



Burdur
Mehmet Akif Ersoy
Üniversitesi



7. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi

Bildiriler Kitabı - I

(Edebiyat - Eğitim - Felsefe - Hukuk)

9-12 Mayıs 2018, Burdur



Burdur
Mehmet Akif Ersoy
Üniversitesi

TÜBİTAK | TURKISH AIRLINES

Tarafından Desteklenmektedir.

İstanbul 2019

İLMİ ETÜDLER DERNEĞİ (İLEM)

Adres: Aziz Mahmut Hüdayi Mahallesi, Açık Türbe Sk. No:13, 34672 Üsküdar İstanbul/Türkiye
Telefon: +90 (216) 310 43 18 • Fax: +90 (216) 310 43 18 • E-Posta: bilgi@ilem.org.tr

Editörler

Burak Yuvalı
Taha Eğri

Tashih

Dursun Özyürek
Hatice Piroğlu
Mehmet Beydemir
Naciye Özyürek
Yusuf Safa Selvi

Tasarım ve Uygulama

Furkan Selçuk Ertargin

Baskı ve Cilt

Sage Yayıncılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Kazım Karabekir Cad. Uğurlu İş Merkezi No: 97/24 İskitler/Ankara
Matbaa Sertifika Nu.: 14721

ISBN: 978-605-68401-9-7 (1.c) / 978-605-68401-8-0 (Tk)

Düzenleyen Kurumlar

İlmi Etüdlere Derneği (İLEM) | Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi (MAKÜ)

Destekleyen Kurumlar

Tübitak | Türk Hava Yolları

Düzenleme Kurulu*

Ali Murat Alparslan, Doç. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Esra Çiftçi, İlmi Etüdlere Derneği | Gaye Gökaltıp Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Kadir Budak, İlmi Etüdlere Derneği | Mehmet Öçal, Arş. Gör., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Mehmet Ali Taş, Arş. Gör., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Mehmet Yıldırım, İlmi Etüdlere Derneği | Nilgün Şengöz, Uzm., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Rahile Kızılkaya Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniv. | Sabri Ege, Galatasaray Üniversitesi | Seher Yastoğlu, Öğr. Gör., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Süleyman Güder, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniv. | Taha Eğri, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniv. | Ümit Güneş, Arş. Gör., Yıldız Teknik Üniv.

Bilim Kurulu*

Abdulkadir Macit, Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniv. | Adem Efe, Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniv. | Adem Korkmaz, Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniv. | Adem Levent, Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniv. | Ahmet Faruk Aysan, Doç. Dr., İstanbul Şehir Üniv. | Ahmet Onay, Prof. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Ahmet Songur, Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniv. | Ahmet Türkkan, Dr. Öğr. Üyesi, Dumlupınar Üniv. | Alev Erkelet, Doç. Dr., İstinye Üniv. | Ali Murat Alparslan, Doç. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Berat Açıl, Doç. Dr., İstanbul Şehir Üniv. | Betül Sinan Nizam, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Şehir Üniv. | Bilal Kemikli, Prof. Dr., Uludağ Üniv. | Bünyamin Bezci, Doç. Dr., Sakarya Üniv. | Canan Özge Eğri, Arş. Gör., Kırklareli Üniv. | Cemil Osmanoglu, Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniv. | Dursun Köse, Prof. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Ercan Alkan, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniv. | Ercan Şen, Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniv. | Erhan Tecim, Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniv. | Erol Yıldırım, Dr. Öğr. Üyesi, Medipol Üniv. | Ertan Tağman, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Ertuğrul Ökten, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniv. | Eyüp Al, Arş. Gör., Marmara Üniv. | Faruk Taşçı, Doç. Dr., İstanbul Üniv. | Faruk Yalçıncı, Dr. Öğr. Üyesi, İbn Haldun Üniv. | Fatih Savaşan, Prof. Dr., Sakarya Üniv. | Fatih Yiğit, Dr. Öğr. Üyesi, Medeniyet Üniv. | Fatma Arzu Demirel, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Furkan Yıldız, Dr., Kırklareli Üniv. | Gaye Gökaltıp Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Gökhan Şener, Öğr. Gör., İstanbul Medipol Üniv. | Gülsüm Korkut, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Haluk Alkan, Prof. Dr., İstanbul Üniv. | Haluk Songur, Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniv. | Hamdi Gökdağ, Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniv. | Kürşat Özdaşlı, Prof. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Hayrettin Nebi Güdekli, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniv. | Hüseyin Köftürücü, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | İbrahim Atalay, Prof. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | İbrahim Halil Üçer, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniv. | İhsan Fazlıoğlu, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniv. | İsmail Güleç, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniv. | İsmail Taşpınar, Prof. Dr., İstanbul Üniv. | Kadir Yıldırım, Doç. Dr., İstanbul Üniv. | Kamuran Gökdağ, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniv. | Mardin Artuklu Üniv. | Kürşat Özdaşlı, Prof. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Lütfi Sunar, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniv. | Mahmut Bilen, Doç. Dr., Sakarya Üniv. | Mahmut Hakkı Akın, Doç. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniv. | Mehmet Bahçekapılı, Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniv. | Mehmet Cüneyd Kaya, Doç. Dr., İstanbul Üniv. | Mehmet Güneş, Doç. Dr., Marmara Üniv. | Mehmet Özturan, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniv. | Mehmet Şerif Eskin, Arş. Gör. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniv. | Meral Timurturkan, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Metin Eken, Arş. Gör., Erciyes Üniv. | Muhammed Hüseyin Mercan, Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniv. | Muhammed Göçün, Dr. Öğr. Üyesi, İbn Haldun Üniv. | Murat Çemrek, Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniv. | Murat Kaya, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Mustafa Cora, Doç. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Mustafa Kömürcüoğlu, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniv. | Mustafa Lamba, Doç. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Mustafa Tekin, Prof. Dr., İstanbul Üniv. | Necati Anaz, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniv. | Necati Avcı, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Necmettin Kızılkaya, Doç. Dr., İstanbul Üniv. | Nihat Erdoğan, Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniv. | Nihat Karaer, Doç. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Osman Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniv. | Ömer Türker, Doç. Dr., Marmara Üniv. | Özlem Özer, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Rafet Aydın, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Rahim Acar, Prof. Dr., Marmara Üniv. | Rahile Kızılkaya Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniv. | Rifat Türköl, Dr. Öğr. Üyesi, Dumlupınar Üniv. | Selda Bakır, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Semra Çinçemre, Dr. Öğr. Üyesi, Karadeniz Teknik Üniv. | Serhan Afacan, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniv. | Şefika Güllin Beyhan, Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniv. | Şükrü Özdoğru, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Şükrü Sim, Doç. Dr., İstanbul Üniv. | Süleyman Güder, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniv. | Taha Eğri, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniv. | Teyfur Erdoğan, Doç. Dr., Yıldız Teknik Üniv. | Yakup Kara, Arş. Gör., Marmara Üniv. | Yusuf Alpavayın, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniv. | Yusuf Ziya Gökçek, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniv. | Zafar Balpınar, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Zeki Keskin, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv.

* Soyadına göre alfabetik sırada

Organizasyon ve yayın sürecinde yardım ve destekleri için
Esra Uz, Şeyma Gül Durmuş, Rumeysa Kutlu ve Yusuf Safa Selvi'ye teşekkür ederiz.



İlmi Etüdler Derneği (İLEM)

2002 yılında kurulan İlmi Etüdler Derneği, nitelikli ilim adamı yetiştirmek, ilmî anlayışı İslam medeniyetinin köklerinden hareketle yeniden yorumlamak ve yeni bir hayat nizamı için gerekli bilgi birikimi oluşturmak üzere çalışmalarına yön vermektedir.

Bu kapsamda İLEM, kurulduğu günden bugüne lisans ve lisansüstü düzeyde akademik çalışmalarına devam etmektedir. Lisans düzeyindeki katılımcılara medeniyetimizin kadim birikimi ve düşünce mirası yanında çağdaş dünyayı da tanımalarını sağlayan ve onlara bu yönde perspektif katan üç kademedeki müteşekkil İLEM Eğitim Programı'nı uygulamaktadır. Bu eğitimle gençlere düşünme, analiz etme ve yöntem becerileri kazandırılarak ilmi üretkenlikleri artırılmakta ve akademik hayata hazırlanmaktadır. Bu programın yanında, Lisansüstü düzeydeki katılımcıların istifade ettiği ve kendi çalışma alanlarında derinleşmelerine imkân sunan; bünyesinde çeşitli seminer, okuma grupları ve atölye çalışmalarını barındıran İLEM İhtisas Programı yürütülmektedir. Bilgiye ulaşma, bilgiyi bir değerler sistemi etrafında üretme ve paylaşma gibi temel kaygılar Programın temel çerçevesini belirlemektedir. İhtisas Programı ile özellikle sosyal bilimlerdeki konuların kuşatıcı, külli bir perspektif ve özgün alternatifler sunacak şekilde çalışılması hedeflenmektedir. Yine ihtisas düzeyinde verilen akademik eğitimlerle katılımcıların bilimsel araştırma yöntemlerine vakıf olmaları ve ilmi-akademik disiplini özümseyerek düşünce üretmelerine imkân sağlanmaktadır.

İLEM, akademik/disipliner hususların yanında çeşitli toplumsal meselelere özgün bir yaklaşımla bakmak ve bu istikamette alternatif çözümler üretmek gayesiyle çeşitli konu başlıkları altında ulusal ve uluslararası kongre ve yaz okulları, konferans, panel, anma toplantıları ve seminerler düzenlemekte ve bunu kamuoyunun istifadesine sunmaktadır. Bu çerçevede, yürüttüğü çeşitli düzeydeki faaliyetlerin çıktılarını ve diğer akademik çalışmalarını yayına (kitap, dergi, broşür, rapor vs.) dönüştürmektedir. Bu kapsamda hakemli birer akademik dergi olan ve ESCI başta olmak üzere uluslararası indekslerce taranan "İnsan ve Toplum" ve "Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi"ni yayımlamaktadır. Bunların yanı sıra "İslam Ahlak Projesi", "İslam Düşünce Atlası" ve "İslamcı Dergiler" gibi araştırma ve yayın projeleriyle ilmi geleneğimizi anlamaya yardımcı, geçmişimize ışık tutarak günümüzü anlamlandıracak ve böylelikle geleceğimize şekil verecek çalışmalarına da devam etmektedir.

SUNUŞ

Lisansüstü eğitim düzeyi, üniversiteler aracılığıyla bilgiye ulaşma yetisinin kazanıldığı ve bilgi üretim süreçlerine katılımın başlangıç adımı olarak görülen lisans düzeyini daha da ileri taşıyarak, bilginin eleştirisi ve yeniden üretiminin de gerçekleştirebileceği bir süreç olarak görülmektedir. Birbiri ile ilişkisi sorunlu hale gelmiş sosyal bilimlerin yeniden birbiri ile irtibatlandırılması ve birbirinden faydalanmaları ciddi bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmaktadır. İlmi Etüdler Derneği (İLEM) bu farkındalıktan hareketle, Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK) aracılığıyla, genç ilim insanlarını bir araya getirerek, aralarındaki iletişimi ve etkileşimi mümkün kılmayı ve ortak dil ve yöntem geliştirilmesine katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Kongre vesilesiyle, Türkiye'nin farklı üniversitelerinde lisansüstü düzeyde çalışmalar yapan araştırmacı, uzman ve bilim insanları bir araya gelerek çalışma alanlarında çok yönlü bir iletişim ve tecrübe aktarımının paydaşı olma ayrıcalığına sahip olmaktadır. Böylelikle, Türkiye'deki lisansüstü çalışmaların niteliğinin artırılması ve sosyal bilimlerin alanındaki çalışmaların teşvik edilmesi hedeflenmektedir. İLEM bünyesinde bu yıl yedincisi düzenlenen TLÇK, "Genç Akademisyenler Buluşması" adıyla 2007-2012 yılları arasında gerçekleşen akademik gayretin mirasını devralmıştır. Türkiye'nin farklı üniversitelerinden genç akademisyenleri yılda bir kez bir araya getiren kongre ilki 2012 yılında Konya'da olmak üzere sırasıyla Bursa, Sakarya, Kütahya, Isparta, Muş illerinde düzenlenmiştir. 7. TLÇK, 9-12 Mayıs 2018 tarihleri arasında İlmi Etüdler Derneği ve Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi iş birliğiyle Burdur'da gerçekleştirilmiştir. Kongreye toplam 789 araştırmacı başvurmuştur. Hakemlik süreci sonucunda tebliğ başvurularının 410 bildiriye ön kabul verilmiş ve akabinde gönderilen 210 tam metinden 140'ı sunum yapmak üzere kabul edilmiştir. Edebiyat, Eğitim, Felsefe, Hukuk, İktisat, İlahiyat, İletişim, İşletme, Mimarlık & Şehircilik, Psikoloji, Sanat, Siyaset Bilimi, Sosyal Politikalar, Sosyoloji, Tarih ve Uluslararası İlişkiler disiplinlerinde 3 gün boyunca, 32 oturumda, tebliğler gerçekleştirilmiştir. 7. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongrede sunulan tebliğlerin kongre mekânıyla sınırlı kalmaması idealinden hareketle hazırlanmış kap-

samlı bir derlemedir. Kongre’de sunulan 72 bildiri kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 4 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında Edebiyat, Eğitim, Felsefe ve Hukuk alanlarında sunulan 16 bildiriden oluşmaktadır. 7. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi’nin gerçekleştirilmesini mümkün kılan, kongre öncesinde ve sonrasında yoğun emek ve çaba sarf eden başta genç akademisyenlere, saygıdeğer hocalarımıza, İlmi Etüdler Derneği üyelerine ve Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi rektörlüğüne müteşekkirimiz. Kongre sonuçlarının yer aldığı bu çalışmanın akademik camiaya özgün katkılar sunmasını, lisans ve lisansüstü çalışmalarına kaynak teşkil etmesini temenni ediyoruz.

Burak Yuvalı, Taha Eğri

7. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı Editörleri

İÇİNDEKİLER

EDEBİYAT

Ezgi Demirci Değerler Eğitimi Açısından Bestami Yazgan'a Ait "Çıtı Pıt Kutu Kutu Şiirler" Adlı Eserin İncelenmesi.....	11
Emine Kalender Fikirlerinin Aksine Halk Belleğindeki Birgivi Mehmet Efendi.....	31
Halil Kurt Şeyh Mehmed Sırrî Efendi ve Beyan-ı Furu-ı Esmâ Adlı Risalesi.....	43
Naile Direk Turgut Uyar Şiirinde Şiirsel Mekân	53
Saliha Tunç Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun <i>Hep O Şarkı</i> Romanında Anlatıcı	67
Seda Aydın Şârihi Belirsiz Bir Şerh: Şerh-i Dîvânçe-i Ferište	85
Uğur Tokçesi Vîs ile Râmîn Mesnevisi ile Tristan ve İzolde Adlı Kelt Kökenli Hikâyesinin Mukayeseli İncelemesi.....	97

EĞİTİM

Merve Altun, Fatma Çalışandemir, Perihan Ünüvar Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Değer Algıları	117
Şule Polat, Sibel Bakan Aday Öğretmen Yetiştirme Sürecine İlişkin Danışman Öğretmen Görüşleri.....	133

FELSEFE

Alper Gürkan

Sosyal Epistemolojinin Tanımı ve Kapsamı Üzerine Bir Değerlendirme 149

Eyüp Engin Küçük

Egemenliği Tahayyül Üzerinden Okumak: Althusser ve Schmitt 167

Khayyam Jalilzada

Fiziksiz Metafizik Metafiziğin Doğa Bilimleriyle İrtibatı 179

Selime Çınar

“İnsanın Doğası Gereği” Ne Demektir? İbn Sînâ’da Doğa ve İrade Ayrımı 199

HUKUK

Batuhan Ustabulut

İdarî Yargılama Usulünde Bilirkişilik Müessesesi 213

Doğuhan Murat Yücel

Modernleşme Döneminde Doğal Hukuk Vurgusu ve Hukûk-ı Nâs ’ın Neşredilmesi 229

Yasin Yılmaz

Osmanlı Son Dönemi Hukuk Düşüncesinin Aktüel Değeri Üzerine Bir Soruşturma 239

EDEBİYAT

Değerler Eğitimi Açısından Bestami Yazgan’a Ait “Çıtı Pıt Kutu Kutu Şiirler” Adli Eserin İncelenmesi

Ezgi Demirci*

Öz: Dünyanın sahip olduğu doğal kaynakların en değerlisi insandır. Biyolojik bir varlık olan insan yavrusunu sosyal bir varlık haline getiren toplumdur. Tüm bu süreç içinde belirleyici rolü olan ise şüphesiz, eğitmektir. Kültürel ve ahlaki bilince sahip bireyler yetiştirebilmenin en önemli vasıtalarından biri de çocuk kitaplarıdır. Çocuğa eğlenceli bir dünya sunarak ona yol arkadaşlığı yapan bu kitaplar, kurgusu içerisinde değerler eğitimi sindirebilmelidir. Bu bağlamda çocuğa aktarılan değer kavramı, toplumun beklentisini karşılayacak bir nitelikte olmalıdır. Çocuk kitaplarındaki değerler eğitiminin niteliğini sağlamak konusunda çocuk edebiyatçılarına önemli sorumluluklar düşmektedir. Milli Eğitim Bakanlığının kaynaklarında değerler eğitimi konuları açıkça belirtilmiştir. Bu açıdan değerler eğitimine bakılacak olursa bu çalışmada Bestami Yazgan’ın *Çıtı Pıt Kutu Kutu Şiirler* adlı eseri değerler eğitimi açısından incelenecektir. Bestami Yazgan’a ait *Çıtı Pıt Kutu Kutu Şiirler* adlı eserinin incelemesinde nitel araştırma yöntemlerinden biri olan doküman analizi kullanılacaktır. Araştırma sonucunda çocuklara sunulan değerler ve değerler eğitiminin nasıl olması gerektiği hususunda bir bakış açısı sunulmuş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Değerler Eğitimi, Çocuk Edebiyatı, Bestami Yazgan

Giriş

Geleceğin büyüklerine nitelikli yazınsal ürünler yoluyla okumayı sevdirmek, böylece okuduğunu anlayan, yaratıcı ve eleştirel düşünerek dünyayı yorumlayabilen bireyler kazandırmak çocuk edebiyatının temel hedefleri arasındadır. Bir çocuğu yaşama nitelikli birey olarak hazırlamada diğer bilim alanlarına olduğu gibi çocuk edebiyatına da düşen sorumluluklar vardır. Bu da şüphesiz çocuk edebiyatı yazarlarının yarattıkları kaliteli ürünler sayesinde olacaktır. Çocuklara millet ve insanlık sevgisinin kazandırılmasında, anadili ve dini değerlerin bilincine ulaşmasında şiir; düzyazıya göre daha etkili bir araçtır.

Kişiliğin oluşmasında en önemli husus iyi bir ahlaki karakterin kazandırılmasıdır. Bunun yolu da çok erken yaşlardan itibaren çocuklara temel değerlerin öğretilmesi ile mümkündür. Bu sebeple değerler eğitimi, üzerinde hassasiyetle durulması gereken bir konudur.

* Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, eezgidemircii@gmail.com

Günümüz toplumlarında bilginin ve eğitimin önemi giderek artarken, kişilerin yaşamlarını hangi temel değerlere göre şekillendirmesi gerektiği Millî Eğitim Temel Kanununda ve millî eğitim genel amaçları arasında. “Öğrencilerimizin millî, manevî ve evrensel değerleri hayata geçirmelerini sağlayarak toplumsal dayanışma ve bütünleşmeye katkı sağlamak” sözleriyle yer almaktadır Öğretmen kökenli bir şair ve yazar olan Bestami Yazgan, çocuklara ayrı bir önem vermektedir. İnceleme sonucu yazdığı şiirlerin temasını, çocuklara kazandırmak istediği davranış ve değerleri bilinçli bir şekilde belirlemiş olduğu saptanmıştır. Yazgan’ın arzusu; vatanını seven, doğruyu düşünen, kültürünü yaşatan, aile bilincine önem veren, dünya nimetlerinin farkında olan nesiller yetiştirmektir. Çocuklara değerler öğretiminde çocuk kitaplarına önemli görevler düşmektedir. Kitapların bu görevleri sürdürecektir nitelikte hazırlanmasında fayda vardır. Bu bağlamda Bestami Yazgan’a ait *Çıtı Pıtı Kutu Kutu Şiirler* adlı kitap değerler eğitimi açısından incelenecektir.

Çocuk Edebiyatı

Çocuk edebiyatı, planlı programlı ve çok yönlü bir eğitim düşüncesinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Geleceğin büyüklerine nitelikli yazınsal ürünler yoluyla okumayı sevdirmek, böylece onların okuyan, okuduğunu anlayan, yaratıcı ve eleştirel düşüncelerini sağlayarak dünyayı yorumlayabilen bireyler kazandırmak çocuk edebiyatının temel hedefleri arasındadır. Çocuklar için katkısı yadsınamayacak olan çocuk edebiyatı, uzun süre var olma savaşı vermiş, son yıllardaki değişimin etkisiyle de birçok yönden gelişerek hızını arttırmıştır. Çocuk edebiyatı üç yüz yıllık bir dönem içerisinde çocukların büyüme, gelişme, hayal, duygu, düşünce ve duyarlılıklarına, zevklerine eğitilirken eğlenmelerine katkıda bulunmak amacıyla oluşturulmuştur (Yalçın ve Aytaş, 2014, s. 16).

1973 tarih ve 1939 sayılı “Millî Eğitim Temel Kanunu”nda belirtilen “Genel Amaçlar”; Türk ulusunun bilişsel, duyuşsal ve devinişsel yönden eksiksiz, ruh sağlığı yerinde, dengeli ve uyumlu bireylerden oluşmasını istemektedir. Aynı yasanın 23. maddesinde de “İlköğretimin amaç ve görevleri; Millî Eğitimin genel amaçlarına ve ilkelerine uygun olarak; 1. Her Türk çocuğuna iyi bir vatandaş olmak için gerekli temel bilgi, beceri, davranış ve alışkanlıkları kazandırmak, onu millî ahlak anlayışına uygun olarak yetiştirmek; 2. Her Türk çocuğu ilgi, istibdat ve kabiliyetleri yönünden yetiştirerek hayata ve üst öğrenimine hazırlamaktır.” denilmektedir. Ayrıca ilköğretim okulu programının 13. sayfasında da kişisel nitelikler, insan ilişkileri, ekonomik ve toplumsal ilişkiler bakımından ilköğretim etkinliklerinin sonucunda ortaya çıkması gereken insan tipi çizilmektedir (Millî Eğitim Bakanlığı, 1995, s. 13).

Bir çocuğu yaşama nitelikli birey olarak hazırlamada diğer bilim alanlarına olduğu gibi çocuk edebiyatına da düşen sorumluluklar vardır. Bu da şüphesiz, çocuk edebiyatı yazarlarının yarattıkları kaliteli ürünler sayesinde olacaktır.

Çocuk Şiirleri

Çocuk şiiri, çocuksu bir duyarlılıkla söylenen şiirlerdir. Çocuk düşüncesinin, çocuk bakışının, çocuk ilgilerinin şiire yansımadır (Şirin, 1994, s. 106). Öğrencilere ulus, yurt ve insanlık sevgisinin kazandırılmasında, iyiden güzelden yana bir tutum takınılmasında, anadilini sevdirmeye ve onu bilinçle kazandırma konusunda şiir düz yazıya göre daha etkileyici bir araçtır. Çocuklar gelişiminin her döneminde şiir okuma ve ezberleme etkinliklerini severek yerine getirirler. Şiirde ölçü, uyak, durak gibi nitelikler, çocukta doğuştan var olan ritim-uyum duygusunun gelişmesini sağlar. Bu nedenle şiir, çocuğun eğitiminde vazgeçilemeyecek bir öğedir (Kıbrıs, 2010, s. 142).

Aytaş (2001, s. 53)'a göre çocuk ve şiir, birbirine ancak bu kadar yaklaşabilen ve yakışabilen iki kavramdır. Ruh dünyasının derinliklerinde şekillenen ve kelimelerle tanımlanan şiir, çocuğun hayalindeki zenginliklerle eşdeğerdir. Bu yüzden şiirin özünde, çocuğun ve çocukça bir dünyanın saflığı ve temizliği bulunmaktadır. Her çocuk biriciktir. Çocuk kendi hayal dünyasının kahramanıdır. Hayal dünyasını renklendiren ve şekillendiren yine çocuğun kendisidir. Edebi zevk ve sanat eğitiminin başlangıcı olan şiirler, her dönemde çocuğun hayalleriyle süslediği dünyaya ulaşmayı ve onun dünyasını zenginleştirmeyi amaç edinmelidir.

Şairin toplumu izlediği, aynı zamanda toplumun da onu izlediği pencere, şüphesiz ki şiirleridir. Çünkü şiir, çocuğun duygu ve hayal dünyasının; yazınsal, estetik ve ahenk zevkinin; düşünce ve karakter yapısının oluşmasına yardım eder. Çocuğa güzellik ve insanlık duyguları ile ulus ve yurt sevgisi kazandırmada şiirin etkisi çok fazladır (Oğuzkan, 2000, s. 212).

Değer Eğitimi

Kişiliğin oluşmasında bilgi kadar hatta ondan daha fazla önem taşıyan husus iyi bir ahlaki karakterin kazandırılmasıdır. Bunun yolu da çok erken yaşlardan itibaren çocuklara temel değerlerin öğretilmesiyle mümkün olur (Sinanoğlu, 2002, s. 101). Bu sebeple değerler eğitimi üzerinde hassasiyetle durulması gereken bir kavramdır. Küçük yaşlardan itibaren çocuğa kazandırılan değerler, ona olgunluk ve nitelik kazandırır. Toplumda örnek bir birey haline gelmesini sağlar. Böyle örnek fertlerin yetişmesi de değerler eğitimi ile mümkündür. Değerler eğitimi önce ailede başlar ve sonra örgün eğitim kurumlarında devam eder. Toplum tarafından ve zaman içinde oluşan değerler, toplumların yapısını oluşturmakta, toplumdaki hızlı değişimle birlikte sürekli bir değişim göstermektedir. Bu değişimin olumlu yönde devam etmesi çocuk eğitiminin başladığı aile ve diğer eğitim kurumlarının çabaları ile mümkündür. Bazen bir şair, bir öğretmen ya da bir asker çocuğun değer eğitimine katkıda bulunabilir. Dolayısıyla toplumu oluşturan tüm fertlerin bir çocuğa değer eğitimi edindirmekte olumlu veya olumsuz etkileri vardır.

Hızlı ve baş döndürücü şekilde değişim içinde olan değerler, bunlarla baş etmek zorunda kalan ve değer karmaşası yaşayan çocuklar için değer aktarımı çok daha önemli bir hâle gelmiştir. Ortak değerler oluşturamayan bir toplumun bütünleşme değil, aksine toplumsal çözülme yaşaması kaçınılmaz bir gerçektir. Çocukların zihinlerini bilgiyle doldurarak öğretim yaparken gönüllerini de sevgiyle donatıp onların ahlaklı birer fert olarak yetişmeleri için gerekli özen gösterilmelidir.

Bir toplumdaki bireyleri birbiriyle bütünleştiren, toplumun süreğenliğini sağlayan öğelerin başında değerler gelir. Değerler toplum içinde birliği ve beraberliği oluşturarak çözülme ve dağılmaların önüne geçer. Değerler, toplumda kabul gördüğü için uygulanması ve devamlılığının sağlanması istenen manevi olgulardır. Kimi zaman yasaların bile yeterli gelmediği durumlarda toplumdaki birlikteliği, düzeni sağlayan, oluşabilecek olumsuz durumlarda toplumu ayakta tutabilen, huzuru ve güveni devamlı kılan ortak kabullerdir (Kırmızı, 2014, s. 219).

Eğitim-öğretim alanında yaşanan hızlı gelişmeler, istendik bir toplum inşa edebilmek için öğretim strateji ve programlarında önemli değişiklikler yapılmasını zorunlu kılmıştır. Öğretim anlayış ve programlarında 2005'te gerçekleşen değişiklikler bu zorunluluğun somut bir göstergesidir. Millî ve manevi değerleri içselleştirmiş, güçlü bireylerden oluşan güçlü toplum oluşturma kaygısıyla 2005 öğretim programlarında "değer eğitimi" üzerine önceki programlara nazaran önemle durulduğu bilinmektedir (MEB, 2006). Toplumun en önemli dinamiklerinden olan millî ve manevi değerlerin korunarak yeni nesillere aktarılması büyük oranda eğitim-öğretim faaliyetleri ile mümkün olabilmektedir. Nitekim değerlerin eğitimi, insan ve toplumu konu alan her bilim dalının değindiği bir unsurdur (Tulumcu, 2015, s. 536).

Günümüz toplumlarında bilginin ve eğitimin önemi giderek artarken, kişilerin yaşamlarını hangi temel değerlere göre şekillendirmesi gerektiği, Millî Eğitim Temel Kanunu'nda ve millî eğitimin genel amaçları arasında "Öğrencilerimizin millî, manevî ve evrensel değerleri hayata geçirmelerini sağlayarak toplumsal dayanışma ve bütünleşmeye katkı sağlamak" sözleriyle yer almaktadır.

Bestami Yazgan

Şair 1957 yılında Osmaniye'nin Toprakkale ilçesinde dünyaya gelir. 1978 yılında Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesinden mezun olmuş, öğretmenlik hayatına başlamıştır. Kendisini ilk kez 1985'te Ahmet Neşet Dinçer'in teşviki ile şair gibi hissetmeye başlamıştır. Kendisine çocuk kitapları yazmaya nasıl başladığı sorulduğunda ise bir gün oğlu yanında oyun oynarken kanının kaynadığını ve Ciğer Parçası isimli bir şiir yazdığını belirtmektedir.

Duy kendi kendine oynayan çocuk,
Kanım kaynamaya başladı sana.
Kolunu boynuma dolayan çocuk,
Kanım kaynamaya başladı sana...

Bu şiiri Diyanet Çocuk Dergisine gönderen Yazgan, arka kapakta yayınladığını görünce bu olayın kendisini şiir yazmaya teşvik ettiğini belirtmektedir (Yazgan, t.y.c). Osmaniye’de on yedi yıl yayınlanan Güneysu Kültür Sanat ve Edebiyat dergisinin genel yayın yönetmenliğini yapmıştır. Şiir, masal ve hikâye türlerinde altmış eseri bulunan yazar; 1994 yılında Türkiye Yazarlar Birliği tarafından “Yılın Şairi” seçilmiştir. Şiir dalında yurt içi ve yurt dışında birçok ödül alan Bestami Yazgan’ın eserlerinin bir kısmı bestelenmiş; bir kısmı da ders kitaplarına girmiştir.

Bestami Yazgan şiirlerinde biçim olarak her ne kadar âşıklik geleneğinin etkisi olsa da kendisini asıl olarak Millî Edebiyat akımının devamı gibi gören bir şairdir. Kendisini millî ve manevî değerlere bağlı bir yazar olarak gördüğünü söyleyen Yazgan, kendisine ticareti, siyaseti, ve riyaseti yasaklamış; sadece sanatçı kimliğiyle tanınma yolunu seçmiştir (Erol, 2016). Bestami Yazgan şiirle ilgili düşüncelerini şu cümleleriyle belirtmiştir; “Duyguların en öz ifade şeklidir şiir. Kelimeler kanatlanır kuş olur. Duygular coşar sel olur. Gökyüzünü kucaklar renk olur. Çocuk da şiire benzer. Dili, sözleri, elleri, ayakları, nazları, niyazları, umutları, saflığı ilham kaynağı hayat kaynağı olur evrene.” (Yazgan, 2016a). Yazgan’ın eserlerinde içtenlik en hâkim öğedir. Kullandığı sade yalın dil ve diyaloglar ile oluşturduğu kahramanlar akıllarda kolaylıkla kalacak bir sıcaklıktadır. Bunların üzerine sağlam kurgusu ile yazılarını oluşturmuştur. Şiir dışındaki eserlerinde de şiirsel bir dil kendini hissettirir. Bestami Yazgan, çocuk edebiyatı alanında yaptığı çalışmaların niceliği kadar niteliğiyle de Türk çocuk edebiyatı tarihinde saygın bir yer edinmiştir.

Çıtı Pıtı Kutu Kutu Şiirler

Bestami Yazgan tarafından yazılan Ethem Kara tarafından resimlenen kitap, Mayıs 2017’de Nar Yayıncılık tarafından basılmıştır. Kitap toplamda beş bölümden oluşmaktadır ve doksan beş sayfadır. “Pışışık” adlı ilk bölümde yirmi altı şiir yer almaktadır. “Gül Saçlı Bahçıvan” adlı bölümde toplam on bir şiir bulunmaktadır. Üçüncü bölüm olan “Yüreğimde Sakladığım” da on bir şiir yer almaktadır. “Melek Yüzlüler” isimli dördüncü bölümde yirmi iki şiir bulunmaktadır. “Vakit Çiçeği” adlı son bölümde ise on şiir bulunmaktadır. *Çıtı Pıtı Kutu Kutu Şiirler* kitabında toplam seksen şiir yer almaktadır. Şiirler farklı temalar ve değerler üzerinde kurgulanmıştır. Kitaptaki şiirlerin 4-10 yaş arasındaki tüm çocuklar için uygun olduğu düşünülmektedir.

Bulgular Ve Yorum

Bestami Yazgan’a ait *Çıtı Pıtı Kutu Kutu Şiirler* adlı eserde yer alan toplam seksen şiirin içinde yer alan çeşitli değerler, farklı temalar doğrultusunda incelenmiştir. Bulgular ve yorumlar maddeler halinde aşağıda sunulmuştur.

Aile Birliğine Önem Verme

Çocuğun hayatının temel belirleyicisi aile kazasıdır. Hz. Adem’in büyüüp yetiştiği aile kazası tarih boyunca gelişerek ve değişerek var olmuştur. Medeniyetler varlığını aile kurumuna

borçludur. Medeniyete rengini veren aile, medeniyeti inceltip geliştiren ise gelenektir. Bir medeniyette değer üretiminin merkez üssü aile, biricik öznesiyse çocuktur (Şirin, 2015, s. 112). İslam'da çocuğun temiz yaratıldığına ve anne babaya emanet edildiğine inanılmaktadır. Türk aile yapısında da çocuğa itina ve önem gösterilmiştir. Çocuğa değer aktarımında ilk aktif rolü oynayan şüphesiz, aile birimidir. "Yuvamız Gül Bahçesi" adlı şiirde aileyi oluşturan bireylerin varlığı çocukta sevgi duygusunu uyandırmıştır. Aileden bir ferдин bile eksik olması çocuğun hüznünlü olmasına sebep olmaktadır. Bestami Yazgan bu şiirle aile bireylerinin birlik ve beraberliğinin önemini vurgulamıştır.

Kim istemez yanında
Anne, baba, kardeşi;
Onların gül yüzünde
Doğar sevgi güneşi.

Eğeri yanı başımda
Olmazsa dedem, ninem;
Beyaz bulutlar gibi
Gözlerimden geçer nem.

(Yuvamız Gül Bahçesi)

Aile; karşılıksız sevginin olduğu, içindeki kişilerin kendini huzurlu ve mutlu hissettiği bir yuvadır. Aileyi ayakta tutan en önemli öge olarak kabul edilen anne, çocuk için büyük değer taşımaktadır. *Çıtı Pıtı Kutu Kutu Şiirler* kitabında aile temasında değerlendirilen anne, en sık kullanılan kavramlar arasında yer almaktadır. Kitaptaki beş şiirin başlığında anne sözcüğü kullanılmıştır. "Sen Varsın Annem" şiirinde çocuk gözünden anne figürünün sevgi ve ilgisini ilkbaharda çiçeklerin açmasıyla özleştirilmiştir.

Yanı başımdasın kalırsam darda,
Senin ilgin vardır, sen varsın annem.
Açan çiçeklerde ve ilkbaharda
Senin sevgin vardır, sen varsın annem.

(Sen Varsın Annem)

Türk aile yapısında baba; annenin ve çocukların koruyucusu, gücün temsili, evin direğidir. Baba figürünün çocuk üzerinde yarattığı izlenim "Babam Gülünce" adlı şiirde görülmektedir. Dizelerden, çocuk için baba gülünce anne ve çocuğa mutluluk verdiği anlaşılmaktadır.

Babacığım,
Sen gülünce
Annem gülüyor önce
Sonra ben.
Mutluluk çiçeği
Açıyor içimizde.
(Babam Gülünce)

Kendisini şair gibi hissetmeye başlamasında çocuğuna yazdığı şiirin etkili olduğunu dile getiren Bestami Yazgan, evlat sevgisini ve ailede çocuğun önemini eserlerinde sıklıkla vurgulamıştır. Bir ana-babanın yavrusundan beklentisini "Yavrucuğum" şiirinde görmek mümkündür.

Bir ömür tütecek
Ocak ol bana.
Yaşlanınca gideceğim
Kucak ol bana...
(Yavrucuğum)

Çıtı Pıt Kutu Kutu Şiirler kitabında Yazgan, sadece çekirdek aileye değil, geniş aile öğelerinden dede, nine ve torun sevgisine de yer vermiştir. "Ah Ninem Sultan Ninem" şiirinde nine figürünün torunlarına masal anlatma motifi soyut imgelerle işlenmiştir. Bu motif nine ve dedelerin kuşaktan kuşağa aktardığı Anadolu masallarının öğreticiliğini karşımıza çıkarmaktadır. Büyükleme anne büyük baba ve torun arasındaki bağı kuvvetlendirmek isteyen yazar torun sevgisini de kendi torununa ithafen yazdığı "Bir Güzel Torun Geldi" adlı eserinde vurgulamaktadır.

Ah ninem Sultan ninem!
Kafdağından derdiğimiz
Her murada erdiğimiz
Ve uçan halılarla
Göğe sofraya serdiğimiz
Masalların vardı.
(Ah Ninem Sultan Ninem)

Tomurcuk güle benzer
Meyveli dala benzer
Sevgisi bala benzer
Elleri narin geldi.
Bir güzel torun geldi.
(Bir Güzel Torun Geldi)

Dürüstlük

Dürüstlük, bir nesilden diğerine aktarılması gereken en önemli değerlerden birisidir. Dürüst ve samimi olan bir birey, toplumca kabul edilen birçok değer ve erdemi de benimser. Samimiyet, ikiyüzlü olmama, söylediklerinde doğruluk ve dürüstlüğün en önemli öğeleri arasındadır. İslam dininde de doğruluk ve dürüstlük değerlerine önem verilmiştir. Onlara rahmetimizden başışta bulunduk. Onlar için yüce bir doğruluk dili var ettik (Meryem Suresi, 50. Ayet). Allah şöyle diyecek: "Bugün, doğrulara, doğruluklarının yarar sağlayacağı gündür." Onlara içinden ırmaklar akan, içinde ebedi kalacakları cennetler vardır. Allah onlardan razı olmuş, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır. İşte bu büyük başarıdır. (Maide Suresi, 119. Ayet). Ayet ve hadislerde; kararda, sözde, niyette ve davranışta doğruluk üzerinde durulmuştur. Çocuklara güzel ahlakı teşvik etmek niyeti olan ve şiirleriyle dürüstlüğün önemini okurlara sunan Bestami Yazgan, doğruluğu Hz. Muhammed ile ilişkilendirerek aktarmıştır.

Övgüsü var Mevla'mızın sözünde,
Kıymetlidir cümle halkın gözünde,
Yürür gider Peygamberin izinde,
Özü doğru, sözü doğru olanlar.

(Özü Doğru Sözü Doğru)

Sağlıklı Olmaya Önem Verme

İnsan olarak bizlere başışlanan en önemli nimet akıl, ruh ve beden sağlığıdır. Bunlar olmadan dünya nimetlerinin hiçbirisinin önemi yoktur. Sınırlı ömrümüzü nitelikli geçirmek için sağlığa dikkat edilmelidir. Çocuklara küçük yaşlardan itibaren verilen sağlık bilgisi çocukların ruh ve beden sağlığını korumaya, bu konuda bilinçli bireyler olarak yetişmelerini sağlamaktır. Çocuk, temiz olma, doğru beslenme gibi alışkanlıkları öğrenmesi sadece aile veya okul yolu ile sınırlı kalmamalıdır. Çocuklar okudukları kitaplarla da sağlıklı birey olmayı hissedebilmelidir. Bestami Yazgan'ın şiirleri sevgi, din ve millî değerler ekseninde hayat bulunduğu için temizlik konusu şiirin coşku ve duygusuna her ne kadar uzak gibi görünse de şair iki şiirinde temizlik kavramına yer vermiştir.

Temiz olalım,
Neşe dolalım.
Hastalıklardan
Uzak kalalım.

(Neşe Dolalım)

Aile tarafından desteklenen çocuk; öz bakım becerilerini kazandıktan sonra, hastalıklara karşı kendisini korumaya ve önlem almaya dikkat etmelidir. Hasta olmamak için sağlıklı beslenmek, hastalıklara karşı aşı olmak ve hasta olduğunda doktora gidip ilaç kullanmak çocuk için hayata dair gerekli tedbirlerdir. Çocuk beden sağlığını korumak için alınacak tedbirleri bilmelidir. "Yıldız Doktoru" adlı şiirde çocuk, hastalanınca doktora gitme ve uygun ilaç kullanımının iyileşmeyi sağladığını vurgulamış ve doktora teşekkür etmiştir.

Teşekkürler doktor amca,
Dün gece
Annemin başı dönüp
Yere düşünce
Verdiğiniz ilaçlar
Çok iyi geldi.
(*Yıldız Doktoru*).

Bilgi ve Teknoloji

Başlangıçta çocuğun gereksinimleri dar bir sınır içindedir ve tamamıyla kişiseldir; ama çocuk geliştikçe bu gereksinimlerin alanı genişler ve genellikle toplumsal bir nitelik kazanır. Gereksinimleri karşılamaya çalışan çocuk, durmadan, kişisel mutluluk ile toplumsal onay arasında nazik ve dikkatli dengeyi sürdürmenin yollarını arar ki bu kolay bir iş değildir. Kitaplar doğrudan doğruya veya dolaylı olarak çocuğa bu konuda yardım eder. Çocuğun kitapla tanışmasında, kitabı sevmesinde, kitapla birlikteliğinin uzun sürmesinde aile, öğretmen, okul ve kurumlara bazı görevler düşmektedir. Çocuğun kitap okunması isteniyorsa, aile içinde çocuk kitapla tanıştırılmalı, kitap okumaya özendirilmelidir. Kitap okumayan bir ailenin çocuğu da büyük bir olasılıkla kitap okumayacaktır. Aile çocuğu çevredeki kütüphanelere götürmeli, çocuğun yaşına uygun kitap almalıdır. Kitapla kaynaşan çocuk bilgiye, bilime, teknolojiye ve insanlığa daha yakın bir pencereden bakma fırsatı yakalayacaktır. Bestami Yazgan, "Cehalete Karşı" şiirinde kitabın cehalete karşı bir ilaç olduğunu belirtmiştir. Şiir, "benim güzel kitabım" dizeleriyle yinelenmiş ve kitap sevgisi çocuğa kazandırılmaya çalışılmıştır.

İnsanlığın baş tacı,
Benim güzel kitabım.
Cehaletin ilacı,
Benim güzel kitabım.
(*Cehalete Karşı*)

Her gün farklı gelişmelerin yaşandığı 21. yüzyılda yaşayan çocuklar, çağın gerektirdiği şartlara uyum sağlamak zorundadırlar. Teknolojinin her geçen gün ilerlediği bu çağda tekno-

lojiden korkarak ve kaçarak yaşamak yerine çocuğu maksimum verimde nasıl kullanılacağı ebeveynler tarafından kontrol altına alınırsa yaşam kolaylaşır. Bazı araştırmacılar teknolojinin okuma alışkanlığını olumsuz etkilediğini belirtirken bazıları ise okuma kültürünü zenginleştirdiğini savunmuştur. Teknoloji ile birlikte okuma alışkanlığı bilgiye ulaşma anlamına dönüşmüş olsa da teknolojinin okuma alışkanlığını ortadan kaldırdığı iddia edilemez (Kaya, 2014, ss. 324-325). Teknoloji kullanımında bireyin iradesi önemlidir. “Bilgi Çağı” şiirinde çocuk teknolojinin faydalarını övmüştür ve teknolojiden yararlanan bilgi sayesinde en uygar millet olma isteğini dile getirmiştir.

Dünyamızı kapladı

Artık internet ağı

Ekrandan herkesi

Selamlar bilgi çağı

....

Gerçek rehber olarak

Bilgiyi seçmeliyiz

Uygarlık yarışında

Herkesi geçmeliyiz.

(Bilgi Çağı)

Çalışkanlık

Çalışkan olma, toplumun takdir ettiği davranışlardandır. Üretken olma, refaha ulaşma, başkalarına muhtaç olmama çalışkanlık değerinin sonuçlarıdır. Çalışma ve üretme eskiden beri kültürümüzde bir değer olarak görülmektedir. Öyle ki “ İşleyen demir pas tutmaz.” “Akan su yosun tutmaz.” gibi atasözleri ile çalışkanlık değeri yaşatılır. Çalışmak, üretmek, katkı sağlamak bireyin başarı hazzını sağlaması ve üretme zevkini yaşaması için en önemli sorumluluklardandır. İslamiyette dünya ve ahiret mutluluğu çalışmakla elde edilir. Bu sebeple müslüman, her ikisi için de çalışmak zorundadır. Dünya için çalışıp kazanmak da dinimizin emridir. Yüce Allah Kur’an-ı Kerim’de “Hakikaten insan için çalıştığından başkası yoktur.” buyurarak çalışmanın önemini bildirmiştir. Bestami Yazgan çalışkanlık değerini konu edindiği “Dillerde İstiklal Marşı” adlı şiirinde İstiklal Marşı’mızın yazarı Mehmet Akif’in çalışkanlığa verdiği önemden esinlenmiştir.

Mehmet Akif’in şiirlerinde ve yazılarında en çok önem verdiği unsurlar arasında yer alan çalışkanlık, şairin kaynağını aldığı dinî değerlerde de önemli yer bulur. Hz. Muhammed’in çalışmanın ve azmin gerekliliğini vurguladığı noktalar Mehmet Akif’e ilham vermektedir. “Çalışmadan her şeyi kadere yüklemek veya tevekküle sığınmak miskinliktir. Tevekkülle atâlet karıştırılmamalıdır. Gerçeği arama duygusu, çalışmak insana yaratılıştan verilen bir huydur, fitridir. Tembellik ise yaratılış kanununa aykırıdır, isyandır. İnsanlık iddiasında bulu-

nanlar durmadan çalışmalıdır." Sosyal dayanışmanın ve duyarlılığın ana kaynağı olan çalışkanlık, bireye de içinde bulunulan topluma karşı sorumluluk bilinci kazandırması açısından önemlidir. Şair, şiirinde tembelliğin bileğini bu yüzden bükmek gerektiğini aktarmıştır.

Yollar uzun hedef yüce
Çalışarak gündüz gece,
Tembelliğin bileğini
Bükmek gerek yavrucuğum.

...

Yurda ışık vermek için
Mutluluklar dermek için
Gerekirse yıldızlara
Çıkmak gerek yavrucuğum.

(Dillerde İstiklal Marşı)

Paylaşma

Paylaşma, yardımlaşma ve dayanışmayı da beraberinde getiren bir değerdir. İnsanoğlu tabiatı gereği sosyal bir canlı olarak yaratılmıştır ve insan içerisinde yaşamış olduğu toplumun bir üyesi olarak toplumla sürekli etkileşim halindedir. İnsanları toplum içerisinde kalmaya mecbur bırakan şey ise bazı duygu ve ihtiyaçlarını ancak birlikte karşılayabiliyor olmalarıdır. İnsan günlük hayatı içerisinde maddi manevi birçok konuda birbiriyle bazı şeyleri paylaşmak ve iş birliği yapmak zorundadır. Bu nedenle de paylaşmak zaten insan olmanın verdiği zorunlu bir ihtiyaç olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplum ve millet olarak beraberliğin önemini daha çok içselleştirdiğimiz bu zamanlarda çocuklara da paylaşma, yardımlaşma değerleri öğretilmelidir. Her şeyden önce sevgiyi paylaşmayı aşılama, dünyamızın ihtiyacı olan huzur ve barışı sağlamaktadır. Ekmeğini yalnız yiyen, yükünü yalnız taşır. Dolayısıyla paylaşılan şeyin sevinci iki kat olurken; paylaşılan bir acı da yarıya inmektedir. Oysa başarı, vermekle başlamaktadır. "Ay Hırsızı" şiirinde çocuk da elindekileri başkalarıyla paylaşarak mutluluğa ulaşmıştır. Şiirde arkadaşla, kardeşle ve hayvanla paylaşmanın vurgusu yapılmıştır. Paylaşmanın evrenselliği dikkat çekmektedir.

-Aferin yavrucuğum!
Simidin yarısını sen yiyorsun,
Yarısı Minnoş'un.
Portakalın yarısını sen yiyorsun,
Yarısını arkadaşın.
Elmanın yarısını sen yiyorsun,
Yarısını kardeşin.

(Ay Hırsızı)

Bariş

Bireylerin bir arada yaşayabilmesi ve çeşitli toplumsal oluşumlar için zorunlu olan bariş kavramı Türkçe sözlükte, "Bariş: Savaşın bittiğini bir antlaşmayla belirtilmesinden sonraki durum, sulh: Böyle bir antlaşmadan sonra insanlık tarihindeki süreç: Uyum, karşılıklı anlayış ve hoşgörü ile oluşturulan ortam." şeklinde ifade edilmektedir. Bariş, evrensel bir anlam içermekle birlikte, zıtlıkların olduğu ve birçok sebepten dolayı savaşların çıktığı dünyada ihtiyaç duyulan bir olgu ve insan fıtratına uyan bir kavramdır. Bariş kavramı dünya ve toplum huzuru için önemlidir. Bu ancak, tüm insanların barişin mutluluk getirdiğine inanmasıyla olacaktır. Bu sebeple çocuğun ruhu iyilikle, sevgiyle donatılmalıdır. Unutulmamalıdır ki hiçbir çocuk savaş ortamında yaşamayı hak etmez. Şair şiirde evrensel bir bariş mesajı göndermiştir.

Kalbe dolsun ebedi
Dostluğun sıcak yeli
Dünyada en güzeli
Bariş, çocuğum.

Nazım Hikmet'in dediğı gibi "Çocuklar öldürölmesin, şeker de yiyebilsinler." Şair, "Kırılmasın İncecik Canı Taze Çocuklar" şiirinde savaşların son bulmasını dilemektedir. Anne ve babaların daha fazla canının yanmasını istememektedir. Silahların gül dalına asılmasını isteyen Yazgan keder ve nefretin yerini sevgi ve barişin almasını ifade etmektedir. Savaşın çocuklardan uzak kalmasını temenni eden şair şiirinde sıklıkla bunu vurgulamaktadır.

Sönsün savaş ateşi,
Çocuklar ağlamasın.
Taze çiçek kanları,
Sel olup çoğalsın.
Gül yürekli anneler
Karalar bağlamasın.
Babaların ağrını,
Acılar dağlamasın.
Sönsün savaş ateşi
Çocuklar ağlamasın.
Can alıcı mermiler,
Çocuklara küsmeli,
Silahların hepsini
Gül dalına asmalı.

(Kırılmasın İncecik Canı Taze Çocuklar)

Milli Değerlerin Bilincinde Olma

Vatanseverlik, bir millette olması gereken önemli duygulardandır. Vatanını sevmek, aktarımı yapılması gereken en önemli kavramlar arasında yer almakla birlikte, dayanışma, bağımsızlık ve sorumluluk gibi sosyal değerlerle de yakından ilgilidir. Bireyin içinde bulunduğu vatani sevmesi, toplumsal dayanışmanın güçlenmesinin doğal sonucudur. Küçük yaşlardan itibaren vatan ve millet sevgisini derinden hisseden çocuk, büyüdüğü zaman vatani için çok çalışacak gerekirse canını bile feda etmekten kaçınmayacaktır. Türk milleti sadece bir toprak parçasını ifade etmenin ötesine geçmiş, birlik ve beraberlik içinde Türk yurduna sahip çıkmışlardır. Türk milleti için kutsal olan vatanın bilincinde olan nesiller yetiştirmek esastır. "Yaşayan Destan" şiirinde millet, bayrak ve vatan sevgisi harmanlanarak anlatılmıştır, şair şiirde daha çok Türk bayrağı üzerinde durmuş ve onu yüceltmıştır.

Kurban olup vatana,
Canımı versem sana.
Sonra gök bahçesinden,
Yıldızlar dersem sana.

Sen aziz milletimin
Şerefisin, şanısın.
O mübarek hilalin
Yaşayan destanısın.

Damarımda dolaşır
Kutlu sevgin an be an.
Dar gelirse gökyüzü
Yüreğimde dalgalan.

Geçmişten geleceğe
Uzanan ümit bağım,
Seni çok seviyorum
Ay yıldızlı bayrağım.

(Yaşayan Destan)

Dil, bir ulusun manevi yurtdur. Her ulus kendi dili ile yaşar. Tarih boyunca medeniyetlere beşiklik etmiş olan Türk devletlerinin dili olan Türkçeyi yeni nesillere aktarmak herkesin görevidir. Bu bir milli davadır. Mustafa Kemal Atatürk "Türk milletinin dili Türkçedir. Türk dili dünyada en güzel, en zengin ve en kolay olabilecek bir dildir. Onun için her Türk, dilini çok

sever ve onu yüceltmek için çalışır.” Sözleriyle Türk diline verdiği önemi dile getirmiştir. Bir yurttaş olarak, çocuklara dil bilincini, güzel Türkçemizi yaşatmak hepimizin görevidir. Bestami Yazgan da “Sesin Nazlı Hilali” adlı eserinde Türkçeyi güzel kokan bir güle benzeterek çocukları Türkçe kullanmaya teşvik etmiştir.

Sesin nazlı hilali
Sözün en yalın hali
Cümlede gül misali
Kokar güzel Türkçemiz.

(Sesin Nazlı Hilali)

Geçmişten gelen davranışların, geleneklerin genç nesil tarafından yaşatılması, toplumun özgünlüğü açısından önemlidir. Gelenek, görenek, örf ve adetleriyle bir hazine değerinde olan Türk milleti, bu zenginlikleri yazılı ve sözlü olarak nesilden nesle aktarmaktadır. Bir milletin kültür değerini koruması milletin varlığını sürdürmesi açısından çok önemlidir. Bayramlar, geleneklerin en çok yaşatıldığı günlerdendir. İslamiyet inancına göre dinî bayramlardan olan Kurban Bayramı dört gün süren ve yoksullara dağıtılmak üzere usulünce kurban kesilen paylaşmayı amaç edinen bir bayramdır. Müminler her kurban kesiminde Hz. İbrâhim ile oğlu İsmâil’in Cenâb-ı Hakk’ın buyruğuna mutlak itaat konusunda verdikleri başarılı sınavın hâtırasını tazelemiş ve kendilerinin de benzeri bir itaate hazır olduğunu simgesel davranışla göstermiş olmaktadır. Bestami Yazgan, kurban olmanın güzelliğini vurgulayarak dile getirmiştir.

Mübarek bayram günü
Müminlerin düğünü
Adayıp tatlı canı
Kurban olmak ne güzel.

Dini bayramlardan bir diğeri Ramazan Bayramı, Müslümanların Ramazan ayı boyunca tuttukları orucun bir mükafatı olarak müminlere hediye edilmiştir. Şair “Ramazan Manileri” şiirinde oruç tutup sabredip iftarı bekleyenlerin cennetle mükafatlandırılacağını dile getirir. Yazgan ayrıca şiirin başlığı ile de Ramazan ayında sahur vakitlerinde çalan davul ve söylenen manilere vurgu yapmıştır. Ramazan manileri Türk kültüründe önemli bir yere sahiptir.

Yemekler buram buram
Koksa da oldu akşam
Orucunu tutanlar
Cennette eder bayram.

(Ramazan Manileri)

Çıtı Pıtı Pıtı Kutu Kutu Şiirler'de dinî bayramların yanı sıra milli bayramlara da değinilmiştir. Milli bayramlar ise en başta bağımsızlığın ve halkın yönetme hakkının, ulaşılan zaferlerin her yıl anma törenlerinin düzenlendiği günlerdir. Milli bayramlar millet olma bilincinin, birlik ve beraberliğin en coşkulu yaşandığı günlerdir. Bu günlere ait duyguları çocuğun hissetmesi ve benimsemesi iyi bir vatandaş olması için temel unsurdur. Şair, bu şiirinde 23 Nisan günü milletin gür sesinin hüznü dağıttığını söyleyerek Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne şiirinde yer vermiştir.

Milletimin gür sesi,
Büyük Millet Meclisi
Dağıldı hüznü sisi
23 Nisan günü.

Dünya ve Çevre Bilinci

Evren, düzenli ve uyumlu bir bütün olarak düşünülen tüm varlıkları kapsayan sınırsız boşluk demektir. Bu sınırsız boşluk, büyüklerin ve çocukların daima merak ettiği bir kavramdır. *Çıtı Pıtı Pıtı Kutu Kutu Şiirler* kitabının arka kapağında da yer alan "Pışşık" adlı şiirde çocuk, dünyanın dönmesinin kendiliğinden olduğunu söyleyen büyüklerine inanmamaktadır. Dünyanın dönmesini topaç çevirmeye benzeten çocuk, bu dünyada ve evrende her şeyin bir sebebi ve döngüsü olduğunu dile getirmektedir.

Pışşık!
Bazı büyük amcalar
Dünyanın
Kendi kendine
Döndüğünü söylüyorlar.
Pışşık!
Çocuğuz diye
Hiç mi topaç çevirmedik!
(*Pışşık*)

Evrende doğanın sahip olduğu muhteşem düzen onun ilahi bir yaratıcının elinden çıktığına işaret etmektedir. Bestami Yazgan'ın taşıdığı manevi şahsiyet onun şiirlerinde doğaya ait sevginin ortaya çıkmasını sağlar. Eserde doğayla ilgili kavramlar; çiçekler, ağaçlar toprak, su adeta bilinçli birer kişiliktirler. Yazgan çocuğa doğayı anlatırken çocuğun ağızından bir dil kullanarak, kısa dizgelerle çocuksu bir anlatım sergilemiştir.

Bir avuç toprağın
Soylu şefkatini gördüm.
Düşüyordu kucağına
İnci gibi yağmurlar
Tıpır tıpır.

...

Bir fidanın
Boyuna hayran oldum,
Yürüyordu göklere
Filiz inceliğiyle
Kıpır kıpır.

(Tabiatın Türküsünü Dinlemek)

Çocuk, kendini tanımaya başladığı anlardan itibaren tanıştığı hayvanları hayatının önemli nesnesi haline getirir. Hayvanların çocukların dünyasındaki önemine vurgu yapan şair, hayvan sevgisini diğer sevgilerin başlangıcı olarak görmektedir. Bestami Yazgan "Rüya Bahçesi" şiirinde çocuk ile hayvan arasında kurulan dostluğu dile getirmiştir. Dizelerinde sık sık hayvanlar ve çocukların yaptığı konuşmalar yer almaktadır.

Serçeyle arkadaş oldum.
Kanağını aç dedi;
Açamadım.

Kırlangıçla kardeş oldum.
Gel benimle uç dedi;
Uçamadım.

Tombul fille dost oldum.
Hortumuyla su verip
Lıkır lıkır iç dedi;
İçemedim.

(Rüya Bahçesi)

Allah İnancı

Çocuk her şeyin temelini attığı çocukluk çağında ileride yaşayacağı dinin de temellerini atmaktadır. Çocuk, dünyada yalnız bırakılmadığını, kendisini koruyan ve gözetleyen bir varlığın olduğunu bilmelidir. Çocuğun bir yaratıcının olduğunu anlaması için anne babanın bilinçli olması gerekmektedir. Çocuğa Allah'ın güzel işleri öven, merhametli, sevgisi bol

ve her şeyden yüce bir varlık olduğu anlatılmalıdır. Diyanet İşleri Başkanlığı çocuğun dini eğitiminde anne babaların dikkat etmesi gereken noktalara dikkat çekmiştir. Çocuğun din eğitimini ihmal etmek kadar çocuğu bir kalıba sokmaya çalışmak da zararlıdır. Yazgan'ın kitabında güzel ahlaki teşvik eden davranışların yanında bir kısım dini bilgiler de yer almaktadır. Bunlardan ilki bu kategoride okurun gözüne en çok çarpan "dua" değeridir. Bilindiği gibi dua bir yakarıştır. İnsanın kendi kendine yetmediğini Allah'a duyurmasıdır. Kur'an-ı Kerim'de Furkan Suresi 77. ayette "De ki; 'Duanız (kulluk ve yalvarmanız) olmasa, Rabbim size ne kıymet verirdi'" (Yazır, 367). şeklinde buyrulmuştur. Yazar, şiirlerindeki kahramanlara sık sık doğru insan olma yolunda dua ettirmektedir. "Gelin Namaz Kılalım" şiirinde çocuk, caminin onları beklediğini söyler ve namazın günahlardan kendisini koruduğuna inanmaktadır. Bu sebeple etrafındakileri namaza davet etmektedir.

Günahtan saklar bizi,
Saflar kucaklar bizi,
Camiler bekler bizi,
Gelin namaz kılalım.

(Gelin Namaz Kılalım)

Bir başka dini unsur olan abdest "Abdest Nehri" adlı şiirin konusunu oluşturmaktadır. Şiirde çocuk, evlerinin önünden tertemiz bir nehir akmasını ve günde beş kez bu nehirden abdest almayı dilemektedir.

Evimizin önünden
Pırıl pırıl ve berrak
Güzel bir nehir aksa
Demeden sabah akşam
Günde beş kez yıkasam
Misler kokar her yanım
Kuş gibi olur canım.

(Abdest Nehri)

Yazgan, Allah inancını tüm eserlerinde oldukça etkileyici ve başarılı şekilde ele almıştır. Asla salt bilgi verme kaygısına düşmemiş, aksine sanatlı ve çocuksu bir anlatım tarzıyla çocuğu sıkmadan ve sevdirek işlemiştir. Hayatımızda her şeyi var eden, anlamlı kılan bir yaratıcının olduğunu ve denizler, yıldızlar, geceler ve gündüzlerin Allah'ı anlattığını "Seni Anlatır" adlı şiirde karşımıza çıkmaktadır.

Yeryüzünde denizler,
Gökyüzünde yıldızlar,
Seni anlatır Rabbim.

Çöldeki ince izler,
Gecelerle gündüzler,
Seni anlatır Rabbim.

(Seni Anlatır)

Sonuç ve Öneriler

Kişiliğin oluşmasında önem taşıyan husus, iyi bir ahlaki karakterin kazandırılmasıdır. Bunun yolu, çok erken yaşlardan itibaren çocuklara temel değerlerin öğretimi ile mümkündür. Hızlı değişim içinde olan değerler, bunlarla baş etmek zorunda kalan ve değer karmaşası yaşayan çocuklar için değer aktarımı çok daha önemli bir hale gelmiştir.

Bestami Yazgan, şiirleriyle çocukların hayal dünyalarına girmiş ve şiirdeki iletiler sayesinde onların iyi bir insan olma yolunda ilerlemelerini amaç edinmiştir. Şairin; yazdığı şiirlerin temasını, çocuklara kazandırmak istediği değerleri bilinçli bir şekilde belirlemiş olduğu incelemeler sonucunda saptanmıştır. Çalışmada elde edilen bulgulardan hareketle Yazgan'a ait *Çıttı Pıttı Kutu Kutu Şiirler* kitabında aktarılan değerleri şu şekilde sıralamak mümkündür: aile birliğine önem verme, dürüstlük, sağlıklı olmaya önem verme, bilgi ve teknoloji, çalışkanlık, paylaşma, barış, millî değerlerin bilincinde olma, dünya ve çevre bilinci, Allah inancı. Bestami Yazgan bu kitabında toplam seksen şiiri on temel değer etrafında aktarmıştır. Doküman inceleme yöntemiyle yapılan bu araştırmada şiirler kısa dizelerle yazılmış, tekrarlar ve benzetmelere yer verilerek anlaşılır, duru bir dil kullanılmıştır.

Yazgan; aile birliğine önem verme değerini anne, baba, evlat, nine, torun sevgisi ile aktararak ailenin birlik ve beraberliğinin önemini vurgulamıştır. Çocuklara güzel ahlaki teşvik etmek niyeti olan ve şiirleriyle dürüstlük değerini okurlara sunan Yazgan, dürüstlüğü Hz. Muhammet (sav) ile ilişkilendirerek aktarmıştır. Şairin şiirleri genel anlamda sevgi, din ve millî değerler ekseninde hayat bulduğu için temizlik konusu şiirin coşku ve duygusuna her ne kadar uzak gibi görünse de Yazgan iki şiirinde sağlıklı olmaya önem verme değerine yer vermiştir. Yirmi birinci yüzyılın çocuklarına çağın gerektirdiği teknolojiye uyum sağlamanın yolunun bilgi ile mümkün olduğunu bilgi ve teknoloji değeri ile sunmuştur. Şair, toplumsal dayanışmanın ve duyarlılığın ana kaynağı olan çalışkanlık değeri ile çocukların topluma karşı sorumluluk bilinci kazanması açısından gerekliliğini dile getirmiştir. Toplum ve millet olarak beraberliğin önemini daha çok içselleştirdiğimiz şu zamanlarda çocuklara küçüklük-

ten kazandırılması gereken paylaşma değerini şair basit bir dille aktarmıştır. Bestami Yazgan dünya ve toplum huzuru için şiirlerinde barış değerini işlemiştir ve savaşın çocuklardan uzak kalmasını temenni etmiştir. Evrende her şeyin bir sebebi ve döngüsü olduğunu çocuklara aktaran Yazgan, dünya ve çevre bilinci değeri ile tabiat, bitli ve hayvan sevgisini işlemiştir. Türk milleti için kutsal olan vatanın bilincinde nesiller yetiştirmek isteyen Bestami Yazgan millî değerlerin bilincinde olma değeri kapsamında vatan, bayrak, bayram ve dil sevgisi temalarını okuyucuya sunmuştur. Şair, son olarak Allah inancı değerini aktarmıştır. Hayatta her şeyi var eden, anlamlı kılan bir yaratıcının olduğunu vurgulayan Yazgan; bu manevi değeri namaz, abdest, dua, Allah sevgisi temalarıyla iletmiştir.

İncelemede elde edilen sonuçlar doğrultusunda, Bestami Yazgan'ın *Çıtı Pıt Kutu Kutu Şiirler* kitabı farklı değerlerin öğretiminde kullanılabilir. Millî ve manevi değerlere bağlı çocukların yetişmesini sağlamak için tüm anne babalar, öğretmenler Bestami Yazgan'ın şiirlerini okuyabilirler. Çocuk kitaplarının okurlara değer aşılama önemli bir vasıta olduğu gerçeği unutulmamalıdır. Bestami Yazgan'ın incelenen bu eseri çocuklara önerilerek okutulmalı, hatta okunmalıdır.

Kaynakça

- Aytaş, G. (2001). Çocuk ve Şiir. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi (Türk Şiiri Özel Sayısı)*. S 5, 53-54.
- Erol, A. Bestami Yazgan ile 23 Nisan 2016 tarihinde yapılan röportaj.
- Kıbrıs, İ. (2010). *Çocuk Edebiyatı*. Ankara: Kök Yayıncılık.
- Oğuzkan, A.F. (2001). *Çocuk Edebiyatı*. Ankara: Anı Yayınları.
- Şirin, M.R. (1994). *Çocuk Edebiyatı*. İstanbul: Çocuk Vakfı Yayını.
- Şirin, M.R. (2015). *Çocuğa Adanmış Konuşmalar/ 1-Medeniyet, Çocuk Hakları ve Medya-*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Yalçın, A. & Aytaş, G. (2014). *Çocuk Edebiyatı*. Ankara: Akçağ.
- Yaman, E. (2014). *Değerler Eğitimi Eğitimde Yeni Ufuklar*. Ankara: Akçağ.
- Yazgan, B. (2017) *Çıtı Pıt Kutu Kutu Şiirler*. İstanbul: Nar Çocuk.
- Yazgan, B. (2016a). *Gökkuşağı Sevinci*. İstanbul: Nar Çocuk.
- Yazgan, B. (t.y.c.). Erişim: 6 Şubat 2018, <http://www.gonuldergisi.com/isterim-ki-yazdigim-eserler-sadaka-i-cariyem-ol-sun-bestami-yazgan.html>

Fikirlerinin Aksine Halk Belleğindeki Birgivi Mehmet Efendi

Emine Kalender*

Öz: Birgivi Mehmet Efendi, hayatı boyunca Sünni itikatlara bağlı olarak Kur'an'ın ve sünnetin emrettiği ölçülerde yaşamış bir ilim adamıdır. O, Hz. Muhammet'ten sonra dine eklenerek dinin uygulanışını etkileyen her şeyi bid'at ve sapıklık olarak değerlendirmiştir. İslâm'ın özünde olmayan her türlü inanış ve uygulamayı eserlerinde ve vaazlarında eleştirerek reddetmiştir. Birgivi'nin karşı çıktığı fikirlere bakıldığında sadece İslâm dininin yaşayışını değiştiren inanış ve uygulamaların değil yüzyıllar boyunca Türk toplumunda şekillenerek topluma yön veren geleneklerin ve inanışların olduğu görülmektedir. Birgivi, zamanının mutasavvıflarını da gösterdiklerini söyledikleri kerametler ve ibadet şekilleri dolayısıyla insanları dinin özünden uzaklaştırdıkları gerekçesiyle eleştirmiştir. Bu bağlamda çalışmada, Birgivi Mehmet Efendi'nin eserlerinden yola çıkarak kabir ziyaretleri ve tasavvuf hakkındaki fikirleri belirlenmiştir. Tespit edilen fikirler doğrultusunda Birgivi Mehmet Efendi'nin yaşamının büyük bölümünü geçirdiği, eserlerini kaleme aldığı, irşad faaliyetlerini gerçekleştirdiği ve kabrinin de bulunduğu İzmir ili Ödemiş ilçesinde alan araştırması yapılmıştır. Yapılan incelemelerde Birgivi Mehmet Efendi'nin halk tarafından bir ilim adamı olmaktan ziyade, ermiş bir zat, yatır olarak görüldüğü, hakkında pek çok evliya menkıbesi anlatıldığı ve kabri etrafında hayatı boyunca savunduğu fikirlerinin aksine uygulamalar gerçekleştirildiği tespit edilmiştir. Elde edilen verilerden yola çıkarak Birgivi'nin fikirlerinin halk inanışları ve gelenekler üzerindeki etkisi ve bugün halk belleğinde fikirlerinin aksi bir gidişatta yer aldığı belirlenerek bu durumun nedenleri tartışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Adet, Birgivi, Halk Belleği, Kabir Ziyaretleri, Tasavvuf

Giriş

Birgivi Mehmet Efendi, 1523-1573 yılları arasında yaşayan bir Osmanlı âlimidir. Hayatı boyunca İslâmiyet'in emrettiği ölçülerde yaşamış, insanları da bu konuda uyarmıştır. Bu bağlamda savunduğu fikirleri ayet ve hadislere dayandırarak kanıtlamaya çalışır. Hadislerde ve ayetlerde kanıtlarını bulamadığı hiçbir fikri ve uygulamayı kabul etmez. Onun yaymak istediği Müslümanlık, şerri kurallarla örülü medrese Müslümanlığıdır. Medrese Müslümanlığı, İslâm'ın Kur'an ve sünnetin Sünni yorumuyla yaşanmasını önceleyen kitabî bir İslâm anlayışdır. Bunun karşısında halk Müslümanlığı vardır. Halk Müslümanlığı ise İslâmiyet'in Türkler

* Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi.

arasında kabul edildikten sonra kitabi manasıyla değil eski inanç ve geleneklerin etkisiyle yorumlanmış halidir. (Ocak, 2016, ss. 58- 61).

Orta Asya'dan beri Türkler, pek çok dine inanmış bu dinlerden etkilendikleri gibi eski inançlarıyla yeni kabul edilen dini etkilemişlerdir. Dolayısıyla yeni kabul edilen din kendi kalıpları içerisinde yaşanmamış eski inançların etkisiyle yorumlanarak özgün bir biçim almıştır. İslâmiyet de Türkler arasında kitabî haliyle kabul edilmemiş eski inanç ve geleneklerle yoğrularak yeni bir hâl almıştır. Bu İslâm anlayışı kitabî İslâm'ı kabul etmekle beraber eski inanışların uygulamalarını sürdürmeye devam eder (Ocak, 2016, ss. 58-59). Bu nedenle bugün Anadolu'da yaşanan Müslümanlık, eski inançlardan kalan tabiat ve ata kültlerinin etkisi altında olan halk Müslümanlığıdır (Ocak, 1992, s. 11).

Sözlü kültürde sürekli tekrarlanan sözlü kalıplar vardır. Bu kalıplar zaman içerisinde toplumda yaygınlaşarak alışkanlık haline gelmiş örf, âdet ve geleneklerdir. Toplum bu geleneksel kalıpların dışına çıkmaz istemez. Yeni ve özgün olan şeyleri ise hemen kabul etmez (Dursun, 2016, s. 17). Dolayısıyla toplumda kalıplaşmış olan geleneklerin yerlerine kitabî İslâm kaideleri halk tarafından olduğu gibi kabul edilmemiştir. Bu kaideler gelenek ve eski inançların etkisiyle uygulanmaya tanındık hale getirilerek uygulanmaya başlanmıştır (Köp-rülü, 2012, s. 38).

Fikirleri doğrultusunda pek çok insanı etkileyerek Kadızâdeliler hareketi gibi önemli bir tartışmanın fikir kaynağı olan Birgivi Mehmet Efendi (Bilkan, 2016, s. 63). Ölümünden yüzyıllar sonra halk belleğinde tarihi kimliğinin aksine yer almaktadır. Bu çalışmada Birgivi'nin gelenekler üzerindeki etkileri Ödemiş halk kültürü üzerinden değerlendirilecektir. Bu bağlamda Ödemiş halk kültüründe Birgivi'nin yaymak istediği Medrese Müslümanlığının karşısında halk Müslümanlığının yeri belirlenmeye çalışılacaktır.

Birgivi Mehmet Efendi'nin Fikir Dünyası:

Birgivi Mehmet Efendi, Sünni temelli ve farklı fikirlere kapalı eğitim veren Osmanlı medreselerinde yetişmiştir. Hayatı boyunca Hz. Muhammet'ten sonra ortaya çıkan inanç ve uygulamaları, dinin özünden arındırmayı amaç edinmiştir (Bilkan, 2016, s. 79). Bu bağlamda İslâm'ın yaşayışını değiştiren pek çok uygulamaya karşı çıkmıştır. Bununla birlikte toplum içerisinde yüzyıllardır uygulanan ve topluma yön veren gelenekler hakkında da fikir beyan etmiş, pek çok geleneğin uygulanmasını İslâm'a uygun bulmayarak reddetmiştir. Birgivi'nin gelenekler ve adetler hakkındaki fikirlerini anlamak için onun bid'at anlayışını bilmek gerekir.

Birgivi bid'atı, şer'i özel manasıyla "*dinde sahabeden sonra ortaya çıkmış eksiklik veya fazlalık*" olarak tanımlar. Bu tanımdan hareketle Birgivi'nin bid'at anlayışı din ile sınırlı olup gelenekleri kapsamamaktadır (Birgivi, 2016, ss. 35-36). Ancak Birgivi'nin eserleri incelendiğinde, halk arasında atalar kültürünün bir kalıntısı olarak uygulanan kabir ziyaretleri ile ilgili

pek çok geleneği dine uygun bulmayarak reddettiği ve bid'at olarak kabul ettiği, görülmektedir. Bununla birlikte dönemindeki tasavvuf hareketlerini ve mutasavvıfları da ibadet şekilleri dolayısıyla eleştirmiştir. Bu bağlamda Birgivi Mehmet Efendi'nin kabir ziyaretleri ve tasavvuf hakkındaki fikirlerinden yola çıkarak alan araştırması halk belleğindeki yeri tespit edilmeye çalışılacaktır.

Birgivi Mehmet Efendi'nin Kabir Ziyaretleri ve Tasavvuf Hakkındaki Fikirleri

Kabir Ziyaretleri İle İlgili Fikirleri

Birgivi, kabir ziyaretleri hakkında genel olarak geleneğe karşı bir tutum sergilemiştir. Kabir ziyaretleri sırasında insanların dini kaidelerin dışına çıktıklarını ve aşırıya kaçtıklarını bu suretle Allah'a şirk koşmaya kadar varan davranışlarda bulunduklarını düşünmektedir. Ona göre insanlar kabirleri mescit edinerek asıl mescitleri terk ediyorlar dahası yatır kabul ettikleri bu yerlere gitmekle dileklerinin kabul olacağına, hastalıklardan ve belalardan kurtulacaklarına inanıyorlar. İnsanların bu suretle şirke düştüklerini belirten Birgivi, Allah'ın şirke düşenleri asla bağışlamayacağını aktararak uyarılarda bulunur (Birgivi, 2015a, ss. 47-48).

Birgivi, kabirler etrafında gerçekleştirilen kandil, mum, yağ, çıra yakmanın, adak adamanın, kabir etrafına taş örerek ya da çadır kurarak bina inşa etmenin, kabri sıvamanın ya da mermer döşemenin dinen yasak olduğunu belirtir. Birgivi'ye göre bu tür uygulamalar kabirde yatan kişiye bir yarar sağlamayacağı gibi maddi açıdan da malı boşa harcıyıp ziyan etmektir (Birgivi, 2015a, ss. 25-28).

Birgivi (2015a), kabir başında namaz kılmayı (s. 28), sabahlamayı, adaklar adamayı (ss. 47-50), kabir ziyaretleri için uzun yollar kat etmeyi, Kâbe'yi tavaf eder gibi kabri tavaf etmeyi, kabir taşını öpmeyi, kabirde yatan kişiden medet umarak dilekler dilemeyi, çaput bağlamayı, putperestlik ve Allah'a şirk koşmak olarak değerlendirir (s. 61). Dinin yasaklarına rağmen insanların yatır adını verdikleri bu yerlere gidip ibadet etmekten vazgeçemediğinden yakınan Birgivi (2015a), insanların bu tür davranışları Allah'a yakınlıkla telaşıyla yaptıklarını ancak bu düşüncenin oldukça yanlış olduğunu belirtir (s. 100). Çünkü kabirde yatan kişinin artık ne kendine ne de bir başkasına faydası olmadığı gibi o, yaşayanların duasına muhtaçtır (s. 73).

Birgivi'ye göre kabir ziyaretlerinin tek amacı mezarda yatan ölüden ibret alıp ölümü hatırlamak olmalıdır (Birgivi, 2015a, s. 75). Vasiyetnamesinde de düşüncelerine paralel olarak kendi kabri üzerine isteğini şöyle belirtmiştir:

"Üzerime bina yapmasınlar. Çadır kurmasınlar. Nöbet tutmasınlar. Mum yakmasınlar. Zira mekruh olduğu muteber kitaplarda açıkça yazılmıştır. (...) Başucuma mezarımın yerini belli etmesi ve duaya sebep olması için büyükçe bir taş diksınler." (Birgivi, 2015b, s. 303)

Konuyla ilgili yapılan görüşmelerde kaynak kişilerden alınan bilgiler aşağıdaki gibidir:

"Birgi'ye gelen ziyaretçiler dilek dilemek için İmam-ı Birgivi'nin yanına gidiyorlar. Değerli diyorlar bizim yatıra. Burdan da giden oluyo bizim yatıra çocuk istemek için ev istemek için ama evvela Allah'tan isticeksin. Bebekleri olsun diye oraya gelip deve kesen bile oldu." (K.K.1).

"Çocuğu olmayanlar evlatlık alabiliyorlar. İşte birisi inanç etmiş dedenin başına çaput bağlarsan çocuğun olur diye. Ama öyle bi şey yok. Benim arkadaşım var askerden onun çocuğu olmuyomuş buraya gelmiş dua etmiş dedenin başına çocuğu olmuş ben öyle duy-dum yani." (K.K.2).

