarak, hem de günümüz itibariyle en sık kullanılanlar arasından belirlenmiştir (Öztürk, 2019). 5 farklı perde düzeninde ele alınan on adet makam sırasıyla şunlardır: 1.) Rast Düzeninde: Rast, Uşşak, Segâh, Hüseyni, Eviç; 2.) Hicaz Düzeninde: Hicaz ve Niyriz; 3.) Mahur Düzeninde: Mahur; 4.) Saba Düzeninde: Saba; 5.) Nihavend Düzeninde: Nihavend. Burada önemli bir nokta icra edilecek makamlar için oluşturulması gereken stardartlaştırma prosedürüdür. Bu nedenle doğaçlamaları ve icrayı gerçekleştiren müzisyenden şu dört noktaya dikkat etmesi özellikle istenmiştir: a) İcra edilen her doğaçlama mümkün olduğunca aynı tempo değerini taşımalıdır; b) icraların tümü, ritmik döngü anlamında usulden bağımsız olarak, bütünüyle serbest taksim tarzında gerçekleştirilmelidir; c) bir makamda yapılan süslemenin diğer makamlarda yapılmasına dikkat edilmelidir; d) makamların karakteristik özellikleri özellikle vurgulanmalı ve ezgisel yürüyüşte modülasyona yer verilmemelidir. Belirlenen makamlarda gerçekleştirilen doğaçlamalar ud ile Zeynel Demirtaş tarafından icra edilmiş Kürşat Taydaş tarafından stüdyo ortamında kaydedilmiştir.

Bulgular ve Tartışma

Bulgulara göre araştırmada ele alınan on makamın (Rast, Uşşak, Segâh, Hüseyni, Eviç, Hicaz, Niyriz, Mahur, Saba ve Nihavend) müzik dinleme öncesinde, müzik dinleme sırasında ve müzik dinlendikten sonraki Kalp Hızı Değişkenliği (kalp hızı, LF/düşük frekans, HF/yüksek frekans ve LF/HF düşük frekans/yüksek frekans) değerlerinin karşılaştırması için bir dizi Tekrarlı Ölçümlerde Varyans Analiz Testi (ANOVA) yapılmıştır. Sonuçlarda Hüseyni, Hicaz ve Niyriz makamlarını dinleme sırasında LF değerleri artarken, HF değerlerinde azalma ve LF/HF oranında bir artış tespit edilmiştir. Bu bulgular sempatik sistemin aktifleştiğini ve bu makamların dinleyicide canlılık ve enerji oluşturduğunu düşündürmektedir. Eviç makamını dinleme sırasında LF değerleri azalırken, HF değerlerinde artma ve LF/HF oranında bir azalma tespit edilmiştir. Bu bulgulara göre Eviç makamının özellikle önceki üç makamdan farklı olarak parasempatik sistemi aktifleştirdiği, bu etkinin de katılımcıların canlılık ve enerji düzeylerini azalttığı söylenebilir. Rast, Segâh, Mahur ve Saba makamları dinleme sırasında LF değerlerinde herhangi bir anlamlı değişiklik oluşturmamıştır. Ancak HF değerlerinde azalma ve LF/HF oranında LF lehine bir artış gözlenmiştir. Bu bulgular parasempatik sistemin azalırken sempatovagal dengenin sempatik sistem lehine artığını göstermektedir. Dolayısıyla bu makamların Hüseyni, Hicaz ve Niyriz makamlarının yarattığı etki düzeyinde olmasa da, sempatik sistemi arttırarak değil parasempatik sistemi azaltarak bir canlılık yarattığı düşünülebilir. Uşşak ve Nihavend makamları frekans değerlerinde

anlamlı bir değişiklik oluşturmamıştır. Diğer bir deyişle Uşşak ve Nihavend makamlarının müzik dinleme sırasında otom sinir sistemi üzerine herhangi bir fark yaratmadığı anlaşılmaktadır.

Makamlar dinleme sonrasında yarattığı fizyolojik etki düzeylerine göre değerlendirildiğinde Hicaz makamının sırasıyla Uşşak, Eviç, Niyriz, Saba ve Nihavend makamlarına göre parasempatik sistemi daha fazla aktifleştirdiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Hüseyni makamının sadece Eviç makamından daha fazla, Rast makamının ise Eviç, Saba ve Nihavend makamlarından daha fazla parasempatik sistemi arttırdığı bulunmuştur. Yani müzik dinleme sonrasında öncelikli Hicaz makamı olmak üzere Rast ve Hüseyni makamlarının diğer makamlara kıyasla daha fazla gevşeme yarattığı anlaşılmaktadır. Buna karşı Eviç makamını dinleme sırasında canlılık ve enerji düzeyi azalmış, dinleme sonrasında ise sempatik sistemi arttırarak canlılık ve enerji düzeyinin artmasına neden olmuştur.

Makam dinleme sonrasındaki duyguların ve gevşeme düzeyinin belirlenmesine yönelik yapılan psikolojik değerlendirmelere göre yukarıdaki fizyolojik ölçüm bulgularıyla büyük tutarlık bulunduğu anlaşılmıştır. Çalışmada makamları dinleme sonrası ortaya çıkan duyguları değerlendirmek için Cenevre Duygu Müzik Ölçeği (Geneva Emotion Music Scale-GEMS) kullanılmıştır. Katılımcılar dinleme sonrası hissettikleri olası duyguları ölçeğin 9 alt faktöründen (hayranlık, aşkınlık, hassasiyet, nostalji, sakinlik, güç, eğlendirici, gerilim ve üzüntü) yararlanarak değerlendirmişlerdir. Ancak istatistik değerlendirme aşamasında bu 9 alt faktörü temsil eden 3 ana faktör kullanılmıştır.

Psikolojik ölçüm sonuçlarının diğer makamlar açısından karşılaştırmasına göre Hicaz makamını dinledikten sonra hissedilen yücelik duygusunun Rast, Eviç, Mahur, Saba, Nivriz ve Segah makamlarını dinledikten sonra hissedilen yücelik duygusundan anlamlı olarak yüksek olduğu bulunmuştur. Bu bulgu fizyolojik ölçüm sonuçlarının gösterdiği gibi, Hicaz makamının deneydeki en etkili makam olduğunu ima etmektedir. Yine Hüseyni makamını dinledikten sonra hissedilen yücelik duygusunun Eviç, Nivriz ve Segah makamını dinledikten sonra hissedilen yücelik duygusundan anlamlı olarak yüksek olduğu bulunmuştur. Nihavend makamını dinledikten sonra hissedilen yücelik duygusunun Eviç, Saba, Niyriz ve Segah makamlarını dinledikten sonra hissedilen yücelik duygusundan anlamlı olarak yüksek olduğu bulunmuştur. Eviç makamını dinledikten sonra hissedilen yücelik duygusunun Hicaz, Hüseyni, Rast, Nihavend, Eviç, Uşşak, Mahur ve Saba makamlarını dinledikten sonra hissedilen yücelik duygusundan anlamlı olarak düşük olduğu bulunmuştur. Niyriz makamını dinledikten sonra hissedilen yücelik duygusunun Hicaz, Hüseyni, Nihavend ve Uşşak makamlarından sonra hissedilen yücelik duygusundan anlamlı olarak düşük olduğu görülmüştür. Segah makamını dinledikten sonra hissedilen yücelik duygusunun Hicaz, Hüseyni ve Nihavend makamlarından sonra hissedilen yücelik duygusundan anlamlı olarak düşük olduğu tespit edilmiştir. Genel bir başkışla hissedilen/algılanan bu duygular, gevşeme skorlarıyla da büyük bir tutarlığın oluştuğunu göstermektedir denebilir.

Makamları dinleme sonrasındaki psikolojik gevşeme düzeyinin belirlenmesine yönelik yapılan değerlendirmelere göre Hicaz makamının dinleme sonrasında Segâh, Eviç, Niyriz, Mahur makamlarına kıyasla en fazla gevşeme yaratan makam olduğu; benzer şekilde Nihavend makamının Segâh, Eviç ve Niyriz makamlarına kıyasla en fazla gevşeme yaratan makam olduğu belirlenmiştir. Eviç makamı diğer bütün makamlardan daha az gevşeme yaratmıştır. Dolayısıyla fizyolojik ölçüm bulgularında ortaya çıkan müzik dinleme sırasında canlılık ve enerji düzeyinin azalması, müzik dinleme sonrasında ise canlılık ve enerji düzeyinin artması Eviç makamını dinlerken duygu durum (mood) üzerinde aslında negatif bir etki yarattığını ve müzik dinleme sonrasında bu negatif etkinin azaldığını göstermektedir denebilir.

Bulgular eğitim niteliğine göre karşılaştırıldığında makamlardan fizyolojik olarak etkilenme ile müzik eğitimi arasında istatistiksel bir ilişki olmadığı ortaya çıkmıştır. Diğer bir ifadeyle müzik eğitimi alan grubun Türk sanat müziği, arabesk, caz, batı klasik ve elektronik dans müziğini dinleme sıklığı müzik eğitimi almayan gruptan yüksek olmasına rağmen KHD değerleri arasında bir fark oluşmamıştır. Bu bir anlamda özellikle fizyolojik ölçüm sonuçlarının işaret ettiği gibi makamların her iki eğitim durumu içinde insanları doğal olarak etkilediğini göstermektedir. Diğer yandan psikolojik ölçümlerde uygulama sonrası durumluk kaygı puanlarının müzik eğitimi alıp almama durumuna göre karşılaştırılmasıyla ilgili bulgular, müzik eğitimi alan katılımcıların Eviç ve Uşşak makamlarını dinledikten sonra durumluk kaygı puanlarının müzik eğitimi almayan katılımcılara göre biraz daha yüksek olduğunu göstermiştir.

Anlaşılacağı üzere hem fizyolojik ölçümlerde, hem de hissedilen/algılanan duygular ve gevşeme düzeyinin belirlenmesine yönelik yapılan test sonuçlarında belirli makamların farklı düzeylerde etki oluşturduğu görülmektedir. Ancak burada en dikkat çekici nokta dinleme sonrasında oluşan duygular, gevşeme ve kaygı durum skorlarının, yani psikolojik ve fizyolojik ölçümlerin kayda değer bir tutarlılığı işaret etmesidir. Buna göre Rast, Hüseyni, Hicaz ve Nihavend diğer makamlara kıyasla en fazla etki ve ardından gevşeme yaratan makamlardır. Fizyolojik ölçümlerde herhangi bir etki yaratmayan Nihavend'in yalnızca gevşeme düzeyi açısından bir fark oluşturması, bu makamın Türk müziğinde halen en sık kullanılan makamlardan biri olmasıyla ilişkilendirilebilir. Diğer bir deyişle makama aşinalık muhtemelen dinleyicilerde pozitif bir etki ve ardından gevşeme hissi oluşturmuştur.

Makamlara karakteristiğini kazandıran önemli unsurlardan biri olarak seyir özellikleri dikkate alındığında, fizyolojik ölçümlerde inici-çıkıcı seyir özelliğine sahip (Hüseyni, Hicaz ve Niyriz) makamların dinleme sırasında daha fazla canlılık ve enerji, buna ek olarak dinleme sonrasında daha fazla gevşeme yaratmaları dikkat çekicidir. Yine benzer şekilde fizyolojik ölçümlerde Hüseyni, Hicaz ve Niyriz makamları kadar olmasa da diğer makamlara göre çıkıcı seyir özelliğine sahip Rast, Segâh ve Saba makamları daha fazla canlılık yaratmıştır. Bu bulgular açıkça, çıkıcı ve inici-çıkıcı ezgisel hareket/seyir özelliği gösteren makamların bir anlamda daha uyarıcı olduğunu ima etmektedir. Ve gelecek araştırmalarda özellikle bu makamların farklı form, usul, çalgı ve diğer makamlarla ilişkilenme biçimleri açısından incelenmesi önerilebilir. Diğer yandan inici seyir özelliğine sahip Eviç ve Mahur makamları arasında sadece Mahur makamının düşük düzeyde bir pozitif etki oluşturduğu, Eviç makamının ise hem fizyolojik ölçümde hem psikolojik değerlendirmede negatif bir etki yarattığı söylenebilir. Dolayısıyla şimdiki öncü bulgular, örneğin Türk müziği kullanılan müzik terapi uygulamalarında inici-çıkıcı ve çıkıcı seyir özelliği gösteren makamlara daha fazla ağırlık verilmesi gerektiğini ima etmektedir.

Makamlarla müzik terapi uygulamaları yapan doktorlardan biri olan Öztürk ve arkadaşları (2009), inici makamları genellikle parlak makamlar olarak adlandırmaktadır. Öztürk'e göre tiz perdelerden başlayarak pest perdelere doğru seyir gösteren inici makamlar ilk icra anından itibaren coşkulu ve güzel bir hava yaratmaktadır. Çalışmamızda sadece iki adet inici makam kullanılmıştır. Ancak özellikle fizyolojik ölçüm bulgularına göre, Eviç ve Mahur arasında sadece Mahur makamının düşük düzeyde bir etki yaratması Öztürk'ün açıklamalarıyla pek örtüşmüyor gibi görünmektedir. Elbette bu noktada Öztürk'ün çalışmalarında kullandığı makamların birer müzik eseri içinde temsil edildiği (kullanılan müzik örneklerinde usul, tempo değeri, kullanılan çalgılar, ilgili makamın eserin başından sonuna kadar hangi makamlarla ilişkilendiği gibi unsurların bulunması) yani bu örneklerin saf makam örnekleri olmadığı unutulmamalıdır.

Diğer yandan yine Öztürk ve arkadaşlarına göre (2009), inici-çıkıcı seyir gösteren makamlar tiz ve pest perdeler arasında seyir gösterdikleri için dinginlik-sakinlik duygusunun oluşumunda daha etkili makamlar olarak yorumlanmaktadır. Çalışmada kullanılan çift-merkezli ve inici karakterdeki makamlardan Hüseyni, Hicaz ve Niyriz dinleme sırasında canlılık/enerji ve dinleme sonrası gevşeme yaratırken, sadece psikolojik değerlendirmelere göre Nihavend dinleme sonrasında gevşeme yaratmıştır. Bu bulgu inici-çıkıcı makamların bahsedilen dinginlik-sakinlik yaratma özelliğiyle (dinleme sırasında sempatik sistemi daha çok aktif ederken dinleme sonrası parasempatik sistemi daha çok aktif etmesi) tutarlı görünmektedir. Dolayısıyla Türk müziği repertuvarına göre özellikle ninni karakterindeki eserlerin büyük çoğunluğunun inici-çıkıcı ve orta register bölgelerinde seyir gösteren makamlarla bestelenmiş olması (Öztürk vd., 2009) bu çalışmada ortaya çıkan bu bulgulara anlam kazandırmaktadır denebilir.

Çıkıcı seyir özelliği gösteren makamlar arasında Rast, Segâh ve Saba makamlarının sempatik sistemi arttırarak değil parasempatik sistemi azaltarak bir canlılık yaratması bu makamların özellikle inici makamlara göre daha uyarıcı olduğunu düşündürmektedir. Ancak seyir özelliklerine göre yaptığımız bu değerlendirmelerde önemli diğer bir faktörün varlığından bahsetmek gerekir. Tek- ve çift-merkezlilik özelliklerine bağlı olarak makamların incilik ve çıkıcılık sergilediği hareket kesitleri bakımından müziğin uyarıcı özelliğini belirleyen en temel noktalardan birini, ezginin, (ne derece güzel ya da özgün olarak tanımlandığının yanı sıra) "menzil" anlamında gezindiği ses sahası oluşturmaktadır. Ezginin dar bir ses sahasında mevcudiyet göstermesi ile geniş bir menzilde var olması, doğal olarak müziğin uyarma

kapasitesini de etkilemektedir. Çalışmada değerlendirilen bütün makamlar, menzil bakımından en çok iki-sekizli aralığında gelişen ezgilerle karakterize olmuştur. Dolayısıyla daha geniş ses sahalarında gelişen makamsal ezgilerin daha farklı etkiler yaratabileceğini vurgulamak önemlidir.

Saf makam etkisini değerlendirmeye yönelik ortaya çıkan bu sonuçlar, hem tarihi metinlerde öne sürülen bazı görüşler, hem de literatür bölümünde verilen diğer çalışma bulgularıyla karşılaştırıldığında belirli tutarlılıkların var olduğunu göstermektedir. Çalışmada Rast makamı, dinleme sonrasında parasempatik sistemi Eviç, Saba ve Nihavend makamlarına göre daha fazla arttırmış ve dolayısıyla daha fazla gevşeme yaratmıştır. Buna göre Farabi'nin "Kitab-ı Musiki-ül Kebir" adlı eserinde ifade ettiği Rast makamının insana neşe-huzur duygusu verdiğine ilişkin gözlemsel kanaat ile Aker & Akar'ın (2014) EEG araştırmasında ortaya çıkan Rast makamının Kuçek makamına göre daha fazla neşe verdiği bulgusunun örtüştüğü söylenebilir. Benzer şekilde Hicaz makamının dinleme sonrasında Uşşak, Eviç, Niyriz, Saba ve Nihavend makamlarına göre parasempatik sistemi daha fazla aktifleştirmesi yani daha fazla dinginlik yaratması, Koç ve arkadaşlarının (2009) çalışmasında ortaya çıkan Hicaz makamının anksiyete ile başa çıkmada etkili olduğuna yönelik bulguyla tutarlı görünmektedir. Yine Öztürk ve arkadaşlarının (2009) herhangi bir fizyolojik ölçüm içermeyen çalışmasına göre Niyriz makamının dinleyicide genellikle sakinlik değil, güç ve cesaret duygusu yarattığına yönelik yorumu bizim bulgumuzla tutarlıdır. Çalışmamızda sempatik sistemi aktive ederek canlılık ve enerji oluşumunun en fazla Hüseyni, Hicaz ve Niyriz makamlarını dinleme sırasında ortaya çıktığı tespit edilmiştir.

Müzik her birey için farklı özellikleriyle farklı etkiler yaratabilir. Bununla birlikte makamsal müzik üzerine çoğunlukla söyleme dayalı olarak yapılan tartışmalardan çıkarak daha fazla deneysel-amprik çalışmaya yönelmenin artık bir ihtiyaç olduğu açıktır. Kanımızca bu çalışmada elde edilen tüm bulgular elbette henüz genelleştirilemez ancak makamların insanlar üzerinde çeşitli faktörlerle birlikte yarattığı etkilerin daha fazla araştırılması gerektiğini kanıtlamaktadır. Yukarıdaki öncü bulgulara göre yeni yapılacak çalışmalarda özellikle Rast, Hüseyni, Hicaz, Niyriz ve Nihavend gibi makamların farklı tempo düzeyi, müzik türleri, çalgılar, makamlarla ilişkilenme biçimleri, dar veya geniş ses sahasında ve sıralı ya da atlamalı ezgilerden oluşan örneklerle ne gibi etkiler yaratacağı incelenmelidir. Gelecek araştırmalarla farklı nitelikteki makamların farklı uygulamalarına yönelik işlevsel olabilecek alanların daha fazla keşfedilmesi kültürel ve kültürlerarası müzik terapi uygulamalarına önemli katkılar sağlayacaktır.

Bu araştırma Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğünce CUBAP RGD 019 güdümlü araştırma projesi olarak desteklenmiştir.

KAYNAKÇA

Ak, A. Ş. (2006). *Music Therapy in European and Turkish-Islamic Civilizations.[Avrupa ve Türk İslam Medeniyetinde Müzikle Tedavi.]* Ötüken Neşriyat, İstanbul.

Aker, S. N. & Akar, S. A. (2014). Investigation of the Effect of Classical Turkish Music Makams by Using EEG Waveforms, TıpTekno14, National Congress on Medical Technologies, Kapadokya.

Dinç, D. & Aslan, A. (2017). Emotional and physiological reactions to Classical Turkish Music. *The Journal of Social Science. 4* (16), 293-304.

Koç, H., Erk, G., Apaydın, Y., Horasanlı, E., Yiğitbaşı, B. & Dikmen, B. (2009). The effects of classical Turkish music on intraoperative sedation in patients undergoing hernia operation with epidural anesthesia. *Journal of the Turkish Anaesthesiology & Intensive Care Society-JTAICS/Türk Anestezi ve Reanimasyon Dergisi, 37*(6), 366-373.

Ovayolu, N., Uçan, Ö., Pehlivan, S., Pehlivan, Y., Büyükhatipoglu, H., Savaş, M.C. & Gülsen, M.T. (2006). Listening to Turkish classical music decreases patients' anxiety, pain, dissatisfaction and the dose of sedative and analgesic drugs during colonoscopy: a prospective randomized controlled trial, world. *Journal of Gastroenterology, 12* (46), 7532–7536.

Öztürk, O. M. (2019). *Tone, Tuning, and Makam in Kadızade Tirevî. [Kadızade Tirevi'de Perde, Düzen ve Makam.]* Şehvar Beşiroglu'ya Armağan, Namık S. Turan and Şeyma E. Çak (Eds.), 195-213. Istanbul: Pan.

Öztürk, L., Erseven, H., Atik, M. F. (2009). *From Makam to Healing. [Makamdan Şifaya.]* İş Bankası Yayınları, Istanbul.

Sachs, C. (1965). *A Brief History of World Music.* Milli Eğitim Basımevi, Istanbul.

Toker, E., & Kömürcü, N. (2016). Effect of Turkish classical music on prenatal anxiety and satisfaction: A randomized controlled trial in pregnant women with pre-eclampsia. *Complementary Therapies in Medicine, 30*, 1-9.

Yiğitbaş, S. (1972). *Treatment with Music.[Musiki ile Tedavi.]* Yelken Matbaası, İstanbul.

Zentner, M., Gradjean, D. & Scherer, K. R. (2008). Emotions evoked by the sound of music: Characterization, classification, and measurement. *American Psychological Association, 8*(4), 494–521.

Presentation ID / Sunum No= 9

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Köy Enstitülerinin Kırsal Kalkınma Sürecindeki Etkileri

Prof. Dr. Özgür SARI
Sinop Üniversitesi, osari@sinop.edu.tr
ORCID No: 0000-0002-8042-7252

Özet

Kırsalının kalkınması, cumhuriyet devriminin köylere ulaşması, köylünün aydınlanması, köylüye modern tarımın öğretilmesi gibi konular cumhuriyetin kurulduğu yıldan itibaren hep dile getirilmiş, hatta cumhuriyet ilanından önce yapılan İzmir İktisat Kongresi'nde de bu konuda neler yapılabileceği tartışılmıştır. Nüfusun %80'inin köylerde yaşadığı ve bu nüfusun %90'ının okuma yazma bilmediği bir durumda köye eğitimin götürülmesi Atatürk devrimlerinin başarılı olması için gereken en önemli adımlardandı. Köylünün okuma yazma öğrenmesi, bilinçlenmesi, devrimleri algılaması gerekiyordu fakat mevcut öğretmelerin sayısı hem çok azdı hem de kentte büyüyen bu öğretmenlerin birçoğu köye ayak uyduramadığından köyde eğitim vermekten uzak duruyorlardı. Kırsalın eğitim ihtiyacının karşılanması için cumhuriyetin ilk yıllarında çalışmalar yapılmış fakat bu çalışmalar ile köyün kalkınması için gereken sonuçlar alınamamıştır. Bu nedenle ilk adımları 1937 yılında atılan, dönemin Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel ve İlköğretim Genel Müdürü İsmail Hakkı Tonguç'un öncülüğünde 17 Nisan 1940 yılında 3803 sayılı Köy Enstitüsü Kanunu ile yasallaşan "Köy Enstitüleri" köylüye "iş içinde eğitim" metoduyla okuma yazmanın yanında tarımı, zanaatı, sanatı öğretmiş, hem köyü hem de köylüyü canlandırmıştır. Enstitülerin ömrü, siyasi partilerin çıkar çatışmaları yüzünden kısa sürmüş ve 1954 yılında kapatılmıştır. Bu kısa sürede enstitüler çok sayıda öğretmen, aydın, yazar yetiştirmiş ve bu kişiler aradan yıllar geçmesine rağmen unutulmamıştır. Köy enstitülerinin eğitim yöntemi geçerliliğini yitirmemiş olup bu sebeple köy enstitüleri hakkında birçok tez, makale, yazı kaleme alınmış, belgeseller, filmler çekilmiş ve mezunlarla söyleşiler, röportajlar yapılmıştır. Köy enstitülerinin kapatılması, dünyada yaşanan ekonomi politik dönüşümlerin ve küresel süreçlerin etkisiyle da gerçeklemiştir. Tarımın ikincil konuma itilmesi, sanayiye dayalı ekonominin ön planda tutulması, çift kutuplu dünya sisteminde Batı bloğu içinde yer alan Türkiye için, başta ABD kaynaklı Marshall Planı ve Truman Doktrini gibi programlar çerçevesinde komünizm ve sosyalizm karşıtı paradigmaların hakim olması bu süreçte etkin rol oynamıştır.
Anahtar Kelimeler: Köy Enstitüleri, Kırsal Kalkınma, Kır Politikaları.

The Effects Of Village Institutes On Rural Development Process

Abstract

Issues such as the development of the rural areas, the access of the republican revolution to the villages, the enlightenment of the villagers, and the teaching of modern agriculture to the villagers have always been mentioned since the establishment of the republic, and even at the Izmir Economy Congress held before the proclamation of the republic, what could be done about this issue was discussed. In a situation where 80% of the population lived in villages and 90% of this population was illiterate,

bringing education to the village was one of the most important steps for the success of Atatürk's revolutions. The villagers had to learn to read and write, become conscious, and perceive the revolutions, but the number of existing teachers was very few and many of these teachers who grew up in the city could not keep up with the village, so they stayed away from giving education in the village. In the first years of the republic, studies were carried out to meet the educational needs of the rural areas, but the results required for the development of the village could not be obtained with these studies. For this reason, the "Village Institutes", the first steps of which were taken in 1937 and legalized with the Law on Village Institute No. 3803 on April 17, 1940, under the leadership of Hasan Ali Yücel, the Minister of National Education of the time, and İsmail Hakkı Tonguç, the General Director of Primary Education, besides teaching the villagers to read and write with the method of "education on the job". He taught agriculture, craft and art, and revived both the village and the villagers. The life of the institutes was short-lived due to the conflicts of interest of the political parties and they were closed in 1954. In this short period of time, the institutes have trained many teachers, intellectuals and writers, and these people have not been forgotten even after years have passed. The educational method of village institutes has not lost its validity, so many theses, articles, articles have been written about village institutes, documentaries, films have been shot, and interviews and interviews have been made with graduates. The closure of village institutes has also occurred with the effect of political economy transformations and global processes in the world. Pushing agriculture to a secondary position, keeping the industrial economy in the foreground, and the dominance of anti-communist and anti-socialist paradigms within the framework of programs such as the US-based Marshall Plan and the Truman Doctrine for Turkey, which is in the Western bloc in the bipolar world system, played an active role in this process.
Keywords: Village Institutes, Rural Development, Rural Policies.

GİRİŞ: Köy Enstitüleri Öncesi ve Enstitülerin Kuruluşu

Köy Enstitüleri öncesinde Türkiye'nin sosyal yapısına bakıldığında; 1935 verilerine göre 16 milyon nüfusun 12 milyonu köylerde yaşamakta, köylüler ilkel bir şekilde tarımla uğraşmakta olup 40 bin köyün 35 bininde öğretmen ve okul bulunmamakta, 2 milyona yakın çocuktan sadece 300 bini okula gidebilmekte idi. Okur yazar oranına bakıldığında ise erkeklerin %76.7'si, kadınların %91.8'i okur yazar değildi. Mevcut öğretmenlerin %78'i kentlerde çalışmakta olup şehre alışkın öğretmenler uyum sağlayamama nedeniyle köyle gitmek istememişlerdir (Karakuş, 2014:23). Cumhuriyetin ilk sayımı 1927 de yapılmış olup bu tarihte nüfus 13, 6 milyon ve bu nüfusun yaklaşık %8'i okuma yazma bilmektedir. (Baykurt, 2016:1). 17 Şubat 1923 'te toplanan İzmir İktisat Kongresi'nde köyün kalkınmasıyla ilgili kararlar alınmıştı. Bu kararlara göre; köylülerin tarım bilgisini arttırmak maksadıyla köylülere tarımla ilgili yayınların ulaştırılması, okullara tarım ve sanayi alanında uygulamalı derslerin koyulması, köy okullarının beş dönümlük araziye arıcılık, kümes ve ahır için gereken donanıma sahip olması kararlaştırılmıştır (Tınal, 2008). İzmir İktisat Kongresi'nde alınan bu kararlar köylünün tarım ve sanayi bilgisinden uzak olduğunu göstermiş olup köy enstitülerinin tam da bu konularda köylünün gelişmesine katkı sağlayacağı düşünülmüştür. Cumhuriyet ilan edilmeden önce alınan bu kararlar doğrultusunda somut adımlar ancak köy enstitüleri kurulduğunda yani 1940 yılından itibaren atılmıştır.

Köy enstitülerinin kurucuları dönemin Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel ile İlköğretim Genel Müdürü İ. Hakkı Tonguç olup Yücel'in hazırlattığı yasa tasarısıyla ülke tarımsal şartlara göre her biri üç-dört ili kapsayacak şekilde 21 bölgeye ayrılmış ve bu bölgelerin en uygun yerlerine (tarıma elverişli devlet arazisi bulunan, demiryoluna yakın olan gibi) köy enstitüleri kurulmuştur. Okullarda sadece klasik okullarda olduğu gibi okuma yazma öğretilmeyecek, bunların yanında köylüye modern tarım teknikleri, marangozluk, hasta bakımı, müzik, sanat, teknik işler (duvarcılık, demircilik gibi) alanlarında da eğitimler verilerek yerel önder aydınların yetişmesi planlanmıştır. Böylelikle köyün kalkınması köyden çıkanlarla sağlanacak ve köyden kente olası göç hareketinin önüne geçilmiş olacaktı. Bilgiyi iş haline getirerek uygulanacak bir eğitim sistemi planlandığından bu okullara "enstitü" denilmiştir (Dündar, 2002). 1935 yılında Milli Eğitim Bakanlığı'na Saffet Arıkan, İlköğretim Genel Müdürlüğü'ne ise İsmail Hakkı Tonguç atanmıştır. Bu yıldan itibaren askerliğini yapan köylü gençlerin köyde öğretmenlik yapması için 1936 yılında Eskişehir Çifteler' de eğitmen kursu açılmış, sonrasında ise İzmir Kızılçullu' da, Kastamonu Gölköy' de, Lüleburgaz Kepirtepe' de köy öğretmen okulları açılmıştır. Bu

okullara köy öğretmeni yanında köye yararlı meslekleri edinmiş kişiler yetiştirmek, köylüyü aydınlatmak maksadıyla 17 Nisan 1940 tarihli ve 3803 sayılı Köy Enstitüleri Kanunu ile açılan bu okullar köy enstitülerine dönüştürülmüştür (Aydoğdu, 2016).

1940 yılına gelindiğinde 6 yaşın üzerindeki ülke nüfusunun % 78'i okur-yazar olmayıp bu oran ülke nüfusunun %80'inin yaşadığı köylerde % 90 idi. Ayrıca Cumhuriyet devrimlerinin henüz ulaşmadığı 40 bin köy bulunmaktaydı. Böyle bir durumda köylerin sosyal ve ekonomik yapısında öğretmen ve öğrenciler aracılığıyla düzenlemeler yaparak köydeki bu bilgisizlikle mücadele etmek amacıyla köy enstitüleri kurulmuştur (Dündar, 2002). Köy enstitüleri Türkiye'nin koşullarından, kendi gerçeklerinden çıkmakla birlikte dünyadaki eğitimsel gelişmelerden uzak kalmamış olup bu enstitülerin kurucularından İsmail Hakkı Tonguç ve Rauf İnan ülke dışında eğitim görmüş, Bulgaristan, Macaristan, Almanya, Romanya köylerini dolaşıp buralardaki çalışma ve yaşam koşulları ile bu köylerdeki eğitimi incelemişlerdir. Buralardaki bazı ilkeler alınarak bunların bir sentezi yapılmıştır. Köy enstitüleri yerlidir fakat dünyadaki eğitim alanındaki gelişmelerden kopuk değildir (Baykurt, 2016: 41-42). Nüfusun %82'sinin köylerde yaşadığı 19301u yıllarda köylünün sosyal ve kültürel gelişimini Cumhuriyet ışığında sağlamak için köy öğretmenlerinin yetiştirilmesine öncelik verilir. 17 Nisan 1940 tarihli ve 3803 sayılı yasa eğitim sisteminin en köklü ve özgün sistemi olan Köy Enstitüleri kurulur. Bu kurumun kuruluşunda dönemin Milli Eğitim Bakam Hasan Ali Yücel ile İlköğretim Genel Müdürü İsmail Hakkı Tonguç etkili olmuştur. Köy çocuklarının öğretmen olarak yetiştirilmesi ve bu yetiştirilen öğretmenlerin köylere öğretmen olarak gönderilmesi amacı ile açılan bu okullar; tarım, sağlık ve ustalık anlayışıyla iş içinde iş için eğitim çerçevesinde eğitim yapmıştır. Bu okullar kentlerden uzak, tren istasyonlarına yakın kırsalda 1940 yılında kurulmaya başlanmıştır (Karakuş, 2014: 19).

İzmir-Kızılçullu, Eskişehir-Çifteler, Lüleburgaz-Kepirtepe, KastamonuGölköy, Malatya-Akçadağ, Antalya-Aksu, Ladik-Akpınar, Adapazarı-Arifiye, Vakfıkebir-Beşikdüzü, Kars-Cılavuz, Bahçe-Düziçi, Isparta-Gönen, Balıkesir-Savaştepe ve Kayseri-Pazarören olmak üzere 1940 yılında 14adet okul kurulmuştur. 1941 yılında Ankara-Hasanoğlan, Konya Ereğli-İvriz'de 2 okul, 1942 yılında Yıldızeli-Pamukpınar ve Erzurum- Pulur'da 2 okul, 1944 yılında Diyarbakır Ergani-Dicle ve Aydın-Ortaklar'da 2 okul ve 1948 yılında Van-Erciş'te 1 okul kurularak toplam okul sayısı 21 'e ulaşmıştır (Karakuş, 2014: 33).Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Köy Enstitüleri tasarısı 17 Nisan 1940 günü yapılan oylamada oylamaya katılanların oybirliğiyle 278 oyla kabul edilmiş olup meclise kayıtlı 426 milletvekilinden daha sonra Demokrat partiye katılacak olan 148 milletvekili oylama günü meclise gelmemiştir. Tasarıya oy vermeyen (oylamaya katılmayan) vekiller arasında Celal Bayar, Adnan Menderes, Fuat Köprülü yer almakta olup bu yasa ile köy-kent ayrımı yaratılacağı veya yeni bir toplumsal sınıfın ortaya çıkacağı gerekçesiyle yasayı Kazım Karabekir'in de eleştirdiği belirtilmektedir (Karakuş, 2014: 30). 17 Nisan 1940 yılında meclisin kabul ettiği 3803 sayılı yasa ile Enstitüler kurulmuş olup bu enstitüler tarıma elverişli toprağı bulunan köylerde açılmış, sadece öğretmen değil köye fayda sağlayacak diğer meslek insanlarını da yetiştirilmesi planlanmıştır. Bu enstitülerin öğrencileri ilkokulu bitirmiş köy çocuklarından oluşmaktaydı (Baykurt, 2016: 139).

Köy Enstitülerinde Eğitim Ve Öğretim

Köy enstitülerinin ilk resmi öğretim programı 1943 tarihli olup ilkokul eğitiminden sonra enstitüye kabul edilen öğrenciler bu enstitülerde 5 yıl eğitim yapmakta ve bu süre içinde 1 14 haftalık kültür dersleri, 58 haftalık ziraat dersleri ve 58 haftalık da teknik ders çalışmaları yapmakta idi (Batır,2011). Enstitülerde 44 saatlik haftalık çalışmanın yüzde ellisi ders yüzde ellisinin iş olduğu; işin yarısının tarım diğer yarısının ise yapıcılık, marangozluk, demircilik, dokuma, biçki dikiş, örgü, arıcılık, balıkçılık, ipekböceği gibi çalışmaların oluşturduğu; enstitülerde kız erkek bir arada eğitim görerek bunların yönetime katıldığı; özgür okuma, yurt türküleri, ulusal oyunlar, yurt gezileri gibi etkinliklere yer verildiği ve öğretmenlerin öğrencilerle birlikte yemek yiyip hafta sonlarında da birlikte eğlendikleri belirtilmektedir (Baykurt , 2016: 55).

Köy enstitülerinde beş yıllık öğrenim süresi içinde okutulan dersler kültür dersleri, ziraat dersleri ve çalışmaları ve teknik dersler ve çalışmaları olmak üzere 3 grupta toplanmış olup kültür dersleri içinde Türkçe, tarih, coğrafya, matematik, kimya, fizik, tabiat ve okul sağlık bilgisi, yabancı dil el yazısı, resim-iş, beden eğitimi ve ulusal oyunlar, müzik, askerlik, ev İdaresi ve çocuk bakımı, öğretmenlik bilgisi,

toplumbilim, iş eğitimi, çocuk ve iş ruh bilimi, iş eğitimi tarihi, öğretim metodu ve uygulama tarımsal işletme ekonomisi ve kooperatifçilik dersleri yer almakta; ziraat ders ve çalışmaları kapsamında tarla tarımı, bahçe tarımı, zooteknik, kümes hayvanları bilgisi, arıcılık, ipekçilik, balıkçılık ve su ürünleri bilgisi, tarım sanatları yer almakta ve teknik dersler grubunda ise köy demirciliği, köy dülgerliği, köy yapıcılığı; tuğlacılık ve kiremitçilik, taşçılık, kireççilik, duvarcılık ve sıvacılık, betonculuk; kızlar için ise dikiş, biçki, nakış, örücülük ve dokumacılık tarım sanatları yer almıştır (Köklügiller , 2016: 11).

Enstitülerdeki günlük yaşama bakıldığında sabah şafak sökerken kalkılır, yıkanma ve giyinmeden sonra öğrenciler ile öğretmenler toplu beden hareketlerine katılırdı. Bazı zamanlarda oyunlar oynayarak bu beden hareketleri yapılmakta idi. Enstitü öğrencileri kahvaltılardan sonra günlük çalışmalara başlamadan önce bir saat boş bırakılır, sonrasında ise yatakhaneler ve derslikler temizlenerek havalandırılırdı. Elektrik var ise hoparlörden müzik veya enstitü programı yayılırdı. Saat 8.30da toplanılarak yoklama ve günlük işlerin dağıtımı yapılırken hasta olanlar revire, elleri tırnakları kirli olanlar temizlenmeye yollanır, elbiselerinin düğmeleri düzgün olmayanlar kendilerine çekidüzen verirlerdi (Kirby, 2015: 3 18). Enstitüler inşaat, tarım ve eğitimle birlikte sağlık konusunu da önemsemiş olup enstitü eğitim programında sağlık eğitimi de dahil edilmiştir. "Tabiat ve Okul Sağlık Bilgisi" dersi beş yıl süreyle, "Ev İdaresi ve Çocuk Bakımı" dersi ise son sınıfın eğitim programında yer almıştır. Tabiat ve Okul Sağlık Bilgisi dersinde insan genel sağlık kuralları, sağlığın korunması, okul sağlığı, anatomi ve fizyolojisi, kazalar ile köy sağlık sorunları gibi konular dersin içeriğinde yer almıştır. Ev İdaresi ve Çocuk Bakımı dersinde ise çocuk sağlığı, bakımı ve çocuk hastalıklarıyla ilgili konular ders programında yerini almıştır (Güvercin, Aksu, & Arda, 2004).