"Birgivi'ye gelip namaz kılıp dilek diliyorsun. Orda yatan meftaların yüzü suyu hürmetine oluyosa oluyo gari dileğin olmucasa olmuyo." (K.K.3).

"Birgi dedesine eskiden çocuğu olmayan ev isteyenler gelip çaput bağlardı, dilek dilerlerdi. Namaz kılarlar dua ederler. Kimisi salıncak kurar kimsi çaput bağlardı. Ordan toprak alırlardı dileğim olunca getircem derlerdi. Askere gidenler bile gelirsem getircem derledi. İstanbul'da Telli Baba varmış bizim burda da Birgi dede." (K.K.4).

"Yatır var bizim burlarda, burda dedemiz var bizim Birgi dede. Ramazanlada, Kadir gecesinde gideriz biz oralara, namaz kılarız, dilek dileriz. Ben de çocuklarıma dükkân diledim. Dükkân yaptım böyle. Onun da içine malzeme koymamışım. O dükkân oldu kabul oldu dilek 7-8 sene de elimizde durdu. Ama bi türlü içine malzeme koyup da çalıştıramadık" (K.K. 5)

"Çocuğu olmayan kadınlar Birgi dedeye gider çaput bağlarlar o yatır her şeye iyi gelir." (K.K.6).

"Buralılar yapmıyo onu (Yatırlara giderek çocuk dilemiyorlar.) Çok şeylere inanmaz buralılar yani medeni, ileri görüşlü buralılar yani oraya çaput bağlamaktan ne çıkar." (K.K.7).

Ben saçma buluyom bunları. Oraya gidip çaput bağlasan nolcak bağlamasan nolcak." (K.K.8)

Türk halk kültüründe kabir ziyaretlerinin önemli bir yeri vardır. Kabir ziyaretleri atalar kültürü gibi güçlü sembolik eylemleri içinde barındıran bir sistem olarak bugün de varlığını sürdürmektedir (Selçuk, 2010, s. 63).

Eski Türklerden beri ölüm, bir bitiş değil öte dünyaya geçiş olarak algılanmıştır. Bu bağlamda ölen kişinin ruhunun öte dünyada yaşamaya devam ettiğine inanılır. Bu inanışla bağlantılı olarak sağlıklılarında kutsalın yansıması olarak sıradan insanlardan ayrılan din adamları, savaşılar, kabile ataları gibi saygın kişilerin öldükten sonra da üstün güçlerini sürdürdüğüne inanılır. Bu nedenle bu kişilerin mezarları da kutsalın bir yansıması olarak tanrısal bir simge şeklinde Türk kültüründe yer almaya ve saygı duyulmaya devam eder (Artun, 2014, s. 131; Önal, 2009, s. 68).

Ataların mezarları etrafında gerçekleştirilen türbe ziyaretleri, kabirde yatan kişiye kurbanlar sunarak dilek dilemek, şifa bulmak vb. sebeplerle ölen kişiden medet ummak gibi uygulamalar da öte dünya ile iletişim kurmanın ve ataları etkilemenin bir yoludur (Önal-Erten, 2013, s. 279).

İslâmiyet'in kabulüyle eski Türk inanışları İslâm dininin içine dâhil olmuş ve dönüşüme uğrayarak güncellenmiştir (Önal, 2003, s. 108). Atalar kültü çerçevesinde gerçekleştirilen kabir ziyaretleri de İslâmiyet'ten sonra dönüşüme uğrayarak veli kültü çerçevesinde yaşamaya devam etmektedir (Çağım, 2002, s. 1). Bu bağlamda veli kültü, yaşarken Allah'ın rızasını kazanmış ve insanlara yardımı dokunmuş kişilerin öldükten sonra da yardımlarına ulaşmak için mezarları etrafında belli ritüellerin gerçekleştirilmesi çerçevesinde oluşan inançtır (Ocak, 1992: 6).

İslâmiyet'te ölümden medet ummak yoktur. Bununla birlikte atalar kültü ve veli kültünün pagan kültürüyle bağlantılı olması dolayısıyla kabir ziyaretleri, İslâmiyet'tin kabulünden sonra yasaklanmıştır. Buna rağmen kabir ziyaretleri, Veli kültü çerçevesinde geleneğin bir getirisi olarak yaşamaya devam etmektedir (Artun, 2001, s. 12).

Eski Türklerden beri kabirde yatan kişinin gönlünü hoş tutarak dileklerin gerçekleşmesini sağlamak amacıyla kesilen kurbanlar ve ağaçlara kabirlere sunulan çaput, mum, para gibi kansız kurbanlar, dilek, şükür ve şikâyet gibi sebepleri tanrıya ulaştıran bir vasıta olarak görülmüştür. Bu nedenle insanlar öte dünyadaki tanrılarına dileklerini iletmek için kurbanları birer vasıta olarak kullanmışlardır (Aslan, 2006, ss. 246-247; Bekki, 2004, s. 3).

Birgivi'nin uzun yıllar yaşamını sürdürdüğü bugün kabrinin de bulunduğu İzmir İli Ödemiş ilçesinde yapılan alan araştırması sonucunda onun kabir ziyaretleriyle ilgili düşüncelerinin aksine kabrinin bir ziyaret yerine çevrildiği tespit edilmiştir. Başta yöre halkı olmak üzere Aydın, Denizli, Manisa, İzmir, İstanbul gibi il ve ilçelerden gelen ziyaretçiler sayesinde Birgivi'nin kabrinin etrafı âdeta bayram yerine çevrilmiştir. Kabri etrafında dualar okunarak Kâbe'yi tavaf eder gibi dönülmekte, kabristanda bulunan kesimhanede adaklar kesilmekte, Birgivi'nin kabrinin yakınlarında bulunan ağaçlara çaput bağlanmaktadır Birgivi'nin baş ucunda bulunan ağaçlara taş atılmakta ve taş ağaçta kalırsa dileklerin gerçek olacağına inanılmaktadır. Bunun yanı sıra Birgivi'nin kabrinin yanında bulunan Müderris İbrahim Efendi'ye ait olan mezardan nefes alış veriş ve kalp atışı gibi seslerin geldiği iddia edilmektedir. Ziyaretçiler bu sesi duyabilmek için mezarın ayak ucunda bulunan taş veya mezara kulaklarını dayamakta ve ses duyduklarını iddia etmektedirler. Ayrıca bu mezarın başında bulunan taş bozuk para yapıştırmaya çalışarak dilek dilenmektedir. Para taş yapıştığında dileklerinin gerçek olduğuna inanılmaktadır¹.

Alan araştırması sırasında konuyla ilgili yapılan görüşmelerde Birgivi'nin hayatının büyük bir kısmını geçirdiği, müderrislik yaptığı ve vaazları ve irşad faaliyetleriyle halkı kitabi İslâm'ın kaideleri doğrultusunda yaşamaları için uyardığı Ödemiş ilçesinde Birgivi Mehmet Efendi, ermiş bir zat, dede, yatır, erenlerden şeklinde tanımlanmakta ve hakkında pek çok evliya menkıbesi anlatılmaktadır. Bununla birlikte kabrinin başında çeşitli Gök dininden gelen atalar kültünün etkisiyle İslâm'ın özünde bulunmayan pek çok uygulama gerçekleştirilmektedir.

1 Konuyla ilgili farklı gözlemler için bkzn: (Yüksel, 2011, s. 40; Kaya, 2013, s. 7)

Birgivi Mehmet Efendi'nin kabri, Birgivi'nin gerçek kimliğinin ve kabir ziyaretleri ile ilgili fikirlerinin aksine, halk arasında yatır olarak kabul edilmiştir. Ödemiş halk kültüründe kutsal sayılan, saygı gösterilen ve şifa bulmak, dilek dilemek için en çok başvurulacak yatırıdır. Araştırma sırasında kaynak kişilere yatırlar ile ilgili yönetilen sorulara genellikle Birgivi Mehmet Efendi'nin örnek gösterilmesi, hakkında menkıbeler anlatılması ve bir mezarının bulunması da yörede Birgivi Mehmet Efendi'nin bir kült olarak kabul edildiğini göstermektedir.

Tasavvufî İlgili Fikirleri

Birgivi genel olarak tasavvufa karşı değildir. Zira kendisi de hayatının bir döneminde Bayramiye tarikatı yoluyla tasavvufa bağlanır. Dahası eserlerinde büyük mutasavvıflardan Bâyezî-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî gibi isimleri hürmetle zikretmesi de onun tam anlamıyla tasavvuf karşıtı olmadığı gösterir (Lekesiz, 1997, s. 46; Demircigil, 2017, s. 722).

Birgivi şeriat kurallarından şaşmaya tahammülü olmayan bir bilim adamıdır. Bu bağlamda tasavvufun şeriat dışına çıkan sesli zikir, müzik eşliğinde raks, sema, devran, teganni gibi ibadet şekillerine, vahdet-i vücûd anlayışlarına, halvete girerek namaz, oruç, zekât gibi asıl ibadetleri ihmal etmelerine, rüya ve ilhamla bilgi edinme iddialarına ve müritlerin şeyhlerine olan koşulsuz bağlılıklarına karşı çıkmıştır (Demircigil, 2017, ss. 723-725; Martı, 2011, s. 158).

Birgivi konuyla ilgili fikirlerini Tarikat-i Muhamediyeye adlı eserinde şöyle dile getirir:

Zamanımızda bazı mutasavvıfların, hanif şeriata muhalif olan bazı işleri hoş karşılamadığı zaman bu, zahiri ilme göre haramdır. Biz batını ilim ehliyiz. Bâtın ilme göre bu helaldir. (...) Allah'a ulaşmak da zâhiri ilmi ve şeriati terk etmekle mümkündür. Şayet biz batıl üzere olsaydık, bizde nurları müşahade etmek, büyük peygamberleri görmek gibi yüce kerametler ve yüksek haller meydana gelmezdi. Bizden bir mekruh ya da haram sadır olduğunda, uykumuzda rüya ile ikaz ediliriz. Böylece haram ile helali biliriz (...) derler. Bu ve buna benzer iddiaları batıldır ve hepsi sapıklıktır. Çünkü bu sözlerde tertemiz şeriati, kitap ve sünneti alaya alma, onlara itimat etmeme, onlarda hata ve bozukluk olabileceğine cevaz verme söz konusudur. Bundan Allah'a sığınırız. (Birgivi, 2016, s. 40).

Yine aynı eserinde Birgivi mutasavvıfların ibadet şekillerini ise şu sözlerle eleştirir:

Zamanımızın sufilerinin mescidlerde ve davetlerde beraberlerinde bıyığı henüz terlememiş gençler, heva ehli kimseler, avamın cahillerinden köylü kimseler ve alçak bid'atçı kimseler melodi ve nağmeler eşliğinde raks ettiklerini gördüğünde ki onlar tehareti ve Kur'an'ı bilmezler, helal ve haramı bilmezler, hatta iman ve İslâm'ı da bilmezler. Onların acayip bağırması ve eşek anırtmasına benzer anırtmaları vardır. Allah'ın kelamını değiştirirler. Allah'ın zikrini değiştirirler. Hay, Hu, hiye, heya gibi manasız ve hoş olmayan hezeyanları telaffuz ederler. Bunları gören insaflı ve düzgün tabiatlı bir kimse her ne kadar fihri bilgisi yoksa ve onların halini tafsilatlı olarak bilmiyorsa dahi bu kişilerin dinlerini oyun ve eğlence edindiğini bilir. (Birgivi, 2016, s. 449).

Birgivi, mutasavvıfların kerametleri ile ilgili de fikir beyan etmiştir. Birgivi, uzak mesafeleri bir anda kat etme, havada uçuşma, su üzerinde yürüme gibi evliya kerametlerinin hak olduğunu bildirir. Ancak velilerin bu kerametler sayesinde asla peygamber seviyesine ulaşamayacağını aktaran Birgivi evliyanın en kıymetlileri olarak Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'yi görür. Birgivi'ye göre diğer evliyalar da bahsi geçen halifelerin soyundan olmalıdır (Birgivi, 2016, s. 57).

Birgivi (2016) şeriatın uzaklaşanların velilik mertebesine ulaşamayacağını görüşündedir. Dolayısıyla herkesi evliliğine ve kerametlerine inanılmaması konusunda insanları uyarır (s. 41). Zamanında Allah'ı her gün iki kere gördüğünü iddia eden mutasavvıfı da eleştirerek Allah'ı görmeyen Hz. Musa'ya bile nasip olmadığını aktarır (s. 62).

Ödemiş halk kültüründe Birgivi Mehmet Efendi ile ilgili anlatılan menkıbelerden bir örnek verilerek Birgivi'nin halk belleğindeki yeri daha sağlıklı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Burası (Beyazıtlık Köyü) Şeyh Mehmet Efendi yoldan geçiyormuş. Burdan gidip gelirken buradaki çocuklar onu taşlamışlar. O da dönmüş arkasını "vay yezitler vay" demiş. Bizimkinler çevirmişler. Beyazıtlar diye. O asıl vay yezitler vay demiş. O burda çocukları okutuyormuş. Bi gün şikâyet etmişler onu Padişaha. Şikâyet gittiği zaman padişah İstanbul'dan adam göndermiş. 4 tane atlı adam üç günde mi geldiler iki günde mi geldiler kaç günde geldilerse buraya geliyolar. Oturmuşlar kayveye onu bekliyolar gari nerde bu deye. Dala çalıya gitmiştir demişler. Arkasına sarınmış çalıya. Bak geçiyo deyivermişle. Dur bakayım demişle senden böyle böyle şikâyet va. Ben eve gidiyom diyo. Orda konuşun edin, orda ne etcekseniz söylen. Eve gidiyola. Evde ailesi, eveli bezdirme deriz biz ondan yapcak. Sene biz böyle böyle çocuk okutuyomuşun padişah seni istedi götürüp gitcez diyola. Siz gidin diyo ben arkadan gelirim diyo. Onlar şey yapsın istemiyo-la. Siz gidin diyo ben gelmezsem o zaman gelin diyo. Eyi eyi, onlar yola çıkıyola. O bezdirmeleri yaptırıyo ailesine bi sariyo sofranın içine. Bi kayboluyo o dakkanın içinde oraya varmış o hemen. Onlar daha burdan ilçeye varmadan. Padişah namaz kılıyormuş. Namaz kılarkena selamün aleyküm diyo. Padişah namaz kıldıktan sonra aleyküm selam diyo. Namaz kılarken selam vermek va mı diyo, ona soruyo. Sen namaz kılmıyodun diyo namaz kılıp diyo filan bahçeye gezmeye gidiyodun diyo. Namaz kılıp onu düşünüyodun diyo. Ne bildin diyo. Beni çağırtmışın diyo. Padişah diyo sen midin o diyo. Hemen yemek söyletiyo. Ben yemek yemem diyo hemen ailesinin yaptığı bezdirmeyi çıkarıyo ondan başlıyo yemeğe. Neden yemiyon diyo. Bak diyo höyle tutuyo. Pilav, fasulye ne varsa onu tutuyo bi sıkıyo kanlan irin çıkıyo. Yani yenmicek vaziyette. Senin yediklerin bu diyo yani haram demek istiyo. Padişah orda anlıyo gari onun derviş olduğunu anlıyo erenlerden olduğunu yani. Sonra azık sohbet ettikten sonra ben gidiyom diyo Şeyh Mehmet Efendi. Ordan İzmir'e geliyo. Ordan ölüyo gari Şeyh Mehmet Efendi yani sırrı açıklandığı için. Orda öldüğü zaman İstanbul'dan padişah tabut gönderiyo buraya getirin gelin diyo. Ordan İzmir'li yapılmış bi tabut. Tabi süslü püslü boyalı. İstanbul'dan gelen de öyle. Burdan Birgi'den bi tahta mahta çakmışlar. Tahtayı da oraya götürmüşler gitmişler. Tabut olarak derme çatma.

E şimdi nasıl etcez. Demişler bi odaya cenazeyi koycaz. Tabutları da yanlarına koycaz. Hangi tabuta girse o götürcek. Tamam, bi odaya koyuyolar tabutları götürüyolar. Sabahnan süslü tabutlar duruyo bi yakada. Tahtanın içine girmiş yatmış. Tabi burdan talebeleri gidiyo gari. Onu almaya gidiyola. Gelirkene ikinci zamanı olmuş Gazemir'e gelmişler. O tabutun içinden ses veriyö. Yani abdest alcekler su yokmuş. Emir de onun talebesi. Orayı kazcekler ordan su çıkcek abdest alcekler. Ordan kılıyolar gari namazı getiri geliyolar buraya gömüyöla. Burda hala onun geleni gideni çok. (K.K.9)

2004 yılında yerel gazetede yayınlanan bir yazıda, çalışmada derlenen menkıbelere ek olarak, Birgivi'nin Kur'an tefsir ederken kullandığı kuş tüyü kalemin yazmayı bıraktıktan sonra da kendi kendine yazdığı aktarılmaktadır. Ayrıca Birgivi Mehmet Efendi'nin İbn Melek ve Mevlâna ile birlikte güvercin donuna girerek Cuma namazına az bir zaman kala havalanıp Mekke'de namaz kılarak geri döndükleri de çalışmada yer alan menkıbelerdendir (Aydınoğlu, 2004, s. 1).

2013 yılında Muharrem Kaya tarafından Ödemiş'te yapılan *İmam Birgivi'nin Birgi Dede'ye Dönüşümü* adlı çalışmada ise K.K.31'in anlattığı menkıbenin devamı niteliinde Birgivi'nin Birgi'den gelen tabuta girip Fazullah Gazi Emir'in sırtında uçarak Birgi'ye geldikleri aktarılmıştır. Bunun yanı sıra söz konusu çalışmada, Birgivi'nin kabrinin dünyanın merkezinde olduğu, Birgivi'nin kuş donuna girerek Mekke ve Medine'de namaz kıldığı, Birgi'ye büyücüleri ve muskacıları engellemek için geldiği dair menkıbeler yer almaktadır. Başka bir menkıbede ise Birgi'de halk arasında *Küp Uçuran* olarak bilinen gözetleme kulesinde Kur'an-ı Kerim'i lahim çukuruna sarkıtarak büyücülük yapan ve Beyazıtlık köyüne küp uçurarak oradaki insanları helâk eden büyücüyü Birgivi'nin engellediği anlatılmaktadır (Kaya, 2013, s. 7).

Arapça velâ kelimesinden gelen velî, dost, ahbap, arkadaş, yardımcı anlamlarına gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de ise Allah'ı seven, dost edinen anlamlarında kullanılmıştır. Bu kavram zamanla genişleyerek *benliğini Allah'ta yok etmek ve bu sayede bir takım üstün yetenekler kazanmak* anlamında kullanılmıştır. Tasavvufla birlikte velî kavramı da gelişmiş kulun Allah'a ulaşmak yolunda verdiği mücadeleyi anlatmak için kullanılmıştır. Bu yolda başarıya ulaşan kişi Allah dostu olarak nitelendirilmiştir Ahmet Yaşar Ocak'a göre halk Müslümanlığı velî kültü etrafında gelişmiştir (1992, ss. 1-6).

Velî olmanın ilk şartı, şeriat kurallarına uymak ve tam anlamıyla yerine getirmektir. Daha sonra ise nefsi terbiye edip mümkün oldukça çok ibadet etmek gerekir. Eğer Allah takdir ederse kişi Velî makamına ulaşılabilir. Bundan sonra Tanrı, veliyi her türlü felâketten koruyarak onu bir takım olağanüstülüklerle donatır. Bu olağanüstülükler halk arasında keramet kavramıyla bilinir. (Önal, 2005, s. 88).

Hayattayken bir takım kerametler gösteren velî, öldükten sonra da bu kerametleri devam ettirir. Böylece velî etrafında menkıbeler sistemi oluşur. Menkıbelerin yayılması sonucunda halk arasında velîye korkuyla karışık saygı duyulur. Velînin kudretinden faydalanmak istenir ve Tanrı katında velinin aracı olması beklenir (Ocak, 1992, s. 8).

Bir velinin kült haline gelmesi ancak ölümünden sonra meydana gelir. Velinin kült olup olmaması aşağıda belirtilen koşullara bağlıdır.

1. Veli adına mezar ya da türbe varsa,
2. Söz konusu türbe, dilek dilemek veya şifa ummak amaçlı ziyaret ediliyor ve kurbanlar kesilip, adaklar adanıyorsa,
3. Dua niteliğindeki sözlerin içinde veli ile ilgili cümleler varsa, veli kült olarak kabul edilebilir (Ocak, 1992, s. 9).

İslâm dünyasında kült haline gelmiş olan veliler adeta ölmeyen birer ölü olurlar ve ait oldukları toplumun dinî ve ahlakî değerlerini temsil ederler. Kült haline gelmiş veli, toplum için inandığı değerlerin temsilcisi konumundadır ve bulunduğu bölgenin manevi güç kaynağıdır (Ocak, 1992, s. 7; Kaplan, 2014, s. 115).

Tarihi kimliği bağlamında tasavvufu hiç ilgisi olmamış ya da tasavvuf yolunda aşılması gereken merhaleleri aşmamış ancak hayattayken toplum içinde değer gören kişiler de öldükten sonra halk arasında veli olarak değerlendirilmişlerdir. Genellikle ilim ve devlet adamı olan bu kişilerin kabirleri, kimlikleri her ne olursa olsun bir yatır gibi ziyaret edilmekte ve halk tarafından kutsal sayılmaktadır (Duymaz, 2000, s. 338; Ocak, 1992, s. 25).

Birgivi Mehmet Efendi, hayatının hiçbir döneminde evliyalık iddiasında bulunmamıştır. Bir dönem tasavvufa bağlandıysa da şeriatın sapmayan yapısından dolayı tekkede karşılaştığı her mesele için Kur'an ve sünnetlerden delil aramıştır. Bu nedenle seyr ü sülûk yolunda başarılı olamamış, şeyhinin de yönlendirmeleriyle ilim hayatına geri dönmüştür (Yüksel, 1977, s. 179).

Ödemiş halk kültüründe yapılan alan araştırmasında Birgivi gerçek kimliğinin aksine şeyh, derviş, eren olarak tanımlanmakta hakkında pek çok evliya menkıbesi anlatılmaktadır. Bugün Ödemiş halk kültüründe kabri, evliya yatırını olarak kabul edilmekte ve kabrinin etrafında veli kültü çerçevesinde pek çok ritüel gerçekleştirilmektedir.

Anlatılan menkıbelerde ise Birgivi Mehmet Efendi, kısa zamanda uzun yollar kattetme, kurak yerden su çıkarma, akıldan geçenleri bilme, güvercin donuna girme, öldükten sonra dirilme, bedduası kabul olma, yiyeceğin haram olduğunu anlayıp eşyanın sırrına erme, maddelerin mahiyetini değiştirme, sırrı açıklanınca vefat etme gibi evliya kerametleri göstermektedir.

Sonuç

Sonuç olarak Ödemiş kültüründe halk, İslâmî kaideleri bilse de gelenekten gelen kalıplaşmış davranışların dışına çıkamamaktadır. Bu nedenle Birgivi'nin öncelediği geleneği reddeden kitabî Müslümanlığın yerine gelenekten beslenen halk Müslümanlığını tercih edilir. Bu durum Birgivi'nin geleneği reddeden fikirlerinin toplum tarafından kabul edilmemesi-

ne neden olur. Bu nedenle yöre halkı onun hayatı boyunca savunduğu fikirlerin aksine davranmaya devam etmektedir. Bu bağlamda Birgivi yörede tarihi kimliği olan ilim adamı kimliğiyle değil gelenekten beslenen derviş, şeyh, eren olarak tanınmakta, hakkında pek çok evliya menkıbesi anlatılmaktadır. Kâtip Çelebi'nin de ifade ettiği gibi Birgivi'nin fikirleri örf ve âdetleri reddettiği için halk arasında etkili olmamıştır. Dolayısıyla örf ve âdetlere karşı çıkması halk belleğinde hayatı boyunca savunduğu fikirlerin aksine bir Birgivi'yle karşılaşmamıza neden olmuştur.

Kaynakça

- Artun, Erman, (2001). Adana halk hekimliğinde atalar kültü. *Kebikeç Dergisi. Sayı.12. ss. 127-133.*
- , Erman, (2014). *Türk halk bilimi*. 11. Baskı. Adana: Karahan Kitabevi.
- Aslan, Namık (2006), "İduk" geleneğinin anadoluda yaşatılan bir şekli (Etyemez köyü hak salımı âdeti). *Tubar. XIX. Bahar. ss. 245-256.*
- Aydınöğlu, Burcu, (2004). Birgi'deki ziyaret yerleri ve inanışlar üzerine. *Küçük Menderes Gazetesi Kültür Sanat Eki Harman. Ödemiş. s.1.*
- Bekki, Salahattin, (2004). Nevruz-kurban ilişkisi ve kurbana bağlı olarak yapılan ritler- pratikler. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. Sayı 29. s. 1-7.*
- Bilkan, Ali Fuat, (2016). *Fakihlerin ve sofuların kavgası 17. yüzyılda Kadızâdeliler ve Sivâsiler*. 1. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- , (2015a). *Kabir ziyaretleri*. (A. Muhammed Beşir, Çev.). 3. Baskı, İstanbul: Guraba Yayınları.
- , (2015b). *Birgivi vasiyetnamesi*. Kadızâde Şerhi. (Faruk Meyan, Sad.). İstanbul: Bedir Yayınları.
- , (2016). *Tarikat-i Muhammediyye*. (Muhammed Taha, Çev.) 1. Baskı. İstanbul: Muallim Neşriyat.
- Çağınlar Zekiye, (2002). Adana ve çevresinde insana bağlanan umudun yatırımlar ve ziyaretler boyutu. Erişim Tarihi: 12.10.2018, <http://turkoloji.cu.edu.tr/CUKUROVA/makaleler/29.php>.
- Çelebi, Kâtip, (1990). *Mizânü'l-hak fi ihtiyârî'l-ehak (İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü)*. (Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, nşr.). İstanbul: Marifet Yayınları.
- Demircigil, Bayram (2017). Birgivi'nin tasavvuf ve tarikatlere bakışı. *Journal of History and Art Research. 6(4). s. 717-734.*
- DURSUN, Aysun, (2016). *Türk halk hukuku*. 1. Baskı. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Duymaz, Ali, (2000). Balıkesir ve çevresindeki yatırımlar fonksiyonları açısından bir değerlendirme, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. Cilt 3. Sayı.4. Yıl: 2000. ss. 337-354.*
- Kaplan, Mehmet, (2014), *Türk edebiyatı üzerine araştırmalar 3, Tip Tahlilleri*. 9. baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kaya, Muharrem, (2013). İmam Birgivi'nin Birgi Dede'ye dönüşümü. *Küçük Menderes Gazetesi, s.7.*
- Köprülü, M. Fuat, (2012). *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*. 12. Basım. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Lekesiz, Hulusi (1997). *16. yy Osmanlı düzenindeki değişimin tasfiyecili (püritanist) bir eleştirisi*. Yayımlanmamış doktora tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı. Ankara.
- Martı, E. Huriye, (2011). *Birgivi Mehmet Efendi'nin hayatı, eserleri, düşünce dünyası*. 2. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ocak, A. Yaşar, (1992). *Kültür tarihi kaynağı olarak menakıbnâmmeler* (Metodolojik bir yaklaşım). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- , A. Yaşar, (2016). *Türkler, Türkiye ve İslâm*, 14. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Önal, M. Naci, (2003). Dağ Kültü ve Eren Kültü şenliklerinin Muğla'daki yansımaları, *Bilgi, Sayı 25. ss. 99-124.*

———, M. Naci, (2005), *Muğla efsaneleri, Muğla efsaneleri*. 2. Baskı. Muğla: Muğla Üniversitesi Yayınları.

———, M. Naci, (2009). Kutsalın Türk kültüründeki izleri: tanrısal simgecilik. *Milli Folklor Dergisi*, Yıl:21, Sayı: 84. ss.57-72.

———, M. Naci- Erten Aslı, (2013). Türk halk kültüründe ötedünya tasavvuru. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.13. (ss. 261-292).

Selçuk, Ali (2010). Dede mezarlarındaki sır: ziyaret fenomeni ve kutsalın tezahürleri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, s.56, ss. 61-72.

Yüksel, Emrullah, (1977). Mehmet Birgivi, *Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi*. 2. ss. 175-180.

———, Emrullah, (2011). *Mehmet Birgivi'nin dini ve siyasi görüşleri*. 1. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Kaynak Kişi Listesi:

K.K.1: Şükran Döner, 60 Yaşında, Ev Hanımı, İlkokul Mezunu, Birgi.

K.K.2: Recep Çay, 84 Yaşında, İlkokul Mezunu, Çiftçi, Birgi/ Taşpazar

K.K.3. Ülfet Özcan, 58 Yaşında, Ev Hanımı, İlkokul Mezunu Yeniköy

K.K.4: Sebahattin Ceviz, 72 Yaşında, Ziraattan Emekli, İlkokul Mezunu, Taşpazar/ Birgi

K.K.5: Adile Serbes, 70 Yaşında, Ev Hanımı, Okur- Yazar, Birgi/ Mahalle

K.K.6: Tahir Kavak, 69 Yaşında, Çiftçi, İlkokul Mezunu, Küçükovulcuk

K.K.7: Saide Özkul, 77 Yaşında, Ev Hanımı, İlkokul Mezunu, Terzi, Birgi.

K.K.8: Mehmet Poyraz, 64 Yaşında, Çiftçi, Pansiyon İşletmecisi, İlkokul Mezunu, Birgi.

K.K.9: Ali Rıza Çulha, 78 Yaşında, Çiftçi, İlkokul Mezunu, Beyaztlık.

Şeyh Mehmed Sırrî Efendi ve Beyan-ı Furu-ı Esmâ Adlı Risalesi

Halil Kurt*

Öz: XVIII. yüzyılda İstanbul'da tasavvufî şîir geleneğini sürdüren şâirlerden biri de Mehmed Sırrî Efendi'dir. Baştan sona tasavvufî unsurların hâkim olduğu divanındaki şîirlerinde, din ve tasavvufia ilgili duygu ve düşünceler, içten bir söyleyişle dile getirilmiş, bazı şîirleri bestelenmiştir. Şîirlerinde, Sırrî mahlasını kullanmıştır. Divanından başka tasavvufa dair birkaç risale daha telif eden Mehmed Sırrî Efendi, Fatih'te Kadiriliğin kökleşmesini sağlayan mu-tasavvıf şahsiyetlerden biri olmuştur. Bu çalışma, muhtelif kaynaklarda hakkında dağınık bilgiler bulunan Şeyh Mehmed Sırrî Efendi'yi tanıtmakla birlikte onun "Beyan-ı Furu-ı Esmâ" adlı risalesinin muhtevasını ve transkripsiyonlu metnini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmamıza konu olan ve şimdiye kadar tespit edilebilen tek nüshası İstanbul Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi, No: 15/4 arşiv numarasında kayıtlı olan "Beyan-ı Furu-ı Esmâ" risalesi, iki varak olup sanatçının tasavvufia ilgili duygu ve düşüncelerini içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Şeyh Mehmed Sırrî, Kâdiri, Tasavvuf, Furu-ı Esmâ, Marifetullah

Giriş

Yunus Emre, Mevlana ve Hacı Bektaş-ı Veli gibi mutasavvıf şahsiyetler vasıtasıyla Anadolu'da neşv ü nema bulan tasavvuf, zaman içerisinde Anadolu'nun muhtelif yerlerinde kurulan tekkelerde yetişen mutasavvıflar aracılığıyla intişar bulmuştur. Bu tekkelerde yetişen kişiler tarafından tasavvufa dair eserler vücuda getirilmiştir. XVIII. yüzyılda İstanbul'da tasavvuf kültürünün yayılmasına vesile olan şahsiyetlerden biri de Şeyh Mehmed Sırrî Efendi'dir. Hem musikişinas hem şâir olan Sırrî Efendi, tasavvufî düşüncelerini yansıttığı şîirlerinden mürekkep divanından başka birkaç risale daha telif etmiştir.

Tasavvuf yoluna giren sâlik, mürşid-i kâmil nezaretinde, kabiliyetine göre evvela usul-ı esma denilen yedi ismi vird edinir. Bu merhaleyi geçtikten sonra furu-ı esma denilen beş ismi daha bu virde dahil eder. Böylece her gün Allah'ın on iki ismini, biner defa zikreder. Allah'ın bu on iki ismine ihlâsla müdâvim olan sâlik, manevî çok keşfiyata mazhar olur. Bu şekilde her iki dünyanın saadetine nail olur.

* Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, SDÜ Doktora Öğrencisi, halil_kur@hotmail.com

Bu çalışmada Mehmed Sırrî Efendi'nin hayatı ve eserleri tanıtıldıktan sonra tasavvufa dair bir eseri olan "Beyan-ı Furu-ı Esmâ" adlı risalesinin muhtevası tasavvufi bakımdan incelenecek ve akabinde bu eserin transkripsiyonlu metni verilecektir.

I- Mehmed Sırrî Eefendi

Türk tasavvuf edebiyatının İstanbul'daki temsilcilerinden biri olan Şeyh Mehmed Sırrî Efendi, aslen İstanbulludur (Mehmet Rif'at Efendi, vr. 300a). Kubbe tekkesi postnişini Kadiri tarikati şeyhi, Süleyman Efendi (ö.1115/1704)'nin yanında seyr ü sülukunu tamamlamış ve onun halifesi olmuştur (Çakır, 2006, s. 462; Muslu, 2004, s. 402). Sırrî Efendi, divanında yer alan aşağıdaki beyitte bu durumu şu şekilde ifade eder:

Görüp yüzini ol yâr-ı 'aşkuñ
Yâ Hû didüm hep âgyâr-ı 'aşқа

Sultân-ı 'aşkuñ fermânı ile
Oldum livâ-keş serdâr-ı 'aşқа

Sevdâ-yı zülf-i yâr ile şimdi
Dil-dâde oldum ezhâr-ı 'aşқа

'Aşkuñ Süleymânıyla görüşdüm
Sırrîyle geldüm bu dâr-ı 'aşқа (Kurt, 2015, s. 224).

Mehmet Sırrî Efendi'nin doğum tarihi hakkında, kaynaklarda bir bilgi söz konusu değildir. Fakat onun divanında yer alan birkaç beyit ve kaynaklarda geçen vefat tarihi göz önüne alınırsa, XVII. yüzyılın ortalarında doğduğu tahmin edilebilir. Aşağıdaki beyitlerde, kendisini beli bükülmüş, zayıf ve ihtiyar şeklinde şöyle ifade etmektedir:

Luţf eyle ki Sırrî kıatı maḥcûb-ı kühendür
Ağlayu gidüp n'ola efendüm güle gelsem (112/9)
...

Ben köhne zamân köhne vü ğam sînede köhne
Bu köhneleri tâze ider köhne-i şahbâ (5/44) (Kurt, 2015, s. 2).

Mehmet Sırrî Efendi, şeyhinin vefatından sonra önce Kubbe tekkesi postnişini olmuştur (Çakır, 2006, s. 463). Daha sonra Fatih Şehremini muhitinde bulunan Remlî tekkesini ihya etmiş ve bu tekkenin ilk şeyhi olmuştur (Muslu, 2004, s. 402). İnşa tarihi belli olmayan bu tekkenin mimârî tarihine ilişkin bazı bilgiler, Cemaleddin Server Revnakoğlu tarafından, bugün mevcut olmayan kitabesinden kaydedilmiştir. (Revnakoğlu Arşivi, 185/15). Dîvânında geçen

“Sünûhât-ı İlâhiyât-ı Şeyh Sırrıyü'l-Kâdirî” (Şeyh Mehmed Sırrî, vr. 7a.) ifadesiyle kendisinin şeyh olduğu belirtilir. Lütfî'nin Hankah-name adlı risalesinde de Remli tekkesinin ismi şöyle zikredilir:

Bir Azîz'in eşiğin öpmek için fâl eyledim
Bahtıma “Remlî” çıkınca def'-i eşkâl eyledim (Turan, 2011, s. 40)

Tekkenin “Remlî” olarak isimlendirilmesi, Mehmed Sırrî Efendi'nin bu lakabına nispetle olsa gerektir. Mehmet Rif'at Efendi, “Remlî” lakabının sebebine dâir şu menkıbeyi nakletmektedir: “talebeleri sabahları kalktığında Mehmed Sırrî Efendi'nin pabuçlarının içinde kum bulurlar ve bunun için hayrette kalırlarmış. Bir gece halifesi Karakullukçu Mustafa Efendi, şeyhinin halvetten çıkıp tekkenin kapısından dışarı çıktığını görür. Ve hemen ardından takip eder. O anda kendisini Kâbe'de bulur. Bu halin şeyhinin bir kerâmeti olduğunu idrâk ederek ardından ayrılmayıp Beytullâh'ı ziyâret eder. Hankâha döndüklerinde Mehmet Efendi bu sırrı kimseye izhâr etmemesini tenbîh eder (Mehmet Rif'at Efendi, vr. 300a). Şeyh Mehmed Sırrî Efendi, bu tekkeyi isim vermeden “ulu dergâh” tabiriyle bir şiirinde şöyle zikreder:

Fâriğem âlâyiş-i efkâr-ı ʿizz u câhdan
Rişte-i ümmîdi kaç' itdüm gedâ vü şâhdan
Kısmetüm ta'yîn olunmuş bir ulu dergâhdan
Mâsivâdan el çeküp kurtuldum âh vâhdan
Zâhir u bâtın murâdum isterem Allâhdan
Ben ledünnî sırrın aldum şemme vechu'llâhdan (122/1) (Kurt, 2015, s. 205).

Mehmed Sırrî Efendi, divanında yer alan birçok şiirinde Kâdirî olduğunu dile getirmektedir. Şu beyitte, Şeyh Abdülkadir-i Geylanî'yi rehber olarak aldığını şöyle ifade eder:

Reh-i Hağda sen eger kâdirîysen ey Sırrî
Pîre uy kim ola tâ rehberün ʿAbdu'l-kâdir (49/9) (Kurt, 2015, s. 137).

Aşağıdaki şiirde ise Kadiriliğin bir kolu olan Rumiyye'ye müntesip olduğunu şöyle dile getirir:

Rûmîyem gâhî ʿArab gâhî ʿAcemde gerdişem
Gâh olur sulţân Bedev Aḥmedle biter her işüm
Geh Hicâz u geh Yemen ḥâkine düşer cünbişüm
Geh uyup pîr-i hevâya dönüp ayağum başum
Mâil-i ḥüsn-i ezel ʿâşıklar içre sâmiyem
Kâdirîyem Celvetîyem Gülşenî Bayrâmîyem (118/2) (Kurt, 2015, s. 201).

Hayatının sonuna kadar Remli tekkesinde postnişinlik yapan Mehmed Sırrî Efendi İstanbul'da, Kadiriîliğin kökleşmesini sağlamıştır.

Mehmet Rif'at Efendi, Nefhatü'r-Riyazi'l-Âliye adlı eserinde Mehmed Sırrî Efendi'nin 1140 / 1727-8 yılında (vr. 300a), Ekrem Işın (c. IV, s.373) ve Ramazan Muslu ise onun 1142 / 1729-30 tarihinde vefat ettiğini belirtir. (s. 402). Mehmet Sırrî Efendi, Remli dergâhının bahçesine defnedilmiştir. (Mehmet Rif'at Efendi, vr. 300a; Muslu, 2004, s. 402). Fakat kabri bugün tahrip edilmiştir. (Özdamar, 1994, s. 120). Şeyh Mehmed Sırrî Efendi'nin vefatından sonra yerine oğlu Abdülfettah Efendi Remli Tekkesi'nin meşihatını üstlenmiştir (Çakır, 2006, s. 464; Muslu, 2004, s. 402).

II- Mehmed Sırrî Efendi'nin Eserleri

Kaynaklarda Mehmed sırrî efendi'nin eserleri hakkında, Mehmet Rifat efendi ve Revnakoğlu, onun ilahilerden oluşan bir divanının olduğundan bahsederler. (Mehmet Rif'at Efendi, vr. 300a; Revnakoğlu Arşivi, 185/15).

Mehmed Sırrî Efendi'nin eserlerini muhtevi mecmua, İstanbul Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi, 15 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Mecmuanın ismi, *Sırrî Mehmed Kadirî*'dir. Mecmua, gömme şemseli, kahverengi meşin ciltlidir. Söz başları ve cetveller kırmızıdır. Boyutu 208x150 (150x105), muhtemelen tezhipli olan serlevhası kesilmiştir.

Mecmuada, Mehmed Sırrî Efendi'nin ilahilerini muhtevi divanı ve dört adet risalesi mevcuttur. Mecmuanın istinsah tarihi belli değildir. Divan dışındaki risalelerde müstensih'in ismi verilmemiş olsa da biz, yazı üslubu, kâğıdın yapısı ve mecmuanın genel görünümünden, mezkûr risalelerin de aynı müstensih istinsah edildiğini anlıyoruz.

Biri Arapça diğerleri Türkçe kaleme alınan risalelerde, tarikat, tasavvuf, dervişlerin terbiyesi ve zikir ile ilgili konular işlenmiştir.

1. Divan-ı Mürşid-i Dervişan: Mehmet Rif'at Efendi, onun ilâhilerden oluşan bir *Dîvân*'ının olduğunu söylemektedir (Mehmet Rif'at Efendi, *a.g.e.*, vr. 300a). Revnakoğlu da ilâhilerinin bestelendiğini belirtmektedir (Revnakoğlu Arşivi, 185/15). Mehmed Sırrî Efendi, şiirlerini topladığı ve Divan-ı Mürşid-i Dervişan adını verdiği bu eser, mezkûr mecmuanın, No: 15/1 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. Tasnif numarası ise 1-566-45479'dur. Nesih hattı ile yazılmıştır. 58 varaktan oluşan eserde 154 şiir mevcuttur. Mehmet Sırrî Efendi, mürettep bir divan olarak düzenlediği bu eserini 1115 / 1703 yılında tamamladığını, nâm u tarih u dîvân bölümünde bir tarih beyti düşürerek divânına Mürşid-i Dervişan adını verdiğini şu beyitle, şöyle ifade eder:

Tıfl-ı dile Sırrîyâ bu oldu ilhâm
Târîhi vü nâmı Mürşid-i Dervîşân (152/2)

Mürşid: 544

Dervîşân: 571

+ -----

1115

Şimdiye kadar başka nüshasına rastlanılmayan bu divânındaki şiirlerinde Sırrî mahlasını kullanmıştır. Eser baştan sona tasavvufî unsurlar hâkimdir. Şiirlerinde, din ve tasavvufla ilgili duygu ve düşünceler, samimi bir anlatımla dile getirilmiş, bazı şiirleri bestelenmiştir (Bkz. Kurt, 2015, s. 82-234).

Divanın sonunda ise müstensih Abdullah Sorgucuzade'nin adı, müntesibi olduğu Kâdirîlik tarikatına övgü ve müridi olduğunu söylediği Şeyh Mehmed Sırrî Efendi'ye yaptığı dua vardır.

2. Tarikatnâme ve Nesâyih-i Mürşid-i Dervîşân: Bu Eser, mezkûr mecmuanın ikinci sırasında No: 15/2 arşiv numarasıyla bulunmaktadır. Eser, bir risâle mahiyetinde bulunup 58-a / 71-a varakları arasındadır. Eserin tasnif numarası 45480'dir.

Eserin başlığı, "Tarikatname ve Nesayih-i Mürşid-i Dervişan Hazret-i Şeyh Mehmed Sırrî Kud-dise esrarahum" şeklinde yazılmıştır.

3. Tarik-i Ta'bir ve Terbiyenâme-i Dervîşân: Eser, mezkûr mecmuanın üçüncü sırasında bulunan bir risâledir. Eser, mecmuanın 71-b / 79-b varakları arasındadır. 15/3 numarada kayıtlı bu eserin tasnif numarası 45481'dir.

Eserin başlığı, "Hazâ Tarik-i Ta'bir ve Terbiyename-i Dervişanü'l- Hazret-i Şeyh Mehmed Sırrî El-Kadiri Kuddise sırrahu" şeklinde yazılmıştır.

4. Risâle-i Tahkîk u Mesail-i Zikr ve Deveran: Mecmuanın sonunda yer alan bu risâle Arapça olup 82-b / 85-b varakları arasındadır. 15/5 numarada kayıtlı eserin tasnif numarası 45483'dir.

Eserin başlığı, "Hazihi Risaletü Tahkiku Mesaili'z-zikr ve'd-deveran-ı Hazret-i Şeyh Mehmed Sırrî El-Kadiri Kuddise sırrahu" şeklinde yazılmıştır.

5. Mehmet Sırrî Efendi'nin Beyan-ı Furû-ı Esmâ Adlı Risalesinin İncelenmesi

5.1. Nüsha Tavsifi: Mehmed Sırrî Efendi'nin eserlerini ihtiva eden mezkûr mecmuanın dördüncü sırasında bulunan ve 80-a / 82-b varakları arasında olan bu eserin tasnif numarası 45482'dir. Risale, aharlı krem kâğıt türüne, nesih yazı ile her sayfada 13 satır olmak üzere istinsah edilmiştir. Mehmed Sırrî Efendi'nin divanını istinsah eden kişinin Abdullah Sorgucuzade olduğu göz önüne alınacak olunursa bu risalenin de aynı kişi tarafından istinsah edildiği kanaati hâsıl olur. Mensur olarak kaleme alınan risalede iki tane de beyit vardır.

5.2. Beyan-ı Furû-ı Esmâ'nın Muhtevası: Tasavvufçulara göre Esmâ-i Hüсна, ikiye ayrılır: 1. Usûl-ı esma, 2. Furû-ı esma. İlki, tasavvuf okullarında asıl olan ilâhî isimlerdir. Bu durumda furû-ı esma, ikinci derecedeki isimler demek olur (Cebecioğlu, 2009, s. 219). Usûl-ı esma şunlardır: 1. Lâ ilahe illallah. 2. Allah. 3. Hû. 4. Hakk. 5. Hayy. 6. Kayyûm. 7. Kahrhâr. (Cebecioğlu, 2009, s. 196). Allah'ın yedi güzel ismi anlamına gelen bu esma-i seb'a tarikat mensuplarınca esma zikri çekilirken vird edinilmiştir. Furu-ı Esmâ ise, 1. Vehhâb, 2. Fettâh, 3. Vâhid, 4. Ehad, 5. Samed isimleridir (Gölpınarlı, 1969, s. 239). Mehmed Sırrî Efendi'ye göre, Hak talibi olan kişiler, toplumda nadir olduğundan büyük meşayihin çoğunluğu bu isimlerin ahkâmını halktan gizlemişlerdir.

Sırrî Efendi, seyr ü sülûk konusunda şöyle der: "sâlike esma-i seb'a-i usûl tekmiil edildikten sonra furû isimlerden olan Vehhab ismi telkin edilmelidir. Eğer sâlik, bunu mücahedeye muktedir ise bin adede kadar izin verilir. Muktedir değilse beş yüze kadar izin verilir. Muktedir olan ve bin adede izin verilen sâlik, esma-i seb'adan yedi ve esma-i furudan beş isim olmak üzere toplamda on iki ismi, her gece on iki bin adet kesintisiz söyler. Yedi binini akşam namazından sonra ve beş binini yatsı namazından yahut teheccüdden sonra söyler. Böylece on iki isme müdâvim olan sâlik, manevi keşf ve müşahadeyle lûtf görür, peygamber ve evliyaların ruhlarıyla aşına olur." Şeyh, müridlerinin tüm özelliklerini ve kabiliyetlerini göz önünde bulundurarak, herkese ayrı ayrı yol gösterir. Müridin mizacındaki sertliği tedricen izale etmeye çalışır. Müridin teslimiyeti tamsa çabucak yol alır, olgunlaşır ve "kalb safası"na ulaşır. (Ahmed Ögke vd., 2016, s. 330; Yılmaz, 2004, s. 186).

Sırrî Efendi, seyr ü sülûk konusunda bazen müridleri uyarır: "bazı meşayih, bu on iki ismi müride telkin ettiğinde sâlik, bazı işaretler görür. Sâlik, eğer o işaretleri görmezse şeyh, o müridin o menzile layık olmadığını anlamalı ve terk ettirmelidir. Şeyh, yine başa dönerek sâliki, yedi isimle meşgul eder ta ki mürid muktedir olabileceği miktarı bulup her kusuru kendinden bilirse o zaman yine ism-i furua geçmesine izin verilir. Şeyhe tam teslim olan mürid, o işaretleri görürse şeyhin nazarına müteveccih olur. Bu, hakikat hazinesidir. Kilidini şeyhin nutku dışında hiçbir çilingir açamaz. Sâlik, şeyhin o nazarı ve nutkuyla âşıklar, sadıklar ve kâmiller zümresine dâhil olup ledün¹ ilmine mazhar olur. Böylece hiçbir şey o sâlikten gizlenmez. Her şeyi bilmek, bu ilmi bilmektedir. Yoksa çeşitli ilimler bilmekle veya çok kitap okumakla değildir." Mehmed Sırrî Efendi, bu durumu şu beyitle şiirleştirmiş:

1 Yakınlık ehline akli ve nakli delillerle değil, ilâhî ta'lîm ve rabbani tefhim ile malûm ve mefhûm olan ilimdir. Kelâm-ı Kadîm'in Hızır (a.s.) hakkında buyurduğu gibi: "Biz onu katımızdan bir ilimle bilgilendirdik." İlmu'l-yakîn ve ilm-i ledünni arasındaki fark, ilmu'l yakînin, zâtın nurunu ve ilâhî sıfadlarını idrâk etmek olması; ilm-i ledünni-nin ise, Hakk'ın beşer vasıtası olmaksızın sözleri ve manaları idrâk ettirmesi olup vahiy, ilham ve feraset olmak üzere üç kısımdır (Kaşanî, 2010, s.67; Cebecioğlu, 2009, s. 307).

Cem'-i kütübla ref'-i hucub mümkün olmadı
Bildüm ki ilim bilmek imiş okumak degül

Sırrı Efendi'ye göre; Şeriat, tarikat, hakikat ve marifet² kapılarından geçerek ve gereği gibi ilmi hal³ de bilerek sülûk eden sâlik, tasavvufi yolculuğunu tamamlayıp insan-ı kâmil makamına ulaşır. Bu sebeple mürid, şeyhine teslim olup başına ne gelirse Allah'tan bilmelidir.

İntikâm alsa kûlından yine 'abdiyle alır
Bilmeyen 'ilm-i ledünni anı 'abd itdi şanur

Bu şekilde zahir, batınla tamamlanmış olur. Zahir ve batın kula iki kanattır. Kuş, bir kanatla uçamaz. Uçsa dahi kılavuzsuz uçamaz. Kılavuz uçarsa kuşlar uçar, konarsa konarlar. İşte mürid de şeyhe tabidir ve onsuz hareket edemez. Eğer şeyhsiz Hakk'a vasil olma mümkün olsaydı Esmâ-i Hüsnâ'yı ezbere bilen çoktur. Bunların hepsi Hakk'a vasil olurdu. İşte bu yüzden suret, siret ve sırrı anlayıp aradaki farkı bilen kişi hata etmez. Esmâ-i furunun sıfatlarını meşayih, gizlemişlerdir. Mürşid-i kâmil, müridin mücahededine göre bunun sırlarını emanet ederler. Mürşidlerin nazarları âlidir ve müridlerine baba kadar şefkatli ve faydalıdır. (Daha geniş bilgi için bkz. Eraydın, 1994, s. 116-119.)

Kişi, neye çalışırsa onu elde eder. Âyette belirtildiği gibi, "İnsan için ancak çalıştığı vardır." (Necm-53 / 39). Bu sebeple dünya, zahmet ve meşakkat yeridir. Zevk ve eğlence yeri değildir. Dünyaya gelen kişi marifetullah⁴ için gelmiştir. Çünkü âyette, "Ve Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım." (Zariyat, 51/56) denilmekte ve peygamberimiz, "dünya ahretin mezrasıdır," demiştir. (Aclûnî, 1988, C.I, s. 412.) Çünkü "O gün (kıyamette) ne mal ne de evlat fayda verir Ancak Allah'a kalb-i selim ile varanlar müstesna." (Şuara 42 / 88-89.)

- 2 Dört kapı: 1. Şeriat. 2. Tarikat. 3. Hakikat. 4. Ma'rifet. Şeriat, baba mesabesinde olup dinin inanç, ibâdet ve muamelât esaslarının tümünü oluşturur. Birinci kapıyı gerçekleştirmek, şeriatı yaşamaktır. Tarikat anadır. Şeriat bilgilerini oluş bazında tahakkuk ettirmektir. Ma'rifet oğuldur. Bilgi-amel tevhidî bütünlüğünün sonucudur. Hakikat ise torun olarak varılacak zirve noktasıdır. Her kapının on makamı vardır. (Şeriatin namaz, oruç, hac, zekât vs. gibi; tarikatın tövbe, inâbe, mücâhede, hırka giyme vs. gibi). Dört kapının ayn ayn on makamı, toplam kırk makam eder. Bu dört kapının bir başka ifade edildiği tarzı da şöyledir: Şeriat farz, tarikat vâcib, ma'rifet sünnet, hakikat nâfiledir (Cebecioğlu, 2009, s. 172).
- 3 Tasavvuf terminolojisinde, tekkede öğretilen bilgiye denir (Cebecioğlu, 2009, s. 307). Yani kalbin mülâhazasına devam ve kul ile Allah arasındaki hâlin sırrını ve suretini mütalaa etmek, bütün vakitlerde fazlalık, noksanlık ve eşitlik terazisi ile kuvvet ve zaafını sadakat mi'yarı ile ölçerek keyfiyeti ve kemmiyetine vâkıf olmak ve böylece her vaktin gereği olan hukukunun iktizâsını ve âdabının muhafazasını yerine getirmektir (Kaşanî, 2010, s. 67).
- 4 Allah'ı bilme, Allah bilgisini anlamında Arapça bir tamlama. Allah'ın varlığının ve birliğinin bilinmesini ifade eden bir tabirdir. Kulun Allah'ın sıfatlarını, esmasını düşünmesi vâcibdir. O'nun yüceliğini, kendisinin âciz ve sonlu bir varlık olduğunu şuûrî seviyede anlamak ve kulluğun esprisine ulaşmak, her mü'minin görevidir (Cebecioğlu, 2009, s. 413).

5.3. Risalenin Transkripsiyonlu Metni

Hazâ Beyân-ı Furû‘-ı Esmâ

(80-b)Vehhâb Fettâh Vâhid Ehâd Şamed bu esmâ-i furû‘da çok hâlât-ı ‘azîme vardır ancâk meşâyih-i kiramûn ekşeri ahkâmın setreylediler zîrâ halkuñ ekşeri ehl-i hevâdur ve tâlib-i Hâk nâdir hükümündedir Esmâ-i seb‘a-i uşul tekmilinden şoñra ism-i Vehhâb telkîn iderler mücâhedeye tahmîli olan sâlike biñ ‘adede izin virürler rûhî za‘îf ve cismi kavî olup mücâhedeye tahmîli olmayan sâlike beş yüz ‘adede izin virürler biñ ‘adede izin virilen sâlik on iki esmâyı her giccede on iki biñ ‘adede sürer vâdesin kesmez yedi biñini aḥşam namâzından şoñra ve beş biñini daḥı yatsu namâzından şoñra yahûd teheccüdden şoñra sürer şıdk-ı hûlûşla böylece on iki esmâyı müdâvîm olan sâlik çok hâl müşâhede ider ve çok lutfâ mazhar olur cümle ervâḥ-ı enbiyâ ve evliyâ ile âşinâ olur ki her iş anlarla işlenür (81-a) ba‘zı meşâyih nazarı olduḡı mürîde bu esmâyı telkîn itdükde ba‘zı ‘alâim ve işârât maḥalleri vardır ol maḥallerde o ‘alâim ve işâretler sâlikde zuhûr itmezse ol menzile lâıyk olmaduḡını bilüp terk itdürür ve yine yedi esmâyı meşḡul ider tâ kendini bir hoş anlayup kendi miqdârın bilüp her kuşûrı kendinde bulursa yine furû‘a izin virürler bu def‘a mürşide kemâl i‘tikâd ve inkiyâd ve teslim ile istiḥkâk nümâyân olup o ‘alâim ve işârât zuhûr itdükde mürîde nazar iderler bu emânet-i kübradur ve genc-i ḥaḳîkatdür kilidini her çilingir feth idemez belki anı nuṭḡ-ı pîr feth ider müstaḥaḳı mahrûm itmezler ol nuṭḡ ve nazarla ‘âşıkın şâdıḳın vâşılın kâmilin zümresine dâhil olup ‘ilm-i ledüne mazhar olur ve aña bir nesne ḥafî olmaz bu ‘ilmi bilmekledür her şey’i bilmek ve ḥafâya-yı umûra vâḳıf olmak yoḡsa ‘ulûm-ı şettâ ve kütüb-i ‘adîde okumaḳla olmaz beyt:

Cem‘-i kütübla ref‘-i ḥucub mümkün olmadı

Bildüm ki (81-b) ‘ilm bilmek imiş okumaḳ degül

ḡâyeti budur ki ‘ilm-i şerî‘atı bilür hâlen ki andan şoñra ‘ilm-i ṭarîkat ve ilm-i ḥaḳîkat ve ‘ilm-i ma‘rifet vardır evvelâ gereḡi gibi ‘ilm-i ḥâlin bildükden şoñra şıdk-ı hûlûş ile sülûk idüp himmet-i pîrâna mazhar olan sa‘âdet-i ebediyyeye nâ’il olur bu ṭarîḡ-ı rızâdur imdi mü’min mürîde lâıyk olan ‘aḳl u ‘inâdı terk idüp şeyḫüñe teslimde ola kendüye her ne gelürse Ḥaḳdan bile beyt:

İntikâm alsa kulından yine ‘abdiyle alır

Bilmeyen ‘ilm-i ledünni anı ‘abd itdi şanur

Zâhir batınla tamâm olur ikisi ‘abde iki ḳanaddır bir ḳanadla kuş uçamaz ve uça daḥı ku-laḡuzsuz uçamaz ku-laḡuz uçduḡda uçarlar ḳonduḡda ḳonarlar mürîd daḥı şeyhsiz bir hareket idemez aña tâbi‘dür şeyhsiz vüṣûl-ı Hâḳ mümkün ola idi esmâ-i hüsnâyı ḥıfz itmiş çokdur ve yedi esmâi bilür çokdur cümlesi vâşılinden olurlar idi şüret ve sîret ve sırrı anlayup fark iden ḥaṭâ itmez * Esmâ-i furû‘un şıfatı zıkr olunmadı zîrâ meşâyih anları daḥı ihfâ itmişlerdür mür-

şid-i kâmil (82-a) cümlesin fehm ider mürîdüñ mücâhedesine ve hâline göre rü'yâların ta'bir iderler hâl her ne yüzden zuhûr iderse emâneti aña göre teslîm iderler mürşidler emîndür ve mürîdlerine nazarları 'âlîdür belki mürşid mürîde anadan babadan eşfağ ve enfa'dur sa'y iden murâdın bulur neye sa'y iderse aña hâşıl olan odur kemâ kıle'llâhu sübhanehü ve te'âlâ ve en leyse lil insâni illa mesa'â * Dünyâ dâr-ı mihendür dâr-ı sürûr degüldür dünyâya gelen ma'rifu-tu'llâh için gelmişdür kemâ kıle'llâhu te'âlâ vemâ hâlaqtu'l-cinne ve'l-inse illâ liya'budûn ey liya'rifûn ve kıle'n-nebiyyü şala'llâhu 'aleyhi vesellem ed-dünyâ mezra'atü'l-aḥireti Allâhu 'azimü's-şân cümlemize meded ve 'inâyet eyleyüp ef'âlimizi ef'âlinde şıfâtımızı şıfâtında zâ-tımızı zât-ı aḳdesinde ifnâ idüp yevme la yenfe'u mâlun ve lâ benûne illâ men etâ'llâhe bıkâlbın selîm mefhûm-ı münîfi üzre cümlemizi kalb-i selîm şâhibi idüp kendüye 'abd-i hâş eyleye * âmin bi hürmet-i ḥâtemü'l-enbiyâi ve'l-mürselîn ve şalâ'llâhu 'ale seyyidinâ ve şefî'inâ (82-b) Muḥammed ve alihi ve şâḥbihi ecmaîn.

Sonuç

Çalışmamızda denebilir ki, 18. asırda, tasavvufla ilgili görüşlerini ihtiva eden risaleler yazma geleneğini sürdüren şahsiyetlerden biri de Şeyh Mehmed Sırrî Efendi'dir. O, yaşadığı devirde tasavvuf kültürünü yaymış ve Kadiriğin İstanbul'da kökleşmesini sağlamıştır. Sırrî Efendi'nin, Divan-ı Mürşid-i Dervişan, Tarikatname ve Nesayih-i Mürşid-i Dervişan, Tarik-i Tabir ve Terbiyename-i Dervişan ile Risale-i Tahkik u Mesail-i Zikr u Deveran'dan başka Beyan-ı Furu-ı Esmâ adlı eserleri vardır.

Sırrî Efendi, Beyan-ı Furu-ı Esmâ adlı risalesini, sâlikin usul-ı esmadan sonra furu-ı esmayı nasıl ve ne kadar zikretmesi gerektiğini izah etmek amacıyla ele almıştır. Eserde, iki tane de Türkçe beyit vardır.

Sırrî Efendi, Esmâ-i Hüsnâ'dan Vehhâb, Fettâh, Vâhid, Ehad, Samed isimlerinin furu-ı esma olduğunu; bu esmanın azim manaları olduğunu fakat meşayih'in bu manaları halktan gizlediğini belirtir. Ardından sâlike, usul-ı esmadan sonra furu-ı esmanın telkin edilmesi hususunun, bir mürşid-i kâmil tarafından sâlikin kabiliyeti nispetinde verilmesi gerektiğini beyan eder. Bu şekilde sâlikin kalbinde bazı işaretler tezahür eder ve sâlik, ilm-i ledüne mazhar olur. Bu sayede mürid, şeyhinin himmetiyle saadet-i ebediyyeye nail olur. Ayrıca dünyanın rahat ve saadet yeri olmadığını bilakis bir zahmet ve meşakkat yeri olduğunu belirterek insanın marifetullah için dünyaya geldiğini söyler.

Bu çalışmayla birlikte Mehmed Sırrî Efendi'nin hayatı ortaya konulup onun Beyan-ı Furu-ı Esmâ adlı risalesi gün yüzüne çıkarılarak ilim dünyasına kazandırılmaya çalışılmıştır.

Kaynakça

- Acılûnî İsmail b. Muhammed (1988). *Keşfu'l-Hâfâ ve Muzilü'l-İlbâs Ammeş-tehera mine'l-Ehâdis fi Elsineti'n-Nâs*. Beyrut: c. I-II.
- Cebecioğlu E. (2009). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.
- Çakır A. (2006). *Mehmet Rif'at Efendi'nin Nefhatü'r-Riyazi'l-Âliye Adlı Eserin İşığında Anadolu'da Kadirilik*. Yayımlanmamış doktora tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi S.B.E.
- Eraydın S. (1994). *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Gölpınarlı A. (1969). *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- İşin E. (1994). *Kadirilik. Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: Tarih Vakfı ve Kültür Bakanlığı ortak yayını.
- İzzeddin Kaşanî (2010). *Tasavvufun Ana Esasları (Misbahu'l-Hidâye ve Miftahu'l-Kifâye)*. (H. Uygur, çev.), İstanbul: Kurtuba Kitap.
- Kurt H. (2015). *Şeyh Mehmed Sırrî Divanı*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi S.B.E.
- Mehmed Sırrî. *Divân-ı Mürşid-i Dervişan*. Yapı Kredi Sermet Çifteler Araştırma Kütüphanesi, No: 15/1.
- Mehmet Rif'at Efendi. *Nefhatü'r-riyâzi'l-âliye fi beyân-i tarikati'l-Kâdiriyye*. Millet Kütüphanesi Ali Emîri Şer'iyye bölümü, No: 1127.
- Muslu R. (2004). *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18.yüzyıl)*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Ögke A. vd (2016). *Tasavvuf El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Özdamar M. (1994). *Dersââdet Dergâhları*. İstanbul: Kırk Kandil Yayınları.
- Revnakoğlu Cemaleddin Server Arşivi, 185/15.
- Turan L. (2011). İstanbul Dergâhları Hakkında Bilinmeyen Bir Eser: Lütî'nin Hankah-nâmesi. *Türkbilgi* 21, ss. 40.
- Yılmaz H. K. (2004). *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Turgut Uyar Şiirinde Şiirsel Mekân

Naile Direk*

Öz: İkinci Yeni şiir akımının öncü şairlerinden biri olan Turgut Uyar'ın (1927-1985) şiirlerinde mekân özelliklerinin incelendiği bu makalede, Mekân olgusu iki meseleden hareketle ortaya çıkarılmıştır: Birinci mesele kentleşmenin, büyük kent yaşamının, modern uygarlığın getirdiği bunalımlar karşısında şiire yansıyan mekân, ikinci mesele ise Uyar'ın şiirlerinde kullandığı aşk, ölüm, huzursuzluk, ilkel insan ve toplum düşü temalarının nasıl bir mekân ile ilişkilendirildiğidir. İkinci Yeni hareketi başlı başına dil sapmalarıyla, deformasyonlarıyla, anlam kaymalarıyla gelişen bir şiir hareketidir ve mekân da bu değişimin içinde dönüşerek kendi yerini almıştır. Bu bağlamda Turgut Uyar'ın şiirlerinde çizilen mekân, sıra dışı bir düzleme çıkarak bilindik anlamının dışına taşar. Uyar'ın şiirlerinde işlenen konuların arka plânında nasıl bir mekânın olduğu, başat izlek olan kentin ortam olarak algılanışı ve mekânın yanında mekânsızlığın anlamlandırılışını incelemeye çalıştığımızda hareket noktası olarak belirleyebileceğimiz dış mekân olarak dünyanın algılanışı, dış mekândan iç mekâna doğru geçişler, mekânsızlık örnekleri ve farklı bir düzlemde yürüyen şiirsel mekânlar makalemizin ana konuları olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Turgut Uyar, İkinci Yeni, Mekân, Şiir, Kent

Giriş

İkinci Yeni şiir akımı (1954-1964), modern şiir tarihimizin en önemli akımlarından biridir. Bu şiir akımının ortaya çıkış sebebini Burcu Yılmaz Çebin şöyle açıklar: "İkinci Yeni şiirinin ortaya çıkmasındaki toplumsal ve siyasal dinamiklerin; siyasi otoritenin baskısı, kente göç ve modern değerlerle geleneksel değerlerin çatışması, modernite, İkinci Dünya savaşını bireyler üzerinde yarattığı psikolojik etkiler ve bireyselleşme, ekonomik krizler, ideolojik çatışmalar ve kapitalistleşme olduğu söylenebilir" (Çebin, 2012, s. 38). İkinci Yeni'nin bu dinamikler üzerine gelişmesiyle Turgut Uyar da şiirine, sözü edilen dinamiklerin insana yansıyan tarafını yazmıştır.

Turgut Uyar, uygarlığın insan üzerindeki baskısının kendi çağına özgü olmadığını farkındaydı. Bu nedenle, yalnızca 20. yüzyıl uygarlığına yergi düzmek yerine, sorunun kaynağına yöneldi ve uygarlığın üreticisi olan insana ve insanın uygarlıkla gerilimli ilişkisine eğildi. Bu,

* Marmara Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği, Yüksek Lisans Programı, naile.drk@gmail.com

onun çağını yansıtırken tarihselliğe ulaşma çabasıydı. Bir yandan uygar olmayan yaşamı, özlenen olarak sunuyor, bir yandan da öncesi ile şimdi arasında insan-uygarlık ilişkisi bakımından büyük bir fark olmadığını vurguluyordu. Ona göre insan, bu yönüyle “kötü bir alışkanlık”tan başka bir şey değildi. Uygarlıkla her zaman gerilimli bir ilişki içindeydi; bu nedenle sürekli olarak dünyayı değiştirmeye çalışıyordu. Ancak ne yaparsa yapsın, uygarlığı ne yönde değiştirirse değiştirsin, bu gerilim ortadan kalkmıyordu (Caner, 2006, s. 26).

Edebi metinlerin en önemli unsurlarından olan mekân, “bulunulan yer”, “çevre”, “ev”, “yurt”, “uzay” gibi anlamlara gelir. Bu anlamlarla bakıldığında birçok kurgusal metinde mekân, alışılmış anlamının dışına taşmadan çizilir. İkinci Yeni hareketi başlı başına anlam sapmalarıyla, deformasyonlarıyla, anlam kaymalarıyla gelişen bir şiir hareketidir ve mekân da bu değişimin içinde dönüşerek yerini almıştır.

Bu şiir anlayışının genel özellikleri gelenekten kopma, biçimciliğe kayma, dilde deformasyon yapma, sözdizimindeki bozulmalar (değiştirim), anlatımda duyukarıştırmaya (synaesthesia) başvurma, alışılmamış bağdaştırmalar (birbirinden uzak çağrışımlı kelimelerin aynı sözdizimi içinde kullanılması; serbest çağrışım yöntemi) şiiri soyutlaştırma, anlamsızlık, kapalı anlatıma yönelme, imgeleme, usdışına yönelme, güç anlaşılır olma, okurdan uzaklaşma, halka sırt çevirme, çevreden ayrılma ve kaçma şeklindedir (Bezirci, 2005, s. 19-50).

Bezirci’nin açıklamalarından hareketle İkinci Yeni şiirinin temsilcileri Türkçenin sınırlarını zorlayıp söz dizimini normal olanın dışına taşımışlar ve elbette bu şiirin temsilcileri şiirlerinde alışılmış anlamıyla mekânı kullanmanın yanı sıra, farklı bir mekân algısını da şiirlerine yansıtmışlardır. Bu bağlamda Turgut Uyar’ın şiirlerinde çizilen mekân, gerçek anlamın yanında sıra dışı bir düzleme çıkarak bilindik anlamının dışına taşar. Uyar’ın şiirlerinde işlenen konuların arka plânında nasıl bir mekânın olduğu, başat izlek olan kentin ortam olarak algılanışı ve mekânın yanında mekânsızlığın anlamlandırılışını incelemeye çalıştığımızda hareket noktası olarak belirleyebileceğimiz dış mekân olarak dünyanın algılanışı, dış mekândan iç mekâna doğru geçişler, mekânsızlık örnekleri ve farklı bir düzlemde yürüyen şiirsel mekânlar makalemizin ana konuları olacaktır.

Turgut Uyar’ın Şiirlerinde Dış Mekândan İç Mekâna Geçiş ve Mekânsızlık

İkinci Yeni şiir akımının genel tablosuna bakıldığında dış mekân olarak dünya ve kent her zaman istenmeyen bir yerdir. Buna karşın taşra hayatı, özlem duyulan, içten içe istenen, ulaşılmaya çalışılan bir yer olarak karşımıza çıkar. Turgut Uyar’ın şiirlerinde dış mekân en geniş anlamıyla hayattır. Dış mekânı genelden özele ele alırken başat mekânımız olan dünya, Uyar’ın şiirlerinde sık sık geçen bir izlek olup, sürekli şikâyet edilen, dertlerin, yalnızlığın, giderek kirlenmenin hüküm sürdüğü bir yer olarak karşımıza çıkar. Dünya ile insan ilişkileri-

nin yansıtıldığı şiirlerde huzursuzluğun, yalnızlığın, korkunun yeri olarak dünya, Uyar’a göre kaçılması gereken bir yerdir.

Yazarın “Arz-ı Hâl” isimli şiirinde “...Artık pek yarattığın gibi değil dünya/ İnsanlar hem sabuna karıştı, hem suya...” (Uyar, 2006, s. 16) dizeleri, mekân olarak dünyanın eskisi gibi olmadığını ve bu değişimin insan eliyle olduğunu anlatır. Dünyanın önceki gibi olmadığını Tanrı’ya şikâyet eder ve dünya ile birlikte insanın da bu değişimden olumsuz yönde nasibini aldığını söyler. “...Kim varsa bir yalnızlığa giderdi dünyada/ Kim varsa bir isyandı dünyada...” (Uyar, 2006, s. 197). “Dünyada” isimli şiirinin dizeleri ise dünyanın yalnızlığa sürüklediğini ve istediği gibi olmadığı dünyanın isyana davet ettiğinin dile getirildiği dizelerdir. Turgut Uyar dünyayı böyle karamsar bir tablo şeklinde resmederken, dünyayı bıkkınlık ve huzursuzluk temi ile birlikte kullanır. Dünyadaki büyük şehirlerin verdiği sıkıntıyı birçok şiirinde anlatırken bu sıkıntıya karşın doğa, anadolu toprakları, eskiden yaşadığı köy olumlanır. Yazarın *Arz-ı Hâl* ve *Türkiyem* isimli kitaplarındaki şiirlerin büyük bir bölümünde doğa-vatan ilişkisine rastlanır. Örneklerini çoğaltabileceğimiz dünya algısı, Uyar’ın şiirinde bunaltıcı bir yaşam alanına döner. Buna sebep olan ise yerleşik hayata geçmiş kent insanının modern tüketime mecbur kalması ve insanın insanî duygularını geri plânda tutarak yaşamaya mecbur bırakılmasıdır. Bu mecburiyetlerin bir sonucu olarak Uyar’ın şiirinde dünya hep alıçılamayan, dışlanan bir mekân olarak karşımıza çıkar. Dünya içinde yaşayan -yaşamak zorunda bırakılan- insan ise adeta dünya ile kavgalıdır ve bu bitmeyecek olan kavgaya hâlî Uyar’ın *Dünya’nın En Güzel Arabistanı* kitabından itibaren hemen hemen tüm şiirlerinde hissedilir.

Diğer bir dış mekân olarak adlandıracağımız unsur vatan topraklarıdır. Yazarın ilk kitabı *Arz-Hâl* (1949) ve ikinci kitabı *Türkiyem*’de (1952) memleket-vatan-taşra konuları yoğunluklu olarak yer tutar.

Ben neler çektim bilmezsiniz
Denizlerim, kırlarım, dağlarım
Haritada birkaç kulaç memleket
İnim inim yollardan, sulardan
Körpecik başaklarım
Pul pul düş içinde ağlarım!.. (Uyar, 2006, s. 81)

“Nutuk” ismini verdiği bu şiirinde Uyar, dizelerini doğrudan memleketin ağzından yazar. Mekânın konuştuğu bu şiirde dumanlı dağların, kan içindeki ovaların umutsuzken Mustafa Kemal Atatürk’ün, memleketi nasıl dirilttiğini anlatır. Memleketin ağzından mekân olarak memleketin tasvir edilmesi de dikkat çekicidir. “Bahar Başlangıcında Düşünceler” isimli şiirinde “...Bahar her yerde baharmış ama, / Anadolu’da başka türlü olurmuş.” (Uyar, 2006, s. 37) dizelerini yazan Uyar, Anadolu’daki baharın başka türlü olduğunu birçok ülke gezmiş olan

zabit babasından dinler. Burada özellikle Anadolu ve onu baharı övülür. Turgut Uyar henüz İkinci Yeni akımına dahil değilken yazılmış bu şiirlerde Anadolu vurgusu ön plâna çıkar.

Sen Koçhisar'da tuzum,
Sille'de kızım...
Çift kulaklı Sürmene bıçağı belimde.
Varmışım çiğ köfte yemeye Adana'ya
Dadaloğlu'ndan bir koçaklama dilimde:
-Şu yalan dünyaya geldim geleli..
Hey vatanım, bacım, sağdıcım, emmim
Senden bir yara her yerimde.
Desteye güreşmişim Kırkpınar'da.
Durmuş da yorgunluk çıkarmışım,
Bir akşam vakti
Dört bardak kırtlama çayla Erzurum'da (Uyar, 2006, s. 35)

Aynı zamanda kitaba da ismini veren "Türkiyem" isimli bu şiirde Türkiye'nin birçok şehri zikredilerek memleket sevgisi dile getirilmiştir. Vatani kızkardeşi gibi gören Uyar'ın nesnel açılımlı diyebileceğimiz bu şiirinde mekân olarak Anadolu'nun şehirleri ve en genel anlamıyla Anadolu karşımıza çıkar. Turgut Uyar henüz *Dünyanın En Güzel Arabistanı* isimli kitabını yazmamışken İkinci Yeni akımının dışında kalan bu şiir, daha geleneksel bir üslûp kullanılarak yazılmıştır. Dil sapmalarını ya da anlam kaymalarını görmediğimiz bu şiirlerde mekânın da henüz değişmediğini, sapmaya uğramadığını görürüz. Böylece "kaçış" teması da henüz Uyar'ın şiirlerine girmemiştir.

Bir Anadolu vardır.
Yazları, kışları, kıtlıklarıyla,
Aşılmaz duvarların arkasıdır.
Cin dağlarının arkasıdır.
Bir Anadolu vardır, Anadolu,
Bir lüks banyo sabununun markasıdır.. (Uyar, 2006, s. 31)

"Bir Anadolu Vardır" isimli bu şiirde, aşılmaz duvarların arkasında resmedilen Anadolu, adeta mahzun bir şekilde anlatılmıştır. Şiirde Narhanımcık isimli küçük bir kızdan, Gergisüban köyünden, Mihrali marangozdan bahseden şair, en son Anadolu'dan bahseder. Anadoluyu özelden genele sıralayarak anlatmaya çalışır ve burada asıl anlatılmak istenen bir mekân olarak Anadolu'nun içindeki insanların nasıl yaşam sürdüğü, köylerin nasıl olduğudur. Mekân ve birey ilişkisini sıkça kullanan Uyar, mekâna göre orada yaşayan bireyi de tasvir eder.

İyi kalbli, anlayışsız, gössterişsiz,
Fakir köylerimi beslersiniz.
Bazan yolsuz korsunuz, yoksuz korsunuz,
Haritada bile ne heybetli durursunuz.
Fakir Anadolu'mun dağları,
Ramanlarım, Nemrutlarım, Süphanlarım,
Vereceğim bir şeyim yok ise gönlümden başka,
Uğrunuzda, üstünüzde kalsın kanlarım... (Uyar, 2006, s. 24)

Turgut Uyar'da doğaya sığınma hep vardır. "Garip Anadolumun Dağları" isimli bu şiiri de doğaya sığınmaya iyi bir örnektir. Bu kez de mekân olarak Anadolu'nun dağlarından bahseden şair, birkaç dağın ismini de zikrederken onların koruma-besleme işlevine de değinir. Bunları yaparken Anadolu yüceltilir. İlk iki kitabında fazlaca Anadolu temine değinen Uyar, daha sonraki kitaplarında daha kişisel diyebileceğimiz temlere yer verir.

Bir başka dış mekân unsuru ise kenttir. İkinci Yeni şiir akımının tüm şairleri kenti yaşanan bir mekân olarak şiirlerine yansıtmışlar ve kent-insan, kent-medeniyet ilişkisini şiirlerine konu edinmişlerdir. Mekân algısına farklı bir derinlikten bakan İkinci Yeni şairleri için kent, yabancılaşmanın ve yalnızlaşmanın mekânıdır. Bu yabancılaşma elbette tek istikamette olmayacaktır; kent insanı hem kendine hem de çevresine yabancılaşacaktır.

...ben şimdi diyorum ki bir bak şu alanlara
sokaklara köprülere kiremitsiz damlara
taşlara sopalara aman vermez silahlara
şehir haritasına trafik lambasına kan içinde adamlara
kan içinde adamlara
kan umutsuzluktur
ona kendini hazırla
ne kadar yalnız olduğumuzu hep hatırla
açlıkları yoklukları kırımları
-örneğin sensiz olmak ömrümün bir akşamında-
bir bölgeden birine giden orduları uçaklarla
yalanlar ihanetler karmakarışık limanlar
iki şeyin apansız karşı karşıya geldiği dünyada...¹ (Uyar, 2006, s. 423)

Bu şiirinde şair, aslında bir savaşı anlatmaz. Dünyayı ve kenti savaş alanı gibi göstererek kötümser bir tablo çizer. Yukarıda değinilen yabancılaşma-yalnızlaşma kavramlarını tahkiyeli üslubunu kullanarak anlatan Uyar, kenti karmakarışık, insanları yalnız, direnmenin zor olduğu bir dünya görür.