Köy Enstitülerinde "iş içinde iş" eğitim-öğretim yöntemi ile kibrit kutusundan araba yapma, pamuklar arasında fasulye yetiştirme yerine toprağa meyve verecek fidanlar dikilmiş, verimli tarlalar ekilmiş, süt inekleri beslenmiş olup beş yıllık öğretim süresince öğrencilerin zamanının yarısı kültü derslerinde, geri kalan zamanlar ise tarım dersleri ve çalışmaları ile sanat-teknik dersleri ve çalışmalarına ayrılarak "yaparak öğrenme" metodu kullanılmıştır. (Kırmızı, 2015). Köy enstitülerinde sadece klasik dersler değil, tarla, bahçe, fırın, kooperatif, kitaplık, tiyatro, demircilik, marangozluk, yapıcılık gibi köye yarayışlı zanaatlar da öğrenilir; bölge özelliklerine göre arıcılık, ipekçilik, kızlar için dokumacılık, balıkçılık, zeytincilik, biçki dikiş gibi dersler de verilirdi (Baykurt, 2016: 124)

Enstitü programında ırmak, dere, çay, göl, nehir, denizlerdeki balık ve benzeri hayvanların bilimsel tekniklere uygun üretilmesi planlanmış, arazilerin ekilip- dikilmesi, arazinin ağaçlandırılması, çiçekçilik, su kanalı ve yol yapımı gibi çalışmalar bulunmaktaydı. Ayrıca köy enstitüsü kanununda öğretmenlerin tayin oldukları köyde her türlü eğitim ve öğretim işlerini yapacakları, tarımsal işlerin bilimsel teknikler kullanılarak yapılması hususunda köylüye rehberlik edeceği belirtilmiştir (Kartal, 2008). Köy enstitüleri iş eğitimi ilkelerine göre kurulmuş çağdaş eğitimin son aşamasını barındıran okullar olup buradaki eğitimlerde öğrenciler yaparak, deneyerek, görerek öğrenmekte; bütün organlarım eğitime katarak, zihin ve beden uyumuna dayalı bir öğrenme eğitimi içinde yer almaktaydı (Köklügiller, 2016: 55).

Karma eğitim sistemine sahip köy enstitülerinde öğrenim süresi beş yıl olup öğrencilerin ilk üç yıllık başarılarına bakılarak en başarılı olanlar öğretmenliğe, diğer kalanlar ise sağlık, ebelik, tarım gibi köy hizmetlerine yönlendirilmiştir. Enstitüde okutulan dersler kültür, tarım ve teknik olmak üzere üç ayrı grupta toplandığında bu derslerin %50'sini Türkçe, matematik, tarih, yurttaşlık bilgisi, coğrafya, kimya, fizik, yabancı dil, müzik, öğretmenlik bilgisi gibi "kültür dersleri"; %25'ini bahçe-tarla tarımı, kümes hayvancılığı, zootekni, arıcılık, balıkçılık, ipekböcekçiliği gibi "tarım dersleri" ve geriye kalan %25'ini ise demircilik, duvarcılık, el ve ev sanatları, tenekecilik gibi "teknik dersler" oluşturmuştur (Kırmızı , 2015). Köy enstitülerinde öğrenip beş yıl olup yarım gün kültür, yarım gün tarım ve sanat dersi görülmekte; dersler ezbercilikten uzak, uygulamalı, köy çocuklan köye ve kendine yarayışlı bilgileri iş eğitimi ile öğrenmekte, köyde yetişen gençler köyü benimsemekte ve şehre dönmeyi düşünmemekte idi. Tonguç'un düşüncesine göre köy öğretmeninin mezarı köyde olacaktı (Baykurt, 2016: 132)

17 Nisan 1940 tarihli Köy Enstitüleri Kanunu öncesinde 1937 yılında İzmir Kızılçullu Köy Enstitüsü kurulmuştur. Bu okulun ders programı okul imkânları ve çevre özellikleri dikkate alınarak okulun eğitim öğretim kadrosu tarafından hazırlanmış olup okutulacak derslerde öğrencilerin devletçilik, halkçılık,

cumhuriyetçilik, laiklik yönlerini güçlendirecek ve öğrencilerin sağlıklı kişilik yapılarının sağlanarak köyün kalkınması için bu öğrencilerin gerekli donanıma sahip olmasını sağlamak amaçlanmıştır. 1938-1939 eğitim öğretim yılında enstitü arazisi 255 dönümlük alana sahip olmuş, bu alanın 126 dönümü öğrencilerin tarımsal bilgi ve becerilerini geliştireceği faaliyetlere ayrılmıştır. Bu tarımsal bilgiyle birlikte öğrencilere tarım makinelerini kullanmaları da öğretilmiş, köyde yapıcılık, dülgerlik, demircilik, marangozluk gibi alanlarda atölyelerin kurulması ve böylelikle köyün teknik ihtiyaçlarına cevap verilmesi, köyün kalkınması amaçlanmıştır (Tınal, 2008).

Köy enstitüleri tarıma elverişli arazileri olan köylerde veya yakınlarında kurularak köylülere tarım teknikleri (arıcılık, bağcılık, gibi) öğretilmiştir. Enstitüyü bitiren öğrenciler sadece öğretmen olmuyor bunun yanında demircilik, duvarcılık, ziraatçılık, sağlıkçılık, terzilik, arıcılık, marangozluk, balıkçılık gibi konulan da uygulamalı eğitimlerle öğrenmekte idi. Bazı enstitüler (Hasanoğlan Köy Enstitüsü gibi) öğretmen ve öğrencilerle birlikte kendilerine verilen aletler ile inşa edilmiş olup böylelikle devletin okul yapmasına gerek kalmamıştır. Bu sayede hem köylüye tarım teknikleri öğretilmiş hem de okuma yazma öğretilmiştir (Kırmızı, 2015). 1943 yılındaki köy enstitüsü öğretim programına bakıldığında bu enstitülerde öğrenim süresi 5 yıl olup kültür dersleri 114, ziraat dersleri ve çalışmaları 58 ve teknik dersler ve çalışmaları 58 hafta olarak görülmektedir. (Dündar, 2002)

Köy Enstitülerinde sağlık alanında faaliyete geçirilmesi düşünülen çalışmalardan biri de "bölge dispanserleri" tasarısı olmuştur. Bu hedefe uygun olarak Hasanoğlan Yüksek Köy Enstitüsü'nde 60 yataklı bir dispanserin temeli atılmış, bu dispanserlerin hem sağlık kolu öğrencilerinin uygulama kurumu olması, hem de enstitüye ve çevre köylere sağlık hizmeti verecek bir yapıda bulunması hedeflenmiştir. (Güvercin, Aksu, & Arda, 2004). 1946 yılına kadar Türkiye'nin hiçbir okulunda olmadığı gibi köy enstitülerinde de din dersleri olmamış, ilk olarak 1946 yılında ilkokullara, 1950'den sonra ortaokullara ve liselere din dersi konulmuştur (Baykurt, 2016: 36). Köy enstitülerinin kuruluşundan beri yanında yer alan dönemin Cumhurbaşkanı İnönü, CHP'yi yıkımdan kurtarmak için Enstitüler önde olmak üzere Cumhuriyetin kazanımları olan birçok reformdan ödün vermiş olup birçok kuran kursu ve imam hatip okulları onun son dönemlerinde açılmıştır (Baykurt, 2016: 3). Köy enstitülerinin neden istenmediğine sorusuna cevap olarak; enstitülerde yetişen devrimci çocukların köylüye karanlıktan uyanmayı öğrettiği için, gericilerle savaşıp Atatürk devrimlerinin kökleşmesine çalışıldığı için, parlamentoya çıkarcı ağalar yerine gerçek yurtseverlerin seçilmesi gerektiği savunulduğu gibi sebeplerle kısacası köylünün uyanmaması, köylünün sömürülmesinin devam etmesi için köy enstitüleri istenmemiştir (Köklügiller, 2016: 58).

Demokrat parti iktidarı döneminde ve Milli Eğitim Bakam Tevfik İleri iken, 1952 yılında Talim ve Terbiye Dairesi köy enstitülerinin kapatılmasına sebep olan program değişikliğini yaparken gerekçe olarak; köy enstitüsü uygulamasıyla hem öğretmen hem ziraatçı hem sanatkâr yetiştirmenin mümkün olamayacağı, öğretmenin çalışmasının bu şekilde parçalanmasının okul zararına olacağı gösterilmiş ve böylece devlete fazla mali yük getirmeyen üretici ve sanatkâr öğretmen yetiştirme girişiminin başarısız olduğu ifade edilmiştir.1954 yılında yayınlanan 6234 sayılı kanun ile bu enstitüler geleneksel ilk öğretmen okullarıyla birleştirilmiştir (Dündar , 2002). İkinci Dünya Savaşı sonrası çok partili yönetime geçildiğinde, McCarthyciliğin de etkisiyle çıkarlarının bozulacağını gören büyük toprak sahipleri kendileriyle aynı fikirde olan politikacılarla birleşerek enstitüleri tepetaklak edip Hasan Ali Yücel, İsmail Hakkı Tonguç ve binlerce enstitü çıkışlı öğretmeni kötü kişiler olarak göstermişlerdir (Baykurt, 2016: 76)

Köy enstitüleri kuruluşundan kapanışına kadar geçen sürede 15.943 erkek, 1.308 kadın olmak üzere toplam da 17.341 köy öğretmeni yetiştirmiş olup bu sürede hedeflediği modem, aydın ve üretime dönük öğretmen yetiştirmeyi başarmıştır (Kırmızı, 2015). Yapısı ve kuruluş amacı birbirinden farklı olan köy enstitüleri İle imam hatipler hem eğitim öğretime devam ettikleri süreler hem de kapatıldıktan sonraki zamanda siyasi olaylardan etkilenmiş, her iki okulun da siyasete dâhil edilmesiyle bu okulların topluma faydalı bir şekilde hizmet vermeleri engellenmiştir (Bilecik, 2016).

Köy enstitüleri eylemi, ülkede bir fikir ve karakter ölçüsü olmuştur. Halktan yana olan, ileri görüşlü kimler varsa enstitüleri beğenmektedir. Çünkü enstitüler, halkı okutmak, eğitmek, medeni insan hayatına kavuşturmak amacıyla kurulmuştur. Halka karşı olan, gerici, köylünün bilgisizliğinden

yararlanmak isteyen, köyü sömüren kim varsa bunlar da enstitülere "komünist yuvası, buralardan öğretmen değil demirci, marangoz çıkar" gibi söylemler ile karşı çıkmıştır (Apaydın, 2012: 145). Köy Enstitülerinin kapatılmasında, önce onarma işlemi olarak nitelendirilen, 1946 yılında Milli Eğitim Bakam olan Reşat Şemsettin Sirer tarafından İ. Hakkı Tonguç görevinden alınmış ve Tonguç hakkında resmi ödenekleri kötüye kullandığım iddia ederek soruşturma açtırmış olup bu soruşturmadan Sirer bir sonuç elde edememiştir. Sonrasında ise enstitülerdeki öğretim heyeti değiştirilerek parçalama ve disiplin politikası uygulanmıştır (Kirby, 2015: 457-469).

Köy Enstitülerinin Amacı Ve Etkileri

Enstitüler hiçbir yerden ithal edilmemiş, çeviriler yapılarak kopyalanmamış olup ülkenin özgün koşullarında ortaya çıkan insan odaklı üretim amacı taşıyan eğitim ve kalkınma alanında atılan önemli adımlardan biridir (Karakuş, 2014: 7). Eğitim anlayışı ve ilkeleriyle iş içinde iş için eğitim anlayışına sahip olması Köy Enstitülerini önemli kılmaktadır. (Karakuş, 2014:8). Köy enstitüleri zamanındaki konservatuvar, halkevlerinin kültür-sanat çalışmaları, çocuk ıslah evleri gibi birçok atılım kendi alanında Türk evriminin gelişmesine ve gerçekleşmesine doğru atılmış adımlar olup bunların hiçbiri Türkiye'nin şimdiye kadar dokunulmamış taraflarına enstitüler kadar etkili olamamıştır. Bu girişimlerin köy enstitüleri kadar örgütlü, planlı ve sürekli bir şekilde toplumun geniş bölümüne etki etmesinin imkânı yoktu (Kirby, 2015: 339).

Köy enstitüleri öncesi köy sorunu sadece okuma yazma, okulsuzluk, öğretmensizlik değil bir bu kadar önemli olan bir sağlık sorunu da bulunduğu, Sağlık Bakanlığının bu işe öncelik vermediği ifade edilmekte ve köy enstitüsü yasasına göre enstitüde 3. Sınıfı bitiren erkek öğrencilerden isteyenler enstitünün sağlık kollarında iki yıl özel öğrenim görerek köylerde görevlendirildiği, 3. Sınıfı bitiren kız öğrencilerin bir kısmının I. Sınıf köy ebesi olmak üzere sağlık Bakanlığınca açılacak köy ebe okullarında (Sağlık bakanlığı köy ebe okullarım hiç açmamıştır.) yetiştirilmesinin planlandığı belirtilmektedir (Karakuş, 2014: 90). Köy enstitüleri yalnızca on bir yıl boyunca açık kalmış ve bu kısa sürede 1600 sağlık bakıcısı, 8000 eğitmen, 17000 köy öğretmeni yetişmiştir (Baykurt, 2016: 3).

Köy enstitülerinin kurulmasındaki ilk amaç, köylüler arasındaki cahilliği ortadan kaldırmak ve bununla birlikte köylüye yurttaşlık bilgileri, yaşam bilgileri, coğrafya, tarih geometri, yeni tarım bilgileri, el sanatları öğretmekti. İkinci amaç, sanatla ve teknikle uğraşmayan, keser ve testere dışında araç kullanmayan köylüye demircilik, marangozluk, kadınlar için biçki-dikiş, meyve-sebze işlemeleri, hayvan bakımı gibi köye yarayışlı sanatları öğretmekti. Üçüncü amaç, Cumhuriyetin istediği yeni düşünce ve yöntemleri köylere taşıyabilecek nitelikte öğretmenler yetiştirmekti. Dördüncü amaç, Osmanlıdan beri uzun yıllar devlet yönetiminde rol almayan, bilime, sanata, politikaya karışmayan/karıştırılmayan köylünün bu alanlarda yüzyıllardır uyuyan gücünü hareket geçirmek olup bu anlamda köy enstitülerinde ders dışı özgür okuma saatleri, hafta sonu eleştiri toplantıları, yurt gezileri gibi etkinlikler yapılmıştır (Baykurt, 2016: 9-11.)

Enstitü öğrencileri, amaç olarak köylerin kalkındırılması, okuma yazma sayesinde köyün aydınlanması, köylünün uyandırılması için yetiştirildiği için bu fikirleri tehlikeli bulanlar tarafından enstitü mezunları-öğrencileri damga yiyordu. Şehirden uzakta kurulan, sadece köy çocuklarını alan, diğer eğitim sistemine benzemeyen, kız erkek bir arada eğitim veren bu sistem gericiler tarafından yoğun bir şekilde eleştirilmiştir (Apaydın, 2012: 162). Köy enstitülerinde öğrenciler ve öğretmenler özveriye ve azla yetinmeye alışmış, fazla istekçi ve tüketici olmamıştır. Devlet bütçesinden bol ücret istemeye öğretmenler özendirilmemiştir. Ayrıca öğretmenlerden yalnızca maaşla geçinmeleri beklenmiyor tarla, toprak verilip öğretmenlerin ekip dikip üretmesi bekleniyordu. (Baykurt, 2016: 47.) Enstitüler kapatılmasaydı okuryazarlık yüzde yüz gerçekleşecek köy çocuklarına yükseköğrenim kapılan açılacaktı. Türk halkının tabanında bulunan köylerden pek çok değer gün yüzüne çıkacak olup bu okulları bitirenler yönetimde, politikada, toplumsal yaşamda, bilimde, güzel sanatlarda etkin bir rol alacaktı (Baykurt, 2016: 49).

Köy enstitülerinin düzenlediği hem il içi hem de il dışı geziler sayesinde unutulmaz izlenimler, bilgiler ve görgüler kazanıldığı, bu geziler ile bazı zamanlarda yürüyerek bazı zamanlarda ise otobüs veya trenle Türkiye'nin birçok yerinin dolaşıldığı belirtilmektedir (Apaydın, 2012: 54). Köy enstitülerini enstitü yapan ilkeleri sekiz başlıkta belirtmek gerekirse bunlardan birincisi "fırsat ve olanak eşitliği" olup

zamanında hizmet götürülmeyen köylerin çocukları ve halkı köy enstitüleriyle birlikte kızlı-erkekli eğitim imkânına sahip olarak bir fırsat ve olanak eşitliği gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. İkinci ilke olan "iş eğitimi" ilkesiyle ezbercilik yerine öğrencinin yapacağı işin önce kafasından sonra da elinden çıkması sağlanmakta idi. İş öğrencinin yetişmesine, yeni bilgi öğrenmesine ve beceri kazanmasına olanak sağlamalıydı. Yapılan işlere bakıldığında İçinde yaşanılan çevrenin kurulması, yapıların yapılması, hayvan bakımı, ahırın temizliği, ekimin yapılması, tarla ve bahçelerin işlenmesi, ürünün İşlenmesi çevrenin, yemek ve yatakların temizlenmesi, kitaplığın, kooperatifin, fırının işletilmesi, içme suyunun getirilmesi ve elektriğin sağlanması gibi işler olup öğrencilerin çevrelerini değiştirerek kendilerini de geliştirmeleri ve değiştirmeleri sağlanmıştır. Üçüncü ilke olarak "öğrencinin yönetime katılma ilkesi" olup öğrenciler öğretmenleriyle, usta öğreticileri ve Bakanlık tarafından atanmış yöneticilerle birlikte çalışmış, öğrenmiş ve yaşamıştır. Enstitünün parlamentosu olan cumartesi toplantılarında okul çalışmaları değerlendirilmiş ve eleştirilmiş olup bu eleştiriler sadece öğrencinin öğrenciyi eleştirmesiyle sınırlı olmamış, öğretmenleri, yöneticileri ve müdürleri de kapsamıştır. Dördüncü ilke olan "özveri ve özgecilik ilkesi" ile beslenme ve giyimde sadelik ve temizlik baş koşul olmuştur. Beşinci ilke olan "kendi kendine öğrenmeyi sürdürme" ilkesi ile her gün düzenli bir şekilde özgür okumalar yapılarak öğrencinin kendi kendine öğrenmesini sağlayacak imkânlar verilmiş olup yurt gezilerinde gezilen yerlerin coğrafya ve tarihi incelenerek notlar alınmış ve bu notlarla öğrencilerin yazılar yazması sağlanmıştır. Altıncı ilke olan "Yıl boyu eğitim" ilkesiyle üretim yapan enstitülerin üretimin sekteye uğraması engellenmiştir haftada 22 saat olan kültür dersi 46 hafta boyunca verilmiştir. Yedinci ilke olan "herkesi başarılı kılma" ilkesiyle her öğrenciyi yetiştirme anlayışı hakim olup öğretmen olamayacakların köy sağlık memurluğunda ya da ebe olarak başarı göstermesi mümkün olabilmekte, bunlardan da başarılı olunamaması durumunda demircilik, yapıcılık, marangozluk gibi İş kollarına yönlendirilmiş; ara sınıflarında başarılı olamayanlar için yetiştirme kursları açılarak yetiştirilemeyen öğrenci sayısı en aza indirilmiştir. Son ilke olarak "karma eğitim " ilkesiyle çağdaş dünyadaki eğitim aşamasına geçilmiş, köyde, tarlada, bağda bahçede kız erkek yan yana çalışmış; köy kadının da eğitimi sağlanmıştır (Baykurt, 2016: 96-100).

Hakkı Tonguç, 1947 yılında basılan "Canlandırılacak Köy" adlı kitabında köy meselesini şu şekilde ifade etmektedir:

"Köy meselesi bazılarının zannettiği gibi mihaniki surette bir köy kalkınması değil, manalı ve şuurlu bir şekilde, köyün içten canlandırılmasıdır. Köylü insanın öylesine canlandırılmalı ve şuurlandırmalı ki onu hiçbir kuvvet, yalnız kendi hesabına ve insafsızca istismar edemesin. Köy sakinlerine köle ve uşak muamelesi yapamasın. Köylüler, şuursuz ve bedava çalışan birer iş hayvanı haline gelmesinler. Onlar da her vatandaş gibi her zaman haklarına kavuşabilsinler. Köy meselesi köyde eğitim problemleri de içinde olmak üzere bu demektir." (Aysal, 2005).

Hakkı Tonguç 3803 sayılı yasa çıktıktan sonra köy enstitüsü müdürlerine 2 Ekim 1940 tarihinde yazdığı mektupta:

"Sizlere yasalarla verilmiş olan yetkilerden başka birçok idare yetkisi ve olanağı da verilmiş bulunmaktadır. Bunların hepsinden amaç topluma vefalı, yeni, diri, çalışkan, dürüst, cesur, becerikli, meşakkate dayanabilen, zorluklar ne olursa onu yenebilen, tuttuğunu koparan, toplumsal hayatın her aşamasını etkileyebilen, toprağa bağlı, köklü, yaşamdan zevk alan, yaşamaya doymayan, insanları ve yaşamı seven, ölümü tanımayan yurttaşlar yetiştirmemiz içindir." (Baykurt, 2016: 161).

Köy enstitüleri uyguladığı eğitim ilkeleri ile Türkiye'de halkçı ve toplumcu eğitimi temsil ettiği belirtilmekte, Atatürk devrimlerinin köylere ilk defa Köy Enstitülerinin açtığı halkçı bir eğitim uygulamasıyla girebildiği ifade edilmektedir. (Köklügiller, 2016: 15) Köy enstitülerinde uygulanan iş eğitimin temelinin özgürlük ve demokrasiye dayanması sebebiyle gerçeklerden korkmayan, gördüğünü, bildiğini, düşündüğünü hiç kimseden çekinmeden söyleyen ve yazan gerçek aydınlar yetiştirdiği belirtilmiştir (Köklügiller, 2016). Köy enstitülerinin kurucuları olan dönemin Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel ve İlköğretim Genel Müdürü İsmail Hakkı Tonguç'un birleştiği ortak düşünceye göre Türkiye'nin temeli köydü ve köy, Türkiye ekonomisinin ve kültürünün temeliydi. Ülkenin gelişmesi ve kalkınması için köydeki altyapının canlanması gerekmekte, köyden çıkacak önderler ile köyün uyanması gerekiyordu. Enstitülerin kurulması planlanırken nüfusun %81 'ini oluşturan köylerde okuma

yazma bilenlerin oram %14 olup 1.920.000 köylü çocuğundan sadece 347.071 'i ilkokula devam etmekte ve 40.000 köyden 35.067 'sinde okul yoktu. 1940-1946 yılları arasında kurulan köy enstitüsü sayısı 20 olup toplam öğrenci sayısı 16.400'ü bulmuştur. Bu sürede derslik, yatakhane, mutfak, ahır, depo, garaj, öğretmenevi gibi ihtiyaçlar için 800 adet bina yapılmış, 15.000 dönüm arazi işlenmiş, 750.000 fidan dikilmiş, 1.500 dönümlük sebzelik, 1200 dönüm bağ yapılmıştır. Bunların yapılmasıyla öğrencilerin bir kısım yiyecek ve içecek ihtiyaçları sağlanmış, köylünün demircilik, tarım gibi işleri ile ilgili bazı ihtiyaçlar öğrenciler tarafından yapılmıştır (Köklügiller, 2016: 54-55).

Köy enstitülerinde uygulanan yaratıcı ve yapıcı eğitim sayesinde Türkiye'deki köy kültürünün gün ışığına çıkmasını sağlamış, ülke eğitiminin içinde bulunduğu temel sorunları anlayan bilinçli eğitimciler kuşağının yetişmesini sağlamış, köylü çocuklar köylü olmanın bilincine vararak köy sorunlarına bir ağırlık kazandırmışlardır (Köklügiller, 2016: 56). Enstitüler, mekânın toplumsal üretimine örnek oluşturmuş, kendi ihtiyaçlarıyla şekillenen inşaat ustası öğretmenlerin tasarlayıp öğrencilerin inşa ettiği gündelik hayattaki pratiklerin de dönüşümünü sağlamıştır. Bu enstitülerdeki öğrencilerin çalışmalarıyla, dış görünümü ile dönemin köy evlerinden farklı kırmızı kiremitli yüksek çatılara sahip binalar, köyü canlandırmak için kurulan elektrik santralleri, meyve-sebze bahçeleri, su kanalları gibi yapılar oluşturulmuştur (Karakuş M., 2017). Enstitüler, köylüye cumhuriyetin aydınlığını ulaştıracak ve köylüyü bilgilendirecek eğitimcileri yetiştirmek için kurulmuş olup bu enstitüler öğrenci odaklı, katılımcı, üretime dönük, sanatla zenginleştirilmiş ve dayanışmaya dayalı bir eğitim anlayışına sahip olmuştur (Çoban, 2011). Enstitülere yalnızca köy çocuklarının alınmasıyla kır ile kent arasındaki eşitsizliğin mümkün olduğunca giderilmesi, eğitimde fırsat eşitliğinin sağlanması yönünde adımlar atılmış, böylelikle ülke nüfusunun büyük bir çoğunluğunu ve en yoksul grubunu oluşturan köylülere eğitim hizmetinin götürülmesi sağlanmıştır. Ayrıca öğrenci ve öğretmen arasında hiyerarşik bir yapı oluşmamış, öğrenciler notla-cezayla korkutulmamış, verilenleri ezberleyenlerden olmamış; konuları eleştirip sorgulayabilen, kendini ifade edebilen kişiler olmuşlar ve böylelikle eşitlikçi-özgürlükçü bir eğitim ortamı oluşmuştur (Çoban, 2011). Köy enstitüleri sadece köye öğretmen yetiştirmemiş köyün ihtiyaç duyduğu diğer mesleklerden kişiler de yetiştirmiş olup bunların yanında bu okullar sayesinde köylü çocukları dünya klasikleriyle ilk defa tanışmış, çok sesli müzikler dinlemiş, çalgı aleti çalma becerisi kazanmış, tiyatro oynamış, halk dansları yapmış, resimler yaparak bu resimlerden oluşan sergiler açmıştır. Bu enstitülerde eğitim görenler köylünün n temel ihtiyacı olan tarım bilgilerini de öğrenmiş, köylüye yaşamı öğreterek zorlukları paylaşmayı, çözüm üretmeyi göstermiştir (Çoban, 2011).

3803 sayılı yasanın tamamlayıcısı olan 19.06.1942 tarihli ve 4274 sayılı "Köy Okulları ve Köy Enstitüleri Teşkilatı Yasası 10. Maddesinde köy eğitmen ve öğretmenin görevleri; A. Okul ve kurslarla ilgili işler ve B. Köy halkım yetiştirmekle ilgili işler olmak üzere ikiye ayrılmıştır (T.C. Resmi Gazete, 1942). Bunlar:

A) Köy eğitmen ve öğretmenlerinin okul ve kurslarla ilgili görev sorumlulukları:1. Köy Okulu binasının, işliğinin yapılışında ve bahçesinin kuruluşunda çalışmak; 3803 sayılı kanunun on birinci, 3238 sayılı kanunun beşinci maddelerine göre bu okullara verilen eşyayı iyi bir şekilde muhafaza etmek; hayvanlara bakmak ve onları üretmek; 2- Okula mahsus araziyi örnek olabilecek şekilde işlemek, boz bırakmamak; 3- Köy Okulu işliğini, köylülere de faydalı olabilecek şekilde işletmek; 4- Köyde okul talebesinin eğitim ve öğretimiyle ilgili her türlü tedbirleri almak ve aldırtmak; 5 - Talebenin sağlık durumlarını tehdit edici vakaları önlemeğe ve gidermeğe çalışmak ve bunun icap ettirdiği tedbirleri almak ve aldırtmak; 6 - Teftiş bölgesine giren köylerin okul binalarını yapmak, fidanlıklarını kurmak gibi elbirliği isteyen işlerde birlikte çalışmak ve yardımlaşmak.

B) Köy eğitmen ve öğretmenlerinin köy halkını yetiştirmekle ilgili vazife ve salâhiyetleri şunlardır:

1 - Köy halkının millî kültürünü yükseltmek, onları sosyal hayat bakımından asrın şartlarına ve icaplarına göre yetiştirmek, köy kültürünün müspet kıymetlerini yaymak ve kuvvetlendirmek için gereken tedbirleri almak; millî bayram günlerinde, okulların açılışlarında, mahallî ve millî âdetlere göre kutlanan' iş günlerinde törenler yapmak ve bunları, halk türküleri, oyunları, marşları ve müzik aletleri esas tutulmak suretiyle tertip, tanzim ve idare etmek; köy halkını radyodan azami derecede faydalandırmak; 2- Köyün ekonomik hayatını geliştirmek için ziraat, sanat, teknik alanlarında köylülere örnek olabilecek işler yapmak; okullarda sergiler açmak ve diğer münasip yerlerde panayırlar açılmasına

yardım etmek; istihsalin artırılması ve ürünlerin kıymetlendirilmesi, köy iş hayatının canlandırılmasıyla ilgili tedbirlerin alınmasında köylülere gereken yardımlarda bulunmak; gidip gelinmesi mümkün yerlerdeki pazar, sergi, panayır, fuar, müze gibi ekonomik hayatın gelişmesiyle ilgili kuruluşlarla halkı ve talebeyi ilgilendirmek, onların buraları ziyaret etmelerine kılavuzluk etmek; ormancılığa ait bilgilerin artırılmasına çalışmak ve ormanların faydalarım ve korunmalarını anlatmak; kurulmuş köy ormanlarının hakimiyle korunmasında ve yeniden kurulacakların kurulmasında yardım etmek ; 3- Köyde ve yakın muhitlerde bulunan tarih eserleriyle memleket güzelliklerini teşkil eden tabii ve teknik kıymeti haiz eser ve anıtların onarılması; neslinin tükenmemesi ve körelmemesi lâzım gelen hayvan ve bitki cinslerinin tespiti ve korunmasıyla ilgili işlerde muhtarla, köylülerle ve ilgili diğer teşkillerle beraber çalışmak; 4- Köy halkının saadet ve felâketiyle ilgili bütün işlerde elden gelen her türlü yardımı yapmak, gerekli koruyucu tedbirleri almak ve bu gibi hallerde Hükümet teşkilâtım ilgilendiren işleri zamanında ilgililere yazı ile bildirmek veya gidip haber vermek; 5- Devletin ve köy halkının umumî menfaatleri ve mukadderatıyla ilgili Millî Müdafaa, imece, asker ailelerine yardım, orman ve köy yangınlarını söndürme, ortaklaşa ziraat ve nakil vasıtaları edinme, her türlü kooperatifleri kurma ve işletme gibi hususlarda köylülerle işbirliği yapmak ve bu işlerin icaplarına göre çalışmak; 6- Muhite ve temin edilecek vasıtalara göre köy gençlerinin yüzücü, kayakçı, güreşçi, 'binici, atıcı, avcı, bisiklet, motosiklet ve traktör kullanıcı 'gibi hareketli ve canlı vasıflarda yetiştirilmeleri için gereken her türlü teşebbüslerde bulunmak, mümkün olan tedbirleri almak ve bu hususların gerçekleşmesi için çalışmak.

4274 sayılı yasanın 10. Maddesi incelendiğinde köy enstitüleri ile sadece köy öğrencilerine eğitim verilmesi amaçlanmamış, bu enstitüler ile köyün hem sosyal hem de ekonomik olarak kalkınması amaçlanmıştır. Köylerdeki bu enstitüler köylünün bilgilendirilmesi, köy iş hayatının canlandırılması için devletin bir kurumu gibi düşünülmüş olup hem bu konuda hem de köy halkını yetiştirmek amacıyla köy eğitmen ve öğretmenlere görev ve sorumluklar verilmiştir. Köy enstitüleri tarafından 8 yıl içinde köylere 17.321 öğretmen gönderilmiş, köylerde 7.593 öğretmenli okul açılmıştır. Bu sürede köy okullarındaki öğrenci sayısı 380.238'den 1.148.701 'e yükselmiş, 4 köy enstitüsünde açılan sağlık bölümlerinden köylere 512 sağlık memuru yetiştirilmiştir. Bu süre zarfında enstitüler kendi yollarını kendileri yapmış, su kanalları kazarak sularını kendileri getirmiş, bağlarını, bahçelerini ve fidanlıklarını kendileri kurmuşlardır. Köy enstitülerinin kendi yapmış oldukları yolların uzunluğu 100 kilometreye varmıştır (Dündar, 2002).

Köy enstitülerinin amacı kalkınmayı nüfusun çoğunluğunun yaşadığı kırsal kesimden başlatmak, tarımda teknolojiyi kullanarak köyleri kentleştirmekti. Bu sebepledir ki köy enstitüleri sadece köy öğretmeni yetiştirmeye yönelik bir eğitim yeri olmayıp üretim birimlerini, dayanışma örgütlerini, kooperatifleri, köy okulu yapımını, ilköğretim seferberliğini, tarımı, kırsal kalkınmayı da kapsayan geniş kapsamlı bir proje olmuştur (Dündar, 2002). Köy enstitüleriyle nüfusun %80'inin yaşadığı kırsalda köyü canlandırmak ve köyü kalkındırmakla birlikte köyde yaşayanları aydın bireylere dönüştürerek Atatürkçü düşünce sistemini köylere ulaştırabilmek amaçlanmıştır. Köy enstitülerinin diğer bir özelliği de çeşitli eğitim araçlarının bulunmasıydı. Bu enstitülerde laboratuvarlar, kütüphane, derslikler, yatakhane dışında resim salonları, müzik salonları, spor alanları, elektrik ve telefon santralleri, tuğla ocakları, fidanlıklar, su depolarına da sahipti (Tınal, 2008). Köy enstitüleri köylerin birer kalkınma ocakları olmuş, ortak iş yapma, ortak üretim ve paylaşım örnekleriyle de İmecenin örneklerini oluşturmuştur. Köylerin işlerinde öğrenciler yardım etmiş, öğretmenlerin çalıştığı köyde kalmasıyla köylüye ziraat ve zanaat alanında yardımcı olunmuştur (Kapluhan, 2012).

İnşaat çalışmalarında ve tarım derslerinde bile enstitü öğrencilerinin yanlarında birer kitap bulundurduğu, bu kitapları iş aralarında, tarla-ırmak kenarlarında, teneffüslerde okudukları ve yat saati olan saat on bire kadar kitap okuyan öğrencilerin olduğu belirtilmiştir (Apaydın, 2012: 42). Enstitülerde çalışmalar teorik bilgilerle, kitaplarla sınırlı olmamış, serbest çalışmalarla, çevrenin ihtiyaçlarını gözlemleyerek bu ihtiyaçları öğrenciler kendileri karşılayarak kendi kooperatiflerini, fırınlarını, değirmenlerini kuran, yol yapan, elektrik santrali kuran bir sistem oluşturulmuştur (Kapluhan, 2012).

Enstitülerde sadece öğretmen değil sağlık elemanları da yetiştirilerek eskiden gelen üfürükçülük, muskacılık gibi ilkel yöntemler yerini iğneye, sağlık kontrollerine, ilaca bırakmış; koruyucu hekimlik sayesinde temizlik, sağlık kontrolleri ve aşı gibi işler büyük ölçüde sağlanmıştır. Köyde sağlık memuru, öğretmen, duvarcı, demirci, marangoz gibi meslek elemanlarının oluşmasıyla köyün ihtisaslaşması ve

kalkınması için enstitüler önemli bir adım olmuştur. Ayrıca enstitüdeki öğrenciler birer çocuk değil yetişkin bireyler olarak görülmüş olup enstitü eğitim programları hazırlanırken bu durum dikkate alınarak geleceğin öğretmenleri olacak bu öğrencilerin düşünmesine, yazmasına, konuşmasına, eleştirel bakış açısı kazanmasına, fikirlerini ifade edebilmesine, el becerileri kazanmasına, işbirliği içinde çalışabilmesine, güzel sanatlarla ilgilenmesine, cumhuriyet devrimlerini özümseyerek bu değerleri çevresine yaymasına, yaparak ve yaşayarak öğrenmesine yönelik çalışmalar seçilmiştir. Bu enstitüler ile ülkeyi Atatürk devrimlerinin Türkiye'si yapmak hedeflenmiş, bu enstitüler aracılığıyla ekonomik ve sosyal kalkınma hedeflenmiş, köylünün üzerindeki cahillik örtüsü kaldırılmak İstenmiştir (Kapluhan, 2012).

İkinci dünya Savaşı yıllarında açılmış olan köy enstitülerinin asıl amacı köyü ekonomik, sosyal ve kültürel yönden kalkındırmaktı. Teorik bilgiyi pratiğe dökerek, yaşayarak öğrenerek bu enstitülerde öğrenciler eğitim görmüş olup bu sistem köylünün bilgilenmesine, bilinçlenmesine olanak sağlamıştır. Bu sebeple feodal düzenin bozulmasından rahatsız olan ağalar enstitülere karşı çıkmış, yeni dünya düzeninde yer almak isteyen Cumhuriyet Halk partisi bu okullara sahip çıkmamıştır (Payaslı, 2015). Köy Enstitüleri 17 Nisan 1940 tarihinde 3803 sayılı yasa ile uygulanmaya başlana bir sistem olsa da bu politikadaki amaç olan kırsal kalkınma düşüncesi cumhuriyet ilanıyla başlayan kalkınmadaki merkezi politikalardandır. Bu bağlamda 1923 yılı İzmir İktisat Kongresi'nde köylülere modern tarımsal faaliyetlerin öğretilmesinin, sebzecilik, çiçekçilik, meyvecilik gibi tarımsal faaliyetlerin öğretmenlerin kontrolünde öğrenciler eliyle yapılarak öğrencilere çiftçiliğin öğretilmesi, aydın kişilerin köye yerleştirilmesi ifade edilmiştir. (Ç. Hovardaoğlu,2014). Enstitülere çevre illerden öğrenciler öğrencilerin alınmasıyla bu iller arasında sosyal-kültürel ve ekonomik ilişkiler kurulmuş olup bu etkilerle kırsalın yaşam kalitesi artmış, kalkınma pratikleri oluşmuştur. Yaşam kalitesi sadece ekonomik göstergelere bağlı olmayıp fiziksel ve zihinsel sağlığa, çalışma dışı zamanlarda insanların bireysel gelişimini ve ilgi alanlarım destekleyen hizmetlere, eğitim ve kültürel imkânlara erişime de bağlı olup kırsal kalkınmada ekonomik gelişmenin yanında kırsal kesimdeki yaşam kalitesinin de arttırılması gerekmektedir. Bu anlamda enstitüler yaşam kalitesinin iyileştirilmesi açısından; mimari açıdan köylere canlılık getirmiş, sosyal ve kültürel aktiviteler düzenleyerek yerel halkın katılımım sağlamış, tarımsal ve hayvansal üretim çeşitliliğini arttırmış, tarımı bir meslek haline getirerek ve modem araçlarla tarım yaparak tarımı sürekli ve verimli halde tutmuş, karma eğitimle fırsat eşitliği sağlanmış ve kız öğrencilerinin kırsal yaşamda etkin rol alması sağlanmıştır (Ç. Hovardaoğlu , 2014).