1 Uyar'ın "Acının Tarihi" isimli şiirinden.

Sen,
Bir şehir çocuğuymuşsun,
Dev makinaların gıdası olmuş kanın.
Büyüyememişsin
Sevememişsin.
Son merdane hücumunda manganın
Şehit olmuşsun...² (Uyar, 2006, s. 27)

Şiirde Uyar'a göre şehir çocuğu olmak dev makinelerin kölesi olmakla eşdeğerdir. Şehir çocuğu olmak, büyüyememek ve sevememektir; çünkü hayatı dolu dolu yaşama imkânına sahip olamamıştır aslında. Burada görülen mekâna göre insan seçimi mânidardır. Kent ile yalnızlaşmayı özdeşleştiren şair için elbette kentte yaşayan insan kendine dönemeyen, kendine bir yer edinemeyen insan olacaktır. Aynı şiirde köyde yaşayan insan modeli toprakla birlikte anılmış, bir sahil kasabasında yaşayan insan modeli ise sakince yaşamını süren, dertsiz bir şekilde çizilmiştir. Mekân-insan ilişkisini ortaya çıkmasına güzel bir örnek olan bu şiirde Uyar, insanı mekâna göre şekillendirmiştir.

"...O bütün huzursuzluğumuz olan şehir boşaltıyor ayak sesi demirlerini yorgun yüreklerimizimize..." (Uyar, 2006, s. 194) "Kanada Menekşeli İyi Uzun Balkon" isimli şiirinden alınan bu dizelerde şehir (kent) huzursuzluğun yeridir. Her yerin demirden oluşuna da vurgu yapılan şiirde huzursuzluğun nedeni de bizzat şehrin kendisidir. "...İstanbul coğrafyada ışıksız bir şehir..." (Uyar, 2006, s. 115). Buradaki ışıksızlık, içinde birçok anlamı barındırıyor. Şehri ışıksız gören Uyar, orada her şeye yabancılaşır ve yalnızdır. Şehre alışamayan bireyi anlatırken bireyin gözünden şehre bakıp orayı ışıksız olarak nitelemiştir.

Kalktım bu büyük kente geldim
Tozlarla böceklerle kalktım geldim
Yalnız sedef kabuklarla geldim
Bu kenttir toprak çanaklardan ayrıldım
Büyük yapraklardan sular beni sevindirsin
Gemilerin limandan çıkışları beni sevindirsin
Karanlığa uğramayan ezgiler beni sevindirsin
Yalnızlığım sığmadı kente
Çünkü dağlara alışıktı bana alıştı
Birden evlere sokaklara çarptı
Büzüldü çirkinleşti kıvrıldı
Çünkü kentlerin yalnızlığı korkaktır
Akçaburgaz'da mutluydum onunla
Hoşnuttum ondan (Uyar, 2006, s. 167)

2 Uyar'ın "Şehitler" isimli şiirinden.

Anadolu'dan henüz üstündeki tozları bile silkmeden adeta damdan düşer gibi şehre gelen ve birden evlere, sokaklara çarpan insanın yalnızlığına karşın kentin yalnızlığını sahte olarak niteleyen Uyar'ın burada önümüze serdiği kentin insanı çirkinleştirmesi, mutsuzlaştırması bir yana, öznel olarak da hissettiği bu duygular kenti olumsuz karşılar. Kenti adeta "acının coğrafyası" olarak nitelendiren Uyar, "Acının Coğrafyası" isimli şiirinde kente hapis kalmaktan, meydan saatlerinin darağacına benzediğinden, her yerin tuzaklarla çevrili olmasından bahsederken aslında bize bir kâbus tablosu çizer. Bu kâbus tablosundan kurtulmanın yolu şaire göre dağlara bakmak, yani doğaya sığınmaktır:

kente kapandık kaldık tutanaklarla belli
sirk izlenimlerinden seçmen kütüklerinden
yüzlerimiz temmuzdan ötürü sallanır ve uzar
ve her köşe bir tuzaktır
birek darağacıdır her meydan saati
öğle vaktini kesinlikle gösteren
oysa hep güçlü dağları görmenin zamanıdır (Uyar, 2006, s. 425)

Turgut Uyar'ın şiirlerinde genellikle kente kötümser bir şekilde yaklaşırken ardından gelen doğaya sığınma isteği kendini gösterir. Sıkıcı kent hayatından çıkıp sığınacağı, saklanacağı, huzur bulacağı bir yer olarak görülen doğa, adeta kentin zıt anlamı olarak kullanılır.

Kent içinde kendini bulamayan ve yabancılaşan insanı şiirine yansıtan Uyar için kentin içinde olan iç mekânlar daha sakin, kaygılanmaya gerek olmayan, sade yerler olarak karşımıza çıkar:

...Hızla gelişecek kalbimiz
Bir mavilik kalıbında
Bir odada, en olağan bir odada
En sade, en insanca bir odada
Bir kadınla bir erkeğin olduğu bir odada
Bir kadınla bir erkeğin,
Bir kadınla bir erkek olduğu
Ellerin ve omuzbaşlarının
Birbirini bulduğu...³ (Uyar, 2006, s. 331)

Dünyanın ve kentin karmaşıklığına karşın evler ve odalar, insanların kendilerini bulduğu ve kendileri olduğu mekânlardır. Kentin sahteliğinden sıyrılıp evine dönen birey kendine de dönmüştür aslında. Bu şiirde de bir kadın ve erkek –kendilerine bile yabancılaşmış olan modern kent insanları- sade bir odada kendilerini bulurlar ve kendileri olurlar.

3 Uyar'ın "Hızla Gelişecek Kalbimiz" isimli şiirinden.

...ey evsiz eski bahçe bir evin olmalıdır
suya da dayanıklı ateşe de ve hayata
çatlak tabakların eskimiş giysilerin kokusunu taşıma
karadut defne ve tüylü ayva
gecikmiş önemsenmemiş yıpranmış aşkları hep hatırla⁴... (Uyar, 2006, s. 522)

Bu şiirin başından itibaren bir bahçeden bahseden Uyar'a göre bu bahçenin dışarıda olup biten her şeye hatta hayata da dayanıklı bir evi olmalıdır. Hayata karşı, kente karşı sığınılacak bir mekân olarak gösterilen ev kabul edilirken, kent dışlanılan bir unsur olarak karşımıza çıkar.

...Odanın ortasında yanan petrol lambası,
Ve bazan şimşeklerle aydınlanan geceler.
Bacamızın üstünde duran leylek yuvası,
Ne güzeldi, ne güzel masallar, bilmeceleler
Odanın ortasında yanan petrol lambası...⁵ (Uyar, 2011, s. 15)

Bu dizelerde çocukluğundan kalma evini hatırlayan Uyar, evini ve odasını tatlı bir anı şeklinde anımsar. Dışlanan dış dünyaya karşın iç mekân olarak ev, iyi hatırlanan ve özlem duyulan mekândır.

...Dört adam Meymenet Sokağı'nda durup bir eve baktılar
Durdum ben de baktım ahşap bir evdi
İstesek bakmazdık düşünün ama istedik baktık
Kararmış tahtalarda yerleşmiş mutluluklar gördük... (Uyar, 2006, s. 125)

"Meymenet Sokağı'na Vardım" isimli şiirin bu dizelerinde iç mekân olarak ev izleğinin yine mutlu ve huzurlu bir ortam ile ilişkilendirildiğini görürüz. Bu huzur ve mutluluk, şairi o sokağa çekmekte ve sürekli oraya gidip o evi izlemektedir. Aslında şairi çeken ev değil, evin onda uyandırdığı mutluluk hissidir. Böylece iç mekân olarak evin kullanımı, Uyar'ın şiirinde huzur temiyi ilişkilendirilir.

Turgut Uyar şiirlerinde iç mekân kullanımından çok, dış mekân kullanımı baskındır. Dış mekân olarak dağlar, Anadolu, kasabalar, kentler, dünya onun şiirlerinde yerini almıştır. Modernleşmenin getirisi olan kent yaşamı, yerleşik yaşam, kapitalizm, makinelerin kullanımı yabancılaşmaya sebep olan unsurlardır ve Uyar, şiirlerinde bu unsurları olumsuz bir şekilde dile getirmiştir. Betonlaşan kent yaşamında bireyin kendisi ile olan ilişkisi bir problem hâline gelirken bireyin etrafına bakışı da umutlu olmayacaktır.

4 Uyar'ın "Eski Bahçenin Bir Evi" isimli şiirinden.

5 Uyar'ın "Yad" isimli şiirinden.

Şiirde Mekânsızlık

Yaşanılan yer, çevre anlamında mekân ve bunun iç-dış olarak ayrımı şiirlerde yer bulurken, hayalî mekânlar da şiirsel mekân olarak şiirlerde yerini alır. Mekânsızlık derken bizim burada anlatmak istediğimiz şiirde mekânın hiç olmaması değil; şiirde gidilecek, sığınılacak, varılacak, durulacak bir mekânın olmamasına özellikle vurgu yapılmasıdır. Turgut Uyar'ın şiirlerinde genel olarak "kaçış" temasıyla birlikte kullandığı mekânsızlık unsuru, onun şiirindeki bireyin hiçbir yere bağlı kalmak istemeyişini gösterir. Mekânsızlık da tam olarak burada ortaya çıkar. Turgut Uyar'ın şiir dünyasındaki mekânsızlık örnekleri, kaçmayı isteyen bireyin aslında kaçtığı yerde de mutlu olamayacağını ve hatta kaçacağı yeri bile bilmediğini gösterir.

"...Sen nerdesin hepimiz nerdeyiz/ Güneş oy alıyor ikindiye..."⁶ (Uyar, 2006, s. 468). Bu dize-lerde nerede olduğunu bilemeyen ya da bilmek istemeyen bir Uyar vardır. "...Onların kanlı kaputlarını ve ekmek torbalarını/ Askerleri. Yani o hep özlenen coğrafyasızları" (Uyar, 2006, s. 293). "Hemofili" şiirinin bu dizeleri askerlerin mekânsız olduğunu anlatmasıyla doğrudan mekânsızlığa örnek bir şiirdir. Askerlerin her an göreve hazır olmaları ve sabit bir yerde kalamamalarına da vurgu yapılır. Uyar'ın şiirinde oradan oraya gitmek isteyen, ama ne olursa olsun gitmek isteyen insanı okuruz. Belirli bir yere takılıp kalmak istememesi, onun şiirlerinde mekânsızlığı işaretler. "Rüzgâr" isimli şiirinde "...Bir Kayseri'de, İstanbul'da/ Bir yıldızlarda olmalıyım" (Uyar, 2006, s. 58) dizeleri, bize, tam olarak bir yere bağımlı olamayan bir insan modeli çizer. Şairin sürekli uzaklara gitmeyi istemesi, aslında kaçmayı istemesi neredeyse şiirlerine tümüyle yayılmış durumdadır.

Kendi kendine çekilmez oluyor ömrüm
Her insanın ayrı ayrı yaşayabilsem kaderinde
Diyarı gurbette kanlı bir aşk
Bahtsız bir çocukluk uzak köylerin birinde
En uzak beyazlar,
En yakın ikindilerde, duygulu
Ve bir sahil meyhanesinde bir akşam
İçip içip ağlasam.. (Uyar, 2006, s. 69)

"Uzak Kaderler İçin" isimli bu şiirinde de görüldüğü gibi uzakta bir yere gitmek isteyen Uyar, neresi olduğunun fark etmediği herhangi bir yere gitmek ister. Mekân burada önemli değildir. "şimdi bir şarap gibiyim/ coğrafyasız/ eskimeye bırakılmış fıçısında" (Uyar, 2006, s. 529). Coğrafyasızlığa vurgu yapılan "Söylenir" isimli bu şiirinde şair semtleri bile karıştıran, semtlere nasıl gidildiğini bilemeyen kafa karışıklığını şiire yansıtır. Bu kafa karışıklığından sonra gelen coğrafyasız olma durumu, mekânsızlığa iyi bir örnektir.

6 Uyar'ın "Bir Şeyle Mukayyetiz Serbest Değiliz Efendim" isimli şiirinden.

Örneklerini çoğaltabileceğimiz coğrafyasızlık, Turgut Uyar'ın şiirlerinde sıkça yer alır. Mekânsızlık olgusu, umutsuzluk teminin yanında, kaçıp gitmek isteyen modern insanın, ben ne-redeyim, diyerek kendini sorgulama problemi şeklinde kendini gösterir. Kaçıp gittiği yerde de mutlu olamayacağı izlenimini veren insanın aslında nereye gideceğine dair herhangi bir fikri bile yoktur. Bilinmezlik ile birlikte işlenen mekânsızlık, şiirlerde hem nereye kaçacağını bilmeyen, nereye gittiğinin bir önemi olmayan, hem de her mekânın verdiği umutsuzluk ve karışıklık karşısında çıkmaza giren insan anlatılır.

Turgut Uyar Şiirinde Şiirsel Mekân

Şiirsel mekândan kastımız, alışlagelen mekân algısını yıkarak mekânı düşsel bir düzleme taşımak, asıl anlamlarınca mekân olmayan unsurları mekân yerine koymak ile oluşturulan algıdır. Tabii bu algıya hayal gücü de eşlik edecektir. Çünkü şiirsel mekânlar gerçekte var olmayan bir düzeni anlatırlar. Şehirden kaçmak isteyen fakat hiçbir yere de kaçamayan bireyin zihninde kurguladığı şiirsel mekânlar, orada olunmak istenen fakat hiçbir zamanda ulaşılamayan yerlerdir. Uyar şiirinin omurgasını oluşturan "Geyikli Gece" şiirini burada hatırlamak yerinde olacaktır. "1955 yılının başında yayınlanan "Geyikli Gece" şiiri, buraya kadar saydığımız kent yaşamı ve modern zamanların olumsuzluklarının şiirsel bildirisi gibidir. Peki, *Geyikli Gece* nedir? Şairin şehir yaşantısından bunaldığı, korktuğu zamanlarda, belleğinde kaçtığı, sığındığı ideal dünyanın adıdır" (Sarıkaya, 2013, s. 279). Sarıkaya'nın burada belirttiği "ideal dünya" bizim şiirsel mekânımızdır.

...Geyikli geceyi hep bilmelisiniz
Yeşil ve yabani uzak ormanlarda
Güneşin asfalt sonlarında batmasıyla ağırdan
Hepimizi vakitten kurtaracak...

Bir yandan toprağı sürdük
Bir yandan kaybolduk
Glâdyatörlerden ve dişlilerden
Ve büyük şehirlerden
Gizleyerek yahut döğüşerek
Geyikli geceyi kurtardık (Uyar, 2006, s. 111)

Mekân olarak *geyikli gece* diye gerçek bir mekân elbette yoktur fakat Uyar kendi usundaki hayalî ve ulaşılmak istenen, şiirsel bir mekân olarak geyikli geceyi çizer. Bu şiirsel mekân öyledir ki, şair onu vakitten kurtarıcı, yani kentin zamanından farklı bir yer olarak yüceltir. Bu arzulanan yerin işlevi de kentin sustuğu ve güneşin battığı bir vakit yani akşam vakti ortaya çıkmaktadır. Sarıkaya'ya göre:

Herkes, kentte ortaya çıkan bu varlık mücadelesinde kendisi olarak kalabilmek için bir yer bulmalıdır. İşte bu yerin Uyar şiirindeki karşılığı “Geyikli Gece”nin belleğidir: ‘kadınların kocalarını araması’, ‘hatırlanan aşklar’, ‘eski/yeni güzel kadınlar’, ‘umut’, ‘üç yeni şarkı’, ‘tüylü tüylü geyikli gece.’ Herkesin Geyikli Gece’ye geçiş şekli farklılık arz eder. Geyikli Gece’ye geçmek için, “kimi hatırlanan aşkları”, “kimi eski/yeni güzel kadınları”, kimi ise “umut ve üç yeni şarkıyı” kullanır. Ancak Geyikli Gece’nin belleğini seçmek, toplumun diğer üyeleri arasında bir “öteki” olmayı baştan kabullenmek demektir. Herkesin “kent”in illüzyonunda kendini kaybettiği noktada, “kendi” olarak kalabilmek; huzursuzluğu ve sıkıntıyı baştan kabul etmek demektir. (2013, s. 281)

Kentle uyum sağlayamayan birey, hayalinde kurduğu mekân *Geyikli Gece* ismini vermiştir. Bu şiirsel mekân, bireyin huzur bulduğu ve şehirden kurtulduğu yerdir. Gerçek mekân olarak kente karşı şiirsel mekân olarak *Geyikli Gece* vardır. Çünkü birey kent yaşamından mutlu değildir. Uyar’ın söyleşilerinden de çıkarılacağı gibi, şair hiçbir zaman mekanikleşmiş kent hayatını sevmemiştir.

Şiirsel mekân genellikle kentten kaçılan ve sığınılan bir yer şeklinde karşımıza çıkar. Bu yer bir kadın, bireyin kendisi, herhangi bir şey olabilir. “Göge Bakma Durağı” isimli şiirde *Göge Bakma Durağı* şiirsel mekândır. Aslında kaçılan ya da sığınılan yer ise gökyüzüdür.

İkimiz birden sevinebiliriz göge bakalım
 Şu kaçamak ışıklarından şu şeker kamışlarından
 Bebe dişlerinden güneşlerden yaban otlarından
 Durmadan harcadığım şu gözlerimi al kurtar
 Şu aranıp duran korkak ellerimi tut
 Bu evleri atla bu evleri de bunları da
 Göge bakalım

Falanca durağa şimdi geliriz göge bakalım
 İnecek var deriz otobüs durur ineriz
 Bu karanlık böyle iyi afferin Tanrıya
 Herkes uyusun iyi oluyor hoşlanıyorum
 Hırsızlar polisler açlar toklar uyusun
 Herkes uyusun bir seni uyutmam bir de ben uyumam
 Herkes yokken biz oluruz biz uyumayalım
 Nasıl olsa sarhoşuz nasıl olsa öpüşürüz sokaklarda
 Beni bırak göge bakalım (Uyar, 2006, s. 133)

Bu dizelerde şair kaçmak istediğini açıkça belirtir ve gitmek istediği yer gökyüzüdür. Göge bakmak aynı zamanda göge gitmeyi istemek, kent ve dünya zamanından farklı bir uzama

geçmeyi istemek demektir. Şair kaçma eylemini sevgilisi ile birlikte yapmayı ister ve şaire göre gökyüzüne ulaşılabilmesi için sevgilisine ihtiyacı vardır. Öyle ki şiirin bütünlüğünde “biz” ve “onlar” karşıtlığı vardır: “Herkes yokken biz oluruz biz uyumayalım” Kentte yaşayan herkes ve buna karşın sevgilisi ile gitmeyi isteyen şair, şiirin bütünlüğüne bu karşıtlığı yaymıştır.

“Göğe Bakma Durağı”, iki dünya arasında gidiş-gelişin, çevrenleri birbiriyle koştur çizilen ve bu nedenle de asla kesişmeyen iki dünya arasında bulunuşun şiiridir. Şair, tercihini “başka”-lıktan yana (“gök”) yapmıştır ama hâlâ “burada”dır; şiiri “burada”ki şair söylemektedir. Şiirde adı geçen varlıkların çoğu “yer”e aittir: evler, otobüs, durak, sokaklar... “Dönmeyeceğimiz bir yer” ise “gök”tür; yani “başka”lığın yakalanacağı uzam (Asiltürk, 2014, s. 114).

Gökyüzü bize yine doğaya sığınmayı hatırlatırken, *Göğe Bakma Durağı* gerçeklikten uzak şiirsel bir mekânı imler. Şairin işaret ettiği iki yer dünya ve gökyüzüdür. Burada temel duygu gitme isteğidir. Bundan hareketle reel dünyadan bunalan Uyar, gitmek için kendine gökyüzünü seçmiştir.

...Mestolmuşum hür dünyasında düşüncelerin.

-Hür dünyasından düşüncelerin-

Bir ses tutmuş maşıkla mağrup arasını.

Horoz ötmüş, kavga bitmiş, buzlar çözülmüş

Yeni bir devir başlamış bitkilerden, ölülerden

Bir kelimesiz diyarda kalıvermişim...⁷ (Uyar, 2006, s. 44)

Bu dizelerde şiirsel mekân olan düşüncelerin dünyası, özgür bir yer olarak nitelenmiş ve özlemle aranan bir dünya olarak şiire yansımıştır. Düşüncelerin özgür dünyasında mest olan şair yeni bir devir ile birlikte bir anda kelimesiz bir diyarda kaldığını söyler.

“Benim işim gece gündüz gökyüzünde durmaktır/ Meryem oğlu İsa’nın ballandıra ballandıra anlattığı yerdeyim...” (Uyar, 2006, s. 180) “Ölümlü Yaşamaya Hergünkü Çağrı” isimli bu düzyazı şiirin dizelerinde kente başka bir mekân olarak gökyüzünden baktığını anlatır. Gökyüzü burada Turgut Uyar’ın kurduğu şiirsel mekândır.

“...Ellerin boyalı da olsa kentten de gelsen/ dağdan değilsin/ dokunma yüreğime...”⁸ (Uyar, 2006, s. 468). “Kırlardan geliyorlar ellerinde sümbülteber/ elbette kırlardan gelecekler/ başka türlü nasıl güzelleşir bu akşamüstleri...”⁹ (Uyar, 2006, s. 566) “...Bir gün dağlara çıkmak birer birer dağlara çıkmak bir gün/ Çıkmak çıkmak birer birer bir gün dağlara dağlara bir gün/

7 Uyar’ın *Bir Sessiz Gecedin Turnam* isimli şiirinden.

8 Uyar’ın *Bir Şeyle Mukayyetiz Serbest Değiliz Efendim* isimli şiirinden.

9 Uyar’ın *Kırlardan Geliyorlar* isimli şiirinden.

Bir gün birer dağlara/ Ah nasıl dağlara bir gün...”¹⁰ Örneklerini çoğaltabileceğimiz dağ, kır, orman sözcükleri Turgut Uyar’ın şiirlerinde çok sık geçer. Bu sözcükler arasında özellikle dağ, ulaşmak ve yaşanmak istenen bir yerdir. Burada yukarıda da değinildiği gibi kent yaşamından kaçış ve doğaya sığınmayı belirten dağlar, bir süre sonra Uyar’ın şiirinde başka bir hâl almıştır. Artık buralarda kastedilen bir dağ başı ya da şehrin sıkıntısından kurtulmak için gerçekten gidilmek istenen bir dağ değildir. Dağ ilkel toplum hayali kuran Uyar’ın şiirsel mekânıdır. Aynı zamanda kırlar ve ormanlar da ilkel toplum düşünün yegâne şiirsel mekânlarıdır.

Sonuç

İkinci Yeni’nin önemli temsilcilerinden Turgut Uyar, modern kent yaşamı içindeki insanı, özlemiyle, duygularıyla, düşünceleriyle ve gittikçe yabancılaşmasıyla şiirine yansıtmının peşindedir. Bu yansımayı gerçekleştirirken kullandığı mekânlar en genel hâliyle dünya ve kent olurken, bunların karşısına çıkarılan kır, dağ ve ormanlar, bir sığınma alanı, bazen de düşsel alanlar olur. Mekânın zamanla birlikte kullanımı hemen tüm kurgusal edebî metinlerde karşımıza çıkmaktadır. Romanların, öykülerin, tiyatro metinlerinin ve daha birçok kurgunun en önemli yardımcısı konumunda olan mekânın saptırılması ile ortaya çıkan şiirsel mekân, İkinci Yeni şairleri tarafından sıkça kullanılan bir unsurdur. Makalede Turgut Uyar’ın gerçek mekân ve kurgusal mekânlarını inceledik ve dış mekânların bunalmışlık, yabancılaşma temiyile ilişkilendirildiğini, iç mekânların dış mekânlara göre daha huzurlu ortamlar olmasını ve şiirsel mekânların arzulanan, gerçekte olmayan yerler olduğunu saptadık. Dünyanın giderek değiştiğini, dünyanın içindeki ülkelerin ve şehirlerin gittikçe betonlaştığını ve bunların içinde yaşayan bireyin iç bunalımlarını mekânla özdeşleştirerek anlatan Uyar’ın şiirindeki mekânın birey üzerindeki baskısını anlatmaya çalıştık. Bu baskıya karşın kurgulanan yerler veya doğa, kentin yalnız yaşayan bireyinin kaçış yerleridir. Dili de üslubu da *Dünyanın En Güzel Arabistanı* isimli kitabıyla birlikte değişen Uyar’ın mekân unsurunu kullanması da aynı yönde değişmiştir. İlk iki kitabında sıkça rastlanılan doğa, yerini kente bırakmış, kentin huzursuzluğuyla birlikte doğaya özlem başlamıştır. Bunun yanında Turgut Uyar’da en çok dikkati çeken “kaçış” motivasyonu, kent içindeki yalnız bireyin sürekli kaçmayı istemesi mekânsızlığı da beraberinde getirmiştir. Kendine çıkış yolu arayan yalnız birey, pasif kalmış ve hiçbir aktif çaba gösteremediği için sadece hayal kurmakla yetinebilmiştir. Bu hayaller ise şiirsel mekânlara örnektir. Turgut Uyar’ın bağırarak bir şiiri olmadığı gibi, protest bir tavrı da hiç olmamıştır. Onun pasifliğinin dışavurumu ise *Geyikli Gece* gibi hayali mekânlar olmuştur.

10 Uyar’ın *Kurtarmak Bütün Kaygıları* isimli şiirinden.

Kaynakça

Asiltürk, B. (2014). *Hilesiz Terazi*. İstanbul: YKY.

Bezirci, A. (2005). *İkinci Yeni Olayı*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Caner, F. (2006). *Turgut Uyar'ın Huzursuzluğu*. Yayımlanmamış doktora tezi. Ankara: Bilkent Üniversitesi, Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Sarıkaya, O. (2013). *İkinci Yeni Şiirinde Modern İnsanın Görünümleri*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi S.B.E.

Uyar, T. (2006). *Büyük Saat*. İstanbul: YKY.

Yılmaz Çebin, B. (2012). *İkinci Yeni Şiirinde Mitik Unsurlar*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi S.B.E.

Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Hep O Şarkı* Romanında Anlatıcı

Saliha Tunç*

Öz: Romanlarının konusunu Tanzimat'tan başlayarak Cumhuriyet dönemine uzanan geniş bir tarih çizgisinden alan, devirleri ve nesilleri farklı yönleriyle ele alarak adeta Türkiye'nin tarihsel panoramasını çizen Yakup Kadri Karaosmanoğlu, 1956 yılında yayınlanan son romanı *Hep O Şarkı*'da, Sultan Abdülmecit ve II. Abdülhamit devirlerini bireysel, toplumsal ve siyasi noktalarıyla ele almaktadır. Tanzimat dönemi romanlarının en önemli temalarından biri olan, birbirini seven gençlerin aile baskısı nedeniyle kavuşamaması, *Hep O Şarkı*'da realist bir bakış açısıyla sunulmuş, sadece ailelerin değil toplumsal kurumların ve değişen devirlerin de insan kaderi üzerinde etkili olabileceği belirtilmiştir. Eserde genel olarak hazin bir aşk hikâyesi anlatılsa da arka planda konak yaşamının ve yüksek zümrenin çöküşü, bir devrin ince zevklerinin kayboluşu, romanın başkışısı ve anlatıcısı olan Münire tarafından aktarılır. Anlatıcının konumunun ve anlatının kurgulanışının önemli bir yere sahip olduğu eserde hâkim olan birinci şahıs anlatımı, yer yer farklı özellikler gösterir. Aktüel zamanda başlayan anlatı, çerçeve anlatı özelliği göstermekte, geri dönüş tekniği kullanılarak maziye uzanılmakta, sık sık iç monologlara yer verilmektedir. Eserde mekânın ve karakterlerin anlatımı, diyalogların aktarımı, aktüel zamana bakış ve geçmiş yorumlayış, anlatıcının bakış açısı, şahsî yorumları ve devriyle bütünleşen üslubu ile şekillenmektedir. Bu metinde anlatım teknikleriyle ilgili kuramlardan yararlanılarak, *Hep O Şarkı* romanında anlatımın kurgulanışı üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Anlatıcı, Bakış Açısı, Otobiyografi Tekniği, Roman, Çerçeve Anlatı, Metalepsis

Giriş

Romanlarında kronolojik bir düzen ile Türkiye'nin panoramasını çizen Yakup Kadri Karaosmanoğlu, son romanı *Hep O Şarkı* (İstanbul 1956) ile bu büyük kronolojinin aslında ilk parçasını sunmuştur. Eser, kaynağını devir ve sosyal hayattan almaktadır. Anlatının temelini oluşturan yaşantı, Sultan Abdülmecit ve II. Abdülhamit devirlerine mensup anlatıcı kişi tarafından, tarihsel realiteyle uyum içerisinde aktarılır.

On bölümden oluşan eser, Sultan Abdülmecit ve II. Abdülhamit dönemlerini kapsar. Sultan Abdülmecit'in onuncu cülûs şenliği gecesinde dünyaya gelen romanın baş kişisi Münire,

* Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans (tuncsaliha6@gmail.com)

kırk beş yaşında bir kadın olarak hayatının otuz beş yılını “Ben, otuz beş yıl, hep aynı erkeğin aşkıyla yanıp kavrulduğum” (Karaosmanoğlu, 2012, s.15) diyerek özetler. Böylece romanın temel perspektifi, otuz beş yıllık bir aşk macerası üzerine kurulur. Abdülmecit döneminin yüksek zümresine mensup olan Münire ve Cemil Bey, aşkı, tüm imkânsızlıkları ile realist bir boyutta ele alınır. Ben anlatıcısının hâkim olduğu *Hep O Şarkı* romanı, bugünden geçmiş zamana hissî olduğu kadar tenkit edici bir yöneliştir. Eserde, yaşanmış ve bitmiş bir aşk macerası ön planda olsa da, yazar diğer romanlarında görüldüğü gibi son romanında da fertler üzerinden toplumu, olaylar üzerinden devri yansıtmaktadır. Tarihsel olaylar, eserin arka planında bir dekor işlevi görürken ait olunan zaman, kişiler ve olaylar üzerinde tarihî dönem realitesini etkin kılar. Bir devir romanı olarak ele alınabilecek olan eseri şekillendiren temel unsur ise anlatımın kurgulanışı ve bakış açısıdır.

Şerife Baş, romanın “özellikle Ahmet Mithat’ta karşımıza çıkan meddah üslubunun, romantik yazış tekniğinin, yine Vecihi’nin realiteden uzak hissî aşk hikâyelerinin bir parodisi” olduğunu belirtir. Şerife Baş’a göre Yakup Kadri’nin eserinde böyle bir yol izleme nedeni, bir dönem Türk romanına hâkim olan romantik duyuş tarzını ve bu tarzı benimseyen yazarların üslubunu tenkit etmektir (Baş, 2003, ss. 32-33).

Hep O Şarkı’nın hissî üslup ve romantik duyuş tarzıyla yazılmasının bir diğer nedeni ise anlatıcının mensup olduğu devir ve sahip olduğu bakış açısıdır çünkü anlatıcı, yazardan ayrı bir şahsiyet olduğu gibi aynı zamanda eserde kurmaca yazar olarak yer alır. Yakup Kadri, anlatıcıyı konumlandığı devirle uyumlu bir bütün olarak kurgulamış ve anlatıcı eserde hem roman kişisi hem de bir yazar olarak yer almıştır. Anlatıcının mensup olduğu devir göz önünde bulundurulduğunda, tarihsel realiteye uygunluğun eserin duyuş tarzını da belirlediği söylenebilir.

Anlatıcı, eserinde tezatlı bir üslup kullanmasının ve birbirine zıt birtakım şeyler anlatmasının nedenini hayat realitesine ve bakış açısına dayandırmaktadır. Eser de tıpkı hayat gibi birtakım zıtlıkları barındırmalıdır çünkü hayattan bir kesit sunmaktadır. Anlatıda zıtlık, üslup ve konu ayrılığı arasında sıklıkla görülmektedir. Anlatıcı bunun nedenini şöyle açıklamaktadır:

Canım; böyle de roman mı olur? Böyle de hissî roman mı yazılır? Buraya kadar size hep acı acı dert yanıyordum. Şimdi ise başladım birtakım gülünç şeyler anlatmağa. Bir roman ya hazindir, ya komik. İki tarzı birbirine karıştırmak, Vecihi ile Ahmet Mithat Efendi’den bir türlü yapmağa benziyor. Bu mümkün mü? Bu münasip mi?

Lâkin, şu satırları yazdığım sıradaki ruh halimi bilerseniz bunu pekâlâ mümkün ve münasip bulursunuz. Ben, şu anda, iki ayrı insanım. Biri her şeye ağlıyor; öbürü her şeye gülüyor. Daha doğrusu bir Münire var ki, hayatı, genç kızlığının his ve hayal perdesi arkasından seyretmekte, öbür Münirede bütün çirkinlikleri, kabalıkları bayağılıklarıyla çırlıçıplak görmektedir. Hangisi haklı? Doğruyu hangisi gösteriyor? Bana öyle geliyor ki, her ikisi de. Zira, hayat ne tamamıyla güzel, ne büsbütün çirkindir. Hem acıklı, hem gülünç tarafları vardır. Onu, neden yalnız bir yanından almalı? Onu neden olduğu gibi almamalı? İşte ben, otuz yıllık çetin tecrübelerden sonra bu hakikate ermiş bulunuyorum. Keşke ermemiş olsaydım. (Karaosmanoğlu, 2012, s. 53)

Hep O Şarkı'yı Yakup Kadri'nin diğer romanlarından ayıran özelliklerden bir diğeri ise eserin anlatıcısının bir kadın olması ve anlatının sadece kadın perspektifinden sunulmasıdır. Eserin, yazarın diğer romanları kadar öne çıkmamasının nedenlerinden biri de eserde konu edildiği devirler, olaylar ve şahıslar karşısındaki tavrını belirtirken anlatımı tamamen ben anlatıcıya aktarmış olması, kendi tutumu ve ideolojisini perdeleyerek yerine anlatıcının tutumunu ve duygularını hâkim kılmasıdır.

Hep O Şarkı romanı, daha önce yapılmış olan çalışmalarda sosyal hayat, mekân, karakter, musiki, yazar ve eser ilişkisi bağlamında ele alınmış, anlatıcı hem bir roman kişisi olarak hem de feminist yaklaşımlara göre yorumlanmıştır fakat anlatıcının niteliği, bakış açısı, anlatı düzeyleri, söylem çeşitliliği ve anlatının kurgulanışı, anlatıbilim kuramlarına bağlı olarak incelenmemiştir. Bu metinde, *Hep O Şarkı* romanında önemli bir konuma sahip olan ben anlatıcının tipolojisi belirlenmekte, işlevleri Gerard Genette'in tasnifi dikkate alınarak değerlendirilmekte ve "Sözün Temsili" ayrımına göre anlatıdaki söylem çeşitleri örneklerle açıklanmaktadır. Anlatının bütününün tek bir bakış açısından yansıtıldığı eserde, anlatıcının yaşanan zaman aralığına ve olaylara bakış açısı Genette'in "Odaklanma Teorisi" kapsamında incelenmekte, olayları aktarımı anlatıcı perspektifi açısına göre değerlendirilmektedir. Eserin anlatı düzeyleri geleneksel bildirişim modeline göre incelenmekte ve anlatının kurgulanışında yer alan bazı özellikler, "Metalepsis" kavramından hareketle açıklanmaktadır.

Hep O Şarkı Romanında Anlatıcı ve Bakış Açısı

Anlatıcının kurmaca dünyadaki varlığı, yazarının kendi varlığı olmayıp roman unsurlarını yansıtmak amacıyla yine yazar tarafından kurgulanmış bir sestir. Norman Friedman "eğer sanatta 'gerçek' gerçeğe benzeyen bir dünya yaratma ve bunu başkalarına gösterme meselesi ise, bir yazarın başkalarının hayat ve kaderleri hakkında kendisinin konuşması, yarattığı gerçeğe benzeyen dünya ile okuyucu arasına gereksiz bir engel koyması demektir. Bu engeli ortadan kaldırmak için, yazarın kendi sesinin fonksiyonunu şu veya bu şekilde sınırlaması gerekir" (Stevick, 1967, s. 107) diyerek kurmaca eserde anlatıcının rolünü ve önemini belirtmiştir.

Hikâyenin aktarılması ve kurmaca dünyanın yansıtılması işlevini yerine getiren anlatıcı, aynı zamanda üslup, kişi, zaman, mekân ve diğer unsurları bakış açısıyla şekillendirerek, anlatıyı okuyucuya belirli perspektiflerden sunar. Bu nedenle kurmaca metinlerde anlatıcı tipleri, sahip oldukları bakış açılarına göre tasnif edilir. Yazar, eserin kurgusunu yaparken, kullandığı dil ve üslubu anlatıcının konumu ve bakış açısına göre kurgular.

Hep O Şarkı romanında anlatıcı, "benzer anlatıcı", "kahraman anlatıcı", "öz öyküsel anlatıcı" (Yücel, 1993, s. 29) kavramlarıyla da tanımlanan "ben anlatıcı"dır. Romanın başkişisi Münire, olayları yaşayan ve aktaran konumunda olması nedeniyle anlatıda kullanılan yöntem "otobiyografik yöntem" veya "karakter-anlatıcı" (Boynukara, 1997, ss. 18,19) yöntemi olarak tanımlanabilir.

Norman Friedman’a göre anlatımın tek bakış açısına sahip olması, sadece bir anlatıcının perspektifinden yansıtılması “okuyucuyu karakterlerden birinin bakış açısıyla sınırlar. Roman dünyasını pek çok bakış açısından görmek yerine, ona odak noktasından bakar” (Stevick, 1967, s. 121).

Ben anlatıcının kullanıldığı eserlerin bir diğer özelliği de maziye yönelik aktarımdır. Anlatıcı, hayatının bir kesitini belirli bir zaman mesafesinden aktarır. Anlatıcının kendisi ile anlatı arasına giren bu mesafe, bakış açısı üzerinde de etkili olur.

Hep O Şarkı romanında otuz beş yıllık hayat tecrübesini aktaran anlatıcı, otobiyografik anlatım tekniğini kullanır ve kendi öyküsünde başkışı olarak yer alır. Otobiyografik yöntem, geçmişe belirli bir zaman aralığından bakmayı gerektirir. Bu nedenle olayların yaşandığı zaman ile yaşanan olayların aktarıldığı zaman arasında bir mesafe söz konusudur. Bu mesafe, anlatıcının bakış açısını belirler ve geçmişte olgun bir kadın gözüyle değerlendirmesini sağlar. Mazinin aktarımı yapılırken, anlatıcı kendine ve geçmişine kırk beş yaşında bir kadın gözüyle bakar, yaşadığı olaylara karşı aldığı tavır ve bakış açısı bir genç kıza değil olgun bir kadına aittir.

Şerif Aktaş, bakış açısını tanımlarken;

bakış açısı, anlatma esasına bağlı metinlerde vaka zincirinin ve bu zincirin meydana gelmesinde kullanılan mekân, zaman ve şahıs kadrosu gibi unsurların kim tarafından görüldüğü ve idrak edildiği ve kim tarafından, kime nakledilmekte olduğu sorularına verilen cevaptan başka bir şey değildir (Aktaş, 1991, s. 84).

diyerek anlatıcı ve bakış açısı arasındaki münasebeti vurgular.

Bununla birlikte dış dünyada yer alan nesneler, olaylar ve durumlar karşısında bakış açısını etkileyen iç unsurlar da büyük bir önem taşımaktadır. Bakış açısı ve şahsiyet arasında sıkı bir ilişki olduğunu söylemek mümkündür. Bir olay, bir durum bir nesne ya da bir insan karşısında alınan tavır bakış açısına göre değişim gösterir. Bu nedenle bakış açısını anlatıcının kültür, düşünce, deneyim ve kişiliğinin oluşturduğu söylenebilir.

Edebî eserlerde bakış açısı ve odaklanma arasında sıkı bir münasebet söz konusudur. “Bakış açısı ya da görüş açısı, dışarıdan anlatıcı ses ile, içeriden ise odaklayıcı algı ile belirlenir” (Çıraklı, 2015, s. 45). *Hep O Şarkı* romanında odaklanma, anlatıcının kendi hayatının bir kesitinde meydana gelen gönül macerası üzerinde yoğunlaşmasıyla meydana gelmektedir. Geniş bir dönemi kapsayan zaman kesitinde odaklanılan nokta, anlatıcının söylemini ve bakış açısını belirler.

Genette’e göre başlangıçta üç tür odaklanma söz konusudur: Sıfır odaklanma, iç odaklanma ve dış odaklanma. İç odaklanmada anlatıcı, odak noktasındaki karakter kadar bilgi sahibidir. İç odaklanmanın bir alt kategorisi olan sabit odaklanmada her şey belirli bir karak-

terin bakış açısından anlatılır (Dervişcemaloğlu, 2014, s. 98). *Hep O Şarkı* romanında hem “iç odaklanma” hem de “sabit odaklanma” mevcuttur. Eserde her şey tek bir anlatıcının bakış açısından yansıtılır. Anlatıcı, roman kişisi Münire kadar bilgi sahibidir çünkü anlatı içinde roman başkışısı olarak yer alır, fakat anlatıya belirli bir zaman perspektifinden yaklaştığı için anlatıcı Münire, roman kişisi Münire’den daha tecrübelidir, zaman zaman ne olacağını bazı cümlelerle sezdirir ya da anlatır.

Romanda bakış açısı, roman kişisi ve anlatıcısı olan Münire’ye aittir. Ben anlatıcı, üçüncü şahıs anlatımına göre daha sınırlı bir yapıya sahip olduğu için, sadece yaşadıklarını ve gördüklerini kendi süzgecinden geçirerek okura sunar. Başkalarının iç dünyalarına odaklanma gibi bir seçeneği olmayan anlatıcı, hayatının otuz beş yılının aktarımında, her türlü ayrıntının üzerinde durmak yerine, bakış açısına uygun olanı seçer, zaman ve olay kronolojisinde atlamalar yaparak anlatısını sürdürür. Kurgunun akışında, anlatıcının üslubunun yer yer değiştiği görülür. Aşağıda, eserden alıntılanan bölümlerde “ben anlatıcının” sadece gördükleri, yaşadıkları ve hissettikleriyle sınırlı olan bakış açısı tespit edilmeye çalışılmıştır:

İşte, Cemil Bey’in, çocukluğunda Sıdika’dan başlayarak bütün gençliği boyunca yakasını türlü türlü kız ve kadınların pençesine kaptırıp gidişi ve adının uçarıya, çapkına, hovardaya çıkışı da fikrimce, bu huyunun, önüne geçilmez bir neticesi olsa gerektir.

Ama şu var ki, benim de bu yüzden çekmediğim cefa duymadığım acı kalmadı ve her ikimizin felaketine başlıca sebep de onun bu şöhreti oldu. Evet, başlıca sebep... Yoksa, babamın, Hakkı Paşalar tarafından edilen ısrarlara, yalvarıp yakarmalara rağmen beni Cemil Bey’e vermek istemeyişini başka neyle izah edebilirdim? (Karaosmanoğlu, 2012, s. 21)

Anlatıcı, geçmişte yaşadıklarını bildiği yönleriyle aktarırken, olayların ve durumların bilmediği yönlerini ise tahminlerle tespit etmeye çalışır. Bu durum da anlatıcının romanın kurmaca dünyası içerisinde, her şeyi bilen bir konumda değil, realist bir konumda olduğunu gösterir. Mekâna bakış:

Bu ses ve o şarkı yatak odamın açık penceresinden içeriye sızarken, sanki birden bire hapishanemin kapısı aralanır ve bu kapının aralığından Cemil Bey’in narin endamı gözükür gibi olurdu (Karaosmanoğlu, 2012, s. 31).

..günün birinde, beni palas pandıras Nafi Molla Konağı denilen cehennemine içine atıvermişti (Karaosmanoğlu, 2012, s. 45).

Nafi Molla Konağı’ndayız: Burada, yemekten içmekten, yatıp uyumaktan başka bir şey yok (Karaosmanoğlu, 2012, s. 54).

Mekân, kurmaca eserlerde, kişilerin iç dünyası ile sıkı bir ilişki içerisinde. Adı geçen eserde olaylar ve yaşantılar doğrultusunda roman başkışısının iç dünyasına göre algıladığı ve yorumladığı mekânlar, anlatıcının bakış açısına göre bir kimlik kazanır. Anlatıcı kişinin mekâna bakış açısı, yaşadığı olaylar ve ruh hâline göre mekâna ait izlenimlerini veya duygularını yansıtır. Anlatı boyunca bakış açısının değişim izleri, okura daima sıfatlarla bildirilir.

Zamana bakış:

Hülâsa, yaz mevsimi yalıda geçirdiğim aylar boyunca kâh onun güzel sesini işitmek, kâh Emirgân komşumuz Sıdika vasıtasıyla onunla mektuplaşabilmek ve kâh yüzümü, bir denizkızı gibi dalgalar arasından ona göstermek suretiyle gönlümü avutur ve biraz teselli bulurdum. (Karaosmanoğlu, 2012, s. 42)

Kış gelip çatıp da konağa taşındığımız günden itibaren hazin sergüzeştlerini Avrupa romanlarında okuduğum, manastıra kapatılmış kızlardan farkım kalmazdı. (Karaosmanoğlu, 2012, s.42)

Anlatıcı, zamanın geçişini mevsimler, yıllar ve siyasi devirlerle ifade eder. Yaz mevsimi anlatıcının olumlu bakış açısından sunulurken, kış mevsimi hüzündür; yaz mevsimini anlatırken olumlu benzetmeler kullanan anlatıcı, kış mevsiminden bahsederken hüznü bir ton ile bakış açısına uygun benzetmeler kullanır.

Roman kişilerine bakış:

“Bazı kurgusal eserler her ne kadar başkişinin etrafında gelişse de olay örgüsünün kurulması, çatışmanın sağlanabilmesi için başkişinin ilişki içerisinde olacağı yardımcı/tali ve fon/dekoratif kişilere ihtiyaç vardır” (Güneş, 2016, s. 101). Bu kişiler, olay örgüsünde çeşitli işlevlere sahip olabildiği gibi, anlatıda sahip oldukları konuma göre önem kazanırlar. Ben anlatıcının hâkim olduğu eserlerde, roman kişileri de anlatıcının bakış açısından yansıtılır. Bu nedenle kişiler subjektif olarak tanıtılır. Hâkim anlatıcı gibi kişilerin ruh ve düşünce dünyasını bilme yetkisine sahip olmayan anlatıcı, onları sadece gözlemlenebilen yönleriyle anlatır.

Hep O Şarkı romanında yer alan tip ve kişiler anlatıcının bakış açısından, anlatıcıya yakınlık derecelerine göre anlatılır. Bu yaklaşım sadece dış görünüme ve alışkanlıklara aittir, şahısların karakter özellikleri üzerinde durulmaz. Aşağıdaki örneklerde anlatıcının roman kişilerine bakışı söz konusudur.

...Bunların en acayibi, kaynanama en çok benzeyeni de benim kocamdı ve onu, evin içinde, geniş paçalı hilâli donları, kadife hırkaları, işlemeli takkeleriyle bingil bingil dolaşırken görenler -hele arkadan bakıyorlarsa- validesi hanımefendiden hiç ayırt edemezlerdi (Karaosmanoğlu, 2012, s. 50)

Yürüyüşünü, koşuşunu, oturup kalkışını masallardaki perilerin hareketleri gibi seyretmeğe ve rugan ayakkabılarından mavi renkli ipek püskülüne kadar kılık ve kıyafetinin her teferruatına hayran olmağa alıştığım bir erkek... (Karaosmanoğlu, 2012, s. 20)

Kişilerin tasvirlerinde niteleyici sıfatlar kullanan anlatıcı, kullandığı üslupla aynı zamanda kendi iç dünyasını ve şahıslara bakış açısını yansıtır. Rüknettin Bey'den bahsederken alaycı bir ton kullanarak tasviriyle adeta bir karikatür çizen anlatıcının, Cemil Bey'i tasvir ederken kullandığı üslubun farklılık göstermesi, bakış açısıyla ilişkilidir.

Kronolojik zamanda geçişler:

Anlatıcı eserini yazmaya başladığı zaman bulunduğu perspektiften bakış geçmişe çevirir. Geçmişin anlatımında kronolojik bir düzen izlerken anlatmak istediği asıl noktaya odaklanır. Bu büyük kronolojide odak noktasına uygun olan olayların aktarımını yaparken anlatımda seçicilik gösterir. Otuz beş yıllık bir kesit her ayrıntısıyla verilemez ve bakış açısı amaca uygun olarak sadece yaşanan aşk macerası üzerine yöneltilir. "Bütün bu hikâye ettiğim şeylerin üstünden, şimdi, tam yirmi beş yıl geçmiş bulunuyor ve bu yirmi beş yılın öte yakasında olup bitenler, şimdi, bana bir rüya gibi geliyor (Karaosmanoğlu, 2012, s.127).

Forster'in de belirttiği gibi "geçmişimize bir göz atacak olursak; günlerin geriye doğru dümdüz uzayıp gitmediğini, kimi yerlerde yükselerek birkaç tepe oluşturduğunu görürüz" (Forster, 1927/1974, s. 66). Anlatıcı, eser boyunca yansıtmak istediği kesit üzerinde durur, zamanda geçişlerle amacına uygun olan unsurlar üzerinde yoğunlaşır. Yukarıdaki alıntıda görüldüğü gibi bakış açısında seçici davranan anlatıcı, yirmi beş yıllık kesiti vermeyerek anlattığı aşk macerası üzerine yoğunlaşır.

Anlatıya dayalı her eserde, bakış açısı anlatıcıyla olduğu kadar üslup ile de sıkı bir ilişki içerisindedir. Üslup, anlatıcının düzeyini okura yansıtan önemli bir delildir. Edebi eserde üslubun niteliğini Orhan Okay şu cümlelerle ifade eder; "Başarılı bir roman dili, yalnız güzel ifade edilmiş cümlelerden ibaret değildir. Herkes kendi sahip olduğu kültür kapasitesinde konuşur" (Okay, 2016, s. 234).

Roman anlatıcısının üslubu, aynı zamanda sahip olduğu değerler, ait olduğu toplum ve birçok donanımla şekillenmektedir. *Hep O Şarkı* romanında anlatıcı bir geçmiş zaman hanımıdır; mensup olduğu devir ve hayatını şekillendiren toplum, Sultan Abdülmecit döneminin yüksek zümresine mensup bir ailenin kızı olması ve dönemin zevkleriyle şekillenen yaşam tarzı ruh inceliğinin belirgin olarak görüldüğü şahsiyetiyle birleşir. Roman zevkini teşkil eden yazarlar ve eserler, anlatıcının hissî yönünü belirgin kılmış ve anlatıcı, kimlik ve üslup olarak hazin sergüzeştine uygunluk göstermiştir. Eserde anlatıcı ve diğer şahsiyetler arasındaki keskin üslup ayrımını görmek mümkündür:

Düşününüz bir defa: Cemil Bey'in bu tezkeresi üzerine ben Faik Paşa'nın kızı Münire, Zeyrekli Fatma Hanım denilen bir mahalle karısıyla içli dışlı olacaktım. O ve ben Şeyhislâm Konağı'nın تنها köşe ve bucaklarında gizli gizli buluşup baş başa fiskos edecektik. Zeyrekli Fatma Hanım kulağıma eğilip bana:

—Elmasım; diyecektir. -daha sonraları da- 'kızım' demeğe başlayacaktır. Bunda habbe-yi kubbe yapacak ne var?... (Karaosmanoğlu, 2012, s. 76)

Yukarıdaki alıntıda, anlatıcı bir şahsiyet olarak kendisi ile Zeyrekli Fatma Hanım'ın arısına mesafe koymakta, kendisinin kim olduğunu sıfatlarla belirttiği gibi, Zeyrekli Fatma Ha-

nım'ın da kim olduğunu sıfatlarla açıklayarak aradaki statü farkını belirgin kılmaktadır. Diyalog alıntısında ise Zeyrekli Fatma Hanım'ın "elmasım", "kızım" gibi kelimeleri ve "habbeyi kubbe yapmak" gibi deyimlerinde şahsî üslubu görmek mümkündür.

Anlatıcının Konumu ve İşlevleri

Kurmaca eserlerde yazardan ayrı bir düzeyde olan anlatıcının belirlenmesi, anlatımın tanımlanmasında önemli bir unsurdur. Roman dünyasının aktarımında anlatıcının rolü dikkate alınınca, eserdeki konumunun ve işlevlerinin açıklanması gerekir. "Rimmon-Kenan'ın anlatıcının hangi anlatı düzeyine ait olduğu, öyküye ne ölçüde dâhil olduğu, rolünün ne derece algılanabilir olduğu, güvenilir olup olmadığı gibi ölçütlerden hareketle ortaya koyduğu anlatıcı tipolojisine göre" (akt. Dervişcemaloğlu, 2015a, s. 46). *Hep O Şarkı* romanında anlatıcı, anlatı düzeyleri açısından değerlendirildiğinde büyük ölçüde "ekstradiegetik" (öykü-dışı) bir anlatım söz konusu olsa da, eserde görülen bazı diyaloglarda "intradiegetik" (öykü-içi) bir anlatıcının varlığı söz konusudur. Anlatıcı tipi, öyküye dâhil olma derecesine göre değerlendirildiğinde, hem "homodiegetik" hem de "otodiegetik" anlatıcı olarak eserde yer alır. Rimmon-Kenan'ın tanımına göre, "heterodiegetik anlatıcı, anlattığı öyküde karakter olarak yer almaz; 'homodiegetik' anlatıcı ise anlattığı öyküde karakter olarak yer alır. Eğer homodiegetik anlatıcı, anlattığı öykünün ana kahramanı ise 'otodiegetik anlatıcı' söz konusudur" (Dervişcemaloğlu, 2014, ss. 112-113).

Hep O Şarkı romanında anlatıcı anlattığı öyküde kişi olarak yer aldığı gibi kendi öyküsünü anlatması yönüyle "otodiegetik anlatıcı" özelliği gösterir. Algılanabilirlik derecesine göre algılanabilir ve açık bir anlatıcı söz konusudur. Chatman'ın algılanabilir ve açık anlatıcı hususundaki görüşleri dikkate alındığında (Dervişcemaloğlu, 2014, s. 124) *Hep O Şarkı* romanında anlatıcı mekân tasvirleri yapar, karakterleri tanıtır ve zamanın anlatımında özetleme tekniğine başvurur. Eserde birçok noktada anlatıcının yaşadığı döneme ve kendi hayatına dair şahsî yorumları bulunmaktadır.

Hep O Şarkı romanında anlatıcı, güvenilirlik derecesine göre değerlendirildiğinde, hem çöken bir devri temsil etmesi hem de değişen bir devrin duygu ve düşünce dünyasını yansıtması yönüyle güvenilir bir anlatıcıdır. Aynı zamanda Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun edebî bakış açısını kendi şahsında okuyucuya duyurması, yazarın diğer romanlarında ön plana çıkardığı *Kıralık Konak*'ın Seniha'sı, *Yaban*'ın Ahmet Celal'i gibi devrinin hususiyetlerini bazı yönleriyle temsil eden bir roman kişisi olması anlatıcının güvenilirlik yönünü destekleyen unsurlardır. Aşağıdaki örneklerden hareketle, *Hep O Şarkı* romanında anlatıcı düzeyleri belirlenmiştir:

1. "Ekstradiegetik" (öykü-dışı) anlatım:

Böyle düşünerek 'Bu kadar saadet benim neyime yetmez?' diyordum. Meğer yetmeyecekmiş! İlk günlerden itibaren umduklarımın hepsi bir bir gerçekleşmeğe başladı. Sabahları penceremi açar açmaz başımı yana çevirince Cemil Bey'in yüzünü görebiliyordum. Birbirimize tatlı tatlı, uzun uzadıya gülümsüyorduk. Geceleri, el etek çekildikten sonra, Boğaziçi'nin sessizliğini yalnız dalgaların şırıltılarıyla bizim fısıltılarımız dolduruyordu. Bazı günler, deniz hamamı cilvelerim Cemil Bey'i çileden çıkaracak bir raddeye varıyordu. Mehtap âlemlerinin sonuna doğru o şarkıyı doya doya, kana kana dinlediğim oluyordu. Lâkin... (Karaosmanoğlu, 2012, s. 109)

Yukarıdaki alıntıda birinci seviyede, öykü dışı bir anlatım söz konusudur. Anlatıcı, kendi yaşıntısından bir kesiti aktarmaktadır.

2. "Intradiegetik" (öykü-içi) anlatım:

Kafasını hafifçe benden yana çevirip yüzüme, manasını anlayamayacağım kadar derin bir bakışla baktı. Biraz önce, ona karşı bir ana şefkati duyar gibi olmuşum. Bu bakış üzerine âdeta ürktüm. Şimdi, ben bir küçücük, bir zavallı mahlûktum onun yanı başında ve içimden diyordum ki, bir kaplan pençesini uzatmadan evvel avına mutlaka böyle bakar. Her ne ise, her nasılsa bu, büsbütün başka bir adam, bir korkunç Cemil Bey'di. Sesim hiçkırıklarla dolarak:

—Gelin barışalım, dedim.

Bu sözüm mü tesir etti, sesimdeki hiçkırıklar mı, bilmiyorum. Cemil Bey, birden kendini toparladı. Çehresinin ve bakışlarının o sert ifadesi yumuşadı. Ellerimi ellerinin içine alarak:

—Ben size küsmüş değilim ki, barışayım. Ben yalnız talihine küskün bir adamım. (Karaosmanoğlu, 2012, s. 94)

Eserden alınmış olan yukarıdaki bölümde ise anlatıcı olay kesitleri ve kendi söylemlerinin aktarımında geçmiş zaman kipi kullanır. Birinci seviye anlatımın görüldüğü bu bölümlerden sonra Cemil Bey'in söyleminde ise ben anlatıcı tarafından herhangi bir aktarım yapılmaz. Birinci seviyede bulunan anlatıcının yerine, roman kişisi dolaysız olarak konuşur. Eserin sadece diyaloglara ait bölümlerinde roman kişilerinin "intradiegetik" (öykü-içi) anlatıcı düzeyinde ön plana çıktığı görülür.

Kaynanam, bunun üzerine gümbür gümbür gülmeğe başlamış ve bahis çığrından çıkmıştı. Lâkin, Zeyrekli Fatma Hanım, ipin ucunu elden bırakır mı? Hemen demiri tavındayken döğmek yolunu tuttu:

– Emredersiniz efendiciğim; dedi, gelin hanımı ben gezdirir, ben eğlendiririm.

– Hay Allah senden razı olsun, Fatma Hanım. Sana zahmet ama...

– Ne zahmeti! Estağfurullah, bu benim için pek büyük bir şeref. Fakat, ne çare ki her vakit burada bulunamam. Meselâ yarın müsaadenizle eve gideceğim ve ancak üç gün sonra dönebileceğim. (Karaosmanoğlu, 2012, s. 79)

Yukarıdaki alıntıda, ben anlatıcı diyalog öncesinde birinci seviyede anlatımını sürdürürken, diyalog kısmında varlığı silinir ve roman şahısları anlatıcı olarak ön plana çıkarlar. Birinci seviyede anlatımın söz konusu olduğu bölümlerde aktarım geçmiş zaman kipiyle yapılırken, “intradiegetik” (öykü-içi) anlatımın kullanıldığı bölümlerde zaman kipi değişmektedir.

Hep O Şarkı romanında “intradiegetik” (öykü içi) anlatıcının kullanılma nedeni, okuyucuya kendini olayların içerisinde hissettirmek, aktarılan olaylar ve durumlara daha gerçekçi bir görünüm vermek amacını taşır. Ben anlatıcının aradan çekilmesi ve roman kişilerinin bizzat kendi söylemleriyle ön plana çıkması, eserin bazı bölümlerde yer alırken, Cemil Bey ve Münire arasında geçen diyaloglarda “ben anlatıcı” hem roman kişisi hem de anlatıcı olarak kendini ön plana çıkarıp söylemlerini geçmiş zaman kipiyle ifade eder. Cemil Bey’in birçok söyleminin aktarımında anlatıcı bir vasıta olmaktan çıkar ve Cemil Bey, anlatılan veya aktarılan roman kişisi olmaktan sıyrılarak, kendi cümleleriyle kendisini ifade eden ikincil bir anlatıcı durumuna geçer.

...Ben cevap veremiyordum. Bu halimden utanarak başımı da önüme eğmiştim. İstiyordum ki, beni hemen kolları arasına alsın, göğsüne bastırsın. Cemil Bey, elime bile dokunmadı ve mahcup mahcup ilâve etti:

– Bilseydim havanın bu kadar soğuk olacağını sizi bu zahmete sokmazdım. Birkaç hafta daha sabrederdim.

Biraz durdu, düşündü:

– Lâkin, birkaç hafta sonra burası o kadar kalabalıklaşır ki...

Bütün gücümü kuvvetimi bir araya toplayarak:

– Üzülmeyiniz; dedim. Ben buraya kendi isteğimle geldim. Gelişimden de çok memnunum. (Karaosmanoğlu, 2012, s. 87)

Anlatıcı, duygularını birincil seviyede aktarırken kendi varlığını göstermektedir, diyaloglarda da kısmî olarak yine anlatıcının varlığı görülse de aktarımda etkili olmak, duygu yoğunluğunu hissettirebilmek için, yer yer kendi söylemlerinden de çekilir; anlatıcı Münire, yerini roman kişisi Münire’ye bırakır.

“Gerard Genette’e göre, anlatıcının işlevleri beş ana başlık altında toplanabilir: İletişim işlevi, üst-anlatı işlevi, tanıklık işlevi, açıklayıcı işlev ve ideolojik işlev” (akt. Dervişcemaloğlu, 2014, s. 129).

1. İletişim işlevi: “Anlatıcının en temel işlevidir ve okuyucuyu etkilemeye ya da onunla iletişimi sürdürmeye dayalıdır” (Dervişcemaloğlu, 2014, s. 129).

Hep O Şarkı romanında anlatıcı, daima okuru uyarır, okurun dikkatini kendi anlatısına odaklamaya çalışır ve sürekli okurla iletişim halindedir. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, kullanmış olduğu teknikle, ben anlatıcıya roman içerisinde kendi hayatını kaleme alan bir yazar hüviyeti vermiştir. Anlatıcı, macerasını kendi okuruna anlatır.

Meğer roman yazmak ne güç bir işmiş! İşte elimde kalem önümde defter, saatlerden beri evirip çeviriyorum, iki cümleyi bir araya getiremiyorum.”(Karaosmanoğlu, 2012, s.11)

“...şu elli yıla yakın ömrüm yürekler parçalayıcı bir romandır.”(Karaosmanoğlu, 2012, s.12)

“İşte, gene ipin ucunu kaçırdım! Bütün bunları sırası gelince anlatmalı değil mi idim? Ben size henüz çocukluğumdan bahsediyordum: Körebe oyunu. Fıstık ağacı vakası. Emirgân imamının kızı Sıdika. Gerçi hikaye etmeye çalıştığım şu sergüzeştle bu gibi teferruatın doğrudan doğruya bir alakası yok ama, bunu yazarken size hiç değilseyalımızın nerede bulunduğunu öğrettim sanırım. (Karaosmanoğlu, 2012, s. 22)

Anlatıcı, yukarıdaki alıntılarının ilkinde roman yazmanın güç bir iş olduğunu söyleyerek, okurun dikkatini yazmaya çalıştığı roman üzerine çekerek, okuyucuda merak uyandırır. İkinci alıntıda hem yazacağı romanın temel konusunu verir hem de okuru anlatıya hazırlar. Üçüncü alıntıda okura hitap vardır. Anlatıcı, kendi zihninde yarattığı okura seslenerek onu anlatının içerisine çeker, böylece okurun anlatı ile bütünleşmesini sağlar.

2. Üst-Anlatı İşlevi: “Metni yorumlamaya ve metnin iç düzenine dikkat çekmeye dayalıdır. Bir eseri parodi bir biçimde bitirmenin en iyi yollarından biri, bu işlevi kullanmaktır” (Dervişcemaloğlu, 2014, s. 129).

Hep O Şarkı romanında anlatıcı, kendi metnini yorumlar, anlatının bazı yönlerine açıklık getirmek ister ve olayın akışını bölerek metnin iç düzenine ilişkin yapmış olduğu sapmalara dikkat çeker. Anlatıcı, “üst-anlatı” işlevini yerine getirerek olay akışını yarıda bırakır ve birtakım yorumlarda bulunur. Romandan alınmış olan aşağıdaki örnekler, metnin ‘üst-anlatı’ işlevine işaret etmektedir. “Ah işte, yine ipin ucunu kaçırdım. Ben, halamdan bahsediyordum” (Karaosmanoğlu, 2012, s. 35). “Aman, bu yaşta utanmadan neler söylüyorum? Allah vere de, bu yazdıklarım basılıp meydana çıkmasa. Elâleme rüsva olacağım şu son günlerimde. Lâkin, biraz sonra size anlatacağım bundan daha büyük bir rüsvalık değil mi?” (Karaosmanoğlu, 2012, s. 76).

Anlatı akışında, anlatıcı kendisine zaman mesafesinden yaklaşır, olaylar karşısında almış olduğu tavırlara karşı yorumlar yapar ve birtakım tenkitlerde bulunur. Böylece anlatının akışı kesilmiş olur. Bu bölümler anlatıcının okurla olduğu gibi aynı zamanda kendisiyle de konuştuğu, iç monolog özelliği gösteren bölümlerdir.

“Meğer ne kadar toymuşum! Her şeye ne mübalâğalı bir ehemmiyet verirmişim o zamanlar! Küçük Molla Bey’i alaya alacağım, onunla bir fil yavrusu gibi eğlenip avunacağım yerde kendimi böyle boş yere üzüp harap etmişim.” (Karaosmanoğlu, 2012, s.58-59).

“İtiraf etmek. Fakat neyi? Hey Münirecik hey! Sanki, ne yapmıştın? Suçun neydi? Sen o zaman bir beyaz güvercin gibi lekesizdin ve karanlık yalnız alınyazındaydın ve haksızlık ve cürüm ve pislik senin etrafındakilerde, istemeyerek bilmeyerek boyun eğdiğin hayat şartlarındaydı. Bunlara karşı koymak, bunlardan kaçmak senin hakkındı...” (Karaosmanoğlu, 2012, s.74)

3. Tanıklık İşlevi: “Anlatıcının anlattığı öykünün doğruluk derecesi gözler önüne serilir; anlatıcı öyküyle olan mesafesini, öykünün doğru olduğunu, güvenilir kaynaklara dayandığını vs. onaylar” (Dervişcemaloğlu, 2014, s. 129).

Hep O Şarkı romanında anlatıcı, öyküye olan mesafesini şu cümlelerle bildirir:

Otuz beş yıl... Sahi, o kadar oldu mu? -Hey Münire hey; kendine gell- Neden olmasın? Ben, ne zamanın insanıyım? Şu gözler, üç padişah devri gördü, dördüncüsünü de yirmi yıldan beri yaşamaktayım. Dört padişah... Anneciğim söylerdi: Ben rahmetli Sultan Abdülmecit'in onuncu Cülûs şenliği gecesi dünyaya gelmişim. Demek ki o vefat ettiği ve yerine Abdülaziz Efendimiz tahta çıktığı yıl on bir- on iki yaşlarında koskoca bir kızdım... (Karaosmanoğlu, 2012, s. 16)

Anlatıcı, Sultan Abdülmecit'in onuncu cülûsunda doğmuştur. “..şu elli yıla yakın ömrüm yürek parçalayıcı bir romandır” (Karaosmanoğlu, 2012, s. 12) cümlesiyle çerçeve anlatıda kendi yaşını belirtir. Romanın “Bir Dönüm Noktası” bölümünde, “Ben, şimdi yirmi yaşında bir kadındım. O, şimdi yirmi üç yaşında bir erkekti” (Karaosmanoğlu, 2012, s. 109), “Yirmi Beş Yıl Sonra” bölümünde ise “Bütün bu hikâye ettiğim şeylerin üstünden, şimdi, tam yirmi beş yıl geçmiş bulunuyor...” (Karaosmanoğlu, 2012, s. 127) diyerek okura yaşının kırk beş olduğunu bildirir. Anlatıcının, aktardığı olayların üzerinden geçen zamanı bildirmesi, olaylara yaklaşım mesafesini gösterir. Anlatı zamanını tarihsel kaynaklara -Sultan Abdülmecid'in onuncu cülûsu, Fer'îye Vakası- bağlayarak, zamanda doğruluk derecesini verir. Öyküsüne olan mesafesi, -anlatı her ne kadar ben anlatıcının bakış açısıyla sınırlı olsa da- olaylara yaklaşımı, bir genç kız olarak değil bir kadın olarak kendi dünyasına bakışı anlatıda güvenilirlik duygusunu sağlar. Belirtilen zaman aralığında verilen tarihsel süreçler ve sosyal hayat arasındaki uyum da tanıklık işlevini belirleyen bir diğer özelliktir.

4. Açıklayıcı İşlev: “Anlatıcı, okuyucuya öykünün anlaşılması için gerekli olan bilgileri verir. Bu işlev öğretici romanlarda sıkça karşımıza çıkar (Dervişcemaloğlu, 2014, s. 129).

Hep O Şarkı'da anlatıcı, bazı noktalara açıklık getirmek istediği zaman, okuyucuya yönelik açıklamalarda bulunur.

Bu faslın başında ne demiştim? Babam, ölümden daha zorlu çıktı, demiştim. Sakın bu sözden babama karşı bir kötüleme veya bir kinlenme mânası çıkarmayın. Ben, o vakit herhangi bir isyan hissine kapılmış değildim. Bu günün genç kızları bu derece yumuşak başlılığa bir mânâ veremezler. Bunu, belki bir nevi miskinliğe, bir nevi mizaç uyusukluğuna hamlederler. Bilmezler ki, otuz yıl evvel evlâtların alın yazısını babalar, analar çizirdi ve buna karşı gelmek kadere meydan okumak gibi imkânsız bir şeydi. (Karaosmanoğlu, 2012, s. 36)

Değişen toplum, değişen insanı da beraberinde getirmiştir. Bu nedenle, anlatıcı okurlarının anlayamayacağı bazı noktalarda açıklayıcı bilgi verme ihtiyacıdadır.

Romanın, “Yirmi Beş Yıl Sonra” bölümünde anlatıcı zaman atlaması nedeniyle okurun zihninde oluşacak olan karmaşıklıkla gidermek için “Durun bakayım; -mutlak surette saçmaladığıma hükmedeceksiniz; Cemil Bey’in oralarda ne işi var diyeceksiniz- durun; sizi merakta bırakmamak için hiç değilse bunu anlatayım...” (Karaosmanoğlu, 2012, s. 128) diyerek okuru aydınlatır, geri dönüş tekniğini kullanarak yaşanan olaylar hakkında bilgi verir.

5. İdeolojik İşlev: “Anlatıcı, dünya, toplum ya da insanlarla ilgili yargılarda bulunur” (Dervişcemaloğlu, 2014, s. 129).

Hep O Şarkı romanında anlatıcı, insanlar ve toplum hakkında birtakım düşüncelere sahiptir. Birkaç devri yaşamış olan anlatıcı, toplum ve insanlar hakkındaki yargılarını şu örneklerle aktarır: “Cemil Bey, kendisini isteyen bir sultanla evlenmeği kabul etmemiş ve bu suretle İradeiSeniyye karşı gelmişti. Bereket versin ki, asmamışlardı Cemil Bey’i” (Karaosmanoğlu, 2012, s. 128).

Eh, biz artık devlet düşünleri sırasına girmiştik. Bizi, kimseler arayıp sormuyordu. Zaten, az zaman içinde İstanbul öylesine değişmiş, öyle bambaşka bir şehir olmuş ki, annemle ben eski halimizde kalsaydık bile buna ayak uydurmağa imkân bulamayacaktık. Her şeyi, herkesi yadırgayacaktık sanırım. Giyim kuşamlar bizim alıştığımız giyim kuşamlar değil, sözler sohbetler bizim bildiğimiz sözler sohbetler değildi. Beyleri, paşaları redingot denilen çift düğmeli, arkadan cepli setreleriyle kapımızdaki ağalardan, uşaklardan ayırt etmek mümkün olmuyor; belli başlı hanımefendilerin kıyafeti ise gitgide Nafi Molla Konağı’nda gördüğüm kadınların kıyafetine benziyor. (Karaosmanoğlu, 2012, s. 142)

...Bilmezler ki, otuz yıl evvel evlâtların alın yazısını babalar, analar çizirdi ve buna karşı gelmek kadere meydan okumak gibi imkânsız bir şeydi. (Karaosmanoğlu, 2012, s. 36)

Birinci alıntıda, anlatıcının yönetime karşı tavır almakta olduğu, ikincisinde ise yazarın düşüncelerini taşımakta olduğu söylenebilir. “Redingot” ile bir devrin bitişi, zevkte çok daha basit olan ve bu basitlik giyim kuşamlarından, sohbetlerinden anlaşılan bir devrin geldiği anlatılmaktadır. Son alıntıda ise devrin şartlarına, insan kaderinde hükmedici olan unsurlara serzeniş, toplumsal âdetleri tenkit görülmektedir.

Hep O Şarkı Romanında Söylem Çeşitleri

Hep O Şarkı romanında anlatıcı ile anlatı arasındaki mesafeden doğan “söylem çeşitleri” bulunmaktadır. “Bilindiği gibi, sözel anlatılarda temsilin nesnesi ve aracı aynıdır; yani ‘dil’dir. Dolayısıyla bu konu, anlatının ‘söylem’ boyutuyla da doğrudan ilişkilidir” (Dervişcemaloğlu, 2014, s. 71). Geçmiş zamana yönelik olan anlatının akışında kimi olaylar ve diyaloglar dolaylı olarak aktarılırken yer yer dolaysız söyleme başvurulur. Anlatıcı, hâkim kılmak istediği gerçeklik duygusunu yakalamak için kendi düşüncelerini de okura bir söylem niteliğinde

aktarır. Romanda söylem çeşitliliği, anlatıcının amacına hizmet eder. Anlatıcı, olaylara, durumlara ve kişilere karşı mesafesini söylem çeşitleriyle gösterdiği gibi, yaratmak istediği gerçeklik duygusunu da bu çeşitlilikle besler. Genette'e göre "mesafe, bir anlatıdaki kesinlik derecesini ve iletilen bilginin doğruluğunu belirlememize yardım eder. Buradan hareketle ister olay anlatısı isterse söz anlatısı olsun, temel olarak dört tip söylemden bahsedilebilir. Bunların her biri, anlatıcının metne bağlı olarak aldığı mesafeyi göstermektedir" (akt. Dervişcemaloğlu, 2008).

Genette, "Sözün Temsili" başlığı altında, söylem türlerini "Anlatılan Konuşma", "Dolaylı Söylem", "Serbest Dolaylı Söylem", "Dolaysız Söylem" olmak üzere dört bölüme ayırır. Aşağıdaki kategorilerde *Hep O Şarkı* romanında söylem türleri, romandan alıntılar yapılarak incelenmiştir:

1. Anlatılan Konuşma: "Karakterin sözleri ve eylemleri tıpkı bir olay gibi anlatılır. Bu, mesafenin ve indirgemenin en fazla olduğu söylem tipidir" (Dervişcemaloğlu, 2014, s.72).

Zavallı babacığım, bunun bütün kabahatini de mutlaka Cemil Bey'in üstüne atmış ve hattâ belki onu bir ırz düşmanı sanmış olacak ki, Hakkı Paşa'ya bir mektupla kati red cevabını verirken oğlunun beni 'Badema rahat bırakması' için 'kendisine nesayihî lazımede' bulunulmasını rica etmişti. (Karaosmanoğlu, 2012, s. 22)

Örnekten görüldüğü gibi mektup cümlesi olduğu gibi verilmeyip anlatıcı tarafından anlatılmıştır. Mektup içeriği değiştirilmemiş, kullanılan kelimeler olduğu gibi alıntılanarak, anlatıcı tarafından bir olay niteliğinde aktarılmıştır.

2. Dolaylı Söylem: "Anlatılan konuşmadan biraz daha mimetik olmasına rağmen, bu söylemde anlatıcının varlığı yine hissedilir" (Dervişcemaloğlu, 2014, s. 72). "İşte, bu kararlar ertesi gün soluğu hemen bizim konakta almıştı. Babam evde yoktu. Annem henüz aşağıya inmemişti. Beni karşılayan dadımı bir kenara çektim ve ayakta, yavaş sesle, fakat heyecanlı heyecanlı bütün olan bitenleri zavallı kadıncağıza sayıp sayıp döküverdim" (Karaosmanoğlu, 2012, s. 98).

Anlatıcı diyalogu olduğu gibi vermez. Diyalogun nasıl meydana geldiği, neler konuşulduğu bilinmez. Anlatıcı aktarımı kendisi yapar.

3. Serbest Dolaylı Söylem: "Serbest dolaylı söylemde anlatıcı, karakterin sözlerini üstlenir ya da tercihe bağlı olarak karakter, anlatıcının sesiyle konuşur. Böylece karakter ve anlatıcı birbirine karışıp birleşir" (Dervişcemaloğlu, 2014, s.73).

Nihayet günün birinde, Cemil Bey'in haremîni görmek fırsatını bulan bir tanıdık, bize, bu bilmecenin düğümünü şu birkaç sözle açtıvermişti:

—Pek sade, pek silik bir taşralı hanımcağız; demişti. İyi bir ana, iyi bir zevce. Belki, pek iyi bir ev kadını.

Ama işte o kadar... Sanırım, o da kendi halini biliyor. Hiç kimse ile görüşmek, hiçbir yere çıkmak istemiyor. Bu yüzden Cemil Bey çok üzüntüdedir. Ne yapacağını bilememektedir.

Cemil Bey hiç üzülmesin. Ben ne zevceliğin, ne analığın tadını tattım. Ne de iyi bir ev kadınıyım. Fakat 'hiç kimseye görüşmek, hiçbir yere çıkmak istemeyişte' onun haremiyle ikiz kardeş gibiyiz. (Karaosmanoğlu, 2012, s. 174)

Diyalogun ilk cümlesi anlatıcı tarafından aktarılırken devamında anlatıcının varlığı görülmez ve roman kişisi konuşur. Roman kişinin cümlesinin bittiği yerde, ben anlatıcı, roman kişisi Münire ile aynı noktada buluşur; cümle, geçmiş zamanda yaşanan bir duygu veya olay aktarımı olmaktan çıkar ve ben anlatıcı roman kişisi kimliğiyle bütünleşerek onun sesiyle konuşur, geçmiş ve şimdi ayrımı yoktur. Romanın birçok yerinde olgun bir kadın olan anlatıcının roman kişinin bazı eylemlerini eleştiren söylemi görülürken, bu cümlede geçmiş zamandaki Münire ile hâlihazırdaki anlatıcı Münire bütünleşir, geniş zamanı kapsayan söyleme yükselir.

4. Dolaysız Söylem: "Burada karakterin sözleri anlatıcı tarafından aynen aktarılır. En mimetik söylem budur" (Dervişcemaloğlu, 2014, s.73). "Cemil Bey, yüzüme şefkatle bakarak:

—Bu sizin çocukluğunuzdaki gülüşünüz; dedi" (Karaosmanoğlu, 2012, s. 114).

Dolaysız söylem örneği olarak yukarıda gösterilen örnekte anlatıcı, Cemil Bey'in söylemini olduğu gibi aktarır, bu tür aktarmalarda "dedim", "dedi" gibi unsurlar, çerçeve işlevini görür. Anlatıcı net olarak bellidir.

Hep O Şarkı Romanında Metalepsis

Hep O Şarkı romanının kurgusu hâlihazır ile geçmişin iç içeliğinden oluşmaktadır. Bunun nedeni, ben anlatıcının eserde hem roman kişisi hem anlatıcısı hem de kurmaca anlatının yazarı olarak konumlandırılmasıdır. Anlatı akışında, mazi ile şimdiki zaman arasındaki ayırım zaman zaman kaybolmakta, anlatıcı, olay akışına müdahale etmekte ve yorumlarıyla kendisini ön plana çıkarmaktadır.