Hazırlıklarına 1935 yılında başlanan ve 1937 yılında denenip 1940 yılında 3803 sayılı Köy Enstitüsü Kanunu ile yasallaşan köy enstitüleri eğitim alanındaki cumhuriyet aydınlanmasının en etkili bir uygulaması olmuştur. Bu enstitüler sadece öğretmen yetiştirmek amacıyla kurulmamış, köyün ihtiyacı olan sağlık görevlileri, meslek elemanları yetiştirmek maksadıyla da kurulmuş olup enstitüler aracılığıyla köylerdeki bilgisizlikle mücadele etmek, eğitimi kullanarak köylerin sosyal ve ekonomik yapısında gelişim sağlamak bu enstitülerin hedefi olmuştur (Kartal, 2008). Çifteler köy enstitüsüne ait bütün binaların beton kuşaklarına konulan demirleri demirci öğrencilerin, çatı ve pencere gibi ahşap işlerini marangoz öğrencilerin yaptığı; sağlam/modern binaların temelden en üst katına kadar öğrenciler tarafından yapıldığı belirtilmiştir (Apaydın, 2012: 33). Köy enstitüleri kırı kentle kıyaslamak yerine kırsal yaşamın yerele özgü şartlarım değerlendiren, kırsalı geliştirmeyi amaçlayan bir kurum olmuştur. Enstitü uygulama alanlarında üretilen yerel tarım ürünlerinin satışının yapıldığı kooperatifleşme sürecinin 1970 sonrasında sekteye uğraması ve eğitim sistemindeki değişiklikler sebebiyle tarım ve hayvancılıkla uğraşan nüfusun azalmasına sebep olmuştur (Ç. Hovardaoğlu, 2014).

Devrimci bir hareket olan enstitüler, cumhuriyet rejiminin ruhunu ve düşüncesini köyle buluşturacak bir çalışma olup köyün maddi kalkınmasının yanında köy insanım bilinçlendirmeyi, köylünün istismar edilemeyeceği modem bir yaşam biçimine kavuşmasını amaçlamıştır (Kartal, 2008). Köy enstitüleri Türkiye'nin eğitim yoluyla ekonomik olarak kalkınmasını sağlayacak bir planlama işi olup kısa bir süreçte modem ülkelere yetişme çabası içindeki ülkelerde eğitim, sağlık, tarım, endüstri, nüfus, bayındırlık ve ticaret gibi alanlarda planlamanın temellerini hazırlamıştır (Kirby, 2015: 378). Köy Enstitüleri mezunu öğretmenler, tarımcılar ve sağlık memurları köylerde toplumsal kalkınmayı sağlayarak Cumhuriyet İlkelerini kökleştirip köylüyü bilinçli hale getireceği ifade edilmiştir. Ayrıca

yalnız köylü erkekler değil köyün kadınları da hem kendi hem de köyün gereksinimleri doğrultusunda alışkanlıklar, beceriler kazanması amaçlanmıştır (Kartal, 2008).

Enstitülerin kurucularından olan İsmail Hakkı Tonguç köyün ülke kalkınmasındaki önemini vurgulamak için şunları söylemiştir:

"Köy davası, nüfusumuzun % 80'nini doğrudan doğruya ve bir hayat meselesi olarak, kalanını da her işe temel teşkil etmesi lazım gelen bir kıymet olmak itibarıyla alakadar eder. Onun için köylünün canlandırılması demek memleketin, bünye değiştirerek ve sağlam bir temele dayanarak canlanması demektir. Köyün canlanabilmesi köylülerin ve bu temelin üzerinde yaşayan insanların, her şeyden evvel tabiatı emebilecek insanlar haline gelmeleri ile mümkündür. Avrupalılaşmak demek de bu demektir. Avrupa'nın felsefesi, ilmi, sanatı ve morali bu gayenin tahakkuku için çalışır. Avrupalılaşmış insan demek, tabiatı ve mukadderatı yenebilen insan demektir. Bir büyük ve geniş kapsamlı devlet işi olarak tabiat emilemedikçe köy davası halledilemez. O halledilmeyince de işleri sağlam temeller üzerine oturtmak imkânsızdır." (Tonguç, 1947).

Köy Enstitüsü mezunlarından Ali Dündar, Talip Apaydın ve Ali Yılmaz enstitülerin yalnızca öğretmen yetiştirmediğini, halk ve toplum yöneticisi, halk sağlıkçısı, uzman tarımcı, kooperatifçi gibi elemanları yetiştirdiklerini belirttikleri ifade edilmiştir (Kartal, 2008). Köy enstitüleri, cumhuriyetin aydınlanma hedefi ile çağdaş eğitim biliminin sentezi olmuş, köylünün aydınlanmasını ve kalkınmasını sağlayacak bir hareket olmuştur. Bu enstitüler sayesinde yoksul köy çocuklarının kendi alın teriyle ücretsiz eğitim görmesi sağlanmış, yaşayarak ve tecrübe edinerek yani iş içinde eğitim metoduyla köy çocuklarının eğitimi sağlanmıştır (Aysal, 2005). Köy enstitüleri hem ilgi alam hem de düşünce biçimi bakımından yerel kalmış kültürün ulusallaşmasına müzik, halk oyunları, tiyatro gibi etkinlikler ile katkı sağlamıştır. Enstitüler eğitim kurumları olmaları yanında topluma hukuk, yönetim, kültür, sanat ve düşünce gibi alanlarda da katkıda bulunmuştur (Kartal, 2008).

Hasan Ali Yücel'in kızı Canan Yücel Eronat'ın da vurguladığı gibi enstitüdeki sağlık dersleri sayesinde bu enstitülerden mezun kişiler enjeksiyon yapabilme, tansiyon ölçebilme, akrep, yılan sokmaları gibi durumlarda müdahale edebilecek donanıma sahip olmuşlardır. Enstitüler, bir yandan halkın eğitimini sağlarken diğer yandan da köy sağlık memurları aracılığıyla köye sağlık hizmeti sunmuştur (Güvercin, Aksu, & Arda, 2004). Aydoğdu'nun (2016) aktardığına göre İvriz Köy Enstitüsü'nde eğitim gören ve sonrasında Gazi Üniversitesi'nde profesör olan Dr. Ali Uçan köy enstitülerinde Türk klasikleriyle birlikte Doğu-batı dillerinden Türkçeye çevrilen Dünya klasiklerini okuyup bu okumalar ile düşünme, anlatma, anlama gücünü geliştirdiğini, bunların yanında müzik alanında da kendini geliştirdiğini ifade etmiştir (Aydoğdu, 2016). Enstitüler kuruldukları gelişmemiş bölgelerde eğitim öğretim alanında etkin rol oynayarak köy çocuklarının eğitim almaşım, bu eğitimi alan köy çocuklarının daha sonra köylerde görev yaparak aldıkları eğitimi köylüyle paylaşmaları açısından etkili olmuştur (Arslan, 2012).

Enstitü öğrencilerinin karanlığın acısını çeken öğrenciler olduğu, çalışıp adam olma gereğinin bilincinde ve öğrenmek, yetişmek arzusu içinde oldukları belirtilmiştir. Enstitüdeki okuma alışkanlığının yanında ders kitaplarının içeriğine hapsolmayıp öğrenciler durmadan okuyup incelemiştir. Bunların yanında başkalarını dinlemek ve düşündüklerini söylemek öğrencilerin alışkanlıkları arasına girmişti (Apaydın, 2012: 126). Enstitüler üreterek eğitmeyi, eğiterek öğretmeyi, işleyişi bürokrasi çarkının dışında tutmayı, farklı işlerde çalışılarak kişilerin çok yönlü gelişimini sağlamayı, mezunlarla ilişkileri devam ettirerek eğitimde sürekliliği sağlamayı ilke edinmiş olup iş içinde iş aracılığıyla, iş içinde eğitim anlayışıyla dersler uygulanmıştır. Bu anlamda ilk yıl öğrenciler her alanda çalıştırılarak bu öğrencilerin yetenekleri araştırılmakta, bu çalışmalar sonucunda ikinci ders yılında öğrencilerin kabiliyetlerine göre görev alacakları sanat kolları belirlenmekte ve 4 yıl süre ile bu alanlarda çalışarak ustalaşmakta idiler (Batır, 2011)

Köy Enstitüleri Yönetmeliği'nde köy enstitülerinin amaçları; enstitülerde okuyan öğrencileri cumhuriyetçi ve milli duyguları tam olarak yetiştirmek, bu enstitülerden mezun olan öğretmenler milli ülkü ve amaçları köyde gerçekleştirmeye hizmet edecek, bu öğretmenler ülkenin kalkınması için ilerlemesi için kültür adamı sıfatı ile çalışacak şeklinde ifade edilmiştir (Çağlayan, 2014). Enstitülerdeki kızların çalışkan oluşu, en ilkel yerlerden gelip bilinçlenmesi, dayanıklılığı, uygar birer bayan olmaları, toplum içinde yükselişi, köy kadının kurtuluşu bakımından köy enstitüleri bir tecrübe olmuştur. Bu

kadınlar enstitü sayesinde yeteneklerini geliştirmişler, kafalarını çalıştırmayı öğrenmişler; gözlerini ortaçağ karanlığından günümüz uygar insan anlayışına çevirmişlerdir. Enstitülerin kapatılmasıyla ülkede en büyük darbeyi köy kızları yemişlerdir (Apaydın, 2012: 75). Enstitü çalışmalarında erkekler kadar kızarın da el emeği, alın teri, beden gücü olmuştur. Yapılara harç, tuğla çekerler, halı-kilim dokur, dikiş diker, sebze-meyve toplar, reçel yapar idi. Enstitüler köylü kızlarının kendilerini gösterebildiği, dünyaya açılabildiği tek alandı. Ayrıca bu okullar, köylünün okuma öğrenmesi, ülkenin sağlık, iş, eğitim, sosyal alanlarında eksiklerini kapatması açısından önemli olmuştur (Batır, 2011).

Enstitü mezunları köydeki tarım, zanaat, ticaret ve eğitim alanlarındaki uygulamaları ile köyün sosyal, kültürel ve ekonomik yapısında değişimler getirmiş olup Dicle Köy Enstitüsü 10 yıllık sürede Diyarbakır ve çevre illerinde köy çocuklarına hizmet vererek bu köylerde Türkçenin yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur (Çağlayan, 2014). Enstitüler, köy kalkınmasında merkezi bir araç olup ait oldukları bölgelerde kalkınma işlerini planlama, uygulama ve denetleme gibi konularda enstitülere birçok görev ve sorumluluklar verilmiştir (Kirby, 2015: 385). Apaydın (2012), içinde bulunduğu dönemdeki eğitim çalışmaları ile köy enstitülerindeki çalışmaları karşılaştırdığında enstitü yıllarındaki gayretin, enerjinin ve zamanın dolu dolu kullanımının çok gevşediğini; hem öğretmende hem de öğrencide enstitü döneminin dinamizminin kalmadığını, ülkücülüğün yitirildiğini ifade etmiştir.

Köy Enstitüsü Mezunlarının Gözünden Köy Enstitüleri

Bu bölümde köy enstitüsünden mezun olan kişilerle yapılan görüşmeler, belgeseller incelenerek alan yazında belirtilen kırsal kalkınma-köy enstitüsü ilişkisini söz konusu mezunların konuşmalarıyla karşılaştırıp köy enstitülerinin kırsal kalkınma üzerindeki etkilerini ortaya koyabilmektir.

Belgesel: Köy Enstitüleri: Son Işıldar (İzmir Çağdaş Gençlik)

Muharrem YILMAZ (Malatya Akçadağ Köy Enstitüsü 1948 mezunu):

-Köy enstitülerinde her cumartesi günleri yapılan demokratik bir toplantı vardı. Köy enstitülerinde yönetim, okul müdürü, eğitim başı, müdür muavini ve her gün 24 saat nöbet tutan nöbetçi öğretmenden oluşurdu. Bunun yanında bir okul başkanı vardı. Okul başkanı, okulun her şeyinden nöbetçi öğretmene karşı, nöbetçi öğretmen de yönetime karşı sorumlu idi. Cumartesi toplantılarında konuşmayı okul başkanı açar, konu ne ise, sorun ne ise okul başkanı öğrenciler adına konuyu açardı. Konu idareye sorulur. Daha çok söz alan büyük sınıftaki öğrencilerdir. Öğrencinin isteği dile getirilir, öğrencinin isteğine önem verilir, bu konuda en iyisi nedir tartışılırdı. Öğrenciler ve yönetim konuyu tartışarak ortak bir yol bulunurdu. Konuların tümü uygarca tartışıp çözüme ulaşılırdı.

-Bizler mezun olduktan sonra bazı yerlerden ülkenin her tarafında toprak ağalarının sesleri yükseldi. Köy çocuğunun okuduğu nerede görülmüş, köy çocuğu okursa ağalarına kim bakacak, köy çocuğu okursa ağalarına karşı gelirler, ağanın hayvanına kim bakacak, çiftini kim sürecek, ağanın çocuğuna çoluğuna kim bakacak yani kısacası ağaya kim kölelik edecek diye sesler yükselmişti.

- Hangi köylü çocuğu köyünden çıkmış komünist olmuş, komünistlik nedir bizim bundan haberimiz yoktu. Ama bir gerçek var ki köylü çocuğunun okuması, öğretmen olması, sağlık memuru olması, hele hele köylü kızlarımızın ebe, hemşire, öğretmen olması ve bunların bazılarının Hasanoğlan' da okuyup yüksek mevkilere gelmesi bazı kişilerin bam teline basmıştır. Ağaların kazan kaldırmasının nedeni de budur. Komünistlik söylemleri buradan başlar.

-Köy enstitüleri denildiğinde kemiklerim titrer. Köy enstitülerini ikinci kurtuluş savaşı olarak görürüm. Atatürk yedi düveli yenmişti ama ülkenin ikinci bir kurtuluş savaşına ihtiyacı vardı. 1936 yıllarında eğitmen kursları açılıyordu ama eğitmenler yetmedi, yerine köy enstitüleri açıldı. 1955 yılına kadar Türkiye'de öğretmensiz köy kalmayacak, beş köye bir sağlık memuru ve bir ebe gidecekti. Köy enstitüleri yaşatılmış olsaydı Türkiye bugün ileri ülkelerin önünde bir ülke olacaktı.

Halil VURAL (İzmir Kızılçullu Köy Enstitüsü 1948 Mezunu):

- Okula suyu 7 km uzaktan getirecektik. Okul müdürü erkek arkadaşlara görev veriyor. Fatma diye yeni gelen küçük kısa boylu bir öğrenci kalkıp " Müdür Bey bu getirilecek suyu yalnızca erkekler mi içecek" diye sorunca müdür , "yok kızım hepimiz içecek" deyince Fatma arkadaşımız " o zaman biz niye çalışmıyoruz, biz de çalışacağız" deyince tüm öğrencilerin hoşuna -gitti ve hepimiz alkışladık.

Hicap BAĞCI (Balıkesir Savaştepe Köy Enstitüsü 1956 mezunu):

- Ders haricinde de kurslarımız vardı. Yabancı dil kursu, sağlık kursu, fotoğrafçılık kursu. Yani her yönüyle çok yönlü yetiştik. Öğretmenlerimiz bizim üzerimizde öğretmenlik, milliyetçilik, Türkçülük gibi hiç bırakmayacağımız etkiler bıraktı.

- Eğer köy enstitüleri yaşamış olsaydı Türk milleti bu kadar darbedar olmazdı. Bu enstitülerdeki eğitim her şeyde temel idi, temeli güçlü olan bir millet katiyen sarsıntı geçirmez.

Lale TURGUT (İzmir Kızılçullu Köy Enstitüsü 1955 Mezunu):

- 1946 yılından sonra köy enstitülerine verilen önem azalmaya başladı. Din ve ahlakı değerlerin yanlış yorumlanması ağırlık basarak oy kaygısıyla en büyük günahı işlediler ve hala da devam ediyorlar.

Özdemir ŞARMAN (Hasanoğlan Köy Enstitüsü 1956 mezunu):

- Kendi işimizi kendimiz görür, haftalık okulun tüm işlerini (yemekhane, çamaşırhane, hayvanların bakımı vs.) görecek bir sınıf belirlenirdi. Cumartesi toplantılarında hem bu nöbetçi sınıf hem de öğretmenler eleştirilirdi. Görülen kusurlar, yapılan yanlışlıklar veya yapılması gerekenler bu toplantıda tartışılırdı.

- Hasan Polatkan'ın '4 bu köy enstitülerinden mezunlar var ya bunlar kendini Atatürk zannediyor" demiştir. Enstitüleri bundan daha iyi anlatacak bir sözcük bulamazsınız. Köy enstitülerinden çıkan herkes gerçekten kendini bir Atatürk gibi görüyordu. Çünkü onlar gerçek bir Atatürkçüydü. Köyün içinden çıkan bu öğretmenler ışık dolu, sevgi dolu insanlardı. Bir kaynaktan beslenmişti, köye boşalacaktı.

İbrahim Hakkı ŞAHİN (Sivas Yıldızeli- Pamukpınar Köy Enstitüsü 1946 mezunu):

- Biz köy enstitüsünde sen şusun, sen şucusun, sen şu mezheptensin gibi kesinlikle duymadık. Amaç köye öğretmen olalım, köye hizmet edelim.

- Ağadan izinsiz köylü bir yere gidemez iken enstitüden sonra vatandaş dilekçeyle kaymakama gidip sulama istiyor, kaymakam vermezse valiye gidiyor ve artık ağalık öldü diyor.

- Köy enstitüleri, kendi kendine yetebilme, toprağı işleyebilme, halkı uyandırabilme ruhuna sahipti.

Zehra GENCER (Izmir Kızılçullu Köy Enstitüsü 1948 Mezunu):

- Rejimlerle şunlarla bunlarla okulun alakası yoktu. Ders yine ders; hem tarım, hem sanat hem de kültür dersi idi.

- Enstitüler kapanmasaydı herkes tahsilli olacak, kültürlü olacaktı, herkes uyanacaktı.

Bu belgeseldeki mezunların söylemlerine bakıldığında başta köy ağalan olmak üzere bazı kesimler kırsalın uyanmasına, köylünün kalkınmasına karşı çıkmıştır. Enstitülerin köylere sadece öğretmen değil aynı zamanda sağlık memuru, ebe gibi kişilerin de gitmesini sağladığı anlaşılmıştır. Enstitüde öğrencilerin kendilerini ifade edebildiği, görülen eksiklikleri dile getirdiği de vurgulanmıştır.

Belgesel: Beşikdüzü Köy Enstitüsü (Yeşil, 2004)

Musa YAPICI (Beşikdüzü Köy Enstitüsü Mezunu):

- Köy enstitüsü demek, bulunduğu bölgeye hem kültürünü hem tarımını hem de sanatını kendi yaparak bunları halka aktarmak demektir.

- Bizim keman konçertomuz vardı. Müzikte hep Beethoven, Mozart çalardık hem de notalarıyla, öyle rastgele değil.

- Köy enstitüsü bu memlekete balıkçılığı da öğretti. Denizin yanında balığı bilmeyen, balıkçılıktan anlamayan insanlar vardı.

- Zamanın teknik aletleri bizde vardı, denizi anlayabiliyorduk. Altmış dört farklı rüzgârı sayabiliyorduk.

- Halkın hafta sonu tiyatrosu idik. Köylü bizim halk oyunlarımızı izledikçe, müziklerimizi dinledikçe eğlenirdi, mutlu olurdu.

- Köylerin gözünü, halkın gözünü biz açtık. Halk bizle bir bütündü. Yaptığımız tüm işler halka yansıyordu.

- Bizim eğitimimiz köyden başlar köyde devam eder. Köyü canlandırırız. Bizim görevimiz sadece okuma yazma öğretmek değildi; köyün yolunu, suyunu ve hatta köye düğün salonunu bile yaptık.

Yusuf AYDIN (Beşikdüzü Köy Enstitüsü Mezunu) :

- Bizim köy enstitüsüne Eskişehir Çifteler köy enstitüsünden gelen bir arkadaş vardı. Bir hafta-on gün kadar bizde kaldı. Bize Ege'nin zeybeklerini; başta harmandalı, arpazlı, bengi, Tavas zeybeği, İzmir kordonu gibi daha birçok zeybeği bize öğretti.

- Bizim okulun diğer okullardan farkı mevzuyu yaşayacaksın, yapacaksın, işleyeceksin. Bunlar da yetmez karşı tarafa öğreteceksin. Ben olmuşum ayaklı kütüphane, çevreme ne faydam var hiçbir şey. O zaman paslanmış bir kitapsın sen.

Handan BAYRAMOĞLU (Beşikdüzü Köy Enstitüsü Mezunu):

- Öğretmenler yalnız ilkokul mezunu öğretmenler değildi. Hepsi fizik, müzik öğretmeni, matematik gibi branş öğretmenleri İdi.

- Hiçbir öğrenci banyo yapmadan yatağa yatmamıştır.

- Haftalık dergiler çıkartılıyor, hocalar öğrenciler karikatürize ediliyordu.

Cemil ERKUT (Beşikdüzü Köy Enstitüsü Mezunu):

- Bütün herkes köy yoğurdunu, sütünü, yağını, peynirini o civardaki köy enstitülerinin döner sermayeden yapmış olduğu sütçülüklerden öğrendiler.

Yusuf YAHYAOĞLU (Beşikdüzü Köy Enstitüsü Mezunu):

- Enstitü kütüphanesinde, Dostoyevski, Tolstoy, Maksim Gorki, Anton Çehov gibi Rus yazarlar olduğu gibi Voltaire, Jean-Jacques Rousseau, Victor Hugo gibi Fransız yazarların da kitapları da vardı. Bunlar arasında Alman, İngiliz, Latin Klasikleri, Eski Yunan filozoflarına ait kitaplar da vardı.

Ahmet GÜRSOY (Beşikdüzü Köy Enstitüsü Mezunu):

- Öğrenciler yönetime katılırdı, öğrenci müdüre rahatlıkla gidip derdini anlatabilirdi.

Bu belgesel incelendiğinde Beşikdüzü Köy Enstitüsü'nün köye ve çevresine etkileri açıkça görülmektedir. Okuma yazmanın yanında köylü daha önceden hiç bilmediği, keman, piyano gibi müzik aletleriyle tanışmış, ilk defa sinema görmüş, farklı dillerden çevrilen dünya klasiklerini okumuştur. Denizin kenarında olmalarına rağmen balıkları bilmeyenlere, balıkçılığı yanlış yapanlara balıkçılık öğretilmiştir. Ayrıca öğrenciler tuttukları balıkları köylüye daha ucuza satarak hem okul için kazanç sağlanmış hem de köylünün ihtiyacı karşılanmıştır. Doktor, hemşire, sağlık memuru gibi kişilerden oluşan bir sağlık ekibi köyleri düzenli aralıklarla gezmiş, muayenelerini yapmıştır.

Belgesel: Düşünen Tohum Konuşan Toprak

Mahmut MAKAL (İvriz Köy Enstitüsü Mezunu) (İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2012):

- Eğer dünyada insanlık kurtulacak ise köy enstitülerinde olduğu gibi bir eğitim sistemi gerekli.

- İsmail Hakkı Tonguç okulumuza geldiğinde beni kaldırdı ve ben karşısında konuşamadım. Tonguç, öğretmenimize dönüp '4 çocuğu kusurlu saymıyorum. Size düşen iş bunları konuşmaya, düşünmeye, düşündüğünü söylemeye alıştırmaktır. Yedi asırdır sustukları İçin bunu yapmanız gerekir" dedi. Köy enstitülerinin temelindeki amaç da bana göre buydu.

- Türkiye o zamanlarda bütün yoksulluğuna karşı Avrupalılaşma yoluna girmiş bir ülkeydi.

- Dergilere yolladığım şiirlerden 435 kuruş telif hakkı geliyordu. Bugün bile yazarlar beş kuruş bile alamıyorlar. Harçlığımızı kalemimizden çıkarmaya başladığımızda 14-15 yaşlarında idik.

- Cumartesi toplantılarında müdürü, öğretmenleri eleştirebilirsin, onlar seni eleştirebilir. Düşündüklerini çekinmeden söyleyen, olaylar karşısında dimdik duran kişiler idi öğrenciler. Bütün bunlar Hakkı Tonguç'un eseridir. Çünkü Tonguç, hep öğrencilerin destekçisidir.

- Tam demokratik eğitim gördük. Öğrenci başkanlığı, yardımcılığı, sanat başkanlığı, kültür başkanlığı var. Kültür başkanı iken dergileri, kitapları, gazeteleri inceleyip dünyada olanları özetleyip diğer öğrencileri bilgilendiriyorsun. Öğrenci başkanı iken adeta okulu yönettim. Öğrencisi, öğretmeni, müdürü bana tabi. Bana danışıyorlar, benden istiyorlar.

- Mezuniyetimden bir yıl önce hangi okula gideceğim belli olmuştu. O kadar sistemli idi. Bugün öğretmenleri tayin eden, bunlardan yararlanan yok.

- 1946 yılı 21 Temmuz genel seçimlerinden sonra Hasan Ali Yücel yerine Bakan Reşat Şemsettin Sirer oldu ve köy enstitülerinin havası değişti. Müfettişler gelip gitmeye başladı. Öğrencilerin yazı yazmaları, kitap okumaları (tehlikeli olarak görülen), şiir yazmaları engellenmek istendi. Okumayı, yazmayı, düşünmeyi tekrar önlemeye başladılar.

- Dünyanın alıştığı ezber eğitim sistemini yıkan Tonguç'tur. Bu açıdan bakıldığında köy enstitüleri Türk buluşudur.

- El ve kafa birleştiği zaman, iş eğitimi içinde elini ve kafasını kullanan ve bu yüzden öğrendiğini unutmayan öğrenciler yetişirse köylünün üstüne örtülen kara çadır, cehalet o köyün çocukları tarafından yırtılırsa o zaman ülke kurtulurdu. Enstitüler biraz daha devam etseydi enstitüden mezunlar köylünün üzerindeki bu cehalet çadırını yırtıp atacaktı.

- Eğitim yoluyla köy canlandırılacak, köy çocuğu canlanacaktı. Bunun olabileceği köy enstitüsü yıllarında görüldü. Ezbercilikten kurtulacaktı çocuklar.

Halise APAYDIN (Cılavuz ve Hasanoğlan Yüksek Köy Enstitüsü Mezunu) (İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2012):

- Koyunları, inekleri sağar süthaneye getirirdik. Süthanede yoğurt, peynir, yağ yapma makinelerimiz vardı. 13 yaşlarımızda peynir yapmayı öğrenmiştik. Yaptığımız peynirleri kendimiz yiyorduk. Bir taraftan ekonomik katkı sağlıyor bir taraftan da yoğurt, yağ, peynir yaptık diye seviniyor, mutlu oluyoruz.

- Kültür derslerimizde sıra ile fizik, kimya, tarih, matematik hocalarımız ders veriyor. Her derste hemen hemen bütün hocalarımız öğretilmiş gibi bize yurt sevgisini, idealimiz köylere gidip köyü kalkındırmak, öğretmen olmak, köyün bütün eksikliklerini bilim açısından gidermek, ziraat yapmak gibi konuları öğretiyorlardı.

- Köydeki kız öğrencilere dikiş, nakış, genel bilgi, yemek gibi bilgilerin yanında onların sosyal olarak eksiklerini gidermek görevimizdi.

- Yol yoksa yol, arıcılık yapılacaksa arıcılık (Kars'ta meşhurdur) öğretilirdi. Okulun bütün yatak, çarşaf ve nevresimlerini biz kızlar dikerdik.

- Kısa sürede klasik okulların eğitimini unuttuk bu eğitim çok zevkli geliyordu. Bugün hala 83 yaşımda olmama rağmen enstitüde öğrendiğim bilgiler sayesinde dikiş dikerim, kendi pantolonumu, paltomu diker başkaları yardım isterse onlara yardım ederim. Bunların dışında yemek, turşu, reçel en iyi şekilde nasıl yapılır bunları öğrendik ve gittiğimiz yerlerde öğrettik.

- Cumartesi günleri halk oyunları oynanırdı. Sadece bölgemize has değil ülkedeki birçok halk oyunlarını öğrenirdik. Hocalarımız bunları bize öğretirdi.

- Her sabah kalktığımızda jimnastik yerine milli oyunlarımızı oynardık.

- Yurdumuz harpten çıkmış, cumhuriyet yeni kurulmuş biz bunlara katlanmak ve bunları öğrenmek zorundayız. Gittiğimiz yerlerde onları öğreteceğiz, mutlu olacağız diye düşünürdük.

- Kars'ta kayak vardı fakat bilinçli yapılmıyordu. Öğretmenimiz dağcıları getirdi bir gün. Bizlere bilinçli bir şekilde kayak yapmayı öğrettiler. Bisiklet biner, motor kullanmasını öğrenirdik. Kısacası bir insanın normal hayatta karşılaşacağı her konuda eğitimler ve bilgiler planlı programlı bir şekilde veriliyordu. Biz de bunları zevkle öğrenerek köylere gittik.

Pakize TÜRKOĞLU (Aksu ve Hasanoğlan Yüksek Köy Enstitüsü Mezunu) (İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2012):

- Biz 6 kız, 100 erkek öğrencinin içinde okuduğumuzu hiçbir zaman hissetmedik. Bize son derece büyük kabul gösterilmesi ve saygılı davranılması bunda etkiliydi.

- İş içinde eğitim yaparken eğitim gideri azalmakta, parayla alınacak birçok şey emek gücüyle alınıyordu. Üretici yetiştiği için insan onarımlarım kendimiz yapıyor, binalar yapılıyordu. Eğitimin maliyetini azaltarak eğitimlerin herkese ulaşılması sağlanmaya çalışılmıştır.

- Bir yandan binalar yapılırken, bir yandan okulun sorunu olan bataklık kurutulurken bir yandan da mandolin dersleri alıyorduk.

- Kültür dersleri devam ederken öğrenciler bir yandan demircilik, bir yandan marangozculuk bir yandan da inşacılık öğreniyordu.

- Köy enstitülerinde 5 yıllık bir program olup normal liselerde haftalık 32 saat ders var iken köy enstitülerinde 42 saat idi dersler ve bizler yaz tatilinde de enstitüde idik. Yazın 45 günlük iznimiz vardı.

- Mezun olmaya yakın öğretmen gibi davranıyorduk, herkesin gideceği okullar belirlenmişti ve gidilecek yerlere okullar yapılmıştı.

Bu belgeseldeki ifadelerde köy enstitülerinde demokratik bir eğitim sistemi olduğu vurgulanmış, eğitim yoluyla kırsalın kalkınmasının amaçlandığı belirtilmiştir. Öğrencilerin, derslerin yanında koyun-inek sağarak sütten yoğurt, peynir yapmayı öğrendiği görülmüştür. Enstitüde öğrenilenler aradan yıllar geçse de unutulmamış orada eğitim görenler öğrendiklerini güncel hayatta halen kullanmaya devam etmektedirler.

Belgesel: Yakın Tarih-Anadolu'nun Işığı Köy Enstitüleri (İz TV, 2017)

Abdullah ÖZKUCUR:

- Bir işi benimseyerek öğrenip yapmadıktan sonra o iş öğrenilmiş sayılmazdı.

- Köy yaşantısını bizzat enstitüde yaşayarak öğrendik.

- Aşık Veysel saz hocası olarak okulumuza geldi, Ruhi Su da müzik şubesinin öğretmeniydi.

Hüseyin KIZILIRMAK:

- Müzikle uğraştım. Kekemeliğin en iyi aracı müzikle uğraşmaktır.

Naciye MAKAL:

- Biz öyle yetiştik ki enstitüde düşündüğümüzü söylemeye alıştırıldık. Kimse düşündüğünü söyledi diye ayıplanmaz, ceza almazdı. Bir öğretmeni de müdürü de eleştirebilirsiniz.

Osman ŞAHİN:

- Öğrenci aynı zamanda yaptığı işin işçisi de olacak.

- Köy enstitülü mezunu çok yazar çıktı. Sayıları yüzden fazladır.

- Mandolini filan devlet vermezdi. Öğrencilerin yaptıkları turşular satılmış ve bu paralar ile mandolin alınmıştır.

- Futbol sahamız çamur değilse 600 kişi birden halk oyunları oynardık.

- Herkesin enstitüde 9 tane ağacı vardı. Herkes bu ağaçlarından sorumluydu.

- 600 kişinin yemek artıklarını 80 kadar tavuğumuz vardı onlara verirdik. Hiçbir şey boşa gitmezdi.

- Köyüme dönmek istemedim; kamım doyuyor, çatal-bıçak-kaşık üç tabak yemek yiyoruz. Bizler çok yoksulduk yani.

- Köy enstitülerinin sayısı kapatılmasa idi altmışa çıkacaktı. Milli gelir yükselecek, köylü aşıyı öğrenecek, 1956 yılında okuma yazmayı herkes bilecekti.

Pakize TÜRKOĞLU:

- Enstitüdeki ilk yılları eğitim cennetine benzetirim. Çünkü ilk gittiğimizde bize mandolin verdiler. Sonra bisiklet verdiler ve bir de kitaplık açtılar. Şimdi bu üç araç eğitimin en temel araçlarıdır. Mandolin güzel sanatları, bisiklet motorculuk, makine dersini, kitap da kültür derslerini sembolize eden araçlardı.

- Köy enstitüleri bir bölgesel örgütlenme idi. Eğitim bölgelerde örgütlenmişti. Her bölgenin kendi ihtiyaçları, kendi kültürleri doğrultusunda yenilikler geliştirilecekti.

- Köye gittiğimizde demirci, marangoz, boyacı bulamayabiliriz. Köyde en azından ufak tefek tamiratları bizim yapmamız gerektiğini öğretmenlerimiz anlattı.

Mehmet YILMAZ:

- Enstitülerde yaşamak lazım, o havayı teneffüs etmek lazım.

- Babam imama diyor ki " senin çocuk hukukta okuyor bizimki niye okumasın" İmam da diyor ki "sizin çocuklar okuyacak da bizim çocuklara kim hizmet edecek" diyor.

- Büyük damgalar vurdular bize. Bizi okutmak istemediler. Bu halkı, bu toplumu aydınlatmak istemediler. Bunlar; ağalar, beyler, Şıhlar, köy ağaları.

Mahmut MAKAL:

- Mezun olup köyüne giden öğrenciye yüz kadar kitap verilirdi armağan olarak.

- Eğitim Bakam Reşat Şemsettin Sirer köy enstitülerinin yıkıcısıdır. Köy enstitülerine karşıydı. İsmet paşa bunu 1946 yılında Bakan yaptı.

Bu belgesel ile enstitülerdeki eğitim sisteminin zengin içeriği anlaşılmış, enstitülerde öğrencilerin derslerin yanında müzik aletleri çaldığı, halk oyunları oynadığı anlaşılmıştır. Öğrenciler öğretmenlerle birlikte üreterek ve ürettiklerini satarak enstitünün ekonomisine katkıda bulunmuşlardır. Köyün kalkınmasını istemeyen çıkar gruplarının ve oy kaygısı peşinde koşan siyasetçilerin müdahalesiyle köy enstitülerinin kapatıldığı belirtilmiştir.

SONUÇ

1940 yılında, Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel ve İlköğretim Genel Müdürü İsmail Hakkı Tonguç'un önderliğinde kurulan köy enstitüleri, bilinen klasik eğitim sistemlerinden birçok yönüyle ayrılmaktadır. Yaygın eğitim yöntemlerinin kullanılması, iş içinde iş için eğitim anlayışının benimsenmesi, ezberden uzak teorinin pratiğe dökülmesi diğer eğitim sistemlerinden farkını göstermektedir.

Köy enstitülerinin görevi sadece köy çocuklarına okuma yazma öğretip öğretmen yetiştirmek olmamıştır. Köy enstitüleri, köylüye okuma yazma öğretmenin yanında köylünün aydınlanması, köye cumhuriyet devrimlerinin benimsetilmesi, köyün canlanması, köylünün üzerindeki cehalet örtüsünün kaldırılması, köye sağlık hizmetlerinin götürülmesi, köylüye modern tarım öğretilerek kırsal kalkınmanın sağlanması, köyün ihtiyaçlarına yetecek demircinin, marangozun, inşaatçının yetişmesi, köylünün halk oyunları, tiyatro, müzik sanatıyla tanışması gibi birçok amaca hizmet etmiştir.

Köy enstitüleri sayesinde köy çocukları mandolin, keman, piyona gibi müzik aletleriyle tanışmış, toprağı işlerken matematik, fizik, kimya gibi kültür derslerini öğrenmiş, arıcılık, balıkçılık gibi bölgeye özel üretimlerde modem teknikleri kavramış, yılda yirmiden fazla kitap okuyarak kitap okuma alışkanlığı kazanmış, gazeteleri, dergileri, kitapları takip ederek ülkede ve dünyada olanları kavramaya çalışmıştır. Bunları yaparken de köylüyü de etkilemiştir. Köylüler de enstitüler aracılığıyla modem tarım tekniklerini öğrenmiş, sosyal faaliyetlere (cumartesi eğlenceleri) katılmış, sağlık hizmetleri almıştır.

Köy enstitülerinin kapatılmasına gerekçe olarak birtakım iddialar bulunmaktadır. Bu iddialar köy enstitülerin kapatılmasında araç olmuş olup bu enstitülerin kapatılmasındaki amacı gizlemek için kullanılmıştır. Köy enstitülerinin kapatılmasındaki asıl sebep köyün, köylünün kalkınmasının istenmemesidir. Bugün köy enstitüleri hakkında kitaplar, tezler, makaleler yazılıyor olması, belgeseller filmler çekilmesi, televizyon programlarında tartışılması, nasıl bir eğitim sorusuna ” köy enstitüleri tarzında” cevapların yükselmesi gösteriyor ki köy enstitüleri değerinden bir şey kaybetmemiştir. Geleceğin eğitimi, köy enstitülerindeki sisteminin geleceğe uyarlanmasıyla ortaya çıkacaktır.

Enstitülerin kapatılması küresel ölçekte yaşanılan paradigma değişimleri ile yakından alakalıdır. Tarımın ikinci plana itilmesi, kentleşme sürecinin hızlanarak artması, sanayiye dayalı ekonomiye öncelik verilmesi, çift kutuplu dünya mücadelesinde liberalizmin katılımcı ekonomilere, sosyalizme ve komünizme savaş açmış olması gibi süreçler de etkindir. Batı Bloku içinde yer alan Türkiye için, ABD kaynaklı Marshall Planı ve Truman Doktrini çerçevesinde ithal edilen liberal sistem için köy enstitüleri uyumsuz bir uygulama olarak görülmüştür.

KAYNAKÇA

Apaydın, T. (2012). Köy Enstitüsü Yıllan İstanbul: Literatür Yayınları.