"Genette, metalepsisin temelde iki şekilde gerçekleşebileceğini vurgulamaktadır: Birincisi, öykü-dışı (ekstradiegetik) anlatıcının öykü (diegetik) düzeyine izinsiz bir şekilde geçiş yapmasıyla gerçekleşir. İkinci ise bunun tam tersi, öykü (diegetik) düzeyinden öykü-dışı (ekstradiegetik) düzeyine izinsiz bir şekilde geçişten kaynaklanır" (Dervişcemaloğlu, 2014, s. 86).

Hep O Şarkı romanında parodiyi oluşturan unsurlar, metalepsis kavramı etrafında açıklanabilir. Anlatıcı, kurgusuna başlarken hâlihazır zamanda Vecihi ve Ahmet Mithat Efendi'nin eserlerinden bahseder. Olgunluk çağında zevkle okuduğu yazarlardan biri Ahmet Mithat Efendi'dir ve Vecihi'nin kalem inceliklerini beğenir. Anlatının dış çerçevesinde edebî zevklerini öğrendiğimiz anlatıcı, iç anlatıda adeta Ahmet Mithat Efendi gibi olaylara müdahale

eder, yorumlarda bulunur, ileride kitabı basılırsa onu okuyacak olan okurlarıyla konuşur, kendine ve okurlarına sorular sorar. Genette, “metalepsisi, gerçek ile kurmaca arasındaki çizgiyi kasıtlı olarak belirsizleştirmek için anlatı düzeyleri arasındaki sınırın ihlal edildiği bir süreç olarak değerlendirir ve bunun gülünç, gerçekdışı bir tuhafılık etkisi yaratabileceği gibi bir illüzyon etkisine yol açabileceğini de belirtir” (Dervişcemaloğlu, 2014, s. 86).

Hep O Şarkı’da anlatı düzeyi ihlali, geçmişten şimdiye uzanıldığında adeta öykü düzeyi ile gerçek düzey arasında bir bütünleşme ile son bulur. Bu kısımda, anlatı bitmiş, roman kişisi Münire ile anlatıcı Münire hem konum olarak hem söylem olarak birleşmişlerdir.

Aşağıdaki örneklerde, *Hep O Şarkı* romanında metalepsis unsuru, Genette’in tanımlarından yola çıkılarak örneklenmiştir.

İşte, gene ipin ucunu kaçırdım! Bütün bunları sırası gelince anlatmalı değil mi idim? Ben size henüz çocukluğumdan bahsediyordum: Körebe oyunu (Karaosmanoğlu, 2012, s. 22).

Hey acemi romancı; hikayenin sonunda söyleyeceğin şeyleri gene başa aldın. Hele dur; şu cehennem dediğin Nafi Mollaların konağında neler gördün, neler geçirdin onları anlatmağa başla bakalım (Karaosmanoğlu, 2012, s. 45).

Canım; böyle de roman mı olur? Böyle de hissî roman mı yazılır? Buraya kadar size hep acı acı dert yanıyordum. Şimdi ise başladım birtakım gülünç şeyler anlatmağa. Bir roman ya hazindir, ya komik. İki tarzı birbirine karıştırmak. Vecihi ile Ahmet Mithat Efendi’den bir türlü yapmağa benziyor. Bu mümkün mü? Bu münasip mi?.. (Karaosmanoğlu, 2012, s. 53).

Yukarıdaki örneklerde de belirgin olarak görüldüğü gibi, anlatıcı olay akışını keserek anlatıya müdahale etmektedir. Aynı zamanda bir yazar kimliğiyle okuyucularına seslenmekte, bilgi vermekte ve sorular sormaktadır. Birinci alıntıda görüldüğü gibi, olay akışına müdahale eden anlatıcı, kullandığı anlatım tekniğiyle Ahmet Mithat Efendi’nin roman anlatıcısı kimliğinin adeta parodisini yapmaktadır. İkinci alıntıda anlatıcı kendisine seslenmekte, bir dinleyici olarak kendisini romana dâhil etmektedir. Üçüncü alıntıda, olay akışı kesilmiş, anlatıcı yazmış olduğu romanın tanımını yapmaya çalışan biri olarak anlatıya müdahale etmiştir. Son alıntıda ise kendi ruh hâliyle anlatıya şekil verdiğini belirtirken yine öykü sıyrımlarını aşmıştır.

Bütün örneklerde görüldüğü gibi, anlatıcı kendi hayatını anlatırken mazi ile şimdi arasındaki çizgiyi kaybetmektedir. Bu özellik eserin son cümlesinde, “Cemil Bey hiç üzülmesin. Ben ne zevceliğin, ne analığın tadını tattım. Ne de iyi bir ev kadınıyım. Fakat ‘hiç kimseye görüşmek, hiçbir yere çıkmak istemeyişte’ onun haremiyle ikiz kardeş gibiyiz” (Karaosmanoğlu, 2012, s. 174). Roman kişisi Münire’nin anlatıcı Münire ile bütünleşmesi, aralarındaki zaman çizgisinin kaybolması ve aynı konumda bulunmaları ile neticelenmektedir.

Sonuç

Otobiyografik anlatım tekniği kullanılarak kaleme alınan *Hep O Şarkı*, Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun kadın bakış açısından sunulan tek romanı olması yönüyle diğer romanları arasında farklı bir konuma sahiptir. Bakış açısı ve kullanılan üslup *Hep O Şarkı*'yı şekillendiren temel unsurlardır. Eserde yer alan şahıs kadrosu, mekân, zaman ve olaylar, anlatıcının odaklandığı duygu veya yaşantı etrafında konumlandırılır ve anlam kazanır. Anlatı teknikleri açısından incelenmiş olan eserde, ben anlatıcı, kullandığı söylem çeşitleriyle anlatıyı her yönüyle gerçekçi kılmaya çalışır. Kendi mazisinin anlatımına başlamadan önce, etkilendiği hissî romanlardan yola çıkarak kaleme aldığı satırlarda "üçüncü şahıs" anlatımını kullanan anlatıcı, kendi mazisini anlatmaya başladığında "birinci şahıs" anlatıma geçerek şahit olma durumundan bizzat yaşamış olma durumuna geçer. Öykü içi ve öykü dışı anlatım, maziye dönüş ve maziye tekrar yaşayış çizgilerini oluşturmaktadır. Öykü içi anlatım, tek bakış açısının hâkim olduğu eserde, diğer roman kişilerini kendi söylemleriyle etkin kılmaktadır. Bu teknik, özellikle Cemil Bey'in Münire'ye yazmış olduğu mektuplarda ön plana çıkar. Böylece mazinin aktarımı, yerini mazinin tekrar yaşanmasına bırakır. Bu metinde, anlatıbilim kuramlarına bağlı kalınarak, *Hep O Şarkı* romanında anlatıcının eserdeki konumu, bakış açısı ve anlatımın kurgulanışında yer alan özellikler tespit edilmiş, anlatıda kullanılan söylem çeşitleri belirlenerek anlatıcının öyküyle arasındaki mesafesi, tutumu ve işlevleri belirlenmiştir.

Kaynakça

- Aktaş, Ş. (1991). *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*. (2. Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Baş, Ş. (2003). Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun romanlarında kadın karakterlerin anlatımı. *Türkbilig*, (6), 13-36.
- Boynukara, H. (1997). *Romanda Bakış Açısı ve Anlatılış*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Çıraklı, M. Z. (2015). *Anlatıbilim Kuramsal Okumalar*. Ankara: Hece Yayınları.
- Dervişcemaloğlu, B. (2008). Gérard Genette'in *Anlatı Söylemi*. www.egeedebiyat.org adresinden edinilmiştir.
- Dervişcemaloğlu, B. (2014). *Anlatıbilime Giriş*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Dervişcemaloğlu, B. (2015a). Kiralık Konak'ta anlatıcı ve karakterleştirme. *Yeni Türk Edebiyatı Dergisi*, (11), 55-74.
- Dervişcemaloğlu, B. (2015b). Taaşşuk-ı Tal'at ve Fitnat romanında anlatıcının konumu. *Yeni Türk Edebiyatı Dergisi*, (11), 39-53.
- Forster, E. M. (2016). *Roman Sanatı*. (Ü. Aytür, Çev.) (2. Baskı). İstanbul: Milenyum Yayınları.
- Güneş, M. (2016). *Servet-i Fünûn'dan Cumhuriyet'e Türk Edebiyatında Manzum Hikâye*. Ankara: Hece Yayınları.
- Karaosmanoğlu, Y. K. (2012). *Hep O Şarkı*. (18. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Okay, M. O. (2016). Türk romanında köy gerçeği ve *Yaban*. *Edebiyat ve Edebi Eser Üzerine* (3. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Stevick, P. (1988). *Roman Teoris*. (S. Kantarcıoğlu, Çev.). Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları.
- Yücel, T. (1993). *Anlatı Yerlemleri*. İstanbul: YKY.

Şârihi Belirsiz Bir Şerh: Şerh-i Dîvânçe-i Ferište

Seda Aydın *

Öz: Çalışmada, Beyazıt Devlet Kütüphanesi Bâyezid 25638 numarada yer alan *Şerh-i Dîvânçe-i Ferište* adlı eser tanıtılacaktır. Ferište'nin Farsça *Dîvânçe*'sinin Türkçe şerhi olan bu eserin, başında veya sonunda şârih yahut müellife dair bilgi bulunmamaktadır. Eserin yazıldığı tarih de belli değildir. 1553'te doğduğu tahmin edilen Ferište'nin asıl adı Muhammed Kâsım Hindûşah olup kendisi aslen Esterâbâdlıdır. Ailesi ile Esterâbâd'dan Hindistan'a göç etmiştir. Ferište, *Dîvânçe*'sinden ziyade *Târih-i Ferište*, *Nevres-nâme* veya *Gülşen-i İbrâhîm* gibi farklı adlarla anılan tarih kitabı ile tanınmaktadır. Ferište *Dîvânçe*'si üzerine yazılan iki Türkçe şerh bulunmaktadır. Bunlardan biri, Vehmî mahlaslı Sâlih b. Yûsuf b. Mustafa Âmidî tarafından kaleme alınan şerhtir. Ferište *Dîvânçe*'sine yazılan diğer şerh, bu çalışmanın konusunu teşkil eden şârihi belirsiz şerhtir. Çalışmada, öncelikle Klasik Türk Edebiyatı'nda şerh kavramına değinilecek; sonrasında Ferište'nin hayatı hakkında kısaca bilgi verilecektir. Vehmî'nin *Şerh-i Dîvânçe-i Ferište* adlı eserinden hareketle şerh üslubu ortaya konulduktan sonra şârihi belirsiz *Şerh-i Dîvânçe-i Ferište* tanıtılacak ve bu iki eser, benzerlik ve farklılıkları bakımından mukayese edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Şerh, *Şerh-i Dîvânçe-i Ferište*, Ferište, Muhammed Kâsım Hindûşah, Vehmî, Sâlih b. Yûsuf b. Mustafa Âmidî

Klasik Türk Edebiyatı'nda Şerh

Şerhin lûgat anlamı “müşkil ve mübhem ve mahfî makûlesini keşf ve izhâr eylemek” (Mütercim Asım Efendi, 2013, s. 1157) iken terim anlamı, bir ilim dalında meşhur olmuş metinlerdeki kapalı ifadeleri açıklamaktır (Şensoy, 2010, s. 555). Şerhler, şerh edilen kaynak eserle aynı dilde olabileceği gibi farklı dilde de olabilir. Şerh ile kaynak eserin dilinin farklı olması, şerh ile tercüme kavramlarını birbirine yaklaştırmaktadır. Şerhlerde çoğunlukla “mahsûl-i beyt”, “ma‘nâ-yı beyt”, “tercüme-i beyt” gibi ifadelerden sonra kaynak metnin bire bir tercümesi verilir. Bu durum her şerhin aynı zamanda bir tercüme olduğunu göstermektedir (Yazar, 2011, s. 16).

Klasik Türk Edebiyatı'nda şerh edilen eserler; Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere üç gruba ayrılır. Arapça eserlere yazılan şerhler, esmâ-i hüsnâ, kırk hadis, hilye şerhleri; Hz. Ali *Dîvânı*

* Arş. Gör. (İstinye Üniversitesi), Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Doktora Programı, saydin@istinye.edu.tr.

şerhleri, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Abdülkâdir Geylânî gibi meşhur şairlerin beyitlerine yazılan şerhler, *Kasîde-i Bânet Su'âd*, *Kasîde-i Bürde*, *Kasîdetü'l-Münferice*, *Kasîde-i Tantarâniyye*, *Kasîde-i Dimyâtiyye*, *Kasîde-i Lâmiyye* gibi kaside şerhleri ve *Ferîşteoğlu Lügati* gibi önemli lügatlere yapılan şerhlerden oluşmaktadır (Ceylan, 2010, s. 566-567).

Farsça eserlere yazılan şerhler ise, *Mesnevî* ve *Cezîre-i Mesnevî* şerhleri; *Bostân*, *Gülistân*, *Bahârîstan*, *Pend-i Attâr*, *Mantıku't-Tayr*, *Şebistân-ı Hayâl*, *Yûsuf u Zelihâ*, *Tuhfetü'l-Ahrâr*, *Sübhatü'l-Ebrâr* şerhleri, manzum ve mensur lügat şerhleri ile divan, gazel ve muamma şerhlerinden oluşmaktadır (Ceylan, 2010, s. 566).

Türkçe eserlere yazılan şerhler; İllâhî'nin Ömer Rüşenî'nin bir tercî'-bendine şerhi (Uyan, 2016), Yunus Emre'nin "Çıkıdım erik dalına..." şeklinde başlayan şathiyesine yazılan şerhler, Bergamalı Kadri'nin Hayâlî'nin bir gazeline (Karabacak, 2002), Lamii Çelebi'nin kendi gazeline, Celâlîzâde Sâlih Çelebi'nin kendi kasidesine (Yazar, 2011, s. 44), ve Ferrî Mehmed Efendi'nin kendi gazeline şerhi (Kırbiyık, 2000); Hacı Bayram-ı Velî'nin şathiyesine yazılan şerhler; İsmail Hakkı Bursevî, Salâhî-i Uşşâkî ve Müstakîmzâde Süleyman Sadeddîn'nin birçok şairin şiirine yazdığı şerhlerden oluşturmaktadır (Yazar, 2011, s. 52-53).

Farsça eserlere yazılan şerhler içinde divan şerhleri önemli bir yer tutmaktadır. Molla Câmi, Enverî, Hâfız-ı Şîrâzî, Şâhî, Örfî-i Şîrâzî, Sâib-i Tebrîzî, Şevket-i Buhârî, Yavuz Sultan Selim ve Ferîşte gibi şairlerin divanlarının tamamına veya bir kısmına yazılan şerhler bulunmaktadır (Ersoy, 2010). Çalışmanın konusu olan *Divânçe-i Ferîşte*'ye yazılan iki şerh bulunmaktadır.¹

Ferîşte ve *Divânçe'si*

H. 960 / m. 1552-53 yılında doğduğu tahmin edilen Ferîşte'nin asıl adı, Muhammed Kâsım Hindüşah b. Gulâm Alî el-Esterâbâdî'dir (Nizami, 2010, s. 133). Hindistan'ın meşhurlarından olan Ferîşte, aslen Esterâbâdlı olup babasıyla Hindistan'ın Dekkân bölgesine göç etmiştir. Önce Ahmednagâr şehrinde Murtazâ Nizâmşah'ın hizmetinde bulunmuş, onun ölümünden sonra h. 996/ m. 1587-1588'de II. İbrâhim Âdilşâh'ın veziri Dilâver Han'ın davetiyle Bîcâpûr'a gitmiştir (Sami, 1311, s. 3392). Ferîşte, Batılıların eserlerini yazarken kaynak gösterdiği büyük bir tarihçidir (Karagözoğlu, 2016, s. 363). Kaynaklarda *Nevres-nâme* diye de geçen *Gülşen-i İbrâhim* (Nizami, 2010, s. 134) adlı meşhur Hint tarihinin yazarı olan Ferîşte'nin bir de *Divânçe'si* mevcuttur. Ferîşte *Divânçe'si*nde her kafiyeyle bir gazel olmak üzere 29 gazel bulunmaktadır. Her gazel beş beyitten oluşur.²

1 Çalışmada, Vehmî'nin eserinin Ali Emiri Millet Kütüphanesi'nde bulunan Ali Emiri Edebiyat 209 numaralı nüshasından yararlanılmıştır. Çalışmada bu nüshaya A, Beyazıt Devlet Kütüphanesi Bâyezid 25638 numarada bulunan şârihi belirsiz şerh metnine B adı verilmiştir. Metinlere yapılan göndermelerde bu adlandırmalar esas alınmıştır.

2 Ferîşte *Divânçe'si*nin Türkiye Kütüphaneleri'nde 20'den fazla nüshası bulunmaktadır. Ferîşte, Klasik Türk Edebiyatı'nda Şevket-i Buhârî, 'Örfî-i Şîrâzî kadar tanınan bir Fars şairi olmamasına rağmen *Divânçe'si*nin bu kadar ilgi görmesi dikkat çekicidir. Hindistan meşhurlarından olan Ferîşte'nin, Anadolu'da yaşayan ve manzum Kur'an-ı

Vehmî ve Şerh-i Dîvânçe-i Ferište'si

Asıl adı Sâlih olan Vehmî, Diyarbakırlı'dır. Babasının adı Yûsuf, dedesinin adı ise Mustafâ'dır. H. 1148 / m. 1735-36 yılında Kars'a gitmiştir. Vehmî'nin *Şerh-i Dîvânçe-i Ferište* ve *Fevâ'idü'l-Ün-siyye fî Şerhi'l-Endülüsiyye* isimli iki eseri mevcuttur (Bağdatlı İsmail Efendi, 1955, s. 424).³

Vehmî, *Şerh-i Dîvânçe-i Ferište* adlı eserinin dibacesinde hamdele ve salvele bölümünden sonra 'ammâ ba'd diyerek eserin sebep-i te'lifini açıklar. Yolunun Erzurum ve Kars'a düştüğü sırada bir mecliste dostlarının kendisinden *Dîvânçe-i Ferište*'yi şerh etmesini istediklerini söyler:

... 'alâ tarîki'l-müsâfere güzërimüz mahrûsa-i Kars Erzenü'r-Rûm'a düşüp birkaç mâh-ı tamâm o şehri hoş-makâmda meks ü ârâm idüp zevi'l-kirâmlarından ba'zılar 'alâ tarîki'l-istifâde bu hakîr-i pür-taksîrden tahsîl-i merâm itmek içün *Dîvânçe-i Ferište*'nün ruhsâr-ı şâhid-i ma'ânîsinden burka'-i reybinî ref'e tâlib ve rûy-i nikât-i nihânîsinden gayheb-i şekkini def'e râgıb olduklarında biz hakîr dahi icâbetlerinde bir zamân müstagrâk-ı deryâ-yı tahayyür ve pâ-bend-i riştehâ-yı tefekkür olup tururken cûşîş-i eltâf-ı 'aliyye-i Hüdâ'ya mazhar ve tâb-dihî-i esnâf-ı inâyet-i Mevla'ya hem-ser olup derhâl ufk-ı âsumân-ı zamîrden âfitâb-ı mazmûn-ı güfte-i ve *ammâ bi-ni'meti rabbike fehaddis*⁴ tâli' ve mâh-tâb-ı mefhûm-ı nûkte-i ve *amma's-sâ'ilü felâ tenhar*⁵ sâtî' oldukda deryâ-yı tahayyürden bîrûn ve ceyb-i mürâkabeden ser-nümûn olup pîş-i şemşîr-i su'âllerin pâsuh ile bend ve rîş-i iltimâs-ı dillerin şifâ-yı râsih ile peyvend idüp bi-kadri tâkatî'l-beşeriyye esâs hutûtını suhûn-ı evrâke tarh ve bi-keffî'l-bedeniyye rumûz u nikâtını tafsilen beyân ve sarîhen 'ayân iderek şerh eyledüm (A, 9b-10a).

Vehmî, dostlarının ricası üzerine önce tereddüt etse de sonra bu ricayı geri çevirmemiştir. Eseri, önce "esâs hutûtını" ortaya koyarak sonrasında "rumûz u nikâtını tafsilen beyân ve sarîhen 'ayân iderek" şerh ettiğini ifade etmiştir. Vehmî, sebep-i te'lifinin ardından şerh üslubunu da şöyle açıklamıştır:

...Ve avâm u havâsa nef'i 'âmm olsun içün zebân-ı Türkî'de her beytün ma'nâsını ammâ taksîmi ile iki kısım ki, mecâzî ve hakîkî taksîm idüp mecâzîde lûgaten ehl-i lûgatün nüvişt itdigine göre ve hakîkîde istilâhen ehl-i tasavvufun nübişt itdigine göre,

Kerîm lûgati sahibi, İbni Ferište, İbni Melek veya Ferišteoğlu diye tanınan fıkıh âlimi ile karıştırıldığı düşünülmektedir. Ferišteoğlu, Anadolu'da çok sevildiği için söz konusu *Dîvânçe* ona atfedilmiş ve bu yüzden yayılmış olabilir. Nitekim Ferište *Dîvânçe*'lerinin yazarlarının kütüphane kataloglarında İbni Melek, İbn Ferište İzzeddin Abdüllatif b. Abdüllaziz er-Rûmî şeklinde kaydedilmesi bu düşünceyi doğrulamaktadır. Bkz. Ali Emiri Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi 2165, Ali Emiri Millet Kütüphanesi Ali Emiri Farsça 475, Erzurum İl Halk Kütüphanesi 13959.

- 3 Vehmî'nin *Şerh-i Dîvânçe-i Ferište* adlı eserinin 6 nüshası bulunmaktadır. (Altınışık, 2013) Vehmî'nin Ferište *Dîvânçe*'si şerhinin nüsha sayısının çokluğunun da Ferište'nin Ferišteoğlu zannedilmesinden kaynaklandığı düşünülmektedir.
- 4 *ve ammâ bi-ni'meti rabbike fehaddis: Ve Rabbinin nimetini minnet ve şükranla an.* Kur'ân-ı Kerîm Duhâ Sûresi 11. Âyet. Bkz. (Karaman & vd., 2016, 596)
- 5 *ve amma's-sâ'ilü felâ tenhar: El açp isteyeni de sakın azarlama.* Kur'ân-ı Kerîm Duhâ Sûresi 10. Âyet. Bkz. (Karaman & vd., 2016, 596)

zâhirde tatbîk idüp ebyât-ı mezkûr eyledük. Velâkin bâtinen şâ'irin murâdî n'oldığın 'âlimü's-sırru ve'l-hafıyyât bilür ve mezkûrî tekrârdan 'adem-i zarûriyyet 'inde begâyet ihtirâz eylemişümdür ve bu fende meşhûr olan kavâ'id-i lâzîmeleri görüp bildüğüm mikdârı getürmüşümdür ve şürrâh-ı Mesnevî sadefçelerinden ve gayr-ı Muhakkikîn-i Ma'nevî sandukçalarından bu ebyâta münâsib dürer-i âyât-ı beyyînât ve gurer-i ehâdis ü ebyât ile ârâste vü pîrâste eyledüm. Tâ ki 'aybına mukayyed olunmayup zümre-i zürefâ ve fırka-i bülegânın hüsn-i nazarları ta'alluk buyunlur ise beyne'l-enâm makbûl ve mergûb ola (A, 10a-11b).

Vehmî, eserini "avâm u havâsa nef'i 'âmm olsun içün" yazdığını; mecazi ve hakiki olarak iki ayrı şekilde şerh yaptığını ve bu şerhleri yaparken nelere dikkat ettiğini belirtmiştir. Şârih, eserini yazarken önce "ammâ mecâzî" diyerek kelimelerin lügat anlamlarını vermiş ve sonra "mahsûl-i beyt" diyerek beytin mecazi yani ilk akla gelen anlamını vermiştir. Sonrasında "ammâ hakikî" diyerek beyitteki kelimelerin tasavvufi anlamlarını ve tekrar "mahsûl-i beyt" diyerek beytin tasavvufi yani hakiki anlamını vermiştir.

Şârihi Belirsiz *Şerh-i Divânçe-i Ferište*

Şerh-i Divânçe-i Ferište, Beyazıt Devlet Kütüphanesi Bayezid 25638 numarada yer alan yazmanın içindeki birçok eserden biridir. Bu yazma eser, elektronik sistemdeki katalogda yer almamaktadır. Eserin içinde *Şerh-i Divânçe-i Ferište*'den başka, *Fî 'İlmî'l- 'Aruz ve'l-Kavâfi*, *Divânçe-i Ferište*'nin taktî'âtı, *Tuhfe-i Şâhidî*, *Tuhfe-i Şâhidî*'nin taktî'âtı, Abdurrahman Molla Câmi'nin *Lüccetü'l-Esrâr* kasidesinin şerhi, Hakânî'nin *Kasîde-i Şîniyye*'si ve derkenarda bu kasidenin şerhi, Lâmiî Çelebi'nin *Tuhfe-i Lâmiî*'si, Ebu'l-Ceyş el-Ensârî'nin *'Arûzü'l-Endelûs*'si ve A *'dâdu Âyetü'l-Kur'ân* olmak üzere 9 eser bulunmaktadır.⁶ Yazma eserin tamamı 171 varak olup sırtı kırmızı bez ciltli, kırmızı kağıtlı karton kapaklıdır. Satır sayısı ve hattı muhtelifdir.

Şerh-i Divânçe-i Ferište, bu Bayezid 25638 numaralı yazmanın içindeki ilk eserdir. Ferište'nin Farsça *Divânçe*'sinin Türkçe şerhi olan bu eserin, başında veya sonunda şârih yahut müellife dair bilgi bulunmadığı gibi eserin yazıldığı tarih de belli değildir.⁷ Eser, 27 varaktır. Her

6 Bu çalışmada, şârihi belirsiz *Şerh-i Divânçe-i Ferište* adlı eser tanıtılırken bu eserin de içinde bulunduğu Bayezid 25638 numaralı yazmadaki diğer 8 eser de tanıtılmakta ve bu eserler üzerinde çalışma yapan araştırmacıların istifadesine sunulmaktadır.

7 Bursalı Mehmed Tahir'in *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde Kağızmânî Vâiz Yûsuf Efendi'nin *Şerh-i Divânçe-i Ferište* adlı bir eseri olduğu ifade edilmektedir. (Bursalı Mehmet Tahir, Saraç (yay.haz.), 2016, 475) Bu ifade, çalışmanın konusu olan şârihi belirsiz *Şerh-i Divânçe-i Ferište*'nin şârihinin Kağızmânî Vâiz Yûsuf Efendi olabileceği ihtimali ile bizi heyecanlandırmıştır. Kağızmânî Vâiz Yûsuf Efendi'nin bir de Molla Câmi'nin *Lüccetü'l-Esrâr* kasidesine yazdığı bir şerh vardır. Kendisi bu şerhine *Tuhfetü'l-Vüzerâ* ismini vermiştir. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Lala İsmail 402 numarada yer alan *Tuhfetü'l-Vüzerâ* adlı eserin 3a yüzünde, Kağızmânî Vâiz Yûsuf Efendi'nin Ferište *Divânçe*'sini şerh edip bu şerhe *Yûsufî* ismini verdiği yazılıdır. Beyazıt Devlet Kütüphanesi Bâyezid 25638 numarada bulunan şârihi belirsiz *Şerh-i Divânçe-i Ferište*'nin de içinde bulunduğu yazmadaki eserlerden biri, *Lüccetü'l-Esrâr* şerhidir. Lala İsmail 402 numarada yer alan *Tuhfetü'l-Vüzerâ* ile Bâyezid 25638 numarada bulunan *Lüccetü'l-Esrâr* şerhi karşılaştırılmış ve ikisinin aynı eser olmadığı anlaşılmıştır.

varakta 6 beyit ve bu beyitlerin şerhleri yer almaktadır. Eserin önce şiir kısmı yazılmış ve şiirlerin altında boşluk bırakılmıştır. Bu boşluklara şiirlerin şerhleri sonradan yazılmıştır.⁸ Şerhler, sağ aşağıdan sol yukarıya, sağ yukarıdan sol aşağıya olmak üzere çapraz bir şekilde yazılmıştır. Bunun yanı sıra ters çevrilmiş şekilde yazılan bölümler de vardır. Şârihi belirsiz *Şerh-i Dîvânçe-i Ferište*, herhangi bir mukaddime veya dibace ile başlamaz. Eserin 1a sayfasının üst kısmında “Hazâ Kitâb-ı Ferište” yazılıdır. 1b yüzünde ise şiirler verilmiş ve altlarında ki boşluklara şerhleri yapılmıştır. Şârihi belirsiz *Şerh-i Dîvânçe-i Ferište*’de şârih, kelimelerin anlamlarını, “mahsûl-i beyt” diyerek beytin genel anlamını ve “ammâ hakikî” diyerek beytin tasavvufi anlamını vermiştir. Şerh yapılırken belli bir düzene uyulmamıştır. Şârih, kelime anlamlarını beytin sağ tarafına, “mahsûl-i beyt” bölümünü beytin altında bulunan boşluğa, “ammâ hakikî” kısmını ise kelime anlamlarının altına yazabilmektedir.

Vehmî’nin Şerhi ile Şârihi Belirsiz *Şerh-i Dîvânçe-i Ferište*’nin Mukayesesi

Vehmî, eserine secili bir dibace ile başlar. Bu dibacenin dili ağır ve sanatlıdır. Şârihi belirsiz şerhte ise dibace yoktur, eser şerh ile başlamaktadır. Vehmî’nin dibacesinin başlangıcı aşağıdaki gibidir:

Hamd-ı bî-hadd ve senâ-yı lâ-yu’âd ol dâna-yı müte’âl ve tûvânâ-yı misâle olsun ki
nev’-i insânı bir cins-i hayvândan mantık-ı fesâhat-nisâr ile fasl ve gayr-ı envâ’dan *Ve
lekad kerremnâ benî âdeme*⁹ ile asl eyledi... (A, 8b)

Farklılıklar

Vehmî’nin şerhi ile şârihi belirsiz şerh arasında çok önemli farklılıklar bulunmamaktadır. Bu şerhlerde kelimelere anlam verme biçimlerinde farklılık vardır. Vehmî, kelimelere anlam verirken mecaz-hakikat ayrımı yapmıştır. Şârihi belirsiz şerhte ise kelime anlamı verilirken böyle bir ayrım yapılmamıştır. Aşağıda verilen;

Cüz mey-i sâf nenûşem zi-kef-i sâkî ez-ânk
Hoş neyâyed be-cüz ez-bâde-i sâfem be-mizâc

beytine Vehmî’nin şerhi,

İmmâ mecâzî: nenûşem menfî mütekellim-i vahde içmem ma’nâsına, kef el ve el aya-
sı, ez-ank ez-ânkiden muhaffefdir. Neyâyed menfî muzârî’ gelmez, mey ve bâde süci
ma’nâlarına.

8 Eserde bazı beyitler şerh edilmemiştir. Beyitlerin altına boşluk bırakılmış; fakat bu boşluklar doldurulmamıştır. Şerh edilmeyen beyitler, eserin ortalarında yer almaktadır. Şârihin, eserini şerh ederken bu beyitleri atmış, geri dönmeyi düşünmüş; fakat unutmuş olma ihtimali söz konusudur.

9 *Ve lekad kerremnâ benî âdeme: Biz hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık.* Kur’ân-ı Kerim İsrâ Sûresi 70. Âyet. Bkz. (Karaman & vd., 2016, 288).

Mahsûl-i beyt: Şarâb viricinin elinden hâlis süciden özge nesne içmem ol sebebeden ki benim tabî'atime sâfi şarâbdan özge nesne hoş gelmez.

İmmâ hakîkî: Sâfi şaraba dirler. Sâkiden murâd şeyh-i kâmilidir. Mey galebât-ı 'aşka dirler şol 'amellerin vücûdı ile ki selâmete mukârin ola. Bâde 'aşka dirler. Pes imdi istilâhât-ı sûfiyyede ma'nâ-yı mey ile bâdenin miyânında 'umûm u husûs min vechin var, vech-i tefrîki nazar-ı ta'mîk ile bulunur.

Mahsûl-i beyt: Şarâb-ı galebât-ı 'aşkdan özge -kim selâmete mukârin olan 'amellerin vücûdı iledir- kefi sâkî-i kâmilden nûş eylemem ki şarâb-ı 'aşkdan özge benim mizâcına hiçbir şey hoş gelmez zirâ mesleginde hüşyârlık vardır (A, 29b)

şeklindedir. Vehmî, "ammâ mecâzî" ve "ammâ hakîkî" diyerek aynı kelimelere farklı anlamlar vermiş ve "mahsûl-i beyt" bölümlerinde bu farklı anlamlara göre iki farklı şerh yapmıştır. Verilen beytin "mecâzî" açıklamasında mey ve bâdeye süci, sâkî kelimesine de "mahsûl-i beyt" bölümünde şarap verici anlamı verilmiştir. "Hakîkî" bölümünde ise meye galebât-ı 'aşk ve sâkiye şeyh-i kâmil anlamı verilmiştir.¹⁰ Aynı beytin şerhi, şârihi belirsiz şerhte şu şekilde geçmektedir:

Cüz gayr ma'nâsına, nenûşem nefy-i müstakbel içmem dimekdir. Kef el ayası, neyâ-yed nefy-i müstakbeldir gelmez dimekdir. Mey ve bâde ikisi dahi hamırdır sâfem mîm zamîr-i nefsi mütekellim ma'nâ cihetiyle mizâca mukayyedir der-ez-bâde-i sâfi be-mizâcem dimekdir.

Mahsûl-i beyt: Sâfi şarâbın gayrını kefi sâkiden içmem, ol eclden ki mizâcına bâde-i sâfiden gayrı hoş gelmez ya'nî benim mizâcım harâret-i dil-i pür-derdimi her hamr def' eylemez, belki sâfi hamr def' eyler andan için kefi sâkiden mey-i sâfiden gayrı nûş itmeyim dimekdir.

Ammâ hakîkî: Kef-i mürşid-i kâmilden şarâb-ı 'aşkdan gayrı nesne nûş itmeyim zirâ mizâcına hoş gelmez ya'nî benim mizâcım selâmete mukârenet ârzûsundadır bâ'is-i selâmet ancak şarâb-ı 'aşk-ı ilâhîdir. Pes mürşid-i kâmilden andan gayrı nesne ta'al-lüm eylemem dimekdir (B, 5a).

Görüldüğü üzere diğer şerhte, kelimelerin ayrıca tasavvufi anlamları verilmemiştir. Vehmî'nin şerhi ile şârihi belirsiz şerh arasında kelimelere verilen anlamlarda da farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıklar daha çok kelimelerin gramer özellikleriyle ilgilidir. Aynı kelime bir şerhte farklı dilbilgi özellikleriyle açıklanırken diğer şerhte farklı şekilde açıklanmıştır. Örneğin,

Ey kerde kemend-i dil-i mâ zûlf-i dü-târâ
Efgende ser-i zûlf-i tû sâd dâm-ı belârâ

beyti Vehmî'nin şerhinde;

10 Vehmî, "sâkiden murâd şeyh-i kâmilidir" diyerek Ferište'nin sâkî kelimesiyle şeyh-i kâmilî kast ettiğini düşünmekte. Bu cümlede anahtar kelime "murâd"dır. Ferište'nin murâdının bu olup olmadığını kendisinden başkası bilemez. Fakat Vehmî, dibacesinde "Bâtînen şâ'irin murâdı no'ldığın 'âlimü's-sırrü ve'l-hafiyât bilür" (A, 10b) sözyle kendisini kurtarmıştır.

Ey harf-i nidâ münâdâsı mahzûf ve mâ-bâ'dındaki cümle-i ismiyye, sıfat münâdâ-yı mahzûfdur. Kerde ism-i mef'ûl ma'nâsına. Kâ'ide: Ma'lûm ola ki asl-ı müştakkun minh zebân-ı Derî'de mâzîdir ve anın âhiri hâlî değil ya tâ'sâkindir ânest ve âmuht ve âşüft gibi ya dâl sâkindir resîd ve kerd ve efgend gibi. Ve 'alâ kilât-takdireyn eger âhirine nûn-ı sâkin ilhâk iderlerse masdar olur dânisten ve kerden ve efgenden gibi ve eger hâ ziyâde iderlerse ism-i mef'ûl olur. Nitekim bu beytlerde vâki' olan kerde ve efgende ve âşüfte gibi. Dil gönül, mâ biz, dü-tâ iki kat, efgende salınmış, ser baş, zülf-i tü senin zülfün sad hesâbda yüz, dâm tuzak ma'nâlarına. Kâ'ide: Ma'lûm ola ki lafz-ı râ 'alâmet-i mef'ûldür geh tahsîs için olanı lâm-ı cârre ma'nâsınadır ve geh kasem için müsta'meldir ve geh zâ'id olur. Ve kangısı murâd olundığı sevk-i kelâmdan bi-hasebi'l-karâ'in ma'lûmdur. Ve bu beytde evvel 'alâmet-i mef'ûl ve sâni tahsîs için olan lâm-ı cârre ma'nâsınadır (A, 11a)

şeklinde açıklanmıştır. Şârihi belirsiz şerhte ise;

Ey harf-i nidâ münâdâsı mahzûf ya'nî cânân, kerde fi'l-i mâziden bir kısımdır itmiş ma'nâsına, ism-i mef'ûl degildir eger öyle olsa ma'nâsı niçün olunmuş olmadı. Kemend olupdır ki ucunda kullâbı olur ba'zı hayvânı tutmak isteseler bu kullâbı boynına geçirirler. Dil gönül, mâ biz nahnû ma'nâsına kemendin dile ve dilin mâya izâfetleri lâmiyyedir. Zülf zamm-ı zâ ile mahbûbelerin yüzlerinin iki yanında sarkıttıkları saçlarıdır dü-tâya izâfeti mevsûfun sîfata izâfetidir. Râ edât-ı mef'ûldür. Efgende feth-i hemze ve fâ-i resmle ism-i mef'ûldür salınmış ma'nâsına, ser baş, serin zülf ve zülfün tüye izâfetleri lâmiyyedir. Tü zamm-ı tâ ve vâv-ı resmle sen dimekdir 'Arapça ente ma'nâsına, sad yüz mî'e ma'nâsına, dâm duzak (B, 2a)

şeklinde. Verilen örnekte yer alan "kerde" kelimesi Vehmî tarafından "ism-i mef'ûl" olarak açıklanmıştır. Şârihi belirsiz şerhte ise "kerde" için "ism-i mef'ûl degildir" ifadesi yer almaktadır.¹¹

Benzerlikler

Vehmî'nin şerhi ile şârihi belirsiz şerh arasında birçok bakımdan benzerlik bulunmaktadır. Bu benzerliklerden ilki kelimelere anlam vermedeki benzerliktir. Aşağıda verilen;

Sûls-i hatt-ı tü nenüvişt Yâkût be-zibâyî
V'în turfe ki tü ûrâ der-hûsn-i hattî vâris

beyti Vehmî'nin şerhinde:

Sülüs zamm-ı sâ-ı ûlâ ile selâsenün kesridür üç paydan bir pay ma'nâsına, hatt yeni ürperen sakal, nenüvişt cahd-ı mutlak yazmadı ma'nâlarına, Yâkût bir meşhûr yazıcunun ismidür ki kitâbında bî-misldür. Zibâ cemâl ve gökçek ma'nâsına ve evvelindeki bâ musâhabe ve âhirindeki yâ masdariyye içündür ve turfe 'aceb ma'nâsına, vâris ırs alıcı ma'nâsına (A, 27a)

şeklinde açıklanırken şârihi belirsiz şerhte;

11 Şârihi belirsiz şerhte şârih, Vehmî'nin şerhini okumuş ve bu beyitte geçen "kerde" kelimesine "ism-i mef'ûl" anlamı verdiğini görmüş gibidir. Bu sebeple "kerde" kelimesini açıklarken "fi'l-i mâziden" olduğunu söylemenin yanı sıra neden "ism-i mef'ûl" olmadığını da açıklamıştır.

Sülüs bir nesnenin üç payından bir payı, hatt mahbûbların sakal yerinde karınca ayağı gibi ürperen mûlardır, nenüvişt cahd-ı mutlak yazmadı dimekdir. Yâkût bir meşhûr hattâtın ismidir. Zibâ yaraşuklu evvelinde bâ zarf âhirinde yâ masdariyyedir. V'ın ve înden muhaffedir ve vâv harf-i 'âtıfa în esmâ-i işâretten karîb içündür. Turfe zamm-ı tâ-i mühmele ile 'aceb ma'nâsına, ûrâ û Yâkût dimekdir, hattîde yâ hitâbiyye ma'nâ cihetiyle vârise mukayyeddır ya'nî der-hüsn-i hatta vâris dimekdir (B, 4b)

şeklinde. Verilen örnekte sülüs kelimesi benzer şekilde açıklanmıştır. Hat kelimesinin anlamı verilirken her iki şerhte de "ürperen" ifadesi geçmektedir. Görüldüğü gibi diğer kelimelerin açıklamasında da benzerlik görülmektedir.¹²

Vehmî'nin şerhi ile şârihi belirsiz şerh arasındaki benzerlikler dikkat çekicidir. Kelime anlamlarının verildiği bölümde benzerlikler olduğu gibi şerh bölümünde de benzerlikler söz konusudur. Aşağıda verilen;

Hâtır-ı nâzik-i bülbül zi-gam-ı gül hûn şûd
Ki çünin nâle-i dil-sûz küned ber-ser-i şâh

beytini şerh eden Vehmî, beytin mecazi anlamını şöyle verir:

Bülbülün yumşak ve yufka gönli gülün gamından kan oldu ki budak başında buncılayın gönül yandırıcı inildi ider (A, 35a).

Aynı beyit, şârihi belirsiz şerhte;

Bülbülün nâzik hâtırı gül gamından kan oldu ki buncılayın gönül yakıcı nâle ider ya'nî 'âşık-ı şûride çünki vuslat-ı cânândan mahrûm oldu, anın gam-ı hicrânından gönli kan oldu, anınçün cevâib-i kûy-ı cânânda bu kadar gönül yakıcı nâleler ider (B, 6b)

şeklinde ifade edilmiştir. Her iki şerhin benzer yönlerinin olduğu açıktır. Şârihi belirsiz şerh-teki açıklama, Vehmî'nin şerhinin genişletilmiş şekli gibidir.¹³

Vehmî'nin şerhi ile şârihi belirsiz şerhin benzerlikleri tasavvufi şerh kısmında da devam eder. Aşağıda verilen;

Zarûret ez-ser-i kûy-i tü mî künem a'râz
Ve ger ne bî-tü nedârem ser-i cinân ü riyâz

beytine Vehmî'nin yaptığı tasavvufi şerh;

12 Verilen örnekten hareketle, her iki şerhte de yeni çıkan sakal için "ürperen" ifadesinin kullanılması dikkat çekicidir. Bu durum, bize bu şerhlerden birinin diğeri görüldükten sonra yazıldığı intiba'ını uyandırmaktadır.

13 Şârihi belirsiz şerh, Vehmî'nin şerhinin daha geniş ve güzel bir şekilde ifade edilmiş biçimi gibidir. Şârihi belirsiz şerhin tarihi belli değildir. Vehmî'nin 18. Yüzyılda yaşadığı bilinmektedir. Vehmî'nin şerhinde olan Farsça sentaksa uymak dolayısıyla oluşan muğlaklıklar (Ersoy, 2010, 123), şârihi belirsiz şerhte söz konusu değildir. Bu sebeple şârihi belirsiz şerhin şârihinin Vehmî'nin şerhini gördüğü düşünülebilir.

Ey pîr-i bî-hem-tâ ve mürşid-i dâna senin makâm-ı ‘ubûdiyyetinden a‘râz eyledüğüm zarûrîdir. Zîrâ miyânımızda niçe mevâki‘ler perde-misâl hâyil olmuştur. Yoksa ol güşâdlık müşâhede olunan yerleri sensiz dutmam murâd düşmeninden oldığını beyândur (A, 55a)

şeklinde iken şârihi belirsiz şerhte;

Ey pîr-i tarîkat senin makâm-ı ‘ubûdiyyetinden zarûreten a‘râz iderim. Ya‘ni her dem visâlinle şeref-yâb olmaga mevânî‘-i kesîre vardır andan ötüri dâ‘imâ hizmet-i ‘aliyyenizde bulunmam yoksa fütûhat-ı müşâhede olunan yerleri sensiz tutmam dimekdir (B, 13a)

şeklindedir. Vehmî’nin şerhinde “pîr-i bî-hem-tâ” diğer şerhte “pîr-i tarîkat” olmuştur. Beyitte “makâm-ı ‘ubûdiyyet” tamlamasını açıkça çağrıştıran bir ifade bulunmadığı halde her iki şerhte de bu tamlamanın aynen geçmesi dikkat çekicidir. Aynı durum aşağıda verilen beyit için de söz konusudur:

Dil be-bûy-ı ser-i zülf-i tû merâ reft zi-yâd
Der-ser-i zülf-i tû kârem ser-i mûy negüşâd

beyti Vehmî tarafından;

Mahsûl-i beyt: Senin tergîb-i hevesünle sâbıkda makâm-ı cem‘iyyetde olan âşinâlıktan elhâletu hazihi makâm-ı tefrikada ba‘zı ba‘zı vâki‘ oldukça dil yâdımızdan gidüp o denlü deryâ-yı hayrete müstagrak oldı kim meyl-i gayb-ı hüviyyetinde sa‘yım bir ser-i mû mikdârı feth idemedi ziyâde şâdlıktan kinayedir (A, 38b)

şeklinde şerh edilirken şârihi belirsiz şerhte;

Ammâ hakîki: Hitâb Hüdâ-yı te‘âlâyadır ya‘nî senin gayb-ı hüviyyetinde heves-i feyz ile ya‘nî seni gâyibâne ârzû itmekden hayr-ı kesîre nâ‘il olmak hevesiyle gönül yâdımızdan gitdi. Ammâ senin gayb-ı hüviyyetin hevesinde işim bir kıl başı kadar açılmadı ya‘nî kesret-i kusûrumdan o nûrî nâ‘il-i merâm olamadım dimekdir (B, 7a)

şeklinde açıklanmıştır. Verilen beyitte yukarıdaki örnekte olduğu gibi “gayb-ı hüviyyet” tamlamasını açıkça çağrıştıracak bir ifade bulunmadığı halde her iki tasavvufi şerhte bu tamlama kullanılmıştır.

Vehmî’nin şerhi ile şârihi belirsiz şerh arasında aynı beytin hem mecazi hem hakiki anlamda şerhinde de benzerliklerin bulunmaktadır. Aşağıda verilen;

Der-hevâ-yı tû cihânest çü men-i ser-geşte
Tâ kirâ baht resâned ser-i kûy-i murâd

beyti Vehmî tarafından;

Mahsûl-i beyt: Senin ârzûnda ‘âlem benim gibi mütehayyirdir. Tâ ki görelim devlet kimi irişdirir murâd kûyunun başına.

İmmâ hakîkî mahsûl-i beyt: Senin ‘aşkında cemî‘ ‘âlem halkı benim gibi ser-geşte olmuşlardır, görelim baht kimi irişdirir maksûd olan makâm-ı ‘ubûdiyyete ya’nî kim makbûl-i dergâh olur (A, 39b)

şeklinde şerh edilmiştir. İlk “mahsûl-i beyt” mecazi anlama aittir. Aynı beyit, şârihi belirsiz şerhte;

Mahsûl-i beyt: Ey cânân senin ârzû-yı visâlinde cümle cihân halkı benim gibi ser-geşte ve mütehayyirdir. Ya’nî cümle ‘âlem sana ‘âşıktır ‘acabâ kimi irişdirir baht kûy-i murâdın başına ya’nî ‘acabâ kangı ‘âşıkın bahtı kendüye yâr olup anı murâd menzilinde başına irişdürüp nâ’îl-i murâd eyler dimekdir.

Ammâ hakîkî: Cümle halk-ı cihân envâ‘-ı mezâhib ü edyân ihdâs idüp senin ârzû-yı visâlinle ser-geşteditler. Ya’nî her tâife kendü ‘aklıncı bir tarîke sülûk idüp visâlini ârzû eylerler ‘acabâ kimin bahtı kendüye yâr olup makâm-ı ‘ubûdiyyete irişdirir. Ya’nî kim makbûl-i dergâh-ı ‘âlem-penâh olur dimekdir (B, 7b)

şeklinde şerh edilmiştir. Verilen örnek beytin iki şârih tarafından hem mecazi hem de tasavvufi şerhi birbirine çok benzemektedir.

Sonuç Yerine

Çalışmada, şârihi belirsiz Şerh-i *Dîvânçe-i Ferište* adlı eser tanıtılmış ve bu eserin şerh üslubu ortaya konmuştur. Ferište *Dîvânçe*’si üzerine yapılan bir diğer şerh, Vehmî’ye aittir. Her iki şerhin benzerlik ve farklılıkları yönünden mukayesesinden hareketle aşağıdaki sonuçlara varmak mümkündür:

1. Vehmî’nin şerhinin dili, şârihi belirsiz Şerh-i *Dîvânçe-i Ferište*’ye göre daha ağır ve sanatlıdır. Her iki metin birçok yönden benzerlik taşısa da dil yönünden farklılık göstermektedir. Bu da her iki metnin farklı yüzyıllarda yazılmış olduğu düşüncesini akla getirmektedir.

2. Vehmî’nin şerh üslubu ile şârihi belirsiz Şerh-i *Dîvânçe-i Ferište*’nin şerh üslubu büyük oranda benzerlik gösterse de bir noktada ayrılmaktadır. Vehmî, kelimelerin önce lügat anlamlarını vermiş ve bu anlamlar doğrultusunda mecazi bir şerh yapmıştır. Sonra ise kelimelerin tasavvufi terminolojideki karşılıklarını vermiş ve bu karşılıklar doğrultusunda tasavvufi bir şerh yapmıştır. Her beyit hem “mecâzî” hem de “hakîkî” olarak iki farklı şekilde şerh edilmiştir. Vehmî, eserinin dibacesinde niyetini açıkça söylemiş; mecazi anlamı “ehl-i lügat” için; hakiki anlamı ise “ehl-i tasavvuf” için yazdığını ifade etmiştir. Vehmî, bu üslubuyle eserinin okuyucu kitlesini genişletmiştir. Şârihi belirsiz Şerh-i *Dîvânçe-i Ferište*’de aynı durum söz konusu değildir. Bu şerhte önce kelime anlamları verilmiş, sonra “mahsûl-i beyt” başlığı ile beytin genel anlamı ve “ammâ hakîkî” başlığı ile beytin tasavvufi anlamı verilmiştir. Aynı kelimelerin ikinci defa tasavvufi istilâhtaki karşılıklarıyla verilmesi söz konusu değildir.

3. Vehmî'nin şerhi ile şârihi belirsiz Şerh-i Dîvânçe-i Ferište arasındaki benzerlikler farklılıklardan daha çoktur. Her iki şerh, kelimelere anlam verme noktasında birbirine benzemektedir. Fakat kelimelerin dilbilgisi açısından yorumlanması noktasında farklılaşırlar. Bu konuda, şârihi belirsiz Şerh-i Dîvânçe-i Ferište'nin şârihinin Vehmî'nin şerhini gördüğü ve hatalı bulduğu noktaları düzeltip gerekli açıklamaları yaptığı anlaşılmaktadır. Bu da şârihi belirsiz Şerh-i Dîvânçe-i Ferište'nin Vehmî'nin şerhinden sonra yazıldığı anlamına gelmektedir.

Kaynakça

- Altınışık, M. E. (2013). Salih bin Yusuf bin Mustafa Şerh-i Divânçe-i Firişte (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük-Dizin-Tıpkıbasım). Erzincan: Erzincan Üniversitesi SBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Bursalı Mehmet Tahir. (2016). *Osmanlı Müellifleri*. Ankara: TÜBA.
- Ceylan, Ö. (2010). Şerh (Türk Edebiyatı). TDVİA. İstanbul: TDV.
- Bağdatlı İsmail Efendi (1955). *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*. İstanbul: Maarif Basımevi.
- Ersoy, E. (2010). Türkiye Kütüphanelerindeki Farsça Divanlara Yazılan Şerhler ve Firişte (ö.1623) Divânçesi Şerhi. *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, ss. 117-134.
- Karabacak, E. (2002). *Bergamalı Kadri Müeyyiretü'l-Ulûm*. Ankara: TDK.
- Karagözoğlu, B. (2016). Hindistan Türk Moğol İmparatorluğu Döneminde Farsça Tarih Yazıcılığı. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 37, ss. 348-370.
- Karaman, H. vd. (2016). *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*. Ankara: TDV.
- Kırbıyık, M. (2000). Ferî Mehmed Efendi'nin bir Gazelinin Şerhine Dair. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 7, ss. 343-360.
- Mütercim Asım Efendi. (2013). *El-Okyanûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. Tanrıverdi, E., & Koç, M. (haz.) İstanbul: Yazma Eser Kurumu.
- Nizami, K. A. (2010). Firişte. TDVİA. İstanbul: TDV.
- Sâlih b. Yûsuf b. Mustafâ Âmidî el-Vehmî. (tarih yok). *Şerh-i Dîvânçe-i Ferište*. Fatih Ali Emiri Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, Edebiyat, 209.
- Sami, Ş. (1311). *Kâmûsu'l-A'lâm*. İstanbul: Mihran Matbaası.
- Şensoy, S. (2010). Şerh. TDVİA. İstanbul: TDV.
- Şerh-i Dîvânçe-i Ferište*. Beyazıt Devlet Kütüphanesi Bâyezid, 25638.
- Uyan, Ö. (2016). *Müşkil-güşâ*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Yazar, S. (2011). *Anadolu sahası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*. Basılmamış doktora tezi. İstanbul: İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE.

Vîs ile Râmîn Mesnevisi ile Tristan ve İsolde Adlı Kelt Kökenli Hikâyenin Mukayeseli İncelemesi

Uğur Tokçesi*

Öz: Klasik İran tarzı mesnevilerin en belirgin özelliği, yazarlarının kahramanlar üzerinden okura ahlak, iyi huy ve gerçek aşk ile ilgili dersler vermesidir. *Vîs ile Râmîn* mesnevisinde ise konu bu çizgiden çıkarak daha cesur bir hal alır. Dokuz bin beyitlik bu eser Pehlevi dilinde yazılmış olup, Fahreddin Esad-i Gorgâni (Cürcâni) tarafından Farsça'ya oradan da bizim dilimize ulaşır. Eserin ilk yazılış tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte milattan önce birinci yüzyılda veya milattan sonra ikinci yüzyılda yazılmış olabileceği uzmanlar tarafından belirtilir. On birinci yüzyılda Farsça'ya çevrilmiş olan *Vîs ile Râmîn* mesnevisi ile ilk olarak 1210 yılında Gottfried Von Strasburg tarafından derlenen *Tristan ve İsolde* adlı Kelt kökenli hikâyenin birçok açıdan ve özellikle konu bakımından benzerliği dikkat çeker. Bu çalışmada; iki eserin metaforlar, mitolojik unsurlar, kahramanların aşkı anlayış ve yaşayış tarzları ve konu bakımından benzer ve farklı yönleri araştırılacaktır. Doğu edebiyatının Batı edebiyatı üzerindeki etkilerine değinilerek bu iki aşk hikâyesi incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Mesnevi, Hikâye, Mukayese, İnceleme, Vîs ile Râmîn, Tristan ve İsolde

Giriş

Bu çalışmanın asıl amacı, Doğu ve Batı edebiyatının belki de en meşhur yazılı eserlerinden olan iki eseri aşk mefhumu üzerinden inceleme ve bu iki eserin hem içerik hem de şekil yönünden benzerlik ve farklılıklarının ortaya konulmasıdır. Doğu'nun tahkiye batının ise anlatı olarak tanımladığı bu ortak alandaki iki ürünün kendinden sonraki dönemlerde diğer eserlere nasıl kaynaklık ettiğine değinilecek ve örneklendirilecektir. Her iki eserde de kadın ve erkek tasvirlerinin doğa betimlemelerinin, mitolojinin iki uzak kültür arasında nasıl bir değişime uğradığı ve birbirine mesafe olarak uzak ama benzer metaforları işlemeleri bakımından yakınlıkları gerekçeleriyle birlikte açıklanacaktır. İslamiyet öncesi dönemdeki eserlerin daha sonra İslamiyet sonrası eserlerde de anlatım tekniği, benzetmeler ideal sevgili ve sevgiliye ait unsurlar tekrar ettiği görülmektedir. Bununla birlikte tahkiye ve anlatıların da aynı kaynak-

* Dumlupınar Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yüksek Lisans Programı, tkcsi.ugr@outlook.com

lardan beslendiği ve aşk mefhumu her iki eksen için idealize edilmiş kahramanlar meydana getirdiği düşünüldüğünde, birbirlerinden etkilenmiş olmaları da gayet doğal karşılanacaktır.

Çalışmada yer alacak olan eserlerin hangi sebeplerden kaynaklı olarak seçildiğine de kısaca değinmek gerekecektir. Doğu edebiyatından *Vîs ile Râmîn* adlı mesnevi hem konunun benzerliği hem de kahramanların soylu kişilerden seçilmesi ve bu aşkı yaşayış, işleyiş ve kullanılan mübalağalı söylemlerin teşkil ettiği muhtevasından dolayıdır. Batı edebiyatından ise *Tristan ve İzolde* adlı Kelt kökenli hikâyesinin seçilme amacı hem aşkı işleme tarzı hem seçilen kahramanların idealize edilmiş olmaları hem de *Vîs ile Râmîn* mesnevisi ile çarpıcı konu benzerliği bulunmasından kaynaklıdır. Bu konunun işlenmesi gerektiğini Mehmet Kanar, Ayrıntı Yayınları'ndan çıkan *Vîs ile Râmîn* mesnevisinde karşılaştırmalı edebiyat meraklılarının hayli dikkatlerini çekeceğini düşünür.¹ Ayrıca yine bu iki eserin konu benzerliğinden dolayı ünlü şarkiyatçı Hellmut Ritter "*Avrupa'da da bu çeşit hikâyeler vardır. Bilhassa Cermenlerde mevzu itibarıyla buna çok benzeyen bir hikâye vardır ki Wagner tarafından opera halinde yazılıp bestelenmiştir. Adı Tristan et İzolt olan bu konuyu Wagner halk arasından almıştır*" (Ritter, 2011, s. 81).

Bu gibi karşılaştırmalı edebiyat sahasındaki çalışmaların, eserlerin incelenmesinde yeni bir bakış açısı oluşturabileceği düşünüldüğünde daha çok önem verilen bir saha haline getirilmelidir. Çünkü eserler bağlı bulundukları kültürün etkisi ile birlikte gelişirler. Kültür dediğimiz kavram ise daima dış etkiler ile etkileşim içerisinde bulunan bir yapıya sahiptir. Buradan hareketle farklı kültürlerin eserlerin, birbirlerine bu kadar benzemeleri de bir açıklığa kavuşacaktır. Eserlerin mukayeseli karşılaştırmaları için hem yapısal hem de teorik yönden incelenecektir.²

A. Yapısal Karşılaştırma

1. Eserlerin Olay Örgüleri

1.1. *Vîs ile Râmîn*'in Olay Örgüsü

Merv padişahı Mûbed bir gün nevrüz kutlamaları sırasında içkinin, tabiatın hoşluğunun verdiği cesaret ve rahatlıkla kraliçe Şehrû'ya âşık olur ve onu kendisine ister. Ancak Şehrû bunu yaşlandığı için kabul etmez. İlerde bir kızı olursa onu Mûbed'e vereceğine dair söz verir ve aralarında ahitleşirler. Aradan zaman geçince bir kızı olur ve sözünü unutarak onu *Vîs*'in kardeşi *Virû* ile evlendirir. Hellmut Ritter'e göre *Vîs*'in kardeşi ile evlenmesi üzerine bu motif hikâyesinin İslam öncesi döneme ait olduğunu gösterir (Ritter, 2011, s. 80). Bunun üzerine Mûbed Şehrû'ya haberci gönderir ve sözünde durmasını ister. Şehrû düşününce aslında şahın haklı olduğunu düşünür ama yine de *Vîs*'in *Virû* gibi bir erkeğe yakışacağını

1 Mehmet Kanar'ın ilgili düşünceleri için bkz. Kanar, 2013, s.13.

2 Makalede kullanılan mukayese tekniği ve başlıklandırma sistemi Halil İltiş Kutlu'nun yüksek lisans tezinden ilham alınmıştır.

düşünür. Bu yüzden kızını vermez. Bunun üzerine Mûbed büyük bir ordu kurarak onların üzerine gider. Savaşta Virû büyük bir cesaret ve yiğitlik gösterir zafer kazanır ancak babasının öldürülmesine engel olamaz. Mûbed Şâh, Vis'i zorla kendi ülkesine götürmek ister. Bunun üzerine iki kardeşine görüşlerini sorar. Râmîn, Vis'in güzelliğini görünce şaha bu işten vazgeçmesini böyle güzel bir kızın ancak kendi gibi genç biriyle evlenmesi gerektiğini söyler. Mûbed bu sözlerden sonra Vis'i daha büyük bir alakayla sevmeye devam eder. Nihayetinde sarayına götürür ve evlenir. Râmîn ise Vis'i gördükten sonra dış dünyayla ilgisini keser ve sadece onu düşünür. Sonunda cesaretini toplar, Vis'in dadısına gönlündeki bütün sırları açar. Bunu duyan dadı bu işin kesinlikle olmayacağını söyler. Ancak Râmîn'in ısrarlarına dayanamaz ve Vis'e Râmîn'den söz eder. Güzeller güzeli Vis ise bunun üzerine hem dadısına hem de Râmîn'e çok kızar. Aklında sadece kardeşinin olduğunu söyler. Dadının ısrarları neticesinde Râmîn aşkına karşılık bulur ve şahın sefere çıkmasını fırsat bulup sarayda muratlarına ererek, birlikte güzel vakitler geçirirler. Mûbed'in aşklarını öğrenmesi üzerine Virû'yu haber eder ve kardeşini cezalandırmasını teklif eder. Vis ise Râmîn'e olan aşkını her yerde söylemeye devam eder. Râmîn bütün bu olanlardan sonra bilgin bir âlimi dinleyerek Merv'den uzaklaşmak için Mûbed'den izin alır ve şah ona valilik verir. Merv'den ayrılıp Gûrab'a gelen Râmîn burada Gül adında bir güzele âşık olur ve evlenirler. Bunu duyan Vis ise aşkın hasretinden yataklara düşer, hasta olur ve Râmîn'e on tane mektup gönderir. Mektupları okuyan Râmîn, Gül'den çabuk bıkar ve Vis'e geri döner. İki âşık tek engel olarak Mûbed'i görür ve ondan kurtulmak isterler. Şah seyahatleyken Râmîn isyan ederek kardeşi Zerd'i öldürür. Bunu duyan Mûbed Râmîn'e savaş açmaya hazırlanır ancak av partisindeyken bir yaban domuzu tarafından öldürülür. Kan dökmeden savaşı kazanan Râmîn şahlık koltuğuna oturur. Vis'ten iki çocuğu olur. Birlikte vefalı bir ömür sürerek yaşarlar. Nihayetinde Vis ölür ve bu ölümden sonra tacını ve tahtını oğluna bırakan Râmîn, kendisini bir ateşgedeye kapatarak burada vefat eder.

1.2. Tristan ve İsolde'nin Olay Örgüsü

Cornouailles'da hüküm süren Kral Marc'a düşmanlarının saldırmasıyla birlikte, bunu duyan Loonnois Kralı Rivalen onun yardımına koşar. Bu savaşta öyle büyük bir cesaret örneği gösterir ki Kral Marc ona canından daha çok sevdiği kız kardeşi Blanchefleur'ü verir. Kral Rivalen ve Blanchefleur Tintagel Manastırı'nda evlenir. Bu evliliğin hemen sonrasında Dük Morgan Loonnois'e saldırır. Kenti yerle bir eden düşmanın haberini alan Rivalen gemilerini hazırlayıp hamile eşini de alarak ülkenin uzak bir bölgesine götürür. Eşini Rohalt'a teslim ederek savaşa gider ve öldürülür. Eşi çocuğunu doğurduğu gün çocuğuna Tristan adını koyar ve vefat eder. Rohalt, Morgan onu öldürmesin diye Tristan'ı kendi çocuğu gibi yetiştirir. Tristan, amcası Kral Marc'ın en büyük düşmanı Morholt ile dövüşür ve bu savaştan galip çıkar. Ancak Morholt'un zehirli mızrağından aldığı yara ile bitkin duruma düşer. Aldığı yaraların kötü

kokusundan zamanla kimse yanına yanaşamaz. Bunun üzerine Tristan, kendisini küreksiz ve dümensiz bir sandalla denize bırakmalarını ister. Rüzgâr onu bir kıyıya sürükler. Bu kıyı öldürdüğü Morholt'un memleketidir. Yaralarını bir tek kişi iyileştirebilir o kişi de Morholt'un yeğeni İsolde'dir. Tristan iyileştikten sonra Cornouailles'e döner. Tristan'ın, Kral Marc'ın tek varisi olduğu için çevresindeki düşmanlar Kral Marc'ı evlendirmeye ikna ederler. Güvercinler Kral'ın odasına altın renkli bir saç teli bırakırlar. Kral bu saç telinin sahibiyile evlenmek istediğini belirtir. Bu saç telini tanıyan Tristan, tekrar İsolde'nin memleketine gider. İsolde'yi beraberinde götürmesi için tek çare ülkenin başına bela olan ejderhayı öldürmekten geçer. Ejderhayı öldürüp İsolde'yi de yanına alarak gemiye binerler. İsolde'nin annesi evleneceği gün kocasıyla içmesi için kızına sihirli bir aşk şarabı yapar. Bu şarap İsolde'yi kocasına sonsuza dek bağlayacaktır. Ancak çok susayan bu iki genç şarabı farkında olmadan içerler ve birbirlerine derin bir aşk ile bağlanırlar. İki genç arasındaki bağ zamanla saray baronları tarafından Kral'a anlatılır. Kral iki genci yanına çağırıp böyle bir şeyin gerçek olması neticesinde ikisinin bunu canıyla ödeyeceğini belirtir. Kral'ın hışmından korkan Tristan ve İsolde ormana kaçıp yabani bir hayat sürerler. Daha sonra Kral onları bulur ancak onlara zarar vermez ve İsolde'yi affeder. Tristan'ı ise başka bir ülkeye gitmesi karşılığında serbest bırakır. Sevgilisini bu hayattan kurtarmak için söylenenlere razı olan Tristan, başka bir ülkeye gider ve orada adı İsolde olan başka bir kıza âşık olur. Ancak o kıza Ak Elli İsolde denir. Aklında hâlâ İsolde'nin aşkı bulunan Tristan Ak Elli İsolde'ye yaklaşmaz. Bu durum karşısında çok üzülen Ak Elli İsolde bir yandan da altın saçlı güzel İsolde'ye karşı kin besler. Bir savaşta ağır bir yara alan Tristan'ın yaraları bir türlü iyileşmez. Yaralarını sadece İsolde'nin iyileştirebileceğini düşünen Tristan, Kaherdin'den onu getirmesi için görevlendirir. Şayet Kaherdin İsolde ile dönerse beyaz yelken, onsuz dönerse siyah yelken açarak gelecektir. Konuşulanları gizlice dinleyen Ak Elli İsolde daha büyük bir kin beslemeye başlar. Hastalığının ağırlaşmasından sonra mecalsiz kalan Tristan, artık denize bile bakamayacak haldedir. Sonunda gemi görünür ve yelkenlerin rengi beyazdır. Geminin gelmekte olduğunu öğrenen Tristan yelkenlerin rengini Ak Elli İsolde'ye sorar. Kısır ve kin duyguları güden Ak Elli İsolde ona siyah renkte olduğunu söyler. Bu duruma dayanamayan Tristan kahrından ölür. Kıyıya ayak basan İsolde hemen ona koşar. Öldüğünü öğrenince Tristan'ın üzerindeki örtüyü kaldırır ve yüzünü öpmeye başlar dudakları birleşmiş halde o da sevdiğinin yanında son nefesini verir.

2. Şekil Yönünden Karşılaştırılması

İki eserin de farklı kültürlerin ve milletlerin fikrî ve yazınsal temellerinden kopup gelmiş olsa bile içeriksel olarak birbirlerine benzerliklerinin dikkat çekici olduğunu daha önce de belirtmiştik. Bu içeriksel benzerliğin yanında şekilsel olarak da birbirlerine benzerliği üzerinde durulması gerekir. Böylelikle tam bir mukayesenin yapılmış olması eserleri daha iyi anlamaya yarayacaktır.

Bu şekilsel benzerlikler başlığı altında vezin, kafiye ve başlıklandırma açılarından incelenecektir. Mesnevi ve romansların temelleri araştırılıp incelendiğinde nerelere gidebildiği de açıkça gösterilecektir.

2.1. Vezin ve Kafiye

Eserlerin konularının işlenişi, seçilen karakterlerin özellikleri, kılık ve kıyafetlerine kadar her şeyin coğrafi farklılık ve kültürel değişimlerin etkisiyle belirlendiğinden daha önce söz etmiştik. Toplumların şiir dilleri ve bu dilin yazıya geçerken aldığı şekiller de böyle bir doğal farklılığa bağlı olarak gelişir. Bu durum sözlü edebiyatın yazılı edebiyata geçtiği dönemden bu yana devam etmekte olan bir durumdur. Bazı toplumların şiir dillerinin tamamen birbirine zıt yahut birbirine yakın şekilsel benzerlikler göstermesi de yine aynı sebeplerden dolaydır. Toplumun aşk anlayışının ya da bu aşkın kulağa daha hoş şekilde nasıl geldiğinin fiziki ve beşeri coğrafya ile alakalı olduğu unutulmamalıdır. Ancak farklı kültür ve dil coğrafyalarında bulunmuş toplumların eserlerinin bu yönden de benzerlik göstermesi de ortak bir zevk anlayışını ortaya koyar.

Vîs ile Râmîn'in vezin özelliğine geçmeden önce bu mesnevi ile benzerlikler taşıyan bir diğer mesnevinin Hüsrev ü şîrin mesnevisi olduğunu belirtmekte fayda vardır çünkü vezinsel bir benzerliğinde bu yönden ortak olması dikkat çeker. “*Eşkânî diliyle yazılan ve Pehleviceye çevrilen bu eseri Gorgânî aruzun hezec bahrinin Mefâilun Mefâilun Feülun kalıbıyla Yeni Farsça (Fârsî-yi nov) ile nazmetmiştir*” (Kantar, 2013, s. 11).

“*Fahreddîn-i Gorgânî bu mesnevisiyle kendisinden sonra gelen birçok şairi etkilemiştir. Nitekim Nizâmî-i Gencevî (1151-1214) Hüsrev u Şîrin adlı mesnevisini yazarken Vîs u Râmîn mesnevisinden etkilenmiştir*” (Kantar, 2013, s. 12). Şeyhî'nin yazmış olduğu Hüsrev ü şîrin mesnevisinde de vezin aynıdır. Buradan da Gorgânî'nin mesnevisinde kullandığı veznin kendinden sonrası içinde ne kadar etkili olmuş olduğu görülmektedir. Şeyhî zamanına kadar gelen mesnevilerin çoğunda, remel bahrinin kullanıldığını görüyoruz. Bunda Mevlana'nın mesnevisini bu vezinde yazmış olması sebep gösterilir (Timurtaş, 1963, s. 48). Şeyhî ise mesnevisinde hezec bahrinin mefâilün/ mefâilün/ feülün bahrinin kullanır. *Vîs ile Râmîn* vezin ve içerik bakımından daha birçok esere de kaynaklık eder.

Tristan ve İzolde adlı eserin ölçüsüne baktığımız zaman İslamiyet öncesi ve sonrası edebiyat eserlerinin de genellikle kullanmış olduğu hece ölçüsü olduğunu görürüz bazı nüshaları hariç olmak üzere genelinde sekizli hece ölçüsü kullanılır. Buna sebep olarak Kutlu, “*Sözlü kültürün taşıyıcısı olan halk gerek Doğu gerek Batı kültür dairelerinde sözdeki müzikaliteyi arttırmak için kolektif bilinçaltının da güdümüyle heceye yönelmiştir*” (Kutlu, 2015, s. 32). Kolektif bilinçaltından kasıt olarak toplumların şiiri duyuş hissiyatındaki ortak zevk arayışlarıdır. Yaşanılan doğaüstü olayların, aşkların, savaşların kolay ezberlenebilmesi için tarih boyunca insanlar hece ölçüsüne meylenmişlerdir. Bir opera olarak yazılan *Tristan ve İzolde*'de de aynı durum söz konusudur.

2.2. Kafiye Düzeni

İki eser arasındaki en önemli benzerliklerden birisi de hikâyelerin kafiyeleşme şemasıdır. *Vîs ile Râmîn*, mesnevilerin genel özelliği olarak aa-bb-cc-dd olarak kafiyeleşir ve her biri kendi arasında kafiyeli beyitlerden oluşmaktadır. Kutlu, “Ortaçağ kaynakları ve bilhassa el yazma metinler aynı durumun Avrupa edebiyat geleneğinde de var olduğunu göstermektedir. Bu el yazmaları romansların orijinali olup henüz mensur hale aktarılmamış olduklarından türün yapısal özelliklerine dair tüm soruları cevaplayabilmektedir” (Kutlu, 2015, s. 32). Bu ortaklıklardan dolayı bakıldığında *Tristan ve İsolde* eseri de aa-bb-cc-dd olarak kafiyeleşir. Bu kubbelerin her biri tıpkı mesnevilerde olduğu gibi kendi içinde kafiyelidir. Makalemizin temel hususu olan iki eserin müştereklerinden biri olması hasebi ile dikkat çekilmesi gereken bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.3. Kurgusal Karşılaştırma

İncelediğimiz bu iki eserin daha önce birçok benzer yönlerini belirtmiştik. Şekilsel özelliklerin yanında iki eserde kurgusal açıdan da fazlaca müşterekler bulunmaktadır. Bu bölümde kurgusal açıdan iki eserin benzerlikleri ve farklılıkları üzerinde durulacaktır.

2.4. Giriş Bölümü

Vîs ile Râmîn mesnevisinin giriş bölümüne baktığımızda Gorgânî mesnevi geleneğine bağlı olarak belirli fasıllardan sonra hikâyenin asıl kısmına giriş yapmaktadır. Mehmet Kanar’ın Ayrıntı Yayınlarında yayımladığı *Vîs ile Râmîn* eserinde bu fasıllar sırasıyla; “*Tanrıya Övgü, Muhammed Mustafa’ya Övgü, Sultan Ebû Tâlib Tuğrul Bey’e Övgü, Hâce Ebû Nasr bin Mansûr bin Muhammed’e Övgü, Sultanın İsfahan Şehrini Alması, Amîd Ebülfeth Muzaffer’e Övgü, Sultanın İsfahan’dan Ayrılması ve Bu Kitabın Yazanının Hikâyesi*” başlıklarından oluşmaktadır (Kanar, 2013, s. 15-31).

Tristan ve İsolde romansına bakıldığında ise Sabiha Omay’ın Fransızca’dan çevirisinde böyle fasıllara rastlanılmamaktadır. Bu da iki eserin farklılıklarından biri olarak görülür.

İki eserin asıl konunun başlangıcına baktığımızda ise *Tristan ve İsolde*’nin Sabiha Omay’ın çevirisinde şöyle başlar;

“Bir güzel aşk ve ölüm masalı dinlemek ister misiniz efendilerim? *Tristan*’la *Kraliçe İsolde*’nin masalı. Dinleyin bakın, birbirlerini hem ne büyük bir sevinç, hem de ne büyük bir üzüncüyle sevdiler. Sonra da nasıl birbirleri için aynı gün öldüler” (Omay, 2000, s. 11).

Burada dikkat edilmesi gereken husus yazarın kitabın başında, sonu hakkında bilgileri okuyucuya aktarmasıdır. Okuyucu kitabın sonu hakkında fikir sahibi olarak eseri okumaya başlar. Bu özellik post-modern eserlerdeki üst-kurmaca anlatımın çok eskilerden beri kullandığı bir teknik olarak kendisini gösterir. Kimi zaman yazar araya girerek fikirlerini belirtir kimi

zaman ise direkt olarak okuyucu ile iletişime geçer ve bazen de şakalaşır. Bu eserde yazarın bu tekniği sıkça kullanıldığı görülmektedir. Bir diğer önemi husus ise yazarın ben dili ile başlamasıdır. Samimi bir aşk hikâyesini samimi bir dil ile anlatmak ister.

Vis ile Râmîn mesnevisinin giriş bölümü ise şöyle başlar;

Hikâyeler arasında yazılı bir hikâye buldum
Eski râvîlerin anlattıklarından biriydi
Vakti zamanında bir şehriyar vardı
Şahlıkta muradına ermiş bir bahtiyardı.
Bütün şahlar ona kul olmuştu
Dünyada onun için yaşarlardı
Bahar gelince güzel kutlamalar olurdu
Şenlikte tüm nam sahipleri bulunurdu
... (Kantar, 2013, s. 32).

Burada da dikkat edilmesi gereken önemli ortaklık yine yazarın ben dili kullanmasıdır. Akıcı ve samimi bir üslup ile kaleme alınmıştır. Ancak *Tristan ve İsolde*'de ki gibi bir sonu önceden verme yoktur. Okuyucu eserin sonuna kadar kahramanların akıbetinin ne olacağını bilemez.

2.5. Başlıklandırma

Kurgusal olarak incelediğimiz bu eserdeki önemli kıstaslardan birisi de başlıklandırma sistemi olacaktır. Bu başlıklandırmaların asıl sebebi konu geçişlerinde okuyucuya haber vermek ve merak duygusunu arttırmaktır. Okuyucunun eseri okurken her konu başlığında devamını merak edeceği başlıkların özellikle seçildiği her iki eserde de görülebilmektedir.

Öncelikle *Vis ile Râmîn* mesnevisinin başlıklandırmalarına bakıldığında, konunun adeta bir özeti mahiyetinde olduğu görülür. Kapsamlı şekilde seçilen bu başlıklar bir sonraki bölümde gelişecek olan olayları okuyucuya bir özet olarak geçer. Örneğin Mübed Şah'ın Şehrû'yu istemesi bölümünün başlığı şu şekildedir;

"Mübed'in Şehrû'yu İstemesi, Şehrû'nun Mübed'le Söz Kesmesi" (Kantar, 2013, s. 35).

Burada başlığın devamında anlatılanların bir özeti mahiyetinde olduğu görülür. Buna mukabil *Tristan ve İsolde*'deki başlıkların daha kısa olduğu göze çarpar. Sadece devamında anlatılanların ilgili olduğu şahıs ve ya olayın kısaca adı verilmektedir; *"Büyük Çam Ağacı, Cüce Frocin, Kiliseden Atlayış, Morois Ormanı"* (Omay, 2000, s. 49-74).

Verilen örneklerde görüldüğü üzere iki eserin başlıklandırma kısımlarında böyle bir farklılık göze çarpmaktadır. Geleneğin bunda önemli ölçüde etkisi vardır. Merak duygusunun başlıklandırmaların seçiminde önemli bir rolü olduğundan daha önce söz etmiştik. Buradan

yola çıkarsak okuyucunun devamında gelen bölümü merak etmesini sağlayan başlıklandırma sisteminin *Tristan ve İzolde* adlı eserde daha doğru kullanıldığı görülür. *Vîs ile Râmîn*'de konunun özeti mahiyetinde olan başlıklandırma devamında anlatılacak bölüm hakkında gerekli bilgilerin yekûnunu vermektedir. Bu durum merak unsurunun daha aza indirgenmesine sebebiyet vermektedir. Daha önce metinden başlıklandırma örneklerini verdiğimiz *Tristan ve İzolde*'de ise kısa başlıklar kullanılarak okuyucuyu düşünmeye sevk etmektedir. Başlıklandırmadaki göze çarpan farklılıkları bu şekilde ele alınabilir.

2.6. Mitolojik Unsurlar

İki eser için mitolojik unsurlarını incelemeye geçmeden evvel mitoloji kelimesinin muhtevasına bakılması icap edecektir. *Mitoloji kelimesi, myth ve logia (logos) kelimelerinin birleşiminden gelmektedir. "Yunanca kökenli olan bu kelimenin birinci kısmı olan myth'e çok çeşitli anlamlar verilmektedir. Myth ya da mythos söylenen sözdür; masal, öykü, efsane anlamına gelir. Logos kelimesinin ise akıl ve bilim gibi anlamları vardır"* (Tökel, 2000, s. 5-6, Alıntılan; Öztürk, 2017, s. 1).

Mitolojik unsurlar incelediğimiz eserlerde kahramanların en zor anlarında hedeflerine ulaşmak için bir dış kuvvet olarak kullanıldığı görülür. Farklı kültür coğrafyalarında yetişmiş bu iki eserin ortak mitolojik unsur kullanımı konusunu bazı kuramlar ile açıklamak daha doğru olacaktır. Yayılma Kuramı burada örnek verilebilir. Türk Halk Edebiyatı El kitabında bu kuram için; "*Kültür ve medeniyetlerin oluşması ve çeşitli toplumların kültürel yapılarındaki benzer unsurlar bulunması durumunu açıklamaya yönelik bir başka kuramsal yaklaşım ise Yayılma (Diffusion) Kuramı'dır*" (Komisyon, 2010, s. 60). Bu kuram farklı kültürlerin ortak unsurlarının özellikle arkeolojik çalışmaların neticesinde oluşturulmuş bir kuramdır. Bu kuramda bahsedilen farklı coğrafyalarda görülen ortak kültür unsurları mitolojik açıdan iki eserde de kendini göstermektedir.

Dev (Dîv) Miti: *Vîs ile Râmîn*'de sıkça karşılaşılan bir mit örneğidir. Dev sözcüğünün çeşitli kültürlerde kullanımı ve muhtevası hakkında Yıldırım;

Dîv sözcüğü İranlılar dışında tüm Hint-Avrupa halklarında gelenek ve inanışlarda eski özelliklerini günümüzde de korur. Hintlilere göre Dev sözcüğü, Yunan tanrısı Zeus, Latince Deus, Fransızca Dieu sözcükleriyle aynı kökenden gelen bir söz olarak, günümüzde de Tanrı karşılığıyla anlamına sahiptir. Erken dönemlerde dîv sözcüğü hem Doğu hem de batıdaki Zerdüş inancında olanlar arasında düşman tanrıların adı olarak yaygındır (Yıldırım, 2017, s. 276-278).

Vîs ile Râmîn mesnevisinde devlerin tanrı olarak görülüşü ya da gökte yer almalarıyla ilişkili olarak Kanar çevirisinde şu beyitler göze çarpar;

Yerden gökyüzüne toz kalkıyordu
Sanki toprak Ay'a sır söylüyordu
Ya da devler felekte koşuşturuyordu
Meleklerin konuşmalarını dinliyordu (Kanar, 2013, s. 50).

Bu beyitlerde devler hakkındaki hâkim düşüncenin çok uzun boylu ve iri olmalarından mütevellit göklere çıkabilmeleri ve bir diğeri de Yıldırım'ın bahsettiği üzere tanrı olarak görülmesi inancı ve gökte yaşamalarıdır.

Tristan ve İsolde'ye baktığımızda devler insan gücünden çok daha fazlasına sahip olmalarından ötürü *sağlamlık* ve *güç* kavramlarıyla eş tutulmaktadır. Sabiha Omay'ın çevirisinde;

“...Limana alay alay gemiler giriyordu. Bütün saldırılara, bütün silahlara karşı adamakıllı donanımlı olan bu sağlam ve güzel şato, deniz üzerindeydi. Ana kalesini, bir zamanlar devler yapmıştı. Taştandı. Yeşilli mavili taşlar, tıpkı bir dama tahtası gibi düzenli olarak dizilmişti” (Omay, 2000, s. 16).

Devlerin yaptığı bir kalenin bütün silah ve saldırılara karşı donanımlı ve sağlam olduğu göze çarpar ve devlere münhasır bir güç söz konusu olduğundan kalenin duvar taşlarını bir dama tahtası gibi düzenli olarak dizebilmişlerdir. Aynı mitolojik unsurun iki farklı kültürde de ortak nitelikler atfedilerek eserlere konu edildiği görülmektedir.

Ejderha Miti: Birçok kültürün geçmişten günümüze kadar kullanmış olduğu mitolojik unsurlardan bir tanesi ve belki de en önemlilerinden birisi *ejderha* mitidir. Bu konu hakkında Yıldırım, *Farsçada “ejder, ejdhâ, ejderhâ, Arapça’da tinnin ve so’bân: büyük yılan sözcükleriyle bilinen ejderhâ, büyük bir timsah görünümünde, yüzü ata benzeyen, iki kanatlı, ağzından ateş püskürten, yer altı hazinelerinin koruyucusu”* olarak tanımlamaktadır (Yıldırım, 2017, s. 302). İki eserde de kullanılan *ejderha* miti genel olarak bu tanımda karşımıza çıkan yaratığa benzetilmektedir.

Vîs ile Râmîn mesnevisinde kullanılan ejderha miti örneklerinden birinde;

Her halükârda başışlanmaya lâiğim

Şimdi adeta ejderhanın alevli ağzındayım (Kantar, 2013, s. 85).

Bu beyitte yukarıda verilen tanıma uygun olarak ejderhanın ağzından ateş püskürten bir yaratık olduğu görülmektedir. Klasik edebiyatta da birçok eserde ejderha mazmunu kullanılır. Genellikle âşık ile birlikte telakki edilir. Aynı mitolojik unsur *Tristan ve İsolde* eserinde şöyle verilir;

... Elbette doğru söyleyeceğim, beyim; ses, gururlu, aynı zamanda dünyanın en iğrenç yaratığı bir hayvandan geliyor. Her gün ininden çıkar, kentin kapılarının birinin önünde durur. Ejdere bir genç kız teslim edilmedikçe o kapıdan kimse ne girebilir, ne de çıkabilir; onu pençeleri arasına aldı mı öyle çabucak yiyiverir ki, hani insan oncacık zamanda bir pater noster³ duası bile okuyamaz (Omay, 2000, s. 31).

3 Hristiyanların duası.

Tristan, bu canavar ile karşılaşmayı Tristan'ı amcası Kral Marc'a götürmek için göze alır canavar burun deliklerinden alevler püskürtür ancak Tristan onu yine de yenmeyi başarır. İki farklı eserde ejderha mitinin birbirine benzer şekilde tasvir etmeleri dikkat çekicidir. Birisinde kahraman kendisini, âşık olmasından mütevellit ağzından ateşler püskürten bir ejderhaya benzetir. Diğerinde ise İzolde'ye ulaşabilmek için en büyük canavarlardan birisi olan ejderhayla savaşıması gerekir.

Büyü/Büyücü/Sihirbaz Miti: Olağan üstü güçlerin yardımı ile istedikleri şekilde olayları sonuçlandıran kişilere büyücü denmektedir. Gözleri bağlayan efsun yapan ve olayları, insanları etkileyen kişilerdir. İslamiyet'te büyü ve büyücülük kesinlikle reddedilmiştir. Bu yüzden İslamiyet sonrasında eserlere daha az nüfuz etmekle beraber varlığını metinlerde korur. İslamiyet öncesi metinlerden olan *Vîs ile Râmîn* mesnevisinde sıkça yer alır. Büyücülük ve büyü ile ilgili bu mesnevide geçen beyitlere birkaç örnek olarak şunlar verilebilir;⁴

Onun çehresi güzellerin güneşiydi
Onun gamzeli bakışı büyücülerin üstadıydı (Kantar, 2013, s. 38).

Huri yüzü, sihirbaz tabiatı vardı
Yaban eşiği kalçası, ahu gözü vardır (Kantar, 2013, s. 38).

Hâlâ bu ters heykel ayakta duruyor
Henüz büyücü Mûbed yerinde duruyor (Kantar, 2013, s. 53).

O Ay yüzünün küfürlerine şaşıtm
Onun kalbine gidecek efsunu bulamadım (Kantar, 2013, s. 103).

Burada verilen örneklerden hareketle metindeki hâkim inancın İslâm ile uyuşmadığı görülmektedir. Mesnevide kahramanlar çözümünde sıkıştıkları konularda genellikle büyüye başvurmuşlardır. Bu olay *Tristan ve İzolde* romansı için de geçerlidir.

Tristan ve İzolde romansından örnek verecek olursak;

"Beyler, hangimiz bir gemiyi yelkensiz küreksiz yönetebiliriz? Bunu yapsa yapsa, büyücüler yapar. Sonra hangi büyücü ülkede yaralarını iyileştirdi? Evet, bunun da büyücü olduğu kesin; kayığı büyüliydü, kılıcı da öyle; her gün Kral Marc'ın yüreğini büyüleyen arpi da!" (Omay, 2000, s. 28).

Burada yine romanda karakterlerin, anlam veremedikleri bir olay karşısında büyüye sığındıkları görülür. Yine bu örnekten hareketle, büyücülerin zamanında yaraları da iyileştirdiğini düşünebiliriz. Bir başka örnekte;

4 Seçilmiş beyitler metinde verilmiştir. Büyü ve sihir ile ilgili daha pek çok beyit vardır. Daha fazlası için bkz. Kantar, Mehmet, (2013), *Vîs ile Râmîn*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul

“... Cüce Frocin’e akıl danışalım. O, yedi sanatı, büyücülüğü, her türlü sihir yöntemini bilir. Bir çocuk dünyaya gelince, yedi gezegenin ve yıldızların serine bakmasını öyle iyi bilir ki, çocuğun yaşamaının bütün önemli noktalarını söyleyiverir” (Omay, 2000, s. 55).

Büyücüler, toplum içerisinde pek kabul görülme de bazı olağanüstü durumları çözebilmek için yine onlara ihtiyaç duyulur. Burada büyücülerin akıllı ve her şeyi bildiklerini görülür.

Mübalağalar: Konu eğer iki aşğın birbirine kavuşabilme macerası ise mutlaka önlerine büyük engeller çıkacaktır. Edebiyat coğrafyasının bütününde bu olaya rastlanılır. Doğunun en önemli aşk mesnevisi olan *Leyla ile Mecnûn* mesnevisinden Batının *Romeo ve Juliet* eserine kadar aşkın zorluklarının anlatıldığı tüm edebi eserlerde mübalağa da beraberinde gelmektedir. Bu bazen sevgilinin güzelliğini anlatırken karşımıza çıkar bazen de kahramanın sevgiliye ulaşmasında.

Vis ile Râmîn mesnevisinde Vis’in kardeşi Virû’nun gücünün tasvirinde şöyle bir mübalağaya tesadüf edilir;

İçlerinde en özgür olan Virû
Çünkü filden daha çoktur gücü (Kantar, 2013, s. 35)

Vis’in kaleye kapatılması karşısında Râmîn ona karşı beslediği aşkın gücünü kanıtlar nitelikte bir beyit olarak;

Şu yanan gönlümden sıcak nefes vereyim
O kalenin bütün taşlarını parçalayayım (Kantar, 2013, s. 179)

Klasik edebiyatta en çok kullanılan mazmunlardan bir tanesi de âşğın âhıdır. Bazen Allah’a ulaşmada bir araç bazen de âşğın en son kullanacağı silah olarak karşımıza çıkar. Burada da âşğın kale duvarlarının sağlamlığı karşısında yapabileceği tek şey âhının gücüyle onları parçalamaktır. Yine âh kavramının bu gücüne örnek olarak mesneviden şu beyit örneklik teşkil eder;

Ah çekmelerinden hava Cehennem gibi ısındı
Gözyaşlarından yer engin deniz oldu (Kantar, 2013, s. 207)

Bu beyitte âşğın âhının yüreğindeki acının etkisiyle tıpkı bir ejderha nefesi gibi ateşler çıkardığı görülür. İçindeki acının ateşinin bu denli yakıcı olmasına karşılık döktüğü gözyaşlarının da bir deniz oluşturacak nitelikte olması beyitin hem anlam zenginliğini arttırmakta hem de bir tezat oluşturmaktadır.

İncelenen iki eser de aşk konulu olduğu için benzer mübalağalar *Tristan ve İsolde* romansında da kendisini göstermektedir. Tristan'ın, Morholt'u yendikten sonra vücudundaki yaraları sadece İsolde'nin iyileştirebileceği daha sonra yazar tarafından belirtilir. Bunlardan habersiz kendisini yelkensiz ve küreksiz bir kayığa koyan Tristan'ı rüzgâr doğruca İsolde'ye götürmüştür.

“... Ama işe bakın ki, bu liman Morholt'nun cesedinin yattığı Weisefort'du, hanımları da sarışın İsolde'ydi. Sihirli içkileri yalnızca o bilir, Tristan'ı kurtarmak yalnızca onun elinden gelirdi” (Omay, 2000, s. 25-26).

Yelkensiz ve küreksiz bir kayıkla iyileşmesinin mümkün olduğu tek yer olan Wisefort'a gitmesi iki kahramanın tanışması ve aralarındaki aşkın başlangıcı olarak bir kırılma noktasını arz eder. Metinde buna benzer birçok mübalağa göze çarpar. Bunlardan birisi de Tristan'ın, İsolde için ejderha ile savaşması ve onu yenerek dilini ayakkabısının içine koyması hadisesidir.

“... Tristan yeniden ayağa kalktı, güçlü kılıcını bu kez canavarın ağzının içine daldırdı. Kılıç tümüyle içeri girip yüreğini ikiye böldü. Ejder, işte o zaman acı acı bağırarak öldü” (Omay, 2000, s. 32).

İki eser içinde mübalağaların olay içerisinde gelişimi farklılık arz etse de kahramanların aşklarının başlaması ve bu aşk için her şeyi yapabilecekleri inancı mübalağalarda ortaklık teşkil etmektedir.

B. Muhteva Karşılaştırması

Bu bölümde iki eserin olay örgüsü ve eserlerdeki aşkın mahiyeti ele alınacaktır.

1. Olay Örgüsü

Eserlerin olay örgülerine bakıldığında olay sıralaması aynıdır. İki çocuğun doğum hadisesinin nasıl gerçekleştiği iki eser içinde ortaklık arz eder. Ancak bu konudaki farklılık ise doğan kişilerin cinsiyetidir. *Vîs ile Râmîn'e* baktığımızda Vîs karakterinin doğumu vardır. *Tristan ve İsolde*'de ise Tristan'ın doğum hadisesi anlatılır. Eserlerde doğum olayı ortak olsa da kadın ve erkek olarak farklı bir yaklaşım söz konusudur. Bir diğer ortaklık ise ölümdür. Eserlerin sonunda her iki âşıktaki ölür. Ancak burada da ufak bir farklılık göze çarpar. *Vîs ile Râmîn*'de önce kadın kahraman olan Vîs ölür. *Tristan ve İsolde* eserinde ise önce erkek kahraman olan Tristan ölür. Bir diğer farklılık ise iki âşığın ölümlerinin arasında bulunan süredir. Râmîn, Vîs öldükten yıllar sonra ölür ancak Tristan'ın ölümünden hemen sonra onun acısına dayanamayan İsolde de onunla birlikte ölür.

Bu iki hadise arasında geçen zamanlar ise neredeyse ortaktır. *Vîs ile Râmîn*'de; Vîs doğar, Mübed Şah ile evlenmeye zorlanılır Mübed'in kardeşi Râmîn onu görür ve birbirlerine olan aşkları başlar, daha sonra ayrılıp-kavuşma evreleri birbirini takip eder ve sonunda evlenirler.

Tristan ve İsolde romansına baktığımız zaman da Tristan doğar, dayısı Kral Marc ile tanışır ona hizmet eder amcasının İsolde ile evlilik merasimi için İsolde'yi almaya gider. İlk karşılaşmaları gerçekleşir. İçtikleri şarapla birbirlerine âşık olurlar. Daha sonra ayrılık-kavuşma evresi burada da kendini gösterir. Sonunda birlikte ölürlər.

Benzerlikleri böyle sıraladığımız zaman bazı ufak farklılıkları da belirtmek gerekir. *Vîs ile Râmîn* birbirlerine kavuşup, evlenip ölürlər ancak *Tristan ve İsolde* birbirlerine kavuşmadan ve evlenmeden ölürlər.

Her iki eserin olay örgüleri ufak farklılıklar dışında birbirine benzerdir. Bunlardan biri iki kahramanın da sevgililerinden uzaklaştıkları zaman başka bir güzel ile evlenmeleridir. *Râmîn* söz verip *Vîs*'ten ayrıldıktan sonra Refida'nın kızı Gül'e âşık olur ve evlenir. Tristan da *İsolde*'yi dayısı Marc'a bırakıp ayrıldıktan sonra Ak Elli *İsolde*'ye âşık olur ve evlenirler. Bu olayda her şey tıpa tıp birbirine benzer gelişir. Ancak yine de bazı farklılıklar bu olayda da mevcuttur. *Râmîn* Gül ile muradına erip yakınlıklar kursa da Tristan Ak Elli *İsolde* ile aralarına bir mesafe koyar ve altın saçlı *İsolde*'ye bağlılığını kanıtlar.

Eserde idealize edilmiş her iki âşık, erdemli ve güzel davranışlarının yanında güzel bir vücuda ve yüze sahip oluşları bakımından da ortak bir benzerlik gösterir. *Vîs ile Râmîn* mesnevisinde *Vîs*'ten söz ederken şu beyitler dikkat çeker;

Öyle bir kız çocuğu ki anasından doğunca
Güneş gibi sildi karanlık geceyi
Büyük, küçük herkes aynı şeyi söylüyordu
Yarabbi böyle bir yüz olabilir mi? Diyordu (Kantar, 2013, s. 37).

Tristan'ın güzelliği ve yiğitliği için de;

“... Onu öyle soylu, gururlu, geniş omuzlu, dar kalçalı, güçlü, bağlılığı, içten ve babayiğit gördükçe, herkes, böyle oğlu var diye Rohalt'ı kısıkanıyordu” (Omay, 2000, s. 13).

İki eserde de kahramanların idealize edilişi ortaklık gösterir. Bu idealize kıskançlığı da beraberinde getirir. Tristan'ı kıskanan, Kral Marc'ın baronları ellerine her fırsat geçtiğinde onu Marc'a gammazlarlar.

İki eserin olay örgülerinin benzerliklerinden birisi de Kahramanların sevgilileriyle tanışma amaçlarının aynı olmasıdır. *Râmîn*'in *Vîs* ile tanışması ağabeyi Şah Mûbed sayesinde. Tristan'ın *İsolde* ile aşklarının gerçekleşmesi de dayısı Kral Marc sayesinde olur. İki eserde de erkek kahramanlar, birisi ağabeyinin eşi ile birisi de dayısının eşi ile aşk yaşamaya başlar. Bu nedenle konuların işlenişi iki eser için de cesurcadır. Özellikle doğu edebiyatında İslamiyet sonrası eserlerinde bu tür ilişkilerin işlendiği mesnevi örnekleri pek görülmez.

İki kahramanın da birbirlerine olan aşklarının başlaması farklılıklardan bir tanesi olarak işlenir. *Vis ile Râmîn*'de iki kahraman tamamen doğal yollardan birbirini görüp sever ve âşık olurlar. *Tristan ve İsolde*'nin aşklarının başlaması ise *İsolde*'nin annesinin hazırlamış olduğu özel ve sihirli bir içecek sayesinde. Susayan iki, kahraman bu içeceği içler ve bir daha geri dönüşü olmayacak olan bir yola girerler.

İki eserde de belki ufak bir olay olarak görülse dahi eserlerdeki olay örgülerinin bir etki sonucu ortaya çıktığını gösterir mahiyettedir. Bu olay iki kadın kahramanın da sevmedikleri birisi ile evlenmeleri sonucu ortaya koyar. *Vis ile Râmîn*'de *Vis* yatağına kendisi yerine dadısı-nı koyarak bu durumdan kurtulur. Bu olay *Vis ile Râmîn*'de şöyle anlatılır;

Çaresiz senin onunla yatman gerekir
Sevgilinin sevgiliyle yattığı gibi

Sırtını çevir, yüzünü döndür ondan
O sarhoştur, haberi olmaz sarhoşun
Senin bedeninin benim bedenime çok benzer
Dokunsa sana, bunu nasıl fark eder?

O sarhoşlukla kendini bilmeden dokunduğunda
Nasıl fark eder bir cildi başka ciltten? (Kantar, 2013, s. 152).

Bu olay *Tristan ve İsolde*'de de geçer. Sadece *Tristan*'a bağlılık duyan ve sadece onu seven altın saçlı *İsolde* kendi yerine yardımcısı *Brangien*'i gerdek gecesi yatağına koyar. Bu durum eserde şöyle geçer;

"On sekiz gün geçtikten sonra, Kral baronlarını topladı, onların da önünde sarışın *İsolde*'yi kendisine eş olarak kabul etti. Gece olunca, gerdek yatağında, *İsolde*'nin yerini *Brangien* aldı. Amacı Kraliçenin namusundaki lekeyi saklamak, böylece onu ölümden kurtarmaktı" (Omay, 2000, s. 45).

Küçük bir olay gibi görünse de bakıldığında iki güzel kahramanın kendilerini sadece sevdikleri erkeklere adanmaları açısından çok büyük bir önem ve iki eserin konusu içinde ortaklık taşır.

Bu olayların dışında eserlerdeki önemli ortaklıklardan birisi de kadın kahramanların hizmetkârlarıdır. *Vis ile Râmîn*'de bu hizmetkâr dadıdır. *Tristan ve İsolde*'de ise *Brangien*'dir. Önemli olmasının temel sebebi hizmetkârların kahramanlar arasındaki aşkın başlamasına birebir etki etmeleridir. *Vis*'in *Râmîn* ile buluşması, onu görmesi ve âşık olması dadısının aracı olması ile mümkün olmuştur. Dadı aynı zamanda mesnevinin bütününde *Vis*'in yanında olup onun mutlu olması ve sevdiği kişiye kavuşması için yardımlarda bulunur. Yazar iki kahramanın buluşmalarını sağlamak için dadıyı bir aracı olarak kullanır. *Tristan ve İsolde*'de ise bu

görev Brangien adlı hizmetkâra verilir. Birbirlerine âşık olmalarını sağlayacak olan büyüğü içecek ona teslim edilir ve onun unutulması sayesinde iki kahraman bunu içerek ve aşkları başlar. Olayların devamında da yine İsolde için her türlü fedakârlığı yapar.

Olay örgülerindeki bir diğer önemli hadise de kahramanların ateşe atılarak yanmaları için yaşadıkları şehrin merkezinde dev bir ateşin yakılmasıdır. *Vis ile Râmîn*'de bu ateşten kaçış, Râmîn'in bunu önceden sezmesiyle mümkün olur. *Tristan ve İsolde*'de ise kahramanlardan Tristan kendisini kurtararak kaçır ama İsolde orada kalır. Daha sonra Tristan, İsolde'yi kurtararak iki âşık birlikte uzaklaşırlar.

2. Aşklarının Mahiyeti

Vis ile Râmîn ve *Tristan ve İsolde* aşkı tam bir fedakârlık, bağlılık ve inanç aşkıdır. İki âşık sevgiliye kavuşmaya çalışır ve elinden geleni yapar. Ancak bu *Tristan ve İsolde*'de daha açık şekilde görülür. Tristan, İsolde için ejderha ile savaşır ve onu yener. Devlerle savaşır ve türlü badireler atlatır. Râmîn ise daha çok pür-melâl hâliyle ön plana çıkar. O badireler atlatmaz, olağanüstü canavarlarla karşı karşıya gelmez ama o aşkını en dibe kadar acı çekerek yaşar. Bu konuda iki kahramanın aşkı birbirinden ayrılır. Ortak olarak ise iki eserdeki aşk tam bir soylular aşkıdır. Seçilen kahramanlar soylu sınıfındandır. Böyle olunca da âşık oldukları kadınlar da üst zümreden insanlardır. Orta çağ edebiyatında bu tür aşklar için kullanılan kavram *Courtois*'dir. Bu konuda Bayrav;

“Gerçekten de OC edebiyatının özelliği courtois aşk anlayışını yaratmış olmasıdır. Courtois, yani saraylı aşkı” (Bayrav, 1966, s. 1).

Bu aşkın sadece seçkinlerin yaşayabileceğini belirtir. Çünkü idealize ve rafine edilmiş bu âşık figürlerinin yaşadıkları ortam normal halkın yaşadığı ortamlardan çok uzaktır. Böyle olunca da aşkları da sıradan aşklardan farklılaşmış olur.

Sonuç

Bu çalışmamızda iki önemli kültürün eserlerini şekil ve muhteva yönünden mukayeseli incelemesi yapılmıştır. Seçilen eserlerin benzerlik ve farklılıkları çeşitli açılardan incelenmiştir. Hristiyan dünyasının Orta Çağ döneminde kaleme alınmış romanslarından biriyle Mecûsilik inancının hâkim olduğu ancak İslamiyet dönemi eserlerine de sirayet edecek kadar önemli bir mesnevinin hem aşka yaklaşımları hem de aşkı anlatış ve karakterlerin yaşayış tarzları çeşitli kıstaslarla açıklanmıştır. Orta çağ dönemi eseri olan *Tristan ve İsolde* dönemine paralellik gösteren özellikler içerir. Zengin, soylu sınıfına ait kişiler etrafında kurgulanan eser, yine soylu ve yüksek zümreden kahramanların konusunu ihtiva eden *Vis ile Râmîn* eseriyle karşılaştırılması sonucu benzerlikler ve farklılıklar içerik ve şekilsel bir mukayese ile incelendiğinde şu sonuçlara varılmıştır;

Eserlerin şekil olarak benzerliği ön plandadır. *Tristan ve Isolde* tıpkı *Vîs ile Râmîn* gibi manzum bir eserdir. Eserlerin şekil açısından bu benzerliğinin yanında bazı ufak farklılıkları da tespit edilmiştir. *Vîs ile Râmîn* aruz vezni ile yazılmasına karşın *Tristan ve Isolde* romansı heceye bağlı kalmıştır. Her iki eserde de beyitler (kupleler) kendi içinde kafiyelidir ve kafiye düzenleri aa-bb-cc-dd şeklindedir.

Kurgusal yapıda da benzerlikler ve farklılıklar göze çarpmaktadır. Giriş bölümlerine bakıldığında, *Vîs ile Râmîn*'in mesnevi geleneğine bağlı olarak Gorgânî çevirisinde girişte Allâh'a ve peygambere övgü ile başlar devrin önde gelenlerine övgü olarak devam eder. *Tristan ve Isolde* eserinde ise direk asıl bölüme geçiş vardır.

Bir diğer önemli husus ise iki eserinde başlıklandırma sistemidir. Başlıklandırmaları eserin devamında gelecek olan olayları ihtiva eder. Bu başlıklandırmalar *Vîs ile Râmîn*'de biraz daha uzun ve konunun genel özeti mahiyetinde iken *Tristan ve Isolde*'de ise daha kısa ve okuyucuyu merak ettirecek şekilde yazılmıştır.

Bir başka benzerlik olarak da iki eserin yazarlarının samimi bir dil ve üslupla yazmış olmalarıdır. Birinci tekil şahıs ekiyle (ben diliyle) metinde kendi varlıklarını hissederler. *Tristan ve Isolde* romansında ise yazar araya girerek okuyucuyla konuşur ve kendi düşüncelerini de belirtir. Bu durum post-modern eserlerinde karşımıza çıkan üst-kurmacı anlatıma benzetilebilir.

Eserlerin olay örgülerindeki benzerlik ve farklılıklarında ise giriş gelişme ve sonuç bölümlerinin iki eserde de paralellik teşkil edildiği görülür. Bu olay örgüsü kısaca kahramanların doğumu, birbirlerini ilk kez görmeleri, âşık oluşları, kopuş evresi, birbirlerini arayış evresi, tekrar kavuşma ve ölüm olarak özetlenebilir. Soylu sınıfından seçilen kahramanlar yine kendileri gibi ünlü, zengin kişilere âşık olurlar. Râmîn dönemin en önemli şahırlarından Şah Mübed'in kardeşidir. *Vîs* ise Kraliçe Şehrû'nun kızıdır. *Tristan ve Isolde*'de ise Tristan Bir kralın oğludur, yine *Isolde*'de Kralın kızıdır. Kadın kahramanların birer hizmetkârı bulunması da yine bağlı oldukları sınıfın bir göstergesidir. Yine sevgililerinden uzak kalmalarından sonra Râmîn ve Tristan'ın başka birine gönül vermeleri ve evlenmeleri de karakterlerin yaşayış tarzları hakkında da bilgi vermektedir.

Daha sonra olay örgüsüne bakıldığında küçük farklılıkların dışında genel olarak olaylar birbiriyle aynı gelişir. Önce iki kahramanın doğuşu (birisinde erkek kahramanın diğerinde kadın kahramanın) gerçekleşir. Soylu ailelerden olan bu kahramanların birbirlerini görmeleri ve âşık olmaları. Daha sonra bu aşklarını gizlemeye çalışmaları. Duyulduktan sonraki kaçış ve başka yerde yaşama ihtiyacı. Bu ihtiyaç neticesinde *Vîs ile Râmîn* yine soylu bir hayat sürmeye devam ederlerken, farklı olarak *Tristan ve Isolde* yabani bir hayat sürerler. Daha sonra ayrılış ve erkek kahramanların başka soylu bir ailenin kızıyla evlenmesi gerçekleşir. Daha sonra tekrar kavuşma isteği. Sonrasında bazı farklılıklar oluşur. Râmîn sevdiğine kavuşur

ve evlenirler ama *Tristan ve Isolde* son kavuşmayı gerçekleştiremezler. Daha sonrasında ise kahramanların ölümü olarak olay örgüsü sonlanır.

Bir sonraki bölümde ise aşklarının mahiyetini ele alarak bazı çıkarımlarda bulunulmuştur. İki eserde de kahramanların her türlü fedakârlığı yaptığı görülür. Bunda Tristan, Râmîn'e göre daha çok badire atlatsa da iki kahraman da bütün soylu yaşamlarını terk edip birlikte yaşamayı seçmişlerdir. İki hikâye de fedakâr ve asil bir aşk hikâyesidir. Orta çağ edebiyatındaki *courtois* aşk anlayışının *Tristan ve Isolde* romansında görülür. Buna mukabil *Vîs ile Râmîn* eserinde de aynı benzerliğin söz konusu olduğunu daha önce de belirtmiştik.

Bu soylu aşkta fedakârlık iki eserde kahramanlar açısından farklılık arz eder. *Tristan ve Isolde*'de fedakârlığı daha çok Tristan'ın yaptığı görülür. Aşkı için canavar ve devlerle savaşmayı göze alır. Çoğu zaman büyük yarlarla çıkar bu savaş ve dövüşlerden. *İsolde* ise daha stabilize bir yaşam sürer. Bu durum *Vîs ile Râmîn*'de ise tam tersidir. Râmîn, *Vîs* için canavar veya dövüşlere girmez. Çektiği aşkın mahiyeti ile ön plana çıkar. Ancak *Vîs* bu konuda daha cesurdur. Şâh Mûbed'e Râmîn'e olan aşkını defalarca cesurca belirtir ve ölümü dahi çoğu kez göze alır. Kadın karakterin bu cesurluğu *İsolde*'de görülmez o aşkını hep içinde gizlice yaşamaya çalışır ve bu durumu Kral Marc'a açıklamaya cesaret edemez.

Kaynakça

- Bayrav, S. (1966). *Courtois Aşk Anlayışında Arap Etkisi*. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/10479>
- Eğri, S. (2001). *Vîs ü Râmîn Mesnevilerinde Kahramanların Özellikleri ve Aşk Anlayışları*. *İlmi Araştırmalar*, 12.
- Kanar, M. (2013). *Vîs ile Râmîn*. İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.
- Komisyon. (2010). *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Kutlu, H. İ. (2015). *Aşk Mesnevileri ile Şövalye Romanslarının İçeriksel Bağlamda Karşılaştırılması Hüsrev ü Şirin - Tristan ve Isolde*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Omay, S. (2000). *Tristan ve Iseut*. İstanbul: Cumhuriyet Yayınları.
- Öztürk, A. (2017). Necâtî Bey Divanı'nın Mitolojik ve Efsanevi Şahısları. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 52(10).
- Ritter, H. (2011). *Doğu Mitolojisinin Edebiyata Etkisi (Karşılaştırmalı Edebiyat Metinleri)*. İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.
- Timurtaş, F. K. (1980). *Şeyhî ve Hüsrev ü Şirin'i*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Tokmak, A. N. (1996). Gürgânî Fahreddin Es'ad. *İslam Ansiklopedisi*. c. 14. ss. 321.
- Tökel, D. A. (2000). *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar ve Şahıslar*. Ankara: Akçağ Yayınevi.
- Yıldırım, N. (2017). *Fars Mitolojisi Sözlüğü*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.

EĞİTİM

Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Değer Algıları

Merve Altun,* Fatma Çalışandemir,** Perihan Ünüvar***

Öz: Çocuğun eğitimi ailede başlar. Ancak gelişen teknoloji ve değişen toplum yapısında çocuğun ihtiyaçlarını karşılamada aile yetersiz kalmaktadır. Her çocuk için fırsat eşitliği ve zengin uyarcı ortamı sağlamada okul öncesi eğitim önem kazanmaktadır. Okul öncesi dönemde toplum tarafından kabul gören, istendik davranışların yanı sıra değerlerin kazandırılması da oldukça önemlidir. Değerler eğitiminde mevcut gelişimsel dönemlere uygun olarak, çocuklara ve ait oldukları topluma faydalı olacak temel değerlerin kazandırılması amaçlanır. Bunu gerçekleştirecek olanlar da okul öncesi eğitimi öğretmenleridir. Okul öncesi eğitimi öğretmenliği lisans öğrencilerinin değer algılarını ölçmeye yönelik olarak yapılan bu çalışmada karma yöntem kullanılmıştır. Veri toplama aracı olarak Dilmaç, Arıca ve Cesur (2014) tarafından geliştirilen “Değerler Ölçeği” ve araştırmacılar tarafından hazırlanan “Kişisel Bilgi ve Soru Formu” kullanılmıştır. Bilgi formunda öğretmen adayına ait demografik özelliklerin yanı sıra öğretmen adaylarının değer algılarını ölçmeye yönelik açık uçlu sorular yöneltilmiştir. Bu sorulara örnek olarak “İlk akla gelen değerler, en önemli değerler, en az öneme sahip değerler, çocuklara kazandırılması en önemli değerler, çocuklara kazandırılması en zor olan değerler” verilebilir. Araştırmanın verileri, 2017-2018 eğitim-öğretim yılı güz döneminde, bir devlet üniversitesinin Okul Öncesi Eğitimi Öğretmenliği bölümüne devam eden 18 ile 30 yaşları arasında değişen 174 okul öncesi eğitimi öğretmenliği öğrencisinden elde edilmiştir. Nitel soruya verilen cevaplar içerik analizi ile analiz edilerek belli temalar altında toplanmıştır. Araştırmanın nicel bölümünden elde edilen verilerin analizinde ise t-testi ve varyans analizi kullanılmıştır. Araştırmanın sonucuna göre öğretmen adaylarının değer algıları cinsiyete göre .05 düzeyinde anlamlı farklılık göstermektedir. Araştırmada öğretmen adaylarının kariyer ve maneviyat alt boyutundaki değerlerde cinsiyete göre anlamlı bir farklılık olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Değerler, okul öncesi, okul öncesi öğretmen adayı

Giriş

Her toplumda dinamik, işleyen bir süreç hakimdir. Değişme; herhangi bir şeyde zaman faktörüyle meydana gelen farklılaşmadır. Toplumsal davranışlar, kurallar, yapılar, değerler zamanla değişir. Toplumsal değişimin temelinde ise bireyin değişimi yer alır. Bireyin değişiminde en etkili olan faktör de eğitimidir (Küçükahmet, Külahoğlu, Çalık, Topses, Öksüzoğlu & Korkmaz, 2002, ss. 66-69). Eğitimin insanı değiştirmedeki gücü sonsuz değildir. Yaş, kalı-

* Merve ALTUN, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Temel Eğitim Bölümü, Okul Öncesi Eğitimi Tezli Yüksek Lisans Programı, merve.altunn32@gmail.com

** Fatma ÇALIŞANDEMİR, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Temel Eğitim Bölümü, Doç. Dr., fcalisandemir@gmail.com

*** Perihan ÜNÜVAR, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Temel Eğitim Bölümü, Prof. Dr., perihanunuvar@mehmetakif.edu.tr

tım, zaman ve çevre eğitimin gücünü sınırlayan faktörlerdendir (Çelikkaya, 1999, ss. 53-55). Öğretmenler kuramsal bilginin yanı sıra, hem bireyin hem de toplumun yaşamındaki kalite artışını sağlayacak değişimlere kılavuzluk eden kişilerdir (Şahin, 2005, s. 16).

Eğitim ideal insan tipinde bulunması gereken özellikleri belirlerken bulunduğu toplumdan etkilenir. Toplumun yapısı, sahip olduğu nitelikler eğitimin amaç ve içeriğini belirlemede etkilidir. Kısacası eğitimin amaçlarını var olduğu toplumun ihtiyaçlarından ayırmak mümkün değildir (Kızılluk, 2013, ss. 50-51). Bu nedenle eğitimin toplumsallaştırma işlevi büyük önem taşır.

Eğitim, toplumsallaştırma işlevi ile topluma ait gelenek ve görenekleri, kültürü, değerleri nesilden nesle aktararak çocukların-gençlerin topluma uyumunu sağlar. Toplumun varlığını sürdürebilmesi için bu işlev oldukça önemlidir (Kızılluk, 2013, s. 53). Eğitim kurumları toplumsal bütünleşmenin aracıdır ve burada çocuklara/öğrencilere toplumsal kurallar, değerler, hayattaki sosyal roller planlı bir şekilde aktarılır (Ergün, 1992, s. 95). Eğitim kurumları doğrudan karakter eğitimi vermemesine rağmen, çalışma çocuğun irade gelişimini sağlar. Çocuk öz denetim sağlama yeteneğini çalışma sayesinde edinir. Öğretmenler sevgi ve iyi örnek olmalarıyla karakter eğitimi dolaylı yoldan verirler (Kerschensteiner, 1977, ss. 106-107).

Öğretmenlik, diğer tüm meslek gruplarına göre daha soyut içerikli bir hizmet türüdür. He- deften, değerlendirmeye kadar tüm sürecin farklı ve soyut olduğu okul öncesi eğitimi öğ- retmenliği ise diğer öğretmenlik uygulamalarından daha karmaşıktır. Okul öncesi eğitimi öğretmenin başarılı olabilmesi için öğrendiği tüm teorik bilgileri içselleştirerek davranışa dönüştürmesi gerekir. Bu durumda da öğretmenin sahip olduğu beklenti, tutum ve değer- leri önem kazanmaktadır (Şahin, 2005, s.16-18).

Eğitimde özel bir yere sahip olan değer kavramına ilişkin çeşitli tanımlamalar ve açıklamalar yapılmaktadır. Değer, bir şeyin önemini belirten, olan ve olması gerekeni belirleyen kı- sas olarak ifade edilir. Değerler, insanın iyi yönünü ortaya çıkarmayı ve kişiliğinin gelişerek mükemmelliğe ulaşmasını sağlar. Kişilerin yaşamında değerler yol gösterici olarak yer alır. İnsanın hayatını, davranışlarını, hedeflerini belirlemesi ve bunlara uygun yaşaması değerler ile gerçekleşir. Değerler sadece birey değil toplum açısından da sosyal bir kontrol sistemidir (Aydın & Akyol Gürler, 2012, ss. 1-4). Değerler, tercih edilen, toplum tarafından kabul gören, özümseyen, içselleştirilen, inanç, hedef, istek, ölçüt, kılavuz, kurallardır (Köylü, 2016, s. 21).

Çocukların değerleri kazanmasında öğretmenlerin önemi büyüktür. Yapılan araştırmalar çocukların davranışlarının büyük ölçüde öğretmenlerden etkilendiğini ve öğretmenlerin sahip oldukları değerleri gözlemleyerek benimsediklerini göstermektedir. Bu nedenle ço- cuklara sunulan eğitimin kalitesi, öğretmenin sahip olduğu değerlerden büyük ölçüde etki- lenir (Feeney, Christensen & Moravcik, 1983, s. 47). Öğretmenlerin sahip oldukları değerler düşünce, duygu, davranış ve kararlarını belirlemede etkili olur (Cüceloğlu ve Erdoğan, 2013,

s. 114). Öğretmenler, çocuklar üzerindeki bu etkilerini her zaman göz önünde bulundurmamalıdır. Bu nedenle öğretmenler sahip oldukları değerleri gözden geçirmeli ve öğretim yöntemi geliştirirken bu değerleri temel almalıdır (Feeney ve diğ. 1983, ss. 38-42). Aynı şekilde bir okul öncesi eğitimi öğretmen adayının da çocuklara, topluma ve sosyal değerlere ait olumlu bir tutuma sahip olması gerekir (Pehlivan, 2008, ss. 6-11). Bu değerlere sahip ve olumlu tutum içerisinde olan öğretmen adayları, öğretmen olduklarında eğitim verdikleri çocukların da bu değerleri kazanmasına yardımcı olacaktır. Çocuklara olumlu davranışları kazandıracak, çevresine saygılı, değerlerini bilen ve sahip çıkan nesiller yetiştirme görevini üstlenecek olan öğretmen adaylarının değer algılarının belirlenmesi bu açıdan önemlidir.

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın genel amacı okul öncesi eğitimi öğretmen adaylarının değer algılarını incelemektir. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır.

- 1.Okul öncesi öğretmen adaylarının değerlere ilişkin görüşleri nelerdir?
- 2.Okul öncesi öğretmen adaylarının en çok önem verdiği değerler nelerdir?
- 3.Okul öncesi öğretmen adaylarının en az önem verdiği değerler nelerdir?
- 4.Okul öncesi öğretmen adaylarına göre çocuklara kazandırılması gereken en önemli değerler nelerdir?
- 5.Okul öncesi öğretmen adaylarına göre çocuklara kazandırılması en zor olan değerler nelerdir?
- 6.Okul öncesi öğretmen adaylarının değer algıları yaş, cinsiyet ve sınıf düzeyine göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermekte midir?

Yöntem

Araştırmada karma yöntem kullanılmıştır. Karma yöntem araştırmaları, araştırmacının eş zamanlı ya da sıralı çalışmalar içerisinde nitel ve nicel verileri toplama ve analizini içerir (Tasakkori & Teddlie, 2003, s. 711). Karma yöntem araştırmaları, bir durumdaki değişkenler arası ilişkiyi incelemek ve konu hakkında daha ayrıntılı bilgi edinilmek istenen durumlarda tercih edilir (Creswell, 2003, ss. 74-76). Nitel verileri elde etmek amacıyla hazırlanan açık uçlu sorular, soruları cevaplayan kişinin o konu hakkındaki düşüncelerini ortaya çıkarmak için kullanılır. Özellikle bakış açısı ve tutuma yönelik durumlarda açık uçlu sorular tercih edilir (Şahin, 2010, s. 127). Araştırmada nicel veri toplama aracıyla elde edilen veriler SPSS 22.0 (Statistical Packages for the Social Sciences) istatistik paket programı kullanılarak bilgisayar ortamına aktarılmış ve verilerin analizinde bu programdan yararlanılmıştır.

Çalışma Grubu

Araştırma, bir devlet üniversitesinin eğitim fakültesi, Okul Öncesi Eğitimi Öğretmenliği bölümüne devam eden 174 öğrenci ile gerçekleştirilmiş olup, öğretmen adaylarına ilişkin demografik özellikler Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1.

Araştırmaya Katılan Okul Öncesi Eğitimi Öğretmen Adaylarının Demografik Özellikleri

		f	%
Yaş	20-18 yaş	62	35,6
	23-21 yaş	86	49,4
	24 ve üzeri yaş	26	15,0
Cinsiyet	Kadın	144	82,8
	Erkek	30	17,2
Sınıf	1	42	24,1
	2	33	19,0
	3	63	36,2
	4	36	20,7
Toplam		174	100%

Araştırmaya katılan okul öncesi eğitimi öğretmen adaylarının % 82,8 (144)’i kadın, %17,2 (30)’si erkek öğrenciden oluşmaktadır. Öğretmen adaylarının %35,6 (62)’si 18-20 yaş, %49,4 (86)’ü 21-23 yaş ve %15,0 (26)’i 24 ve üzeri yaş grubundandır. Öğrenim gördüğü sınıflara göre dağılımına bakıldığında; %24,1 (42)’i 1. sınıf, %19,0 (33)’ü 2. sınıf, %36,2 (63)’si 3. Sınıf ve %20,7 (36)’si 4. sınıf öğrencisidir.

Veri Toplama Araçları

Araştırmanın verileri, araştırmacılar tarafından hazırlanan “Kişisel Bilgi ve Soru Formu” ile Dilmaç, Arıcak, Cesur (2014) tarafından hazırlanan “Değerler Ölçeği” aracılığıyla toplanmıştır.

Kişisel Bilgi ve Soru Formu

Kişisel bilgi formu ile öğretmen adaylarına cinsiyet, yaş, eğitim yılı, gibi demografik özelliklerinin yanı sıra değerlere ilişkin görüşlerini belirlemek amacıyla açık uçlu sorular sorulmuştur. Bu sorulara örnek olarak “ilk akla gelen değerler, en önemli değerler, en az öneme sahip değerler, çocuklara kazandırılması en önemli değerler, çocuklara kazandırılması en zor olan değerler” verilebilir.

Değerler Ölçeği

Değerler ölçeği 39 değer ifadesinden oluşan likert tipi ölçektir. Katılımcılardan 0'dan başlayarak 9'a kadar değer ifadelerini hayatlarındaki önem derecesine göre puanlamaları istenmektedir. Katılımcının değere verdiği puan sıfıra yaklaştıkça öneminin azaldığı ve dokuza yaklaştıkça öneminin arttığını ifade eder. Ölçek, "toplumsal değerler", "kariyer değerleri", "entelektüel değerler", "maneviyat", "materyalist değerler", "insan onuru", "romantik değerler", "özgürlük" ve "fütüvvet" olmak üzere 9 alt boyuttan oluşmaktadır.

Ölçeğin geçerlilik güvenirlik çalışması ile 39 değer sorunsuz olarak toplam varyansın %64.74'ünü açıklayan 9 alt boyuttan oluştuğu sonucuna ulaşılmıştır. Keiser-Meyer-Olkin örneklem uygunluk değeri .910, Bartlett Sphericity Testi yaklaşık Ki-Kare değeri 9133.26 ($p < .001$) olarak bulunmuştur. Adalet/Hakkaniyet dışındaki tüm değerlerin ortak varyansı .50 ile .80 arasında değişmektedir (Dilmaç, Arıca & Cesur, 2014).

Bu çalışmada elde edilen veriler ile ölçeğin güvenirlik analizi yeniden yapılmış ve elde edilen veriler Tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2.
Değerler Ölçeği'ne İlişkin Güvenirlik Analizi Sonuçları

Faktörler	Madde Sayıları	Güvenirlik Katsayısı (α)
Değerler Ölçeği	39	.90
Toplumsal Değerler	10	.82
Kariyer Değerleri	5	.70
Entelektüel Değerler	6	.80
Maneviyat	4	.81
Materyalist Değerler	3	.83
İnsan Onuru	3	.57
Romantik Değerler	3	.75
Özgürlük	3	.58
Fütüvvet	2	.54

Tablo 2'deki güvenirlik analizi sonuçları incelendiğinde "Değerler Ölçeği"nin güvenirlik kat sayısının .90 olduğu görülmektedir. Ayrıca çalışmada ölçeğin alt boyutlarına ilişkin güvenirlik analizleri de yapılmıştır. "toplumsal değerler" .82, "kariyer değerleri" .70, "entelektüel değerler" .80, "maneviyat" .81, "materyalist değerler" .83, "insan onuru" .57, "romantik değerler" .75, "özgürlük" .58 ve "fütüvvet" .54 güvenirlik kat sayısına sahip olduğu Tablo 2'de görülmektedir. Ölçeğin Kaiser-Meyer-Olkin örneklem uygunluk değeri .807 ve Bartlett Sph-

ricity Testi yaklaşık Ki-Kare değeri 3755.03 ($p < .001$) bulunmuştur. Açıklayıcı faktör analizi sonucunda tüm değerlerin, toplam varyansın %71.78'ini açıkladığı sonucuna ulaşılmıştır. 39 değerinde ortak varyansı .50 ile .85 arasında değişmektedir. Tüm bu sonuçlara göre ölçeğin genel olarak geçerli ve güvenilir olduğu düşünülmektedir.

Verilerin Analizi

Nitel verilerin gerekli istatistiksel analizleri SPSS 22 programı ile yapılmıştır. Öğretmen adaylarının değer algılarını belirlemek amacıyla aritmetik ortalama ve standart sapma, öğretmen adaylarının değerlere ilişkin görüşlerinin, cinsiyet, yaş, lisans eğitim yılı değişkenlerine göre farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için t testi ve farklı sınıf düzeylerindeki öğretmen adaylarının değer algıları ortalamalarına ilişkin varyans analizi kullanılmıştır.

Öğretmen adaylarının değerlere ilişkin yöneltilen açık uçlu sorulara verdikleri nitel veriler ise içerik analizi ile analiz edilmiştir. İçerik analizi özellikle sosyal bilimlerde sıkça kullanılan tekniklerden biridir. İçerik analizi, metin ya da metinlerden oluşan verilerin içinde belli kavram ve kelimeleri belirlemeye yönelik olarak yapılır. Sayma ve sayısallaştırma içerik analizinin önemli özelliklerinden biridir. Kelimelerin sıklığının ifade edilmesinde sayılar kullanılır. Elde edilen verilerin yorumunda frekans ve yüzde kullanılır (Büyüköztürk, Kılıç Çakmak, Akgün, Karadeniz & Demirel, 2012, ss.240-243).

Bulgular ve Yorum

Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Değerlere İlişkin Görüşleri

İlk alt problem doğrultusunda okul öncesi eğitimi öğretmen adaylarının ilk akla gelen değerlere ilişkin görüşleri Tablo 3'te verilmiştir.

Tablo 3.

Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Değerlere İlişkin Görüşleri

	Değerler	F
İlk Akla Gelen	Aile	45
	Saygı	21
	Sevgi	17
	Ahlâk	12
	Adalet	11
	Kültür	9
Toplam		115

Okul öncesi öğretmen adaylarına “değerler” kavramı olarak sorulduğunda öğretmen adayları en çok aile (45), saygı (21), sevgi (17), ahlâk (12), adalet (11) ve kültür (9) cevaplarını

verdiği Tablo 3'te görülmektedir. Azınlıkta olan cevaplar ise: dürüstlük (5), hoşgörü (5), bayrak (4), vatan (3), manevi değerler, sorumluluk, para, gelenek, özgürlük, sevdiklerimiz, iç huzuru, alçakgönüllülük, din, güven, vicdan, inanç, dil, emek ve başarıdır.

Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının En Çok Önem Verdiği Değerler

İkinci alt problem kapsamında okul öncesi öğretmen adaylarına hayatınızdaki en önemli üç değeri yazınız yönergesi verilmiş ve bu doğrultuda öğretmen adaylarının görüşleri Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 4.

Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının En Çok Önem Verdiği Değerler

Önem Derecesi	Değerler	f
1	Aile	50
	Saygı	21
	Adalet	16
2	Saygı	27
	Sağlık	14
	Sevgi	13
3	Sevgi	15
	Hoşgörü	11
	Dürüstlük	10

Öğretmen adaylarının 50'si en önemli ilk değer olarak aile, 21'i saygı ve 16'sı adalet cevabını vermiştir. İkinci en önemli değere 27'si saygı, 14'ü sağlık ve 13'ü sevgi cevabını vermiştir. Üçüncü en önemli değere 15'i sevgi, 11'i hoşgörü ve 10 öğretmen adayının ise dürüstlük cevabı verdiği Tablo 4'te görülmektedir.

Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının En Az Önem Verdiği Değerler

Üçüncü alt problem kapsamında okul öncesi öğretmen adaylarının hayatınızda en az öneme sahip üç değeri yazınız yönergesine vermiş olduğu cevaplar Tablo 5'te verilmiştir.

Tablo 5.

Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının En Az Önem Verdiği Değerler

Değerler	f
Para	73
Mal-Mülk	50
Statü	43

Tablo 5 incelendiğinde öğretmen adaylarının hayatlarındaki en az önem verdiği değerlerin para (73), mal-mülk (50) ve statü (43) olduğu görülmektedir.

Okul Öncesi Öğretmen Adaylarına Göre Çocuklara Kazandırılması Gereken Değerler

Dördüncü alt problem doğrultusunda öğretmen adaylarına sizce çocuklara kazandırılması gereken en önemli üç değer hangileridir sorusu yöneltilmiş ve elde edilen cevaplar Tablo 6'da verilmiştir.

Tablo 6. <i>Okul Öncesi Öğretmen Adaylarına Göre Çocuklara Kazandırılması Gereken Değerler</i>	
Değerler	f
Saygı	91
Sevgi	55
Adalet	21

Tablo 6 incelendiğinde öğretmen adaylarına göre saygı (91), sevgi (55) ve adaletin (21) çocuklara kazandırılması gereken değerler olduğu görülmektedir.

Okul Öncesi Öğretmen Adaylarına Göre Çocuklara Kazandırılması En Zor Değerler

Beşinci alt problem kapsamında öğretmenlere, sizce çocuklara kazandırılması en zor olan üç değer hangileridir sorusu yöneltilmiş ve elde edilen cevaplar Tablo 7'de verilmiştir.

Tablo 7. <i>Okul Öncesi Öğretmen Adaylarına Göre Çocuklara Kazandırılması En Zor Değerler</i>	
Değerler	f
Adalet	45
Saygı	38
Empati	12

Tablo 7 incelendiğinde öğretmen adaylarına göre çocuklara kazandırılması en zor değerler adalet (45), saygı (38) ve empati (12) olduğu görülmektedir.

Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Değer Algıları

Öğretmen adaylarının genel değer algılarının kadın ve erkek öğrenciler arasında anlamlı farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla yapılan t-testi sonuçları Tablo 8'de verilmiştir.

Tablo 8.*Öğretmen Adaylarının Cinsiyetlerine Göre Değer Algılarına İlişkin T-Testi Sonuçları*

Değerler	Cinsiyet	f	$\bar{X}$	ss	Sd	t	p
Değerler Ölçeği	Kadın	144	301,38	31,64	172	2,160	,032
	Erkek	30	287,67	31,67			

*p<.05

Tablo 8 incelendiğinde öğretmen adaylarının cinsiyetlerine göre değer algılarının anlamlı düzeyde farklılaştığı görülmektedir $t(172)=2.26$, $p<.05$. Kadın öğretmen adaylarının değer algılarının erkek öğretmen adaylarına göre daha yüksek olduğu Tablo 8'de görülmektedir.

Öğretmen adaylarının cinsiyetlerine göre değerler ölçeği alt boyut puanlarına ilişkin t-testi sonuçları Tablo 9'da verilmiştir.

Tablo 9.*Öğretmen Adaylarının Cinsiyetlerine Göre Değerler Ölçeği Alt Boyut Puanlarına İlişkin T-Testi Sonuçları*

Değerler	Cinsiyet	f	$\bar{X}$	ss	Sd	T	p
Toplumsal Değerler	Kadın	144	82.85	7.71	172	1.618	.108
	Erkek	30	80.33	7.91			
Kariyer Değerleri	Kadın	144	37.09	5.98	172	3.015*	.003
	Erkek	30	33.17	8.55			
Entelektüel Değerler	Kadın	144	47.20	6.86	172	1.483	.140
	Erkek	30	45.13	7.38			
Maneviyat	Kadın	144	31.60	5.68	172	2.920*	.004
	Erkek	30	28.10	7.29			
Materyalist Değerler	Kadın	144	19.03	5.68	172	1.759	.080
	Erkek	30	16.90	7.49			
İnsan Onuru	Kadın	144	24.88	2.96	172	0.030-	.976
	Erkek	30	24.90	3.46			
Romantik Değerler	Kadın	144	19.11	6.39	172	0.194	.847
	Erkek	30	18.87	5.75			
Özgürlük	Kadın	144	24.56	3.24	172	0.007-	.995
	Erkek	30	24.57	2.64			
Fütüvvet	Kadın	144	15.06	2.77	172	1.198-	.233
	Erkek	30	15.70	2.20			

*p<.05

Tablo 9 incelendiğinde öğretmen adaylarının “kariyer” değerleri ve “maneviyat” değerlerinin cinsiyete göre anlamlı bir farklılık olduğu görülmektedir ($p<.05$) Fütüvvet, özgürlük ve

insan onuru dışındaki değerlere ait tüm alt boyutlarda kadın öğrencilerin puan ortalamalarının erkek öğrencilerin puan ortalamalarından yüksek olduğu Tablo 9'da görülmektedir.

Öğretmen adaylarının yaşlarına göre değerler ölçeği alt boyut puanlarına ilişkin t-testi sonuçları Tablo 10'da verilmiştir.

Tablo 10.

Öğretmen Adaylarının Yaşlarına Göre Değerler Ölçeği Alt Boyut Puanlarına İlişkin T-Testi Sonuçları

Değerler	Yaş	f	$\bar{X}$	Ss	sd	T	p
Toplumsal Değerler	23-18 yaş	112	82.89	8.32	172	1.092	.276
	24 ve üzeri	62	81.55	6.67			
Kariyer Değerleri	23-18 yaş	112	36.85	6.46	172	1.162	.247
	24 ve üzeri	62	35.63	6.92			
Entelektüel Değerler	23-18 yaş	112	47.70	6.37	172	2.189*	.030
	24 ve üzeri	62	45.31	7.76			
Maneviyat	23-18 yaş	112	30.27	6.79	172	2.147-*	.033
	24 ve üzeri	62	32.32	4.38			
Materyalist Değerler	23-18 yaş	112	18.80	5.99	172	0.416	.678
	24 ve üzeri	62	18.40	6.23			
İnsan Onuru	23-18 yaş	112	24.79	3.26	172	0.526-	.599
	24 ve üzeri	62	25.05	2.60			
Romantik Değerler	23-18 yaş	112	19.79	6.03	172	2.072*	.040
	24 ve üzeri	62	17.76	6.53			
Özgürlük	23-18 yaş	112	24.75	3.17	172	1.056	.292
	24 ve üzeri	62	24.23	3.08			
Fütüvvet	23-18 yaş	112	15.23	2.82	172	0.432	.667
	24 ve üzeri	62	15.05	2.45			

*p<.05

Tablo 10 incelendiğinde, 18-23 yaş ile 24 ve üzeri yaş grubundaki öğretmen adaylarının entelektüel ve romantik değerler boyutunda; 18-23 yaş arasındaki öğretmen adaylarının ortalamalarının (47.70, 19.79) 24 yaş ve üzeri öğretmen adaylarının ortalamalarından (45.31, 17.76) yüksek olduğu görülmektedir. İki grup arasında hesaplanan t değerleri 2.189 (p<.05) ve 2.147 (p<.05) olarak bulunmuştur. Bu bulgular ile iki grup arasında .05 düzeyinde anlamlı bir farklılığın olduğu görülmektedir. Maneviyat alt boyutunda ise 24 ve üzeri yaş grubundaki öğretmen adaylarının ortalama puanı 32.32 iken 18-23 yaş arası öğretmen adaylarının ortalama puanı 30.27 olarak görülmektedir. İki grup arasında hesaplanan t değeri 2.072 (p<.05) olarak bulunmuştur. Bu bulgu ile iki grup arasında .05 düzeyinde anlamlı bir farklılığın olduğu Tablo 10'da görülmektedir.

Öğretmen adaylarının sınıf düzeyine göre değer algılarına ilişkin aritmetik ortalama ve standart sapma değerleri Tablo 11'de verilmiştir.

Tablo 11.*Öğretmen Adaylarının Sınıf Düzeyine Göre Değer Algıları*

Değerler	Sınıf	f	$\bar{X}$	Ss
Toplumsal Değerler	1.Sınıf	42	81.74	7.58
	2.Sınıf	33	84.00	7.08
	3.Sınıf	63	81.75	8.78
	4.Sınıf	36	82.92	6.74
Kariyer Değerleri	1.Sınıf	42	35.79	7.12
	2.Sınıf	33	36.85	7.49
	3.Sınıf	63	36.56	6.24
	4.Sınıf	36	36.50	6.09
Entelektüel Değerler	1.Sınıf	42	46.93	6.93
	2.Sınıf	33	47.70	6.49
	3.Sınıf	63	45.84	8.26
	4.Sınıf	36	47.72	4.62
Maneviyat	1.Sınıf	42	32.19	4.60
	2.Sınıf	33	27.82	7.61
	3.Sınıf	63	31.03	6.42
	4.Sınıf	36	32.47	4.51
Materyalist Değerler	1.Sınıf	42	18.07	5.86
	2.Sınıf	33	18.39	6.86
	3.Sınıf	63	18.59	6.15
	4.Sınıf	36	19.72	5.45
İnsan Onuru	1.Sınıf	42	25.29	2.50
	2.Sınıf	33	23.73	4.10
	3.Sınıf	63	25.16	2.69
	4.Sınıf	36	25.00	2.92
Romantik Değerler	1.Sınıf	42	17.26	6.10
	2.Sınıf	33	20.55	6.53
	3.Sınıf	63	18.71	6.90
	4.Sınıf	36	20.44	4.39
Özgürlük	1.Sınıf	42	24.48	2.75
	2.Sınıf	33	25.45	1.94
	3.Sınıf	63	24.08	4.16
	4.Sınıf	36	24.69	2.12
Fütüvvet	1.Sınıf	42	15.38	2.41
	2.Sınıf	33	15.21	2.42
	3.Sınıf	63	14.92	3.29
	4.Sınıf	36	15.31	2.01

Öğretmen adaylarının sınıf düzeylerine göre değer algılarına ilişkin aritmetik ortalama ve standart sapma değerleri incelendiğinde, toplumsal değerlerden yüksek aritmetik ortalamanın 2. sınıflara (84.00) ait olduğu görülmektedir. Kariyer değerlerinde en yüksek arit-

metik ortalama (36.85) 2. sınıf öğretmen adaylarına aittir. Entelektüel değerlerde 47.72 ile 4. sınıflar, maneviyat değerinde 32,47 ile 4. sınıflar ve materyalist değerlerde 19.72 ile 4. sınıflar en yüksek aritmetik ortalamaya sahiptir. İnsan onuru değerinde 1. sınıflar 25.29 ile en yüksek ortalamaya sahip olduğu görülmektedir. Romantik değerlerde 2. sınıf öğretmen adayları 20.55 ile en yüksek aritmetik ortalamaya sahiptir. Özgürlük değerinde 2. sınıflar (25.45) ve fütüvvet değerinde 1. sınıfların (15.38) en yüksek aritmetik ortalamaya sahip öğretmen adayları olduğu Tablo 11’de görülmektedir.

Farklı sınıf düzeylerindeki öğretmen adaylarının değer algıları ortalamalarına ilişkin varyans analizi sonuçları Tablo 12’de verilmiştir.

Tablo 12.

Öğretmen Adaylarının Sınıf Düzeylerine Göre Değer Algılarına İlişkin Varyans Analizi Sonuçları

Değerler	Varyans Kaynağı	KT	Df	KO	F	p
Toplumsal Değerler	Gruplar Arası	139.401	3	46.467	0.765	.515
	Grup İçi	10328.806	170	60.758		
	Toplam	10468.207	173			
Kariyer Değerleri	Gruplar Arası	24.337	3	8.112	0.182	.909
	Grup İçi	7589.869	170	44.646		
	Toplam	8412.810	173			
Entelektüel Değerler	Gruplar Arası	115.420	3	38.473	0.788	.502
	Grup İçi	8297.390	170	48.808		
	Toplam	8412.810	173			
Maneviyat	Gruplar Arası	471.706	3	157.235	4.467*	.005
	Grup İçi	5984.294	170	35.202		
	Toplam	6546.000	173			
Materyalist Değerler	Gruplar Arası	57.838	3	19.279	0.520	.669
	Grup İçi	6301.157	170	37.066		
	Toplam	6358.994	173			
İnsan Onuru	Gruplar Arası	56.172	3	18.724	2.065	.107
	Grup İçi	1541.530	170	9.068		
	Toplam	1597.701	173			
Romantik Değerler	Gruplar Arası	285.126	3	95.042	2.480	.063
	Grup İçi	6514.047	170	38.318		
	Toplam	6799.172	173			
Özgürlük	Gruplar Arası	41.905	3	13.968	1.431	.235
	Grup İçi	1658.900	170	9.758		
	Toplam	1700.805	173			
Fütüvvet	Gruplar Arası	6.505	3	2.168	0.297	.827
	Grup İçi	1239.662	170	7.292		
	Toplam	1246.167				

*p<.05

Öğretmen adaylarının sınıf düzeylerine göre maneviyat boyutunda hesaplanan F değeri "4.467" ($p<.05$), gruplar arasında .05 düzeyinde anlamlı farklılık bulunmuştur. Hangi sınıflar arasında farklılaşmanın olduğunu belirlemek amacıyla yapılan Post Hoc Tukey testi sonucunda 2. Sınıf öğretmen adaylarının, 1. sınıf, 3. sınıf ve 4. sınıf öğretmen adaylarına göre maneviyat değer algılarının daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Okul öncesi eğitimi öğretmen adaylarının değer algılarının farklı değişkenlere göre incelendiği araştırma sonucunda, öğretmen adaylarından toplanan nitel verilere göre; öğretmen adaylarının değerler hakkında ilk akla gelen değer ifadelerinin, aile (45), saygı (21) ve sevgi (17) değeri olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Hayatlarında en fazla öneme sahip değerler ise aile (50), saygı (27) ve sevgi (13) değeridir. Öğretmen adaylarının hayatlarında en az öneme sahip değerler, para (73), mal-mülk (50) ve statü (43) değerleridir. Bacanlı (1999) tarafından yapılan araştırmada üniversite öğrencilerinin toplumda bir güç ve otorite sahibi olmak istemedikleri, zenginliği ve mal- mülk sahibi olmayı önemsemedikleri sonucuna ulaşılmıştır. Bu açıdan araştırmanın bulguları paralellik göstermektedir. Öğretmen adaylarına göre çocuklara kazandırılması gereken en önemli değerler saygı (91), sevgi (55) ve adalet (21) değerleridir. Araştırma sonucunda öğretmen adaylarına göre çocuklara kazandırılması en zor değerlerin ise adalet (45), saygı (38) ve empati (12) değerleri olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ogelman & Sarıkaya (2015) tarafından yapılan araştırmada okul öncesi öğretmenleri çocuklara kazandırılması gereken ilk üç değer sıralamasında, saygı, sorumluluk, sevgi değerlerini belirtmiştir. En zor kazandırılacak değerlerin ise vefa, adalet, sabır, empati olduğunu belirtmiştir. Bu açıdan araştırmanın bulguları paralellik göstermektedir.

Araştırmanın bulgularına göre öğretmen adaylarının değer algıları cinsiyete göre $p<.05$ düzeyinde anlamlı farklılık göstermektedir. Araştırmada öğretmen adaylarının kariyer değerleri ve maneviyat alt boyutundaki değerlerde cinsiyete göre .05 düzeyinde anlamlı bir farklılık olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Fütüvvet, özgürlük ve insan onuru alt boyutlarındaki farklılaşmalarda erkek öğretmen adayları daha yüksek ortalamalara sahipken, toplumsal değerler, kariyer değerleri, entelektüel değerler, maneviyat, materyalist değerler, romantik değerler alt boyutlarında ise kadın öğretmen adaylarının daha yüksek ortalamalara sahip olduğu görülmüştür. Sarı (2005) öğretmen adaylarının değer tercihlerini belirlemek amacıyla yaptığı araştırmada öğretmen adaylarının değer tercihlerinin önem sırasıyla; siyasi, genel ahlak, dini, ekonomik, estetik, sosyal ve bilimsel değerler olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Öğretmen adaylarının cinsiyetleri arasında bilimsel değerlerde anlamlı bir fark görülmemiştir. Bilimsel değerler dışındaki tüm değerlerde erkek öğretmen adaylarının değerleri benimseme düzeyleri kadın öğrencilerden yüksek çıkmıştır. Dilmaç, Bozgeyikli & Çıkılı (2008)

tarafından yapılan araştırmada öğretmen adaylarının değer algıları farklı değişkenlere göre incelenmiş, araştırma sonucunda evrensellik, öz yönelim ve güç değerlerinde cinsiyetler arası anlamlı bir farklılık olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Baş & Hamarta (2015) tarafından yapılan araştırmada kadın öğrencilerin toplumsal değerler, maneviyat, insan onuru, özgürlük, kariyer değerleri, entelektüel değerler alt boyutlarındaki aritmetik ortalamalarının erkek öğrencilere göre yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu açıdan araştırmanın bulguları paralellik göstermektedir.

Yaş değişkenine göre öğretmenlerin değer algıları incelendiğinde, 18-23 yaş grubu öğretmen adaylarının entelektüel ve romantik değerlerde 24 yaş ve üzeri öğretmen adaylarına göre daha yüksek aritmetik ortalamaya sahip olduğu ve bu iki grup arasında .05 düzeyinde anlamlı farklılık olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Maneviyat alt boyutunda ise 24 yaş ve üzeri öğretmen adaylarının aritmetik ortalaması 18-23 yaş grubuna göre daha yüksek olduğu ve bu iki grup arasında .05 düzeyinde anlamlı fark bulunduğu sonucuna ulaşılmıştır. Altunay & Yalçinkaya (2011) tarafından yapılan araştırmada öğretmen adayları yaş gruplarına göre karşılaştırılmış, 18-20 yaş grubundaki öğretmen adaylarının geleneksel değerleri 21 yaş ve üzeri öğretmen adaylarına göre daha az benimsedikleri sonucuna ulaşılmıştır. Araştırma sonucunda elde edilen bulgular Altunay & Yalçinkaya (2011)'nın araştırmasıyla paralellik göstermektedir.

Öğretmen adaylarının sınıf düzeylerine göre değer algıları incelendiğinde en yüksek aritmetik ortalamaların toplumsal, kariyer, romantik ve özgürlük alt boyutlarında 2. sınıf, insan onuru ve fütüvvet alt boyutlarında 1. sınıf ve entelektüel, maneviyat, materyalist alt boyutlarında ise 4. sınıf öğretmen adaylarına ait olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Farklı sınıf düzeylerindeki öğretmen adaylarının değer algılarına ilişkin varyans analizi sonucunda ise; maneviyat alt boyutunda sınıf düzeyleri arasında .05 düzeyinde anlamlı farklılık olduğu, 2. sınıfta bulunan öğretmen algılarının maneviyat alt boyutundaki değer algılarının diğer sınıflardaki öğretmen adaylarına göre daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Dilmaç, M. Deniz & M.E. Deniz (2009) tarafından yapılan araştırmada üniversite öğrencilerinin değer tercihlerinin sınıf düzeylerine göre değerler ölçeği alt boyutlarından evrensellik, öz denetim, yardımseverlik ve güvenlik değerlerinin puan ortalamalarında anlamlı düzeyde farklılaşma saptanmıştır. 3. sınıf öğrencilerinin puan ortalamalarının 4. sınıf öğrencilerine göre daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu açıdan araştırma bulguları paralellik göstermektedir.

Bu çalışmada öğretmen adaylarının değer algıları farklı değişkenlere göre incelenmiş olup yapılan diğer çalışmalara benzer özellik taşımaktadır. Ülkemizde değerlerle ilgili yapılan çalışmalar nispeten yaygın olsa da okul öncesi dönemde değerler eğitime yönelik nitel ve nicel çalışmaların sayısı artırılmalıdır.

Bu araştırmanın örneklemini üniversite öğrencileriyle sınırlı olup farklı üniversitelerde de öğretmen adaylarının değer algılarını ölçmeye yönelik çalışmalar yapılabilir. Değerler eğitiminin giderek önem kazandığı bu dönemde çocuklara temel değerleri kazandırmada aileden sonra en büyük görev okul öncesi eğitimi öğretmenlerindir. Bu nedenle okul öncesi eğitimi öğretmenliği bölümü başta olmak üzere öğretmen yetiştiren tüm programlara değerler eğitimiye yönelik dersler hazırlanmalıdır. Çocuğun en önemli modellerinden olan okul öncesi eğitimi öğretmenlerinin değer algılarına yönelik araştırmalar yapılmalıdır.

Çocuğun okul öncesi dönemde en çok vakit geçirdiği, paylaşımda bulunduğu sosyal kurum ise ailedir. Bu nedenle anne babaların değer algılarını ölçmeye yönelik araştırmalara da yer verilmelidir.

Kaynakça

- Altunay, E. & Yalçınkaya, M. (2011). Öğretmen adaylarının bilgi toplumunda değerlere ilişkin görüşlerinin bazı değişkenler açısından incelenmesi. *Educational Administration Theory and Practise* 17, (1), 5-28. Erişim tarihi: 27.02.2018, <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kuey/article/view/5000050530/5000047788>.
- Aydın, M.Z. & Akyol Gürlü, Ş. (2012). *Okulda değerler eğitimi yöntemler- etkinlikler- kaynaklar*. Ankara: Nobel Yayın.
- Bacanlı, H. (1999). Üniversite öğrencilerinin değer tercihleri. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 20. 597-610. Erişim tarihi: 27.02.2018, <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kuey/article/view/5000050895/5000048129>.
- Baş, V. & Hamarta, E. (2015). Üniversite öğrencilerinde değerler ve yaşamın anlamı arasındaki ilişki. *Değerler Eğitimi Dergisi* 13, (29), 369-391. Erişim tarihi: 27.02.2018, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/302335>.
- Büyükköztürk, Ş., Kılıç Çakmak, E., Akgün, Ö.E., Karadeniz, Ş. & Demirel, F. (2012). *Bilimsel araştırma yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi.
- Creswell, J. W. (2003). *Research design qualitative, quantitative, and mixed methods approaches* (2nd. ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Cüceloğlu, D. & Erdoğan, İ. (2013). *Öğretmen olmak, bir can'a dokunmak*. İstanbul: Final Yayıncılık.
- Çelikkaya, H. (1999). *Öğretmenlik mesleğine giriş (eğitim ve eğitimcilik)*. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım.
- Dılmaç, B., Bozgeyikli, H. & Çıkılı, Y. (2008). Öğretmen adaylarının değer algılarının farklı değişkenler açısından incelenmesi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 6 (16), 69-91. Erişim tarihi: 27.02.2018, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/302509>.
- Dılmaç, B., Deniz, M. & Deniz, M.E. (2009). Üniversite öğrencilerinin öz-anlayışları ile değer tercihlerinin incelenmesi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 7, 18, 9-24.
- Dılmaç, B., Arıca, O.T. & Cesur, S. (2014). A validity and reliability study on the development of the values scale in turkey. *Educational Sciences: Theory & Practice*, 14, 1661-1671. <http://dx.doi.org/10.12738/estp.2014.5.2124>
- Ergün, M. (1992). *Eğitim ve Toplum: eğitim sosyolojisine giriş*. Ankara: Ocak Yayınları.
- Feeney, S., Christensen, D. & Moravcik, E. (1983). *Who am i in the lives of children? An introduction to teaching your children*. Columbus, Ohio: Charles E. Merrill Publishing Company A Bell & Howell Company.
- Kerschensteiner, G. (1977). *Karakter kavramı ve terbiyesi* (H. F., Kanad, Çev.) Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Kızılloluk, H. (2013). *Eğitimin toplumsal temelleri*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Köylü, M. (2016). *Teoriden pratiğe değerler eğitimi*. Ankara: Nobel Yayın.
- Küçükahmet, L., Külâhoğlu, Ş.Ö., Çalık, T., Topses, G., Öksüzöğlu, A.F. & Korkmaz, A. (2002). *Öğretmenlik mesleğine giriş*. Ankara: Nobel Yayın.

Ogelman, H.G. & Erten Sarıkaya, H. (2015). Okul öncesi eğitimi öğretmenlerinin değerler eğitimi konusundaki görüşleri: Denizli ili örneği. *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1(29), 81-100. Erişim tarihi: 27.02.2018, <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/sakaefd/article/view/5000016986/5000144199>.

Pehlivan, H. (2008). *Etkili öğretim için öğretmen davranışları*. Ankara: Asil Yayın Dağıtım.

Sarı, E. (2005). Öğretmen adaylarının değer tercihleri Giresun Eğitim Fakültesi örneği. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 3 (10), 73-88.

Şahin, Ç. (2010). Veri toplama teknikleri. R. Y. Kınal(Ed.), *Bilimsel araştırma yöntemleri*. (ss.121-180). Ankara: Nobel Yayın.

Şahin, E. (2005). *Okul öncesi eğitimi öğretmen adayları ve öğretmenleri için uygulama kılavuzu*. Ankara: Anı Yayıncılık.

Tashakkori, A. & Teddlie, C. (2003). *Handbook of mixed methods in social & behavioral research*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Aday Öğretmen Yetiştirme Sürecine İlişkin Danışman Öğretmen Görüşleri

Şule Polat*, Sibel Bakan**

Öz: Danışman öğretmenlerin, aday öğretmen yetiştirme sürecine ilişkin yapılan yeni uygulamayla ilgili düşüncelerini değerlendirmek amacıyla yüz yüze görüşme ile gerçekleştirilen nitel bir araştırmadır. Bunun için yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu 2016-2017 Eğitim-Öğretim yılında Samsun, Burdur ve Ankara illerinde çalışan 10 danışman öğretmen oluşturmaktadır. Verilerin analizi için nitel araştırma veri analizi tekniklerinden “İçerik analizi” tekniği kullanılmıştır. Araştırmaya temel oluşturan örnek olayların sunumu ve tartışılması aşamasında “doğrudan alıntılara” yer verilmiştir. Araştırmanın analizinde öğretmenlere D1, D2, D3... gibi kodlar verilmiştir. Araştırma sonucunda uygulamada danışmanların gönüllülüklerinin dikkate alınmadığı görülmektedir. Uygulama öncesi danışmanların yeterli bilgiye sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Öğretmenlerin danışman öğretmenle yaptıkları çalışmalarda, dolduracakları formlarla ilgili sorun yaşadıkları, bu konuda yeterince aydınlatılmadıkları görülmüştür. Aynı zamanda okul idaresinin de bilgi eksikliği olduğu öğretmenlerce dile getirilmiştir. Bununla birlikte danışman öğretmenler uygulamanın kendilerine ve aday öğretmenlere kendini yetiştirme, geliştirme imkânı sağladığını düşünmektedirler. Özellikle aday öğretmenin sınıf atmosferini yaşaması açısından uygulamayı olumlu bulmaktadırlar. Ayrıca bir öğretmen adayına örnek olmak danışmanları mutlu etmektedir. Ancak danışmanlar uygulamanın uzun bir süreci içermesi, pek çok hazırlanacak belge ve evrak olması sebebiyle öğretmenin iş yükünün artmasını olumsuz karşılamaktadırlar.

Anahtar Kelimeler: Aday öğretmen, danışman öğretmen, milli eğitim bakanlığı, eğitim politikası, adaylık süreci

Giriş

Öğretmenlik mesleğine verilen önemin sosyal, kültürel, ekonomik ve teolojik temelleri bulunmaktadır. İnsanoğlu bir şeyler öğreterek yaşamı kendisi için kolaylaştıran, aydınlanmasına ve evreni algılamasına katkı sağlayan öğretmenlere tarih boyunca değer atfetmiş ve saygı beslemiştir (Eraslan, 2015). Öğretmenlerin toplumun tüm kesimleri üzerinde emeği vardır ve yerine göre öğretmenler, çocuklar üzerinde anne babadan daha çok zaman ve emek harcayabilmektedir. Bu çerçevede, öğretmenlik mesleğinin önemi herkes tarafından kabul edilmekle birlikte, öğretmene ve öğretmenlik mesleğine verilen değer gelişmişlik düzeyine bağlı olarak değişmektedir (Özkan, 2005). Bireylerin topluma katılma ve toplum

* Dr. Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretmen, Ankara, Türkiye, mail: sule.polat@yahoo.com

** Hacettepe Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora öğrencisi, mail: sibel_bakan@hotmail.com

içinde kendini gerçekleştirilmesi için gerekli bilgiyi, beceriyi, değer ve tutumları kazanması sürecinde, öğretmenler eğitimin her düzeyinde rol üstlenmektedir (Haynes, 2002).