Arslan, N (2012). Türk Eğitim Sisteminde Köy Enstitülerine Bir Örnek: Kars Cılanız Köy Enstitüsü. History Studies: International Journal Of History, 29-45

Aydoğdu. A. G. (2016). Köy Enstitülerinin Türk Eğitim Hayatına Katkısı Üzerine Bir Sözlü Tarih Çalışması. Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi Ağustos, 393-408.

Aysal, D. (2005). Anadolu'da Aydınlanma Hareketinin Doğuşu: Köy Enstitüleri. Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi, 267- 282

Batır, B. (2011). Akpınar Örneğinde Bir Aydınlanma Projesi Olarak Köy Enstitüleri. Samsun Sempozyumu, (s. 1-11). Samsun.

Baykurt, F. (2016). Unutulma: Köy Enstitüleri. İstanbul: Literatür Yayınları.

Bilecik, S. (2016). Eğitimde Siyasi ve İdeolojik Yaklaşımlar Bağlamında Köy Enstitüleri ve İmam Hatip Okulları. Mütefekkir, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 329-347.

Ç. Hovardaoğlu, S. (2014). Pazarören Köy Enstitüsü'nün Sosyo-Mekansal Etkilerinin Değerlendirilmesi Üzerine Bir Kırsal Tarih Araştırması (19381954). Tarih Okulu Dergisi (TOD), 581-599.

Çağlayan, E. (2014). Köy Enstitülerinin Açılması ve Dicle Köy Enstitüsü. International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 119-132.

Çoban, A. (2011). Öğretmen Yetiştirme Politikası Olarak Köy Enstitüsü Örneğinin İncelenmesi. Kastamonu Eğitim Dergisi, 449-458.

Dündar, Ş. (2002). Köy Enstitüleri ve Bugünün Okullarında Köy Enstitüsü Felsefesinden Yararlanılması. Trakya Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Dergisi, 19-27.

Güvercin, C. H., Aksu, M., & Arda, B. (2004, Haziran 23). Köy Enstitüleri ve Sağlık Eğitimi. Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası, 57(2), 97-103.

İstanbul Araştırmaları Enstitüsü. (2012). Aralık 16, 2017 tarihinde https://www.youtube.com/watch?v=L20RsqXk-30 adresinden alındı

İstanbul Araştırmaları Enstitüsü. (2012). Aralık 16, 2017 tarihinde https://www.youtube.com/watch?v=Ua5NYWY9Yv8 adresinden alındı

İstanbul Araştırmaları Enstitüsü. (2012). Aralık 16, 2017 tarihinde https://www.youtube.com/watch?v=Hy633RdDjcc adresinden alındı

İzmir Çağdaş Gençlik. (tarih yok). Aralık 16, 2017 tarihinde https://www.youtube.com/watch?v=NP4eRJBfZek adresinden alındı

Kapluhan, D. (2012). Atatürk Dönemi Eğitim Seferberliği ve Köy Enstitüleri. Marmara Coğrafya Dergisi, 172-194.

Karakuş, H. (2014). 100 Soruda Köy Enstitüleri. Ankara: Basım-Yayın-Dağıtım.

Karakuş, M. (2017). Toplumsal Bellek Bağlamında Mezunların Anlatımıyla Köy Enstitüleri Deneyimi. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 719-741.

Kartal, S. (2008, Haziran l). Toplum Kalkınmasında Farklı Bir Eğitim Kurumu: Köy Enstitüleri. Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 4(1), 23-36.

Kirby, F. (2015). Türkiye'de Köy Enstitüleri İstanbul: Tarihçi Kitabevi.

Köklügiller, A. (2016). Köy Enstitüleri- Nedir? Ne Değildir? İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

Kuşaklar programı- Köy-Enstituleri erişim tarihi: Aralık 10.2017 tarihinde İz TV: http:// www. beiniz.com /

Payaslı, V. (2015). Belleklerde Bir Çınar: Düziçi Köy Enstitüsü. Tarih Okulu Dergisi (TOL)), 319-356.

S. Kırmızı, F. (2015). Köy Enstitülerinde Öğretmen Yetiştirmede Kullanılan Yöntemler. Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi.

T.C. Resmi Gazete. (1942, Haziran 25). Aralık 07, 2017 tarihinde T.C. Resmi Gazete: http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/5141 .pdf adresinden alındı

Tınal, M. (2008). Kızılçullu Köy Enstitüsü: Kuruluşundan İlk Mezunlarına. Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 181-198.

Tonguç, İ. H. (1947). Köy Enstitüleri. Aralık 08, 2017 tarihinde Köy Enstitüleri: http://koyenstituleri.de/uye/bin_pl/berichte.pl adresinden alındı

Yeşil, D. (2004). "Beşikdüzü Köy Enstitüsü", Aralık 16, 2017 tarihinde https://www.youtube.com/ watch? V=FFWqMhhfaF60 adresinden alındı.

Presentation ID / Sunum No= 24

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Prekerleşme ve Proleterleşme: Eğitimli Emek Üzerine Bir Tartışma

Arş. Gör. Tuğçe Zeynep ABALI AKGÜL[1], Prof. Dr. Ümit TATLICAN[2]

Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Sosyoloji Bölümü
Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Sosyoloji Bölümü

Özet

Eğitimli emeğin değersizleşmesi, statülü/saygın mesleklerin maddî ve manevî değer kaybetmesi 1980 sonrası neo-liberal iktisat politikalarının uygulanmasıyla birlikte sosyal bilimlerde tartışma konusu hâline gelmiştir. Bu süreç Türkiye'de 1990 sonrasında hissedilmeye başlanmıştır. 2019 yılına kadar bu değersizleşme süreci proleterleşme tartışmaları kapsamında ele alınırken, 2019 yılından sonra prekerleşme kavramı ile de birlikte tartışılmaya başlanmıştır. Hem Marksist hem Durkheim'cı temelden beslenen prekerleşme kavramı emek-gücünden ziyade kapitalist sistemin yol açtığı emek sürecindeki dönüşümleri açıklamaktadır. Buna göre sosyal statü, ücret ve güvenceler arasındaki bağ kopmuştur. İşsizlik herkesi tehdit etmektedir. Bütün mesleklerdeki, özellikle eğitimli, genç, vasıflı emek daha güvencesizdir ve –ücret düzeyi olarak– proleterleşmektedir. Bu bildiride Türkiye'de statülü/saygın kabul edilen mesleklerin durumu proleterleşme ve prekerleşme kavramları etrafında ele alınacak ve son zamanlarda çok popüler olan prekerleşme kavramının nasıl ele alınması gerektiği ve yanlış kullanımları tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Proleterleşme, Prekerleşme, Güvencesizleşme, Meslekler

Prekarya ve Prekerleşme Nedir?

Prekarya kelimesi ilk defa Fransız sosyologlar (Bourdieu, Wacquant, *vd*.) tarafından 1980'li yıllarda geçici ve mevsimlik işçileri tanımlamak için kullanılmıştır. *Karşı Ateşler* kitabının yeni basımda prekarya olarak çevrilen kavram "çalışanları boyun eğmeye, sömürüyü kabullenmeye zorlayacak genel ve sürekli bir güvencesizlik durumunun tesisini amaçlayan yeni türden bir *hakimiyet biçimi*" (Bourdieu, 2015: 113) olarak tanımlanmaktadır.

Bourdieu neo-liberal politikanın etkilerinin küçük burjuvazide ve orta sınıfta güvensizlik yarattığını, geçici ve düşük ücretli işlerin gelişmiş ekonomilerde gitgide çoğaldığını aktarır. Bu durum iş, sağlık, emeklilik gibi güvencelerin kaybına sebep olmaktadır. Bourdieu'ya göre geçicilik/prekaryalık tüm geleceği belirsiz kılarak (2015: 71) geleceğe dair umudu köreltmekte, bugünü değiştirmeye dair tutkuyu da yok etmektedir. Bourdieu ayrıca prekarya olmanın işçileri, ticaret ve endüstri görevlilerini, gazetecileri, öğretim elemanlarını, öğrencileri etkileyeceği öngörüsünde bulunur. Hizmet sektöründe oluşan yeni çalışma biçimini 'hizmetlerin taylorizmi' olarak adlandırır.

Eğitimli emeğin değersizleşmesi, eski anlamda orta sınıfın nicelik olarak azalması gibi olgular üzerine Marksistler tarafından sürdürülen proleterleşme tartışmalarına karşı Standing 2011 yılında prekerleşme kavramını önermiştir. Prekerleşme kavramı Marksist temelden tamamen kopmamış olsa bile emek-

gücünden ziyade kapitalist sistemin yol açtığı emek sürecindeki dönüşümleri açıklamaktadır. Standing (2019), Alpman (2016), Vatansever ve Gezici Yalçın (2016) güvencesizleşme, esnekleşme, meslekî unvanların geçiciliği, geçici sözleşmeyle işe alım, sınıfsal düşüş, iş ve yaşam üzerinde kontrol kaybı, iş-temelli kimliğin oluşamaması, üst basamaklara tırmanma olanaklarının yok olması, kişisel tatmin sağlamayan işlerle sınırlanma, ücretlerin azalması süreçlerini prekarizasyon olarak kavramlaştırır.

Standing'e (2019) göre prekarya "prekarious" (güvencesiz, istikrarsız, tehlikeli) ve "proletariat" (proletarya) kelimelerinin birleşiminden oluşmaktadır. Prekarya henüz 'kendisi için sınıf' olamamış, oluşum hâlindeki bir sınıftır. Prekerleşme süreci bütün ücretli emeği kapsayan, emeği geçici sözleşmelere, esnek çalışmaya, güvencesiz işe, keyfi iş tanımlarına razı eden yapısal durumu anlatmak için kullanılmaktadır. Bu süreçte ne yazık ki eğitimli olmak ile statülü olmak arasındaki bağ kaybolmuştur. Orta sınıfın imtiyazları, işçi sınıfının güvencesi yok olmuştur. Sosyal statü ve ücret ilişkisi değişmiştir. Standing'in (2019) ifadesiyle 'statü uyumsuzluğu' meydana gelmiştir. Bu durum yeni ekonomik ve politik gelişmelerin bir çıktısıdır. Ve bu gelişmeler neticesinde ücretli çalışan herkes prekerleşmekte ve bu koşullar olağanlaşmaktadır (Alpman, 2016). Bu koşulların en ağır özeti 'sürekli işsizlik tehdidi'dir.

1980'lerden itibaren gelişmiş ekonomilere yön veren neo-liberal iktisat politikaları iş piyasalarında esnekliği, güvencesizliği emek açısından değişmez bir durum hâline getirmiştir. Krizlerde sübvansiyonlar sermayeye sağlanırken, emek 'rekabetçi' olmak zorunda bırakılmıştır. Refah devletinden kalan tüm güvenceler bertaraf edilmiştir. Eğitim metalaşmış, eşitsizlikler son derece artmıştır. Prekarya bu koşullar altında oluşmaya başlamıştır. "Emeğin esnekleşmesi ortaya garip olgular çıkarmıştır. Bunların arasında bedavaya çalıştırılan stajyerler, sıfır saat sözleşmesi ile işe alınıp emek ve gelirden yoksun bırakılanlar, sürekli olarak yıllar boyu koşullu işlerde çalışanlar, tek bir işverene bağlı bir biçimde çalışan bağımsız yükleniciler, gündelikçi görünümündeki bağımlı yükleniciler, birbirinden izole bir şekilde Internet temelli çalışan insanların oluşturulduğu çevrimiçi-işler ve buna benzer şeyler var"dır (Standing, 2011: 81).

Prekerleşme "emeğin, iş piyasalarının acımasız rekabet koşullarında her an sistemin dışına itilme korkusundan dolayı haklarının çiğnenmesine, vasıflarının önemsizleştirilmesine ve sömürüyü içselleştirmeye razı gelecek derecede sindirilmesi sürecidir" (Vatansever ve Gezici Yalçın, 2016: 49). Bu kaygıyı yaşayan herkes prekarya olarak tanımlanabilir. Yani hizmet sektöründe çalışanların yanı sıra statülü sayılan mesleklerin de prekaryaya dâhil edilmesi gerekir. Hatta yaratıcılıkla özdeşleştirilen zihinsel/bilişsel işlerde prekarizasyon daha yoğun hissedilmektedir. "Zincirlerinden başka kaybedecek şeyi olmayan sanayi proletaryasının aksine bu sınıf prekaryaya 'gerilemeyi' bir tenzil-i rütbe meselesi olarak görmektedir ve kaybedecek çok şeyi, en başta da kültürel sermayesi ve "CV"si vardır. Onun eşitlik fikrini sindirmesi kolay değildir; kültürel niteliklerin metalaştığı bir dünyada huzur bulması zordur" (Özkul, 2015). Prekarya orta sınıf da değildir. Çünkü orta sınıfta olası olan "insanların sahip olması beklenen sabit ya da öngörülebilir bir maaş, statü yahut çeşitli haklara sahip değildir" (Standing, 2019: 20). Dolayısıyla denilebilir ki, prekarya olmak toplumun en alt katmanının derdi olduğu kadar günümüz koşullarında artık orta sınıfı daha da fazla ilgilendiren bir hâl almaktadır. İşten atılma ya da işsiz kalma korkusu diplomalı ve kültürel sermayesi nispeten yüksek olan orta sınıf mensuplarını güvencesiz, düşük statülü fakat yüksek rütbeli, çalışma saatleri ve iş tanımı belirsiz, kişisel tatmin sağlamayan işlere mahkûm etmektedir.

Süreci tersten okumak gerekirse, prekaryanın işçi sınıfının bir parçası olmadığı söylenebilir. Çünkü "proleterya denildiğinde akla uzun dönemli, istikrarlı, sabit-zamanlı ve ileriye dönük olarak işçinin ne kadar ve nasıl ilerleyebileceği açıkça belli olan işlerin bulunduğu, sendikalaşmanın olduğu, toplu pazarlıkların yapıldığı, ebeveynlerin iş unvanlarını anladığı, isimleri ve özellikleri bilinen yerel işverenlerin bulunduğu bir toplum akla gelir" (Standing, 2019: 20). İşçi sınıfı, orta sınıf ya da enformel olmayan bu grup aslında orta sınıfın eridiğinin habercisidir. Zira günümüzde sınıflar kaybolmadı, sadece çok daha parçalı bir görünüm kazandılar. "Prekarya sanayi toplumunun istikrarlı, sabit zamanlı, sendikalı ve toplusözleşmeye tâbî çalışma koşullarını aşındıran yeni bir sınıf. Öngörülebilir bir geliri ve statüsü olmadığı gibi sanayi toplumunda üretim sürecinin merkezinde olan ev/işyeri ayrımını, işçi ile işveren arasındaki kişisel ve doğrudan ilişkiyi sınırların belirsizleştiği, güvencesizliğin normalleştiği,

envanterleştirilmiş niteliklerin yerini enformel becerilerin aldığı bir varoluş biçimiyle ikame eden bu sınıf" (Özkul, 2015) için işin güvencesizliği çeşitli afili unvanlarla gizlenmektedir.

Prekarya hem kandırılma duygusunu, hem de iş sahibi olduğu için minnettar, mutlu ve pozitif olması gerektiği duygusunu aynı anda taşır. Fakat prekarya en nihayetinde korkudan beslenir ve korkuyla motive olur. Yine bu korku yüzünden engellenmiş hisseder (Standing, 2019). Bu süreçte sadakat ve güven zayıflar. Proletarya az eğitimliydi, prekaryanın ilerici grubu ise eğitimli ve işsizdir. Bu sınıf diplomalı yoksullardan oluşmaktadır. Günümüz koşullarında kapitalizm ileri teknolojiyle de birleşince emek piyasası farklı bir dönüşüm geçirdi; sanayi küçüldü, hizmet sektörü büyüdü. Ve prekarizasyon süreci daha çok, çoğunlukla yüksek eğitimden geçen gençleri kapsamaya başladı (Telek, 2018). Ve yüceltilen serbest piyasa koşulların getirdiği yarı-zamanlı çalışma, serbest çalışma gibi 'özgürlükler' son yirmi yılda mağdur yeni bir sınıf olan prekaryayı yaratmıştır. Tüm bu koşullar Sanayi Devriminin başlangıcındaki güvencesiz emek koşullarına geri dönmek demektir (Kuzuloğlu, 2018). Bu koşullar altında sürekli işsiz kalma tehdidi yaşayan prekarya, Standing'e göre, uç siyasî akımlara kapılma eğiliminin yüksek olması dolayısıyla toplum ve demokrasi açısından tehlikeli bir durum yaratmaktadır (Standing, 2019). Ayrıca prekarya kendisiyle bir savaş verdiği için ve kendisini bir sınıf olarak kurmak üzere olduğu için de tehlikelidir.

Standing'e göre prekarya küreselleşmenin çocuğudur. 1980 sonrası süreçte küreselleşme arttıkça şirketler dünya çapında faaliyet göstermeye ve tüm emeği esnek koşullara mahkûm etmeye başladılar. Kamu sektörü küçültülüp, hizmetler özelleştikçe artan güvencesiz istihdam, sosyal hakların ve sübvansiyonların yitimi, emeğin, ücretlerin esnekleşmesi, mesleklerin parçalanması, dikey sınıfsal hareketlilik olanaklarının ortadan kalkması, art arda yaşanan küresel ekonomik krizler, eğitimin metalaşması, artan borçluluk prekaryanın bir sınıf olarak tüm dünyada büyümesinin nedenleridir.

Standing prekerleşme kavramının temellerini atarken Karl Polanyi'nin *Büyük Dönüşüm* eserinden faydalanmıştır. Polanyi (2006) gibi Standing de sınıfın siyasal deneyimlerine önem verir. Polanyi 19. yüzyıl uygarlığının çöküşünün nedeni olarak kendi kendine işleyen piyasa sisteminin toplumla bağdaşmamasını gösteriyordu.[1] Standing de 21. yüzyılda kapitalist sistemin özellikle nitelikli emeği getirdiği durum neticesinde bir başka çöküşe uğrayacağını ve neticede başka siyasî hareketlerin çıkacağını haber vermektedir. Standing'e (2014) göre Polanyi'nin içiçe geçmiş aşamalarına[2] benzer şekilde küresel bir dönüşüm gerçekleşmektedir. Dönüşümün sonucunda ise geçerli sınıfsal yapılardan farklı küresel bir sınıfsal yapı ortaya çıkacaktır.

Standing'in çizdiği sınıfsal yapı beş katmandan oluşmaktadır. Buna göre en üstte sayıca en küçük olan, buna karşın küresel sermayenin çoğunluğuna sahip plütokrasi vardır. Plütokrasiyi elitler izlemektedir. Elitlerin altında ise eski maaşlı sınıf vardır. Maaşlılar iş güvencesine, güçlü sosyal haklara, bazı maaş dışı ücretlere sahiplerdir. Profisyenler[3] proje odaklı, küçük şirket yapılanmalarıyla çalışan, girişimci, çok vasıflı ve emeğini kendi kendine pazarlayabilen kişilerden oluşur. Profisyenlerin altında eski işçi sınıfı yer alır. Bildiğimiz anlamda işçi sınıfı giderek küçülmektedir. Proleterya küçülürken oluşum hâlinde olan yeni bir sınıf –prekarya– gelişmektedir.

[1] Polanyi'ye göre toplumun temelinde ekonomi yoktur ve piyasa da toplumsal ilişkiler neticesinde kendi kendine ortaya çıkmamıştır. Kendi kendine işlediği iddia edilen piyasa sistemi işçiye hak ettiği yaşamı vermediği için işçi hareketleri neticesinde çökmek zorunda kalmıştır.

[2] Emek ve sermayenin metalaşması aşamalarında insanlar kendilerini insan yapan özelliklerden koparılmıştır. Piyasa sisteminde insanlar birbirlerinden kopmuş, izole bir biçimde yaşamak zorunda bırakılırlar. Piyasa sisteminin insanı insanlığından çıkarmasındaki ilk aşama toprağın metalaşmasıydı. İkincisi yiyecek ve hammaddenin insanın değil nüfusun ihtiyaçlarına göre üretilmesiydi. Son aşama piyasa sisteminin dış ülkelere ve sömürgelere yayılmasıydı.

[3] Profisyen kelimesi Standing tarafından profesyonel ve teknisyen kelimelerinin birleşimiyle oluşturulmuştur.

Standing'in sınıfsal hiyerarşisi

Prekaryanın Tanımlayıcı Özellikleri

Prekaryanın tanımlayıcı özelliklerinden biri (1) üretim ilişkileridir. Prekarya 'esnek' iş sözleşmelerine, geçici, yarı-zamanlı işlere, istikrarsız emek koşullarına tâbidir. Prekerler eğitimlerine göre düşük statülü işlerde, düşük ücretler karşılığında çalışırlar. Prekarya sürekli olarak yeniden eğitilmeli, yeni işler için ağ kurmalı, sürekli iş görüşmelerine gitmelidir (o istikrarsız bir emektir). Yapacakları işten daha fazla kalifiye olmaları beklenen ilk sınıftır (Standing, 2014).

Prekaryanın tanımlayıcı özelliklerinden bir diğeri (2) bölüşüm ilişkileridir. Prekarya emekli maaşları, ücretli izinler, tam donanımlı sosyal haklar (sağlık sigortası, işsizlik sigortası vb.) olmaksızın çalışmaktadır. Bu durum da gelir eşitsizliğinin artmasına neden olmaktadır. Ücretleri dalgalı/değişken olduğundan ve düşüş eğiliminde olduğundan, prekerler sürdürülemez borç altında ve ekonomik belirsizliklerle yaşamaktadır (Standing, 2014).

Prekaryanın tanımlayıcı özelliklerinden bir diğeri (3) devletle olan ayırt edici ilişkisidir. Prekarya yurttaşlara verilen hakları kaybetmektedir. Bu anlamda Standing prekaryayı 'denizens', yani 'kısmî yurttaşlar' olarak tanımlamaktadır. Prekarya kamu hizmetlerine erişim için dileyen kişi konumundadır ve çok fazla emek harcar (Standing, 2014).

Prekarya proleterlerden farklı olarak (4) meslekî kimlikten yoksundur ve (5) zaman üzerinde kontrole sahip değildir (Standing, 2011). Neo-liberal iktisat politikaları meslekleri parçalamış, birçok alt meslek ve unvan ortaya çıkarmıştır. Bu durum da meslek örgütlerinden ve dayanışmadan yoksunluğu getirmiştir. Proletaryanın belirli iş saati üzerinden zaman kontrolü yitiminden farklı olarak, prekarya her an (gece-gündüz) iş için hazır olmalıdır. Bu durum da (6) emekleri ile psikolojik bağlarının kopmasına, emekleri ile aralıklı ve araçsal bir ilişki kurmalarına yol açmaktadır.

Standing'e (2011) göre prekaryanın (7) yatay sosyal hareketliliği yüksek olsa da dikey sosyal hareketliliği düşüktür. (8) Hayat fırsatları olarak risk ve belirsizliklerle karşılaşma oranları oldukça yüksektir. İşsizlik, hastalık, hamilelik gibi durumlarda kayıpları büyük olmaktadır. (9) Bu gibi durumlarda proletaryanın faydalandığı destek ve yardımlardan faydalanması da daha zordur. Genellikle sosyal güvenceden yoksun, sıfır saat sözleşmelerle çalıştıkları için emeklilik, sağlık güvenceleri olmamaktadır. Tüm bunlara tezat olarak ise (10) yine proletaryadan farklı olarak yaptıkların işin gerektirdiğinden fazla niteliğe sahiplerdir.

Tüm bu özellikler nedeniyle prekarya "yoksunluk, anksiyete, anomi (güvencesiz durumlardan kaçma umutsuzluğu), yabancılaşma (yapmak istediklerini yapamazken yapmak istemediklerini yapmak zorunda kalma) ve öfkenin bir kombinasyonunu üretir" (Standing, 2014: 11).

Prekarya bu on özellik üzerinden tanımlanabilir, fakat bu her prekaryanın söz konusu on özelliğin hepsini taşıması gerektiği anlamına gelmez. Fakat "bu unsurlar bir araya geldiğinde bir sosyal grubu tanımlar ve bundan dolayı prekaryayı oluşum sürecindeki bir sınıf olarak adlandırabiliriz. Prekarya

homojen bir grup değildir. Bunda şaşılacak bir şey yok." Her sınıf özellikle gelişim süreçlerinde farklı fraksiyonlara ayrılmıştır (Standing, 2011: 38).

Standing'e (2014) göre prekarya üç fraksiyondan oluşmaktadır. Prekarya içindeki ilk grup eski işçi sınıfı ailelerden prekaryaya gerileyenlerdir. Bu kişiler yüksek düzeyde eğitimden yoksundur, eski işçi sınıfına bakıldığında göreli yoksunluk içindedirler. İkinci grup göçmenler ve etnik azınlıklardır. Bu grup çoğunlukla güvencesizliğe katlanarak hayatta kalmaya odaklanır. Üçüncü grup eğitimli ve çoğunluğu gençlerden oluşan bir kesimdir. Prekaryanın bu üçüncü kesimi, göreli yoksunluğu reddederek, onurlu, güvenceli ve tatmin edici bir yaşamın umudunu taşımaktadır. Dolayısıyla, bu grup geleceği kurtarmak istemektedir ve ilerici değerlere (ekoloji, özgürlük vb.) sahiptir.

Prekarya üç gruba bölünmüş durumdadır, fakat 2011 yılından beri gerçekleşen kitlesel protestolar, işgal hareketleri (Occupy Wall Street gibi) prekaryada ortaklık, aidiyet kurma ve tanınma istediği uyandırmıştır. Bu sebeple prekarya henüz oluşum hâlinde bir sınıftır. Prekaryanın kendi için bir sınıf hâline gelmesi için bir sınıf olarak tanınmasını gerçekleştirmesi, kurum ve kuruluşlarda temsiliyet kazanması, adil bir bölüşüm için bir araya gelmesi ve zafer kazanması gereklidir (Standing, 2014). Bu anlamda prekarya siyaset sahnesinde yer almaya başlamıştır ve yeni bir ilerici çağın öncüsü olabilir.

Prekarya Bildirgesi

Prekaryanın yeni ve ilerici bir çağın öncüsü olabilmesi için Standing (2017) yirmi dokuz maddelik bir bildirge ortaya koymaktadır. Buna göre (1) Çalışma üretici ve yeniden üretici bir etkinlik olarak yeniden tanımlanmalıdır. Karşılığında ücret alınan iş üretici, ücret alınmayan iş üretici değildir ayrımından çıkmak ve gönüllülüğe dayalı işleri de iş olarak tanımlamak gerekmektedir. Zira sosyal güvencesi olmayan insanların yapmak zorunda oldukları bu işler birer meslek olmasalar da üretici iştir (s. 161-163). (2) İşçi istatistikleri yeniden düzenlenmelidir. Her türlü iş, iş kategorisinde değerlendirilmelidir. Prim ödeme sistemi adaletsiz ve gelişigüzeldir. Örneğin hasta yakınına bakmak zorunda olan ya da işten atıldığı için iş arama sürecinde olan birisinin primleri ödenmez, fakat işsiz kalmak ya da hasta bakmak onun suçu değildir (s. 163-164). (3) İşe alım süreçleri basitleştirilmelidir. Karmaşık ve çok aşamalı işe alım süreçleri basitleştirilmelidir. Zira sosyal güvencesi olmayan kişiler için iş bulma süreci zahmetli, masraflı ve stresli bir hâle gelmektedir (s. 166-169). (4) Esnek emek düzenlenmelidir. Sıfır saat sözleşmeleri ya da bağımsız yüklenici olarak çalışmak meslekî anlamda bir gelişmeye katkı sunmaz, belirsizliği arttırır, çalışanın başka bir yerde çalışmasını engellediği gibi çalışanı bağlı bulunduğu şirketin keyfî çalışma şartlarına bağlı kılar. Çevrimiçi çalışma ya da proje bazlı çalışma da çalışanı savunmasız bırakır. Çalışanın kuruma bağlılık geliştirmesini engeller. Benzer şekilde stajyerlik de 'ödünç işçiliktir'. Stajyerlik döneminde çalışan hem ücret almaz hem de esnek, itaatkâr, uysal olmayı öğrenir. Stajyerlik kısa vadeli ve ücrete tâbî olmalıdır (s. 171-181).

(5) Örgütlenme özgürlüğü geliştirilmelidir. Prekaryanın özne olabilmesi, çıkarlarını savunabilmesi için örgütlü bir sese ihtiyacı vardır. İşçi sendikaları işlevselliğini yitirmiştir. Sosyal medya insanları harekete geçirebilmekte, ama pasif kalmaktadır. Bu noktada işçi sendikalarından ziyade meslek örgütlerine iş düşmektedir. Örgütlü bir sese sahip olmadığı sürece prekarya haklarından yoksun bırakılmış kısmî yurttaşlar olmaya devam edecektir (s. 182-196). (6-10) Meslekî topluluklar yeniden inşa edilmelidir. Meslekî topluluklar yeniden yapılandırılmalı ve meslekî akreditasyon sistemleri düzenlenmelidir. Meslek içi eşitsizlikler elitlere ve maaşlılara sağlanan ücret dışı kazançlar ve ayrıcalıklar ile prekaryaya kalan düşük ücretler, güvencesiz işler şeklinde gerçekleşmektedir (s. 198- 203).

(11-15) Sınıf temelli göç politikası durdurulmalıdır. Göçmenler herkesle aynı haklara sahip olmalıdır. Vatandaşlığın sınıfsal konuma göre dağıtılmasına (örneğin yüklü bir miktar yatırım yapana vatandaşlık hakkı verilmesine) son verilmelidir. Göçmenlere emek piyasasında eşdeğer emeklerle aynı haklar tanınmalıdır. Ayrıca göçmenlerin ağırlıklı olarak yaşadığı gettolara diğer bölgelere verilen eşit hizmet sağlanmalıdır (s. 204-217).

(16) Adil yargı hakkı herkese sağlanmalıdır. Adalete erişmek bir sınıf meselesi olmamalıdır. Bakıldığında neo-liberal dönemde prekarya için adalet aramak ulaşılmaz ve meşakkatli bir hâle gelmiştir. İş yasaları ise prekaryayı daha da zorlayıcı bir hâl almıştır (s. 217-231).

(17) Yoksulluk ve güvencesizlik tuzağı ortadan kaldırılmalıdır. Emek piyasası daha esnek hâle geldikçe prekarya hem daha az yardım talep edebilmekte hem de refah devleti döneminin güvencelerinden yoksun kalmaktadır. Hükümetler ise prekaryayı 'otlakçı' olarak yaftalayarak, onları düşük ücretli, güvencesiz işlere girmeye teşvik etmektedir (s. 232-241). (18) Sosyal yardım değerlendirme sistemleri değişmeli, testler aşamalı olarak kaldırılmalıdır. Bu testler kişilere yardım sağlamaya değil, yardımları kısıtlamaya yaramaktadır (s. 242-250).

(19) Engellileri şeytanlaştırmaktan vazgeçilmelidir. Engellilerin sosyal ve ekonomik hakları güçlendirilmeli, onlara verilen devlet yardımları işgücü kapasitelerinden ziyade ihtiyaçlarına yönelik olmalıdır. Engelliler de prekaryanın bir unsurudur ve kısmi vatandaş muamelesi görmektedir (s. 251-260). (20) İstihdama dayalı refaha son verilmelidir. Çünkü adaletsizdir, eşitsizliği, sosyal ve ekonomik güvensizliği arttırır (s. 261-275). (21) Günlük krediler ve öğrenim kredileri düzenlenmelidir. Prekarya işsiz kaldıkça yeni iş bulana ya da bir yardım 'hak edene' kadar çok fazla kredi borcuna batmaktadır. Keza öğrenimin metalaşması sonucu birçok öğrenci emek piyasasına girmeden yüksek miktarlarda borçlanmış bulunmaktadır. Tüm bunlar prekaryayı emek piyasasında daha savunmasız hâle getirmektedir (s. 279-285). Dolayısıyla hükümetler insanlara (22) finansal bilgi ve danışmanlık hakkı vermelidir (s. 289). (23) Eğitim meta olmaktan çıkartılmalıdır. Eğitim prekaryanın aleyhine metalaşmıştır. Küresel bir endüstriye dönüşen üniversiteler kâr yapma misyonundan çıkıp, eğitim misyonlarını yeniden üstlenmelidir (s. 289-297).

(24) Sübvansiyonlar kaldırılmalıdır çünkü gerileticidir, geliri düşük gelirli gruplardan alarak yüksek gelirli çıkar gruplarına dağıtır (s. 298-308). (25) Evrensel temel gelir için harekete geçilmelidir. Prekarya Bildirgesi'nin tam merkezinde ekonomik güvenliği sağlama hedefi olmalıdır. Yardım değil hak ilkesi benimsenmelidir. Sosyal güvenlik sistemi bu hususa göre yeniden düzenlenmelidir (s. 310-318). (26) Ulusal varlık fonları aracılığıyla sermaye paylaştırılmalıdır. Her insanın finansal zenginlikten, doğal zenginliklerden, teknolojik yeniliklerden ve bunların getirisinden pay almasını sağlayacak bir bölüşüm sistemi düzenlenmelidir (s. 330-338). (27) Müşterekler yeniden güçlendirilmelidir. Mekân gitgide daha eşitsiz bir şekilde paylaşılmaktadır. Prekarya daha kalabalık, sıkışık yaşam alanlarına hapsolurken plütokrasi geniş ve kaliteli mekân elde etmektedir. Ayrıca kamusal olarak prekarya tarafından daha sık bir biçimde kullanılan parklar, kütüphaneler, tiyatrolar sermayenin bir simgesi olan alışveriş merkezlerine dönüştürüldükçe prekaryanın öfkesi artmaktadır (örneğin, Gezi Parkı eylemleri) (s. 341-352).

(28) Müzakereci demokrasi ihya edilmelidir. Neo-liberal dönemde siyaset de metalaşmış, demokrasi seyrelmiştir. Dolayısıyla müzakereye dayalı demokrasi tesis edilmelidir (353-360).

Standing'e Yöneltilen Eleştiriler

Nasıl ki kapitalist üretim tarzı işçi sınıfını ortaya çıkardıysa 1980 sonrası süreçte de değişen üretim tarzı ve üretim ilişkileri eski sınıf teorilerini yetersiz kılmıştır. Bu süreçte değişen ekonomik şartların iş yaşamı, birey ve toplum üzerindeki etkileri çeşitli yazarlar tarafından ele alınmaya ve açıklanmaya çalışılmıştır. *İşletme Hastalığına Tutulmuş Toplum, Karakter Aşınması* vd. bunun örnekleridir.

Prekarya kavramı da 1980'li yıllarda Fransa'da kullanılmaya başlanmıştır. Kavramın "20. yüzyıl boyunca örgütlü mücadeleler neticesinde elde edilmiş haklardan hiçbir şekilde faydalanamayan büyük kitleleri nitelemek için 'mükemmel' bir tabir olduğu düşünülmektedir" (Harris, 2014'ten akt. Oran, 2015: 238). Standing de 1980'lerden beri kullanılan kavramı geliştirmiştir. Oran'a (2015) göre Standing prekaryayı Marx'ın işçi sınıfı yerine koymaktadır, fakat sınıf mücadelesinde prekaryanın oynayacağı rol belli olmadığı ve devrim umudu taşımadığı için prekarya bir sınıf değildir.

Breman'e (2013) göre "Standing prekaryayı kendinde olmayan terimler ile tanımlamaktadır. Buna göre, Standing'in atıfta bulunduğu prekarya – geçici istihdam edilenler, yarı zamanlı istihdam edilenler, taşeron işçiler, çağrı merkezi çalışanları –esasında klâsik proletaryadan başka bir şey değildir, dolayısı ile Standing'in tanımı 'samimi' değildir" (akt. Oran, 2015: 243). Ayrıca prekaryanın küresel bir sınıf olduğu iddiası vardır, fakat örnekler hep gelişmiş ekonomilerden (ABD, İngiltere, Fransa, Almanya,

Japonya vb.nden) verilmektedir. Dolayısıyla, geçici ve yarı-zamanlı çalışanlardan bir sınıf oluşturmalarını beklemek gerçekçi değildir.

Bu noktada Standing'in tanımladığı prekarya sınıftır ya da değildir konusu tartışmaya oldukça açık olsa da, prekarya kesinlikle klâsik anlamda bir proletarya değildir. Weberci anlamda hayat fırsatları, sınıfsal konumları proletaryanınkinden farklıdır. Geliştirilen her sınıf teorisi de Marksist olmak zorunda değildir. Prekaryayı tüm dünyada var olan bir sınıf olarak resmetmesi ise yine tartışmaya açıktır. Gelişmekte olan ülkelerde ve daha alt ekonomik seviyede olan ülkelerde çalışanlar çoğunlukla prekaryadan da daha kötü koşullarda, belki de sınıf altı (underclass, günlük işlerde çalışıp, düzenli geliri olmayan, açlık sınırının altında yaşayanlar) olarak tanımlanabilecek konumda bulunmaktadırlar.

Oran (2015) Standing'in proletaryanın yok olduğunu iddia ettiğini, bunun yerine önerilen orta sınıf, yeni küçük burjuva, prekarya gibi kavramların kapitalizm ve işçi sınıfı arasında kapitalizmin lehine tek yönlü faydaya dayalı ilişkiyi görmezden geldiğini iddia etmektedir. Standing'in prekaryası kapitalizm ve söz konusu yeni güvencesiz çalışan tipini açıklarken kapitalizm ile prekarya arasındaki vahşi sömürü ilişkisini, yeni çalışma koşullarını, yeni güvencesizlik biçimlerini ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır. Buna ek olarak post-Fordist üretim tarzında klâsik anlamda proletaryanın günden güne sayıca azaldığı da bir gerçekliktir.

Oran (2015) Standing'in prekaryasının güncel sorunlara çözüm önerisi getirmeyen bir kavram olduğunu söylemektedir. Prekarya Bildirgesi'ne bakıldığında ise Standing –etkili olup olmaması başka bir tartışma konusu olan– 29 Maddelik bir bildirge ve çözüm önerisi sunmaktadır.

Son olarak Oran (2015) Standing'in kimin prekaryalaştığı sorusunu yanıtsız bıraktığını iddia etmektedir. Yine Standing *The Precariat* (2014) ve Prekarya Bildirgesi'nde (2014/2017) oldukça ayrıntılı bir biçimde prekaryanın üç katmandan oluştuğunu açıklamaktadır.

Kutlu (2018) Prekarya Bildirgesi üzerine yazdığı kitap tanıtımı yazısında prekaryanın teorik bir tartışma içerisinden değil, bizzat olgudan türemiş bir kavram olduğunu belirtmektedir. Standing'e göre prekaryayı bir sınıf olarak oluşturan şey üretim ilişkileri, üretim araçları vb. ile olan ilişkisi değil; iş, meslekler, istihdam, gelir vb. ile kurdukları sınıfsal ilişkidir. Dolayısıyla denebilir ki Standing, Weber gibi hayat fırsatlarını ve statüyü temel alan bir sınıf analizi yapmaktadır.

Kutlu aynı yazıda (2018) Standing'i prekaryayı teorik ve olgusal dayanaklardan uzak olmakla eleştirir. Kutlu'ya göre prekarya kavramı teorileştirilmekten ve tarihsellikten uzaktır (kapitalizm tarihsel eğilimlerinden bağımsız yalnızca politikalar düzeyinde kavranmaktadır). Güvencesiz istihdam ilişkilerinin bir çıktısı olan prekaryayı ayrı bir sınıf olarak tanımlamak prekaryayı tarih-dışılaştırmaktadır. Prekaryanın hiçbir özelliği Marksist sınıf ölçütlerine de uymamaktadır. Kutlu (2018) ayrıca şu soruları sormaktadır: sınıfın temel unsuru kapitalizmin belirli bir aşamasındaki istihdam ilişkileri midir? Kapitalizmin (tarihsel) emeği güvencesizleştirme eğilimi dışında ayrı bir gündem var mıdır ve prekarya bu gündemde diğer sınıflardan ayrılarak ayrı bir sınıfı oluşturur mu? Prekarya işçi sınıfından farklı mıdır? Ve soruları şöyle cevaplamaktadır. Sınıflar ancak sömürü ilişkisi içinde kavranabilir ve belirli bir zaman kesitinde ele alınamazlar; tarihsel oluşumlardır. Kutlu'ya (2015) göre prekaryanın bir sınıf mı, bir grup mu olduğu belirsizdir. Dolayısıyla, "prekaryayı nesnel bir gerçeklik ya da özne ve oluşum hâlindeki yeni bir sınıf ya da sınıf içi bir dilim/kesim olarak değil, sınıfın bütününe yayılan bir eğilim olarak ele almak, böylelikle işçi sınıfının güvencesizleşmesi ve güvencesiz emekten söz etmek daha yerinde olacaktır" (Kutlu, 2015: 234).

Bu noktada Standing prekarya ile özellikle 1980 sonrası süreçte emeğin geçirdiği dönüşümleri açıklamaya çalışmakta ve teoriyi emek-istihdam ilişkilerinde görülen güvencesizlik biçimleri etrafında kurmaktadır. Teoriyi kurarken de güvencesizlik tuzaklarının kimi içine aldığını ve prekaryanın neden proletaryadan ayrı bir sınıf olduğunu açıklamaktadır. Teorisi, her ne kadar Weberci sınıf analizini esas alsa da, Marksist kavramlarla da bağlantılıdır. Aslında anlattığı yeni süreç sömürü ilişkisinin dönüşmesinden başka bir şey değildir. Sömürülen ise artık çoğunlukla gençler, yüksek eğitim alan, sanayiden ziyade hizmet sektörlerinde çalışanlardır. Kapitalizmin gerek imalat gerekse hizmetler sektöründe gerçekleşen dönüşümü sonucunda günümüzde Marksist teorinin de sınıfları açıklamakta zorlandığı, yer yer tıkandığı aşikârdır. Dolayısıyla, günümüzde 'nitelikli' emeğin durumunu açıklamak

için çeşitli teoriler, kavramlar geliştirilmektedir –buna proleterleşme de dâhildir. Standing kesinlikle yeni bir süreci açıklamaya kavuşturma çabasındadır.

Oran (2015) ile benzer biçimde Kutlu (2018) da prekaryanın ne şekilde kendisi-için-sınıf olacağının açıklanmadığını ileri sürmektedir. Prekarya Bildirgesi'ne bakıldığında –ikna edici olmasa da– Standing 29 madde ile bunun yolunu göstermektedir.

Bu Marksist eleştirilere Standing'in kendisi şöyle cevap vermektedir: "Marksistler emek-sermaye karşıtlığından bir türlü vazgeçemiyorlar... Marksistlerin prekaryayı eskinin 'işçi sınıfına' ya da 'proleteryaya' dâhil etme arzuları bizleri, 21. yüzyılı analiz edebilmek için gerekli olan yeni bir kelime dağarcığı ve imge setleri geliştirmekten alıkoyuyor" (Standing, 2011: 41).

Lorey (2010) prekerleşme kavramını güvencesizlik temelinde, ontolojik güvencesizlikten ziyade siyasi güvencesizlikle ilişkili bulur. Güvencesizlik üzerine yapılan tartışmalar neyin ortak olduğu konusunda odaklanmaktadır. Lorey de Standing gibi yeni sosyal hareketlerden etkilenmiş ve Euro May Day[1] hareketi onu heyecanlandırmıştır. Lorey'e göre çeşitli gruplardan kişilerin bir araya gelmesi önemliydi ve her ne kadar bu hareket unutulmuş gibi görülse de oluşum sürecindedir. Standing ve Lorey prekaryayı oluşum sürecinde olan bir sınıf olarak görmektedir. Buna dair en güçlü inançları yeni sosyal hareketlerden kaynaklanmaktadır.

Proleterleşme Tartışmaları

Marx "Burjuvazi bugüne kadar onurlu sayılan ve saygı duyulan her mesleğin hâlesini söndürdü. Doktoru, avukatı, papazı, bilim adamını ücretli emekçisine çevirdi" (Marx, 1998: 119-120) der. 1950'lerden beri değişen sınıf tartışmaları da tarihin Marx'ı haklı çıkardığını kanıtlar niteliktedir. Yakın geçmişe kadar toplumun yüksek statü atfettiği mühendislik, mimarlık, avukatlık gibi son derece popüler orta sınıf mesleklerinin günümüz literatüründe proleterleştiği iddia edilmektedir. 1950'lerden bu yana sınıf tartışmalarında orta sınıfların proleterleşmesi konusu önemli bir yer tutmaktadır. Proleterleşme için ücretlilik, ücretlerde yaşanan göreli düşüş, emek süreçleri üzerinde hâkimiyetin mutlak kaybı, emek süreçlerinin çok sayıda ve tekdüze parçalara ayrılması ile emek gücünün vasıfsızlaşması gibi ölçütler belirlenebilir (Akbaş, 2013: 115).

Carchedi ve Braverman yeni orta sınıfların proleterleşmesini işçileşme, ücretlerde göreli düşüş, emek süreçlerine hâkimiyetin mutlak kaybı, sermayenin işlevlerini (gözetim ve denetim işlevlerini) yerine getirmeye ayrılan sürenin kısalması, emek süreçlerinin çok sayıda ve her biri tekdüze parçalara ayrılması ile yaşanan iş görme biçimlerindeki değişim ve emek gücünün vasıfsızlaşması gibi bir dizi ölçüte bağlamıştır (Akbaş, 2013: 142). "Carchedi'ye göre üretimin özneleri üç tür ilişki çerçevesinde değerlendirilebilir: a) Sahiplik ilişkisi, b) Sömürü ilişkisi ve c) Üretim sürecindeki işlev ilişkisi" (Carchedi, 1977'den akt. Akbaş, 2013: 126). "Carchedi yeni orta sınıfın proleterleşmesi sürecini şu kıstaslarla ele alır: 1) Emek gücünün değersizleşmesi ve 2) sermayenin küresel işlevini yerine getirmeye ayrılan zamanda yaşanan kısalma... yeni orta sınıfların proleterleşmesi bu iki koşulun gerçekleşmesiyle, yani emek-gücünün vasıfsız emek düzeyine kadar değersizleşmesi ve üretimin genel yapısı nedeniyle, sermayenin küresel işlevi olan gözetim ve denetime duyulan ihtiyacın giderek ortadan kalkmasıyla gerçekleşmektedir" (Carchedi, 1977'den akt. Akbaş, 2013: 127). Proleterleşme ile görülen ücretlerde düşüş, imtiyazların ya da prestijin kaybı gibi görünümler bu iki koşulun sonucu olarak ortaya çıkmaktadır (Akbaş, 2013:127-128).

"Proleterleşme emek-gücünün ortalama emek-gücü değerine düşmesidir. Proleterleşme "proleter hâline gelme" olarak anlaşılmamalıdır. Zira Carchedi'nin de dikkat çektiği üzere bir grup ya da tabakanın bir sınıfa ait olması aynı zamanda politik ve ideolojik koşulları da gerektirir. Oysa proleterleşme ekonomik alandaki bir sürecin adıdır (Carchedi, 1977'den akt. Akbaş, 2013: 131). Proleter, en genel anlamıyla, mülksüzleşmiş ve emek gücünü satarak geçinen insanları işaret etmektedir (Durmaz, 2014: 74). Proleterleşme ise "insanların sosyal statülerini veya mesleklerini kaybetmelerinden çok daha fazlasını

[1] Euro May Day 2007 yılında Batı Avrupa'da feministler, göçmenler, antikapitalistler vb. güvencesiz grupların düzenlediği gösteri. (Ekşi Sözlük)

hem sınıflar arasındaki ilişkilerin hem de emek gücünün niteliğinin topyekûn geçirdiği kapsamlı bir sosyal değişimi/dönüşümü ifade eder" (Durmaz, 2014: 75).

Durmaz proleterleşme sürecini yeni proleterleşme olarak ifade etmektedir. "'Yeni proleterleşme' bir yandan proleter olmayan ya da emekçi sınıflar içinde sayılamayacak toplumsal sınıfların proleterleşmesi anlamına gelirken, diğer yandan daha önce proleterleşmiş ve emekçi sınıflar içinde yer alan toplumsal katmanların sürecin kendi özgünlüğü içinde yeniden proleterleşmesine tekabül etmektedir" (Durmaz, 2014: 75). Bahsedilen özgünlük işgücü piyasalarının kuralsızlaşması, esnekleşmesi, iş güvencesinin büyük ölçüde ortadan kalkması, kamu kesiminin daralması, çalışanların sendikasızlaştırılması vb. şeklinde ifade edilebilecek son otuz yıldır ağır bir biçimde yaşanan süreçlerdir. Yeni proleterleşmede sağlık, ulaşım, eğitim, barınma gibi alanlar yoğun bir şekilde metalaşmakta ve sosyal haklarından yoksun kişiler yeniden proleterleşmektedir. Bu koşullar altında orta sınıfın konumu da sarsılmaktadır. Zira orta sınıf çalışanlar da işçiler gibi emek güçleri üzerindeki denetimi yitirmiş, emekleri fazla işgücü arzı sebebiyle niteliksizleşmiş, kolay ikame edilebilir olmuş, nihayetinde işçi sınıfı konumuna yaklaşmışlardır (Durmaz, 2014: 77-79).

Orta sınıflar kafa emeği üreterek genellikle büro işlerinde istihdam edilmektedir. Büro işini işçi sınıfı içindeki yeri bakımından ilk Braverman değerlendirmiştir. Braverman tekelci kapitalizmi üretim ve emek yapısı, evrensel pazarın ortaya çıkışı, devletin piyasa karşısında karmaşıklaşan rolü, çeşitlenen işçi sınıfı meslekleri, hizmet mesleklerinin artması ve büronun mekanizasyonu üzerinden ele alır. Piyasadaki değişim emeğin yapısını ve tanımlamasını da değiştirmiştir. Bürodaki değişim üretken emek ve işçi sınıfı tanımını karşılamaktadır. Çünkü günümüzde kafa-kol emeği ayrımı bulanıklaşmış ve sınıflar birbirine yaklaşmıştır. Böylece Poulantzas'ın aksine Braverman geniş bir işçi sınıfı tanımı sunar (Öngen, 1993). E. O. Wright (2017) ise orta sınıfların içinde bulunduğu durumu çelişkili sınıfsal mevkiler olarak adlandırır. Oppenheimer (1972) ise beyaz yakalı proleter tip çalışanın şu anda profesyonel-teknik istihdamın üst katmanındaki otonom profesyonel işçinin yerini aldığını iddia eder. Beyaz yakalı hayatın büro ve satış katmanları uzun zamandır 'proleterleşmek'tedir. Her meslek proleterleşmeden farklı düzeyde etkilenmektedir. Larson (1980) ise kitlelerin üniversite eğitimine ulaşmasıyla birlikte proleterleşmenin kafa emeğiyle çalışanları ilgilendiren bir mesele olarak ortaya çıktığını savunmaktadır. Eğitim ile sağlanan profesyonellik tekeli ayrıcalıklarını kaybetmiştir. Aynı meslek içinde dâhi –gelir farklılıkları ve çalışan ya da işveren olma durumu gibi– profesyonellik kategorilerini sınıf kategorileri kesmiştir. İşçi sınıfında olduğu gibi yedek işgücü ordusu; işsizlik ya da eksik istihdam yaratmıştır. 50'ler ve 60'larda hızla büyüyen eski profesyonel gruplar proleterleşmeye daha fazla direnirken, günümüz daha eğitimli profesyonelleri daha düşük ücretlerle, daha az nitelik gerektiren işlerde çalışmaktadırlar.

Prekerleşme ve Proleterleşme: Eğitimli Emek

Toplumsal olarak yüksek statü atfedilen pek çok orta sınıf meslek proleterleşme ve prekerleşme kapsamında birçok araştırmaya konu olmuştur. Akbaş (2013) avukatların sınıfsal statülerini kaybetmesini hukuk alanının ve hukuk hizmetinin metalaşması, avukatlık bürolarının büro sahibi avukat ve yanında çalışan işçi avukatlar şeklinde örgütlenen yapısı itibariyle ve teknolojinin değişmesiyle avukatlığın teknik bir iş hâline gelmesi ile açıklamaktadır. Akbaş'ın araştırmasına göre avukatlar büro sahibi avukatlara ya da şirketlere çalışarak işçi avukatlara dönüşmektedir. Aynı zamanda avukatlık bürosu da meta üreten bir tür sanayi tipi büroya dönüşmektedir.

Özdemir ve Özbey (2018) avukatlığın serbest meslek kategorisinde kaldığı sürece proleterleştiğinin farkına varılamayacağını iddia etmektedir. Onlara göre ücretli avukatlığın yaygınlaşması, dolayısıyla belirsiz süreli iş akitleri, parça başı yapılan parçalanmış iş, ücret karşılığı başka bir avukata iş yaptırma, sayısı artan yedek avukat işgücü ordusu, uzmanlaşmanın proleterleşmeden bağımsız olmaması, avukatların iş üzerindeki kontrolünün zayıflaması, hukuk hizmetinin metalaşması ve teknolojik dönüşümler avukatların proleterleşmesini getirmiştir.

Çıvgın ve Gökçe (2018) bir büroda ya da kurumda çalışan, kendi ücretini kendi belirleyemeyen avukatların yasal metinlere bakıldığında işçi avukatlar olduğunu söylemektedir. Avukatlık piyasalaşmış, avukat emeği metalaşmış ve bir proleterleşme süreci süregelmektedir. Tüm bunlar işçi-avukat olgusunu karşımıza çıkarmaktadır.

Türkiye'de mühendis-mimarların sınıfsal konumlarına bakan Köse ve Öncü (2000) eğitim durumu, branş, çalışılan işletmenin büyüklüğü, işletmede bulunulan pozisyon, yaşanılan şehir gibi kriterler üzerinden TMMOB'a kayıtlı mühendis ve mimarları ele almakta ve özellikle orta sınıf ve işçi sınıfı konumunu işgal eden mühendisler ve mimarların proleterleştiğini iddia etmektedir.

Serdal Bahçe (2000) ise *Orta Sınıf Miti ve Mühendisin Nemesisi* isimli çalışmasında diğer birçok prestijli meslekte olduğu gibi mühendislikte de ücretli mühendisler ve sermayedar mühendisler arasındaki ayrımın gittikçe açıldığını ve ücretli mühendislerde vasıfsızlaşmanın ve proleterleşmenin başladığını ileri sürer. Bunu TMMOB'a kayıtlı mühendis ve mimarları ele alan beş çalışmayı yorumlayarak yapar. Buna göre, işsiz kalma oranları ve sürelerinin artması, vasıfsızlaşma, ücretlerdeki düşüş mühendis-mimarların proleterleşmesinin kanıtıdır.

Ertuğrul Bilir (2011) de ücretli çalışan mühendislerin önemli bir bölümünün işçi sınıfının parçası olduğunu, mühendislerin iş üzerindeki inisiyatif, meslekî tatmin, ücret, kararlara katılım gibi konularda diğer işçilerden az bir farkları olsa da ayrı bir sınıf olarak düşünülemeyeceğini söyler.

Çağla Ünlütürk Ulutaş (2011) proleterleşme ve profesyonelleşme tartışmaları kapsamında sağlık emek sürecini teknisyenler, hemşireler ve hekim emeğinin dönüşümü kapsamında ele almaktadır. Kamuda sağlık emek sürecinin sağlık emekçilerini proleterleştirdiğini araştırma bulgularıyla ortaya koymaktadır.

Vatansever ve Gezici Yalçın (2016) *Akademisyenin Vasıfsız İşçiye Dönüşümü* isimli çalışmalarıyla özel üniversitelerde çalışan akademik personelin prekerleşmesi sürecini alanın içinden bir çalışma ile ortaya koymuşlardır.

Orkun Saip Durmaz (2014) öğretmen emeğinin proleterleşmesini ve güvencesizliğini hem kamu hem de özel sektörde çalışan öğretmenler üzerinden ele almaktadır.

Sonuç

Literatüre bakıldığında Standing prekarya kavramına literatürde yeni ve yaygın bir anlam kazandırmadan önce 'eğitimli emek' üzerine tartışmaların son derece Marksist temelde yapıldığı ve bu tartışmaların emek piyasasındaki ve emek sürecindeki güncel değişimleri tam olarak izah edemedikleri görülmektedir. Standing'den sonra orta sınıf tartışmalarının prekarizasyon kavramı etrafında da şekillendiği görülmektedir. Proleterleşme ve Prekerleşme kavramları ücretli olmak, emek süreçleri üzerinde hâkimiyetin kaybolması, işsiz kalma baskısı, imtiyazların kaybolması, yedek işgücü ordusunun varlığı vb. ortak temalara dayanmasına rağmen, proleterleşme kavramı son derece nesnel bir gerçekliğe dayanmaktadır. Prekerleşme kavramı son 30 yıldır değişen süreçlere odaklanmakta ve bu süreçleri daha çok işgücü piyasasındaki değişimler üzerinden ele almaktadır. Ayrıca prekerleşme kavramı meslekî unvanların geçiciliği, iş-temelli kimliğin oluşamaması, işte kişisel tatminin sağlanamaması gibi işgücü piyasasında yaşanan manevî değişimleri de ifade edebilme gücüne sahiptir.

Prekerleşme kavramının literatürde proleterleşmenin karşıtı gibi kullanılması ya da proleterleşmenin yerine kullanılması kavramın doğru anlaşılmadığına işaret etmektedir. Kavrama eleştiri getirenlerin dahi kavramı çoğunlukla doğru kavramadığı görülmektedir. Bazı ortak noktalarda birleşseler de prekerleşme özellikle günümüzde sürekli olarak genişleyen bir sektör olan hizmetler sektöründe çalışan bilişsel ve duygusal emek harcayanların yaşadığı ve statülü meslekler olarak anılan meslek gruplarının da yaşamaya başladığı güvencesizleşme, esnekleşme, iş sözleşmelerinin değişen yapısı, iş-temelli kimliğin oluşamaması, üst basamaklara tırmanma olasılığının büyük ölçüde ortadan kalkması, meslekî unvanların geçiciliği gibi süreçleri açıklama konusunda kullanışlı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Proleter olmayan emekçilerin ücretlerde yaşanan düşüş, emek süreçlerinde hâkimiyetin kaybolması, sermayenin işlevlerini yerine getirmek için ayrılan sürenin kısalması, emek sürecinin çok sayıda ve tekdüze parçalara ayrılması, emeğin değersizleşmesi, yabancılaşması gibi proleterleşme süreçlerini açıklamada prekerleşme kavramından da beslenmenin Marksist literatür başta olmak üzere literatürü kuvvetlendireceği kanısındayız.

Prekaryayı bir sınıf olarak görmek ve bu anlamda kullanmak, hatta prekaryanın devrim yapmasını beklemek, küresel bir sınıf olduğunu iddia etmek de yanlış olacaktır. Bu kadar fazla katman veya

kesimden oluşan, emek piyasasında sürekli akış hâlinde olan, bir araya gelmeleri teorik ve pratik olarak çok da mümkün olmayan kişilerin bir sınıf oluşturduğunu iddia etmek gerçekçi olmayacaktır.

Günümüzde hâlen statülü mesleklerden sayılabilen mühendislik, avukatlık, hekimlik mesleklerinde mesleğin profesyonelliği hâlâ görülse de bu mesleklerde ücretli çalışanlar için maddî koşullarda, çalışma koşullarında, imtiyazlarda, özerklikte ve prestijdeki düşüşü proleterleşme kavramıyla açıklamak mümkündür. Güvencesizleşme, esnekleşme, geçici sözleşmeyle işe alım, sürekli iş değiştirme, yapılan işten tatmin sağlanamaması, iş-temelli kimliğin oluşamaması gibi işgücü piyasasının işleyiş koşullarındaki ve işgücünün manevi koşullarındaki değişimleri de ifade edebilen prekarizasyon kavramının da eğitimli emek üzerine yapılan tartışmalara katılması son derece anlamlı olacaktır.

Ayrıca literatürdeki çalışmalardan anlaşılmaktadır ki, yüksek statü atfedilen profesyonel mesleklerin bile bazı fragmanlarında[1] iş yapısının değişmesi, iş güvencesinin, meslekî tatminin, kazançların azalması bakımından hem statü hem de ekonomik durum gerilemektedir. Avukatlık, mühendislik, mimarlık hatta doktorluk, akademisyenlik gibi orta sınıf mesleklerinin bu bağlamda farklı düzeylerde de olsa hem proleterleştiğini hem de prekerleştiğini söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

Akbaş, K. (2013), Sınıf ve orta sınıf tartışmaları arasında yaldızlı yakalılar: avukatlar işçileşiyor mu?", *Praksis* 32(2) s.115-144.

Alpman, P. S. (2016), *Esmer yakalılar kent-sınıf-kimlik ve kürt emeği*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Bahçe, S. (2013), "Orta sınıf miti ve mühendisin nemesisi". *Praksis* 32(2) s.145-163

Bilir, E. (2011), *Beyaz yakalı işçilerin çalışma ilişkilerine bir örnek: imalat sanayinde mühendisler*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Bourdieu, P. (2006), *Karşı ateşler*. (H. Yücel, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bourdieu, P. (2015), *Karşı ateşler*. (S. Canbolat, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.

Braverman, H. (2008), *Emek ve tekelci sermaye yirminci yüzyılda çalışmanın değersizleştirilmesi.* (Ç. Çidamlı, Çev.) İstanbul: Kalkedon Yayınları

Carchedi, G. (1977), *On the economic ıdentification of social classes*. London: Routledge and Kegan Paul.

Çıvgın, Y ve Gökçe, F. (2018), Avukatlık mesleğindeki dönüşüm ve işçi avukatlık. *Ankara Barosu Dergisi* 2018 (4) s. 519-533. 05.05.2019 http://www.ankarabarosu.org.tr/siteler/ankarabarosu/tekmakale/2018-4/27.pdf

Durmaz, O. S. (2014), *Türkiye'de öğretmen olmak emek süreci ve yeniden proleterleşme*. Ankara: Notabene Yayınları.

Hoşgör Öngen, T. (1993), "Teknoloji ve emek: bir öncü çalışma". *Toplum ve Bilim* 56(61). s. 182-187

Köse, A. H. ve Öncü, A. (2000), Türkiye'de mühendis-mimarlar: ekonomik sınıf konumları ve ideolojik oluşumları. *Toplum ve Bilim*, 85. İstanbul: İletişim Yayınları. s. 9-35.

Kutlu, D. (2015), Kitap incelemesi: "prekarya" üzerine eleştirel notlar ve düşünceler. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi.* 70 (1). s.223-236. 02.04.2021 https://dergipark.org.tr/tr/pub/ausbf/issue/3241/45254

Kutlu, D. (2018), Prekarya ve "prekarya bildirgesi" üzerine bir kaç soru, gözlem ve görüş. *Çalışma ve Toplum*. 2018/3 https://www.calismatoplum.org/makale/prekarya-ve-prekarya-bildirgesi-uzerine-bir-kac-soru-gozlem-ve-gorus erişim tarihi: 31.03.2021. s.1860-1880

[1] Her meslek grubunda sermayedar, girişimci vb. konumlarda meslek sahiplerini görmek mümkün. Bu çalışma kapsamında ise sermayedar olmayıp, kamuda ya da özel sektörde ücret karşılığı çalışan eğitimli emek dikkate alınmıştır.

Kuzuloğlu, M. S. (2018), Serbest çalışma düzeni ve prekarya. https://www.youtube.com/watch?v=d3ZDi_iWMp4 erişim tarihi: 19.03.2021

Larson, M. S. (1980), Proletarianization and educated labor. *Theory and Society. Special Issue on Work and the Working Class*. 9(1). s.131-175

Lorey, I. (2010), Becoming common: precarization as political constituting. e-flux Journal#17. 25.03.2021 https://www.e-flux.com/journal/17/67385/becoming-common-precarization-as-political-constituting/

Marx, K. ve Engels, F. (1998), *Komünist manifesto ve komünizmin ilkeleri*. 4. Baskı. Çev. Erdost, M. Ankara: Sol Yayınları.

Oppenheimer, M. (1972), The proletarization of the professional, *The Sociological Review*, 20(1) s. 213-227

Oran, S. (2015), Kitap incelemesi: modern zamanların tutunamayanları prekarya: sınıf mı, sınıftan kaçış mı? *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi.* 70-1. s. 237-247. 25.03.2021 https://dergipark.org.tr/tr/pub/ausbf/issue/3241/45255

Özdemir, A. M. ve Özbey, K. Ö. (2018), Avukat emeğinin yeni yüzleri, *Emek Araştırma Dergisi* (GEAD) 9 (13) s.1-18. 25.04.2019 http://emekarastirma.org/uploads/dergi/2934.pdf

Özkul, B. (2015), Prekarya ve sosyalistler. https://birikimdergisi.com/haftalik/1334/prekarya-ve-sosyalistler erişim tarihi: 19.03.2021

Polanyi, K. (2006), *Büyük dönüşüm çağımızın siyasal ve ekonomik kökenleri*. (A. Buğra, Çev.) 5. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Standing, G. (2017), *Prekarya bildirgesi hakların kısılmasından yurttaşlığa*. (S. Çınar, Çev.) ve Senem Demiralp. İstanbul: İletişim Yayınları.

Standing, G. (2019), *Prekarya yeni tehlikeli sınıf*. (E. Bulut, Çev.) 5. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Standing, G. (2014), The precariat. *Contexts*, Vol. 13, No. 4, pp. 10-12. ISSN 1536-5042, electronic ISSN 1537-6052. 15.03.2021. http://contexts.sagepub.com. DOI 10.1177/1536504214558209. http://crossmark.crossref.org/dialog/?doi=10.1177%2F1536504214558209&domain=pdf&date_stamp=2014-11-20

Telek, A. (2018), Tehlikeli ve umutlu: artık hepimiz prekaryayız! https://www.gazeteduvar.com.tr/forum/2018/05/13/tehlikeli-ve-umutlu-artik-hepimiz-prekaryayiz erişim tarihi: 19.03.2021

Ünlütürk Ulutaş, Ç. (2011), *Proleterleşme ve profesyonelleşme tartışmaları ışığında türkiye'de sağlık emek sürecinin dönüşümü*. Ankara: Notabene Yayınları.

Vatansever, A. ve Gezici Yalçın, M. (2016), *Ne ders olsa veririz: akademisyenin vasıfsız işçiye Dönüşümü*. 4. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Wright, E. O. (2017), *Sınıf analizine yaklaşımlar*.(V. S. Öğütle, Çev. Ed.) Ankara: Notabene Yayınları

Presentation ID / Sunum No= 135

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Yönteme Çağrı: Bir Araştırmada Yöntemin Önemine Dair

Doç. Dr. Mehmet Fatih GÜLOĞLU

Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyoloji Bölümü

Özet

Yolda yürümenin bilimi olarak metodoloji literatürde epistemoloji ve ontoloji ile birlikte metafiziğin temel alanlarından birini oluşturmaktadır. Metodolojinin bir yansıması olarak yöntem ise ele alınan konunun sistematik bir şekilde incelenmesini gerekli kılmaktadır. Nitekim Durkheim sosyoloji disiplinini kurmaya 'sosyolojinin yöntemi ne olmalıdır' sorusuyla başlar. Başka bir deyişle sosyolojik bir araştırmanın en önemli adımlarından biri hiç şüphesiz yöntemidir. Yöntem bir çalışmanın bilimsel hüviyet kazanmasının temel meşruiyet kaynağıdır. Bu bağlamda bir çalışmanın yönteminin başarılı bir şekilde icra edilmesi nitelikli sonuçlara ulaşmasının garantörü olup bilimsel olarak geçerli ve güvenilir verilerin üretilmesini sağlamaktadır. Ancak sıklıkla karşılaşıldığı üzere çalışmalarda yöntem sadece bir prosedür seti olarak algılanmakta ve araştırmacılar çoğunlukla konuları ya da araştırma nesneleri ile olan ilişkisinin doğasını görmezden gelmektedirler. Bu bağlamda bu çalışmada metafiziğin üç atlısından biri olarak kabul edilen 'yönteme çağrı'da bulunulacaktır. Araştırmacılar yönteme çağrılacaktır. Yönteme çağrı'nın anlamsal içeriği Heidegger'in 'düşünceye çağrı'sından hareketle ifade edilmiştir. Böylece akademi kamusunda yöntemin hassasiyet isteyen bir alan olduğunun altı bir kez daha çizilmiştir. Bu kapsamda çalışmada bir yandan yöntem deyince ne anladığımızı diğer yandan da neden bizler için önemli olduğuna dikkat çekilmiştir. Yönteme çağrının araştırmacıyı iki beceri ile donattığı çalışmada dile getirilmiştir. Bunlardan ilki incelemek istediğimiz fenomeni 'tanıdık olmaktan' çıkarmasıdır. İkincisi ise, yönteme çağrı 'nesnenin de bize el uzattığı'nı, kendisini bize açtığını varsaymayı gerektirmektedir. Yönelinen nesneden kendisini bize açmasını bekleriz. Böylece yönteme çağrı araştırmacı ile incelediği fenomen arasındaki ilişkinin aynılaştırıcı, tahakküm üretici niteliğini sorgulama fırsatı sunar. Bu bağlamda yönteme çağrı araştırmacı olarak hem kendi kişisel serüvenimize halel getirmemeyi sağlar hem de doğru yolda ilerlediğimiz için inceleme nesnemizi tahribata uğratmaktan bizleri korur.

Anahtar Kelimeler: Yöntem,

Giriş

Yöntemin her geçen gün önemini arttırdığı ve bilimsel araştırmalarda öneminin farkına varıldığı bu günlerde araştırmaların niteliğine halel gelmemesi adına bir girişim olarak bu metin tasarlanmıştır. Bu metinde yöntemin önemsemeye neden dikkat edilmesi gerektiğine dair iki temel argüman öne sürülmüştür. Başka bir deyişle metafiziğin üç atlısından biri olan metodolojiye' dönük bir çağrıda bu çalışmayla bulunmak istiyorum. 'Zamanında Martin Heidegger'in *düşünceye çağrı* dediği şeyin "Metodolojiye çağrı" olarak güncellenmesi yönünde bir girişimde bulunmayı hedefliyorum.

Heidegger düşünceye çağrı derken kastettiği şey şudur: "Düşünceye çağıran, zamanımızda en çok düşünce uyandıran, hala düşünmediğimizdir" (Heideger, 2012a, 50). Ona göre "Bizim hala düşünmüyor oluşumuz" (Heidegger, 2012a, 51) bizi düşünceye çağıran en temel itkidir. Düşünceye çağrı, kendi özümüzü çağırır ve bu çağrının öznesi de yüklemi de biziz der.

Çağırmak kelimesi, harekete geçirmek, bir şeyi yola koymaktır. Almanca da "Heiben" kelimesi olan çağırmak bir şeyin olmasını arzu etmek demektir. Grekçe de ise yol, Sankristçe de davet etmek anlamı var. Yardımseverlik kelimesi ile de sesteştir. Çağırma, sevk etmek, bir şeyin erişilmesine izin vermek, seslenerek mevcuda getirmektir. Ötemizde olana el uzatma onu kendimize katılması için talep etmektir " (Heideger, 2012b).

Heidegger'in (2012a) *Düşünmek Ne Demektir?* makalesindeki bu ifadelerinin metodoloji için de uyarlanabileceğine inanıyorum. Bu metin ile akademi kamusunu "yönteme çağrıyorum". Yöntemi önemsemeye davet ediyorum. Bu çağrımı ise şu şekilde planladım. Yöntem deyince ne anladığımızı ve neden bizler için önemli olduğuna dikkatinizi çekmek istiyorum. İlerleyen kısımlarda bu iki yol tartışmaya açılarak yöntemin bize sağladığı iki temel olanağı gözler önüne sermek istiyorum.

Yöntemin Önemine Dair

Metinde şu sorulara cevap aranmıştır: Yöntemi çağırmak nasıl bir şeydir? Çağrımıza iştirak ettiğini nasıl kontrol edebiliriz? Yöntem ne zaman bizlere iştirak eder? Yöntemin bizlere iştirak etmesinin kabul edilen evrenselliği geçerli midir? Biz bu evrenselliğe güvenebilir miyiz? (iştirak ortak olma, paylaşma, katılma demektir. Şirk ile aynı köktendir. Müşterek şeklinde çekilebilir, ortaklaşa anlamında kullanılır.)

Her şeyden önce bir çağrıda bulunmak için bir şeye yönelmemiz gereklidir. Yöneldiğimiz şey ise bir bilim insanı olarak inceleme nesnemizdir, anlamını ifşa etmek istediğimiz fenomendir. Bir araştırma fenomeninin nasıl inceleneceği ve o fenomen hakkında nasıl bir bildiğimizi araştırmak belirli bazı paradagimalara göre hareket etmeyi içerir. Yani siz fenomeni kendinizden bağımsız olarak mı yoksa kendiniz ve bağlam ile bağlı bir zeminde ele alacaksınız bunun felsefi ve ontolojik temellerine bakmanız gerekmektedir. Kısaca naturalist, pozivitist ya da realist mi olacağınız sizin kendinizi yakın hissettiğiniz paradigma ile ilintilidir. Bu nedenle metodoloji ile yöntem arasındaki farkı ortaya koymalıyız. Ontoloji, epistemoloji ve metodoloji metafiziğin temel bileşenleri olup kadim bir geleneğe sahip üç farklı disiplindir. Metodoloji, bilgi edinme biçimlerimizi sorgular, 'Nasıl biliriz?' sorusuna cevap arar. Metodoloji "met-hodos-ve logy" den oluşan üç kelimelik bir bileşik kelimedir (Bachelard, 2015: 52). Yol da yürümenin bilimi. Kısaca yöntemin bilimi. Kesin bilgi üretmek için en güvenilir yöntemi araştırmak metodolojinin işidir. İndirgemeci bir şekilde metodoloji özellikle sosyal bilimler açısından aslında bilim felsefesi demektir de.

Bugünkü çağrım metodolojiye bir çağrı değil. Aksine yönteme bir çağrıdır. Peki yöntem nedir? Yöntem, araştırma prosedürleri olarak ifade edilebilir. Hakkında güvenilir olduğuna kanaat getirilmiş prosedürlerin icra edilmesi olarak yöntemi tanımlayabiliriz. Edmund Husserl "Bilimsel araştırmalarda yöntem, problemlerin ele alınması ve çözülmesine imkan tanır" der (Husserl, 2010, s. 47). Yöntem, sorunumuz her ne ise onun ele alınıp çözmek için üzerinde yürüyebileceğimiz bir alan bizlere açar. Yöntem kullanmak hem zorunlu hem de bu yolda yürürken kendimizi kaybetmemek için bize uğraklar verir. Bu yolda yürümek ve yolun tüm uğraklarına riayet etmek bizi destekler ve sermayemize (Sosyal, kültürel ve ekonomik) yeni katkılar sunar aksi halde itibarımızı zedeler. Bu nedenle yönteme riayet etmek ona sadakat göstermek sermayemizin pekişmesini sağlar.

Bir sosyolog olarak yöntem disiplinimizin vazgeçilmez unsurlarından biridir. Ancak yöntem ile inceleme nesnemiz hakkında bilimsel bir iddiada bulunabileceğimizi düşünür ve bunun böyle olması gerektiğine inanırız. Elbette bu inancın pekişmesinde dünya merkezli evren görüşünün terk edilip güneş merkezli bir evren görüşüne geçiş (Bruno, Copernik, Kepler, Galileo) büyük önem arz eder. Sistematik gözlemin ortaya çıkması ve teleskop ile birlikte kazanılan ivme şüphesiz sosyal bilimler alanında da bir hareketlilik doğurmuştur. Peter Burke'ün (2001) *Bilginin Toplumsal Tarihi* ne bakıldığında sosyal bilimler alanında bugün sahip olduğumuz bilim perspektifi ve onun tarihsel seyrini çok açık bir şekilde görebiliriz. Özellikle epistemik bilginin kurumsallaşması sürecinde özelikle yakın çağdan itibaren Alman, Fransız ve Amerika'lı düşünürlerin ve kurumların rolünün önemli olduğunu görebiliriz. Örneğin

1800 lerden itibaren Alman düşünce dünyası hareketliliği açısından oldukça güçlüdür. Sosyal bilimlerin doğa bilimlerinden bağımsızlığını kazanması ve 'nesnel' olarak incelediği şeyleri ele alabilmesi ve nedensellik anlayışından sıyrılması uzun bir zaman almıştır. Tabi bur süreçte Methodenstreit hareketi, Schleiermacher, Dilthey ve hermeneutiğin bir yöntem olarak öne sürülmesi ve yeni Kantçıların nedensellik anlayışını yeniden tartışmaya açması ve yeterli nedensellik ile toplumsal olguları açıklama yönündeki girişimler söz konusudur.

Fransa özelinde ise, Yine de sosyoloji için öncü isimlerden olan Durkheim'ı vurgulamak bir zorunlulukdur. 1885'lerde verdiği derslerde felsefenin nesnesi nedir diye soran Durkheim 1895'e geldiğinde Sosyoloji disiplinin nesnesi nedir diye sorar. Toplumsal olgular olarak tanımladığı bu nesnenin diğer disiplinler tarafından nasıl farklılaştığını araştırdığında da karşısına o zaman bunun yöntemi nedir? Diye sorar. Sosyolojik Yöntemin Kuralları'na (2010) bakarsanız bu kuralları açık bir şekilde görürsünüz. Ama bizim için önemli olan şey, sosyoloji'nin yaygın olarak bilindiği hatta Spencer'in kitabı bile var, bir alanın bağımsızlığı ancak onun yöntemi ile ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle Sosyolojiyi bağımsız bir disiplin kılan şey onun yöntemidir.

Bugün bizim bağlı olduğumuz disiplin, ocak (ocak bana her zaman daha içten gelmiştir, çünkü anlamı kutsal yer demek), varlığını yöntemine borçludur. Nitekim psikolojinin tarihi de yöntemle ilişkilidir. Örneğin psikoloji alanında bile içebakış, ya da iç gözlemin tarihi 1850'lere dayanır. Dolayısıyla onun da varlığı yöntemi ile mümkündür. Görüldüğü gibi yöntem aslında bir disiliplinin somutlaşmasının cisimleşmesinin ele avuca gelmesinin temelini oluşturmaktadır.