İyi yetişmiş, ulusal ve uluslararası normlarda yeterliliklerine sahip öğretmenler yetiştirmek, birçok ülke de olduğu gibi ülkemizde de bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Üstüner (2004) belirttiği gibi eğitimin üç temel olgusu bulunmaktadır. Bunlar aile, okul ve öğretmen eğitimi olarak sıralanmaktadır. Öğretmen eğitimi ise aile ve okul eğitimini de kapsamaktadır. Eğitimin niteliğini artırmada birinci unsurun, öğretmen niteliğini artırmak olduğu bilinmektedir (Hanushek, 2011). Öğretmenin niteliğini artırabilmek için, mesleğe başladığı ilk yıldan itibaren, öğretmenin kendini geliştirmesini sağlayacak önlemlerin alınması gerekmektedir. Bu eğitim adaylık eğitimi ile başlamaktadır. Türk Dil Kurumu sözlüğünde aday “bir iş için yetiştirilmekte, eğitilmekte olan kimse, namzet”, adaylık kavramı ise “bir görevde yetiştirilme” olarak tanımlanmıştır. Başka bir tanımla aday, “özellik taşıyan ve belirli bir yetişme döneminden geçmeyi gerektiren iş ya da mesleklere yeni alınan kişi”dir (Yaman, 2010). Adaylık eğitimi ise, işe yeni alınan çalışana, adaya verilen hizmet içi eğitimidir. Her kurumda işe yeni başlayan çalışana mesleğe daha kolay uyum sağlaması amacıyla hizmet içi eğitim etkinlikleri düzenlenmektedir. Başka bir tanımla işe alıştırma eğitimi, kuruma yeni gelen çalışanın kurumun politikasını, amacını ve örgütün yapısını, ayrıca adayın görev, yetki ve sorumluluklarını öğrenmeleri için uygulanan eğitimidir. Uygulanan eğitim, giriş eğitimi, ön eğitim, tanıtma eğitimi, hazırlayıcı eğitim, eşik eğitimi, yönlendirme eğitimi, oryantasyon eğitimi gibi adlarla da anılmaktadır (Taymaz, 1997). Milli Eğitim Bakanlığı tarafından aday öğretmenlere yönelik düzenlenen Adaylık Eğitimi Programı da işe alıştırma eğitimi ve temel eğitimin bir birleşimidir. Öğretmen yetiştirme programları; yetiştirilecek adayların seçimi, belirli bir süre ve program dâhilinde lisans programları kapsamında eğitimleri, görevlendirilecek olan öğretmen adaylarının seçimi (kamu personeli olarak atanma) ve görev başındaki öğretmenlerin eğitimleri (hizmet içi eğitim) olarak sıralanabilir (MEB). Öğretmen yetiştirme programları birçok araştırmacının çalışma konusu olmuştur. (Baskan, Aydın ve Madden, 2006; Bakay, 2006; Demirel, 2000; Aydemir, 2013).

Lisans programı kapsamında yetiştirilen öğretmenlerin kamuya atanması durumunda tekrardan yetiştirilmeleri gündeme gelmektedir. Teorik bilgiler ile donatılan öğretmenlerin karşılaştıkları sorunları aşmalarında onlara mentorluk yapacak, hem rehberlik hem de danışmanlık yapacak tecrübeli öğretmenlerin yetiştirmesi gerekecektir. Sağlamer (1975) mesleğe yeni başlayan öğretmenlerdeki deneyimsizlik, lisans eğitimi veya hizmet öncesi eğitimde kazanımlarla okul uygulamaları arasındaki çatışma, yeni öğretmen üzerindeki baskılar, başarılı olma gayreti, teftiş korkusu olarak sıralamış ve bunlara ek olarak Bakay (2006), “okula ve çevreye uyumu” eklemiştir. İşe alıştırma eğitimi, işe yeni başlayan çalışana işe uyum sağlayabilmesi için, çalıştığı kuruma bağlı yetkililer tarafından düzenlenen özel ve oldukça kısa süreli bir eğitim programıdır (Ceyhan, 1995).

Aday öğretmenlik dönemi öğretmenlerin mesleğe hazırlanmasında, mesleği benimseme- sinde sosyalleşmesinde önemli bir dönemdir (Hoy ve Woolfolk, 1990). Yapılan araştırmalar göstermektedir ki, öğretmenler mesleklerinin ilk yılında öğrencilerin sorumluluğunu üst- lenme durumunda kalmaktan dolayı aday öğretmenlik süreci için bir zorluk ve çok yaşa- maktadırlar (Erdemir, 2007).

Öğretmenlerin adaylık eğitiminin değerlendirmesinde, Türkiye’de adaylık eğitimi progra- mının kapsam olarak yeterli ancak uygulamaya dönük olarak yetersizdir (Özonay, 2004; Erdemir, 2007). Ayrıca, adaylık süreci içerisinde öğretmenlerde yeni ve ilginç bilgiler oluş- mamakta ve süreç öğretimsel bakımdan etkin ve verimli geçmemektedir (Özonay, 2004).

Aday öğretmenlerin; sınıf yönetimi, veli, meslektaş ve okul idaresi ile iletişim, ders ve kıla- vuz kitaplarını etkili kullanma, öğrenci çalışmalarını değerlendirme, farklı kültürden gelen öğrencilerle ilgilenme, resmi yazışmalar, idari görevler ve özlük haklarının kullanımı gibi un- surlarla zorluk yaşadıkları görülmektedir (Gökçe, 2013; Özbek, 1997; Üstüner, 2004; Yılmaz ve Tepebas, 2011). Aday öğretmenler alan yazın tarandığında aday öğretmenlerin büyük çoğunluğu teorik bilgilerden ziyade uygulama eğitimine daha çok odaklanılması gerekti- ğini düşünmektedirler (Haydn ve Barton, 2007). Öğretmenler profesyonel hayatlarında ne kadar çok mesleki deneyim kazanırlarsa yetiştirdikleri öğrencilerin başarıları üzerinde o ka- dar olumlu etki oluştururlar. (Darling Hammond, 1999).

Bu nedenle Milli Eğitim Bakanlığı, Türkiye’de eğitimdeki kaliteyi yükseltmek için eğitim fakültelerinden mezun olup atanmayı hak etmiş öğretmenleri profesyonel iş hayatları- na hazırlanmalarına yardımcı olmak amacıyla aday öğretmen eğitiminde bazı reformlar yapmıştır. 30.1.1995/2423 Millî Eğitim Bakanlığı Aday Memurların Yetiştirilmelerine İlişkin Yönetmelikte danışman öğretmen tanımı yerine rehber öğretmen tanımı kullanılmakta “Rehber öğretmen, aday öğretmeni yetiştirmek üzere görevlendirilen öğretmeni, şeklinde ve Rehber Eğitici ve Rehber Öğretmenlerin Seçimi “Uygulamalı eğitim yapacak persone- lin görevlendirildiği birim amirleri tarafından; yeterli görev ve meslek tecrübesine sahip, hizmete yatkın ve başarılı personel arasından aday öğretmenlerin yetiştirilmesi amacıyla rehber öğretmen seçileceği” söylenmektedir. Ayrıca Rehber Öğretmenlerin Görevleri “aday öğretmenlerin yetiştirilmesi için gerekli tedbirleri alması gerektiği” belirtilmiştir.

Danışman öğretmenlerin görevleri dışında, danışman öğretmenlerin özellikleri, danışman öğretmenin belirlenmesi, eğitimleri, görev ve sorumlulukları ile kazanımları hakkında ya- yımlanmış hiçbir mevzuata rastlanmamaktadır. Bununla birlikte danışman öğretmen gö- revlerini 30.1.1995/2423 Millî Eğitim Bakanlığı Aday Memurların Yetiştirilmelerine İlişkin Yö- netmeliğe bağlı kalarak aday öğretmene yol gösteren, bilgi ve tecrübesini aday öğretmenle paylaşan, aday öğretmenin teorik bilgilerini pratiğe dökmesinde yardımcı olan öğretmen olarak tanımlayabiliriz. Bu öğretmenin seçiminin tamamen ilçe ve okul yönetimine bağlı olduğunu, herhangi bir yetkinlik veya eğitim aranmadığı görülmektedir.

Alan yazın incelendiğinde mentorluğun Yunan Mitolojisinden ortaya çıktığı; yetiştirme, geliştirme, destekleme, danışmanlık yapma, rol model olma, sosyalleştirmek ve korumayı ifade etmektedir. Daha çok ilişki odaklı ve uzun dönemli bir süreci ifade etmektedir. Danışman öğretmenlerin, aday öğretmenler için mentörlük rolünde oldukları görülmektedir. Danışmanlık yapan danışman öğretmenlerin, mesleğinde tecrübeli çalışanların biçimsel ve biçimsel olmayan programlar çerçevesinde genç ve tecrübesiz çalışanlara mesleki yeteneklerini geliştirmelerine yardımcı olan bir düzenleme içinde oldukları anlaşılmaktadır. Mentörlükte başarı, insan ilişkilerindeki gelişimle ölçülebilir (Kocel, 2016). Bir başka tanıma göre mentör kendinden az tecrübesi olan ya da işe yeni başlayan çalışanı destekleyen tecrübeli bir çalışandır. Başarılı danışman öğretmenin, insanları dinleyebilen empati kuran, açık fikirli olmaları beklenmektedir. Danışman öğretmenden aynı zamanda mesleğin iş başında nasıl yapıldığı ve olası sorunların üstesinden nasıl geldiği, kariyer yönetimi ve psikolojik destek fonksiyonları da beklenmektedir. (Robbins ve Judge, 2015). Bu bakımdan aday öğretmen yetiştirme süreci ile birlikte geçmişte karşılaşılan aday öğretmen sorunlarının birçoğu ortadan kalkacağı beklenebilir. Yetiştirme sürecinde aday öğretmenler, “adaylıklarının ilk altı ayında yetiştirme sürecine tabi tutulmaktadırlar. Yetiştirme süreci, bakanlıkça belirlenen aday öğretmen yetiştirme programı doğrultusunda aday öğretmenlerin görevlendirildiği eğitim kurumunda, eğitim kurumu yöneticileri ve danışman öğretmenlerin sorumluluğunda gerçekleştirilmektedir. Aday öğretmenler, Yetiştirme Programı kapsamında sınıf içi, okul içi ve okul dışı faaliyetleri gerçekleştirmekte ve hizmet içi eğitim faaliyetlerine katılmaktadırlar. Aday öğretmenlere yetiştirme sürecinde bağımsız olarak ders ve nöbet görevi verilmemekte, derslere danışman öğretmen nezaretinde girmekte ve danışman öğretmenin nöbetçi olduğu zamanlarda nöbet görevini izlemek üzere danışman öğretmenin yanında yer almaktadırlar. Çalışma programı, eğitim kurumu yöneticisi ve danışman öğretmen tarafından Yetiştirme Programı esas alınarak eğitim kurumunun özelliği ve danışman öğretmenin haftalık programı göz önünde bulundurularak hazırlanmaktadır. Aday öğretmen yetiştirme sürecinde kullanılacak formlar Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğünce hazırlanmakta, eğitim kurumu yöneticisi ve danışman öğretmenler bu formları kendi sınıf, okul ve çevre şartlarına göre uyarlayarak kullanmaktadırlar” (Milli Eğitim Bakanlığı, 2016). Bütün bu çalışmalar sonrasında aday öğretmenler performans değerlendirme sürecine girmekte; danışman öğretmen, okul müdürü maarif müfettişi ve il ilçe yöneticileri tarafından yazılı ve/veya sözlü sınava tabi tutulmaktadır.

Yukarıda bahsi geçen bütün sorunlar bir danışman yani mentör eşliğinde, öğrenciyle doğrudan baş başa kalmadan; planlı bir oryantasyon eğitimi süreci ile en aza indirilebilir ve öğretmenlerin öğrenci karşısında bunları yaşamaları önlenir. Böylece aday öğretmen, mesleğin tüm zorluklarını görerek öğrenir ve bunları yaşamamak için önceden uyarılmış olur. Çünkü eğitimi almakla uygulamak çok farklıdır. Eğitimi almak bireyseldir; buna kar-

şın mesleği uygulamak, bir örgütün kuralları çerçevesinde tüm etkin iletişim teknikleriyle öğrenciye olumlu katkılar sağlayacak yetkinliğe erişmek ise ekip işidir. Öğretmenlik mesleğinin birçok incelikleri vardır. Bu, aday öğretmenlik sürecinde ayrıntıları ile öğrenilmeli ve öğretmen bilgi aktarımı için hazır hale getirilmelidir.

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı, aday öğretmen yetiştirme sürecine ilişkin danışman öğretmen görüşlerini belirlenmesidir. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır.

1. Danışman öğretmenlere göre danışman öğretmenlerin aday öğretmen yetiştirme sistemine ilişkin yapılan yeni uygulamada hazır bulunuşluk ve yeterlik düzeyleri nasıldır?
2. Danışman öğretmenlere göre aday öğretmen yetiştirme sürecine ilişkin yapılan yeni uygulamanın olumlu ve olumsuz yönleri nelerdir?
3. Danışman öğretmenlerin yeni uygulamada karşılaştıkları sorunlar nelerdir?
4. Danışman öğretmenlere göre yeni uygulamanın kendilerine, aday öğretmene ve eğitim sistemine yansımaları ne şekilde olmaktadır?
5. Danışman öğretmenlerin aday öğretmen yetiştirme sürecine ilişkin önerileri nelerdir?

2.Yöntem

Araştırmada danışman öğretmenlerin aday öğretmen yetiştirme sürecine ilişkin yapılan yeni uygulamayla ilgili düşüncelerini değerlendirmek amacıyla nitel araştırma yapılacaktır. Bunun için yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu Samsun ve Ankara illerinde çalışan on danışman öğretmen oluşturmaktadır. Verilerin analizi için nitel araştırma veri analizi tekniklerinden "içerik analizi" tekniği kullanılmıştır. Araştırmaya temel oluşturan örnek olayların sunumu ve tartışılması aşamasında "doğrudan alıntılara" yer verilmiştir. Araştırmanın analizinde danışman öğretmenlere D1, D2, D3 ... gibi kodlar verilmiştir.

3.Bulgular

Danışman öğretmenlerin aday öğretmen yetiştirme sistemine ilişkin yapılan yeni uygulamada hazır bulunuşluk, gönüllülük ve yeterlik durumları tablo 3.1 de verilmiştir.

Tablo 3.1

Danışman öğretmenlerin aday öğretmen yetiştirme sistemine ilişkin yapılan yeni uygulamada hazırbulunuşluk, gönüllülük ve yeterlik durumları

GÖREV BAŞLANGICI	f	%
Kendim görev istedim	0	0
Üst makamlarca görevlendirildim	10	100
GÖREVE İLGİLİ EĞİTİM	f	%
Görev öncesi yeni uygulamaya yönelik hizmetiçi eğitim aldım	6	60
Daha önce danışman öğretmenlikle ilgili eğitim almıştım	1	10
Herhangi bir eğitim almadım	3	30
HAZIRBULUNUŞLUK VE YETERLİK	f	%
Kendimi yeterli görüyorum	5	50
Kendimi yetersiz görüyorum	5	50

Öğretmenlere aday öğretmen yetiştirme sistemine ilişkin yeni uygulamayla ilgili görevlendirme biçimi, hazırbulunuşluk ve yeterlik durumlarıyla ilgili görüşleri sorulmuş, elde edilen bulgular Tablo 3.1’de görüldüğü üzere; öğretmenlerin tamamı görevi kendisinin talep etmediğini, görevin kendisine isteği dışında verildiğini belirtmiştir. Katılımcıların % 60’ı verilen yeni görev öncesi hizmetiçi eğitim aldığını, % 30 ise hiçbir eğitim almadığını ifade etmiştir. % 10’u ise danışman öğretmenlikle ilgili eğitimi çok önceden aldığını belirtmiştir. Katılımcıların yarısı kendini yeterli görürken, yarısı bu konuda kendini yeterli görmemektedir. Öğretmenler görüşlerini şu cümlelerle ifade etmişlerdir:

“Kendi isteğimle olmadı. Sana görevlendirme çıktı denilerek kursa gönderildim.” (D2)

“Önce bir kurs çıkmış, ne olduğunu anlamadan aday öğretmenim okula geldi. Danışmanlık görevi verilmiş.” (D6)

“Kendimi hazır hissetmiyorum. 16 saatlik bir kurs gördüm” (D2)

“Danışman öğretmen olarak 17 yıllık deneyimimi aday öğretmenlere olumlu bir şekilde aktaracağımı düşünüyorum.” (D3)

“İki günlük kurs ne kadar yeterli olabilir ki; ancak mesleki açıdan donanımlı olduğumu düşünüyorum.” (D9).

Danışman öğretmenlere göre aday öğretmen yetiştirme sürecine ilişkin yapılan yeni uygulamanın olumlu yönleri tablo 3.2’de verilmiştir.

Tablo 3.2

Danışman öğretmenlere göre aday öğretmen yetiştirme sürecine ilişkin yapılan yeni uygulamanın olumlu yönleri

OLUMLU YÖNLERİ	f	%
Öğretmen adaylarına eğitim sisteminin hizmet öncesinde tanıtılması	5	50
Öğretmen adaylarının mesleki ve kişisel olarak yetiştirilmesi	6	60
Öğretmen adaylarına sınıf ve okul ortamını gözlemleme imkânı sağlanması	3	30
Öğretmen adaylarının mesleki açıdan donanımlı olarak göreve başlayacak olması	6	60
Danışman öğretmene kendini geliştirme imkânı sağlanması	1	10
Öğretmen adaylarının başka bir şehri tanımak zorunda olmadan sadece mesleki bilgi edinmesini sağlaması	1	10

Danışman öğretmenlere aday öğretmen yetiştirme sürecine ilişkin yeni uygulamadaki gördükleri olumlu ve olumsuz yönler sorulmuş ve elde edilen bulgular Tablo 3.2’de görüldüğü üzere; danışman öğretmenlerin tamamı uygulamada aday öğretmenlere hizmet öncesinde eğitim sisteminin tanıtılmasını olumlu bulmaktadır. Aday öğretmenlerin mesleki ve kişisel olarak yetiştirilmelerini ve mesleki açıdan donanımlı olarak göreve başlamalarını danışman öğretmenlerin çoğu (%60) uygulamanın olumlu yönü olarak görmektedir. Danışman öğretmenlere göre bu uygulamayla aday öğretmenler okul ve sınıf ortamını gözlemleme imkânına sahip olmaktadır (%30). Danışman öğretmenlerden biri uygulamanın danışmanlara da kendini geliştirme imkânı sağladığını ifade etmiştir. Bunun yanı sıra aday öğretmenlerin başka bir şehir tanıma zorluğu yaşamadan sadece mesleki bilgilerini geliştirme şansına sahip olmaları olumlu bir özellik olarak ifade edilmiştir.

Danışman öğretmenlere göre aday öğretmen yetiştirme sürecine ilişkin yapılan yeni uygulamanın olumsuz yönleri tablo 3.3’de verilmiştir.

Tablo 3.3

Danışman öğretmenlere göre aday öğretmen yetiştirme sürecine ilişkin yapılan yeni uygulamanın olumsuz yönleri

OLUMSUZ YÖNLERİ	f	%
Yetiştirme sürecinin uzun olması	3	30
Yetiştirme süreciyle ilgili danışman öğretmenlerin yetersizliği	3	30
Danışman öğretmenlerin hazırlaması gereken formların fazla olması	5	50
Sınıf disiplini olumsuz etkilemesi	1	10
Danışman öğretmenin iş yükünü arttırması	6	60
Planlamada aksaklıklar olması	1	10

Danışman öğretmenlere göre aday öğretmen yetiştirme sürecine ilişkin yapılan yeni uygulamanın olumsuz yönleri tablo 3.3'de görüldüğü üzere, danışman öğretmenlerin % 50'si hazzırlanması gereken formların fazla olduğundan bahsetmiştir. Ayrıca danışman öğretmenlerin %30'u yetiştirme sürecinin uzun olmasını ve danışman öğretmenlerin yetersizliğini de olumsuz olarak gördüklerini ifade etmişlerdir. Uygulamanın danışman öğretmenin iş yükünü arttırdığını çoğu öğretmen dile getirmiştir (%60). Danışman öğretmenlerin biri sınıf disiplininin olumsuz etkilendiğini belirtmiştir. Bir öğretmen ise planlamada aksaklıklar olduğunu dile getirmiştir. Danışman öğretmenler görüşlerini şu cümlelerle ifade etmişlerdir:

"Özellikle yeni atanan öğretmenler için çok faydalı olduğunu düşünüyorum. Öğrenci ile kurulan iletişimi gözlemlemek onlar için yararlı. Teorik bilgilerin pratiğe yansımalarının ne şekilde olduğunu danışman öğretmenlerini gözlemleyerek öğreniyorlar. Olumsuz yönü ise danışman öğretmen açısından baktığımızda doldurulması gereken bir sürü formun olması ve zamana ihtiyaç duyulan bir süreç olması. Ayrıca vakit ayırmak gerekiyor. Ama yine de göreve yeni başlayan birine yardımcı olabilmek güzel." (D3)

"Olumsuz yönü; süre çok uzun. Danışman olarak sınıf disiplinim bozuldu. Şimdiden yoruldum. İş yükünün artması, verimimi düşürüyor." (D4)

"Öğretmen adayları mesleği tanıyor bu sayede. Yönetmelikleri, sınıf ortamını, eğitim öğretim yöntemlerini. Bu anlamda güzel bir uygulama Ancak danışman öğretmenin çok vaktini alan uygulamalar var. Hepsini uygulamak çok vakit alıyor. Bazıları gereksiz. Bize kursta söylenen her şeyi yapmıyorum açıkçası. Yeni bir uygulama olduğu için planlanmasında aksaklıklar gereksiz çalışmalar var." (D6)

"Aday öğretmenin bildiği bir şehirde çalışma yapması ise mesleği tanıması açısından daha kolay. Çünkü atandığı şehirde mesleği tanımakla beraber şehri tanımak zorunda kalıyordu önceden. Aday öğretmen için daha olumlu bu yeni durum." (D8)

Danışman öğretmenlerin yeni uygulamada karşılaştıkları sorunlar tablo 3.4'de sunulmuştur.

Tablo 3.4.

Danışman öğretmenlerin yeni uygulamada karşılaştıkları sorunlar

PLANLAMAYA İLİŞKİN SORUNLAR	f	%
Danışmanlara verilen kursların yetersizliği	3	30
Yapılacak görevin danışman tarafından tam anlaşılamaması	3	30
Sistemli bir düzenlemenin yapılmaması	3	30
İdarecilerin bilgi eksikliği	1	10
YÜRÜTMEME İLİŞKİN SORUNLAR	f	%
İş yükünün fazla olması	6	60
Aday ve danışman öğretmen arasındaki iletişim sorunu olması	1	10
Sınıflarda derslerden geri kalınması	1	10
Sınıflarda disiplin sorunlarının oluşması	1	10

Danışman öğretmenlere aday öğretmen yetiştirme sürecine ilişkin yeni uygulamadaki yaşadıkları sorunlar sorulmuş ve elde edilen bulgular Tablo 3.4'te gösterilmiştir. Tabloya göre danışman öğretmenlerin planlama aşamasını çok sistemli bulmadıkları, yapacakları görevle ilgili çok bilgi sahibi olmadıkları ve kendilerine verilen kursları da yeterli bulmadıkları anlaşılmaktadır. Araştırmaya katılan öğretmenlerin %30'u kendilerine verilen kursların yetersiz olduğunu, %30'u sistemli bir planlamanın ve düzenlemenin yapılmadığını ve %30'u da yapacakları görev konusunda tam bilgi sahibi olmadıklarını ve %10'u da idarecilerin bu konuda bilgi eksikliği yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Uygulamaya ilişkin sorunlarda da en büyük sorunun doldurulması gereken evrak işlerinin olduğu anlaşılmaktadır. Öğretmenlerin %60'ı doldurulması gereken formlar ile iş yüklerinin artmasını sorun olarak görmektedir. Öğretmenlerin %10 'u artan iş yükü sebebiyle derslerden geri kalındığını ifade ederken, %10'u aday öğretmenle kendisinin ve sınıfın iletişim sorunu yaşadığını belirtmiştir. Öğretmenlerin %10'u ise sınıflarda disiplin sorunu yaşadığını belirtmiştir. Öğretmenler görüşlerini şu şekilde ifade etmişlerdir:

"Doldurmamız gereken formlar bizi oyalıyor. Gidilen seminerler de sınıftan geri kalınıyor. Konular gecikiyor. Sistem yeni olduğu için planlamada eksiklikler olabilir"(D2).

"Uygulama ilk kez olduğu için bilgi eksiklikleri yanlış bilgi yayılmasına sebep oldu, kurslar çok yetersiz oldu. Kurslarda merak ettiğimiz konular aydınlatılmadı, tam ne konuda nasıl bir rehberlik yapacağımız konusunda netlik oluşmadı" (D6).

"Dönemin ortasında böyle bir şey yapılması planlarımı aksattı, çok planlı altı dolu bir uygulama değildi bence. Plansızlık benim için bir sorundu" (D8).

"Aday öğretmenimle de aramızda iletişim sorunu oldu. Kendisi öğrencilerle de sıkıntılar yaşıyor. Sebebi de şu bence bu kişi şu an ne öğretmen ne de stajyer. İkisi de değil. Derse girse kendine ait bir sınıfı yok. Disiplin sıkıntısı çektik. Bunun yanında idarecilerle de sorun yaşıyoruz neyi yapıp neyi yapmayacağımız tam net değil. Ciddi anlamda bir iletişim problemi var. Hangi formları dolduracağız bilemiyoruz. İdarenin de ciddi bilgi eksikliği var"(D9).

Danışman öğretmenlere göre aday öğretmen yetiştirme sürecine ilişkin yapılan yeni uygulamanın eğitim sistemine yansımaları tablo 3.5'de gösterilmiştir.

Tablo 3.5.

Danışman öğretmenlere göre aday öğretmen yetiştirme sürecine ilişkin yapılan yeni uygulamanın eğitim sistemine yansımaları

Danışman Öğretmene Yansıması	f	%
Mesleki Gelişim	4	40
Mutluluk	2	20
Yorgunluk	3	30
Aday Öğretmene Yansıması	f	%
Mesleki Tecrübe	4	40
Gözlem	2	20
Sınıfa Yansıması	f	%
Disiplin Sorunları	2	20

Danışman öğretmenlere göre aday öğretmen yetiştirme sürecine ilişkin yapılan yeni uygulamanın eğitim sistemine yansımaları tablo 3.5’de görüldüğü üzere; danışman öğretmenler uygulamanın kendilerini de geliştirme konusunda etkili olduğunu ifade etmişlerdir (%40). Danışmanların %20’si uygulamanın kendilerini bir öğretmene örnek olmanın verdiği gururla mutlu ettiğini ifade etmiştir. İş yükünün artması, uygulamada doldurulacak evrakların fazla olması sebebiyle öğretmenlerin %30’u uygulamanın yorucu olduğunu dile getirmişlerdir. Danışman öğretmenlerin %40’ı uygulamanın aday öğretmenlere mesleki tecrübe kazandıracağını ifade etmişlerdir. Danışmanların %20’si ise aday öğretmenlerin sınıfı gözlemleyebilme şansına sahip olduklarını, bu sayede meslekle ilgili hazırbulunuşluklarının artacağını ifade etmiştir. Danışmanların %20’si sınıfa yansımasının olumsuz olduğunu, sınıfta disiplin sorunu yaşadığını ifade etmiştir. Öğretmenler düşüncelerini şu cümlelerle açıklamışlardır:

“Aday öğretmene deneyim kazandırmasını umuyorum. Sınıf ortamında öğrencilere nasıl davranması gerektiğini gözlemliyorum. Ders anlatımı ve derse hazırlanmayı gözlemliyorum. Sınıfta oluşabilecek örnek davranışlara çözüm üretmeyi gözlemliyorum. Bize de bir aday öğretmene örnek model olmanın mutluluğu kalıyor herhalde.” (D1).

“Açıkçası yeni bir adaya örnek olmak beni mutlu ediyor ve gururlandırıyor. Kendimi daha çok işime veriyorum”(D8).

“Olumlu yansımaları olacaktır. Kendimizi aday öğretmenle beraber yetiştirme fırsatı buluyoruz” (D5).

“Bana yansıması olumsuz. Yoruldum, sınıf düzenim bozuldu. Çalışan, yorulan taraf olarak da bir karşılığı yok. Bir daha böyle bir görev asla istemem.”(D4)

Danışman öğretmenlere göre aday öğretmen yetiştirme sürecine ilişkin yapılan yeni uygulamaya ilişkin önerileri tablo 3.6’da sunulmuştur.

Tablo 3.6

Danışman öğretmenlere göre aday öğretmen yetiştirme sürecine ilişkin yapılan yeni uygulamaya ilişkin önerileri

PLANLAMAYA İLİŞKİN ÖNERİLERİ	f	%
Danışmanlık eğitimi	4	40
Nitelikli danışman seçimi	2	20
İdarenin bilgilendirilmesi	1	10
Çalışma programı hazırlanması	1	10
UYGULAMAYA İLİŞKİN ÖNERİLERİ	f	%
İş yükünün azaltılması	4	40
Öğretmenlere danışmanlık ücretinin verilmesi	4	40

Danışman öğretmenlere göre aday öğretmen yetiştirme sürecine ilişkin yapılan yeni uygulamaya ilişkin önerileri tablo 3.6' da planlamaya ilişkin öneriler ve uygulamaya ilişkin öneriler olarak ele alınmıştır. Danışman öğretmenlerin çoğu danışman olacak öğretmenlerin uygulamaya ilişkin bir eğitimden geçmesi gerektiğini belirtmiştir (%40). Ayrıca danışmanların %20'si danışmanların nitelikli, kendini yetiştiren, özellikle lisansüstü eğitim almış kişilerden seçilebileceğini ifade etmişlerdir. İdarenin de bilgi eksikliğinin giderilmesi konusunun önemli olduğu bir danışman tarafından dile getirilmiştir. Danışmanlardan biri sürecin başında bakanlık tarafından bir çalışma programının kendilerine verilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Öğretmenlerin çoğu uygulamadaki hazırlanacak evrakların, doldurulması gereken formların fazlalığından şikâyet ederek, bunların azaltılması gerektiğini dile getirmiştir. Ayrıca danışmanlık gibi ekstra çalışma gerektiren böyle bir görevin ücret olarak bir karşılığının olması gerektiğini belirtmişlerdir. Öğretmenler düşüncelerini şu cümlelerle ifade etmişlerdir:

"Danışman öğretmenlere daha fazla bilgi verilmesi, buna yönelik eğitimlerin olması gerek." (D6).

"Danışman eğitimleri yapılmalı. Bir günlük seminerle danışman olunmaz. Yüksek lisans yapmış kişiler danışman yapılabilir" (D9).

"Danışman öğretmenlerin kendilerini yetiştiren kişilerden seçilmesi gerekli. Gönüllü kişiler olması lazım." (D7).

"Ayrıca idareye de çok görev düşüyor. İdarenin de bilgi eksikliğinin giderilmesi gerek"(D6)

"Danışmanlık sürecinde yapılacak çalışmalar program dahilinde bize sunulmalıydı. Çalışma planı gibi bakanlık bize göndermeliydi. Elimizde bir program olmalıydı"(D10).

"Danışman öğretmenlik daha cazip hale getirilebilir, farklı haklar tanınabilir".(D3)

"Bu kadar iş yükünün olduğu bir görevin farklı bir ücreti olması gerekir."(D7)

Sonuç ve Öneriler

Aday öğretmenlerin yetiştirme sürecine danışman öğretmenlerin görüşlerini ortaya çıkarmak amacıyla yapılan bu çalışmada danışman öğretmenlerin uygulamaya ilişkin olumlu ve olumsuz düşüncelere sahip oldukları görülmektedir. Danışman öğretmenlerin hepsi, uygulamada gönüllü olmadıklarını, üstten bu konuda görevlendirildiklerini ifade etmişlerdir. Uygulamada danışmanların gönüllülüklerinin dikkate alınmadığı görülmektedir. Danışmanların bazıları uygulamaya ilişkin hiçbir hizmet içi eğitim almamıştır, bazıları ise kısa süreli bir eğitimle bilgi sahibi olduklarını anlatmışlardır. Uygulama öncesi danışmanların yeterli bilgiye sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Öğretmenlerin danışman öğretmenle yaptıkları çalışmalarda, dolduracakları formlarla ilgili sorun yaşadıkları, bu konuda yeterince aydınlatılmadıkları görülmüştür. Aynı zamanda okul idaresinin de bilgi eksikliği olduğu öğretmenlerce dile getirilmiştir.

Danışman öğretmenler uygulamanın kendilerine ve aday öğretmene kendini yetiştirme, geliştirme imkânı sağladığını düşünmektedirler. Özellikle aday öğretmenin sınıf atmosferini yaşaması açısından uygulamayı olumlu bulmaktadırlar. Ayrıca bir öğretmen adayına örnek olmak danışmanları mutlu etmektedir. Ancak danışmanlar uygulamanın uzun bir süreci içermesi, pek çok hazırlanacak belge ve evrak olması sebebiyle öğretmenin iş yükünün artmasını olumsuz karşılamaktadırlar. Köse (2016) de araştırmasında; evrakların/raporların çok fazla olması, kimi danışman öğretmenlerin danışmanlık yapmada gönüllü olmamaları bulgusu ile benzerlik göstermektedir. Ayrıca Gül, Türkmen ve Aksel (2017) çalışmasında aday öğretmenlerin evrakların/rapor yükünden rahatsız olduklarını tespit ettikleri çalışma ile paralellik göstermektedir. Ayrıca uygulamanın sınıf içinde disiplin sorunu yarattığı, tecrübesiz öğretmenlerin derse girmesinin planlamada aksaklıklara yol açtığı danışman öğretmenler tarafından düşünülmektedir.

Bu sonuçlardan da anlaşılmaktadır ki uygulamanın daha verimli olması adına gönüllü ve nitelikli öğretmenlere danışmanlık görevi verilmelidir. Kendini yetiştirmiş, örnek teşkil edebilecek, çeşitli projeler gerçekleştirmiş, lisansüstü eğitim almış kişiler bu konuda daha çok görevlendirilmelidir. Danışman seçiminden sonra görevi yapacak öğretmenlere geniş çaplı bir danışmanlık eğitimi verilmelidir. Bu eğitimlerde görev tanımı iyi yapılmalı, danışman öğretmenlerin hangi çalışmaları yapacağı detaylı bir şekilde anlatılmalıdır. Ayrıca okul yöneticileri de bu konuda bilgilendirilmelidir. Danışman öğretmenlere bu görev karşılığında ek ücret ödemesi yapılmalıdır. Danışman öğretmenler tarafından doldurulması gereken formların daha sade ve öz bir hale dönüştürülerek artan iş yüklerinin azaltılması sağlanmalıdır. Sınıf içi disiplini ve öğretim planını aksatmayacak şekilde yeni düzenlemeler yapılmalıdır.

Kaynakça

- Aydemir, S. (2013). Ortaokul 8. sınıf öğrencilerinin medya okuryazarlık düzeylerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Osmangazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Eskişehir.
- Bakay, O.(2006). Aday öğretmenlerin danışmanlarının yeterliklerine ilişkin algılarının çeşitli değişkenler açısından incelenmesi (Balıkesir ili örneği). Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi.
- Baskan, G. A., Aydın, A., ve Madden, T. (2006). Türkiye’de öğretmen yetiştirme sistemine karşılaştırmalı bir bakış. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15 (1), 35-42.
- Darling-Hammond, L., Newton, S.P., & Wei, R.C. (2013). Developing and assessing beginning teacher effectiveness: The potential of performance assessments. *Educational Assessment*, 25(3), 179-204.
- Demirel, Ö. (2000). *Plandan uygulamaya öğretme sanatı*. Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- Eraslan, A. (2008). Fakülte-okul işbirliği programı: matematik öğretmeni adaylarının okul uygulama dersi üzerine görüşleri. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 34(34).
- Erdemir, N. (2007). Mesleğine yeni başlayan fen bilgisi öğretmenlerinin karşılaştıkları sorunlar ve şikâyetleri. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(22).
- Gökçe, A. T. (2013). Sınıf öğretmenlerinin adaylık döneminde yaşadıkları sorunlar. *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, 137-156.
- Gül, İ., Türkmen, F., ve Aksel, N. (2017). Aday öğretmen görüşlerine göre aday öğretmen yetiştirme sürecinin değerlendirilmesi. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10(1), 365-388
- Hanushek, E., A. (2011). The economic value of higher teacher quality. *Economics of Education Review*, 30 (2011) 466–479.
- Haydn, T. A., & Barton, R. (2007). Common needs and different agendas: How trainee teachers make progress in their ability to use ICT in subject teaching. Some lessons from the UK. *Computers & Education*, 49(4), 1018-1036.
- Haynes, F. (2002). *Eğitimde etik* (Çev. S. K. Akbaş). İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Hoy, W.K. & Woolfolk, A. E. (1990). "Socialization of Student Teachers." *American Educational Research Journal*, 27(2): 279-300.
- Kocel, T. (2016). İşletme yöneticiliği: organizasyonlarda davranış, klasik-modern-çağdaş ve güncel yaklaşımlar (15b.). İstanbul: Beta Yayınları.
- Köse, A. (2016). Okul yöneticilerinin görüşlerine göre aday öğretmen yetiştirme sürecinin değerlendirilmesi. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 16(3), 924-944.
- Milli Eğitim Bakanlığı. (2016, Mart 3). Mevzuat. Erişim tarihi: 6/23/2016: <http://www.meb.gov.tr/mevzuat/liste.asp?ara=8ve-Submit=Liste adresinden alındı>
- Özonay, İ. Z. (2004). Öğretmenlerin adaylık eğitimi programının değerlendirmesi. *XIII. Ulusal Eğitim Bilimleri Kurultayı*, 6–9 Temmuz 2004 İnönü Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Malatya.
- Özbek, N., (1997). Fizik dersine ilginin artırılması ve lise fizik öğretmenlerinin yetiştirilmesinin geliştirilmesi. *Anadolu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 7 (1), ss. 85-95.
- Robbins, S. P., ve Judge, T. A. (2015). *Örgütsel davranış* (14. b.). (İ. Erdem, Çev.) İstanbul: Nobel Yayıncılık.
- Sağlam, E. (1975). *Eğitimde teftiş teknikleri*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi. Ceyhan, 1995
- Taymaz, A. H. (1997). *Hizmet içi eğitim*. 3. Baskı, Ankara: Takav Tapu ve Kadastro Vakfı Matbaası
- Üstüner, M., (2004). Geçmişten günümüze Türk eğitim sisteminde öğretmen yetiştirme ve günümüz sorunları. *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 5(7).
- Yaman, B. (2010). Pedagojik formasyon eğitimi almamış öğretmenlerin sınıf yönetimi algıları/ Aksaray ili örneği. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 9 (31). 53-72.
- Yılmaz, K., ve Tepebas, F. (2011). İlköğretim düzeyinde sosyal bilgiler eğitiminde karşılaşılan sorunlar: mesleğine yeni başlayan sosyal bilgiler öğretmenlerinin görüşleri. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2(1), 157-177

FELSEFE

Sosyal Epistemolojinin Tanımı ve Kapsamı Üzerine Bir Değerlendirme

Alper Gürkan*

Öz: Her ne kadar epistemoloji açısından bilginin tanımı, kaynakları, meşruiyeti ve sınırı soyut birey üzerinden temellendirilmekteyse de sosyal epistemoloji, bilgiyi toplumsal boyutu itibarıyla ele alan bir sahadır. Bilginin, bireyin toplumsallaşma sürecinde içselleştirilen dil vasıtasıyla edinimi, en azından dışsal olarak tecrübe aracılığıyla edinilen bilgi türünün toplumsal mahiyetini dikkate almayı gerektirmektedir. Dil aracılığıyla adlandırma yanı sıra toplumsal yapının dile içkin kültürel, tarihsel, dinî ve diğer biçimlendirici dışsal unsurları, söz konusu bilgi türünün toplumsal yönünü göstermektedir. Sosyal epistemoloji geniş bir anlamda, bilgi edinimi ve bilginin meşruiyeti konularında toplumsal faktörlerin dikkate alındığı bir yaklaşımla ilgiliyken, daha dar bir çerçevede bilgi ve toplumsal yapı ile iktidar ilişkilerini de muhtevi olan ve bilhassa bilim felsefesi içerisinde yerleşik bulunan eleştirel bir felsefi tutumla ilgilidir. Bu çalışmada en geniş anlamıyla bilginin toplumsal boyutuna dair araştırmaları ifade eden sosyal epistemolojinin sınırlarına ilişkin bir tanım denemesi yapılarak felsefi bir alan olarak meşruiyeti ve tutarlılığı ele alınacaktır. Bu değerlendirme, sosyal epistemolojinin tüm alanlarını gerçek bir epistemoloji olarak ele almayıp eleştiren Alvin Goldman ile sosyal epistemolojiyi en geniş anlamıyla savunan Martin Kusch'un yaklaşımları üzerinden yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Epistemoloji, Epistemoloji, Bilgi Sosyolojisi, Bilimsel Bilginin Sosyolojisi

Giriş

Sosyal epistemoloji, epistemolojinin bir araştırma alanı olarak en geniş anlamıyla bilginin tanımına, kaynağına ve özellikle meşruiyetine ilişkin olarak toplumsal boyutu esas alan bir yaklaşıma karşılık gelir. Klasik anlamıyla epistemoloji, sosyal çevreden soyutlanmış bir bireyi esas almaktayken Sosyal Epistemoloji, bireyin dâhil olduğu sosyal bağlamı bilgi problemi için bir müracaat noktası sayar.

Sosyal Epistemoloji için bilginin tanımında başvurulacak olan meşruiyet veya gerekçelendirmenin toplumsal alanda bireyler arasında gerçekleşeceği vurgusu önemlidir. Bilginin toplumsal olarak değerlendirilmesinde dikkate alınacak olan toplumsal durum farklı anlam

* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü Doktora Programı, gurkanalper@yahoo.com

yönlerini kuşatıcıdır. Bu açıdan değerlendirildiğinde Sosyal Epistemoloji, geniş anlamıyla, bilgi edinimi ve bilginin meşruiyeti konularında toplumsal faktörlerin bütününe dikkate alırken, daha dar bir çerçevede bilgi ve toplumsal yapı ile iktidar ilişkilerini de içeren ve bilhassa bilim felsefesi içerisinde konumlanmış eleştirel bir felsefi tutumu içerir. Sosyal Epistemolojinin konularına ve çözmek istediği sorunlara da değinecek olan bu yazı içerisinde her iki yönüne de değinilerek bilginin sosyal boyutunun kapsamı ve sınırları ile Sosyal Epistemolojiye dair yaklaşımlar ele alınacaktır.

Çalışmamız Giriş ve Sonuç bölümleri hariç olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde bilgiye ve epistemolojiye ilişkin genel bir çerçeve çizilecek, ikinci bölümde Sosyal Epistemolojiye duyulan ihtiyacın kaynakları ele alınarak bilginin toplumsal meşruiyeti tartışılacak, üçüncü bölümde bir araştırma alanı olarak Sosyal Epistemolojinin kapsamına değinilecek ve dördüncü bölümde özellikle Goldman ve Kusch'un fikirleri etrafında Sosyal Epistemolojiye dair yaklaşımlar ifade edilecektir.

Bilgi ve Epistemoloji

Epistemoloji ya da bilgi teorisinin bilgi ve onunla ilişkili konular hakkındaki çeşitli sorularla ilgili olduğunu yazan Noah Lemos, bu soruların en önemlisinin “bilgimizin kapsamının ne olduğu?” problemi olduğunu belirtir (Lemos, 2007, s. 1). Gerçekten de kayıtlı ilk felsefi çalışmalardan bu yana insan bilgisinin kapsamı, insanın neyi bilip bilmediği üzerine düşünmek ihtiyacı her zaman belirmiştir. Buna bağlı olarak söz konusu mesele, felsefi çerçevede epistemoloji alanına mahsus bir sorgulama ve araştırma konusu olmuştur. Filozoflar, özne ile nesne arasında kurulan bir ilişkiyi temel aldıklarında bilgi ile bilindiği sanılan (sanı) arasında bir ayrımı da gözetmişlerdir. Bu ayrım temel olarak eşyanın özü ile görünüşü arasında bir ayrıma dayanmakla birlikte; eşyanın değişmeyeceği varsayılan özü, tıpkı dinî öğeler gibi insanların geneli açısından esasına yabancı olunan ancak kabul edilmesi ya da edilmemesi icap eden bir husus olarak kalmıştır. Bu durum, bilgi sorununun aynı zamanda bir inanç sorunu olduğu, bilginin de bir inanç türü olduğu şeklinde de yapılan değerlendirmelere olanak tanımıştır.

Bu nedenle doğru bilginin olanaklı olmadığı, bazı bilgiler edinilse bile bunların herkes için geçerli nesnel bir bilgi olamayacağı düşüncesi de ortaya çıkmış ve bu düşünceye sahip filozoflar kuşkucu ya da septik olarak adlandırılmışlardır.

Hazlett, antik Yunan felsefesi içerisinde başlayan kuşkuculuğun diğer felsefi ekollerin karşıtı olması bağlamında anlaşılabilceğini belirterek antik kuşkuculuğun esas olarak bilginin olanaklı olduğunu ileri süren Stoacılar karşıtı olduğunu ifade eder. Hazlett'e göre antik dönem kuşkuculuğunu motive eden şey, dönemin felsefi manzarasıdır: Maddî şeylerin aslı ya-

pıslarıyla ilgili temel soruna yönelik olarak çeşitli filozofların cevabı bildiklerini iddia etmeleri, ancak her birinin farklı bir unsuru/elementi esas alması çetin bir fikir ayrılığı var etmekteydi. Benzer bir durum ahlak felsefesi alanında da yaşanmaktaydı: bir filozofun en iyi olarak yücelttiğini diğeri kötü sayabiliyor ve yaradılış konusunda olduğu gibi ahlak alanında da her yerde güçlü bir fikir ayrılığı bulunuyordu. Antik kuşkucular, felsefenin en temel meselelerde bile aşama kaydedememesinden dolayı yılmışlar ve bu sorunların çözülemeyeceğine dair bir doğal sonuca ulaşmışlardı. Yani antik kuşkucuların temel motivasyonları felsefî fikir ayrılığının devamlılığı olmuştur (Hazlett, 2014, ss. 3-4).

Kuşkuculuk, hiçbir şeyin bilinmeyeceği iddiasında olduğu şekliyle bütüncül (global) kuşkuculuktan insan bilgisinin belirli alanlarda eksik olacağı iddiasında olduğu gibi kısmî (local) kuşkuculuğa doğru bir çeşitlilik içerir (Cole, 2008, s. 37). Diğer bir deyişle aşırı kuşkucular için bilginin edinilmesi olanaksızken mutedil kuşkucular bilginin olanaklı ancak eksik olacağı fikrindedir.

İnsan bilgisi için kaynak teşkil eden duyu algılarının ve hafızanın güvenilirmez ve yanıltıcı olabilmesi, bilimsel bilginin yüksek sayılabilen epistemik statüsüne rağmen zaman içinde yanlışlanarak değiştirilebilmesi, ahlaka ve bilgiye ilişkin yargıların göreceli olabilmesi gibi sebepler, kuşkucu argümanlar için birçok dayanak sağlayabilmektedir.

Bu açıdan felsefî anlamda sorunsal teşkil eden önermesel (*propositional*) bilgi için Lemos'un "Kişi için önermesel bilgiye sahip olmak nedir?" sorusu ile onun alternatifi olarak da "Bir özne için p olduğunu bilmek nedir?" sorusu, bilginin ne olduğuna ilişkin sorgulamanın temelinde bulunur denilebilir. Lemos, bu sorulara ilişkin geleneksel bakışın cevabını şöyle verir: "p'nin önermesel bilgisine sahip olmak, epistemik olarak p'nin meşrulaştırılmış doğru inancına sahip olmaktır" (Lemos, 2007, s. 5). Bu cevap üzerinden ifade edilirse bazı itirazlar bulunmakla birlikte bilginin yaygın olarak kabul edilen epistemolojik tanımlaması; meşrulaştırılmış ya da gerekçeleri sunulmuş doğru inançtır denilebilir.¹

Kuşkucuların bakış açıları üzerinden değerlendirildiğinde bilme eyleminin bir kabul biçimi olduğu ifade edilebilecektir. Nihayetinde bir bilgi, onun içeriğinin var olduğuna dair bir inanç olmaksızın söz konusu edilemeyecektir. Bu durum bilginin geçerli bir değer içerebilmesi için bu inancı temellendirecek bir meşruiyet zeminine ihtiyaç duyulmasının da gereğini göstermektedir. Farklı epistemolojik yaklaşımlar bu gerekliliği yerine getirmek için farklı değerlendirmeler yaparlar. Başdemir'in işaret ettiği üzere epistemolojide başvuru

1 Konuyla doğrudan ilgisi olmadığı için bilgiye ilişkin söz konusu tanımlamanın geçersizliğini ileri süren Edmund Gettier sonrasında devam edegelen tanım tartışmalarına burada yer verilmeyecektir. Yalnızca "gerekçelendirilmiş doğru inanç" tanımıyla uzlaşır bir biçimde bilginin derecelerinin olduğu ve bu derecelendirmenin gerekçelendirmeye tabi olduğunun vurgulanmasıyla yetinilecektir.

yöntemlerin esas amacı, öznel yargıları nesnel yapmak veya kabul edilebilir bir hâle getirebilmektir ki bunun anlamı, inanç ve yargıların olumlu epistemik statülerini göstermektir (Başdemir, 2016, ss. 258-259).

Bilginin Toplumsal Meşruiyeti

Aristoteles’in insanı “politik hayvan” olarak tanımlaması yanı sıra çağdaş düşüncede de bilhassa Ferdinand de Saussure’un *Genel Dilbilim Dersleri* eseri sonrasında önem kazanan dil çalışmaları, insanın sosyal var oluşunu ön plana almıştır. Nihayetinde bireyin toplumsallaşmasının araçlarından birisi olan dil, bireyi içinde doğduğu toplumsal durum ve onun gerisindeki kültürel varoluş, din ve diğer kurumlar ile bütünleştirmektedir. Ana dil öğrenimi de dili öğrenmenin ötesinde toplumsal yapının normları ve ihtiyaçları ile ilgilidir ve bu yönden dil, düşüncenin aracı olması yanı sıra toplumsal rollerin tesis ve aktarımı işlevlerini de sürdürür (Arslan, 1992, s. 31). Bu durumun birey-toplumsal durum ilişkisi açısından sorgulanması, özellikle dilin bireylerce içselleştirilmişliği nedeniyle dilsel ve söylemsel analizleri ön plana çıkardığı gibi yapısalcılık ve sonrasında ortaya çıkan post-yapısalcılık ile postmodern olarak adlandırılan düşünürler açısından toplumsal yapı çözümlemesinde de bazı yeni yöntemlerin ortaya çıkışına olanak sağlamıştır (Demir, 2017, ss. 78-84).

Dilin toplumsal analizlerde kullanımı, neo-marksist denilebilecek okumaların iktidar ilişkilerinde dilin kullanımına yoğunlaşmaları ve özellikle moderniteye yönelik eleştiriler kapsamında bilimsel bilginin bir iktidar aygıtı olup olmadığı sorgulamaları, bilginin dil aracılığıyla edinimi nedeniyle önemlidir. Zira bilginin ediniminin toplumsal yönden tecrit edilmiş bir birey ile ilgili olmadığı, aksine bireylerin diğer insanlarla etkileşim içinde bunu gerçekleştirdikleri dikkate alındığında bilginin hem edinimi hem de meşruiyet zemini toplumsal boyutla da ilgili hâle gelmektedir. Bu kapsamda bilgiye ilişkin yaklaşımda sosyal çerçevenin ve bu çerçeve içerisinde gerçekleşen ve anlamlı hâle gelen sosyal pratiklerin etkisinin de göz önünde tutulma gereği vardır. Nihayetinde bilgi; tanıklık, çıkarım ve iletişim/aktarım yönleri itibarıyla sosyal bir pratiktir de.

Bununla birlikte bilginin varoluşunun bütünüyle toplumsal olup olmadığı felsefi bir meseledir de. Örneğin Arslan, bilimsel bilgi üzerine yaptığı çalışmasında bilgiyi bütünüyle toplumsal sayar ve bilgi sosyolojisi için bir mihenk taşı olarak tanımladığı bu varsayımı açarak, klasik sosyoloji geleneği içindeki düşünürler açısından bilginin inşa edildiği toplum dikkate alınmadığı takdirde anlaşılamayacağına dair bir mutabakat bulunduğunu ileri sürer (Arslan, 1992, s. 14).

Ne var ki bilhassa bilgi sosyolojisi geleneği içinde bilginin tasnifinin ne ölçüde epistemolojiye uygun olarak yapıldığı, üzerinde durulması gereken bir husustur. Örneğin Arslan’ın çalışmasına (1992) konu olan bilimsel bilgi, Kuhn’un çalışmalarından sonra kabul edildiği

biçimiyle bir mutabakat alanı olarak ele alınabilmektedir. Bu yönden kültür, tarihsellik veya Mannheim'ın kullandığı anlamda bütünleşik ideoloji nazarından toplumsallığından söz edilebilecek bilgi türlerinin mevcudiyeti yadsınamayacaktır. Ancak matematik ve formel mantıkta söz konusu olan *a priori* bilgiler gibi insan rasyonalitesine içkin olan ve biçimsel farklılıklar dışında kültürel, tarihsel ve ideolojik yönden farklılıklar içermeyen bilgi türlerinin de mevcudiyetine dair değerlendirmeler, bu mesele açısından göz ardı edilemeyecektir. *A priori* bilginin tecrübeden bağımsız olarak var oluşu, toplumsallık açısından ifade edilirse Menon diyalogunda Sokrates'in okuma yazma bilmeyen bir köleye geometri problemini çözdürmesi örneğine kadar götürülebilecektir². Buna göre bilginin tasnifinde, toplumsal yapı ve bireyin o yapıdaki konumundan bağımsız olarak ve yani tecrübî yönden bir etki altında kalmaksızın var olabilecek bilgilerin de bulunabileceğinin göz önünde tutulmasına ihtiyaç olup olmadığının da değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu değerlendirme bilgiyi bütünüyle toplumsal bir varoluş olarak ele almanın karşısında durmaktadır. Bilgiyi duyu deneyinden bağımsız olarak ele alan apriorizm açısından dile getirilirse, yalnızca görünüşleri veren deneyin bilgiye hiçbir katkısı olmadığını savunan özellikle ilkçağ apriorizminde değişenin bilinmeyeceği yaklaşımı söz konudur (Cevizci, 1999, s. 68). Buna göre yapılan bir tasnifteyse gerçek bilginin toplumsal olmasının söz konusu edilememesi yanı sıra toplumsal olan bilgi de gerçek bir bilgi olmayacak ancak bir sanı mesabesinde olacaktır.

İfade edilmelidir ki toplumsal dünyada bilginin varoluşu ve onu meşru kılan gerekçeler, ferdi bilişten bazı farklılıklar içermekte ve ondan daha geniş bir alanı kapsamaktadır. Bununla birlikte toplumsal alanda (bir topluluk içinde) gerçekleşen bilim faaliyeti gibi daha spesifik konular ile bilginin politik ve tarihsel değişim veya anlamlılıkları da bilginin sosyal boyutuna dair birer meseledirler.

Bilginin toplumsallığı açısından dikkate alınabilecek bir diğer husus ise bilginin normatifliği meselesi etrafında şekillenmektedir. Bazı felsefi yaklaşımlar açısından epistemoloji, bilginin geleneksel tanımı içinde yer alan unsurları itibarıyla normatif bir disiplin olarak kabul edilir (Yalçın, 2011). Epistemolojik anlamda bilgi bir inanç biçimidir. Bilmek için bir zorunluluk olan inanç, bir gerekçelendirme süreci içinde ve bir ölçüte göre gerçekleştiği için bilginin doğruluk ve yanlışlık değeri söz konusudur. Bu yaklaşıma göre epistemolojinin gerekçelendirme, teminat, rasyonalite gibi bilgiye ilişkin temel terimleri de normatif bir anlam taşımaktadırlar.

Epistemik normlar, geleneksel epistemoloji açısından yukarıda *a priori* bilgiye ilişkin olarak ifade edilen rasyonaliteye dayalı olarak mevcut kabul edilmektedirler. Buna göre epistemik normlar değişmemektedirler. Bununla birlikte sosyal epistemoloji için önem arz eden bir konu olarak epistemik görecelik açısından söz konusu normların değişmezliği söz ko-

2 Bkz. Platon, 2010, ss. 163-171.

nusu olmamaktadır. Nesnel anlamda doğru, topluluktan veya kültürden bağımsız olan bir epistemik norm ve ilkelerin kendine has bir sisteminin var olup olmadığı sorusu da sosyal epistemoloji içerisinde dikkat çeken bir konu olarak epistemik görecelik ile ilgili bir mesele olarak Goldman tarafından tartışılır. Ona göre bu soruya verilecek olumlu cevap güçlü/eleyici bir epistemik nesnelciliği, olumsuz cevapsa nesnel olarak doğru bir sistemin olmadığını savunan epistemik nihilizmi teşkil edecektir. Goldman, bu iki yaklaşım arasında, orta bir konumda bulunan nesneye dayalı bir görecelik önermektedir: İnsanların doğru normlara göre farklı kanıt durumlarının olabileceğini, bu yüzden de farklı insanların farklı epistemik sistemlere dair nesnel meşrulaştırma statülerinin bulunacağını ve bu statülerin de tek biçimli olmaktan ziyade bir çeşitlilik arz edeceğini ileri sürer (Goldman, 2010a, s. 150).

Burada not edilebilecek bir husus, epistemik normların farklılaşması sorununun onların var olduklarının kabul edilmesinden sonra ortaya çıkacağıdır. Epistemik görecelik açısından sorun, öncelikle epistemik normların birini diğerinden daha geçerli kılan nesnel bir ölçütün bulunmadığıyla ilgilidir. Örneğin Bilimsel Bilginin Sosyolojisi içerisindeki “Güçlü Program” yaklaşımı içerisinde Barry Barnes ve David Bloor’un bağlamdan bağımsız ve kültür-üstü aklilik normlarının mevcudiyetini kabul etmemektedirler. Buna göre bilgi, belirli bir kurumsal normatiflikle ilişkili olmak bakımından kurumsallaşmış inanca tekabül etmektedir (Kusch, 2011, s. 875).

Diğer taraftan epistemolojinin normatifliği konusuna itirazlar da mevcuttur. Örneğin Quine, insanı duyuusal uyarılardan inanca götüren psikolojik süreçlerle bağlantılı olduğu için epistemolojide bilginin gerekçelendirilmesine odaklanmak yerine, inancın nasıl edinildiğinin bilimsel bir açıklamasına odaklanmayı gerek görür. Böylece inancın normatif veya değerlendirci statüsü yerine onu üreten psikolojik süreçlere dair betimleyici bir araştırmayı öne alır. Bu sebeple Quine’e göre epistemoloji bir doğa bilimi ve psikolojinin bir bölümü olarak tesis edilmelidir (Lemos, 2007, ss. 201-218).

Hilary Kornblith ise epistemolojinin normatifliği konusundaki sorunun sadece doğalcı yaklaşıma dair olmadığını ileri sürerek geleneksel ve normatif epistemolojiyi benimseyenlerin de *a priori*’ye başvurarak epistemik normları izah etmek görevinden çekilmemiş olduklarını yazar. Kornblith’e göre epistemik normlar varsayımsal bir zorunluluktur. Bu zorunluluk, inançları, gerçek inanç arzusuna veya makul olma arzusuna bağlı olarak belirli yollarla şekillendirmenin gerekliliğine dayanmaktadır. Bu nedenle varsayımsal olsalar bile epistemik normlar evrenselidirler (Kornblith, 2010, s. 167).

Buraya kadar ele alınan konularla ilgili öz olarak şu söylenebilir: Epistemoloji disiplini, bilginin tanımı, kapsamı ve imkânını ele alırken ferdi esas almakta ve onun bilmeye ilişkin nitelikleri üzerinden bilginin felsefi anlamını araştırmaktadır. Bilginin doğasına ilişkin araştırmada insanın sosyal bir canlı olması; bilgiyi nasıl tanımlamak gerektiğinden bilginin

normatifiğine kadar birçok sorunu da toplumsal bağlam içinde değerlendirmeyi gerekli kılmıştır. Bu değerlendirmeye dair bir yaklaşım olarak Sosyal Epistemoloji, belirli konuları odağına almakla epistemolojide yeni bir alan olarak ortaya çıkmaktadır.

Sosyal Epistemolojinin Kapsamı

Sosyal Epistemoloji, sosyal etkileşimlerin ve sistemlerin epistemik etkilerini araştırarak klasik epistemolojinin ağırlıklı olarak sosyal çevreden soyutlanmış birey üzerinden hareket etmesinden doğan dengesizlikleri telafi etmeyi amaçlar (Goldman & Blanchard, 2016). Sosyal Epistemoloji, yukarıda ifade edildiği üzere geniş anlamıyla bilginin tanım ve kaynağına ilişkin toplumsal boyutu esas alan bir yaklaşım olarak bilginin geçerliliğinde de toplumsal durumu ve toplumu var eden bireylerin etkileşimlerini ve tanıklığı dikkate almaktadır. (Kusch, 2011, s. 873).

Sosyal Epistemolojinin ne olduğu sorusunu soran Goldman'e göre bununla ilgili iki perspektif vardır: Birincisi; sosyal epistemolojinin, grupların ve sosyal sistemlerin epistemik hususiyetleri yanı sıra bireylerin diğer insanlarla ilişkilerinde ortaya çıkan epistemik hususiyetlerini araştıran geleneksel epistemolojinin bir dalı olduğudur. Bunun basit bir örneği, bilgi veya gerekçelendirmenin bir kişiden diğerine intikali meselesinde görülebilirdir. Bununla birlikte ikinci olarak Sosyal Epistemolojiye ilişkin olarak onu postmodernizm, bilimin sosyal çalışması veya kültürel çalışmalarla ilişkilendirilecek olan bir başka perspektif daha mevcuttur. Ancak Goldman, ilk yorum biçimini gerçek bir epistemoloji olarak kabul ederken ikincisini kabul etmez (Goldman, 2010b, s. 1).

Geniş anlamda Sosyal Epistemolojinin, toplumsal boyut veya bilgi, doğru inanç, meşru inanç, anlayış, hikmet gibi bilişsel edinimlerin doğası üzerine sistematik bir düşünüm olduğunu yazan Kusch, Goldman'ın Sosyal Epistemolojiyi gerçek bir epistemoloji olarak kabul etmesine katılmakla birlikte, Bilimsel Bilginin Sosyolojisine dair mesafeli tutumunda ona katılmaz (Kusch, 2011, ss. 873-874). Kusch, epistemolojinin canlı bir alanı olarak Sosyal Epistemolojiyi kurmakta kendisinden daha fazla hiç kimsenin bir şey yapmadığını ifade ettiği Goldman'ın vizyonunun bazı yönlerden alanı oldukça sınırlayıcı olduğu görüşündedir. Bilimsel bilgi üzerine olan sosyolojik, sosyal-tarihsel çalışmalara az ilgi gösterdiğini ve teşhis edici (diagnostic) yaklaşımları, postmodernizm ve yapısökümcülük olarak ele aldığı yerde revizyonizme dâhil ettiğini ifade eder.³ Bazı teşhis edici teorilerin klasik epistemolojinin reddedilen sütunlarını sonlandırdığının doğru olduğunu ifade eden Kusch, yine de onların gerçek bir epistemoloji olmaktan men edilmemesi gerektiği görüşündedir. Ona

3 Diagnostic (teşhis/tespit edici) epistemoloji Kusch tarafından şöyle tanımlanır: "Teşhis edici epistemoloji, klasik epistemolojinin temellerini analiz eder, açıklar ve eleştirir" (Kusch, 2011, s. 877).

göre Sosyal Epistemoloji eğer sadece genişliğine değil, fakat derinliğine de büyüyecekse teşhis edici katkılar gelecekte daha merkezi olacaktır (Kusch, 2011, s. 882). Bu açıdan Goldman'ın aksine Kusch'un revizyonist olarak nitelenen yaklaşımlara daha olumlu baktığı ve onlar aracılığıyla Sosyal Epistemolojinin daha belirgin yönlere sahip olacağını değerlendirdiği söylenebilir.

Bu yaklaşımların ötesinde, anlaşılacağı üzere ilki daha dar ikincisiyse geniş anlamıyla olmak üzere Sosyal Epistemoloji araştırması, toplumsal dünya ve toplumsal dünyayı ayakta tutan bireyler arasındaki bilgiye ilişkin zemin üzerinde yürütülmektedir. Klasik epistemolojinin birey olarak bir insanı esas alarak oluşturduğu değerler temel alınmakla beraber Sosyal Epistemolojide kültür, coğrafya, tarih gibi toplumsal alanı biçimlendiren faktörler de epistemik hususiyetlerin belirlenmesinde etkin bir rol oynayabilmektedirler. Bunun ne anlama geldiğini ifade edebilmek ve bu vesileyle Sosyal Epistemolojinin değerlendirmesini yapabilmek amacıyla daha muhalif bir tutuma sahip olan Alvin Goldman'ın epistemolojiye dair yaklaşımını açmak gerekmektedir.

Goldman'ın klasik veya geleneksel epistemolojinin merkezi özelliklerine ilişkin değerlendirmesini şöyle özetlemek mümkündür:

1. Geleneksel epistemolojinin epistemik faileri münhasıran bireylerdir.
2. Epistemoloji, epistemik değer biçme ve normatifliğin araştırmasına odaklanmıştır ve meşruiyet, aklilik ve bilgi gibi değerlendirici kavramlar aracılığıyla sunulmuştur. Geleneksel epistemoloji, bireylerin bilgiyi nasıl edinebildiklerini, gerekçelendirmeyi ve aklî durumlarını nasıl sürdürdüklerini sorgular.
3. Geleneksel epistemoloji şunu varsayar: Akliliğin ve meşrulaştırmanın normatif standartları sadece uyuşmsal ya da izafi değildir, fakat nesnel geçerliliğin bazı biçimlerine de sahiptir.
4. Epistemik kazanımın bilgi ve meşruiyet gibi merkezi kavramları ya doğruyu gerektirirler (bize doğruyu verirler) ya da doğruyla yakından bağlantılıdır. Buna göre bilindiği ifade edilen bir önerme doğru olmalıdır ve ana akım görüşe göre meşrulaştırılmış inançların bazı durumlarda doğru olması da muhtemeldir.
5. Doğrunun nesnel olduğu varsayılır, genel olarak zihinden bağımsızdır.
6. Geleneksel epistemoloji, merkezi mesele olarak "inançla ilgili karar verme"nin eleştirel incelemesini ele alır (Goldman, 2010b, s. 2).

Goldman'ın klasik epistemolojiye ilişkin bu değerlendirmesi önemlidir. Çünkü Goldman, klasik epistemolojiye dair bu varsayımları sıralarken hem Sosyal Epistemolojinin "gerçek" bir epistemoloji olduğu sonucuna hem de sosyal epistemolojiye dahil edilen ve onun revizyonist olarak nitelediği bazı epistemolojilerin de gerçek bir epistemoloji olmadıkları sonucuna bu varsayımlar aracılığıyla ulaşır.

Sosyal Epistemolojinin kapsamını göstermek amacıyla başvurulacak yöntemlere göre belirlenen temel konuları şöyle özetlenebilir: Bilimsel bilginin sosyal anlamı, bir cemiyet olarak bilim adamları, bilginin tarihselliği, bilginin politikliği. Mezîkûr temel konular farklı yöntemler ve farklı yaklaşımlar gerektirmektedir. Goldman'ın tasnifi üzerinden belirlenebilecek temel konular ve bunlar üzerine çalışan filozoflar ile onların yaklaşımlarının değerlendirilmesi, Sosyal Epistemolojinin kapsamı hakkında bilgilendirici olacaktır.

Sosyal Epistemolojinin Temel Konuları ve Yaklaşım Biçimleri

Goldman, Sosyal Epistemolojinin kavranılışını üç tipte inceler: Revisionism/Yenilemecilik, Preservation/korumacılık ve Expansionism/genişlemecilik. Söz konusu Sosyal Epistemolojilerin bu isimlerle anılmalarının sebebi, bu kavrayış biçimlerinin geleneksel veya ana akım epistemolojinin yukarıda sıralanan varsayımlarla özetlenen merkezî veya temel özellikleriyle ilişkilerinden ileri gelmektedir. Goldman'e göre yenilemeci (revizyonist) Sosyal Epistemoloji, gerçek bir epistemoloji olarak sınıflandırılmazken diğer ikisi epistemolojinin birer dalı olarak anılmaya layıktırlar. Korumacı ve genişlemeci Sosyal Epistemolojiler arasında da şöyle bir fark mevcuttur: korumacı Sosyal Epistemoloji, ana akım epistemolojinin geleneksel paradigmasına daha yakinken genişlemeci Sosyal Epistemoloji, bundan biraz daha uzaktır (Goldman, 2010b, s. 2).

Yenilemecilik (Revisionism)

Goldman'ın radikal farklılıklardaki sorular, dayanaklar ve prosedürlerle klasik epistemolojinin yerini almayı hedeflediğini belirttiği yaklaşımda, bu soruların, inanç ve düşüncenin toplumsal bağlamını araştırmalarına rağmen uyuşumsuz epistemik kavramları alaşağı etme ve yeniden şekillendirmesi arayışı söz konusudur (Goldman, 2010b, s. 1). Postmodernizm, Yapısökümcülük, Sosyal İnşacılık ve Bilim Sosyolojisi içerisindeki "Güçlü Program" dâhil olmak üzere bilimin çeşitli sosyal çalışma biçimleri revizyonizme dâhildir. Bu yaklaşımların ortak özellikleri, geleneksel epistemolojinin temel inançlarının tamamını olmasa da çoğunu reddeden bir duruştur. Reddedişe ilham veren şeyse çalıştıkları olguların toplumsal karakterleridir. Bunlardan bazıları şöyle özetlenebilir; Richard Rorty'nin epistemolojinin ölümünü ilan ederek "nesnel gerçeği bulmaktan ziyade diyalogu sürdürme" yaklaşımı, Steven Shapin'in "doğrunun sosyal bir kurum olduğu ve bilginin de kurumsallaşmış inanç olduğu" fikri, Barry Barnes ve David Bloor'un "bağımsızlığın ve akliliğin kültür üstü normlarının mevcut olmadığı" savları ile Lynn Hankinson-Nelson'un "bireylerin tam olarak epistemik failer olmadıkları, bilen diye sadece grup ya da toplulukların nitelenebilecekleri" düşüncesi (Goldman, 2010b, s. 3) ve bilim sosyolojisi üzerinden bilimin akliliğin veya aklın bir alanı olmayıp politik-askerî izahının ileri sürülmesi (Goldman, 2010b, s. 4).

Burada dikkat çeken bir konu, Sosyal Epistemoloji aracılığıyla modern nihilizmin bazı formlarının ortaya çıkışıdır. Hekman, Richard Rorty'nin *Philosophy and the Mirror of Nature* (False-

fe ve Doğanın Aynası) isimli eserini bu eğilimin bir örneği olarak zikreder. Rorty, bu eserinde modern Batı düşüncesi için doğa dünyasının gerçekliğini yansıtabilen bir felsefe belirleme girişimini genel bir hata olarak tespit etmektedir. Rorty, bilgi için bir mutlak temel aramanın veya hakikati keşfetmenin felsefenin amacı olmadığını, bu amacın insanlığın diyalogunu geliştirme olduğunu ve bunu amaçlayan Amerikan pragmatistleri ile Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Gadamer ve Derrida gibi isimlerle andığı “eğitici filozofları” savunur (Hekman, 1999, s. 214).

Ayrıca görece son zamanlarda Crispin Wright’ın adlandırmasıyla “New age” görecelik türü belirlemiştir. Buna göre aynı hususiyet, farklı değerlendirme bağlamları içinde düşünüldüğünde farklı doğruluk değerleri alabilmektedir. Ki bu görüş, bağlamcılığın bir versiyonudur. New age görecelikte, çoklu epistemik sistemlerin mümkün oluşu ve meşruiyet iddialarının bu farklı sistemlerden herhangi birisi için göreceli olarak değerlendirilmesi söz konusudur (Goldman, 2010b, ss. 4-5). Ayrıca revizyonist görecelik bununla ilişkili olarak Paul Boghossian’ın “epistemik nihilizm” olarak adlandırdığı bir tezi de destekler: Buna göre, “diğerlerinden daha doğru olan bu sistemlerin herhangi birine bağlı olarak ortaya çıkan olgusal gerçekler (*facts*) yoktur” (Goldman, 2010b, s. 5).

Goldman’e göre, Revizyonistler belki nezaketen epistemolog olarak anılabileceklerdir ama geleneksel epistemolojiyle onların ele aldıkları meseleler arasında bir uçurum vardır. Bu sebeple sosyal ve beşerî bilimlerdeki “Sosyal Epistemoloji” diye anılan bir çalışma kümesine itibar edilmesi uygun olmayacaktır. Goldman’e göre bununla ilgili çizilebilecek makul sınırlar mevcuttur (Goldman, 2010b, s. 5).

Kullandığı “cemaatçi epistemoloji” ifadesi nedeniyle Goldman’ın “bir diğer revizyonist” diye andığı Martin Kusch, sözü edilen kapsamıyla revizyonist Sosyal Epistemolojiyi metaforik olarak şöyle tanımlar: Revizyonist, klasik epistemoloji binasını yıkar ve onun yerine büsbütün yeni bir yuva inşa eder (Kusch, 2011, s. 874). Gerçekten de sosyal epistemoloji içerisindeki revizyonist yaklaşımların klasik epistemolojinin varsayımları ile bir çatışma içinde yükseldiği aşikârdır. Söz konusu yaklaşımların, her türü bilgiyi toplumsal bir varoluş olarak ele aldıkları, toplumsallık olmadıkça epistemik faillerden söz edilemeyeceği biçimindeki temel tutumları, yukarıda değerlendirildiği üzere *a priori* bilgiler ile analitik önermeler konusunda tutarlı bir karşılık buluyor görünmemektedir.

Teşhis edici olarak sınıflandırılan Sosyal Epistemoloji yaklaşımlarını ele alırken, Kusch’un, Goldman’ın yaklaşımında Sosyal Epistemolojinin bir bütün olarak epistemolojiyle nasıl ilişkilendirilmesi gerektiği sorusuna yoğunlaşarak oluşturduğu sırayı izlemek faydalı olacaktır. Bu yaklaşımlar aşağıda sıralandığı gibidir.

Bilimsel Bilginin Sosyolojisi

Kusch'a göre bilginin sosyal boyutunun empirik araştırmasına adanan Bilimsel Bilginin Sosyolojisi, Sosyal Epistemolojide merkezî bir role sahiptir (Kusch, 2011, s. 875). Bilimsel Bilginin Sosyolojisi, bilimsel araştırma ve yöntemlerin belirli bir iktidar ilişkisi içinde okunmasını önerir, bu sebeple Goldman, onun bilim hakkında motive edici kuşkuculukla meşgul olduğunu varsayar. Bunun bir örneği olarak anılabilecek olan Brown'a göre bilim, güç/iktidar adına gürültü eden bir sosyal kurumdur (Kusch, 2011, s. 876).

Bilim araştırmacıları üzerine çalışan Collins üzerinden ifade edilirse Bilimsel Bilginin Sosyolojisi alanında çalışan kuramcılarının amacı bilimi alt etmek değildir; onların amacı, gözlemden deneye kadar tüm temel bilimsel olguların toplumsal doğasına bakanları, teorinin ölçümlemeyi belirlediğine ikna etmektir (Kusch, 2011, s. 876). Bu durum, gözlemi ve doğal olarak deneyi belirleyen ya da koşullayan bir teorik zeminin varlığının, kuram-yüklü olduğunun kabulüyle ilgilidir. Ki söz konusu teorik zemin de belirli bir dilsel ve sosyal içeriğe sahiptir. Örneğin Barnes, antropoloğun yabancı bir kültürü kavramayı denemesi gibi sosyoloğun da bilimi belirli bir toplum içerisindeki alt kültür olarak kavramaya çalıştığını, bu süreçte sosyolojinin kural koyucu veya normatif olmayıp doğal olana tabi bir disiplin olduğunu yazar (Barnes, 1995, s. 59).

Scheler'in yaklaşımı ile ifade edilirse bilgi sosyolojisi, gerçeklik hakkındaki bilgilerimizin kaynağını düzenleyen değişmez yasaların daima tikel tarihsel durumlarda açığa çıkmalarından dolayı tikel düzlemde (Hekman, 1999, ss. 41-42) yürütülen bir faaliyetir. Bu sebeple bilgi sosyolojisi ve onunla beraber Bilimsel Bilginin Sosyolojisi araştırmasının tikel düzlemde, yani empirik alanda yürütülmesi söz konusudur. Bu kapsamda bilimsel bilgi, kültürel bir alan içerisinde empirik olarak anlamlandırılabilen bir bilgi türüdür. Bilimsel bilgiye konu olan bir olgunun, kendi başına var olmayıp bir yapı içerisinde kavranması, onun bir bütünün parçası olarak alınması gibi bilim de bir alt kültür olarak toplumsal alanda veya kültürel alanda değerlendirilmektedir. Bu yaklaşımda, bilimsel faaliyete ilişkin anlam da bütün içerisindeki durumundan bağımsız, hariçte bulunan bir şey olmamaktadır. Bu durumda keşfe açık bir anlam bulunmamakta, ancak belirli bir küme dâhilinde anlamlandırılmış bir takım olgulardan söz edilebilmektedir. Buna benzer olarak anlamın, kavrayış veya eşyaya bakış açısı demek olan bağlam içinde mümkün ve var olduğunu ifade eden "bağlamcı görüş"e göre de gözlem ve keşfin bağlamsal anlamı, nesnel bir temellendirmeden yoksun olduğu için doğrulanamaz ve yanlışlanamazdır (Kuvancı, 2009, s. 141).

İnsanın algısal ve düşüncel duyumlarını ayırt eden David Bloor da bilgiyi benzer bir açıdan değerlendirmekte ve bilgi için bu iki kaynak arasındaki ilişkiyi şöyle ifade etmektedir: Algılar düşüncelerden, düşüncelerin algılardan etkilendiğinden daha fazla etkilenir (Kusch, 2011, s. 877). Buna göre gözlem ve deney araçlarının belirli bir düşünsel ya da teorik bakış açısının etkisi altında oldukları söylenebilir.

Bu kapsamda Bilimsel Bilginin Sosyolojisi konusunda anılacak bir yaklaşım “Güçlü Program” teorisi-
 didir. Bu yaklaşımı, “teori seçimini, iyi kanıt yerine politik ilgiler ve iktidarın belirledi-
 ğini göstermek suretiyle bilimin epistemik otoritesini alaşağı etme eğilimi” olarak gören
 Goldman’ın dikkat çektiği iki isim olan Barry Barnes ve David Bloor; bağlamdan bağımsız ve
 kültür-üstü aklilik normlarının bulunduğunu kabul etmemekte ve bilgiyi “kurumsallaşmış
 inanç” olarak tanımlamaktadırlar. Buna göre bilgi, bir düzen olarak grup tarafından dünya-
 nın kolektif bir temsili olarak benimsenmektedir. Bilimsel Bilginin Sosyolojisi içinde “Güçlü
 Program”, bazı simetrier üzerine kurulmuştur: Bloor’a göre beşerî ve sosyal bilimler yanı sıra
 doğal ve matematiksel bilimler de sosyolojik olarak çözümlenebilecektir veya yanlış kadar
 doğru da sosyolojik izahata açıktır (Kusch, 2011, s. 875).