Bunlara ek olarak özellikle, yöntem üzerinde beni düşünmeye sevk eden cümle Hegel'den gelir: o fenemoenolojisini ön sözünde şöyle der: "Genel olarak tanınan *tanınan* olduğu için bilinen değildir. Bilmede bir şeyi tanıdık olarak varsaymak ve bu nedenle onu kabul etmek kendini başkalarını aldatmanın en genel yoludur" (Hegel, 2011: 27). Bilinen ile tanınan arasındaki ayrım ancak yöntem ile ortaya konabilir. Tanıdığımızı bilmeyebiliriz, tanımak yüzeysel bir ilgi aktarımıdır. Örneğin Ahmet'i tanımak demek onun erkek, memur 37 yaşında ve kedileri seven biri olduğunu söylemektir. Ahmet'i bilmek ise, onun ne düşündüğünden nasıl düşündüğüne en ince ayrıntısına kadar tüm niteliklerine vakıf olmak demektir. Tam da bu vukufiyeti bize veren şey yöntemdir. Yine Hegel, bir başka kitabı olan ***Ana Hatlarla Tüze Felsefesi*** *ya da Doğal Hak ve Politik Bilim kitabında da "*Hiç kuşkusuz bu anahtarları sıradan bir el kitabından ayıran şey ilk olarak onda yol gösterici çizgiyi oluşturan yöntemdir". demektedir.

Yöntemli olmadığımız zaman Hegel'in ima ettiği ve aşina olunan dünyanın içinde kalırız. Fenomenolojik olarak Doğal Tavır'dan sıyrılamaz ve sadece tanıdık olan hakkında konuşmaya devam ederiz. Böylece öze ulaşmak, gerçeği bütün olarak duymak, sezmek ve dile getirmek imkansızlaşır. Bu nedenle tam olarak **yöntem** bizleri tanıdık olunandan, aşina olunandan çekip kurtarır.

Yönteme Çağrının İmkanı

Bu anlamda **yönteme çağrı** bizleri ikili bir beceri ile donatır: **İlkinde** bizim elimizi uzattığımız, yöneldiğimiz şeyi, fenomeni, tanıdık olmaktan çıkarmak demektir. Basitçe 'olduğunuz şeyi nasıl oluruz?' ya da "olduğumuz şey bize kendini sunduğu şekliyle olduğumuz şey midir?" sorusu gündeme gelir. Bu şüphe tohunmlarının aklımıza ekilmesi ve kendinizi denizdeki balık misali olarak değil aksine bir minyatür sanatçısının gözünden, 'tanrı'nın gözü'nden görme fırsatı sunar. **İkinci olarak** ise yönteme çağrı yöneldiğimiz nesnenin bize el uzatmasını da var saydığından kendini bize açar. Başka bir deyişle inceleme nesnesinin bize kendisini açmasını istiyoruz. Bu ikinci durum araştırma nesnemiz ile bizim aramızdaki ilişkinin doğasını belirler. Ve araştırma süreci açısından en riskli andır. Çünkü sonu aşinalık, tahakküm ya da özgürleşme olarak tanımlanabilir. Yönteme çağrının bu ikili doğası eş anlı olarak bizlerde bulunmaktadır. Yani Tanrı'nın gözüne sahip olmak ve kendini açanla kurulan etkileşim hali bizim yöntemimizi oluşturur.

Peki gerçekten çağrımıza bir el uzatılır mı? Başka bir deyişle inceleme nesnemiz bize iştirak eder mi? Bu iştirak etme nasıl bilinebilir? Ve geçerli bir hali var mıdır? gibi sorular aslında yöntemli oluşun bize ne kattığıyla ilgilidir. Katmak ile karmak aynı kökten türemişlerdir. Eklemek karışmak anlamlarına gelir. Bu soruyu cevaplarken dikkatli olmak zorundayız. Çünkü aşina olunan ile 'kar'ılmış olmaklık'

durumu yöntem ile ayrıştırılmaktadır. Oysa incelemeye başladığımız ve çağırdığımız ve kendisini bize açan şey yani araştırma nesnemiz bize katılmaya bizimle karılmaya başlar. Bu nedenle yola çıkış konusunda yöntem bizim sıkı sıkıya sarıldığımız ve bizim gözümüzü açan ve dikkatimizi yoğunlaştıran bir unsur iken, ikinci adımda yani nesnenin kendisini açma anında yöntem bizim ayak bağımız olabilir. Ancak bunu aşmak kolay. Metodoloji ve yöntem ayrımı burada devreye girmektedir. Metodolojik olarak inşacı bir perspektifi ya da naturalistik bir perspektifi benimseyebilirsiniz. Ancak yöntem prosedüral olduğu için eğer nesnesini kendisini size açmaya başladıysa o zaman prosedürlerinize iki defa bağlı kalmak zorundasınız. Üstelik bu **bağlılık, sadakat** ilk kısmın son sorusu olan yöntemin güvenilirliğini sağlar. Eğer kullandığınız yöntemin prosedürlerinden sapıyor veya bu sapmayı gerekçelendiremiyorsanız tekrar 'balık misali' hale dönmüş ve başlangıçta yapmış o aşinalıktan sıyrılma tanıdıklıktan kopuş atılımının gerisine düşüyorsunuz. Dolayısıyla yönteme çağrımız hem bir bilinçliliğe çağrı hem de özgürlüğe çağrı, ele geçirilmeye ya da inceleme nesnesinin ele geçirilmesine bir direniş olarak yorumlanabilir.

Metnin ilk kısmını özetleyecek olursak, yönteme çağrı bizlerin inceleme nesnesiyle arasına koyması gereken bir mesafeyi sağladığı, fenomenimizin bize kendisini açması için onunla 'eşit' bir çizgide olduğumuzun ilan edildiği ve bu şekilde bize kendisini sunması için dikkatli olmaya çağrıdır. Bu çağrıya kulak verdiğiniz zaman sadakat ve bağlılık konnusunda da dikkatli olmamız da gerek çünkü yöntemli oluşumuz sayesinde kendisini bize açan nesne bizimle karılma, bizim ön yargılarımız nedeniyle bizi geri düşürmez. Aksi halde yöntemli olmadığımızda ve bir şekilde nesnenin kendisini bize açmasını sağladığımızda bizi aslında götürdüğü yer başlangıç halidir. Yani doğal tavrın dünyasının içine bizi çeker yani başka bir deyişle gaflete. Bu nedenle ortaya çıkarma eylemi boşa gitmiş bir adım olur ve ileri giderken kendimizi iki adım geride bulmuş oluruz.

Sonuç olarak; bu çalışmada bir yöntem fetişizminden bahsedilmemektedir. Bu yapmak isteyeceğim son şey olurdu. Ancak şunun da altını çiziyorum ki sosyal bilimlerdeki bir araştırma ancak ve ancak yöntemli oluşu ile falcılıktan ayrılabilir. Tabi fal bakmanın da yöntemleri olduğu öne sürülebilir ancak fal bakma yöntemlerin hiç biri (tarot, el, kahve vs.) sabit ve istikrarlı bir prosedür içermez. Sadece bakan kişinin ne gördüğüne karşıdakinin imanı esas alınır. Falcı da simgelerin anlamı hakkında bilgi sahibidir ve bu bilgiyi pazarlar. Dolayısıyla yöntem bilimsel bir araştırmanın garantörüdür. Nitekim Poper (2010) Durkheim'dan 50 yıl sonra onu onaylarcasına bizlerin bir kum denizinde yaşadığımızı ve teorik paradigmalarımızın da bu denizin üzerine atılmış devasa kayalar olduğunu ifade eder. Her ne kadar ürkütücü bir tasvir olsa da o devasa kayaların üzerine ne olduğunu ancak yöntemle bilebiliriz. Bu nedenle de herhangi bir araştırmada benimsenen ve uygulanan yöntemin ya da prosedürlerinin sağlam bir şekilde icra edildiğinden emin olmak zorundayız. Yöntemi önemsemek hem kendi kişisel serüvenimize halel getirmemeyi sağlar hem de doğru yolda ilerlediğimiz için incemele nesnemizi tahribata uğrtamaktan bizleri korur.

KAYNAKÇA:

Bachelard, G. (2015). *Rasyonalist Bağlanma***,** Çev: Alp Tümertekin, İthaki Yayınları: İstanbul.

Burke, Peter (2001). *Bilginin Toplumsal Tarihi 1*, Çev: Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yayınları: İstanbul.

Durkheim, E. (2010). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*. Çev.: C. Saraçoğlu, Bordo-Siyah: İstanbul.

Hegel, G. W. F. (2011). *Tinin Fenomenolojisi*, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul

Heidegger, (2012a). Düşünmek Ne Demektir?, *Düşüncenin Çağrısı* içinde, Haz.: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, s.s 47-68. İstanbul.

Heidegger, (2012b). Düşünmeye Çağıran Nedir?. *Düşüncenin Çağrısı* içinde, Haz.: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, s.s 69-82. İstanbul.

Husserl, Edmund (2010). Fenomenoloji, *Baykuş*, Sayı 6,sf.29-47.

Popper, K. (2010). Bilimsel Araştırmanın Mantığı, Çev.: İlknur Aka ve İbrahim Turan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Presentation ID / Sunum No= 145

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Mutfak Kültürü ve Entegrasyon: Paris'te Yaşayan Türkler

Doç. Dr. Hasan GÜLER[1]

[1]*Uşak Üniversitesi Sosyoloji Bölümü*

Özet

Bu çalışma, Fransa'da yaşayan Türklerin hakim toplumun yeme-içme pratiklerine alternatif sunma kabiliyeti açısından başarılı bir örnek olan Türk restoranları ve bu restoranların Türklerin Fransa'ya olan entegrasyon sürecinde nasıl bir işlevi yerine getirdiği konusuna odaklanmaktadır. Türkleri göç sürecinde kültürel kimliğini yeniden inşa etmede ve anavatana olana aidiyetin kaybolmasını engellemedeki gücü bakımından mutfak kültürü hayati bir önem arz etmektedir. Göç olgusu düşünüldüğünde mutfak kültürü, farklı bir mekanda yaşama tutunma noktasında çoğunluk toplumunun kültürel pratiklerine direnmede ve göçmenlerin dayanışmasını örmede güçlü unsurlardan biridir. Alışılmış kültürel coğrafyanın dışında yaşamak zorunda kalan göçmenler için yemek kültürü, kimliğin kamusal alandaki önemli bir gösterenine dönüşmektedir. Grup içi dayanışmanın farklı bir coğrafyada yeniden inşası kadar kültürel değerlerin korunması ve kendini "evinde" hissini yaratmada Türk restoranları oldukça etkili mekanlardır. Bu restoranlar dikkatli bir şekilde analiz edildiğinde sadece kültürel bir boyut taşımadıkları görülmektedir. Aynı zamanda göçmenlerin kimi zaman "yabancı" olmalarından kaynaklı olarak dışlandıkları çalışma hayatında düzenli bir geliri garanti etmede ve farklı bir coğrafyada tutunma açısından hiç de yadsınamayacak bir işleve sahiptir. Fransa gibi ulus-devlet karakterinin güçlü olduğu bir ülkede hakim kültürel kodların dışındaki her girişim başarısız birer entegrasyon deneyimi haline gelmektedir. Bu bağlamda özellikle Türk mutfağının kamusal alandaki görünürlüğünün "döner" dükkanlarıyla artması, beraberinde Türklerin Fransa'ya olan entegrasyonu konusunda tartışmaları da alevlendirmektedir. Fransa'nın dil ve kültür merkezli "Cumhuriyetçi Entegrasyon" modelinin farklı kültürel pratiklere kuşkulu yaklaşması "döner" dükkanlarını kültüralist bir tartışmanın "nesnesine" dönüştürmektedir. Azınlıklar din, kültür ve dillerini kendi özel alanlarında özgürce ifade edebilirlerken öte yandan bu tikelliğin kamusal alandaki tezahürünün, sosyal uyum ve çoğunluk değerlerini aşındırma potansiyeli yüzünden olağan şüpheli olarak damgalandığı bilinmektedir. Bundan dolayı Türk restoranları özelinde göçmen mutfağı Fransız "tolerans" rejimini aşındıran bir nitelik taşımaktadır. Bu çalışmanın temel iddiası, göçmen mutfak kültürünün yalnızca "kültür" parantezine alınarak tartışılamayacağı ve bu olgunun siyasi, sosyal ve ekonomik yönlerinin de hesaba katılmasının gerekliliğidir. Ayrıca kültürel entegrasyonun yalnızca göçmenler penceresinden okunamayacağı, aynı zamanda ev sahibi toplumun göçmenlere ilişkin kültür merkezli politikalarının önemli olduğu bu çalışmanın temas ettiği başlıca hususlardandır. Çalışma teorik olduğu kadar Paris'in "Küçük Türkiye" olarak adlandırılan mahallesinde göçmen Türklerle yapılan mülakatlara ve katılımcı gözlem sonucunda elde edilen bilgilere dayanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Paris, Göç, Mutfak Kültürü, Entegrasyon, göçmen Türkler

Giriş

Mutfak kültürü sadece biyolojik bir ihtiyacın giderilmesi parantezinde tartışılmasının pek de mümkün olmadığı bir olgudur. Bir kültürün beslenme rejimi, diğer kültürlerden farklılaşan taraflarını anlaşılması

bakımından en güçlü göstergelerden biridir. Dini perhizler, bazı besin maddelerinin yenmesinin tabu olması, yeme-içme pratikleri, bayramlara ya da törenlere özgü bazı yemeklerin tüketilmesi hemen hemen kültürde karşılaşılan özelliklerdir. Mutfağa ilişkin bu özelliklerin rutin haline geldiği ve bu rutinlerin topluluğun üyeleri tarafından beslenme pratiklerinin karakteri haline gelmesi o bireyin kimliğinin bir parçası olarak da bedenine kazanır. Bir kişinin hangi toplumsal, dini ya da etnik grubun üyesi olduğu hakkında tahminde bulunmayı mümkün kılmaktadır. Bir nevi tüketilen ya da mesafe konan yiyecekler kişiyi varsayılan bir topluluğun üyesi haline getirir. Yemek kültürü kişinin bir toplumsal kimlik edinmesinde ve etiketlenmesinde önemli bir işlevi yerine getirmektedir. Antik Yunan'da etiketlenme terimi yerine damga kullanılmaktaydı. Damga, olağan toplumsal normların dışında kaldığını ifade etmek üzerine kişinin bedenine kazılan işaretlerin adıdır. Bu işaretleri taşıyan kişinin suçlu ya da köle olduğunun bir kanıtı olurdu. Erving Goffman (2014) bu noktadan hareketle üç farklı damga tipinden bahsetmektedir. Birincisi, bedende görünür olan fiziki deformasyonlar; ikincisi bireysel karakter bozuklukları; üçüncüsü ise ulus, ırk ve din gibi etnolojik damgalar. Goffman'ın tasnifliediği bu damga tipolojisinin en son maddesi göçmenlerin maruz kaldığı kim dışlamaların anlaşılmasına açıklık getirmektedir. Özellikle bedenlerine kazınmış konuşma ve yeme-içme pratikleri göçmenleri ev sahibi toplumdan ayıran önemli işaretlerdir. Kültürel kimliğimizi ve ait olduğumuz ulusu görünür kılmaktadırlar.

Ulus devlete dayalı politik bir dünyada yaşıyor olmamız, her ne kadar ulus devletin sınırlarının aşındığı da bir olgu olarak karşımıza çıksa da, yemek ve ulusal kimliğin çok yakından ilintili olduğu söylenebilir. Yemek kültürü özellikle birey ve ulus arasında özel bir ilişki kurup onu sürdürür (Ichijo ve Ranta, 2018, s. 11). Ulusal kimliğin oluşmasında yemek kültürünün uç boyutta hesaba katılması mümkündür. Birincisi ulus devlet tarafından tam olarak kontrol edilemeyen gayri/resmi (aşağıdan yukarıya) ve gündelik milliyetçilikle olan tarafı, ikincisi ulus devletin kontrol ettiği; tarım politikaları veya belli yiyeceklerin ticaretinin sınırlandırıldığı, ulusal mutfağın standartisyonu ve üçüncüsü küreselleşme (Ichijo ve Ranta, 2018). Bu çalışmanın sınırları içinde göçmenlerin yemekle ilgili gündelik hayat pratiklerine bakılmaya çalışıldığı için yukarıda değinilen ulusal kimliğin oluşmasında resmi olmayan boyut ilgi alanı içinde olacaktır. Yemek kültürüyle kurulan ilişki bu boyutu anlamda verimli bir alanı oluşturmaktadır. Yemek kültürü kişinin kararlı ve sürekli bir kimlik oluşturma ve bir ulusa bağlanma sürecinde önemli bir işlevi yerine getirmektedir. Başka ülkede yaşamak zorunda kalan göçmenleri de hesaba katarak şu sorunun cevabı anlamlı görünmektedir: insanlar nasıl olurda ulusal kimliklerini unutmazlar? Ichijo ve Ranta bu soruya kısaca ulusların bunu bize hatırlatması olarak cevap vermişlerdir. Uluslar, hayatın mikro alanlarına kadar sızarak kendini anımsatırlar. Özellikle bazı yemeklerin bir ulusla anılması her nerde olursak olalım karşımıza çıkarak gündelik hayatımızda sürekli görünür kılınması ulusun muhtevasına ilişkin sembolleri bize aktarır. Bu semboller aracılığıyla ulusun inşası hem söylemsel olarak olanaklı hale gelir hem de ulusun yeniden üretimine yardımcı olur. Bu nokta yemek kültürü de kişinin kim olduğunu ya da ötekiyle olan farkların belirgin kılınmasında sınırları sunar (Ichijo ve Ranta, 2018, s. 17). Yemek kültürü bir yandan kendine has yemekle ilgili sınırlar, modeller ve karakteristik sunarak ulusu tahayyül etmemizi olanaklı kılar, öte yandan ise gündelik ve rutin imge ve pratikler aracılığıyla ulusun yeniden üretilip devam ettirilmesine yardımcı olur. Kısacası yemek kültürü tanıdık ve bizden olanı bizden olmayandan ayırt eder (Ichijo ve Ranta, 2018). Böylece yemek, ulusun tahayyül edilmesinde ve yeniden üretiminde gerekli olan imgeler alanının oluşumun katkı sunar. Günümüzde yemek artan bir şekilde sosyal ve milli benliğimizin ayrılmaz bir parçasını haline gelmiştir ve bundan dolayı gittikçe hem ulus-devlet sınırları içinde hem de dışında siyasetin merkezinde olmaya başladığı söylenebilir (Beylunioğlu, 2021).

Yukarıda kısaca belirtilmeye çalışıldığı gibi yemek kültürü, üyelerinin ulusa aitlik hissinin oluşumunda ve devamındaki rolü yadsınamaz. Hatta ulusal ölçekte milli kimliğin ifadesinde ve diğer uluslarla olan ilişkilerde siyasetin belirleyici konuları arasındadır. Bundan dolayı bu araştırmanın kapsamı açısından özellikle Fransa'da göçmen mutfaklarının siyasetin konusu haline gelmesi yemeğin siyasallaşması ve bir ulusa ait olmadaki öneminde kaynaklanmaktadır. Göçmenleri entegrasyonunda güçlü bir bariyer oluşturmada yemek kültürünün önemi, Fransa kamusalında özellikle Avrupa değerlerine karşıtlık üzerinden okunan Müslüman kökenli göçmenlerin mutfaklarının görünür olması yemek merkezli bir dizi siyasal tartışmanın yapılmasına neden olmaktadır. Bu çerçevede Türk göçmenlerin açtıkları restoranlar ve kebap dükkanları alternatif kültür mekanları olarak değerlendirilmesinin önünü açmıştır.

Türklerin entegrasyonunda mutfağın rolü

Fransa'nın bir göç alanına dönüşmesinin tarihinin kökenleri eski olduğu tarihsel bir vakadır. İlk başlarda Fransa'ya yönelen dış göçler sınır komşularından olurken daha sonraları hem eski sömürgelerinden hem de Avrupa ve dünyanın geri kalanında göçler alarak farklılaşan bir nüfus yapısına sahip olmaya başlamıştır. Fransa'nın tarihsel olarak eskilere kadar giden bu göç deneyiminin sonucu olarak kültürel olarak farklı olduğu düşünülen toplumsal gruplara ilişkin uyguladığı politikalarda bu deneyimin izlerini görmek mümkündür. Genel olarak ulus-devlet paradigmasının hakim olduğu merkeziyetçi bir tarihsel geçmişi olması dolayısıyla göçmenlere olan yaklaşım bu paradigmanın içinde şekillenmiştir. Öncelik kültürel saflığın korunmasını önceleyen yaklaşım tarzının hakim olduğu atmosferin zamansal olarak tarihi kateden yapısı göçmenlerin değerlendirilmesinde etkili olmuştur. Bu perspektifte önemli olan yeni gelenlerin Fransa'nın kültürel değerlerini özümsemesini koruyacak politikaların devreye sokulmasına yönelik olmuştur. Özellikle Fransa ve göç üzerine oluşan yazında bu bakış açını en iyi şekilde formüle edenin "cumhuriyetçi-entegrasyon" modeli olduğu söylenebilir. Ötekinin hakim toplum tarafından kabulünün sınırlarını çizen bu modelin Fransa'nın tarihsel deneyimiyle yakında ilişkili olduğu aşikardır. Göçmenden beklenen aşamalı bir şekilde geçmişini olabildiğince yok sayması ve Fransız değerleriyle bütünleşmesidir. Fransa'nın siyasi tolerans rejiminin ana karakteristiğini belirleyen ulus-devlet anlayışı denilebilir.

Ulus-devlet, en yaygın olan, ortak bir dil ve kültürün paylaşılmasıyla tanımlanır. Tek bir baskın grubun ortak yaşamı, kendi tarihine ve kültürüne göre düzenlendiğini ima eder. Bu tür bir devlet, kendi topraklarında azınlıkların varlığını kabul eder ve tanır. Ancak bu toleransın, çoğunluğa tanınan kültür ve dilsel tekele meydan okuyacak kadar ileri gitmesi mümkün değildir. Azınlıklar, din, kültür ve dillerini kendi özel alanlarında özgürce ifade edebilirler fakat bu tikelliklerin kamusal alanda tezahürünün, sosyal uyum ve çoğunluk değerlerini aşındırma potansiyeli yüzünden olağan şüpheli olarak damgalanacaklardır. Kolektif yaşam hakkında bu düşünme biçimi, bir "model" olarak kabul edilsin ya da edilmesin, belirli bir bütünleşme anlayışıyla beraber vuku bulmaktadır. Bu sadece göçmenler ile ilgili bir durum değildir. Bu ulusun topraklarında yaşayan şimdiki ve geçmiş tüm nüfusla ilgilidir (Güler, 2021, s. 45). Ulusal bütünleşme kapsamında ülkeye sonradan gelenlerden beklenen sorun çıkartmadan "Cumhuriyet Değerlerinin" (valeurs republicaines)3 özümsemeleri ve hâkim kültürel kodlara uygun davranış kalıpları geliştirmeleridir. Göçmenlere yönelik politikaların arka planında ulusal bütünleşmenin nasıl sağlanacağı temel noktalardan birdir. Bu noktada, Avrupa ve özellikle Fransa'da asimilasyon kelimesinin kolonyalizm, batının tahakkümü ve kültürel şiddet kokan bir terim olarak bazıları tarafından algılanması bu kavramının kullanımını sınırlamıştır. Yerini daha yansız olduğu düşünülen "entegrasyon" (integration) almıştır. Entegrasyon kavramının muğlak kullanımı bu kavramı bazı noktalarda asimilasyon kavramına yakınlaştırmıştır. Sosyolojik olarak entegrasyon, bir kişinin ya da grubun daha büyük bir grubun üyesi olmasına izin veren değerlerin ve sosyal normların öğrenilmesi sürecidir. Entegrasyon iki koşul gerektirmektedir: Birincisi, baskın olan kültürel yapıyla bütünleşmede ve uyum sağlamda sonradan gelenin bireysel isteği ve diğeri ise, bireyin farklılık ve diğer özelliklerine saygı duyan ev sahibi toplumun bütünleştirici kapasitesi. Fransa için entegrasyon temelde yurttaşlık ve politik bir sorundur. Ortaya çıkan sorunlar doğrudan ulusal uyum ve cumhuriyet fikri ile ilgilidir. Cevabı aranan sorular; "nasıl ve ne şekilde birlikte yaşayabiliriz? Yenilenmiş bir toplumdaki bireyler için eşit hak ve fırsatları nasıl garanti altına alabiliriz?" (Güler, 2020, s. 256). Bu sorunun cevabı aslında göçmenler açısından kültürel bir unutmanın mümkün olduğu noktada oluşmaktadır.

Yukarıda kısaca tarif etmeye çalışılan Fransa'nın siyasi tolerans rejiminin göçmenlerde beklediği karşı bir kültürel hegemonyanın inşasına imkan veren davranışlardan kaçınmadır. Aslında istenen bedenin görünür olduğu bir mekanda ruhen yok olmayı başarmak göçmenden beklenen davranış kodudur. Bu bağlam içinde hareket edildiğinde Türk göçmenlerden de beklenen kültürel bagajlarını geride bırakarak yeni olanla bütünleşmedir. Türklerin Fransa'ya yoğun bir şekilde gelmeye başlamalarının tarihini 1965 yılında iki ülke arasında imzalanan "İkili işgücü anlaşmasına" dayanmaktadır. İkinci dünya savaşı sonrası emek gücüne duyulan ihtiyaç Batı Avrupa ülkelerini işgücü fazlası olan ülkelerle anlaşmalar yaparak işgücünü ithal etme yoluna gitmiştir. Türklerin de Fransa'ya gelişlerinin uluslararası konjonktürde bu bağlama oturduğu söylenebilir. Fransa'ya gelen Türk göçmenlerin genel özellikleri vasıfsız ya da yarı-vasıfsız ve kırsal kökenin baskın olduğu bir tipolojidir. Bu göçmenler vasıflarıyla

ilinti olarak genelde emek-yoğun sektörlerde istihdam edilmişlerdir. İnşaat, madencilik, konfeksiyon, yol bakım işleri gibi vasıflı Fransız emeğin geri çekildiği kas gücüne dayalı olan işler Türk göçmenlerin çalıştıkları alanların başında gelmiştir. İlk kuşak göçmenleri tarif eden bu yapının daha sonraki kuşaklarda kısmen aşınsa da benzer bir örüntünün Fransa'da doğan ya da küçük yaşlarda aile birleşimleri sonucunda gelen kuşaklarda da göründüğünü söylenebilir. Resmi bir anlaşma ile başlayan bu göçler 1970'lerin ortasında anlaşmanın ortadan kalkmasıyla farklı bir yapıya bürünerek devam etmiştir. Aile birleşimine yasal olarak imkan tanıması Türk göçmenlerin ailelerinin Fransa'ya gelmesinin yolunu açmıştır. Daha önce "evli-bekar ve erkek" olan göçmen karakteri aile birleşmeleriyle değişerek kadınsallaşmasının ve kalıcı haline gelinmesine doğru evrilmiştir. Göçün ilk yıllarında "geri dönüş miti" üzerine kurulu olan göç motivasyonu, çocukların ve eşlerin gelmesiyle kalıcı hale dönüşmüştür. Artık göçmenler tarafından genelleşmiş olan motivasyon, çocukların eğitiminin tamamlaması ve emeklilikte geri dönüş olmuştur. Fransa'ya olan göç hareketi günümüzde de farklı nedenlerle hala devam etmektedir.

İlk kuşak Türk göçmenlerin ekonomik başarıyı hedefleyen göç perspektifinin temel karakteristiği olan çoğunluk toplumunu rahatsız etmeyecek şekilde uyumu öncelik veren yapısı daha sonraki kuşaklarda yerini sorgulamaya ve kimlik etrafında siyasallaşan tartışmalara bırakmıştır. Kamusal alanda etkinliği artmasıyla birlikte hakim kültürel kodların dışında davranma pratikleri diğer göçmen gruplarında olduğu gibi Türklerde de ortaya çıkmıştır. Kabaca tarihselleştirdiğimizde 1990'larla birlikte Türkler Fransa kamusalında aktif aktörler olarak görünmeye başladıkları söylenebilir. Önceleri Fransız diline olan yatkınlıkları ve geldikleri ülkenin kültürel aidiyetinden yeterince kopmadıkları nedeniyle kapalı bir toplumsal grup olarak tarif edilen Türk göçmenler, kendi hesabına çalışma pratiklerinin yaygınlaşmasıyla ekonomik alan oldukça aktif olamaya başlamışlardır. Bu da Türklere olana bakışın değişmesindeki önemli olan etkenlerden biri olarak not edilebilir. Kültürel anlamda bir direnmenin varlığından bahsedilse bile ekonomik alanda bütünleşmenin başarıldığı söylenebilir. Bu noktada 2000'ler sonrası dünyada yaşanan gelişmeler ve özellikle 2013'lerde başlayan Suriye iç savaşı sonrası Avrupa'da yaşanan saldırı olayları sonrası Müslüman kimliğinin problemli hale gelmesi ve Avrupa'daki popülist sağın korku kültürü yaratmasında kullanışlı bir enstrümana dönüşmesiyle Türk kökenli göçmenlerinde yer aldığı Müslüman toplumsal gruplara olan bakışın değiştiği söylenebilir. Özellikle Fransa'nın kültür merkezli entegrasyon anlayışının da etkisiyle Müslüman kökenli göçmen grupların Avrupa değerleriyle olan sorunlu ilişkisi daha da görünür hale gelmeye başlamıştır. Ayrıca kamusal alandaki kimi olaylar, Cuma namazlarının sokaklara taşacak şekilde kılınmaya başlaması, cami sayısındaki artış ve kebap dükkanlarının sayısının giderek artması Fransız kamuoyundaki hoşnutsuzlukların ardındaki nedenler olarak işaretlenebilir. Bu bağlamda hazır yemek sektörü içinde ve iktisadi rasyonalitenin sınırları içinde değerlendirilmesinin olağan karşılanması gerektiği başta Türk göçmen aktörlerin çalışma pratikleri içinde olan kebap (döner) dükkanları hızlıca kültürel boyutuyla siyasallaşmış bir tartışmanın öznesi haline dönüşmüştür.

Yemek kültürünün ulusal gurunun önemli bir unsuru olarak kabul edildiği Fransa'da, yemeğin güçlü bir siyasi boyutu ve kimliği oluşmuştur. Bundan dolayı Fransa kamuoyunda göçmen mutfaklarına ilişkin tartışmanın siyasallaşması anlamlı görünmektedir. Fakat burada altının çizilmesi gereken nokta her göçmen mutfağına aynı tonda bir karşı çıkış olmadığıdır. Özellikle Müslüman kökenli göçmenlerin "helal gıda" üzerinden şekillenen yeme-içme pratiği Fransa kamuoyunun bir kısmında "aşırıcılık" bağlamında değerlendirilmektedir. Helal gıdanın gittikçe görünür olması ve bir yaşam tarzını da ifade etmesi entegrasyon noktasında bir direnç olarak algılanmaktadır. Helal gıda şemsiyesi altında değerlendirilebilecek kebap dükkanları da kültüralist çerçevede Fransız kültürünü aşındıran bir unsur dönüşmüştür. Burada gözden kaçırılan nokta göçmenler nezdinde bu durumun, helal etrafında örülmüş yaşam tarzının, göçmenlere bir hareket kabiliyeti sağlayarak hem köken ülkenin kültürüne hem de ev sahibi toplumun değerlerini ortaklaştırılabilecek bir alan olması. Çünkü kebap özelinde bu mekanlar sadece göçmenlerin karşılaşma alanı değil aynı zamanda Fransızların da tercih ettiği fazla pahalı olmayan bir yeme-içme pratiğine dönüşmüş olması. Müşterilerin bu mekânlarda karşılaması ve etkileşimi tepeden kurgulanan entegrasyonun aslında yaşamanın içinde organik olarak kurulma ihtimalinin daha yüksek düzeyde bir bütünleşme deneyimine yol açacağı gerçeğidir. Aynı zamanda göçmen mutfağına ilişkin pratiğin kendisi kültürel paranteze alınmayacak kadar farklı sonuçlarının olabileceğidir. Bunlarda en önemlisi göçmenler arasında yaygın olan işsizliğin bir nebze olsun kendisine

soluk aldıran mekanlar olmasından gelmektedir. Emek piyasasının görünürde var olmasa da incelikli bir şekilde işleyen göçmenleri dışlama ihtimaline karşı göçmenleri çalışma üzerinden hakim toplumla bütünleşmesini sağlayacak mekanlar olarak de kebap dükkanları değerlendirilebilir. Göçmen için mutfak kültürü kendini evinde hissetmesini sağlayacak ve köken ülkesine ilişkin anılarını canlı tutacak bir olgu olarak değerlendirilebilir. Bu zorunlu olarak ev sahibi toplumun kültürüne karşı bir kayıtsızlığı beslediğine dair varsayımın sorunsallaştırılması gerekliliğini doğurmaktadır. Alandaki gözlemlerden edinilen izlenim Türkler açısından aşina oldukları beslenme rejimine ilişkin tüketilen gıdanın ev sahibi toplumun kültürüne karşı bir reddiye anlamına gelmediğidir. Göç edilen mekanda köken ülkenin mutfak kültürünün yaşatılması bir nevi hangi kuşak olursa olsun kültürel kimliğin bir parçasına dönüştüğüdür. Fakat bu kültürel kimliğin göç edilen mekanda yaşatılmasını bütünleşmenin önünde bir engel olduğu tezinin günün siyasal atmosferine göre katılaştığı ve olguyu anlamayı perdelediği gerçeğini de akılda tutmak gerekir.

Sonuç

Türk göçmenleri özelinde entegrasyon bağlamında tartışılmaya çalışılan mutfak kültürü biyolojik bir ihtiyacın giderilmesine indirgenemeyecek bir olgu olduğunun altının çizilmesi gerekir. İster göç edilen yer ister ev sahibi toplumun üyesi olarak yemek ile kurduğumuz ilişkinin ulusal bir kimliğin tahayyül edilmesine olanak sağlayan imgeleri gündelik hayatımız içinde somutlaştığı söylenebilir. Sınırları önceden çizilmiş bir kısıtlama düzeni içinde yenilenlerin kişinin kim olduğu dair güçlü kanıtları ifşa etmektedir. Aslında daha çok antropoloji disiplini içinden konuşursak "ne yersek o'yuz". Kültür bu noktada bireyi kuran ve ona kimlik atfetme önemli bir unsur olmaktadır. Yediklerimiz hem bizi topluluğun diğer üyeleriyle birlikte "hayal ettiğimiz" ulusa bağlarken aynı zamanda "biz ve onlar" ayrımının sınırlarını çizmede etkilidir. Göç süreci ile birlikte düşündüğümüzde göçmenin farklı bir kültür ikliminde var olmasını ya da en azında gittiği ülkeye tutunmasını kolaylaştıran aslında bagajında taşıdığı kültür unsurları olduğunu da hatırlamakta fayda var. Bu noktada dil ve müzik kadar yemek kültürü, göçmenin aidiyet hissini sürekli canlı tutar ve yeniden üretmesine yardımcı olur. Bu bağlamda Türklerin Fransa'da açtıkları kebap dükkanları köken ülkeyle olan bağlarının canlı tutulması noktasında önemli bir işlev görmektedir. Göç sürecinde kim olduğunun kuşaklar boyu toplumsal hafızaya kazınmasında yemek kültürünün önemi yadsınamaz. Tartışmalı olan gelinen ülkenin kültürel kodlarına olan bağlılığın çoğunluk toplumuyla olan entegrasyonu olumsuz yönde etkileyeceği düşüncesidir. Entegrasyonun tek taraflı güç ilişkileri içinde hakim toplumun kültürel değerlerinin dayatması olarak resmedildiğinde göçmenlerin mutfak kültürlerinin sorun olarak algılanması doğallaşmaktadır. Oysa yapılan bu çalışma ve benzer araştırmaların gösterdiği gibi entegrasyon tartışmasını karşı bir kültürel inşa paradigmasında çıkarmak göçmenleri anlamda daha isabetli bir çerçeve sunacağı gerçeğidir. Farklılıklarla ortak müzakereye dayalı bir kamusallığın inşası bu paradigmanın aşılmasıyla daha mümkün görünmektedir. Entegrasyon sadece göçmeni değil ev sahibi toplumu da değiştiren bir süreç olarak okunabilir.

KAYNAKÇA

Beylunioğlu, A.M. (2021). Yemek, kimlik, diplomasi: Yemek sadece yemek değildir. http://mutfaktakiakademisyen.com/category/gastro-diplomasi/ adresinden edinilmiştir.

Goffman, E. (2014). Damga: Örselenmiş kimliğin idare edilişi üzerine notlar. (L. Ünsaldı, Ş. Geniş, S. N Ağırnaslı Çeviri). Ankara: Heretik.

Güler, H. (2020). Göç ve entegrasyon: Türkiye'de ''uyum'' ama nasıl?. KAÜİİBFD, 11(Ek Sayı 1), 245-268.

Güler, H. (2021). Fransa'da helal gıda tartışmaları: "Kebab" örneği. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 54, 41-60.

Ichijo, A. ve Ranta, R. (2018). Yemek ve ulusal kültür: Günlük yaşamdan küresel siyasete.(E.Ataseven Çeviri). İstanbul: Ayrıntı.

Presentation ID / Sunum No= 282

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Dijital Obezite

Doç. Dr. Hasan UZUN[1]

[1]Fırat Üniversitesi, İİBF, Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü

Özet

Günlük yaşam pratiklerimiz yeni bir yöne doğru hızla değişirken, bu değişime neden olan ancak karşılıklı ilişki dinamiklerimizi düzenleme konusunda birçok soru işaretini de beraberinde getiren bir kavramla karşı karşıyayız. Hayatı kolaylaştıran yönleriyle hepimizi kendine çeken dijitalleşme; bilgi kirliliği, veri yoğunluğu, artan ekran süresi, zararlı içerik, hak ihlali, siber zorbalık gibi kısa ve uzun vadeli riskler içerdiğinden dozu ve kullanım alanları önemlidir. Bu riskleri fırsata çevirmenin yolu, dijital obezitenin veya zihinsel şişkinliğin hayatımızı çevreleyen bir tehdit haline gelmesine izin vermek yerine; salgınla güçlenen dijital tüketim alışkanlıklarımızı sağlıklı bir düzeye çıkarmaktır. Çoğumuzun içine doğduğumuz benzer dünyada, değişimin üzerimizdeki etkisini takip etmek kolaydı. Çünkü ankesörlü telefon, ev telefonu, antenli telefon, tuşlu telefon, jeton, kontör, kısa mesaj, bluetooth, akıllı telefon, görüntülü sohbet gibi kavramların tanıtılması arasında algılanabilir ve çoğunlukla tahmin edilebilir bir zaman aralığı vardı (Sunar, 2022:4). Ancak dijitalleşme ile birlikte bu süre kısalmış ve teknolojik gelişmelerle hayatımıza giren kavramlar hiç olmadığı kadar çeşitlenmiştir. Sıkça kullanılan bir örnek bu durumu açıklar niteliktedir: bugüne kadar üretilen verilerin yüzde doksanı son beş yılda üretilmiştir. Dolayısıyla teknolojinin etki düzeyi arttıkça teknolojinin amaç-araç bütünlüğü de değişime uğramıştır. Bu durum insanlık için var olan teknolojiyi, teknoloji için var olan teknolojiye dönüştürmüştür. Pehlivanoğlu'nun (2022:12) ifade ettiği gibi bir elimizde hayatımızı kolaylaştıracak bir ilacımız varken, diğer elimizde dozu iyi ayarlamazsak bizi hasta edecek başka bir ilaç tutuyoruz.

Anahtar Kelimeler: Dijital, Dijital Obezite, Teknoloji

Abstract

While our daily life practices are rapidly changing in a new direction, we are faced with a concept that causes this change but brings many question marks about regulating our mutual relationship dynamics: digitalization. Digitalization, which draws us all in with its aspects that make life easier; Since it contains short and long term risks such as information pollution, data density, increase in screen time, harmful content, violation of rights, cyberbullying, its dose and usage areas are important. The way to turn these risks into opportunities is instead of allowing digital obesity, or mental obesity, to be a threat surrounding our lives; To raise awareness of our digital consumption habits, which have been strengthened with the epidemic, to a healthy level. In the analog world most of us were born into, it was relatively easy to follow the pace of transformation in the roles we assumed as students, employees, friends, and parents. Because there was a perceptible and mostly predictable time interval between the introduction of concepts such as payphone, home phone, antenna phone, touch-tone phone, token, top up, short message, bluetooth, smart phone, video chat. However, with digitalization, this time period has

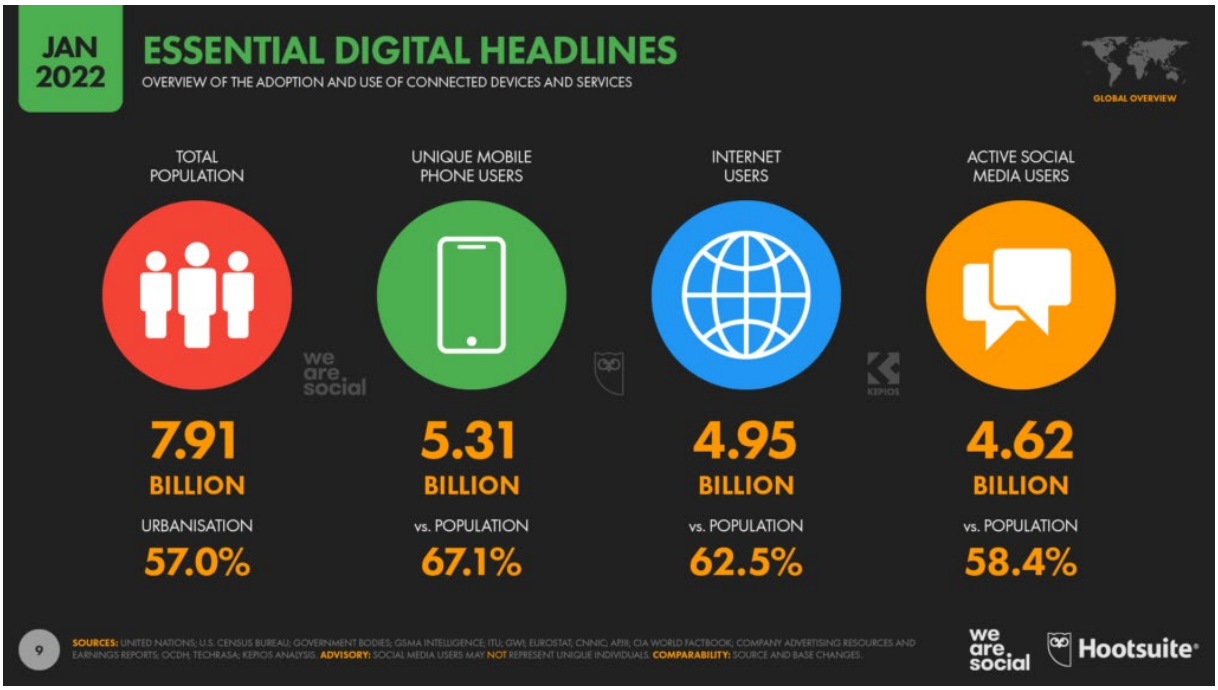
shortened and the concepts that have been included in our lives with technological developments have become more diverse than ever before. At this point, it is useful to remember an example that is often used to understand the extent of transformation and speed: 90 percent of all data produced throughout human history has been created in the last five years. As the power of technology increases, the aim-means integrity of capitalism in technology is removed. Unfortunately, after a point, technology became its own reason for existence. Thus, far from being liberated by technology, man became a slave to technological processes and it is hard to say, but I think the process of destruction has begun. While in one hand we have a medicine that will make our life easier, in the other we hold another medicine that will make us sick if we do not adjust the dose well.

Keywords: Digital, Digital Obesity, Technology

Dijital Obezite

Dijital obezite, birçok ciddi sağlık sorununun önünü açan fiziksel obezitenin dijital karşılığı olarak adlandırılabilir. Diğer bir deyişle kişinin aşırı dijital tüketimi sonucunda ortaya çıkan sağlık sorunu olarak ifade edilebilir (Bayrak ve Cihan, 2021:83). Veya insanların gerekli olandan daha fazla bilgi akışına maruz kalması ve ihtiyacı olan veriden daha fazlasını toplamasına dijital obezite denilebilir (Martin, 2005:414). Dijital obezite, dijital ortamlarda zihinsel, fiziksel ve ruhsal sağlığı bozabilecek aşırı, dağınık, bağlantısız bilgi, içerik ve bildirimler alınması olarak tanımlanmaktadır. Kişi gün boyu teknolojiye bağlı yaşayarak verilen içerikleri tükettiği için olumsuz fiziksel ve psikolojik sorunlar yaşayabilmekte ve zamanla birey dijital olarak obez hale gelebilmektedir. Bu durumu doğru okuyabilmemiz için aşağıdaki verileri doğru okumamız gerekmektedir.

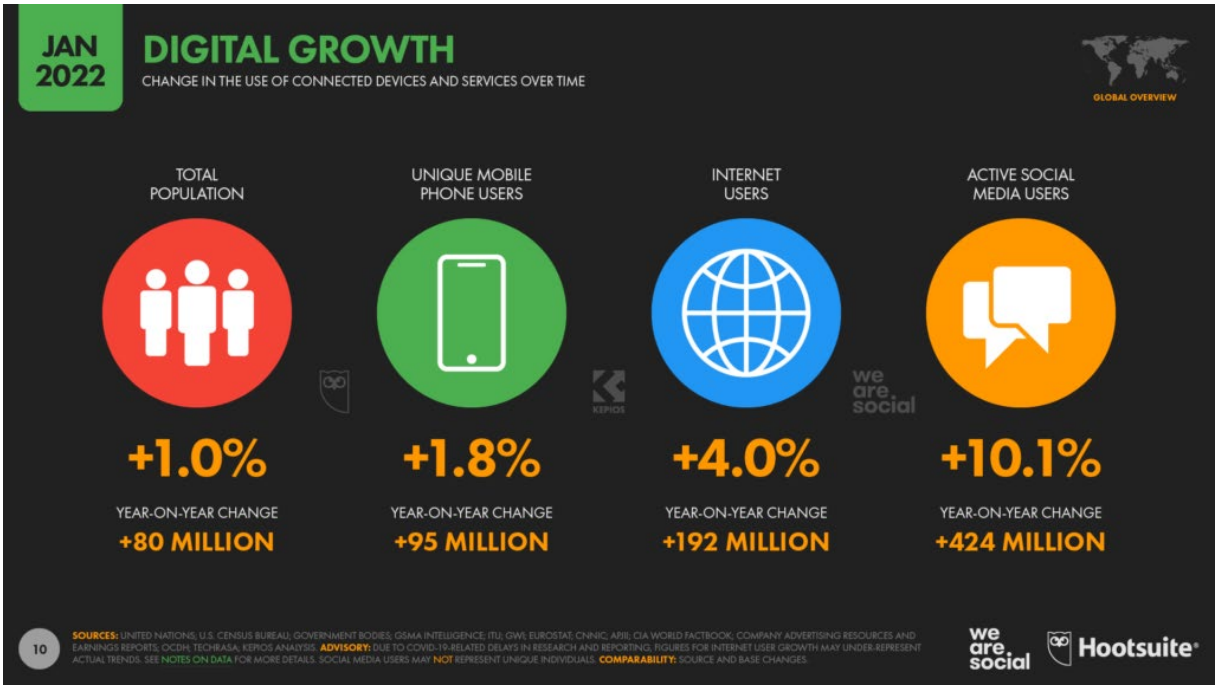
Şekil 1. Temel Dijital Küresel Veriler



Kaynak: https://recrodigital.com/dunyada-ve-turkiyede-internet-sosyal-medya-kullanimi-2022/

Şekil 1, 2022 yılının Ocak ayında dünya nüfusunun 7,91 milyon olduğunu ve bu nüfusun yarıdan fazlasının kentlerde yaşadığını, bu nedenle dijitalleşme sürecinin artarak devam edeceğini göstermektedir. Özelliklede teknolojide yaşanan hızlı değişim, dijital obeziteyi beslemektedir. Bu durumun en net göstergesi bilgiye biçilen raf ömrüdür.

Şekil 2. Dijital Büyüme Verileri



Kaynak: https://recrodigital.com/dunyada-ve-turkiyede-internet-sosyal-medya-kullanimi-2022/

Şekil 2 bize göstermektedir ki, internet kullanımı 2022 yılı itibarı ile 4,95 olmuştur. Teknolojinin her alanda ve her ayrıntıda kullanılmaya başlaması ve kullanım alanlarını giderek genişletmesi dijital obezite için zemin oluşturmaktadır.

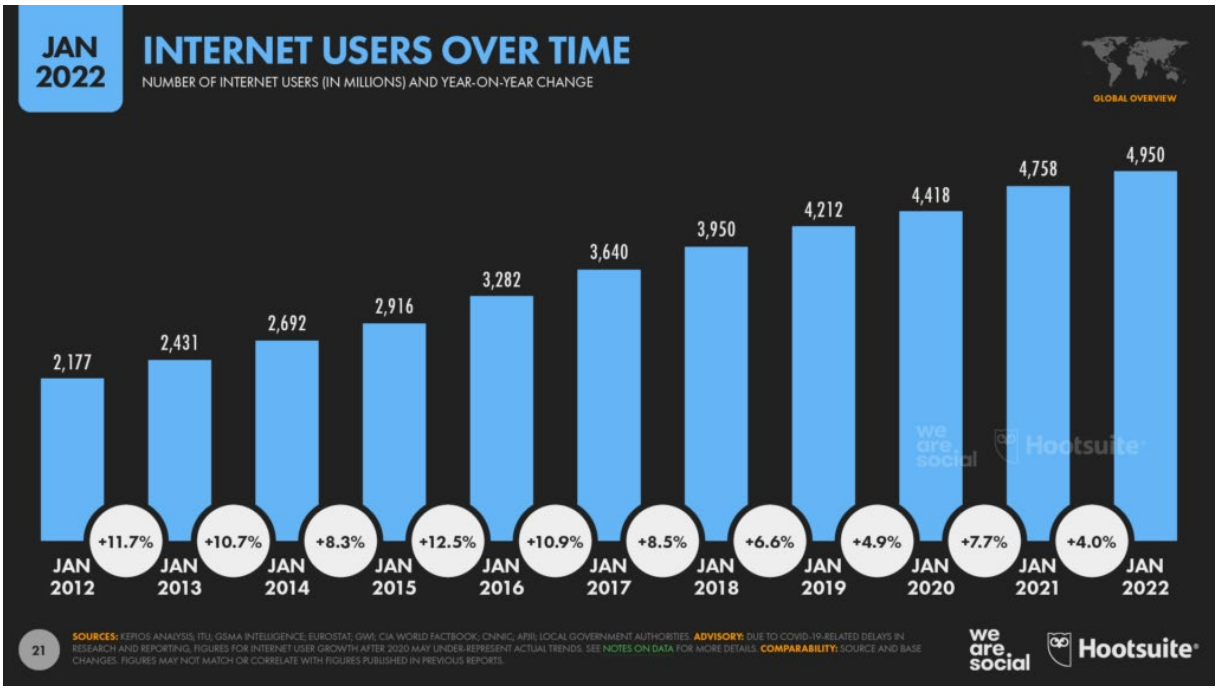
Şekil 3. Dijital Medya Harcamaları

Kaynak: https://recrodigital.com/dunyada-ve-turkiyede-internet-sosyal-medya-kullanimi-2022/

Şekil 3'e göre dijital dünyaya yapılan harcama oldukça fazla. Bu durum bize gün geçtikçe dijital dünyanın kapsayıcılığını ve etki düzeyinin artacağını göstermektedir. Bu nedenle bu süreç doğru okunmalı ve doğru politikalar geliştirilmelidir. Bu alanın ne kadar değerli olduğunu 2021 de dijital için

yapılan 300 milyar dolar harcama göstermektedir. Özelliklede video oyunlarına yapılan harcama, bu küresel toplamın yarısından fazlasını oluşturuyor ve oyun izleyicisinin ne kadar değerli olduğunu vurgulamaktadır.

Şekil 4. Yıllara Göre İnternet Kullanımı



Kaynak: https://recrodigital.com/dunyada-ve-turkiyede-internet-sosyal-medya-kullanimi-2022/

Şekil 4 yine bize internet kullanıcılarının yıllara göre artışını göstermektedir. 2012 yılından 2022 yılına kadar internet kullanımının iki katından fazla arttığını göstermektedir. Doğal olarak bu durum dijital obeziteyi/zihinsel şişkinliği kaçılmaz hale getirmektedir. Ayrıca dijital obezitenin, fiziksel obeziyeyede neden olduğu bilinmektedir. Çünkü fiziksel aktiviteyi azaltacak olan dijital obezite, sosyal medya bağımlılığı arttırmaktadır. Literatürde hareketsiz video oyunlarının fiziksel obeziteye (Chen ve Kennedy 2001; Dietz, 2001; Vandewater ve ark. 2003), depresyon ve anksiyeteye (Mehroof ve Griffiths 2010; Mentzoni ve ark. 2011) neden olduğu ifade edilmiştir.

Sonuç olarak her şey ölçülü kullanıldığı sürece faydalıdır. Bir yerden sonra aşırı kullanım (overuse) bağımlılığı yaratır (Yengin, 2019:138).

Dijital Obezite ve Yansımaları

Dünyamız hızlı teknolojik yenilikler çerçevesinde köklü dönüşümler yaşamaktadır. Teknoloji çağı olarak bilinen bu dönemde teknolojik araçlar, internet ve iletişim ağları gibi ağlar hayatımızın vazgeçilmezi haline gelmektedir. Öyle ki, teknoloji sürekli güncellenmekte ve ilerlemektedir. "Bir teknoloji insanlara sahip oldukları bilgi paylaşma, bir görevi yerine getirme, bir fonksiyonu tamamlama gibi işleri gerçekleştirme olanağı sağlayan süreç ya da tekniktir"(Chayko, 2018:5). Bu nedenle hızla gelişen teknoloji, iletişim kurma, bilgi paylaşma ve haber alma süreçlerini belirlemekte ve yoğun toplumsal sonuçları olan bir etki yaratmaktadır. Teknolojinin toplumsal yaşam ve ilişkiler üzerindeki belirleyiciliği bir süredir dijital alanda yerini alıyor. Eğitimden sağlığa, ekonomiden diplomasiye, siyasetten sanata dijital dünya her an bizimle.

Rutin faaliyetlerimiz içerisine giren yeni medya araçlarına sosyal ağlar, dijital platformlar ve mobil uygulamalar örnek olarak verilebilir. Artık her gün Tweet atabilir, Facebook'ta bir gönderiyi beğenip paylaşabilir, Youtube'da dakikalarca video izleyebilir, WhatsApp veya diğer mesajlaşma uygulamalarında sohbet edebilir, Netflix gibi dijital platformlarda saatlerce içerik izleyebilir, tekrarlanan e-postalar ve bildirimler alabilir, cep telefonları vb. eylemler, günlük hayatımızda

gerçekleştirdiğimiz rutin faaliyetler olarak görülmektedir (Bayrak ve Cihan, 2021:79). Hatta bu eylemlerin içinde bulunmamak toplumsal dışlanmaya kadar gitmektedir.

Ancak teknoloji, bilinçsiz kullanımla birlikte bazı olumsuzluklara da yol açmaktadır. Uyku problemleri, depresyon, fiziksel in-aktivite, reklama maruz kalma, beslenme bozuklukları ve anti-sosyal kişilik gibi. Tüzün'e (2002:48) göre teknolojik cihazlar bilişsel, duygusal ve sosyal gelişimi etkilemektedir. Teknoloji insanları bireyselleştirdiği (Rosen ve ark.,2014:370) gibi pasif alıcı olmalarına neden olmaktadır (Toran ve ark., 2016:47). Leonhard (2018:107) bu durumu şu sözlerle çok güzel özetlemiştir; "önce biz aletleri yaparız, sonra aletler bizi yapar".

Bu noktada dijital obezite karşımıza çıkmaktadır. Çünkü insanlar, dijital ortamda sunulan içeriklere zahmetsiz ve hızlı ulaşabilmekte ve teknolojiye olan bağımlılığı arttırmaktadır. Öyle ki son zamanlarda birçok araştırmacı bu durumu (dijital içeriklerin aşırı tüketimi) salgın hastalık, patolojik internet kullanımı, internet istismarı ve aşırı internet kullanımı olarak nitelendirmektedir. Elimizden hiç düşürmediğimiz akıllı telefonlar, uzun süreler geçirdiğimiz sosyal medya, hiç ara vermediğimiz televizyon ve dijital içerikler bir günün önemli bir dilimini işgal etmektedir. Özellikle dijital dünyanın sunmuş olduğu sınırsız ve kontrolsüz içerik süreci körükler niteliktedir. Bu nedenle sosyal medyanın bilgi bombardımana karşı koymak imkânsız hale gelmektedir.

Dijital platformlarda birçok beğenilen dizilerin ve programların bir sezona ait tüm bölümlerini izleye bilme fırsatı olması, kişilerin uzun bir zaman dilimini ekran karşısında geçirmesine neden olmaktadır. Bu durum doğal olarak bağımlılığa/dijital obeziteye neden olmaktadır. Bağımlılık; bir nesneye, kişiye ya da varlığa karşı bastırılamayan istek, başka bir iradenin kontrolünde olma durumudur (Yengin ve Bayındır, 2019:85). Alter, (2017:27) bağımlılığı, zarar verici ve vazgeçilmesi zor bir deneyime derinden bağlı olmak olarak tanımlamaktadır. Dijital obezite bu açıdan davranışsal bir bağımlılıktır. Güngör'e (2016: 130) göre ise "istençli esaret" tir.

Dijital ortamlar bireyin tüketimini zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla gündelik aktiviteler ve gereksinimler dijital ortama aktarılmıştır. Bu durum dijital bağlılığı ve davranışsal teknoloji bağımlılığını doğurmaktadır. Dijital ortamlar insanları gündelik yaşamın gerçeklerinden koparmaktadır (Bayrak ve Cihan, 2021:82).

Çalışma dijitalleşme sürecinin daha başında olunmasına rağmen kapsayıcılığı ve etki düzeyi üzerine tespitler içermektedir. Burada en büyük tehlike hızı ve doyumsuzluktur. Dijitalleşme hayatımızı değiştiriyor, dönüştürüyor, kolaylaştırıyor ama dünya dijitalleşmeye doymuyor.

Sonuç

Geleceğe yön vermek, geçmişi bilmek, bugünü anlamak ve yarını görmekle mümkündür. Bu nedenle dijital obezite olgusu, gündemde tutulmalı ve çözümler üretilmelidir. Çünkü gelecekte dijitalleşme, bireysel ve toplumsal hayatımızı daha fazla etkileyecektir. Bu durumun olumsuzluklar yaratması önlenemez ancak olumsuzluğunun etkisi azaltılabilir. Bu nedenle bu problem, zaman kaybedilmeden eğitim sürecine dâhil edilmelidir. Aynı zamanda sürece ailelerin dâhil edilmesi, başarı ihtimalini güçlendirecektir. Çünkü bu olgu artık bir halk sağlığı problemidir. Ayrıca teknoloji hayatımıza girdikçe insani özelliklerimiz törpülenmektedir. Dijitalleşmenin bu olumsuz etkisini azaltabilmek için sosyal aktiviteler arttırılmalı, bu amaçla sanat, müzik ve spor gibi faaliyetler daha etkin bir şekilde gündeme taşınmalıdır. Daha da ötesi, devlet politikası haline getirilmelidir.

İnsanoğlu dijital zamanı azaltıp insani zamanı arttırmalıdır. Unutmayalım ki, Albert Einstein, "İnsan ruhu teknolojiye yenilmemelidir" sözünü 1941 yılında söylemiştir.

KAYNAKLAR

Alter A. (2017). Karşı Konulmaz – Bağımlılık Yapıcı Teknolojinin Yükselişi ve Bizim Ona Esir Edilişimiz, Paloma Yayınevi, İstanbul.

Bayrak, T. ve Cihan, B. (2021). Yeni Medyada Bağımlılık Sonucu Gelişen Dijital Obezite Olgusu Üzerine Bir İnceleme: Netflıx Türkiye, e-Journal of New Media / Yeni Medya Elektronik Dergi – eJNM ISSN: 2548-0200, Volume 5 Issue 1, 78-94.

Chayko M. (2018). Süper Bağ(lantı)lı. (Bayındır, B. Yengin, D. Bayrak T. Çev.), Der Yayınları, İstanbul.

Chen, J., & Kennedy, C. (2001). Television Viewing And Children's Health. Journal Of The Society of Pediatric Nurses, 1, 35–36.

Dietz, W.H. (2001). The Obesity Epidemic İn Young Children: Reduce Television Viewing And Promote Playing. British Medical Journal, 322, 313–314.

Güngör, N. (2016). İletişim Kuramlar ve Yaklaşımlar, Siyasal Kitapevi, Ankara.

https://recrodigital.com/dijital-2021-raporunda-turkiye-ve-dunyada-internet-ve-sosyal-medya-kullanimi-karsilastirmasi-ocak-2021/

httpsdijilopedi.com2021-dunya-internet-sosyal-medya-ve-mobil-kullanim-istatistikleri

Leonhard G. (2018). Teknolojiye Karşı İnsanlık, Siyah X, İstanbul.

Martin, T. (2005). Fuzzy Sets İn The Fight Against Digital Obesity, ELSEVIER, Volume 156, Issue 3, 411-417.

Mehwash Mehroof, B. & Griffiths, M.D. (2010). Online Gaming Addiction: The Role of Sensation Seeking, Self-Control, Neuroticism, Aggression, State Anxiety, and Trait Anxiety. Cyberpsychology, Behavıor, and Social Networkıng, Volume 13, Number 3, DOI: 10.1089=cyber.2009.0229.

Mentzoni, R.A., Brunborg, G.S., Molde, H., Myrseth, H., Mår Skouverøe, K.J., Hetland, J., & Pallesen, S. (2011). Problematic Video Game Use: Estimated Prevalence and Associations with Mental and Physical Health. Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking, Vol. 14, No. 10.

Pehlivanoğlu, S. (2022). Dijital Obezite, V. Uluslararası Eğitim Formu, Türk Eğitim Derneği Yayınları, 1-165, Ankara.

Resen, L.D., Lime, A., Felt, J., Carrier, L.M., Cheever, N.A., Lara-Ruiz, J., ve Rokkum, J. (2014). Media and Technology Use Predicts İll-being Among Children, Preteens and Teenagers İndependent of the Negative Health İmpacts of Exericise and Eating Habits, Computers in Human Behavior, 35, 364-375.

Sunar, S. (2022). Dijital Obezite, V. Uluslararası Eğitim Formu, Türk Eğitim Derneği Yayınları, 1-165, Ankara.

Toran, M., Ulusoy, Z., Aydın, B., Deveci, T. ve Akbulut, A. (2016). Çocukların Dijital Oyunu Kullanımına İlişkin Annelerin Görüşlerinin Değerlendirilmesi, Kastamonu Eğitim Dergisi, 24(5), 22-63.

Tüzün, Ü. (2002). Gelişen İletişim Araçlarının Çocuk ve Gençlerin Etkileşimi Üzerine Etkisi, Düşünen Adam, 15(1), 46-50.

Vandewater, E.A., Shim, M.S., & Caplovitz, A.G. (2004). Linking Obesity And Activity Level With Children's Television And Video Game Use, Journal of Adolescence, 27, 71–8572.

Yengin, D. (2019). Teknoloji Bağımlılığı Olarak Dijital Bağımlılık, The Turkish Online Journal of Design Art and Communication, 9(2), 130-144.

Presentation ID / Sunum No= 294

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Türk Birliğinin Fikri Temelleri

Doç. Dr. Neşide Yıldırım[1]

[1]I. Ü. Uygulamalı Bilimler Fakültesi
Sosyal Hizmet Bölümü , nyildirim@sakarya.edu.tr
neşide.yildirim@igdir.edu.tr

Özet

Osmanlının son dönemlerinde ve özellikle Balkan Savaşlarından (1912-1913) beri devam eden bir "Türk Birliği" çalışması olmuştur. Çalışmayı yürüten gruplardan birisi siyasi birlik fikrine ağırlık verilmesini, bilhassa Rus işgalinde yaşayan Türklerin de bu birliğe dâhil edilmesini savunurken, başını Gaspıralı İsmail Bey'in çektiği diğer bir grup ise, Türk birliği fikrini "dilde, fikirde, işte birlik" olarak düşünmüşlerdir. İkinci gruptaki fikir/düşünce adamları Türkiye dışındaki Türklerle kültür birliği içerisinde bulunulmasının dönemin siyasi ortamına daha uygun olacağını savunmuşlardır. Atatürk'ün tercihi de ikinci grup yönünde olmuştur. Türk Dünyasının milli varlığının muhafazası ve birliğin temini için milli kültürün temelini teşkil eden ortak tarih ve ortak dil şuurunun gelişmesine dikkat çekilmiştir. Dönemin etkili düşünürlerinden birisi şüphesiz ki çıkardığı gazete ile Türklerin birliğini savunan Gaspıralı İsmail'dir. Başta Gaspıralı ve Ziya Gökalp olmak üzere o dönemin Türkçülerinin en büyük ideali, "Türk Birliği"nin (Turancılık) kurulmasıdır. Bunun ilk şartı bütün Türklerin bağımsız olmasıdır. XIX. yüzyılın sonunda başlayan bu ideal, ateşi sönmeden devam etmiştir. Gaspıralı İsmail'in, Ziya Gökalp'in, Mustafa Kemal Atatürk'ün, Yusuf Akçura'nın, Sadri Maksudi Arsal'ın, Hüseyin Nihal Atsız'ın, Alparslan Türkeş'in ve diğer pek çok Türkçü, Turancı idealist insanların hayalleri, pratik hayatta gerçekleşme yolunda ilerlemektedir.

Bildiri, Türk Birliği idealine hizmet eden şahsiyetlerin hayatlarıyla ilgili yazılan çalışmalardan yararlanılarak kaynak taramasına dayalı olarak sürdürülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Türk Birliği, Turancılık, Atatürk, Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, Gaspıralı İsmail, Fikir.

Giriş

Samimi olarak benimsenen idealler insanlar için çile konusu dahi olsalar onlarla birlikte yaşar, hayatlarının parçası haline gelirler[1]. Türkiye'nin (Osmanlı İmparatorluğu) dışında Rusya'nın egemenliğindeki Kazan'da, Ufa'da, Bahçesaray'da (Kırım), Azerbaycan'da Türkçülük akımı vardı. Gaspıralı İsmail Bey (1851-1914), Bahçesaray'da Osmanlı Türkçesiyle çıkardığı haftalık Tercüman gazetesini, bütün Türk dünyasına ulaştırmaya çalışmış ve böylece o dönemde Türkçülük-Turancılık fikrini somut hale getirmiştir. Ulaşım ve iletişimin çok kolay olmadığını bildiğimiz o yıllarda İsmail Bey'in ideal uğruna yaptığı bu çalışma, sadece tarihi açıdan değil, Türkçülüğün ideali açısından da

[1]İdeal sahibi insanlar, yeni buluş veya icat sahipleri, tarih boyunca bazı sıkıntılar yaşamışlardır. Sıkıntılar, başarı veya başarısızlıkla sonuçlanmış olabilir. Bu durumun değişik toplumlarda çok sayıda örnekleri vardır. Türkiye'de de Türkçülük, Turancılık idealini benimseyen düşünce insanları, hayatlarının belirli dönemlerinde sıkıntı çekmişlerdir. Prof. Dr. Necmettin Hacıeminoğlu özel sohbetlerinde bu sıkıntılı duruma "fikir çilesi" adını vermiştir. Kendisi de "fikir çilesi" çekenlerdendir.

oldukça kıymetli ve önemlidir. Kanaatimizce Gaspıaralı'nın bu somut, iddialı ve belki de meşakkatli cesur hareketi, Türkçülük fikrinin Türk Dünyasına yayılmasında önemli ve öncü rol oynamıştır.

Osmanlı imparatorluğunun son dönemlerinde ve özellikle Balkan Savaşları (1912-1913) esnasında Türkiye coğrafyasında da devam eden bir "Türk Birliği" çalışması olmuştur. Bu çalışmayı yürüten gruplardan birisi siyasi birlik fikrine ağırlık verilmesini ve bilhassa Rus işgalinde yaşayan Türklerin de bu birliğe dâhil edilmesini savunurken, başını Gaspıralı İsmail Bey'in çektiği diğer grup ise, Türk birliği fikrini "dilde, fikirde, işte birlik" olarak görmüş ve değerlendirmiştir. İkinci grup Türkiye dışındaki Türklerle kültür birliği içerisinde bulunulmasının, dönemin siyasi ortamına daha uygun olacağını düşünmüştür. Atatürk'ün tercihi ikinci grup yönünde olmuştur. O dönemlerde Türk Dünyasının milli varlığının muhafazası ve birliğin temini için milli kültürün temelini teşkil eden ortak tarih ve ortak dil şuurunun gelişmesine dikkat çekilmiştir. Cumhuriyetin kuruluşundan sonra bizzat Atatürk tarafından Türk Dili Tetkik Cemiyeti (Türk Dil Kurumu) ile Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti (Türk Tarih Kurumu)'nin kuruluş sebebi de budur.

Bu kuruluşlardan Türk Tarih Kurumunun (TTK) iki temel görevi olmuştur. Birincisi, Türk tarihi başlangıcından (Orta Asya) itibaren araştırılacak ve Türklerin kültür ve medeniyet dünyasına katkıları, yetiştirdikleri büyük şahsiyetlerin insanlığa hizmetleri ortaya konulacaktır. Böyle bir çalışma yapılırken başkalarının görüş ve yorumlarıyla değil, bizzat Türklerin, Türk Milletinin yetiştirdiği bilim adamlarının görüş ve yorumlarıyla dünyaya tanıtım yapılacaktır. İkincisi ise dünya, Türklerin şanlı tarihini öğrenecek ve Türk gençleri de bu tarih bilinci ile yetiştirilerek milli birlik bilincini Türkiye'ye, Türk Dünyasına ve bütün dünyaya yayma fırsatı bulacaktır. Türk Dili Tetkik Cemiyeti (Türk Dil Kurumu-TDK) de Türk Dilinin kendi benliği ve zenginliği ile beraber güzelliğine kavuşturulması için çalışmalar yapılması şeklinde planlanmıştır. Ayrıca Türkiye'nin hatta Türk Dünyasının lehçe farklılıklarının İstanbul lehçesi etrafında şekillenmesi, ortak yazı dili ve alfabenin oluşturulması arzulanmıştır. Atatürk, milli duygu ile dil arasında bağ olduğunu düşünmüştür.

Bu dönemin etkili düşünürlerinden birisi şüphesiz ki Türklerin birliğini savunan Gaspıralı İsmail Bey'dir. Kırım'da, 1883'ten itibaren yayımlamaya başladığı "Tercüman Gazetesi" ile bütün Türk Dünyasına hitap etmeye çalışmıştır. İstanbul Türkçesi ile yazılan bu Gazete, Türk Birliği fikrinin temellerini somut hale getirmiştir. Böylece bütün Türk Dünyasında; Kırım-Bahçesaray'da, Kazan'da ve diğer bütün Türk coğrafyasında (Türkiye, Azerbaycan, Kırgızistan, Kazakistan, Türkmenistan, Balkan Türkleri vb.) arasında Türkçülük ülküsünü, Türk birliği fikrini uyandırmıştır (Ayda, 1991: 40).

Tarde, milliyet fikrinin gazete ile başladığını iddia etmektedir. "Gazete aynı lisanları 'amme-publique' halinde toplayarak onlara müşterek bir vicdan verir" diyor (Akt: Göksel, 1959; 23). Gaspıralı 1883 yılında İstanbul Türkçesi ile Bahçesaray (Kırım)'da yayımlamayı başardığı Tercüman gazetesiyle, Türkler arasında ortak bir vicdan, ideal, ortak bir ruh gerçekleştirmek istemiştir. Haftada bir yayımlanan gazete ile Sadri Maksudi Arsal'ın (1878-1957) kızı Adile Ayda (1991: 18), babası hakkında yazdığı kitabında Gaspıralı'nın gazete çıkarmakla aynı zamanda "Türk dünyasını bilim, fikir ve milli duygu bakımından, bir güneş gibi aydınlatmağa" çalıştığını belirtir. Her Türkçü-Turancı tarafından anlamı çok iyi kavranmış bulunan "dilde, fikirde, işte birlik" formülü, onun eseridir. Bu anlayış bütün Türk Dünyasında anlaşılarak etap etap pratik hayata uygulanmaya çalışılmaktadır.

Gökalp, bunu benimsemekle birlikte, Türklere has yeni ve orijinal bir medeniyetin inkişafını arzulamıştır. Ona göre orijinallik taklide dayanmaması gerekir. Üç kelimeden oluşan formülüyle bu orijinal medeniyetin özelliklerini belirtmiştir: "Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak". Kırımlı olan ve XIX. yüzyılın sonundan itibaren Türkçülük düşüncesinin öncüleri olarak bilinen Gaspıralı İsmail, Kazanlı Yusuf Akçura (Akçuralı Yusuf, 1876, Ulyanovsk, Simbir-1935, İstanbul) ve Sadri Maksudi Arsal (Sadri Maksudi, 1879, Kazan Guberniyası- 1957 İstanbul) bu çalışmanın konusu yapılmıştır. Ziya Gökalp dahil ismi geçen diğer üçü de Türk Birliği, yani Türkçülük konusunda hemfikirdirler; tanışıp bir araya geldikleri de olmuştur. Yusuf Akçura, Gaspıralı İsmail Bey'in kızıyla evlenmiştir, birbirlerini etkilemişler; akademik anlamda birbirlerinin yetişmelerinde, maddi ve manevi destek olmuşlardır. Gaspıralı'nın Türkiye Türkçülerinden Gökalp'i ve diğer Türkçüleri etkilemesi de önemlidir. Her biri, ayrı bildirilere-makalelere hatta ciltler dolusu yazılara konu olabilecek şahsiyetlerdir. Tek bildiri-makale etrafında birleştirilerek ele alınması, taşıdıkları fikirleri ve

dönemlerinde yüklendikleri görevlerini (misyonlarını) küçültmez; aksine, dayanışmaları, maddi ve manevi destekleriyle birbirlerine kenetlenmiş olmaları insana örnek teşkil edebilecek nitelik ve öneme sahiptir. Dolayısıyla aynı makalede birlikte anılmaları normal karşılanmalıdır.

Bildirideki amaç, Türkiye ve Türkiye dışındaki öncü düşünürlerin kronolojik sıraya göre hayatları, hayatları süresince yaptıkları faaliyetler ve yazdıkları eserleri tek tek ele alıp incelemek değildir. İdeallerini, ideal uğruna yaptıklarını, Rusya'da; Ufa'da, Bahçesaray'da ve Kazan'daki çalışmalarını, yetiştikleri ortamın idealleri üzerindeki etkilerini, Türkiye (Osmanlı) ile olan ilişkilerini tespit ederek, Türk Birliği fikrinin temellerini ortaya koymaktır. Kaynak taramasına dayalı olarak sürdürülen bu çalışmada özellikle şahsiyetlerin hayatlarıyla ilgili yazılan eserlerden yararlanılmıştır. Mesela Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı'nın, "Türk Büyükleri Dizisi" içerisinde yer verdiği ve Sadri Maksudi Arsal'ın kızı Adile Ayda'ya yazdırdığı, babasının adını taşıyan "Sadri Maksudi Arsal" isimli çalışma, 1991 yılında Kültür Bakanlığı yayınları arasında çıkmıştır. Bu kitap, önemli kaynaklarımız arasındadır.

1. Türk Birliği Düşüncesinin Osmanlı İmparatorluğundaki Gelişmesi

Osmanlı devletinin son dönemlerinde milli kimlikler baş gösterince Türkler de milli şuur ve bilinç etrafında uyanmaya başlamışlardır. Gökalp Türkçülük akımını II. Meşrutiyette (1908-1920) ilk defa sosyolojik bir metotla inceleyerek eksik, dağınık, çekingen fikirlerin toparlanmasını (toplanmasını) ve bir sistem haline getirilmesini mümkün kılmıştır. Bu durum Türk kamuoyuna sunulmuş kabul ve değer görmüştür. Balkan yenilgileri, Osmanlının bozguna uğraması, Türkçülüğün önem kazanmasına sebep olmuştur. Osmanlı devleti kendisini yıkan milliyet ve millet düşüncesine dayanarak yıkılıştan kurtulmak istemiştir. Böylece çöküşü engelleyecek tek tedbir Türkçülük düşüncesini geliştirmek ve bir Türk milleti oluşturmak olmuştur. Akçura (2018), Türkçülüğün Tarihi isimli kitabında, Türk tanımı yaparak işe başlamıştır.

"Türkler dediğimiz zaman, etnografya, filoloji ve tarihle ilgisi olanların bazen 'Türk-Tatar', bazen 'Türk-Tatar-Moğol' diye andıkları bir ırktan gelme, adetleri, dilleri birbirine yakın, tarihi hayatları birbirine karışmış olan kavim ve kabilelerin tamamını murat ediyoruz. Bu açıdan İranlı ve Avrupalı bazı yazarların ve onlara uyarak bazı Osmanlı yazarlarının Tatar dedikleri Kazanlılar, Azerbaycanlılar... ilahiri (gibi) ile beraber, Kırgızlar, Yakutlar da 'Türkler' tabirinin içinde demektir" (2018: 17).

Bu tanım Akçura'nın Türkçülük teorisini de açıklamaktadır. Ona göre milletleşmek için gerekli tarihi şartlar bellidir. Tek başına ırka dayalı akrabalıklar millet oluşturmak için yetersizdir. Ortak tarih birliği, dil yakınlıkları ön plana çıkarılmalıdır. Akçura, milletleşmenin ilk defa Avrupa'da ortaya çıktığını belirtir. Ona göre, Fransızlar arzu ve iradeyi, İtalyanlar arazi ve dili milletleşmede esas etken olarak almıştır. Fikir Avrupa'dan çıktığına göre Avrupa ile en çok ilişkiye giren Türk kavimlerinin diğerlerinden daha önce milletleşmesi gerekmektedir. Bu şartlara sahip Türk kavimleri ise Batı Türkleri ve Kırım Türkleri ile Kuzey Türklerinin İdil havzasında yaşayan kısmıyla Kafkasya'da yaşayan Azeri Türkleridir (2018:19). Bu coğrafyalardaki Türklerin birleşmeleri gerekir. Birlik Gaspıralı'nın teorisinde olduğu gibi dilde, fikirde ve iş'de olmalıdır. Özellikle Türkçe üzerindeki çalışmaları önemsemiştir. Farklı coğrafyalardaki Türkçe çalışmaları ve farklı lehçelerin arasındaki akrabalık ilişkilerini birleştirmek gerektiğini belirtmiştir.