“Doğru” ve “yanlış”ın sosyolojik olarak izah edilebilirliği noktası, Goldman’ın klasik epistemo-
 lojiye olan eğilimi kapsamında değerlendirildiğinde olumlu görülemeyecektir. Nitekim Gold-
 man, klasik epistemolojide akliliğin ve meşrulaştırmanın normatif standartlarının yalnızca
 uyuşmsal ve izafî olmadıkları, nesnel geçerliliğe de sahip oldukları kanaatinde-
 dir (Goldman, 2010b, s. 2). Kusch, Goldman’ın Sosyal Epistemolojiyi gerçek bir epistemoloji olarak kabul et-
 mesine katılmakla birlikte onun klasik epistemolojiye karşı oldukça riayetkâr tutumunda ve
 buna bağlı olarak onun Bilimsel Bilginin Sosyolojisine dair yetersiz bulduğu değerlendirmesine
 katılmaz. Bilimsel Bilginin Sosyolojisinin, bilginin sosyal boyutunun empirik araştırma-
 sıyla meşgul olduğu ve Bilimsel Bilginin Sosyolojisini esasen Sosyal Epistemolojiyi görür
 kılmak için kullanma eğiliminde olduklarından dolayı bu böyledir (Kusch, 2011, s. 874).

Öz olarak ifade edilirse Kusch, Bilimsel Bilginin Sosyolojisinin varoluşunun Sosyal Episte-
 molojiyi ön plana çıkarmak amacına hizmet ettiği görüşündedir: Çünkü Bilimsel Bilginin
 Sosyolojisi aracılığıyla Sosyal Epistemoloji, bilginin toplumsallığına ilişkin olarak empirik
 araştırmalar ortaya koyabilecektir.

Teşhis Edici (Diagnostic) Sosyal Epistemoloji

Teşhis edici epistemoloji, öz olarak klasik epistemolojinin temellerini çözümleyen, açıklayan
 ve kritize eden bir yaklaşıma karşılık gelir. Ya da daha önce verilen benzetmeyle ifade edilirse
 teşhis edici epistemoloji, sosyal ve politik terimler aracılığıyla klasik epistemoloji binasının
 yapısı, merkezî sütunları, köşe taşları ve üzerine kurulu olduğu kaya veya bataklık üzerinde
 çalışır (Kusch, 2011, s. 877). Anlaşılabacağı üzere teşhis edici epistemoloji, epistemoloji içerisin-
 de eleştirel bir yaklaşım olarak mevcuttur, onda görülen sorunlara eğilir ve sosyal ve politik
 kavramlarla epistemolojinin yükseldiği ve üzerine kurulu olduğu temelleri sorgular.

Kusch’a göre Goldman; dar bir Sosyal Epistemoloji anlayışına bağlı olarak, klasik epistemo-
 lojinin sosyal olarak tecrit edilmiş bilen özneyi geleneksel anlama vazifesinin tamamen ye-
 terli olduğu var sayımını kabul eder (Kusch, 2011, s. 877). Kusch, teşhis edici epistemolojinin
 çeşitlerini şöyle sıralar:

Analitik Sosyal Epistemoloji

Kusch'a göre Donald Davidson'un *Three Varieties of Knowledge (Bilginin Üç Çeşidi)* (1991) isimli çalışmasındaki yaklaşımı, burada anılabilecek olan analitik versiyon olarak klasik epistemolojinin tutarsızlığını tespit etmeyi amaçlar. Davidson, insanın zihnindeki bilgi, fiziksel dünyanın bilgisi ve diğer öznelerin zihinlerindeki bilgiler olmak üzere üç çeşit bilgi belirler ve herhangi birinin olmaması durumunda ayakta kalamayacağını, sosyal tecridin herhangi bir şeyi bilmeyi olanaksız kılacağını ileri sürer. Davidson'un ilk savı, algısal inanışlarımızın içeriklerinin onların nedenleri tarafından belirlenmiş olduğudur ancak ilgili nedenler dizisi sonsuza kadar uzanabileceği için bir sonuç vermeyecektir. Davidson bu sebeple izole edilmiş tek kişi ile sorunun anlaşılabilir olduğunu, doğru nedene ulaşabilmek için sadece ikinci bir kişiye ihtiyaç olduğunu düşünür. "İçerik-sabit neden", nedenler zincirindeki "son ortak neden"dir ki bu, fiziksel dünyadaki bir etkinliğin veya iki insanın yüzleştiği aynı objenin zihinde sonlanmasıdır. Yani gerçekleşen bir durumun zihinde aldığı biçim olarak bilgi ya da zihinsel içerik, ikinci bir kişinin de aynı durumla yüzleşmesi neticesinde ortaya çıkan "son ortak neden" tarafından belirlenmektedir. Bilginin en az iki kişiyi gerektiğini ve sosyal olduğunu beyan eden bu fikir, Wittgenstein'in nesnel gerçek ve bilgi kavramlarımızın kişiler arası iletişime bağlı olduğuna dair görüşüne yakındır. Wittgenstein, meşruiyete dair "diyalektik" yaklaşımda önemli bir yer tutmaktadır. Bu yaklaşıma göre "meşru oluş", diğer inanan özneler tarafından kabul edilmiş bir sosyal statüdür (Kusch, 2011, ss. 877-878).

Jeneolojik (Genealogical) Sosyal Epistemoloji

Jeneolojik (Genealogical) Sosyal Epistemoloji, bugünkü epistemik kavrayışın hayalî veya spekülatif sosyo-tarihsel gelişimine odaklanarak Sosyal Epistemolojiyi hipotetik tarih öncesi "doğa durumu"ndan bugüne doğru bir gelişim çizgisi içinde kurar. Jeneoloji, ön-epistemik (*proto-epistemic*) tasavvurun ilk olarak neden ortaya çıkartıldığını ve onlarla insan ihtiyaçlarının ve etkileşimlerinin nasıl ilişkilendiklerini açıklar. Ön-epistemik tasavvurdan bugünkü tasavvurumuza doğru atılan her adım sosyal olduğundan, "tasavvur değişimi sosyal değişim"e karşılık gelmektedir (Kusch, 2011, s. 877).

Edward Craig, bilgi tasavvurunun tarih öncesi bir sosyal izahatını teklif etmektedir. Craig'ın başvurduğu kurgusal anlatıya, iki fikir nedeniyle ihtiyaç duyulmuştur. Öncelikle hayalî olan ve erken dönemi işaret eden epistemik "doğa durumu" söz konusudur: bizim bugün başvurduğumuzdan daha zayıf tasavvur güçlerine sahip ve işbirliği içinde olduklarından sosyal olan insanların müşterek dil kullanımı tarafından düzenlenmiş bir sosyal cemaatin varlığına ilişkin varsayım bu izahata sebeptir. İzahatın ikinci gerekliliği ise merkezî neden olarak sosyal değişmeyi esas alan sosyal gelişmedir: Bizim bugünkü tasavvurumuzun atalarımızın tasavvurunun yerini almasının nedenlerinin açıklanmasına duyulan bir ihtiyaç söz konusudur (Kusch, 2011, s. 878).

Öz olarak Craig, mevcut bilgi tasavvurumuzun oluşumuna ilişkin olarak varsayılan doğa durumundaki insan atalarının ihtiyaç duydukları işbirliğinin neden olduğu topluluk yaşamı ile zaman içerisinde gelişmeye bağlı ortaya çıkan sosyal değişimin epistemoloji üzerindeki etkisine odaklanmıştır. Nihayetinde varsayılan doğa durumu içinde çeşitli nedenlerle iyi ile kötü veya doğru ile yanlış bilginin ve bu bilgiyi verenlerin birbirlerinden ayrıştırılmaları için duyulan gereksinim söz konusudur. Ki bu ayrım, topluluk yaşamı ile onun gelişimi için önem arz eder. Bu sebeple bilgiye sahip olmanın ilk biçimi olarak ön-bilen (*ptoro-knower*) kavramı merkezî bir rol oynamaktadır. Craig, bu kavram üzerinden tarihsel anlamda insan topluluklarının ilk tasavvurlarından bugüne doğru sosyal değişimi esas alan bir açıklama sunar.

Tarihsel Epistemoloji

Tarihsel kayıtlardan hareket eden jeneolojik epistemoloji bir noktada tarihsel epistemoloji biçimini almaktadır. Tarihsel epistemoloji; bugünkü epistemik sezgilerimizin, pratiklerimizin ve teorilerimizin sosyal tarihlerinin yazımı projesidir (Kusch, 2011, s. 877). Tarihsel epistemolojiyi jeneolojik epistemolojiden ayıran noktanın, ikincisinin varsayımsal tarih-öncesi kurgudan hareket etmesinin aksine ilkinin yazılı kaynaklardan yola çıkması olduğu söylenebilir. Özel olarak tarihsel epistemolojide, epistemik değerlerin sosyal-tarihsel durumları ve bununla ilişkili olarak bilim tarihinin sosyal yönden ele alınması söz konusudur.

Bu alanda Bernard Williams, bilgi ve özgürlük arasındaki bağlantıyı ele alırken Steven Shapin bu bağlantıyı anlamak için yapılan bir sosyal-tarihsel katkı olarak (Kusch, 2011, s. 879) anılabilir. Yine Bilimsel Bilginin Sosyolojisinden ilhamla Simon Schaffer'ın "yaşamın deneysel formunun gelişiminin sosyal kökenleri" üzerine araştırmasıyla Donald McKenzie ve Martin Kusch, Lorraine Daston, Peter Galison, Ian Hacking gibi isimler de tarihsel sosyal epistemolojik yaklaşım içinde anılabilirler.

Politik Sosyal Epistemoloji

Klasik epistemoloji, bilen faillerin yer değiştirebilir olduklarını (konumun bilgiyi belirlemeyeceğini) ve sosyal pozisyonun kişinin epistemik konumuyla ilgisi olmadığını varsayarken Politik Sosyal Epistemoloji, faillerin bulundukları konum itibarıyla sahip olacakları bakış açısını esas alarak biçimlenmiştir (Kusch, 2011, s. 879).

Bu yaklaşımın önemli bir örneği Sandra Harding'ın, kökleri Marksist gelenekte ve özellikle George Lukacs'ta bulunan "Bakışaçısı Teorisi"dir. Lukacs'a göre üretim sürecinde kişinin bulunduğu konum onun topluma ilişkin belirli bir bilgisini gerekli kılıyordu. Bazı sosyal konular ya da bakış açıları, diğerlerine göre daha sınırlıdır. Örneğin bir kapitalist, ekonomik süreçlerin önemini kavraya da işçilerin temel insanlıklarını bilemezdir. Proleterlerse göz bağlarına sahip olmadıkları için epistemik ve politik olarak kapitalistin bakış açısının üzerindedir. Bu yaklaşıma benzer şekilde birçok feminist de Lukacs'ın fikrini kadın ve erkek arasındaki ilişkilere uyarlamışlardır (Kusch, 2011, s. 871).

Preservation/Korumacılık

Goldman'ın Bilimsel Bilginin Sosyolojisine dair olumsuz bakışı ve onu gerçek bir epistemoloji saymak için gerekli gördüğü kriterlerden yoksun bulması, genel çerçeve itibariyle yazarın "revizyonist" olarak nitelediği diğer Sosyal Epistemolojiler için de geçerlidir. Burada Goldman'ın hassasiyetinin klasik epistemolojiyi esas almasıyla ilgili olduğu ifade edilmiştir. Yukarıda verildiği üzere Goldman tarafından tespit edilen klasik epistemoloji ilkeleri üzerinden değerlendirildiğinde bir tutum olarak "Korumacılık/Preservation"ın, Sosyal Epistemolojinin görece muhafazakâr veçhesini oluşturuyor demek mümkündür. Bununla birlikte Korumacı Sosyal Epistemoloji ile klasik epistemolojide bir genişleme de söz konusudur ki Kusch bunu bina metaforuyla, epistemoloji evinde yeni bir kat olarak betimler; fakat bu kat, binanın temellerinin yerini almaz, onun üzerine eklenir (Kusch, 2011, s. 875).

Korumacı Sosyal Epistemoloji, "kanısal karar üretimi"nin (*doxastic decision making*) münferit epistemik fail tarafından anlaşılması ve değerlendirilmesini ele almak itibariyle klasik epistemolojiyi takip eder. Korumacı Sosyal Epistemolojide, münferit epistemik failin algılar, hafıza ve diğer önsel inançlar üzerine bina edilmiş bir önermeye ilişkin tutumunda nasıl inandığı, inanmadığı veya inancı askıya almayı nasıl yaptığının değerlendirilmesi söz konusudur. Burada, Korumacı Sosyal Epistemoloji, diğer insan faillerden önemli bilgiler edindiğimizi hatırlatarak klasik epistemolojinin ötesine geçer. Bu yönden epistemolojinin manasına ilişkin en önemli olgular, şahadet ve bilişsel fikir ayrılıklarıdır (Kusch, 2011, s. 875).

Korumacı Sosyal Epistemoloji, genel olarak klasik epistemolojide bilgiye ilişkin ele alınan münferit epistemik faile ilave olarak en azından ikinci bir kişiyi de dâhil eder ki o, söz konusu "kanısal karar üretici" ile etkileşim içindedir. Bu etkileşim, bir kanının kabul edilmesi, kabul edilmemesi veya askıya alınmasında belirleyici rol oynar. Bu yönden şahadet, salt bir bilgi kaynağı olarak değil, aynı zamanda bilginin kanıtlanması için bir meşruiyet unsurudur da. Yine benzer şekilde bilişsel fikir ayrılıkları da bir kanının kabul edilmemesi veya askıya alınması hususlarında etkilidir.

Expansionism/Genişlemecilik

Sosyal Epistemolojiye dair üçüncü yaklaşım biçimi olan Genişlemeci tutum, klasik epistemolojinin temel varsayımlardan biraz daha uzaklaşarak (genişlemeyle) sosyal sistemlerin etkisini, grupların epistemik hususiyetlerini de ilgi alanı içine alır. Goldman, Genişlemeci Sosyal Epistemolojiyi, klasik epistemolojinin temel varsayımlarından hareketle makul ve kabul edilebilir saymaktadır. Bu çerçevede ifade edilirse Genişlemeci yaklaşım için klasik epistemolojinin varsayımlarına sadık olmakla birlikte söz konusu varsayımların farklı sosyal bağlamlardaki karşılıklarıyla uyumlu olarak genişletme girişimi olarak anılabilir.

Sonuç

Klasik veya geleneksel anlamıyla epistemoloji, toplumsal çevreden soyutlanmış bir bireyi esas almaktayken Sosyal Epistemoloji, bireyin dâhil olduğu sosyal bağlamı, bilgi problemi için bir müracaat noktası sayar. Bilginin kaynağına dair değerlendirme ve meşruiyetinde diğer bireylerin şahadetinin etkinliği yanı sıra sosyal sistemlerin ve genel olarak dil kullanımı ve toplumsallaşma sürecinin epistemik hususiyetleri belirlemede etkin olduğu ifade edilebilecektir. Bu sebeple Sosyal Epistemolojiyi en geniş çerçevede ele aldığımızda bilme fiilinin failinin soyutlanmış birey olmayıp toplumsal bir bağlama sahip sosyal bir özne olduğu değerlendirilmesi, epistemolojiye ilişkin farklı bir bakış açısını gerektirmektedir.

Bununla birlikte epistemoloji açısından bilmek fiili için farklı düzeyleri belirleyici bir tasnif zorunludur. Böyle bir tasnif aracılığıyla bilginin toplumsal koşullara bağlı olan ve olmayan türlerinin ayırımına gereksinim duyulabilir. Nihayetinde matematiksel ve mantıksal bilgiler olarak *a priori* bilgiler ile Kantçı anlamda analitik önermelerin bilgisi, toplumsal koşullara bağlı olmaksızın insan aklına içkin olarak ele alınabileceklerdir. Bu tür bilgiler toplumsal koşullardan bağımsız olarak var olmakla beraber, tarihsel veya kültürel farklılıklar onların yalnızca biçimsel olarak değişmelerini mümkün kılmaktadır. Bu sebeple sosyal epistemoloji açısından ele alınan bilgi türlerinin göreceli doğalarının aksine göreceli olmamaktadırlar.

Bu sebeple sosyal epistemolojiye konu olan bilgi türleri, içinde bilimsel bilgi de dâhil olmak üzere *a posteriori* bilgi türlerinin tamamını kapsamaktadır demek mümkündür. Bu yaklaşım, aynı zamanda bilimsel bilginin mahiyetine ilişkin bir değerlendirmeye de kapı aralaması nedeniyle önem arz etmektedir: Bilimsel bilginin doğal gerçekliğin saf yansıması veya mutlak bir rasyonalitenin temsili olarak değil, sosyolojik ve sosyo-tarihsel yönleriyle ele alınması, bilgiye içkin normların araştırılması ve daha tutarlı bir kavrayışa olanak sağlayabilir hâle getirilmesi anlamına gelebilecektir. Bu sebeple Kusch'un Goldman'e itirazla dile getirdiği üzere, Sosyal Epistemoloji, genişliğine olduğu kadar derinliğine de büyüdükçe insanın bilgi problemine daha önemli katkılar da sağlayabilecektir.

Kaynakça

- Arslan, H. (1992). *Epistemik cemaat-Bir bilim sosyolojisi denemesi*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Barnes, B. (1995). *Bilimsel bilginin sosyolojisi* (2. Baskı). (H. Arslan, Çev.) Ankara: Vadi Yayınları.
- Başdemir, H. Y. (2016). Sosyal epistemolojide inançların statüsü sorunu. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 32, 257-274.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe sözlüğü* (3. Baskı). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cole, P. (2008). *The theory of knowledge* (10. Baskı). Oxford: Hodder Murray.
- Demir, Ö. (2017). *Bilim felsefesi*. (9. Baskı). Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Goldman, A. (2010a). Social epistemology. J. Dancy, E. Sosa, & M. Steup (Edt.), *A companion to epistemology* içinde (s. 149-152). West Sussex: Blackwell Publishing Ltd.

Goldman, A. (2010b). Why social epistemology is real epistemology. A. Haddock, A. Millar, & D. Pritchard (Edt.), *Social epistemology* içinde (s. 1-28). New York: Oxford University Press.

Goldman, A., & Blanchard, T. (2016). Social epistemology. (E. N. Zalta, Düzenleyen) Erişim tarihi: 15 Kasım 2017 tarihinde *The Stanford encyclopedia of philosophy*: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/epistemology-social/> adresinden alındı.

Hazlett, A. (2014). *A critical introduction to skepticism*. Norfolk: Bloomsbury Publishing Plc.

Hekman, S. (1999). *Bilgi sosyolojisi ve hermeneutik* (H. Arslan, & B. Balkız, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.

Kornblith, H. (2010). *The sources of normativity*. J. Dancy, E. Sosa, & M. Steup (Edt.), *A companion to epistemology* içinde (s. 167). West Sussex: Blackwell Publishing Ltd.

Kusch, M. (2011). *Social epistemology*. S. Bernecker, & D. Pritchard (Edt.), *The routledge companion to epistemology* içinde (s. 873-883). Oxford: Routledge.

Kuvancı, C. (2009). Bağlamcılık'a yönelik bir eleştiri. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9 (1), 139-158.

Lemos, N. (2007). *An introduction to the theory of knowledge*. New York: Cambridge University Press.

Platon. (2010). *Diyaloglar*. (7. Baskı). (M. Bayka, Edt., & A. Cemgil, Çev.) İstanbul: Remzi Kitabevi.

Yalçın, Ş. (2011). Doğal epistemoloji mümkün müdür?. H. Y. Başdemir (Edt.), *Epistemoloji-temel metinler* içinde (ss. 209-224). Ankara: Hitit Kitabevi.

Egemenliği Tahayyül Üzerinden Okumak: Althusser ve Schmitt

Eyüp Engin Küçük*

Öz: Althusser için ideoloji reel koşullarla kurulan hayali ilişkilerin hayali bir temsilidir ve ideolojinin çelişkiyi var eden üretimi insanların ideoloji ile kurduğu bu hayali ilişki tarafından sağlanır. Öznelere reel koşullarla kurduğu bu hayali ilişkiye dair bir ipucu Schmitt'in teorisinde görülmemektedir. Bu eksiklik Schmitt'in ortaya koyduğu "karar" teorisinde kararı (yeniden) üreten unsurun ne olduğu sorusunu cevapsız bırakmaktadır. Ayrıca Althusser ideolojinin bir tarihi olmadığını ve tarihin failsiz bir süreç olduğunu söyler. Eğer ki karar ideolojinin mekanizmaları tarafından halihazırda verilmişse, Schmitt'in zikrettiği manada karar veren bir failden söz etmenin imkânını sorgulamak gerekir. Diğer kritik nokta siyasal kararın yeniden üretimiyle ilgilidir. Schmitt'e göre, egemenlik siyasal kararın sonucunda ortaya çıkar. Fakat, egemenliğin tekrar nasıl üretileceği ve muhafaza edileceği hususunu Schmitt'te bulmak mümkün değildir. "İdeoloji" ve "siyasal" arasında bahsedilen teorik yakınlığa rağmen, literatürde bu konuya yaklaşan yeterli çalışma bulunmamaktadır. Bu makale aynı zamanda Althusser'in ideoloji teorisine Schmitt'in siyasal teorisi arasındaki ilişkiye bir giriş sunmayı amaçlamaktadır. Bu minvalde, öncelikle Althusser ve Schmitt'in ideoloji ve siyasal teorileri anlatılarak aralarındaki irtibatlara temas edilecektir. Sonrasında Althusser'in tahayyül teorisinin Schmitt'in teorisine dair bahsedilen boşlukları nasıl tamamlayabileceği tartışılacaktır. Makale, ilgili birincil kaynaklar esas alınarak yazılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İdeoloji, Siyasal, Tahayyül, Egemenlik, Yeniden Üretim.

Giriş

"İdeolojinin tarihi yoktur" ve *"Siyasal bir totalitedir"*: Bu cümleler, sırasıyla, Louis Althusser ve Carl Schmitt tarafından zikredilmiştir. İlk bakışta bu iki yargı arasında herhangi bir benzerlik tespit etmek zor olabilir. Fakat bu iki filozofun düşünceleri üzerine yapılacak derin bir araştırma Althusser'in ideoloji tanımıyla Schmitt'in siyasal fikri arasındaki yakınlığı gösterecektir. Bu yakınlık iki teori arasındaki derin irtibatı ortaya koyacağı gibi aynı zamanda Schmitt'in teorisinde doldurulmayan bazı boşlukların Althusser tarafından nasıl doldurulduğunu da gösterecektir. Literatürde, son yüzyılın hem düşünsel hem de siyasal serüveninde önemli yer tutan bu iki ismin eserlerini beraber ele alan bir çalışma bulmak pek de kolay değil-

* Boğaziçi Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yüksek Lisans Programı, eyupengink@gmail.com

dir. Schmitt'in kendi yaşadığı dönemdeki siyasal çevrelere olan yakınlığı ve Nazi partisinin başhukukçusu (Kronjurist) olarak atanması, eserlerini uzun bir süre bu kötü siyasal sicilinin kurbanı haline getirmiştir. Daha sonra eserleri entelektüel çevrelerde büyük bir yankı uyandırmış ve özellikle 1968 kuşağı sonrası sol düşünürleri tarafından da dikkatle okunmuştur. Althusser de uzun süre Fransız Komünist Partisi'nin içinde bulunmuş ve hatta kendisini bir "militan" olarak tanımlayan bir figürdür. Marx üzerine geliştirdiği yeni okuma, sol dünyanın içinde bulunduğu teorik çıkmaza dair yeni bir kapı aralamıştır.

Bu metin bu iki teorinin analiziyle beraber iki temel soru çerçevesinde şekillenecektir. Bu sorular "Karar nedir?" ve "Karar yeniden nasıl üretilir?" soruları olacaktır. Althusser ve Schmitt'in beraber okunması neticesinde Althusser'in perspektifinden Schmitt'e dair sorulacak olan bu iki sorunun hedefi Schmitt'in teorisinde bu konularla ilgili kapalı kalan noktaları Althusser'in teorisi vesilesiyle aydınlatmak olacaktır. Dolayısıyla temel iddia Schmitt'te bu iki sorunun Althusser'in tahayyül teorisi yardımıyla daha açık hale getirilebileceğidir. Bunun için öncelikle Althusser ve Schmitt'in teorilerinin analizi yapılacak, sonrasın zikredilen sorulara dair bir tartışma ortaya konacaktır.

Althusser ve İdeoloji

İdeolojiyi Okumak

Literatürde genel itibarıyla ele alındığı şekilde, Althusser'in ideoloji teorisini sadece *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* kitabında aramak eksik kalacaktır. Bu kitapta ideolojiye dair belirtilen fikirler Althusser'in devam edegelen çalışmasının bir neticesidir. Althusser'in ideoloji fikrinin izleri *Kapital'i Okumak* ve *Marx İçin* kitaplarında bulunabilir. *Kapital'i Okumak* metninde, Althusser Marx'ın kendinden önceki politik ekonomistleri nasıl okuduğunu göstererek yeni bir okuma tarzı (Marksist okuma) sunar. *Kapital* kitabında Marx, Smith ve Ricardo gibi politik ekonomistlerin tezlerini ele alarak, kendi yaptıkları tarifler içerisinde nasıl bir boşluk doğduğunu yine onları okuyarak gösterir. Althusser için iki tür okuma vardır: *birincisi yüzeysel okuma ya da okumanın dinsel miti olarak adlandırılabilir* (Althusser, 2015, s. 18). Bu tip okuma tamamen yazarın görebildikleri ve gözden kaçırdıklarıyla alakalıdır. Althusser için, Marx'ın hala ideoloji içinde olduğu "Erken Marx" dönemine ait olan bu okuma tarzı, okuyucuyu (Kapital için Marx) yazarın (Adam Smith) vizyonuna indirgemekten fazlasını ifade etmez. Dolayısıyla bu durumda, Marx'ta temel olarak Smith'ten ve Ricardo'dan farklı bir şey bulmak mümkün değildir (Althusser, 2015, s. 21). Bu noktadan bakıldığında Marx her zaman ideoloji zemininde çalışmış olarak gözükür. İkinci okuma yolu ise "semptomatik okuma"dır (Althusser, 2015, s. 27). Freudcu manada bu okuma bilinçdışının söylemini ortaya çıkartır. Semptomatik okuma metni görülenler ve gözden kaçırılanlar, tespit edilenler ve edilemeyenler olarak kategorize etmez. Görünmeyen kısım görülen alanın dışında değildir.

Tam aksine, tam da görünenin merkezinde durur. Althusser'in (2015) işaret ettiği, Marx'ın *Kapital*'de emeğin değerine dair Smith'in yaptığı tarifteki boşlukları göstererek ifade etmek istediği husus, bu tarifi bizzat kendisinin kendi kurgusu içinde ne söylediğini ve söylemediğini göstermektir (s. 21). Burada bu tarifi ifade ettiği manayı söyleyen Marx değil, Smith tarafından yapılan tarifi kendisidir. Böyle bir okumayla metnin hangi noktalarda sessiz kaldığını kendi sesi içinde görmek mümkün hale gelir. Smith'in yaptığı bu tanımın görünmeyen yönleri yine bu tarifi görünen kısmının tam merkezindedir. Bu manada, görünen ve görünmeyen bize problemin kendisini verir. Problem görünen ve görünmeyenin görünenin içindeki zorunlu ve paradoksal karakteridir. Althusser bize görünmeyi ve gerçek problemi veren bu okumayı semptomatik okuma olarak adlandırır. Görünenin içindeki görünmeyen problematiği işaret eden semptom yapının kendi elementleri üzerindeki etkisidir. Bu sebeple, birinci okuma şeklinin aksine ikinci tip okuma düşünürün işlediği problematiğe dair bir ipucu verebilir.

Görünen ve görünmeyen kısımlar birbirinden ayıramayacağından, bilgi denen şey görünen alanın bu görünün kendini açıklamasında görünmeyen alanı tespit etmek için dönüştürülmesidir. Althusser'in teori-pratik ya da bilginin üretimi diye adlandırdığı bu dönüşüm süreci özel bir üretim şeklidir. Bilgi nesnesinin üretilmesi bilgiyi bilgi yapan şeyin kendisidir (Althusser, 2015, s. 53). Bu minvalde, Althusser empirisizmin gerçek nesneyi özsel ve özsel olmayan olarak ayırma metodu sebebiyle bütün empirisist bilgi düşüncelerini reddeder. Bu bakış açısında, bilgi nesnesi hiçbir zaman gerçek nesneyle özdeş değildir. Bu indirgemeci perspektif, nesneyi tekrar görünen ve görünmeyen kısımlar olarak ayırma tabi tutar. Dolayısıyla görünen ve görünmeyenin birliği olan problematiği tespit etmek imkânsız hale gelir. Althusser'e göre Marx'ın "epistemolojik kopuş"la erken dönem Marx'tan *Kapital*'in yazarı olan Marx'a geçmesi okuma tarzının değişmesi demektir. Marx, kendisinden önce üretim, tüketim, emek, iş gibi kavramlara dair politik ekonomistler tarafından üretilen tanımlamaların kendi çekirdeklerinde taşıdığı semptomun farkına varır ve temelde Marx'ın yaptığı tek şey bu tanımlamaların görünen düzleminin altında yatan görünmeyen semptomu göstermektir. Tanımlamaların görünen yüzeyi ve bu yüzeyin tam da merkezinde duran semptom Marx'ın etrafında döndüğü ve tespit ettiği problematiğin kendisidir.

Kapital'i Okumak aynı zamanda "ideolojiyi okumak" olarak da adlandırılabilir. Althusser ideoloji kendi problematiği tarafından birleştirilen gerçek bir bütünlük (gerçek nesnede olduğu gibi) olarak ele alır. İdeoloji sadece yapının altında yatan bir idea (substratum, essence) değil aynı zamanda, Althusser'in örneğinde olduğu gibi, altını kaplayan maden posasıdır (nesnede özsel olmayan olarak düşünülen kısım). Problematik ideolojinin görünmeyen çekirdeğidir (Althusser, 2005, s. 62). Althusser'e göre Marx'ın yaptığı ve Marx'ı ideolojiden (Hegeli düşünce, Erken Marx) ayıran şey, Hegel'in üzerine kendi zihnindeki ideoloji anlamını empoze ettiği nesnelerin gerçekliğinin keşfidir. Marx'ın bazı çalışmalarını ideoloji içinde

verdiği doğrudur (*Alman İdeolojisi* gibi). Fakat, bu ideoloji aynı zamanda ideolojiyi yeniden okuma ve kritik etme imkanını da verir. Marx, kendisini gerçek nesnelerin gerçek tarihinde ifade eden ideolojiyi okuyarak önceki yazarların ortaya koyduğu fikirler tarafından cevapsız bırakılmış problematiklerin farkına varır. Althusser'in "çelişki" konusuna yaklaşımının izlerini de yine bu okuma metodunda görmek mümkün. Çelişki, gerçekliğin bütün alanlarında kendisini gösterir ve sabit bir yeri yoktur. Problematığın kendi çekirdeğinde yapı tarafından belirlenir. Bu yönüyle çelişki hem hiçbir yerdedir hem de her yerde. Yüzeysel bir bakış açısıyla bakıldığında var olan gerçeklikte her şeyin bir makine gibi düzenle çalıştığı görülür. Fakat bizzat bu makinanın kendi işleme sistemi kendi merkezinde duran çelişkiyi sürekli üretir ve büyütür. İdeolojinin fonksiyonu bu çelişkiyi olabildiğince örtmek ve görünür hale gelmesini önlemektir. Lenin için devrimin başka bir ülkede değil de (Marx'ın öngördüğü gibi İngiltere'de veya kapitalizmin daha güçlü olduğu ülkelerde) Rusya'da gerçekleşmesinin sebebi olan "çelişki" -aynı bir problematik gibi işleyerek- tam da ideolojinin merkezindedir ve siyasi kanunlar, din, gelenek, alışkanlıklar, eğitim sistemi, ekonomik politikalar, felsefe gibi somut belirlenimler tarafından üst belirlenmiştir (Althusser, 2005, s. 94). Althusser (2005) çelişkiyi istisnai olaylara sebebiyet veren istisnai bir durum olarak tanımlar (s. 104). Çelişki görünen bütünün içindeki (ideoloji) görünenlerle beraber olan (bahsedilen somut belirlenimler) bir görülemeyen olarak okunabilir. Çelişki somut formlar ve şartlar, Üstyapı (devlet, ideoloji, vb.) ve dahili ve harici tarihsel durumlar tarafından belirlenir. Ekonomi tarihin uzun süreci içerisinde son kertede belirleyicidir (Althusser, 2005, s. 112). Çelişki ve somut belirlenimler arasında iki tarafında tamamıyla aktif veya pasif olmadığı karşılıklı bir ilişki söz konusudur.

İdeoloji Nedir?

İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları kitabındaki ideoloji tanımı yukarıda yapılan analizlerin neticesinde ortaya çıkan ve daha sarıh bir tanımlama olarak görülebilir. Egemen ideoloji için var olmak yeniden üretilmek demektir (Althusser, 2014b, p. 219). Devlet aygıtları ideolojiyi iki tip aygıt aracılığıyla yeniden üretir: devletin ideolojik aygıtları (DİA)lar ve devletin baskı aygıtları (DBA)lar. DİA'lar özel alanda ideoloji vesilesiyle faaliyet gösterirken DBA'lar kamusal alanda şiddet vesilesiyle faaliyette bulunur. DİA'lara örnek olarak aile, siyaset, kanun, sendikalar, iletişim, kültür ve daha birçok unsur verilebilir. Baskı aygıtlarının örnekleri ise devlet lideri, hükümet, polis, ordu ve mahkemeler şeklinde sıralanabilir (Althusser, 2014b, s. 221). İdeoloji bu aygıtlar tarafından yeniden üretildiği sürece egemen ideoloji olarak varlığını sürdürebilir. Bu sebeple "devletin ideolojik aygıtları, bir sınıf mücadelesinin hem verildiği yer hem de bu mücadelenin konusu olmak zorundadır. Bu mücadele ise, "toplumsal oluşuma egemen olan genel sınıf mücadelesinin, egemen ideolojinin aygıtlarında sürdürülmesidir" (Althusser, 2014a, s. 14). Devlet aygıtlarının temel işlevi üretim ilişkilerinin legal-politik ve ideolojik yapıya göre ve onun aracılığıyla yeniden üretilmesidir.

Althusser ideoloji üzerine iki temel tez sunar. “İlk tez şudur: İdeoloji, bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla kurdukları hayali ilişkinin temsilidir (Althusser, 2014b, s. 256). Althusser bu tezi ideoloji tarihinin teorisi ile açıklar: İdeolojinin tarihi yoktur. İdeoloji bütün bir tarihi aşan bir pozisyonda değildir. Fakat bütün bir tarihin imkân şartlarını oluşturan ve bu tarihsel sürece içkin bir pozisyonudur. Althusser ideolojilerin kendilerine özgü tarihleri olduğunu reddetmez. Aynı ayrı ideolojilerin kendi gelişim süreçleri ve bu süreçleri ihtiva eden bir tarihleri olabilir. Fakat ideolojilerin tarihsel çıkış noktalarının tamamen “ideoloji” dışında olması mümkün değildir. Çünkü ideoloji, yapısı gereği bütün tarihsel sürece içkindir. Eğer ki cüzi ideolojilerin kaynaklarını bu “ideoloji”den bağımsız ve özgün olduğu iddia edilirse, belirli bir ideolojinin tarihinin kaynağı kendisinin ve genel itibarıyla ideolojinin dışında olmalıdır. Eğer bütün ideolojiler bu ideoloji teorisine genel olarak bağlı ise, bu paradoksal ilişki “ideolojinin tarihi yoktur” yargısını meşrulaştırmaktadır. Bu yargı Freud’un “bilinçdışının tarihi yoktur” yargısı ile benzerlik göstermektedir (Althusser, 2014b, p. 255). Bilinçdışı, rüyada olduğu gibi öncesiz-sonrasız şekilde dış ve iç dünyadan gelen bilgilerin depolandığı ve belli bir düzen içinde işlemediği bir yapıdır. Bilinçdışı, bilinç düzeyinde verilen her kararda ve yapılan her eylem etki sahibidir. Fakat hiçbir zaman bu faillik durumları sırasında bilinçdışının varlığını yüzeyle tespit etmek mümkün değildir. Söz konusu bilinçdışı olduğunda geçmiş zaman, şimdiki zaman ve gelecek arasında kronolojik bir ilişkiden ziyade hepsinin birbirini belirlediği ve etkilediği bir ilişki ortaya çıkar. İdeoloji gerçek varoluş koşulları içinde tarihsel sürecin her noktasında gerçekleşen ve kendisi birinci tezde bahsedilen hayali ilişkiye göre sürekli revize eden ve değiştiren yapısıyla, varlık şartları sadece tarihin kronolojik okumasıyla tespit edilebilecek bir olgu değildir.

İnsanlar kendilerini ideoloji içinde gerçek varoluş koşullarıyla temsil ederler. Bu ilişki insanlar hakikatin bir temsili olan ideoloji formunda olmaları sebebiyle hayalidir. Dolayısıyla, insanların ideoloji ile kurdukları ilişki gerçek varoluş koşulları çerçevesinde değil onun bir temsili çerçevesinde gerçekleşir. Aynı zamanda bu ilişki hayali bir zemine oturmaktadır. Bu hayali ilişkinin ideolojinin aygıtları tarafından sürdürülebilmesi ideolojinin yeniden üretilebilmesi için hayati bir önemi haizdir. İdeolojinin tahayyül üzerine kurgulanan bu yapısı Althusser’in teorisinin en can alıcı noktası olarak değerlendirilebilir. Bu hayali ilişkinin doğası ve ideolojinin varlığı açısından önemi makalenin ilerleyen safhasında daha geniş bir şekilde ele alınacaktır.

İkinci tez ise şu şekildedir: İdeoloji maddi bir varoluşa sahiptir (Althusser, 2014b, s. 258). İdeoloji devletin aygıtları içinde ve onları eylemleri içinde var olur. İdeoloji insanların zihninde bir fikir (saf cevher, saf görülmeyen çekirdek) veya kafalarının içindeki polis değildir. İdeoloji kendisini toplumun, dolayısıyla insanların, pratik eylemleri içinde realize eder. İdeolojinin bu maddi varoluşu sadece halihazırda bulunan sistemin ve kurumların işleyişinde değil,

bizzat öznelere kendilerini bir özne olarak kurmaları sürecinde kendisini gösterir. Bir ideoloji somut öznelere inşa edebildiği sürece özne kategorisi sayesinde fonksiyon gösterebilir. Dolayısıyla, ideolojinin kendini gerçekleştirebilmesi için, her bireyin Özne'ye göre öznelleştirilmiş bir özne olarak ideolojiyi tanıması gereklidir. İdeoloji her bireye "özne" olarak çağrıda bulunur. Fakat bu öznelere, halihazırda ideoloji tarafından somut öznelere olarak çağrılmışlardır. Öznelere ideoloji tarafında tayin edilmiş onaylı, şeffaf ve güvenli rollerini oynarlar. Bu manada, ideoloji bir ideal değil bir maddilik durumudur, bütün çelişkilerini tam merkezinde taşıyan gerçek bir nesnedir. Görünmeyen çelişki ancak ideolojinin görünen yüzeyi aracılığıyla yakalanabilir. Bu süreç bir aşma eylemiyle değil her zaman önümüzde duran gerçeklerin (yeniden) keşfedilmesiyle gerçekleşebilir. Dolayısıyla, sadece semptomatik bir okuma ideolojinin miti ve realitesi arasındaki kapatılamaz boşluğa bize sunabilir.

Schmitt ve Siyasal

Siyasal Nedir?

Siyasal kavramı Schmitt'in teorisinde merkezi bir konuma sahiptir. *Siyasal Kavramı* kitabının başında, Schmitt "siyasal"ı devletle eş tutma fikrini açık bir şekilde reddeder (Schmitt, 2008, s. 20). Bu tip bir özdeşleştirme doğal olarak siyasalın tamamen dışında olan alanlar yaratır. Schmitt için bu fikir liberalizmin bir projesidir. Liberaller siyasal olanı devletle özdeş hale getirerek toplum ve devlet arasında bir dikatomi yaratırlar. Bu özdeşleştirme bir manada din, kültür, eğitim ve ekonomi gibi her kurum ve kuruluş nötr alanlar olarak koyutlanır. Bu alanları siyasalın antitezi ve karşıtı olarak konumlandırma fikri doğru bir siyasal anlayışa sahip olmak adına ortadan kaldırılmalıdır (Schmitt, 2008, s. 23). Schmitt için siyasal kendisini etik, estetik ve ekonomi alanında gösterir. Dolayısıyla siyasal olan sadece devletle veya mevcut hükümetle eşdeğer tutulabilecek bir durum değil, tam aksine toplumun var olduğu bütün alanlarda kendisini gösteren ve hepsine içkin olan bir durumdur. Siyasal, var olan politik düzlemin belli bir alanına sıkıştırılamaz. Siyasal kavramı kendisini hayatın her alanında somut bir şekilde gösterir.

Schmitt en temel siyasal kategorinin dost ve düşman arasındaki ayrım olduğunu söyler. Bu ayrım tamamıyla siyasal bir karara bağlıdır (Schmitt, 2008, s. 26). Bu ayrım gerçekliğin her alanında (din, ekonomi, eğitim gibi) olayların gidişatını tayin eder. Fakat düşman kavramı nefret edilen bir karşıt, bir çatışma partneri ya da bir rakip olarak algılanmamalıdır. Düşman her zaman zaman kamusal bir düşmandır (hostis), özel bir düşman (inimicus) değil. Düşmanlıkta ötekine karşı kolektif bir savaş vardır. Bu anlamda, siyasal olanı belirleyen şey dost ve düşman arasındaki yoğunluk derecesidir. Dost ve düşmana dair verilen kararın etki ölçüsü ve siyasete dair olan etkisinin yoğunluğu onun "siyasal olan"ı belirleme gücüyle doğru orantılıdır. Çelebi'nin (2006) Meier'den aktardığı gibi, dost ve düşmana dair verilen bu

karar insanların kendilerini tanımlamaları için bir mekân sunar (s. 25). İnsanlar ne oldukları, kim olduklarını ve ne olamayacaklarını bu “siyasal” karar aracılığıyla öğrenirler. Dolayısıyla siyasal olana dair verilen karar sadece siyasal sistemin kurucu unsuru değil, aynı zamanda insanların özne olarak belirlenimini sağlayan bir olgudur. Kişilerin faillikleri bu verilen karar çerçevesinde meşru bir zemine oturabilir. Kişi siyasal olanla uyumu nispetinde sistem tarafından meşru bir özne olarak tanınır.

Siyasal olan hukuki, ekonomik, dini ve ahlaki noktalarda içerilir ve şiddetlenir. Örneğin, Marxist sınıf ayrımında, ekonomi dost-düşman ayrımında belirleyici bir noktaya vardığı anda siyasal olur. Schmitt için toplumun ve siyasetin farklı alanlarıyla siyasal olan arasındaki ilişki birbirinden bağımsız düşünülebilecek bir ilişki değildir. Schmitt’e göre, siyasal olan gücünü ekonomik, dini ve ahlaki karşıtlıklardan alır. Bu manada siyasal olanın bu alanlardan bağımsız bir cevheri yoktur ve bu alanlar üzerinden işlevsellik gösterir. Siyasal olanın her alanda var olmasına rağmen, Schmitt için belirleyici siyasal tüzel kişilik devlettir. Devlet, tam da devlet olması hasebiyle, mutlak bir şekilde dost-düşman ayrımı yapma hakkına sahiptir. Bu manada devlet verdiği siyasal kararın kaynağını farklı alanlardan alabilir. Örneğin, bir devlet insanlık adına ahlaki bir noktadan bir diğer devlete savaş açabilir. Fakat “insanlık” bir savaş ilan edemez, çünkü bir düşmanı yoktur (Schmitt, 2008, s. 36). Dolayısıyla bu kullanım “insanlık” kavramının bir manipölasyonudur ve bu haliyle siyasal bir hamledir. Yine bu minvalde, hukukun egemenliği hakkındaki popüler söylem hukuki kavramların siyasallaştırılmasının açık bir örneğidir. Schmitt (2008) Hobbes’la alakalı olarak dile getirilen bu fikri reddeder (s. 67). Hobbes için hukukun egemenliği hukuku yapanın egemenliği demektir. Dolayısıyla, hukukun egemenliği hukuk fikrinin liberal bir bakış açısıyla manipüle edilmesiyle yaratılan siyasal bir iddiaya dönüşür. Ekonominin siyasal olanın yerini aldığı iddiası da benzer bir yanlış anlaşılmayı içerir. Bu iddia ekonomi alanının ve kavramının modern dönemde liberal saiklerle depolitize edilmesi ve nötr bir hale getirilmesinin sonucudur. Schmitt bu durumu Walter Rathenau tarafından zikredilen “kader artık siyaset değil ekonomidir” yargısını düzelterek özetler. Schmitt’e (2008) göre siyaset hale kaderimiz olmayı sürdürmektedir (s. 19). Fakat ortaya çıkan durum ekonominin siyasallaşarak kaderimiz haline gelmesidir.

Karar ve Egemenlik

Siyasal olanla diğer alanlar arasındaki bu ilişki neticesinde siyasalın bir ilişki meselesi olduğuna ulaşılabilir. Yukarıda bahsedildiği üzere, karar ile siyasal arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Siyasal ancak karar ile mümkün olabilir ve aynı zamanda her karar siyasaldır. Dolayısıyla, siyasal bir totalitedir. Bu düşünce şekli çok temel bir soruyu ortaya çıkarmaktadır: hukukun egemen olan pozisyonunu yerinden sarstıktan sonra, egemen kimdir ve eğer ki hukuk bu egemenliği sağlamıyorsa hangi karar egemenliğin temelindedir? *Siyasal İlahiyat* kitabında

Schmitt bu soruya şu şekilde karşılık verir: Egemen olağanüstü hale (istisnaya) karar verendir (Schmitt, 2005, s. 5). Egemenlik ancak bir fail tarafından verilen kararla mümkün olur. Fakat bu karar sıradan bir karar olamaz. Tam aksine istisna üzerine verilen ve kelimenin tam manasıyla duruma tümüyle karar kılmayı içeren bir karardır. Bu kararı veren (olağanüstü hal ilanı durumunda olduğu gibi) hukuku askıya alarak hukuk sisteminin dışında olduğu gibi kararı tamamıyla hukuk sisteminin içinden doğan bir hakla vermesi sebebiyle de aynı zamanda hukukun içindedir. İstisna halinde, sınırsız otorite var olan bütün sistemin askıya alınmasıyla ortaya çıkar. Devletin hukuk sistemine ve değerlerine olan bu bariz üstünlüğü sebebiyle mutlak olan hukuk değil devlettir (Schmitt, 2005, s. 12). Verilen karar da kendisini bütün normlardan özgür kılmasıyla mutlak bir karardır. Siyasal olanın kendisini gösterdiği en açık nokta istisna halidir. İstisna hali durumunda siyasal olan farklı alanlardaki etkinliği açık ve sınırsız bir şekilde ortaya koyar. Bu manada istisna hali siyasal olanın sınırında durmasıyla bir sınır kavramdır (Granzbegriffe). İstisna aynı zaman kaidenin bütünü de tanımlayan bir noktadır. Sistem istisna durumlarını içerebildiği ölçüde etkisini ve gücünü sürdürebilir. Dolayısıyla hukukun ne olduğu sorusu istisna tarafından cevaplandırılacak bir sorudur. İstisna haline dair verilecek karar hukuka uygunluğu bakımından muhakkak devletin bekasını ve kamunun selametini konu alan hayati bir meseleye dair olmalıdır. Ama işin aslına bakıldığında bu duruma kesin olarak hukuku bir düzlemde karar vermek pek de mümkün değildir. Bir durumun “hayati” olup olmadığı, yani durumun bir “olağanüstü”lük içerip içermediği, egemen tarafından siyasal olana dair verilen kararlarla birebir irtibatlıdır. Egemenliğin istisna haline dair verilen karar üzerinden tarifi, egemenliğe dair yapılan soyut tanımlamalardan ziyade çok bariz ve somut bir durumu esas olarak almaktadır (Schmitt, 2005, s. 15). Sınır duruma dair verilen ve bir sınır kavram olan istisna hali, dost ve düşmanın en somut haliyle ortaya çıktığı ve bu ilişkinin en yoğun olduğu noktayı temsil eder.

Althusser, Schmitt ve Tahayyül

Althusser ve Schmitt’in sistemlerinin analizi ideoloji ve siyasal arasındaki irtibatı açık bir şekilde göstermektedir. İdeoloji ve siyasalın ilk ortak noktası kendilerinin gerçekliğin farklı alanlarında var etmeleri ve göstermeleridir. İkisi de gerçekliği belirli bir mesafeden değil, tam da gerçekliğin merkezinde bulunarak yönetirler. Dolayısıyla, ideoloji ve siyasalın tarihi yoktur, ikisi de gerçek bir bütünlüktür ve bir totalitedir. Tam da bu özellikleri sebebiyle aslında gerçeğin yüzeyinde gözükmüş vaziyettedirler. Aile hayatı, eğitim kurumları, günlük aktiviteler, hükümet, parlamento, ordu, kafeler ideolojinin ve siyasalın yaşayan ve gün yüzünde olan formlarıdır. İdeoloji ve siyasal teorilerini birbirleriyle tamamıyla özdeş kabul etmek uygun olmayabilir. Fakat belirtilen hususlar aralarında kuvvetli bir ilişki ve benzerlik olduğunu da göstermektedir. Althusser ve Schmitt’i okuduktan sonra kişinin aklında beliren ilk düşünce ideolojinin ve siyasalın dışında hiçbir şey olmadığıdır. İdeoloji ve siyasal olan doğası gereği

halihazırda verilmiş bütün kararların ve işleyen bütün kurumlar içinde ve üstündedir. Siyasal olana dair yüzeysel bir okuma, insanlık adına hukukun verdiği yetkiyle açılan savaş bahsinde olduğu gibi bizi yanıltabilir. Althusser'in birinci tip okuma diye tasvir ettiği okuma şeklinde, kişi sadece metnin lafzi mesajıyla muhatap olur. Bu tip bir okuma yapıldığında hukukun siyasal olandan tamamen bağımsız olduğu kanaati oluşabilir. Fakat, daha derin bir okuma (septomatik okuma) hukukun üstünlüğü söyleminin hukukun egemen ideoloji tarafında siyasallaştırılmasından başka bir şey olmadığını gösterecektir. Althusser'in söylediği gibi ideoloji hiçbir zaman ideoloji olduğunu söylemez. Daima şeffaf görünmezliğiyle var olur.

Eğer ideolojinin ve siyasal olanın dışında bir şey yoksa devrimler ve istisna durumlar nasıl mümkün olabilir? Althusser için cevap "çelişki"dir. Üstyapı tarafından belirlenen çelişki ideolojinin merkezindedir. Çelişki devrimin zincirin en zayıf halkası olan Rusya'da olmasının sebebidir. Rusya devrimin gerçekleştiği dönemde gerçekliğin her alanında çelişkilerle doluydu. Bu yönüyle Rusya Avrupa'da yükselen kapitalizmin çelişki noktasıydı. Bu çelişki Avrupa'da yaşanan tarihi olaylar ve Avrupa'da yaşayan Rus devrim elitleri gibi, Rusya'nın sahip olduğu istisnai özellikler tarafından belirlenmişti (Althusser, 2005, s. 96). İstisnai olarak tesmiye edilen bu olaylar aslında ideolojinin bizatihi kendisiydi. İdeoloji o kadar görünür ve transparan bir durumdaydı ki, bu çelişkiler yüzeyden bakıldığında görünemeyecek bir haldeydi. Buna paralel olarak, Schmitt için de sadece istisna bütünü en sarıh açıklaması olabilir. İstisna geçerli olan sistemin üzerinde etkisi olmayan beklenmedik ve önemsiz bir durum olmaktan ziyade, genel durumun anlamına ve realitesine dair bir kapı açar. Bu yönüyle istisna, önümüzde olan gerçekliğin "gerçek"ini temsil eder. Nasıl ki çelişki ideolojinin çekirdeğinde ise istisna hali de var olan sistemin içinden doğar. Her ne kadar istisna hali, savaş ilanı veya olağanüstü hal gibi durumlarda bütün bir sistemin askıya alınması olarak tebarüz etse de istisna durumunun egemen tarafından ilanı egemene var olan hukuk sistemi tarafından verilen bir haktır. Dolayısıyla en sıradanından en geneline kadar istisna üzerine verilen karar yine siyasal olan tarafından içerilmektedir. Egemen sistem ve ideoloji kendilerini var olan gerçekliğin içinde perde arkasında sürekli faaliyet halinde olarak gösterirler. Fakat gerçek egemen (bir kral veya modern devlet) esasında kendisini istisnai durumlar üzerine verilen nihai kararlarda gösterir.

Bahsedildiği üzere, Althusser ve Schmitt'in teorileri, kurguları ve işleme prensipleri bakımından ciddi bir yakınlık göstermektedir. Fakat Schmitt'in egemen ve siyasal teorisi iki kritik noktayı cevapsız bırakmaktadır. Schmitt'e göre, egemenlik siyasal kararın neticesinde ortaya çıkar. İstisnaya dair verilen karar, geçerli sistemin etkisiz kaldığı noktada egemenin kendisini gösterdiği yerdir. Bu manada, karar egemenliğin kurulduğu noktadır. Fakat Schmitt bu karar verildikten sonra egemenin verilen bu kararı nasıl devam ettireceği veya Althusser'in diliyle ifade edersek ideolojinin yeniden nasıl üretileceği sorusunu cevapsız bırak-

maktadır. Verilen karar kurulan düzenle olan ilişkisini sürdürmediği takdirde geçerliliğini devam ettiremeyecektir. Schmitt'e dair ele alınması gereken birinci mesele kararın nasıl yeniden üretileceği meselesidir.

Diğer bir yandan Althusser'in ideoloji tarifini esas aldığımızda, ideoloji tarihsiz bir süreçtir. Halihazırda işleyen sisteme dair karar zaten verilmiştir. Tarihsiz bir sürecin içinde otantik bir karardan söz etmek de zor bir hale gelmektedir. Schmitt için siyasallaşmayan herhangi bir alan olmadığı gibi Althusser için de ideolojiye dahil olmayan bir alan yoktur. İdeoloji bir makine gibi çalıştığından Althusser bir kararın veya karar verebilecek bir failiğin (kararı veren bir birey olmak zorunda değildir) mümkün olmadığını düşünür. Verilecek her karar yine ideolojinin içinde verilmek durumundadır. Bu açıdan bakıldığında, Schmitt'in durduğu pozisyonda, gerçekliğin her bir alanı siyasallaşmış ve siyasal olanın işlerliği doğrultusunda manipüle edilmişken karar veren bir faillikten söz etmek ne derece mümkündür? Schmitt'in egemenlik teorisinden karar ve karar veren faillik çıkarıldığı takdirde geriye bir egemen kalır mı? Eğer ki karar sistem tarafından verilmişse ve egemen tarafından verilecek her karardan önce geliyorsa gerçekten bir egemenden bahsetmek mümkün müdür?

Bu iki temel soruyu veya Schmitt'in teorisine dair Althusser'in perspektifinden bakıldığında tespit edilebilecek bu iki sorunu Althusser'in teorisinin merkezine oturttuğu ve Schmitt'te eksik olarak nitelendirebileceğimiz tek bir kavram altında toplamak mümkündür: tahayyül.

Althusser'in ideolojiye dair sunduğu birinci tezdeki "hayali ilişki" meselesi, ideolojinin devamlılığını sağlayan ana etmendir. İdeolojiye dair birinci tezele kastedilen şey, insanların ideolojiyle kurdukları ilişkinin hayali bir ilişki olması değildir. Bu yorum, Althusser'e (2014a) göre, kendisinde önce yaygınlık kazanmış hatta Marx'ın Feuerbach'tan devraldığı şekliyle Marx'ın erken dönem eserlerinde de görülen bir yaklaşımdır (s. 70). Bu yaklaşımın temel insanların gerçek varoluş koşullarıyla hayali bir ilişki kurdukları üzerinedir. Marx, kişilerin kendi var oluş koşullarına yabancılaşmaları neticesinde, gerçeklikle kurdukları ilişkinin hayali bir form kazandığını ve ideolojinin gerçekliğinin örtüldüğünü söyler. Althusser'in ortaya koyduğu hayali ilişki bunun da ötesinde çift katmanlı bir ilişkidir. İdeoloji kişilerin gerçek varoluş koşullarıyla kurdukları hayali ilişkinin bir temsilidir. Bu formülasyonda hem bir "hayali ilişki" hem de bu hayali ilişkinin bir "temsil"i söz konusudur. Marx'ın veya Feuerbach ve önceki hakim yorumları ele aldığımızda kişi gerçek varoluş koşullarının gerçekliği ile yüzleşme imkanını yitirmiş ve bu ilişki yabancılaşma veya manipülasyon neticesinde hayali bir form kazanmıştır. Fakat Althusser için kişi hiçbir zaman gerçek varoluş koşullarıyla direkt bir ilişki kuramaz. Kurulan ilişki her zaman hayali bir formdadır. İdeoloji de bunun bir adım ötesine geçerek, hayali olarak kurulan bu ilişkilerin bir temsilidir. Marxist bir dille ifade edecek olursak:

Her ideolojinin, zorunlu bir biçimde hayali olan çarpıtılmasında temsil ettiği şey, varolan üretim ilişkileri (ve de bu ilişkilerden türeyen öteki ilişkiler) değil, her şeyden önce bireylerin üretim ilişkileri ve bunlardan türeyen ilişkilerle kurduğu (hayali) ilişkidir. Demek ki ideolojide temsil edilen, bireylerin varoluşunu yöneten gerçek ilişkileri sistemi değil, bu bireylerin içinde yaşadıkları gerçek ilişkilerle kurdukları hayali ilişkidir. (Althusser, 2014a, s. 71)

Dolayısıyla ideolojinin temsil ettiği ilişkiler ağı bireylerin bu ilişkilerle kurduğu hayali ilişkidir. Bu hayali ilişki, ideolojinin kendisini üzerine kurduğu ve aygıtlarıyla yeniden ürettiği zemindir. İnsanların kurduğu hayali ilişki neticesinde ortaya çıkan bu temsil ideoloji tarafından yeniden üretildiği ve imkan şartı devam ettirildiği sürece ideolojinin de varlığı devam edebilir. Bu manada ideoloji tarafından yapılan her hamle ve verilen her karar bu temsil içinde ve insanların kurduğu hayali ilişkilerde bir zemine oturmak zorundadır. İdeolojinin belli bir aygıtı tarafından verilen bir karar (örneğin yargı kurumları tarafından verilmiş bir karar) var olan hayali ilişkiler bütününde kendisine bir yer bulabiliyorsa bir geçerliliğe sahip olabilir. Bu temsilin içine alınamayacak bir karar muhakkak kurulan hayali ilişkilerde ve neticesinde bunların temsiline bir kırılmaya yol açacaktır. Daha açık bir örnekle dile getirecek olursak: bir ülkede asker darbe yapma kararı alıp bunu uygulamaya geçirebilir. Böyle bir karar, Schmitt'in yorumuyla, tam da sınır noktasına dair verilen bir karardır. Bu kararın neticesinde askeri darbe başarıyla gerçekleştirilse bile bu karar neticesinde kurulan yeni düzen bu kararı ve bu kararı ortaya çıkarmayı amaçladığı dinamikleri sürekli yeniden üretemezse ve insanların gerçek varoluş koşullarıyla kurdukları ilişkiyi bu karar çerçevesinde bir pozisyona taşıyamazsa askeri kurulmaya çalışılan yeni düzen başarıya ulaşamayacaktır. Verilen her karar, ideolojinin bütün aygıtlarına nüfuz etmek zorundadır. Askeri darbeyle yönetim, asker ve polis aygıtları ele geçirilebilir. Fakat bunun yanında medya, aile, eğitim, siyaset, sivil toplum kuruluşları ve kültür de bu verilen karar çerçevesinde yeniden düzenlenmek ve karar bu aygıtların içinde sürekli olarak yeniden üretilmek zorundadır. Bu da ancak insanların yeni gerçek var oluş koşullarıyla hayali bir ilişki kurmalarını sağlamakla mümkün hale gelir. Althusser (2014a) bu duruma işaret eder bir şekilde "Biçimsel açıdan ele alındığında, egemen sınıfın kendi varoluşunun maddi, siyasal ve ideoloji koşullarını yeniden-üretmesi gerekir (varolmak, kendini yeniden-üretmek demektir)" der (s. 12).

Althusser'in vurguladığı hayali ilişkinin izleri derin bir okuma yapılarak Schmitt'in metninin satır aralarında yakalanabilir. Schmitt'in demokrasinin meşrulaşma sürecine dair yaptığı tarihsel analizler bu süreç içinde kurulan ilişkinin hayali bir konum arz ettiğini gösterir. Fakat Althusser'in tahayyülü öne çıkararak vurguladığı esas mesele öznelere sistemle kurduğu ilişkinin geneline dair olan bir meseledir. İdeolojinin devamlılığını ve yeniden üretilmesini sağlayan şey tek tek ideolojilerin kurguladıkları sembolik düzenin hayaliğinde değil kişilerin bu düzenle kurdukları ilişkinin hayali boyutuyla alakalıdır. Bu sebeple, ide-

olojinin yeniden üretimi ve kararın devamlılığı söz konusu olduğunda esas olan öznelere bu hayali ilişkiler ağına yerleştirebilmekte yatar. Bu sayede siyasi düzlemde yoğunlaşarak yerini sağlamlaştıran karar siyasal olanın sirayet ettiğı bütün alanlarda da kendisini yeniden üretebilecektir.

Kaynakça

Althusser, L. (2005). *For Marx*. London: Verso.

Althusser, L. (2014a). *İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları* (A. Tümertekin, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.

Althusser, L. (2014b). *On the reproduction of capitalism: Ideology and ideological state apparatus*. London, Brooklyn: Verso.

Althusser, L. (2015). *Reading Capital*. London, Brooklyn: Verso.

Schmitt, C. (2005). *Political theology: four chapters on the concept of sovereignty*. New York: University of Chicago Press.

Schmitt, C. (2006). *Siyasal kavramı* (E. Göztepe, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Schmitt, C. (2008). *The concept of political*. Chicago: University of Chicago Press.

Fiziksiz Metafizik Metafizikğin Doğa Bilimleriyle İrtibatı

Khayyam Jalilzada*

Öz: Ontolojiyi, varlık hakkında konuşabilme merakının ortaya çıkardığı bilim olarak telakki edebiliriz. İki kelime-den *ontos* ve *logos*’dan müteşekkil olan *ontologia/ontoloji*, Yunanca bir kavram olup “varlığın bilimi” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla *logos/bilim* kelimesi kavramın kendisine içkindir. İşbu sebeple ontolojinin, bilgiyle, bilimle yakınlığı “varoluşsal”dır. Bilgiden azade salt varlık, varlıktan azade salt bilginin ol(ı)mayacağı, belki de ontoloji kelimesini ilk düşünenlerce bilinen bir gerçektir. Bunlardan hangisinin esas hangisinin tali olduğu öyle göründü-ğü kadar basit değil, zira dünya algımızı, insanlar/toplular arası ilişkileri şekillendiren “ontolojik” bir meseledir. Felsefe tarihinde kılma noktalarından kabul edilen Descartes’in cogito’suna kadarki felsefenin ontoloji, akabinde geleninse epistemoloji merkezli olduğu herkesçe söylenen ve maalesef hakkı yeterince verilmeyen fikirlerdendir. Biz bu logos’ların hangisinin esas hangisinin tali olduğuyla ilgilenmekten ziyade hangisinde gerçekleşen değişim-lerin/dönüşümlerin diğerine etki ettiğini araştırmaya çalışacağız. Karşılaşacağımız ilk ve esas tepkinin, “ontoloji değişmez” şeklinde olabileceği ihtimalini göz önünde bulundurarak filozofların, ontolojilerini neden mutlak, de-ğişmez olarak telakki ettiklerini sorunsallaştırmaya çalışacağız. Bu sorunun cevabını verdikten sonra ontolojinin değişmesine sebebiyet veren dinamiklerin başında doğa bilimlerinin geldiğini, dolayısıyla bilimin, bilgi anlayışının değişmesine paralel olarak ontolojinin de değiştiğini göstermiş olacağız. “Ontolojide sabit, değişmez kalan şeyin varlık hakkında konuşma/konuşabilme formunun olduğu, mahiyetininse çağın bilgi anlayışına mütevellit sürekli değiştiği”, çalışmamızda savunacağımız temel tezimiz olacaktır. Metafizik genellikle varlık olmak bakımından varlı-ğın incelenmesi olarak kabul edildiği için çalışmamızda metafizik ve ontoloji kavramlarını eş anlamlı kullanacağız.

Anahtar Kelimeler: Ontoloji, Doğa Bilimleri, Varlık, Bilgi, Hakikat, Epistemoloji

Giriş

Varlığı Tespit Etme Teşebbüsleri

Varlığa dair geliştirilen felsefi söylemleri sadece içinde yaşadığımız dünyayı anlamlandırma çabası olarak değil, insanlar arası ilişkileri de - etik, politik vs. cihetten- düzenleme faali-yeti olarak da telakki edebiliriz. Filozofları varlık algımızı değiştirmeye/dönüştürmeye iten etkenlerin başında etik, politik, ekonomik vs. kaygıların geldiğini söylemek abartı olmasa gerek. Mamafih, ...anti-temelcilerin bütün metafiziksiz siyaset formülleştirme gayretlerine

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü, Doktora Programı
xbextiyar@gmail.com

rağmen bazı ontolojik varlıklara müracaat etmekten kaçınmadıklarını göstermiş oluyor (Yenigün, 2013, s. 8). Varlık bilincinin sabitlenmesi yani varlığa dair bilginin mutlak zemin üzerinde oturtulması hakikat arayışı olarak da okunabilir. Fakat hakikat arayışının toplumsal dinamiklerinin göz ardı edilmesi ontolojinin ideolojiye dönüşmesine yol açabilir. Her ontoloji siyasaldır (Güney, s. 178) tezini savunmasak bile, ontolojinin ideolojik olarak kullanılması veya ideolojinin ontoloji anlayışını belirlemesi imkânsız gözükmemektedir. Binaenaleyh, ideoloji, modern dünyadaki hemen her siyasi ve toplumsal düşüncenin teorik çatısı ve sınırlarını tespit etmekte. Bu yüzden onun etkisinden kaçış yolu yok (Chittick, 2010, s. 87).

Toplumsal dinamiklerin değişmesiyle birlikte hakikat arayışının -biçimi aynı kalmakla birlikte- mahiyeti de değişmektedir ki, bu dönüşümün nihai sonuçlarından birisi de varlık bilincinin değişmesidir. Eskiler bizim ortaya sürdüğümüz şeylere ulaşamadılar, çünkü öğrenilmiş bilgisizlikte yetersizdiler (Koyré, 1998, s. 21). Varlık bilincinin değişim/dönüşüm sürecini, varlık bilincinin gelişmesi olarak okumak bir hayli iyimser ve bir o kadar da modern bir tavidir. Bu vesileyle ister Comtecu isterse de Hegelci varlık anlayışını¹ kabul etmemiz zor gözükmemektedir. Çünkü her iki tavırdan da varlık anlayışının tarihsel süreç içerisinde gelişmesi kabul edilmiş olup, özellikle ikincisi, mutlak ontolojiyi rasyonel zorunluluk olarak varsaymaktadır. Bu türden bir düşüncede özdeşlik salt soyut bir ayırım olarak kalmaz, ancak karşıtıyla birlikte var olmayı gerektirir. Karşıtlık ve çelişki, değişim ya da oluş, sadece ussal olanın yüzeysel ve geçici bir görünümü değil, varlığın ya da evrenin ussal bir zorunluluğu ve asıl gerçekliğidir (Özçınar, 2014, s. 95). Aynı olgunun Comtecu yaklaşım için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Konumuz açısından Comte'un geliştirdiği pozitif felsefenin de metafizik olarak telakki edilmesi gerektiğini de vurgulamamız icap etmekte ve onun doğa bilimlerinin gelişmesinden etkilendiğini ve bu doğrultuda bütün fenomenleri açıklamak için pozitif bilimi geliştirmeye koyulduğunu söylememiz gerekiyor. Comte, sosyolojiyi biyolojiden yola çıkarak kurar. Biyoloji ve sosyolojinin konusu aynıdır; organizma ve kolektif organizma. Doğada inorganik dünyadan organik dünyaya geçildiğinde öncekinde olmayan yeni kavramlar karşımıza çıkmaktadır (Akpolat, 2007, s. 61). Comte'un farkına vardığı etkileşimin doğru olduğunu ama bu etkileşimi teorileştirme teşebbüsünün hatalı olduğunu düşünmekteyiz.

1 Kanaatimizce modern varlık anlayışını en iyi temsil eden iki düşünür Comte ve Hegel'dir. Her iki düşünürün de doğa bilimlerindeki gelişimleri dikkate almadan içinde yaşadığımız dünyayı anlayamayacağımızı fark edişleri üzerinde durulması gereken bir meseledir. Comte'un doğa bilimlerindeki gelişmelerden özellikle biyoloji alanındaki gelişmelerden etkilenmesi bilinen bir olgu olmasına karşılık Hegel'in doğa bilimlerinden etkilenmesi pek bilinmemektedir. Bu konudaki önemli bir çalışma için bkz: Kim, Y. S. (2012). *Historical Approach to Physics According to Kant, Einstein, and Hegel*. 32nd Congress of the Italian Society of Historians of Physics and Astronomy, Rome, Italy.

Varlık veya Bilim'in Varlığı

Filozofların varlığa dair geliştirdikleri kuramların dönemlerinin bilgi anlayışıyla yakından irtibatlı olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple bilgi anlayışının nasıl şekillendiğine bakmamız icap etmektedir. Kanaatimizce her dönemin bilgi anlayışını şekillendiren etkenlerin başında doğa bilimleri ve doğa bilimlerindeki değişimler/dönüşümler gelmektedir. Hedef belirlemesi için gözünüzü çevireceğiniz nokta “doğa kitabı”dır. Zaten felsefenin asıl konusu “doğa kitabı”nı incelemektir (Galilei, 2008, s. xvii). Felsefe ve bilimin ortaya çıkışını Eski Yunanlılarla ilişkilendirmek hatalı bir tutum olmakla birlikte, felsefenin bilimden önce ortaya çıktığını söylemek de yanlıştır. Zira bilim tarihi genel kabul görmüş kanaatlerin aksine çok eski zamanlara dayanmaktadır. Bilimin alevi, yukarıda bahsettiğimiz gibi, ilk defa on bin yıl önce, belki daha da evvel, Orta Doğu’da parladı (Ronan, 2003, s. 9). Bilimin, metafizik için veri sağlamasının örneklerini düşünce tarihi analizlerinden görebiliriz. Felsefenin bilimsel çalışmalardan etkilenmesi sadece genel bir çerçeve içinde olmamıştır; tek tek bilimsel başarılar da felsefi görüşleri etkilemiş ve yönlendirmiştir (Ural, 1998, s. 272). Mamafih, klasik felsefeye rengini kazandırmış olan Platon, ilk fizikçilerin materyalizminin etkisiyle, doğanın her yerinde bir plan ve amaçlılık bulunduğu ikna oldu (Whitfield, 2008, s. 28). Bilimin hakikate ulaşmada yanlış vasıta olduğunu savunmak, özellikle pozitivizm eleştirilerinden sonra harcılaem bir teşebbüse dönüşmüştür. Başta K. Popper olmak üzere, T. Kuhn’un, İ. Lakatos’un, P. Feyerabend’in ve diğerlerinin pozitivizm eleştirileri kıymetli olmakla birlikte çok esas bir noktaya gözden kaçırmaktadır. Bilim, bitmiş bir faaliyet değildir. Her hangi bir şeyi, eğer o şeyin çerçevesi çizilmişse, tamamlanmışsa veya ihata olunmuşsa eleştirisi mümkün olabilmektedir. Kant’ın klasik metafizik eleştirisini ele alalım. Klasik metafiziğin hangi ilkelere dayandığı, hangi mantıktan hareket ettiği, ne gibi evren tasavvuruna yol açtığı/aça-acağı belliydi. Yani Kant’ın önünde sınırları belli, ihata olunmuş bir şey vardı. Bilim için aynı durum geçerli midir? Tabii ki de geçerli değildir, bilim bitmiş faaliyet değil, ne gibi sonuçlar doğuracağı şimdiden veya bilim tarihine bakılarak kestirilemez. Dolayısıyla bilim hakikate ulaşamaz gibi bir tez, aceleye getirilmiş, felsefi derinlikten yoksun, duygusal veya ideolojik tutum gibi durmaktadır. Bilimin insanlığı hakikate götüreceği tezini ileri sürmek niyetinde değiliz ama aksini de söyleyemeyiz. Bilimin, hakikat araştırmasında felsefeden daha önde olduğunu; felsefenin Hegel’in “baykuş” benzetmesi doğrultusunda ister bilimde isterse de diğer alanlarda olup bitmiş olaylar/şeyler üzerinde konuşma faaliyeti olduğunu; olup biten olaylar arasında mantıki bağı tesis etme ve olanlara anlam verme teşebbüsü olduğunu söyleyeceğiz. Felsefe *doxa* üzerinde değil *episteme* üzerinde yoğunlaşmışsa, gelecek hakkında konuşmuyor demektir, geçmiş’e odaklanmıştır. Felsefe’de neredeyse devrim yaratmış kabul edilen F. Bacon, deneyi ön plana çıkarıp, doğa’ya yönelmemiş gerekir ihtarında bulunduğu zamandan asırlar önce zaten bilimde ciddi gelişmeler yaşanmıştı. F. Bacon’un kendisi üzerinde çağdaşı olan fizikçi William Gilbert’in ciddi etkisi olmuştur.

Bilim tarihinde devrim oluşturacak tezlerin Nicolaus Cusanus tarafından ileri sürüldüğü dolayısıyla felsefenin bilimden değil, bilimin felsefeden etkilendiğini savunan yaklaşımı irdelememiz gerekmektedir. Bu görüşte olanların, düşünce tarihinde vuku bulan olayları yanlış yorumladığı kanaatindeyiz. Alexandre Koyré'nin de belirttiği gibi Cusanus'un yaptığı, batı fikriyatında değişim/dönüşüme yol açmadı aksine bilinen tezleri yeniden canlandırdı. Cusanus'un düşüncesinde canlanan eski Yeni-Platoncu izleklerdir (Koyré, 2000, s. 7). Binaenaleyh, yeni-Platonculuğun eninde sonunda matematiksel değil, diyalektik ve büyüsel bir dünya anlayışı geliştirdiklerini (Koyré, 1989, s. 66) göz önünde bulundurursak, doğanın matematikleştirilmesi çabasının ürünü olan modern bilimin Yeni-Platonculukla irtibatının olmadığına anlamış oluruz. Cusanus 19. yüzyıla kadar, batı fikriyatı açısından önem arz eden düşünür olarak tanınmıyordu. 19. yüzyılda Alman filozoflar onun sonsuz dünyalar üzerine görüşlerini ve bilimsel metodunu canlandırdılar. Unutmayalım ki bu döneme kadar bilim tarihinde ciddi değişim ve dönüşümler yaşanmıştı bile. Hermann Cohen ve Ernst Cassirer Cusanus'un popülaritesini artmasına sebep olan iki Yeni-Kantçı filozoftur. Aynı senelerde Raymond Klibansky, Yeni-Kantçıların Cusanus hayranlığının içi boş olduğunu, Cusanus'un orijinal tezlere sahip ve düşünce tarihinde devrime sebep verebilecek biri olmadığını savunan yazılar kaleme aldı. Kanaatimizce Cusanus'un Almanya'da popülaritesinin artmasının sebebi ideolojik mahiyetlidir. Zira Almanların, batı fikriyatında devrim yaratan şahsın bir alman olduğunu dolaşıma sokmaları -Germen devletinin o yıllardaki yayılcı politikasını dikkate aldığımız zaman- çok işlerine gelmiş olabilir. Raymond Klibansky bu yüzden Cusanus'un düşünceleri ve eserleri üzerine yoğunlaştı ve gerçek Cusanus'un, mitleştirilen Cusanus'la irtibatının olmadığını ileri sürdü. Hem Yahudi olması hem de bu işlerle ilgilenmesi yüzünden Raymond Klibansky Nazilerin takibine maruz kaldı ve Almanya'yı terk etmek zorunda kaldı. Raymond Klibansky, Cusanus'ın eserlerinin eleştirel metin yayımına başladı, modern Cusanus mitine itiraz etti ve Cusanus'un antik ve ortaçağ'ın mirasçısı olduğunu belgeledi (The Internet Encyclopedia of Philosophy). Bunlara ilaveten Cusanus'un eserlerini yeniden İngilizceye tercüme eden ve bütün külliyyatının bu doğrultuda yayına hazırlayan Jasper Hopkins, Cusanus'un yanlış anlaşıldığını ve onun hiç de modern düşüncenin mimari olmadığını çeşitli yazılarında kanıtlamıştır. Özellikle de "Nicholas of Cusa (1401-1464): First Modern Philosopher?" başlıklı yazısında Cusanus'un eserlerinin Latince'den diğer Avrupa dillerine yapılan tercümelerinin hatalı olduğunu ve Cusanus'un popülaritesini artıran araştırmacıların yanlış tercümeleri dikkate aldığını somut örneklerle göstermektedir. İşin aslı, Nicolaus ilk modern düşünür değildir. Onun "modern temaları işlediği" tezi doğru değildir. Nicolaus'un modern temaları ele alması tezi, metinlerinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanıyor (Hopkins, 2002, s. 28). Bir başka yazısında Hopkins (2006), Karl Jaspers'in Hannah Arendt tarafından edisyonu yapılmış *Anselm and Nicholas of Cusa* isimli eserini baz alarak, Cusanus'un modern düşüncenin mimari olmadığını daha çok Ortaçağ filozoflarının özel-

likle de Anselmus'un mirasçısı olduğunu gösteriyor. Nicolaus Cusanus'un felsefesinin özü olan "metaphysic of contraction/metafizik büzülme"² tezleri Anselmus'un skolastisizminin yeniden felsefeye nakliyd (s. 71).

Yazılı felsefe tarihinden öğrendiğimiz üzere, ilk filozofların da bilhassa doğayla ilgilenmeleri ve doğa bilimci olmaları tesadüfî olmasa gerek. İyonya Okulu...bilimci düşünürlerin topluca çalıştıkları bir yer olarak, bir örgüt kabul edilebilir (Saraç, 1971, s. 123). Aslında ilk filozofların doğa bilimci olması, çalışmamızda savunduğumuz temel tezi de destekler mahiyettedir. Sokrates öncesi filozofların bilim adamı değil de mistik temayülleri olan insanlar olduğunu ileri süren tezler birkaç isim hariç, yanlıştır. Yunan bilimi ilk dönemlerde, empirik olmaktan ziyade spekülâtifti ve M. Ö. 6. ve 5. yüzyıllardan itibaren, düşünce tarihinin hem ilk bilim adamları hem ilk felsefecileri olan düşünürler ortaya çıktılar (Whitfield, 2008, s. 24). Binaenaleyh, Sokrates öncesi doğa filozoflarının Mısır'a, İran'a, Mezopotamya'ya gittikleri ve orada mevcut olan bilimsel gelişmelerle tanış olduktan sonra ülkelerine geri döndükleri kuvvetle muhtemeldir. Aslında bu olgu bile, felsefenin bilimden etkilendiği tezini destekler mahiyettedir. Kendisi (Thales) bir tüccar olarak Mısır'a gitmiş, oradan geometri bilgisi ve Mezopotamya'dan da astronomi öğrenmiştir (Mason, 2001, s. 17). Yunan filozoflarının dönemlerinde yaşamış peygamberlerden bilgi aldıkları tezin en ateşli savunusu olan Şehristani'nin tezleri, varsayımdan öteye geçmemekte ve tarihsel hiçbir veriyle desteklenmemektedir. *Sanki* Miletli Thales düşüncelerini bu nebevî mişkattan almış *gibi* görünmektedir. *-vurgular bize aittir-* (Şehristani, 2008, s. 289). Aksine Yunan filozoflarının özellikle Ortadoğu seyahatleri zamanı uğradıkları bölgelerde hâkim olan doğa bilimleri öğrendiklerine dair tezler nicelik ve nitelik açısından daha geçerlidir. Örneğin Thales'e atfedilen bulgular ve diğer kazanımlar, Mısır ve Babil'de gelişen *science*/bilimlere aitti (Burnet, 1950, s. 19). Şehristani'nin Yunan felsefesinin kaynakları konusunda göstermiş olduğu tavrın benzerini F. M. Cornford'un *From Religious to Philosophy* isimli eserinde de görebiliyoruz. Fakat F. M. Cornford, Şehristani'nin aksine Yunan felsefesinin kökenini semavi din(ler)de değil Yunan pagan dininde aramaktadır. Cornford'un teşebbüsünün yanlış olduğunu Gregory Vlastos, "Cornford's Principum Sapientia" isimli makalesinde ifade etmekte ve Yunan felsefesinin kökeninde dinin değil siyasetin yer aldığını savunmaktadır. Yunan felsefesi için bir kökenden bahsedeceksek bu din değil siyaset olacaktır. Cornford, Yunan felsefi idealarının toplumsal kökenlerinin farkında olsa da *From Religious to Philosophy* eserinde bu gerçeği görmezden geliyor ve hata yapıyor (Vlastos, s. 123). Daha ilginç bir noktaysa Cornford'un başka bir yazısında Yunan filozoflarının Mısır ve Babil'de ortaya çıkan bilimlerden yararlandıklarını ifade

2 Metaphysic of contraction'a dâhil olan tezler: 1. the doctrine of the infinite disproportion/sonsuz orantısızlık doktrini, 2. the doctrine of learned ignorance/öğrenilen cehalet doktrini, 3. the doctrine of the coincidence of opposites/karşıtların rastlantısallığı doktrini.

etmesidir. “Böylece, bilimin yükselişi aklın önyargısız hale gelmesi ve acil eylem sorunlarına eğilmiş zihinlere garip gelecek düşünce denizlerine açılmak için kendini özgür hissetmesi anlamına gelir (Cornford, 2003, s. 15). Anlaşılan o ki Cornford, gençlik dönemi eseri olan *From Religious to Philosophy*’de savunduğu tezlerinden bu yazısında vazgeçmiştir.