Bozdağ (1996: 6), "Atatürk'ün Avrasya Devleti" isimli eserinde Ruşen Eşref Ünaydın ile yaptığı sohbetlere dayanarak Atatürk'ün; "Osmanlı Devleti içinde yaşayan çeşitli milletler, milliyetlerine sarılarak kendilerini kurtardılar; biz, ne olduğumuzu onlardan öğrendik! Kuvvetimizi yitirdiğimiz anda bizi aşağıladılar. Anladık ki kabahatimiz kendimizi unutmamızmış" dediğini belirtir. Osmanlı İmparatorluğu yıkılırken ortaya çıkabilecek boşluğu; "dil, din, tarih ve kültür" birliğine dayalı bir milletin oluşturabileceği ve genelde birliği oluşturan bu unsurların devletlerin hayatında başrol oynadığı görülmüştü. Osmanlı'dan doğacak boşluğu, Balkanlardan, Anadolu Yarımadasından Çin Seddi'ne kadar uzanan topraklar üzerinde değişik adlar altında (Kosova, Makedonya, Bosna Hersek, Azerbaycan, Türkmenistan, Kırgızistan, Kazakistan, Özbekistan, Kırım, Kazan, Başkurdistan gibi), teşkilatlanmış ve aynı yaradılış kaderini paylaşan bu devletlerin, birlik olmalarıyla mümkün olabileceği fikri doğmuştur. Kültür, dil, din, tarih bakımından aynı olan bu toplumların, kolayca bir araya gelebilecekleri ve Osmanlıdan ortaya çıkan boşluğun bu şekilde doldurulabileceği fikri kuvvet kazanmaya başlamıştır.

Ünaydın, "Ölümsüz bir devletin bu temeller üzerinde kurulabileceği fark edildi" diyor (Ruşen Eşref Ünaydın ile sohbetler, Akt: Bozdağ, 1999: 6).

Anlaşıldığı gibi Osmanlı İmparatorluğunun son döneminde, Türkçülük ve Türk Birliği fikri giderek önemli bir tartışma konusu olmuştur. Gökalp, Akçura gibi teorisyenlerin yanında, dil ve edebiyat sahasında Ahmet Vefik Paşa'yı (1823-1891) da anmak gerekmektedir. Ayrıca bu fikir, başta Atatürk olmak üzere o dönemin subayları arasında da tartışılan önemli bir düşünce haline gelmiştir.

2. Türk Birliği Fikri Temellerinin Atıldığı Kazan ve Kırım'ın İlişkileri

Kazan Türklerinin en eski ataları Batı Hunları'dır. Atila'nın Kazan şehrinin bulunduğu bölgede doğup büyüdüğünü ve adını da İdil (Etil, Atil) nehrinin adından aldığını düşünen Macar Türkologlar vardır (Ayda, 1991: 1, dip not: 2). Kafesoğlu'na (1983: 51) göre, Doğu Avrupa'yı egemenlikleri altında bulundurmuş olan Proto-Türklerin bir kısmı şüphesiz İdil-Ural bölgesinde yerleşmiştir. Kazan Türklerinin yaşadığı bu coğrafi bölge, en eski çağlardan beri, Türk yurdu idi. Atila'nın ölümünden sonra (M.S. 453) dağılan Hun İmparatorluğu'nun kalıntılarını toplayan en küçük oğlu İrmek, Orta Avrupa'dan (Macaristan) Doğu Avrupa'ya geçmiş, Orta Asya'daki, bugünkü Kırgızistan-Bişkek civarındaki Çu Nehri vadisinden gelen Ogur kafilesiyle birleşerek Bulgar[1] adını almışlardır (Ayda, 1991: 2)[2]. Kazan, tarihi itibarıyla önemli bir ticaret ve kültür merkezidir. 1437 yılında Kazan Hanlığını kuran Uluğ Muhammed, Ruslara karşı kazandığı zaferler sebebiyle büyük bir şöhrete sahip olmuştur. Bu dönemde Kırımlılarla Kazanlılar, birbirlerinin ülkesine gidip geliyorlardı. Yani, Kazan Hanlığı döneminde, Kırım Hanlığı ile Kazan Hanlığı aynı ülkenin iki ayrı bölümünü oluşturmuştur. Hatta Kırım Hanlığının Osmanlı idaresinde olması dolayısıyla bir ara Türk Birliğinin gerçekleşmiş olduğunu belirtmek dahi mümkündür. Zaman zaman Kırımlı prensler Kazan tahtına geçmişler, zaman zaman da Kazan Kırıma tabi sayılmıştır (Ayda, 1991: 7).

XV. yüzyılda Kazan Hanlığı ekonomik bakımdan gelişmiş, zenginleşmiştir. Her köyde bir cami ve her caminin yanında bir okul bulundurma âdeti, Altın Orda Devleti (1242-1502) zamanından beri kesintisiz devam etmiştir (Taymas, 1925: 33; Akt: Ayda, 1991: 7). Aleksandra Bennigsen (1896: 29; Akt: Ayda, 1991: 8), "Sultan Galiev" isimli eserinde, Kazan Hanlığı yıkıldıktan sonra, XIX. yüzyılın sonunda bile, Kazan Hanlığındaki halkın kültür seviyesinin, Osmanlı İmparatorluğu dahil, bütün Türk ülkelerinden yüksek olduğunu bildirmektedir. Kazan ve çevresi her zaman verimli topraklara sahip olmuştur. Orada yaşayanlar tarihin her döneminde refah ve bolluk içerisinde hayatlarını sürdürmüşlerdir. Hem fiziki çevre hem de sosyal olarak Kazanlılar önemli derecede eğitimli ve kültürlü idiler. Ayda (1991: 10), babasının doğduğu Taşsu (Kazan'ın 30 km kuzeyinde) köyüne, dört beş yaşlarında iken bir iki defa gittiğini ve oraları bizzat gördüğünü yazar. Köyden çok bir sayfiye yerine benzediğini, evlerin bakımlı bahçeler içerisinde, ahşaptan yapılmış mazbut yapılardan oluştuğunu, her evin bitişiğinde, bugün "sauna" adı verilen cinsten iki odalı bir küçük hamam bulunduğunu, mutfakların döşeme altı "baz" adı verilen kıştan kar ile doldurulmuş birer frijider (dondurucu) olduğunu belirtir. Aynı eserinde köyde yaşayan hemen her aileden insanların, Kazan'a gidip ticaretle uğraşarak zengin olduğunu veya okuyup bir medresede hocalık yaptığını dile getirir. Bilinen köy hayatının ötesinde insanların ticaret veya eğitimle uğraştığını ve şehir kültürüne sahip olduğunu vurgular.

Bildiride Türk Birliği fikrini benimseyen üç Türkçüden bahsedilmiştir: Sadri Maksudi Arsal, Yusuf Akçura ve İsmail Gaspıralı. Sadri Maksudi Arsal ve Yusuf Akçura Kazan Türklerinden, İsmail Gaspıralı ise Kırımlıdır. Üç düşünürün hayat hikâyesine, ortaya koyduğu fikir ve uygulamalarına bakılırsa sosyolojik olarak başka türlü düşünmenin de mümkün olmadığını belirtebiliriz. Ayda (1991; 1) da söz konusu kitabının giriş kısmında aynı duruma işaret ederek diyor ki: "Kuzey Türkleri veya İdil-Ural Türkleri diye de tanınan Kazan Türkleri, tarihte ilk göçebeliği bırakıp yerleşik hayata geçmiş, ilk Müslüman olmuş ve bugün Sovyetler Birliğindeki Türkler arasında en medeni seviyede olan

[1] Bulgar kelimesi "karışmış, karıştırılmış" anlamına gelir.

[2] Gökalp, ilki 1925 yılında basılan "Türk Medeniyeti Tarihi" adlı eserinde (1976: 41), "şimdiki şimal Türklerine Tatar denilmesi yanlıştır" diyor. A. Battal Taymas (1925; 15-15; Akt: Ayda,1991: 62; dip not: 35), "Tatarlar kendileri, yakın zamana kadar, Bulgar veya Müslüman adını tercih ederek, Tatar adını kullanmağı reddediyorlardı" diyerek Gökalp'i doğruluyor. Ayrıca Tamurbek Devletşin (1981; 11 ve 25; Akt: Ayda, 1991: 62, dip not 36), "Sovyet Tataristan"ı isimli eserinde, Sadri Maksudi Arsal'ın 10 Kasım 1910 tarihli Duma konuşmasında; "Tatarlar terimi, ilmi bir terim değildir... Bu tarihi bir yanlışın sonucudur" dediğini belirtmektedir.

Türklerdir"[1]. Ona göre Kazan Türkleri, bazı bakımlardan kaderin, tarihin haksızlıklarına uğramış ve Rus boyunduruğu altına girmiş ilk Türklerdir.

3. Türk Birliği Fikri Temellerini Etkileyen Kazan ve Kırımdaki Medreseler

Medreseler, Türk eğitim sisteminin önemli bir parçasıdır. İslamiyet'le birlikte bilgi ve bilim önemli bir hale gelmiş ve medrese denilen eğitim kurumunun şekillenmesine etki etmiştir. İslam eğitim tarihinde medreseler, öğretimin giderek önem kazandığı mescitlerden taşması sonucunda gelişmişlerdir. Özellikle Orta Asya Türk İslam şehirlerinde ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Karahanlılar (840-1212) medreseleri; Semerkand, Buhara, Taşkent, Balasagun, Yarkent, Kaşgar, Farab gibi önemli merkezlere yaymışlardır. Bu dönemde bilime önem verilmesiyle toplumda bilgi düzeyi yükselmiş ve belirtilen şehirler bilim, kültür ve sanat merkezleri haline dönüşmüştür. Karahanlılar ile başlayıp Selçuklularla (1030-1299) zirveye çıkan medrese eğitimi, toplumun Müslüman olarak yerleşik düzene geçmesine ve örgün eğitimle uğraşmasına yol açmıştır. Devlet adamlarının yetişmesi, eğitim öğretim ve bilimin gelişmesi ve zamanla medreselerin ülke coğrafyasına yayılması eğitimin ve yerleşik hayatın düzenli olmasını da sağlamıştır. Böylece bilim ve felsefe de gelişmiştir. Farabi (870-950), İbn Sina (980-1037), Biruni (973-1050), Gazali (1058-1111), İbn'ül Arabi (1165-1240), İbn Rüşd (1126-1198) gibi düşünürler bu eğitim kurumlarının sayesinde yetişmiş ve zamanımıza kadar ulaşan şöhretlere sahip olmuşlardır (Yıldırım, 2019).

Medreseler Selçuklu ve Osmanlı İmparatorluğu döneminde çağının en ileri eğitim kurumlarıydılar. Hatta Selçuklu İmparatorluğu döneminde kurulan "Nizamiye Medreseleri" tarihçi Yılmaz Öztuna'ya göre dünyanın ilk üniversiteleridirler. Kazan ve Kırım Türkleri, kendilerine uygulanan imha politikalarına karşı direnç göstererek varlıklarını ve milliyetlerini korumuşlardır. Ayda'ya (1990: 38) göre XVIII. yüzyılda, II. Katerina, kendilerine önemli imkân ve imtiyazlar sağlamıştır. Onun zamanında, özellikle 1789'da Ruslar tarafından seçilmiş ve Müslümanlardan oluşan, Müslümanların dini işlerine bakacak bir "Ruhani Meclis" kurulmasına müsaade edilmiştir[2]. Kazan Türklerine (Rus ekonomisine katkı amacı da düşünülerek) atalarından kalma tüccarlık yapma hürriyeti verilmiş, Orta Asya'ya gidip gelme imkânı da tanınmıştır. Kazan'a en yakın yer Buhara'dır. Buhara, XIX. yüzyılda İstanbul ve Kahire gibi önemli bir kültür merkezi olmuştur. Buhara Hanlığı döneminde kurulmuş bulunan medreseler, tarikatlar ve zengin kütüphaneler, Kazanlı tüccarların dikkatini çekmekle kalmaz adeta onları kendine doğru çekerdi. Buraları gören zengin tüccarlar, erkek çocuklarını Buhara'nın büyük ve önemli medreselerinde okutmuşlardır. Çok geçmeden Buhara'da okuyup dönenler Kazan'da ve ilin başka şehirlerinde okudukları medreseleri örnek alarak medreseler açmışlardır. Dolayısıyla, Çağatay Türkçesi, Kazan okumuşları çerçevesinde, Kazan Türkçesi üzerinde etkili olmuştur (Ayda, 1991: 39). Buhara Medreselerinin örneklerinden oluşan Kazan Medreseleri içerisinde "Allam Hazret" (Allamiye Medresesi) Medresesi en meşhur olanıdır. Başta Sadri Maksudi Arsal ve büyük ağabeyi Hadi (o da Türkçüdür) olmak üzere o dönemin Kazan Türkçüleri bu medresede okumuşlardır. Dolayısıyla *Allam Hazret Medresesi Kazan'da Türk Birliği fikri temellerinin zeminini oluşturmada önemli bir etkiye sahip olmuştur.* Medrese, Allam Hazret adlı bir din bilgini tarafından kurulduğu için onun adını almıştır.

Bu medresenin bir benzeri de Bahçesaray'daki *Zincirli Medresesi* idi. İsmail Gaspıralı ölünceye kadar bu medresenin idareciliğini yapmıştır. Kazan ve Kırımdaki medreselerin Türkçülük, Turancılık ve Türk Birliği fikir temelleri üzerinde önemli etkileri bulunmaktadır.

4. Türk Birliği ve İsmail Gaspıralı: "Dilde, Fikirde İş'te Birlik"

Kırımlı olan İsmail Gaspıralı 1851 yılında Gaspıra denilen yerde doğmuştur. Babası Mustafa Ağa toprak sahibi zengin bir insan iken Kırım savaşında büyük zarar görmüş bundan dolayı Bahçesaray'a yerleşmek zorunda kalmıştır. Gaspıralı soyadı doğum yerinden ileri gelmektedir. Ruslar bunu Gasprinki olarak değiştirmişlerdir. Gaspıralı'nın yüzyılın başında çıkardığı haftalık Tercüman Gazetesi (Tercümân-ı Ahvâl-i Zaman) İstanbul Türkçesiyle ve "dilde, fikirde, işte birlik" sloganı ile 1883'te yayımlanmıştır. 1903 yılında haftada iki gün çıkmaya başlayan gazete, 1912'den itibaren günlük olarak yayın hayatına

[1] Kitabın yazıldığı yıllarda Sovyetler Birliği varlığını sürdürmekte idi.

[2] Bu serbestlik Müslümanların cami inşa etmelerine ve okul açmalarına yol açmıştır (Kurat, 1965; Akt: Ayda, 1991: 38). Bundan dolayı Kazan Türkleri II: Katerina'ı sevmişler, ona "Ebi Padşah" (Nine/Ebe Padişah) adını vermişlerdir (Ayda, 1991: 38; Dip not: 1-2).

devam etmiştir. Gaspıralı, bir yandan gazete çıkarmaya gayret ederken, diğer yandan da "usûl-i cedîd" (yenilenme hareketi, usulü) okulları üzerinde çalışmıştır (Kırımlı, 1996, DİA, C.13; 392-395). Bu amaçla, yurt içi ve yurt dışı pek çok ziyaretlerde bulunmuş, 24 Eylül 1914'te Bahçesaray'da vefat etmiştir. Gazete, başta İstanbul olmak üzere bütün Türk dünyasında okunabilmiştir. Zaten Gaspıralı'nın amacı da buydu. Öncelikle Türk dünyasındaki bütün Türklerin konuştuğu dildeki lehçe farklılıklarını ortadan kaldırıp herkesin birbirini rahatlıkla anlayabildiği dil birliğini oluşturmaktı. Bunun için uygun lehçe İstanbul Türkçesi (lehçesi) idi. Kazan, Kırım, Ufa ve Türkiye Türkçüleri, XIX. yüzyılın sonu, XX. yüzyılın başında bu düşüncede birleşmişlerdi. Böylece Gaspıralı, yayımladığı gazetesiyle sadece Türkistan, Azerbaycan, İdil-Ural gibi esir Türk illerinde değil, Osmanlı İmparatorluğunda da Türkçülük düşüncesini uyandırmış ve 25 Mart 1912 yılında Türk Derneği-Türk Ocakları'nın kurulmasında dolaylı olarak etken olmuştur. İttihat ve Terakki üyelerini Türkçülük idealinde birleştirmiş, Gökalp'in yetişmesinde dolaylı olarak rol oynamış, fikirleri ve yazıları ile Atatürk'ü dahi etkilemiştir[1]. Ayrıca İstanbul Türkçesinin kabulü ile Türk dünyasında "dilde birlik" düşüncesini de gerçekleştirmiştir.

5. Türk Birliği ve Ziya Gökalp

Gökalp (1876-1924), "her mefkure (ideal) kendiliğinden gerçekleşir" diyor. "Altun Destan" isimli şiirinde:

Kaşgar, Delhi, Pekin, İstanbul, Kazan

Bu beş yerde vardı beş büyük hakan

Sarı, Kızıl, Gökhan, Akhan, Karahan

Hepsinin üstünde parladı İlhan

Akhandan gayrisi: İl...Han nerde?

Gideyim arayım İlhan nerede?

Diyerek o günlerdeki Türk Dünyasını tasvir etmektedir. Gökalp, bu durumu kabullenmeyerek Türklerin yeniden bağımsızlığına kavuşmasını istiyordu. Şüphesiz ki başta Gaspıralı ve Gökalp olmak üzere o dönemin Türkçülerinin en büyük ideali, "Türk Birliği"nin kurulmasıydı ve bunun ilk şartı bütün Türklerin bağımsızlığıydı. Bu durum o günün şartlarında pratik olarak gerçekleşmesi uzak bir hayal gibiydi. Ancak hayaller idealleri, idealler de uygulamaları doğurur. Hayal olmadan ideal, ideal olmadan da pratik bazı sonuçların, uygulamaların gerçekleşmesi beklenemez. Türk birliğinin oluşması yanında Gökalp, Osmanlı imparatorluğunun dağılma sürecinde dönemin diğer fikir adamları gibi Türk toplumu için yeni kimlik arayışı için de görüşler belirtmiştir. Bu anlamdaki düşüncesinin temelinde, Türk toplumunun kendine özgü ahlâkî ve kültürel değerleriyle, Batı'dan aldığı bazı değerleri kaynaştırmak olmuştur. Bunun için "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" diye özetlediği bu yaklaşımın kültürel öğesi Türkçülük, ahlâkî öğesi İslam dini olmuştur. Uluslararası kültürün yapıcı öğesinin ulusal kültürler olduğunu savunarak ağdalı dille yazılmış Saray edebiyatının karşısına halk edebiyatını koymuştur. Batı'nın teknolojik ve bilimsel gelişmesini sağlayan pozitif bilim anlayışını benimsemiştir. Dini, millet için birliğin sağlanmasında önemli bir unsur olarak görmüştür.

6. Türk Birliği ve Atatürk

Osmanlı İmparatorluğu yıkılırken ortaya çıkabilecek boşluğun; "dil, din, tarih ve kültür" birliğine dayalı bir milletin doldurabileceği ve genelde birliği oluşturan bu unsurların devletlerin hayatında başrol oynadığı görülmüştür. Osmanlı'dan doğacak olan boşluğu, Anadolu Yarımadasından Çin Seddi'ne kadar uzanan topraklar üzerinde (değişik adlar altında, Azerbaycan, Türkmenistan, Kırgızistan, Kazakistan, Özbekistan gibi), aynı yaradılış kaderini: Kültür, dil, din, tarih olarak yaşayan toplumların, kolayca biraya gelebilecekleri ve boşluğu bu şekilde doldurabilecekleri fikri doğmaya başlamıştır. Ölümsüz bir devletin bu temeller üzerinde kurulabileceği fark edilmiştir (Ruşen Eşref Ünaydın ile sohbetler, nakleden Bozdağ, 1999: 6).

[1] Bu üç düşünürle ilgili olarak Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı tarafından "Türk Büyükleri" serisi içerisinde hayat hikayelerini konu alan kitaplar yazdırılmıştır. Bu kitaplardan istifade edilmiştir.

Bozdağ, (1999: 6) "Atatürk'ün Avrasya Devleti" isimli eserinde Ruşen Eşref Ünaydın ile yaptığı sohbetlere dayanarak Atatürk'ün; "Osmanlı Devleti içinde yaşayan çeşitli milletler, milliyetlerine sarılarak kendilerini kurtardılar; biz, ne olduğumuzu onlardan öğrendik! Kuvvetimizi yitirdiğimiz anda bizi aşağıladılar. Anladık ki kabahatimiz kendimizi unutmamızmış" dediğini dile getirir. Cumhuriyet kurulduktan sonra Atatürk'ün Türk tarihinin araştırılıp en eski çağlardan beri ortaya çıkarılması isteği genel olarak iki temel amaca yönelik olmuştur. Bu iki temel yukarıda belirtilmiştir. Tekrarlanacak olursa kısaca: Türklerin tarihte, özelde kendi toplumuna, genelde insanlığın kültür ve medeniyetine katkıları, bu katkıyı sağlayan büyük şahsiyetlerin hizmetlerinin tespiti ile dünyanın, Türklerin şanlı tarihini Türk tarihçilerinin gözüyle tanımasını amaçlamıştır. Türk gençleri de bu tarih bilinci ile yetişmiş olacaktır. Türk Dili Tetkik Cemiyetinin de Türk dilinin kendi benliğine ve zenginliği ile beraber güzelliğine kavuşturulması için çalışmalar yapması planlanmıştır. Atatürk'e göre milli duygu ile dil arasındaki bağ çok kuvvetlidir. Dilin zenginliğinin ortaya çıkarılması, milli duygunun gelişmesinin de başlıca gerekliliğidir. Dil ile kültürün nesillere aktarılması ve geliştirilmesi noktasındaki bağları Atatürk'ün bu düşüncelerinin temelindedir.

Türk Birliği'nin bir gün mutlaka hakikat olacağına inanan Atatürk devlet adamı olarak, yıllar öncesinden Sovyetler Birliği'nin dağılacağını tahmin etmiş, Türkiye'yi yönetecek olanların o günlere hazırlıklı olmalarını istemiş ve kendinden sonraki devlet adamlarına siyasi vasiyet olarak herkesin bildiği şu sözleri söylemiştir:

"Bugün Sovyetler Birliği dostumuzdur, komşumuzdur, müttefikimizdir. Bu dostluğa ihtiyacımız vardır. Fakat yakında ne olacağını kimse kestiremez. Tıpkı Osmanlı gibi, tıpkı Avusturya-Macaristan gibi parçalanabilir, ufalanabilir. Bugün elinde sımsıkı tuttuğu milletler avuçlarından kaçabilirler. Dünya yeni bir dengeye ulaşabilir. İşte o zaman Türkiye ne yapacağını bilmelidir. Bizim bu dostumuzun idaresinde dili bir, inancı bir, özü bir kardeşlerimiz vardır. Onlara sahip çıkmaya hazır olmalıyız. Hazır olmak yalnız o günü susup beklemek değildir. Hazırlanmak lazımdır. Milletler buna nasıl hazırlanır? Manevi köprüleri sağlam tutarak. Dil bir köprüdür; tarih bir köprüdür, inanç bir köprüdür. Köklerimize inmeli ve olayların böldüğü tarihimiz içinde bütünleşmeliyiz. Onların bize yaklaşmasını bekleyemeyiz. Bizim onlara yaklaşmamız gerekir." (29 Ekim 1933, bkz., Bozdağ, 1999: 31). "Bu yaptıklarımız, hiçbir millete düşmanlık değildir; barıştan yanayız barıştan yana kalacağız! Ama durmadan değişen dünyada, yarına muhtemel dengeler için hazır olmalıyız" (Söylev ve Demeçler, 1959, C. II: 238).

Atatürk Türk tarihini Osmanlılardan başlatan programlara karşı Osmanlılardan önceki tarihimizin büyüklüğünü ve Türklerin kökenlerinin Orta Asya'ya dayandığını gençlere öğretilmesi hususunda herkesin dikkatini çekmiştir. Türk tarihi ve kültürünün kaynakları hususunda Meclis kürsüsünden şöyle seslenmiştir:

"Efendiler, bu Dünyayı beşeriyette en az yüz milyonu aşkın nüfustan oluşan bir Türk milleti vardır ve bu milletin Dünya üzerinde kapladığı alan oranında tarih alanında da bir derinliği vardır. En bariz ve en maddi tarih delillerine istinaden diyebiliriz ki, Türkler on beş asır önce Asya'nın göbeğinde muazzam devletler teşkil etmiş ve insanlığın her türlü kabiliyetinin görüldüğü alanlar olmuştur. Sefirlerini Çin'e gönderen ve Bizans'ın sefirlerini kabul eden bir Türk devleti, ecdadımız olan Türk milletinin teşkil ettiği bir devlettir." (Söylev ve Demeçler, 1959: C.1, 256).

7. Türk Birliğinin Temelinde Dil, Tarih ve Coğrafyanın Önemi

Türk Birliği fikrinin gelişip kuvvetlenmesinde dil, tarih ve coğrafyanın ayrı bir önemi vardır. Bu bilinçle hareket eden Atatürk, icraat ve açıklamalarında dil, tarih ve coğrafya konusunu hiçbir zaman ihmal etmemiştir. Türk Tarih Kurumu ve Türk Dil Kurumu'nun dışında onun direktifleriyle kurulan "Dil Tarih Coğrafya Fakültesi" (14 Haziran 1935), dil, tarih ve coğrafyaya önem verildiğinin göstergesidir. 1932–1933 yılları arasında, ABD büyükelçisi olarak Ankara'da görev yapan General Charles H. Sherrill (1934: 34, bkz., Yıldırım, 2007: 64) eserinde, Atatürk'le birkaç kez görüştüğünü belirterek kişilik yapısı ile ilgili olarak iki unsuru öne çıkarmıştır; birincisi olayları belge, kroki ve çizelgelerle anlatması, ikincisi ise muhatapları ile Türkçe konuşmasıdır. "Gazi ilk görüşmesinde daima Türkçe konuşmak âdetindeydi. Fakat yaptığınız kısa konuşmanın herhangi bir noktasında dikkatini çeken bir şey olursa gayet güzel Fransızcası ile mukabele etmek gereği duyardı" (Sherrill, 1934: 34) diyor. Buradan Atatürk'ün çok iyi Fransızca ve Almanca bilmesine rağmen devlet başkanı olarak muhataplarıyla Türkçe

konuşmayı prensip haline getirmiş olduğunu anlıyoruz. Daima Türkçe konuştuğu gibi, Türkçe kelimeleri kullanmayı da tercih ettiğini belirtiyor. Mesela, "Yunanlılardan daima Helen diye bahsediyordu". Niçin Yunan değil Helen deyimini kullandıklarını sorduğunu ve bu soruya bir filolog gibi cevap verdiğini belirterek: "Bu adı tercih ediyorum. Çünkü Helen, aslı Türk olan bir kelimedir" diyordu (Sherrill, 1934: 126).

Anıtkabir Derneği tarafından 24 cilt halinde çıkarılan "Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar" serisine bakıldığı zaman, dil ve tarihle ilgili olanların ağırlıkta olduğu anlaşılmaktadır[1]. Atatürk'ün bu özelliğine işaret eden Sherrill (1934: 203); "…tarihe ve lisan ilimlerine çok meraklı bir devlet adamıydı" diyor.

"Türk milletinin dili Türkçedir. Türk dili dünyada en güzel, en zengin ve en kolay olabilecek bir dildir… Her kavramı ifade kabiliyeti vardır. Yalnız onun bütün varlıklarını aramak, bulmak, toplamak, onlar üzerinde çalışmak lazımdır" (Söylev ve Demeçler, 1959: 110) sözleriyle Türkçe'nin Türk Milleti tarafından tek dil olarak konuşulması gerektiğini belirtmiştir. Çünkü "Türk demek, dil demektir. Türklüğün en temel taşı Türkçedir" diyerek Türk dilini, milli kurumların en başta geleni olarak saymış, milli duygu, düşünce ve yönelişin, milli benlik ve şuurun Türk diline bağlı olduğunu belirtmiştir.

Atatürk, dil ile birlikte tarih ve coğrafyaya da önem vermiştir. Zira "milli bilincin ayakta kalabilmesi ve uyanık bulunması için dil ve tarih uğrunda çalışmaya mecburuz" diyordu (Söylev ve Demeçler, 108). Coğrafyayı ise hem vatani hem de stratejik bakımdan önemsemiştir. Mustafa Kemal, tarihin başlangıcında Orta Asya'dan doğan ve batıya, müstakbel anayurda doğru gelişen Türk ilerleyişinin tarihini yeni baştan yazmak üzere, memleketin bütün tarihçilerini, fikir adamlarını toplamıştır. Gazi, ilim adamlarına, milli tarihin safhalarını açmalarını, uzak Asya yaylalarından başlayarak Akdeniz sahillerine giden yolları kahramanca aşmış bulunan Türk Milletinin hakiki iftihar ve gururunu bütün dünyanın gözü önüne sermelerini emretmiştir. Bu ilim adamları, o milli yürüyüşü o kadar açık göstermeleri gerekir ki, "Türkçe bilen bir insan bu tarihi okuyunca, Akdeniz'den başlayarak yalnız Orta Asya'da Altay Dağları değil, Moğolistan sınırlarına kadar, Türklerin kahramanlıklarla dolu mazisini görsün, anlasın…" istiyordu (Sherrill, 1934: 214; Yıldırım, 2007, 64-65).

Atatürk, Türk milletinin ve Türk Dünyasının milli varlığının ve bütünlüğünün devamı için milli kültürün öğrenilmesi gerektiğine inanıyordu. Milli kültürün ve en temelde ortak tarih şuurunun gelişmesi ve yayılmasını istiyordu. Bunun ortak dille, Türkiye Türkçesi ile olabileceğini düşünmüştür. Türki Türkçesinin ortak dil olarak yaygınlaştırılmasının iki amacı vardı: Birincisi Türkiye dâhilinde milli şuurun ve beraberliğin sağlanması, ikincisi ise bütün Türk Dünyasında dil ve kültür birliğinin gerçekleştirilmesidir. Çünkü dil kültürün taşıyıcısıdır. İşte bu açılardan Atatürk, Cumhuriyetin ilanından sonra yaptığı konuşmalarında Türk kültürüne kuvvetli vurgu yapmıştır. "Türkiye Cumhuriyeti'nin temeli kültürdür. Cumhuriyetimizin dayanağı Türk milletidir. Bu milletin fertleri ne kadar Türk kültürü ile dolu olursa, o millete dayanan Cumhuriyet de o kadar kuvvetli olur" diyordu (Söylev ve Demeçler, 1959, C.I, 256).

8. Atatürk'ün Egemenlik Düşüncesi ile Türk Birliği'nin Fikri Temelleri İlişkisi

Dünyanın gelişen ülkeleri, imparatorluklar dönemini bitirmiş, milli devlet modeline geçiş yapmıştır. Türk Milleti bundan mahrum kalamazdı, daha Kurtuluş mücadelesi sırasında, "egemenliğin kayıtsız şartsız millete ait olduğu" gerçeğini dünyaya haykırmıştır; onun için gereken yapılmış, cumhuriyet ilan edilerek, şahısların elinden alınan "egemenlik", gerçek sahipleri olan millete ve onun temsilcilerine verilmiştir. Artık Yeni Türkiye'nin devlet modeli cumhuriyet olmalıydı. Bununla amacı, Türkiye'yi, Türk Milletini; tam bağımsız bir şekilde çağdaş dünyanın seçkin ortağı yapmaktı. Çağdaş dünya derken, o günün bilim ve teknikte ileri giden ülkelerini kastediyordu. Bunun yolu belliydi; akılcılık ön plana çıkarılarak, bilimi rehber alan bir eğitim ve yönetim anlayışını hayata geçirmekti. Bilim, "tercümeyle değil, tetkikle olur" diyordu ve bunun için Türkçeyi eğitim ve bilim dili olarak öne çıkarmıştı.

Zaferleri kazandıktan sonra Atatürk, ömrünün önemli bir kısmını, Türk milletinin haklarını, insanlığa hizmetlerini ve tarihte hak ettiği üstün kabiliyetlerini ispat etmekle geçirmişti. Türk milletinin büyüklüğüne, gücüne, üstün özelliklerine, medeniyete olan katkılarına ve sahip olduğu insani vazifelerine sarsılmaz inancı vardı. Türkiye Büyük Millet Meclisi'ni açarak hâkimiyetin millete ait

[1] Bkz. Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar. C.I-24. Anıtkabir Derneği, Ankara.

olduğunu göstermişti. Cumhuriyetin kurulması ile birlikte Türk milleti, kendi yöneticilerini seçerek demokratik hayat biçimini günlük hayatında uygulayan medenî milletler arasında yerini almıştır. Bu açıdan Demokrasi hedefleri arasındaydı; "Biz ne Bolşevik ne komünist olmalıyız. Çünkü biz milliyetçi ve dinimize saygılıyız. Bizim hükümet şeklimiz, tam bir demokrasi hükümetidir." diyordu. İşte bu amaçla, 23 Nisan 1920'de Ankara'da, Meclisi toplantıya çağırmak için, 21 Nisan 1920 tarihinde bütün kolordu, müstakil tümen, müstakil alay, bütün vilayetlerle Müdafaa-i Hukuk merkezleri ve belediye başkanlıklarına: "Allah'ın izniyle Nisan'ın 23'üncü cuma günü, Cuma namazından sonra Ankara'da Büyük Millet Meclisi toplanacaktır." diyerek meclisin açılışını gerçekleştirmişti (Sherrill,1934: 58).

Türk milletinin devlet yönetiminde söz ve karar sahibi olmasına büyük önem vermiştir. Benim gayem, Türkiye Cumhuriyeti'nde millet egemenliğini güçlendirmek ve ebedileştirmektir" diyen Atatürk, millet egemenliğinin önemini şöyle açıklamıştır;

"Millet egemenliği özgürlüğün, eşitliğin, adalet ve istikrarın dayanak noktasıdır. Milli egemenliği idrak etmek, onu milletin eline vermek ve milletin elinde tutmak, bütün kuvvetlerin üstünde bir kuvvettir. Bugün bütün dünya milletleri yalnız bir egemenlik tanırlar; oda millet egemenliğidir. Efendiler, bilirsiniz ki irade denilen bir şey vardır. Bir insanın iradesi olduğu gibi, insanlardan oluşan herhangi bir toplumun da iradesi vardır. İrade; vicdanın eğilimi, arzusu demektir; yani bu, manevi bir şeydir. Külli iradeyi Allah'a bırakarak, şeriat dili ile ifade etmek isterseniz, buna cüz'i irade deyiniz. Bu manevi olan iradenin belirmesi için bir vasıta lazımdır ve vardır ki ona egemenlik derler! Egemenliğine sahip olmayan bir insan veya bir toplum hiçbir zaman iradesini kullanamaz. Egemenliğini herhangi birisine bırakan bir insan, kendi iradesinin kullanılıp uygulanacağından emin olamaz. Bunun içindir ki insanlar ve milletler; kendi iradelerini ve kendi vicdanlarının eğilimini icra ve tatbik etmek istiyorlarsa, egemenliklerini mutlaka ellerinde tutmak zorundadırlar. Bütün dünya bilmelidir ki artık bu devletin ve bu milletin başında hiçbir kuvvet yoktur; hiçbir makam yoktur. Yalnız bir makam vardır; o da milletin kalbi, vicdanı ve varlığıdır" (Söylev ve Demeçler, 1959: 125).

Sonuç olarak, "Egemenlik kayıtsız şartsız milletindir" deyimi ile egemenliği milletin sorumluluğunda tutmak gerektiğini ve bu egemenliğin bir zerresini, kim olursa olsun, hiçbir makama vermemek, verdirmemek demek olduğunu belirtir. Ona göre aslında millet iradesini milletin tamamının kullanması gerekir, fakat bu fizik olarak ve maddeten mümkün değildir. Onun için meclis vasıtasıyla uygulamaktan başka çare yoktur. Ancak bir tek adama bu yetki verilemez.

KAYNAKLAR

Akçura, Yusuf, (2018), Türkçülüğün Tarihi. Ötüken Yayınevi, İstanbul.

Atatürk, (1932), Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri. C. I-II. Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayını, Ankara; Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi Başkanlığı (2006), Divan Yayıncılık, Ankara.

Atatürk, Nutuk. (Orijinal Tam Metin), Yeditepe Üniversitesi Kültür Yayını, İstanbul.

Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar. C.I-24. Anıtkabir Derneği Yayını, Ankara.

Ayda, Adile, (1991), Sadri Maksudi Arsal. Kültür Bakanlığı/1282 Türk Büyükleri Dizisi/138, Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara.

Bozdağ, İsmet (1999), Atatürk'ün Avrasya Devleti. Tekin Yayınevi, İstanbul.

Devletşin, Tamurbek, (1981), Sovyet Tataristanı (Çev. Mehmet Emircan). Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara.

Gökalp, Ziya, (1924), Ümit. Cumhuriyet Gazetesi, 25 Ağustos, İstanbul.

Gökalp, Ziya (1976), Türk Medeniyeti Tarihi (Haz., Kazım Yaşar Kopraman, Afşar İsmail Aka). Kültür Bakanlığı Yayını, Güneş Matbaacılık, İstanbul.

Göksel, Ali Nüzhet, (1959), Ziya Gökalp (Hayatı, Sanatı, Eserleri). Varlık Yayınevi, İstanbul.

Kafesoğlu, İbrahim, (1983) Türk Milli Kültürü. Boğaziçi Yayınları, İstanbul.

Kırımlı, Hakan, (1996), Gaspıralı İsmail Bey. Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA), C. XIII, ss.392-395, İstanbul.

Sherrill, H. Charles, (1934), A Year's Embassy to Mustafa Kemal. New York, London, C. Scribner's Sons (Bir Elçiden Gazi Mustafa Kemal). Çev: Alp Ilgaz. Tercüman 1001 Temel Eser 23. Kitap, İstanbul.

Taymas, Abdullah Battal, (1925), Kazan Türkleri. Devlet Matbaası, İstanbul.

Yıldırım, Neşide, (2007), "General Charles H. Sherrill'in Yorumuyla Atatürk", Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi. Sakarya Üniversitesi Basımevi, Sakarya.

Yıldırım, N., "Erol Güngör'ün Eğitim Anlayışında Medreseler", İdeal Türk: Eğitimde İdeal İnsan ve Millîlik Arayışları (Kitapta Bölüm). Ed. Ali Fuat Arıcı, Mustafa Başaran. TEDEV Yay., 2019, İstanbul.

CİLT 1
| CİLT 1 | CİLT 1 | CİLT 1 | CİLT 1 | CİLT 1 | CİLT 1 | CİLT 1 | CİLT 1 | CİLT 1 | CİLT 1 | CİLT 1 | CİLT 1