Doğayı anlama teşebbüsü insanın varlığı anlamlandırma çabasının ilk adımıdır. Bilimsel teorilerin, metafiziklerden önce metafiziksel tezler ileri sürdüğünü hatırlatmamız gerekir (Ladyman, s. 198). İlk filozofların doğa araştırmaları ve elde ettikleri bilgiler, daha sonra varlığa dair kuram geliştirilmesine vesile olmuştur ki, bu çabayı hakikat arama olarak telakki edebiliriz. İlk olarak felsefe ile uğraşanların çoğu bütün nesnelerin ilk temelini yalnız madde şeklinde olduğunu sanıyorlardı (Kranz, 1948, s. 33). Thales ve ilk filozoflar doğa üzerinde araştırmalar gerçekleştirmiş olmasaydı Parmenides varlık hakkında tezler ileri sürebilirdi miydi sorusu önem arz etmektedir. Buradan çıkarmamız gereken sonuç, doğaya yönelmeden varlık hakkında fikir söylemenin en azından felsefe tarihine müracaat ettiğimiz zaman verimsiz bir faaliyet olduğudur. Felsefeden az ya da çok miktarda nasiplerini almaları durumuna göre insanlar, geniş halk kitlesinden ayrı bir noktaya, kimi az, kimi çok derecede yükselirler. Kim daha yükseklerdeki bir noktaya ulaşmayı hedeflerse kendini o denli farklı kılmaya çalışır. Hedef belirlemesi için gözünüzü çevireceğiniz nokta “doğa kitabı”dır (Galilei, 2008, s. xvii). Peki, varlık birçok anlama gelir (s. 190) diyen Aristoteles (1996) de dâhil, doğa bilimlerinden faydalanan metafizikçiler, –ontoloji geliştirenler veya ontolojik tezler serdedenler- niçin varlık hakkındaki tezlerinin mutlak hakikati ifade ettiğini varsaymışlar? Kanaatimizce, onlara böyle bir kesinlik kıstasını veren yine doğa bilimlerinin değişmez kabul ettikleri verileriydi. Metafiziğinin temel yapıtaşlarından olan 4 neden ilkesini *Fizik* kitabında uygulayan –demek kaç neden var, bunların neden olma tarzları ne, bunu yeterince belirlemiş olduk (Aristoteles, 1997, s. 67) diyen- ve neredeyse bütün *Fizik* ve *Gökyüzü Üzerine* eserlerini 4 neden’le ören Aristoteles, referans aldığı fiziğin ve astronominin kesin bilgiler ihtiva ettiğini varsaymaktaydı. Kezalik doğa bilimlerinin felsefi kritiğini başka bir ifadeyle bilim felsefesini yapan klasik bir metafizikçi veya filozof tanıyor muyuz? Doğa bilimlerinin kritiğinin yapılması, bilimin mutlak hakikati verebilir iddiasıyla irtibatlı olmaktan öte, bilimin siyasal araç olarak kullanılması ve yine bu meyanda değerlendirilebilecek olan bilimin ekonominin hizmetine girerek sömürü aracına dönüşmesi süreciyle irtibatlı olduğunu düşünebiliriz. Aksi takdirde bilimin hakikat iddiasının klasik dönemde olmadığını söylemek zor olsa gerek. Aristoteles’in aradığı sağlam bilgiyi geometride bulması, geometriye sarsılmaz bir inanç beslemesi ve bu bilime dayanarak ya da onu örnek alarak doğa bilimlerinde de kesin ve güvenilir bilgilere ulaşılabilceğine inanması bu bakımdan anlamlıdır (Topdemir, 2000, s. 24). Kezalik Aristoteles *Fizik*’i kaleme aldığı zaman, ileri sürdüğü tezlerin mutlak olmadığını düşünüyor muydu acaba? Hepimiz, bildiğimiz şeyin olduğundan başka şekilde olmasının olası olmadığını kabul ederiz. Olduğundan başka türlü olabilecek şeyler, bizim

gözlemlerimiz dışında oluştuğu zaman, oldukları ya da olmadıkları söylenemez. Demek ki, bilgi nesnesi zorunlu olan bir şeydir, dolayısıyla ebedidir (Aristoteles, 2012, s. 117).

Bilimsel bilginin, spekülasyonlarda karşılaştığımız deneyle ilişkisi kesilmiş görüşlerden de farklı olduğunu vurgulamış (Duralı, 2011, s. 108) olan Aristoteles'in *Fizik*'te geliştirdiği tezlerin yanlışlanabilir olduğunu düşünme ihtimali var mıydı acaba? Veya Platon, *Timaious*'unu Kuhncu anlamda gelecekte bilimsel evrime konu olacak yani tamamen terk edilecek yerini başka tezler bütününe terk edecek paradigma mı kabul ediyordu? Bilimlerin zamanla değişebileceği, yeni fizik sistemlerinin ortaya çıkabileceği düşüncesi klasik düşünceye hâkim olmuş olsaydı skolastik dönem Batı'da ve Doğu'da yaşanmamış olurdu. Zira klasik varlık bilincinin değişen/gelişen doğa bilimleri karşısındaki duraklamasının ve hatta gerilemesinin başka türlü mantıklı açıklaması yapılamaz. Yüzyıllarca doğa bilimlerinin verilerinin değişmez, mutlak olduğu kabul edilmiş olmalı ki bu veriler üzerinden neşet eden varlık anlayışının da tek doğru olduğu savunulmuş olabilsin. Başta klasik fizik olmak üzere diğer doğa bilimlerinde vuku bulan yeniliklerle birlikte klasik ontoloji beslendiği zemini kaybetmiş oldu. Ontolojinin doğa bilimlerindeki yenilikleri dikkate alması ve kendisini bu doğrultuda modifiye etmesi gerektiği fark edildiği zaman yeni varlık tasavvurunun inşasına yol açacak olan metafizikler ortaya çıkmaya başladı. Doğa bilimlerindeki değişimleri dikkate alan ve bu değişimlerle hesaplaşmayı göz önünde bulunduran metafizik yaklaşımları bu istikamette değerlendirebiliriz. Zira bilimsel sonuçlar, metafizik için içerik sağlamaktadır (Esfeld, 2007, s. 200).

Makalemizin sınırlarını aşmamak kaydıyla sadece birkaç metafizik yaklaşımı ele almakla yetineceğiz. Bunlardan ilki Descartes'in metafizik yaklaşımıdır ki, doğa bilimlerinde özellikle de fizikteki değişimleri/dönüşümleri dikkate almamız gerektiğini ve varlık tasavvurumuzun bu bilimlerdeki yenilikleri hesaba katmamızın zorunluluğunu savunmuştur. Bana gelince ben biraz daha meraklıyım, ayrıca, her bilimde karşılaştığım ve başlıca insanların icatları, görüntüler...şaşırtıcı şeyler üzerine bazı özel güçlükleri açıklamanızı isterdim; zira bunları bilmenin, yalnız onlardan faydalanmak için değil, muhakememizin bilmediği bir şeyin hayranlığıyla yanılmaması için de faydalı olduğunu sanıyorum (Descartes, 1960, s. 16-17). Verdiğimiz alıntıdan da anlaşılacağı üzere Descartes bilimlerin ve icatların sadece faydalı olmakla kalmayıp, doğru muhakeme yürütmede de istifade olunması gereken şeyler olduğunu savunmaktaydı. Bu yaklaşımın mantıklı sonucu olarak ulaşması gereken şey, kaçınılmaz olarak doğa bilimlerinin verileri üzerinde neşet etmiş olacak varlık anlayışıydı. Descartes'in dünyası ise sağın olarak biçimde matematiksel bir dünya, olgulaştırılmış bir geometri dünyasıdır ki açık ve seçik idealarımız onun pekin ve açık bir bilgisini verir. Bu dünyada özdek ve devimden başka hiçbir şey yoktur; ya da özdek uzay ya da uzam ile özdeş olduğuna göre, uzam ve devimden başka hiçbir şey yoktur (Koyré, 1998, s. 82). Descartes'in farkına vardığı

sorun dolayısıyla geliştirdiği varlık anlayışı çeşitli cihetleriyle eleştirilebilir. Elbette ki varolanları olurlarına bırakma, her şeyden önce onları metafizik düşünce geleneğinin epistemolojik bir karakterle inşa edilen ontolojik kategorilerinden özgür bırakmayı gerektirdiği gibi, insanı da söz konusu kategorilerin kendisine referansla tanımlandığı bir akıl varlığı olarak değil, Varlığın anlamını önemseyip, mütevazı bir tarzda onun kaderine rıza gösteren, Varlık ve varolanlarla teorik-kurgusal bir ilişkiden ziyade, varoluşsal bir ilişki içerisinde olan bir varlık olarak görmeyi gerektirmektedir (Küçükaltın, 2014, s. 24).

Küçükaltın'ın ismini zikretmeden yapmış olduğu Kartezyen eleştirisine binaen Descartes'in, varlığı esas alan düşünme tarzı yerine *cogito*'yu merkezi konuma yerleştiren düşünme tarzına yol açması ve bunun vesile olduğu yeni varlık anlayışının sığ ve tahakküme meyilli olması dolayısıyla da eleştirilebiliriz. Ki böyle bir teşebbüsün sığ olmayan varlık anlayışına yol açacağını da düşünmüyoruz. Eğer böyle olmuş olsaydı ülkemizin akademik camiasında Kartezyen yaklaşıma yönelik olarak kaleme alınmış, onlarca makale ve kitap yeni ve daha sağlam ontolojiye yol açmış olurdu. Bizim için önemli olan nüans, Descartes'in fark ettiği gerçeğin mahiyetiyle ilgilidir. Söyleyeceğim hakikatler de onları ne Aristoteles ne de Platon'dan almasam da gene iyi kabul görmekten geri kalmayacak (1960, s. 11) diyen Descartes'in fizikteki yeni değişim/dönüşümlere klasik metafiziğin cevap veremediğini dolayısıyla klasik varlık algısının yeni fiziğin çizdiği evrenle uyum arz etmediğini fark etmesi epistemoloji merkezli metafizik geliştirmenin zorunluluğunu doğurdu. Varlığın temel alan düşünme tarzının doğa bilimlerindeki daha önce olmayan radikal değişim/dönüşümlerle uyumluluk arz etmemesi durumu, Descartes'in doğa bilimlerindeki değişim/dönüşümlere hızla ayak uydurabilecek epistemoloji merkezli düşünme tarzının kaçınılmaz olduğunu ileri sürmesine sebep oldu. Ve biz biliyoruz ki, Descartes Mersenne'ye "*Meditasyonlar*, fiziğimin bütün ilkelerini içermektedir" diye yazmıştır (Stanford Encyclopedia of Philosophy). Skolastik mantığı karşı çıkmasını da bu doğrultuda yorumlayabiliriz. Bundan sonra mantık da tetkik etmelidir; lakin skolastik mantığı değil, çünkü o bilinen şeyleri başkalarına anlatma vasıtalarını öğretmek veya bir sürü muhakemesiz söz söylemekten başka bir işe yaramayan bir diyalektikten başka bir şey değildir ve sağduyuyu artırmaktan ziyade bozar (Descartes, 1962, s. 27). Elbette Descartes'in önünde duran tek alternatifin, epistemolojik merkezli düşünme tarzı olduğunu söylemek mantıksız olmakla birlikte, Descartes'in çözümünün değil tespitin önemli olduğunu belirtmek mantıklıdır. Tabiat ışığı ile hakikati arama, bu saf ışık, sağduyulu bir adamın, ne din ne de felsefenin yardımına el uzatmaksızın, düşüncesini uğraştıran bütün şeyler üzerine edinebileceği bütün kanaatleri gösterir ve en garip bilimlerin sırlarına varıncaya kadar her şeye nüfuz eder (Descartes, 1960, s. 48). Descartes'ten yaptığımız bu alıntıda onun tespit ettiği gerçek, doğa bilimlerindeki değişimleri dikkate almaksızın akıl yürütmenin hatalı olacağıdır.

Varlık Araştırmasının Geçtiği Yolların Saptanması

1.

Elbette ilk doğa bilimcileri başta Thales olmak üzere *arkhe* arayışındaydılar ki, bu girişimlerini fizik bilimi içerisinde değil de metafizik içerisinde değerlendirmemiz gerekiyor. Ancak onların *arkhe* anlayışlarını, doğa üzerinde somut araştırmaları şekillendirmiştir, aksi iddia söz konusu bile olamaz. Bilgilerinin daha doğrusu bilimlerin el verdiği ölçüde “oluşun arkası”, varlığın kökeni hakkında akıl yürütebiliyorlardı. Bilimlerden özellikle de doğa bilimlerinden faydalanan filozofların varlığa dair geliştirdiği tezlerinin hakikati ortaya çıkardığını kabul etmelerinin üzerinde durulması gerekir. Belki de ilk filozofların fizik ve metafizik te-lakkileri biz modernler gibi şekillenmemiş, bu iki disiplin arasında uçurum veya daha ılımlı bir tabirle “fark” biz modernlerin kabul ettiği biçimde olmamıştır. Bunun en bariz göstergesi Aristoteles tarafından metafizik kavramının kullanmaması, fizik adı altında yazdığı (veya öğrencileri tarafından yazılan) risalelerinin çok daha sonra Rodoslu Andronikos tarafından fizik ve metafizik diye ayrılmasıdır. Bu deyiimi ilkin İ.Ö 1. yüzyılda Rodoslu Andronikos kul-lanmış ve Aristoteles’in ders kitaplarını sıralarken doğa bilgisi derslerinden sonra gelen on dört kitabına Yunanca “*Meta ta phusika*” (doğa bilimlerini kapsayan kitaplardan sonra gelen kitaplar) adını vermiştir. Bu adlandırma giderek bir araştırma alanını belirleyen bir sözcü-ğe dönüştü (aktaran Şulul, 2003, s. 58). Dolayısıyla bizim günümüzde fizik ve metafizikten anladığımız şeyle, antik filozofların anladığı aynı zeminde buluşamayacağı kanaatindeyiz. Fizik ve metafizik arasındaki kapatılamayacak farkın mevcudiyetini düşünmemize sebebi-yet veren olgunun bilim eleştirisi olduğunu düşünebiliriz. Bilim eleştirisi ilk filozoflarca ve hatta skolastiklerce bilinmeyen bir olgu olarak durmaktadır. Bilim eleştirisinin hız almasına paralel olarak metafiziğin ve ilginç bir şekilde belli bir tip metafiziğin ilahlaştırılması sürecini yaşamaktayız. Hâlbuki hem Aristotelesci bir metafizik -ki buna klasik metafizik diyebiliriz- hem de Kant sonrası metafiziklerin beslendiği kaynağın, dönemlerinin doğa bilimleri ve özellikle de fizik olduğu reddedilemez bir gerçektir. Aristotelesci varlık anlayışına ait olan ne ki yalnızca bir gökyüzü olduğunu söylemek yetmiyor, daha çok gökyüzü olmasının ola-naksız olduğunu, ayrıca ebedi, yok olmaz hem de oluşmamış olduğunu da öncelikle onun üzerine sorunları açarak söylememiz gerekiyor (Aristoteles, 1997, s. 65-67) tezinin çağının astronomik verilerine dayanmadığını kim iddia edebilir? Aristoteles’in evren modeli Eu-doxus’un evren modeli, yani Ortak Merkezli Küreler Sistemi’dir (Unat, 2016, s. 3). Keza New-ton fiziği olmadan Kant’ın *sentetik a priori* üzerinde temellendirmeye çalıştığı “bilim olarak” metafiziğini düşünmemiz imkânsızdır. Hakeza modern bilimleri Kant’ın felsefesi üzerine temellendirmeye çalışan teşebbüslerin de yanlış olduğunu söyleyebiliriz. Zira Kant’ın fizik nesnelere ilişkin felsefi görüşlerinin çıkış noktası, Newton sistemi olmuştur (Ural, 1998, s. 306). Kant’ın felsefesi modern bilimleri etkilemiş ama ortaya çıkmalarını sağladığını söy-leyemeyiz. Kant’tan çok daha önceleri modern bilimlerin temelleri atılmıştır. Felsefeyi et-

kileyen asıl sebep, fizikteki gelişmeler, daha yerinde bir deyişle fizikteki krizdir (Ural, 1998, s. 340). Binaenaleyh aynı yargının klasik metafizik için de geçerli olmadığını söylemek için felsefeden bir hayli uzak olmamız gerekmektedir. Geleneksel metafizikçi bilimsel düzene ampirik olarak eşdeğer bir inanç sistemi oluşturmuştur (Hawley, s. 10).

Bilimin mi felsefeden, felsefenin mi bilimden etkilendiği meselesinden daha önemli olan şey, felsefenin varlık hakkında konuşabilmesini sağlayan esas merciinin bilim olduğudur. Varlık hakkında konuşmayı sağlayan her alan kendi ontolojisini oluşturmaktadır. Bu durumu ifade etmek için “bölgesel ontoloji” kavramını kullanabiliriz. Varlık hakkında konuşma yapılan sahnenin Leibniz’in mümkün dünyalar benzetmesine benzer şekilde mümkün-bölgesel ontolojilerle dolu olduğunu söyleyebiliriz. Bölgesel ontolojilerin hepsinin aynı anda geçerli olduğunu düşünmüyoruz, aksi halde ontolojik plüralizmi savunmuş oluruz. Mitsel verilerle beslenen ontoloji, mümkündür ama geçerli değildir. Zira varlık hakkında konuşma yaptığımız sahnede söz sahibi olacak ontolojinin geçerlilik kriteri evrenselleştirilebilir olmaktır. Bir tek ontolojinin bu kriterle cevap verebileceğini söyleyebiliriz. Bilim alanının oluşturduğu ontoloji bu kriterle uymakta geçerli ontoloji olduğunu ve evrenselleştirilebilir. Bölgesel ontolojilerin evrenselleştirilmesi bir yana, kendi aralarında da çeşitli ontolojilere ayrılmaktalar. Örneğin her halkın mitleri farklı olduğu için homojen bir mitsel ontolojiden söz edemeyiz. Estetik değerler ve sanat üzerinden neşet eden ontolojiler için de aynı durum geçerlidir. Sadece bilimsel veriler üzerinden yükselen ontoloji evrenselleştirilebilir mahiyet arz etmektedir. Kuhn’cu anlamda her dönemde farklı bilimsel paradigmaların geçerli olması bilimsel ontolojinin evrenselleştirilebilir olma özelliğini ihlal etmemektedir. Örneğin 20. yüzyıla gelinceye kadar Newton paradigması bugünse Einstein veya Quantum paradigması evrenselleştirilebilir savlara sahiptir. Bölgesel ontolojilerin varlık hakkında konuşabilmek için veri aldıkları alanların sınırları belli olmasına rağmen bilim alanının sınırları belli değil. “Sınırları belli olmamak”tan kastımız, bilimin bitmiş faaliyet olmamasını kastetmekteyiz. Bilim devam eden faaliyetler bütünü olduğundan ve karşımıza ne gibi yenilikler çıkaracağı belli olmadığından onun sağladığı veriler üzerinden varlık üzerine konuşma yapan ontolojinin geçerli ontoloji olduğu kanaatindeyiz. Bilimin sürekli değişime/dönüşüme uğraması her dönemde bilimsel ontolojinin de değişime/dönüşüme uğrayacağı anlamına gelmekte ve bu olgu da bizi sabit ontolojinin olmayacağı sonucuna ulaştırmaktadır. Sabit ontolojinin ol(a)mayacağını söylemek “gelenekselci” zihniyete ters düşmekle birlikte, aksinin ileri sürülmesi de –sabit ontoloji vardır- doğru değildir. Zira sabit ontoloji mümkündür demek, zımnen hakikate ulaşabiliriz tezini savunmaktadır. İnsanın hakikate ulaşacağını, ihata edeceğini düşünmüyoruz ve düşünce tarihinin bitmemiş süreç olduğu gerçeği de bizi onaylamaktadır. İnsandan bağımsız bir hakikat olmakla birlikte, o hakikate en iyi ihtimalle temas edebileceğimizi düşünüyoruz. Ki böyle bir temas bile sonsuz bir yorum faaliyetini mümkün kılmaktadır. İşbu sebeple düşünce tarihi çeşitli yorum gelenekleri diyebileceğimiz şahıs veya grup ismine bağlı okullarla doludur.

2.

Doğa filozoflarının görüşlerini değerlendirmeye çalıştığımız şu aşamada, onların çalışmalarına Heidegger'in veya Leo Strauss'un atfettiği değeri yükleyecek niyette değiliz. Doğa filozoflarının veya ilk doğa bilimcilerinin varlığa dair geliştirdikleri tezlerin doğru olduğunu, Sokrates öncesi felsefenin varlığa daha yakın olduğunu ve bunun gibi Heideggerci tezleri savunmaktan da kaçınmamız gerektiği kanaatindeyiz. Zira Heideggerci tutumun epistemolojiyi dışlayıcı ciheti, varlık hakkında konuşabilme imkânını ciddi anlamda tehlikeye sokmaktadır. Onun amacı odak noktasına varlığın, vücûdun ta kendisini koymaktı. Böylelikle "temel arama" çabası epistemolojik düzlemde ontolojik bir düzleme konumlanmış oluyordu (Yenigün, 2013, s. 5). Mamafih Heidegger, böyle bir tehlikeyle karşılaşmış olmalı ki şiire özel ilgi göstermiş ve varlığın çağrısına kulak vermemiz gerektiğini ileri sürmüştür. Böyle bir tavrın ulaşması gereken noktada şiirin de özel yerinin olmaması gerekmektedir. Zira varlığın anlamının üstünün açılması, geri çekilmenin bir bağış ve armağan olarak alınması, *Bulunuşun* (*Presence*) dağılımı ve kökenin kaybı gibi şiirsel temalarla, Heidegger felsefesi hâlâ metafiziğin özünün içinde kalmaktadır. Şiirsel ontoloji, kaçınılmaz olarak teolojik söylemin kısıynda ikamet eder (Ergül, s. 69). Hal böyle olunca yapmamız gereken en erdemli davranış "susmak"tır. Dolayısıyla Heideggerci bir varlık anlayışını, epistemolojiyi dikkate almadığı için savunmamız zordur. Hatta Heidegger'in (2008) kendisi bile bu tutumun aksine tezler serdetmiştir. Bilimler insani tutumlardan biri olduğundan, işbu varolanın (insanın) varlık minvaline sahiptirler. Söz konusu varolana terminolojik bakımdan *Dasein –Varlık ve Zaman*'ın tayin edici kavramlarından olan *Dasein* kavramının ilk kez zikredildiği yerde, bilimle irtibatını vurgulayan tanımının verilmesi bir hayli ilginçtir- diyoruz (s. 11). Binaenaleyh varlığın anlamına dair yapılacak soruşturmanın varlığın sesine kulak vermemiz gerektiğini söyleyebilmek için bile belli bir epistemolojik zeminden konuşmamız gerekmektedir. Hakikatin göndericisi olan kader olarak Varlık örtük kalmaktadır. Fakat dünyanın kaderi her ne kadar Varlığın tarihi olarak açığa çıkmasızın da olsa, şiirde haber verilmektedir (Heidegger, 2002, s. 67). Varlığın anlamı şiirde verilebilir ama bu durum her şiirin belli bir epistemolojik mahiyete sahip olduğu gerçeğini görmezden gelemez. Her şiirin belli bir *cogito*'nun eseri olduğunu söylememize bile gerek yok.

Heidegger'i konumuz açısından önemli kılan cihet, pre-Sokratiklere verdiği önemden kaynaklıdır. Heidegger'in pre-Sokratikler üzerine söylediklerinden, onun felsefenin (düşünme'nin) doğa bilimlerindeki gelişmeler akabinde ortaya çıktığı savını desteklediği sonucu çıkmaktadır. Bir zamanlar *tekhne*, ışıldayanın parıltısında hakikati varlığa getiren açığa çıkartmanın da adıydı (Heidegger, 1998, s. 43). Heidegger'in bu fark edişini *Teknik ve Dönüş*'ünde ve *Hümanizm Üzerine Mektup*'unda net bir şekilde görebilmekteyiz. "Yeniçağ fiziği, çatının³,

3 İnsanı, kendiliğinden açığa çıkmakta olana hazır-oluş'u buyurmaya toparlayan söz konusu çağırıcı seslenişe de çatı (*Ge-stell*) diyoruz; Çatı teknik bir şey değildir; makine türünden de değildir. Gerçeğin, kendisini hazır-oluş biçiminde açığa çıkartma tarzıdır çatı (Heidegger, 1998, s. 25 ve s. 30)

yeri yurdu henüz bilinmeyen habercisidir (1998, s. 23). Mamafih, Heidegger, pre-Sokratiklerin -doğa filozofları diye belirttiğimiz filozofların- varlığın anlamına dair sahih bir soruşturma içinde olduklarını söylüyordu. Heidegger'e göre, asli bir ehemmiyete sahip olan varlığın ilksel deneyiminin yeniden ele geçirilip hatırlanması için, farklı ve metafiziksel olmayan bir düşünme tarzı gereklidir (Küçükalp, 2016, s. 129-130). Pre-Sokratiklerin yaptıklarına bu sebeple ehemmiyet veren Heidegger, onların gerçekleştirdiği varlık soruşturmasının metafizik mahiyet kesp etmediğini deşifre etmişti. Ve gelecekte yapılacak felsefenin de Sokrates sonrası metafizikten farklı olması gerektiğini savunuyordu. Gelecek düşünme artık felsefe değildir, çünkü o metafizikten daha köklü bir şekilde düşünür (Heidegger, 2002, s. 95). Böyle bir deşifre işleminin doğru olduğunu zira pre-Sokratiklerin yani ilk filozofların metafizik değil fizik yaptıklarını ve bir anlamda da doğa bilimlerinin temellerini attıklarını söyleyebiliriz. *Aletheia*⁴'nın mahiyetine uygunluk gösterenin neden *metaphysics* değil *physics* olduğu böyle bir değerlendirmeye vuzuha kavuşmuş olur. Zira *physics* kavramının Yunanca ifade ettiği anlamın Türkçemizde karşılığı izahatımıza tercüman olmaktadır. *Physics*'in karşılığı *doğa* kavramı, doğmak fiilinden türemiş ve doğma/doğurma fiilinde her zaman doğuran, ortaya yeni bir var olan çıkarmaktadır –ki buna doğuranın daha önce bilinmeyen veçhesinin zuhuru olarak da bakabiliriz-. Fakat doğumu gerçekleştiren bu fiille birlikte geri çekilmekte ve bu sebeple bütün veçheleri kuşatılamamaktadır. Yani doğumla birlikte mevcudiyet kazanan yeni bir varolan ortaya çıkmakla birlikte bu doğumu gerçekleştirenin varlığının bütün veçheleri ortaya çıkmamaktadır. Zira doğumu gerçekleştiren potansiyel olarak sonsuz sayıda benzeri doğumları gerçekleştirme kuvvetine sahiptir –*doğurgan*'dır- ve bütün doğumlara tarihsel kısıtlamadan dolayı fert olarak şahit olamayacağımıza göre, doğa(n)'ın bütün varlığının veçhelerine -bir anlamda doğa(n)'ın anlamına- sahip olamıyoruz, yani onu kuşatamıyoruz. İşte Heidegger'in *metaphysics*'i *aletheia*'ya uzak olmakla suçlamasının ve pre-Sokratiklere lehine tavır takınmasının sebebi bir anlamda onların yaptıkları işin *physics* olduğudur. Bozum sırasında, varolanın varlığına ilişkin Eskiçağ'daki yorumların, en geniş anlamıyla "dünya" ya da "doğa"yı cihet aldığı...görülecektir (Heidegger, 2008, s. 26).

Heidegger'in doğa bilimlerinin ontolojileri dönüştürdüğüne dair fark edişini onunla aynı dönemde yaşayan diğer bir Alman asıllı filozof Nicolai Hartmann da paylaşılmaktadır. Aristoteles bu düşüncelere felsefi bir form vermiş ve onu Eidos'un öğretisiyle sıkıca bağlamıştır. Ve bunu tamamıyla organik doğadan esinlenerek yapmıştır. Buna göre ruhsal varlık şekil ve amaç olarak organizmanın oluşum ve gelişimindeki son aşamadır. Buradan çıkarak aynı yorumlama bütün dünyaya aktarılmış, cansız doğanın bütün olayları, paralel olarak canlı doğada anlaşılmıştır (Hartmann, 2005, s. 11).

4 *Aletheia*, örtüsünü kaldırmak, ortaya çıkarmak, açmak anlamlarına gelir (aktaran Küçükalp, 2014, s. 15).

N. Hartmann'ı Heidegger'den ayıran nokta, doğa bilimlerinin ontolojileri etkilediği olgusunu olumsuz durum olarak kabul etmeyişi, bu durumu ontoloji lehine kullanması ve doğa bilimlerindeki gelişmelere ayak uyduramayan ontolojiyi ihya etmesidir. Elbette N. Hartmann doğa bilimlerini temsilen özellikle antropoloji üzerinden bu etkinin gerçekleştiğini yazmaktaydı. Bu yüzden antropolojinin amaçları için yeni bir ontoloji gerekmektedir... Ama bu genel varlık öğretisi olmadan başarılabilir. Yani organizma nasıl dünya yapısının bir parçasıysa, o da bilim dalları sisteminin bir parçasıdır (Hartmann, 2005, s. 47).

İslam Düşüncesi: Doğa Bilimlerini Dikkate Alan Ontolojiler

Sözünü ettiğimiz etkileşim sadece Batı fikriyatı için geçerli olmayıp aynı yargıyı İslam'ın üç entelektüel sacayağı olan kelim, tasavvuf ve felsefe için de söyleyebiliriz. Bu üç metafizik geleneğin tezimizi destekler nitelikte örnekler bulabiliriz. İlk olarak tasavvuf metafiziğinden bir örnek vererek tezimizi daha da aydınlatmaya çalışalım. Tasavvuf metafiziğinin Ekberî kanadının önemli eserlerinden olan *Gülşen-i Raz'*⁵ anlatılan ontolojik şema tamamen Batlamyus'un astronomik verileri dikkate alınarak örülmüştür. Bu ulu gök, bu arş, her gün her gece alemin etrafında bir kere tam bir devir yapmakta... Fakat sekiz gök, Atlas dediğimiz bu göğün aksine olarak batıdan doğuya döner (Şebüsteri, 2011, s. 19) diye devam eden bölümde Şebüsteri kendi varlık tasavvurunu anlatmaktadır ve bu bölümün tamamen Batlamyuscu astronominin verilerine dayandığını görmekteyiz. Mamafih, aynı olguyu Ekberî geleneğin kurucusunda da bulmaktayız. İbnü'l-Arabî'nin dünyaya dair metinlerini kısaca okumak onun geleneksel Aristocu kozmolojik görüşe –ki Aristotelesci kozmolojinin de Eudoxus'un kuramına dayandığını gösterdik (bizim notumuz)- sahip olduğu kanaatini doğrular, çünkü tıpkı diğer antik kozmolojilerde her biri bir gezegenin içinde olan dünyanın etrafındaki veya üstündeki cennetten bahsetmektedir (Yusuf, 2013, s. 45).

Aynı olgunun Meşşâî geleneğinin ontoloji ve kozmoloji anlayışı için de geçerli olduğunu söylememiz icap etmektedir. Fizik ve matematik kitaplarını yorumlarıyla birlikte inceleyen İbn Sina için ilimlerin kapısı açılmıştır (Altıntaş, 1985, s. 10). İbn Sina'nın –bilakis diğer meşşâilerin- sudur teorisinin çizdiği ontolojik resim, antik dönemde geliştirilmiş olan fizik, astronomi dolayısıyla doğa bilimlerinin verileri ışığında ortaya çıkmıştır. Görüldüğü gibi İbn Sina'nın sudûr teorisi, en basit hâliyle... Batlamyus kozmolojisiyle iç içe geçmiş (Şenel) kezalık İbn Sina Antik Yunan'dan kaynaklanmış olan "bilimsel" paradigmayı yeni görüşlerle yorumlamakta, ama paradigma dışına çıkmamakta, farklı bir görüş ya da açılım ortaya koymamaktadır (Acıduman, 2002, s. 120).

5 Yazıldığı tarihten itibaren büyük ve haklı bir şöret kazanmış olan bu kitap, tasavvufun "Vahdeti Vücut-Varlık Birliği" inancını anlatan kitaplarda Kuran, Hadis ve Mesnevi'den sonra daima müracaat edilen bir ana kitap haline gelmiştir. (Şebüsteri, 1944, mütercim ön sözü, s. iv-v)

Hem mütekaddimîn hem de müteahhirîn dönem kelimelerinde antik dönem doğa bilimlerinin verilerini metafizik bahislerinde; Tanrı kanıtlamalarında, yaratılış tartışmalarında bolca kullanıldığını görüyoruz. Şaşırtıcı bir şekilde kelimeler, atomcu kozmolojiyi kendine mal etti ve VIII. yüzyılın ikinci yarısında hâkim olmaya başlayan bu kozmoloji en az XIV. yüzyıla kadar devam etti (Dhanani, 2014, s. 314). Materyalist kabul edilen Demokritos'un atom fiziği kelimacılar tarafından kabul edilmiş fizikti ve metafiziklerini bu fiziğin prodüksiyonu muvacehesinde şekillendirmişlerdi. "Atomcu Evren Modeli" on asırdan daha uzun bir süredir, İslam medeniyetine yön veren hâkim evren tasavvuru konumundadır (Bulğen, 2010, s. 60) Kelamcılar neden böyle yapmışlar, yaptıkları hatayı vs. gibi anlamsız kabul ettiğimiz tartışmalara girmek niyetinde değiliz. Bilakis yapıp ettiklerinin olması gereken, ontoloji geliştirmenin gerektirdiği edimler olduğunu düşünüyoruz. Hata, onlar tarafında değil bizim tarafımızda yani onların ortaya koydukları eserleri değerlendiren konumunda olan bizlerin düşünce ve tutumlarında aranmalıdır.

Doğa bilimlerindeki gelişmeyle birlikte, bahsettiğimiz vahdet-i vücudçu veya sudurcu metafiziklerin mutlak, değişmez hakikat iddiaları ne kadar sağlam bir zeminde durmaktadır? sorusu üzerinde ciddi anlamda durmamız gerekmektedir. Sanırsanız, bütün bu anlattıklarımızın konumuzla yakinen ilgisi bulunduğunu söylememize gerek yoktur. Doğa bilimlerinin değişmesi/gelişmesiyle birlikte önceki ontolojilerin sabit kalmasına çalışılması veya ısrarla klasik metafiziğin hakikatin kaynağı olduğu üzerinde durulmasının sebebi ne olsa gerek? Bu sorunun cevabı, "metafiziğin ilahlaştırılması" olgusunda aranması gerekiyor. Klasik metafiziğin bir inanç meselesi haline getirilmesi günümüz akademik hayatında entelektüel şiddet üretmekten öte varoluşsal bir soruna yol açmaktadır: Varlık ve bilgi kaynağı olan Kur'an'ın sadece belli bir tip metafizikle ilişkilendirme sorununa. İşbu ilişkilendirmenin doğa sonucu olarak da Kur'an'ın bir tek meşru ve ortodoks yorumu olarak klasik metafizik kabul edilmekte. Varlık ve bilgi kaynağı olarak kabul edilen Kur'an'ın sadece klasik ontolojiye yol açtığı/açması gerektiği gibi algının oluşması, klasik düşünce geleneğimizi de olması gerektiği gibi yargılamamızı, araştırmamızı, değerlendirmemizi engelliyor, mesele hakikat araştırılmasından ziyade ideolojik veçhaye bürünüyor. Varlık ve bilgi kaynağı olarak kabul edilen Kur'an'ın sadece belli bir metafiziğe yol açacağı dolayısıyla belli bir ontolojiyi ve epistemolojiyi doğuracağı tezi, mevzu bahis ontoloji ve epistemolojiye kutsallık atfedilmesine sebebiyet veriyor. Dolayısıyla İslam'ın entelektüel sacayağı olan kelimeler, tasavvuf ve felsefe metinleri Kur'an metni gibi dokunulmazlık kazanmış oluyor. Bu dokunulmazlık statüsü metinlerin ihtiva ettiği tezlerin epistemik değerinden alınmamakta aksine kendi doğalarında olmayan bir özelliğin belli bir grup tarafından onlara yüklenilmesinden almaktadır. Elbette, bahsettiğimiz İslam'ın üç entelektüel sacayağı dönemleri açısından kıymetli ve günümüze de seslenebilecek mahiyette bilgiler ve birçok soruna çözüm olacak yaklaşımlar içermektedir. Buna bir şüphemiz olmamakla birlikte mevzu bahis metinlerin ideolojik amaçlar doğrultusunda kullanılmaya çalışılması, Marksist terminolojiyle söylemiş olursak metalaştırılması, hak ettikleri yeri kendilerine vermemize ciddi anlamda engel teşkil etmektedir.

Sahiplenmemiz Gereken Metafizik Tutum

Klasik metafiziğin kodlarıyla oluşturulmuş evren tasavvuru, ontoloji ve epistemoloji hakikatın yegâne sözcüsü ilan edilmekte ve bu tutumun mantıki sonucu olarak Descartes sonrası Batı fikriyatı şeytanileştirilmekte veya daha ılımlı tavırla, hakikatın kapatılması olarak telakki edilmektedir. Amacımız Descartes sonrası Batı fikriyatını savunmak değil aksi takdirde eleştirdiğimiz tavrı üstlenmiş ve bindiğimiz dalı kesmiş oluruz. Yapmak istediğimiz, beşerin birkaç binyıllık hikmet arayışının yolunu/yollarını deşifre etmek, ne yapmamız gerektiğine dair ipucu aramaktır.

Felsefenin gündemini belirleyen batı fikir çevrelerinde pozitivistlerce tahtından edilmeye çalışılmış metafiziğin yeniden hayatiyet kazanması olgusunu uzun zamandır müşahade etmekteyiz. İster kıta isterse de analitik gelenekte metafiziğin yeniden felsefe sahnesine geri döndüğü ve dolayısıyla metafiziksiz sahici düşünmenin imkânsız olduğu konuşulmaktadır. Fakat geri dönen metafiziğin, kovulan metafizik olmadığını tam olarak algıladığımızı ne yazık ki söyleyemeyiz. İçinde yaşadığımız toplumun entelektüel hayatında hâkim olan algı, klasik metafiziğin yeniden felsefe sahnesine hâkim olduğu veya hâkim olmaya aday olduğu yönündedir. Bu algının hatalı ve tehlikeli olduğunu yukarıda anlatmaya çalıştık. Metafiziğin başından itibaren fiziği dolayısıyla doğa bilimlerini dikkate almış ve bu istikamette ontoloji geliştirmiş ve günümüz metafizik sistemleri de Kopernik sonrası bilim anlayışını görmezden gelemeyiz, gelmiyor da. Dahası, geleneksel varlıkbilimin yeni felsefenin vuruşu altında aşamalı çözülüşü yüklemekten onu destekleyen tözü çıkarsamanın geçerliliğini zayıflattı...Newtoncu bilimin her ilerlemesi Leibniz'in savı için yeni tanıtılar getirdi (Koyré, 1998, s. 207-208).

XX. yüzyılda pozitivist felsefenin popüler olmasının sebebi klasik metafiziğin hızlı değişen/dönüşen bilim anlayışı karşısında kendisini reforme, modifiye edememesiydi. Bu dönüşümü tam olarak gerçekleştir(e)meyen ama en azından modifiye yolunda olan metafiziğin, hızlı bir şekilde pozitivist felsefe sahnesinden atmasının sebebi de metafiziğin modern bilimlerden beslenmenin yolunu bulmasında aranmalıdır. Şüphesiz metafizikçiler bilimin sonuçlarını gördüler ve metafiziksel tezlerini yeniden gözden geçirdiler (Robus, p. 846). Batı fikriyatında bu olaylar yaşanırken içinde yaşadığımız coğrafyadaysa hakikat arayışının yerini "devletin" ayakta tutabilme misyonu aldığı için kelimeler, tasavvuf ve felsefenin doğa bilimlerindeki gelişmeleri takip edebilmesi imkânsız bir hal aldı. Bu esas "ilim" XIX. yüzyılın ortalarından itibaren yerini adım adım siyasete bırakmak zorunda kalmış; asli olan ilim yerini, -o zamana kadar kendisine bağlı olan-, siyasete bırakırken, buna bağlı olarak da dini ilimler de yerini siyasetin taleplerine daha uygun "bilgi" formlarına bıraktı (Görgün, 2013, s. 175). Yapmamız gereken doğa bilimlerinin verilerini dikkate alan yeni bir metafizik bakış açısı geliştirmektir. Zira metafizik, bilginin kaynağı olan bilime dayanmaktadır (Esfeld, 2006, s. 86). Ortaya çıkacak yeni

metafiziğin klasik metafiziğin devamı olması şartı olmadığı gibi ondan tamamen farklı olması da gerekmemektedir. Yani böyle bir mesele esas sorun dikkate alındığı zaman talidir.

Yukarıda belirttiğimiz üzere günümüz batı fikriyatına hâkim olan metafizik bakış açıları doğa bilimlerinin ortaya koydukları verilerden maksimum düzeyde faydalanmakta yani doğa bilimleri üzerinden şekillenen yeni epistemolojik tavır ontolojiyi, kozmolojiyi belirlemektedir. Örneğin günümüzün ünlü fizikçileri –gerçi yaptıkları iş metafizik mahiyet arz etmektedir- Penrose ve Hawking’in kozmoloji tartışmalarının klasik metafizik veya klasik kozmolojiden farklıdır ve astronomi, biokimya, fizik vs. bilimlerin verileri üzerinden şekillenmektedirler. Günümüz biliminde kozmoloji, evrenin veya kozmosun yapısını, yani zihinsel ve ruhani varlıkların aksine, bütün maddi bileşenleri inceleyen disiplindir. Bu araştırma öncelikle...fizik ve astronominin çatısı altında yapılır (Dhanani, 2014, s. 313-314). Penrose, Hawking ve diğerleri doğa bilimlerinin ortaya koydukları bilgilerden yola çıkarak evren tasavvuru geliştirmekte, yeni bir kozmoloji ve varlık anlayışı inşa etmektedirler. Hawking ve Mlodinow’a göre artık bilim geldiği seviye itibarıyla evren yoktan nasıl var olabiliyor, niçin bu derece hassas yaşam koşullara sahip gibi soruları sırf kendi sınırları içerisinde kalarak izah edebilir (Bulğen, 2010, s. 76). Aslında bütün felsefi sistemlerin de yapmaya çalıştığı ve yaptığı tam da Hawking’in ve Mlodinow’un ifade ettiği gibiydi. Felsefenin başlıca sorularının derinliklerine dalcaksak, fizik kuramlarının en kesini ve gizemlisi olan kuantum kuramıyla gerçekten uzlaşmalıyız (Penrose, 2000, s. 96). Metafizikçilerin dönemlerinin doğa bilimlerinin verileri dikkate alarak varlık tasavvuru inşa etmiş, bu varlık tasavvurundan hareketle metafiziksel disiplinler geliştirmişlerdir. Bu bakımdan Big Bang Teorisinin, CERN gibi laboratuarlarda yapılan parçacık deneylerinin fizikçi ve astronomlar kadar, din adamları, filozoflar ve hatta sıradan insanların da ilgisini uyandırması tesadüf değildir (aktaran Bulğen 2010, s. 53). Günümüz felsefe sahnesinde üzerinde durulan mesele de eskilerin yaptığına benzemekte, doğa bilimlerinin verilerini dikkate alarak “her şeyin teorisini” geliştirmekten ibarettir. Bu anlamda Hawking, Penrose, Mlodinow ve diğerlerinin yapmaya çalıştığı teşebbüsün felsefe tarihinde yeri olduğunu, tekrarlanan bir işlem olduğunu düşünmekteyiz. Evren modelinde gerçekleşecek bir değişim, Tanrı tasavvurunda da değişime sebep olur. Örneğin Avrupa’da XVII. yüzyıl bilimsel devrimi ile değişen evren anlayışı, Tanrı anlayışında da değişime neden olmuştur (Bulğen, 2010, s. 63). İçinde yaşadığımız dönem ve coğrafya dikkate alındığı zaman biz bu hareketliliğin neresindeyiz? sorusu hayatiyet kazanmaktadır. Antik dönem doğa bilimlerini dikkate alan klasik metafizik disiplinlere sınırsız sarılmalı mıyız yoksa modern dönemde geliştirilen doğa bilimlerini tahsil edip, öğrendiğimiz bilgiler ışığında dönüşen metafizik yaklaşımla -eskilerin yaptıkları gibi- yeni bir varlık anlayışı mı inşa etmeliyiz? İkinci ihtimalin batı akademisince gerçekleştirilmesi durumunda muhtemelen birkaç yüzyıl daha *oksidentalist* olmaya devam edeceğiz.

Sonuç

Makalemizde savunduğumuz teze karşı, “sürekli değişen ontoloji, sürekli değişen metafizik mi olur?” diye itirazda bulunmanın okuyucularımızın en doğal hakkı olduğunu düşünmekle birlikte insanın hakikati ihata edemeyeceği görüşündeyiz. Yazılı düşünce tarihinden öğrendiğimize göre felsefe ve doğa bilimleri neredeyse aynı dönemde ortaya çıkmıştır. Ve bilimlerin varlık hakkında konuşabilmemizi sağlayan birincil etken olmasının sebebi belki de ikisinin de aynı dönemde ortaya çıkmış olmasıdır. Ontoloji kavramının müteşekkil olduğu 2 kelimeden ikincisi olan *logos* olmadan varlık üzerine muhakeme yürütmek, varlık bilincini geliştirmek ulaştığımız sonuçlar dikkate alındığı zaman neredeyse imkânsız gözükmektedir. İnsan, doğal olarak bilmek istediği (Aristoteles, 1996, s. 75) içindir ki yaşadığı dünyayı, toplumu anlamlandırmaya teşebbüs etmiş ve edecektir. Varlık hakkında konuşmanın nihayete ereceğini ve mutlak ontoloji geliştirileceğini sanmıyoruz. İçinde yaşadığımız dünyayı anlamlandırmamızı sağlayan doğa bilimleri –ister pozitivistler gibi bu olguyu ilerleme ya da Kuhncu anlamda paradigma değişim olarak ele almış olalım- sabit durmamakta, doğası itibarıyla değişim ve dönüşüm içinde bulunmaktadır. Klasik metafizikçiler varlık hakkında ileri sürdükleri tezlerinin –ki dönemlerinin doğa bilimlerinin bunların belirleyici olduğunu göstermeye çalıştık- kesin doğru olduğunu ifade etmeleri, zaman ve mekân üstü hakikat mahiyetine sahip olduğunu düşünmeleri, doğa bilimlerine olan güvenlerinden kaynaklanmaktaydı. Doğa bilimlerinin hakikati veremeyeceği, kesinlik ihtiva etmeyeceği bilim tarihinde son birkaç yüzyılda vuku bulan olayların/gelişmelerin akıl almaz hızıyla ilişkilidir. Bilim tarihine müracaat ettiğimiz zaman bin yılda gerçekleşen olaylar, birkaç yüzyıl içerisinde ortaya çıkmış olup, hızlı bir şekilde kuramlar geçerliliğini kaybetmiş, yerini kendisinden sonra gelene devretmiştir. Doğa bilimlerinden vuku bulan dönüşümler hatta bir insanın hayatına yerleşebildiği için bilimin klasik dönemde olmayan kritiği ortaya çıkmış ki buna bilim felsefesi ismi vermekteyiz. Klasik dönemde bu tarzda bir dönüşüm/değişim yaşamadığı için doğa bilimlerine olan güven tam olmuş ve onlardan istifade eden ontolojilerin de değişmez, kesin bilgiler içerdiği iddia edilmiştir. Günümüz ontolojileri doğa bilimlerindeki dönüşüm/değişimleri dikkate almak zorundadır. Felsefi sezgilerden istediğimiz ölçüde yararlanmak istiyorsak dünya görüşümüzü kuantum kuramına göre yorumlamalıyız (Penrose, 2000, s. 97). İnsanoğlu bilim yapmaktan vazgeçemeyeceği gibi varlık hakkında konuşmaktan da vazgeçemez. Hegel’in felsefeyi tarif ederken söylediği, minevranın baykuşu ancak gün batarken uçmaya başlar (1991, s. 31) sözünü dikkate aldığımız zaman, genel anlamda felsefenin özel anlamdaysa ontolojinin doğa bilimlerinde “öğlen” gerçekleşen değişim/dönüşümler üzerinden uçtuğunu söyleyebiliriz. Hegel’in bu felsefe tanımı da makalemizde savunduğumuz tezi destekler nitelik arz eder. Çağdaş Fransız filozofu Alain Badiou da hem Hegel’i hem de çalışmamızın temel tezini destekler mahiyette şunları söylüyor. Söz konusu geleceğin esasen felsefeye ve felsefe tarihine değil, doğaları bakımından dolaysız bir şekil-

de felsefi olmayan belirli alanlarındaki yeni olgulara dayandığını göz önünde bulundurarak başlayabiliriz. Bu gelecek özellikle bilim alanındaki olgulara dayanmaktadır: Örneğin, Platon, Descartes ya da Leibniz için matematik, Kant, Whitehead ya da Popper için fizik; Hegel ya da Marx için tarih; Nietzsche, Bergson ya da Deleuze için biyoloji (2013, s. 10).

Her zaman varlık hakkında konuşma ihtiyacı hisseden insan, belki de onu kaygılandıran varoluşsal soru(n)lara cevap verebilen sabit, güvenilir bir liman arayışındadır. Kasım Küçükalp (2014) bu arayışı, insanın konfor talep eden yapısıyla ilişkilendirmekte (s. 9) ve kendi tezini epistemolojik yaklaşımların karşısında konumlanmaktadır. Ona göre insanın kaygılı hali devam etmeli, özne varlık karşısında Kierkegaardcı anlamda titremeyi sürdürmelidir. Biz bu yaklaşımdan yana değiliz ama sabit, güvenilir liman'ın bulunacağı kanaatinde de değiliz. Fakat sabit ve güvenilir liman arayışının terk edilmesini de onaylamıyoruz. Genel anlamda hayatın, özel anlamdaysa felsefenin mahiyeti bu liman arayışıdır. Geçmişteki ve şimdili araştırmaların değişmeyen, ezeli-ebedi konusun oluşturan ve üzerinde her zaman şüpheler olmuş olan sorun, varlığın ne olduğu sorunudur (s. 307) diyen Aristoteles'in (1996) de bizimle aynı kanaatte olduğunu düşünüyoruz. İnsandan bağımsız hakikatin olduğunu kabul etmekle birlikte, bu hakikatin yakalanamaz. Hakikatin her dönemde sadece farklı yorumlarının yapıldığını söyleyebiliriz. Bu durumu Gadamerci anlamda aynının farklı tekrarı gibi de adlandırabiliriz ama ibaredeki farklı tekrara konu olan "aynı"nın bütünü değil de hep "bütünün" belli perspektifini/belli parçasını temsil ettiğini aklımızda bulundurmamız gerekir.

Kaynakça

- Acıduman, A. (2002). İbn-i Sinâ'nın Bilim Tarihindeki Yeri: Kuhn'ca Bir Yaklaşımla. *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası*, 55(2), ss. 115-122.
- Akpolat, Y. (2007). Durkheim'dan Giddens'a Pozitivist Sosyoloji. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10(2), ss. 53-87.
- Alnoor D. (2014). Güncel Kelam Tartışmaları. Mehmet Bulğen, Enis Doko (ed.) *Büyük Patlama Kozmolojisi Üzerine Müslüman Bakış Açıları* içinde. İstanbul: İFAV
- Altıntaş, H. (1985). *İbn Sina Metafiziği*. Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Aristoteles, (1997). *Fizik*. İstanbul: YKY.
- Aristoteles, (1997). *Gökyüzü Üzerine*. Ankara: Dost Yayınları.
- Aristoteles, (1996). *Metafizik*. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Aristoteles, (2012). *Nikomakhos'a Etik*. Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Badiou, A. (2013). *Yeni Bir Siyaset İçin Felsefe*. İstanbul: Encore Yayınları.
- Bulğen, M. (2010). Kelam İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi. *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39(2), ss. 49-80.
- Burnet, J. (1950). *Greek Philosophy, Thales To Plato*. London: Macmillan And Co. Limited
- Chittick, W. C. (2010). *Kozmos'taki Tek Hakikat*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Cornford, F. M. (2003). *Sokrates'ten Önce ve Sonra*. Ankara: Ayraç Yayınları.
- Descartes, R. (1962). *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*. Ankara: MEB.

- Descartes, R. (1960). *Tabiat Işığı İle Hakikati Arama*. Ankara: Maarif Basımevi.
- Duralı, Ş. T. (2011). *Felsefe-Bilimin Doğuşu, Aristoteles'te Canlılar ve Bilim Sorunu*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ergül, S. Alain Badiou'nun Çokluk Ontolojisi. *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 8(1), ss. 64-90.
- Esfeld, M. (2007). Metaphysics of Science Between Metaphysics and Science. *Grazer Philosophische Studien*, 74, ss. 199-213.
- Esfeld, M. The Impact Of Science On Metaphysics And Its Limits. *Abstracta*, 2(2), ss. 86 – 101.
- Hartmann, N. (2005). *Ontolojide Yeni Yollar*. İzmir: İlyas Yayınları.
- Hawley, K. Science as a Guide to Metaphysics? (erişim tarihi, 15.11.17)
<https://www.standrews.ac.uk/~kjh5/OnlinePapers/ScienceAsAGuideToMetaphysics.pdf>
- Hegel, G. W. F. (1991). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Heidegger, M. (2009). *Düşünmek Ne Demektir?* İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Heidegger, M. (2002). Hümanizm Üzerine Mektup. *Hümanizmin Özü*. İstanbul: İz Yayınları.
- Heidegger, M. (1998). *Teknik ve Dönüş*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman*. İstanbul: Agora Yayınları.
- Hopkins, J. (2006). Cusanus, The Legacy of Learned Ignorance. *Nicholas of Cusa's Intellectual Relationship to Anselm of Canterbury*, Washington: The Catholic University of America Press.
- Hopkins, J. (2002). Nicholas of Cusa (1401-1464): First Modern Philosopher? *Midwest Studies in Philosophy*, XXVI, ss. 13 – 29.
- Galilei, G. (2008). *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*. İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Görgün, T. (2013). Siyasallaşan Dünyada Dini İlimlerin Değişen Statüleri. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi, Sempozyum Tebliğleri*, ss. 175-183.
- Güney, A. Postmodern İdeoloji, Siyasetten Arındırma Süreci ve Türkiye'de Siyaset. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 61(1), ss. 175-200.
- Koyré, A. (2000). *Bilim Tarihi Yazıları I*, Ankara: Tübitak.
- Koyré, A. (1998). *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*, İstanbul: İdea Yayınları.
- Koyré, A. (1989). *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*. İstanbul: Ara Yayınları.
- Kim, Y. S. (2012). Historical Approach to Physics According to Kant, Einstein, and Hegel. *32nd Congress of the Italian Society of Historians of Physics and Astronomy*. Rome, Italy.
- Kranz, W. (1948). *Antik Felsefe*. İstanbul: Pulhan.
- Küçükaltı, K. (2016). *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*. Bursa: Emin Yayınları.
- Küçükaltı, K. (2014). Varlık Problemi Bağlamında Düşünmenin İmkânı, İki Varlık, İki Düşünme Biçimi: Epistemoloji Öncelikli Düşünme ile Ontoloji Öncelikli Düşünme Arasındaki Farka Dair Bir İnceleme. *İLEM Eğitim Programı 2014-2015 Açılış Konferansı*, ss. 7-26.
- Ladyman, J. Does Physics Answer Metaphysical Questions? *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 61, ss. 179-201.
- Mason, S. F. (2001). *Bilimler Tarihi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Nicholas of Cusa. *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, (erişim tarihi, 01.12.17) <http://www.iep.utm.edu/nicholas/>
- Özçınar, Ş. (2014). Düşüncenin Tarihsel Sürecinde Hegel'in Varlık, Yokluk ve Oluş Diyalektiği. *Kaygı*, 22, ss. 91-111.
- Penrose, R. (2000). *Fiziğin Gizemi*. Ankara: Tübitak.
- Rene Descartes. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (erişim tarihi, 15.11.17) <https://plato.stanford.edu/entries/descartes/>
- Robus, O. M. Does Science License Metaphysics? *Philosophy of Science* 82(5), ss. 845-855.
- Ronan, C. A. (2003). *Bilim Tarihi, Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*. Ankara: Tübitak.

Saraç, C. (1971). *İyonya Pozitif Bilimi, Temel Kaynakları ve Etkileri*. İzmir: EÜY.

Savaş Ergül, Alain Badiou'nun Çokluk Ontolojisi. *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 8(1), ss. 64-90.

Şebüsteri. (1944). *Gülşen-i Raz*. Ankara: Maarif Vekâleti Yayınları.

Şebüsteri. (2011). *Gülşen-i Raz*. İstanbul: İlk Harf Yayınları.

Şehristani, (2008). *Milel ve Nihal, Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*. İstanbul: Litera Yayınları.

Şenel, C. (2017). İslam Felsefesinde Bir-Çokluk İlişkisi, *Sabah Ülkesi*, 51, (erişim tarihi: 13.11.17) <http://www.sabahulkesi.com/2017/05/05/islam-felsefesinde-bir-cokluk-iliskisi-cahid-senel/>

Şulul, C. (2003). "Metafizigin Tarihsel Evrimi". *HRO. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V, ss. 57-69.

Topdemir, H. G. (2000). Aristoteles'in Bilim Anlayışı. *Felsefe Dünyası*, 32, ss. 23-36.

Ural, Ş. (1998). *Bilim Tarihi*. İstanbul: Kırkambar Yayınları.

Unat, Y. (2016). Aristoteles'in Evren Anlayışı ve İslâm Astronomisine Etkisi. *Aristoteles Sempozyumu, Düşünbil Akademi*, ss. 1-22.

Vlastos, G. *Studies in Greek Philosophy, Volume I*. New Jersey: Princeton University Press.

Whitfield, P. (2008). *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*. İstanbul: Küre Yayınları.

Yenigün, H. İ. (2013). Siyaset Teorisinde Yeni Ontolojik ve Teolojik Tahayyüller ve Demokrasi. *Dîvân*, 18(34), ss. 1-48.

Yusuf, M. H. (2013). *İbnü'l Arabi Zaman ve Kozmoloji*. İstanbul: Nefes Yayınları.

“İnsanın Doğası Gereği” Ne Demektir? İbn Sînâ’da Doğa ve İrade Ayrımı

Selime Çınar*

Öz: İslam filozofları iradesiz varlıkların hareketlerini açıklamak için doğa (tabiat) kavramını kullanmışlar, iradeli varlıklardaki hareketin ilkesinin de irade olduğunu kabul etmişlerdir. İbn Sînâ’ya göre doğa kelimesinin birden fazla anlamı vardır. Bunlardan biri doğanın hareket ve sükunun ilkesi olmasıdır. Bunun bir uzantısı olarak doğa kelimesi kendisinden düşünme ve seçme olmaksızın fiil meydana gelen her şey için kullanılabilir. Buna göre bitkisel nefis doğal olarak adlandırılabilceği gibi örümceğin ağ örmesi doğal hareket olarak kabul edilebilir. Doğa kelimesi bir başka yönden cevherin kendisiyle kaim olduğu şey için kullanılır. Bu da surettir. Bir diğer anlamda ise bir şeyin zatı için kullanılır. Burada doğa kelimesinin farklı anlamları sıralanmış gibi görünse de aslında anlamın “iradesiz ve zorunlu olmak” kaydında sabit kalıp uygulandığı varlık türünün basitten bileşiğe doğru ilerlediği takip edilebilir. Buna göre en temelde doğa hava, su, toprak ve ateş olmak üzere dört unsurun hareketlerinin ilkesi için kullanılır. Genişleyen anlamıyla doğa bitkilerin hareketlerine ve hayvanların iradesiz hareketlerin ilkesine karşılık gelmektedir. O halde diğer anlamıyla, yani bir şeyden kendisi olmak bakımından fiil sadır olmasını sağlayan ilke olan suret anlamıyla doğa yine iradesiz fiillerin ilkesine mi işaret etmektedir? Eğer öyleyse bu durumda insanın da insanlık suretinden yani nefsinden kaynaklı fiillerinin zorunlu olduğu iması söz konusu olacak mıdır? Sözgelimi “insan doğası gereği toplumsaldır” ifadesi ile “örümcek doğası gereği ağ örer” arasında bir fark var mıdır? Bu yazıda İbn Sînâ’nın insan nefsi ile doğa arasında çizdiği ayrım ele alınacak ve “insanın doğası gereği” ifadesinin anlamı ortaya konmaya çalışılacaktır.**

Anahtar Kelimeler: Doğa, Tabiat, Hareket, Nefs, İrade, Kuvve, Kudret, Suret

İbn Sînâ *Medhal*’de var olan bütün her şeyin; varlığı bizim ihtiyar ve fiilimize dayananlar ve varlığı bizim ihtiyar ve fiilimize dayanmayanlar olmak üzere ikiye ayrıldığı ifade eder. Varlığı bizim irade ve fiilimize dayanmayanlar da harekete konu olan ve harekete konu olmayanlar şeklinde taksim edilir. Harekete konu olmayan varlıklar Tanrı ve akıl olarak örneklendirilir. Harekete konu olan varlıklar da ikiye ayrılır. Birinci kısım ancak harekete konu olabilecek şekilde var olanlardır. Bunların hiçbir şekilde harekete konu olmayacak şekilde var olmaları mümkün değildir. Bu da kendi içinde iki grup barındırır. Birinci grup hem dışta hem vehimde hareketten soyutlanması imkânsız olan varlıkları içerir. İnsanlık ve atlık sureti bu-

* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Bölümü, Doktora Programı, selime99@gmail.com.

* Bu yazıyı okuyan ve katkılarını benimle paylaşan Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye Parıldar, Kübra Bilgin Tiryaki, Saime Hızır ve Zehra Gökgöz’e teşekkürlerimi sunarım.

nun örnekleridir. Dışta soyutlanamasa da vehimde soyutlanabilen dikdörtgen, üçgen gibi örnekler ikinci grubu oluşturur. Harekete konu olması mümkün olan fakat harekete konu olmadan var olabilen mevcutların örnekleri birlik, çokluk, hüviyet, nedensellik ve benzerleridir (2006, s. 5-6).

Hareket kuvveden fiile çıkıştır ve maddede bulunan varlıkların en genel arazıdır. Bilkuvve halde bulunan bir şeyin bilfiil olabilmesi için, ona hareket verecek bir ilke olmalıdır (İbn Sînâ, 2004, s. 99). Hareketin dayandığı 3 ilke vardır. Bunlar, bu sunumda ele alacağım doğa (*tabiat*), onunla bağlantılı olarak ele alacağım nefis ve üzerinde durmayacağım zorlama/kasrdır.

Bu üç ilke temelde birbirine mübayindir. Yani bir şeyin hareketinin ilkesi zorlama ise bu doğa ve nefis değildir, doğa ise nefis ve zorlama değildir, nefis ise doğa veya zorlama değildir. İbn Sînâ da doğanın ilk anlamını verirken hem nefsin hem de zorlamanın bu tanımın dışında kaldığını açıkça belirtir. Bunun yanında nefsin hareketlerini doğa aracılığı ile yaptığını da reddeder. Doğanın da ancak zorlama ortadan kalktığında hareket ettireceğini ifade eder (İbn Sînâ, 2004, s. 36).

Fakat bu durum doğanın sadece birinci anlamı dikkate alındığında böyledir. Doğa kelimesinin diğer anlamları söz konusu olduğunda mesele daha karmaşık hale gelmekte, nefis ve doğa birbirinin yerine kullanılmaya başlanmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre doğa kelimesinin birden fazla anlamı vardır. Buna göre doğanın en temel anlamı "durağan oluşu arazi bakımından değil de zati bakımından olan ve bir şeyin kendisinde oluşan hareketin ilk ilkesi"dir (2004, s. 35). Buradaki ilk ilke kaydı yukarıda da geçtiği üzere nefsi ve zatî kaydı da zorlamayı dışarıda bırakır. Burada doğanın hareket ettirmesi, cisimlerde var olan meyl sayesinde arada bir engel bulunmadığında bunları aşağı veya yukarı hareket ettirmesi şeklindedir.

Doğa kavramı sadece ay altı âlemdeki cisimlerin hareketlerini açıklamak için kullanılır. Ay üstü âlemdeki hareketler için tabiat kavramı kullanılmaz. Ay altı âlemdeki tüm cisimler basit cisimler olan unsurlar ve bunlardan bileşerek oluşmuş madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlardan ibarettir.

Basit cisimler olan unsurlar, toprak, su, hava ve ateş olmak üzere dördttür. Bunların âlem içinde belli yerleri vardır. Söz konusu yerler unsurların doğal mekânlarıdır. Toprak en altta, su onun üzerinde, hava suyun üzerinde ve ateş de havanın üzerinde yer alır. Arada bir engel bulunmadığında bu unsurlar kendi mekânlarına doğru hareket ederler ve bu mekânlara ulaştıklarında dururlar. Unsurlardan mürekkep olan cisimler de kendilerinde baskın olan unsura göre bir yere doğru hareket ederler. Unsurların ve bu unsurlardan mürekkep cisimlerin, kasrî bir hareket ettirici yahut nefis söz konusu olmadığında yaptıkları hareket aşağı ve yukarı doğru hareket olacaktır ve doğanın en temel anlamı bu hareketi sağlayan ve hare-

ketin belli bir yerde durmasını sağlayan ilke olmasıdır. Bu hareket doğal hareket olarak adlandırılır, iradesiz ve tek yönlü bir harekettir. Bu anlamıyla doğa, bugün yerçekimi dediğimiz ilkeye tekabül eder görünmektedir.

Fakat gözlemlediğimiz hareketlerin sadece aşağı ve yukarı doğru olmadığı açıktır. Büyüme, yer değiştirme, nitelik değiştirme, sindirim ve benzeri birçok hareketin varlığı çıplak gözle görülen bir gerçektir. İşte, aşağı ve yukarı doğru olmayan tüm bu hareketlerin varlığı nefis olarak adlandırılan ilke ile açıklanır. Unsurlar ve madenler dışında kalan bitkiler, hayvanlar ve insanlar nefis sahibidir. Nefis bir organizmanın ilk yetkinliğidir ve doğal ve zorlamalı hareket dışındaki hareketlerin ilkesidir.

Dolayısıyla İbn Sînâ mevcut tüm hareketleri dört türde toplar: iradesiz tek yönlü, iradeli çok yönlü, iradesiz çok yönlü ve iradeli çok yönlü hareket. Birinci grup unsurların doğal mekânlarına doğru hareketine karşılık gelir. İkincisi feleklerin hareketidir, zira felekler doğal ya da zorlamalı harekette bulunamazlar, bu da onların nefisleriyle iradeli hareket ettiğini gösterir. Üçüncüsü bitkilerin hareketine ve dördüncüsü canlıların hareketine tekabül eder. İradeli ve çok yönlü harekette hayvanlar ve insanlar ortaktır (İbn Sînâ, 2004, s. 34).

İbn Sînâ’ya göre hareket türleri		
HAREKET	Tek Yönlü	Çok Yönlü
İradesiz	Unsur	Bitki
İradeli	Felek	Canlı

Görüldüğü üzere ilk tanımda doğa sadece iradesiz ve tek yönlü hareketin ilkesine karşılık gelmektedir. Bu durumda unsurlar ve onlara çok yakın bir konumda bulunan madenlerin hareketi doğal olacak diğer varlıkların hareketi nefis ile açıklanabilecektir. Fakat İbn Sînâ doğanın bu anlamını genişletir ve kendisinden iradesiz olarak fiil meydana gelen her şey için kullanılabileceğini söyler. Dolayısıyla bitkilerin hareketinin ilkesi olan bitkisel nefis de doğa olmaktadır. İbn Sînâ bununla da yetinmez, düşünmeksizin ve seçmede bulunmaksızın (*bi lâ revîyye ve ihtiyâr*) fiili kendisinden meydana çıkan her şeye “doğa” denilebileceğini, tıpkı bitkisel nefis doğal olarak adlandırılabilceği gibi örümceğin ağ örmesi doğal hareket olarak kabul edilebileceğini ifade eder (2004, s. 35).

Bu durumda insandan dışında kalan ay altındaki tüm varlıkların hareketlerine doğal denilebilmektedir. Peki, o halde insanın hareketine nasıl doğal denilecektir? “İnsan doğal olarak bilmek” ister yahut “insan doğası gereği toplumsaldır” ifadeleri ne anlama gelecektir? Bunun için İbn Sînâ’nın doğaya verdiği diğer anlamlara bakalım.

Doğa kelimesi bir başka yönden cevherin kendisiyle kaim olduğu şey için kullanılır. Bu da surettir (İbn Sînâ, 2004, s. 42). “Cismin sureti, onu ne ise o yapan mahiyetidir” (s. 40). Dolay-

sıyla bir şeyden o olması bakımından çıkan hareket, onun bu anlamdaki doğası yani sureti sebebiyle çıkmaktadır. Bir diğer anlamda ise doğa bir şeyin zatı için kullanılır (s. 42). Bu so-nuncu anlamı tahlile dâhil etmeyeceğim.

Suret anlamındaki doğa bağlamında tahlile dâhil edeceğim fail ve gaye kavramlarını da ele almak istiyorum. Bilindiği üzere bir cismin var olması için dört nedene ihtiyacı vardır. Bunlar maddi, sûrî, fail ve gaye illetlerdir. Fail ve gaye illetler cismin kuruluşunun dışında yer alırlar, madde ve suret ise cismi kurarlar.

Doğanın ilk anlamıyla bir fail olduğu açıktır. “‘Hareketin ilkesidir’ sözünün anlamı, hareketli cisim olan başkasında, hareketi meydana getiren fail ilke olmasıdır” (İbn Sînâ, 2004, s. 36). Verilen diğer anlamlarda da faillik anlamı sürmektedir. Fakat bu sefer doğanın açıkça suret olduğu belirtilmiştir. Zira bir şeyden çıkan fiile sebep olan yani o fiilin faili olan şey, o şeyin sureti olmaktadır. Dolayısıyla burada failin ve suretin aynı şeye söylenebildiğini görüyoruz. Zira İbn Sînâ basit unsurlarda suretin ve doğanın aynı olduğunu belirtir. Buna göre,

“suyun doğası, suyu ne ise o yapan mahiyetinin aynıdır. Ancak yalınların doğası bir değerlendirmeye göre doğa, bir değerlendirmeye göre ise suret olur. Şöyle ki, hare-ketler, yalınlardan meydana çıkan hareket ve fiillere kıyaslandığı zaman yalınlar doğa diye isimlendirilir. Suyun türünü kurlmalarına kıyaslandıkları ve kendilerinden meydana çıkan etkiler ve hareketler dikkate alınmadığında onlara suret ismi verilir” (s. 40).

Dolayısıyla basit unsurlar söz konusu olduğunda aynı şeye bir itibarla fail, bir itibarla suret diyebiliriz. İbn Sînâ basitlerde durum böyle olsa da bileşiklerde ilk anlamıyla doğanın tek ba-şına (bileşiğin) mahiyetini vermediğini, buna bazı ilaveler gerektiğini belirtir. Fakat bununla birlikte eş anlamlılık yoluyla bileşiklerin yetkin suretine de doğa denileceğini vurgular (s. 44). Çünkü eğer doğa ile ilk verilen anlamı değil de bir şeyin fiillerinin herhangi bir şekilde kendi-sinden çıktığı şeyi kastediyorsak, bu durumda doğa her şeyin sureti olmalıdır (s. 41).

Aynı şeye söylenebilen kavramlardan birisi de gaye olarak karşımıza çıkmaktadır. Gai illet bir şeyin kendisi için var olduğu ve kendisine doğru hareket ettiği şeydir. Bu durumda sure-tin var olması ve yetkinleşmesi o şeyin gayesidir. Dolayısıyla aslında suret ve gaye, gayenin o suretin yetkin hali olduğu düşünüldüğünde aynı şeye tekabül etmektedirler. Bu durumda suyun sureti, suluk, gayesi suluk ve kendisinden fiillerin çıkmasını sağlayan şey suluk ve dolayısıyla doğası da suluk olmaktadır. Bu basit cisimlerde bu kadar nettir. Bileşik cisimler için de doğa eş anlamlılıkla suret için kullanılabilir ise, bu durumda insanlık sureti, insanın hem sureti, hem gayesi, hem kendisinden fiillerin sadır olmasını sağlayan fail ilke ve dolayısıyla onun doğası olmaktadır.

Görüldüğü üzere doğa kelimesi hem unsurlar, hem bitkiler, hayvanlar ve dahi insanlar için suretlerine, gayelerine ve kendilerinden fiil sadır olmasını sağlayan faile nispetle benzer şekilde kullanılmaktadır. O halde farklı hareket türlerine sahip olduğu belirtilen bu türler

arasında doğanın kullanımı açısından ne fark vardır?

Doğanın isim olarak kullanımı aynı olmasında rağmen içeriğindeki farklılığı onun kendisi için kullanıldığı suretlerin farklılığına göre olmalıdır. Bunun için İbn Sînâ’nın bir şeyden fiil sadır olmasını sağlayacak faile tekabül edecek şekilde kullandığı kuvve (güç) ve kudret kavramlarını ele almak fiilin meydana gelme sürecini ortaya koyması bakımından yararlı olacaktır.

İbn Sînâ’ya göre kuvve kelimesi en temelde (i) kuvvetlilik anlamı için kullanılır. Bu anlamıyla kuvve bir pehlivandaki kuvvet gibi, çoğu insanın çoğunlukla yapamadığı ağır fiilleri gerçekleştirmesini sağlayan bir anlamdır. Bunun zıddı zayıflıktır. Bu anlamıyla kuvve, dayandığı ilke olan (ii) kudrete, yani canlının bir şeyi istediğinde yapması ve istediğinde yapmaması anlamına taşınır. Dolayısıyla burada en önemli vurgunun iradeye olduğu görülür. Eğer bir şey fiilini irade ile yapmıyorsa onda kudret olduğu söylenemez. Kudretin iradeye dayalı olması o kadar önemlidir ki, İbn Sînâ bunu vurgulamak için bir şeyin hep aynı yönde fiil icra etmesinin ondan kudreti nefyetmeyeceğini, zira o şeyin icra ettiği fiilin aksini hiçbir zaman dilememiş olabileceğini belirtir. Dolayısıyla bu açıklamaya göre felekler kudret sahibidirler. Hep aynı yönde hareket etseler de aksini hiç dilemedikleri, hep aynı fiili dileyerek yaptıkları, yaptıklarında diledikleri için bu onlardaki kudreti nefyetmez. Kuvvenin bu anlamının zıddı acizliktir.

Kuvvenin bir diğer anlamı (iii) bir şeyin kendisine uygulanan büyük etkilerden etkilenmemesi yahut çok etkilenmemesini sağlayan anlamdır. Bu anlamıyla kuvveye mukavemet/direnç denebilir.

Kuvve’nin kudreti de kapsayan bir diğer anlamı (iv) etkin/fail olmasıdır. Burada kuvve iradeli yahut iradesiz olsun başkası olmak bakımından başkasındaki değişimin ilkesi demektir. İradesiz kuvve için ateşin ısıtması bir örnektir. Ateşteki kuvve kendisinden başkasına sıcaklık vermektedir. İradeli olan kuvve için bir doktorun kendisini tedavi etmesi örnek olarak verilir. Burada etkileyen de etkilenen de tek bir varlıkta toplanarak iradenin vurgusu artırılmaktadır. Zira her ne kadar tedavi eden de tedavi olan da doktorun kendisi olup arada bir başkalık yokmuş gibi görünse de bu kişi tedavi eden olmak bakımından doktor ve tedavi gören olmak bakımından hastadır. Burada iradesiz etkinin doğa, iradeli etkinin nefis dolayısıyla olduğu görülmektedir. Kudret anlamının da iradeli tesir olması dolayısıyla bu anlamca kapsandığı anlaşılmaktadır.

Etkin kuvvenin bilfiil fail olma zorunluluğu olmayıp fiil yapma ve yapmama imkânına sahip olmasından dolayı kuvve kelimesi (v) imkân anlamına da aktarılmıştır. Bu imkân fail açısından kullanıldığı gibi etkilenen için de kullanılır ve edilgin kuvve, edilgi imkânı, edilgiyi kabul etme gücü anlamı bununla karşılanır. Bu anlamda kuvve istidat yahut daha müsamahalı olarak elverişlilik kelimeleriyle karşılanabilir. Buna örnek olarak düz çizginin bir üçgen kenarı olmaya kuvvesi/imkânı/istidadı/elverişliliği olduğu söylenebilir (İbn Sînâ, 2005b, s. 152-155).



Kudret kelimesinin kuvvenin anlamlarından biri için kullanıldığı belirtilmişti. Kudret kelimesi bununla birlikte iki anlamda kullanılır. Bunların birincisi kudretin “irade doğrultusunda tesir eden sıfat” olmasıdır. İkinci tanım kudretin “muhtelif fiillerin yakın ilkesi olan şey” olmasıdır. Buna göre felek nefsi iradeli hareket ettiğinden birinci tanıma göre kudret olsa da tek yönlü hareket ettiği ve muhtelif fiillerde bulunmadığı için ikinci tanıma göre kudret sayılamaz. Bitki ise iradesiz hareket ediyor olmakla birinci tanımın dışında kalır fakat muhtelif fiilleri gerçekleştirdiğinden ötürü ikinci tanıma göre kudret sayılır. Canlı nefsi her iki tanımda da kudret sayılırken unsurlar her iki tanıma göre kudret sayılamazlar.

KUDRET	Unsur	Felek	Bitki	Canlı
İrade doğrultusunda tesir eden sıfat	x	v	x	V
Muhtelif fiillerin yakın ilkesi olan şey	x	x	v	V

Burada unsurların ve bitkilerin, kendilerinden fiil çıkma konusunda irade sahibi olmamakla hayvanlardan ve insanlardan nasıl ayrıldığı görülmektedir. Peki, irade ile fiilde bulunan yani kudret sahibi olma noktasında ortak olan hayvanlar ve insanlar birbirlerinden nasıl ayırmaktadırlar? Bunun için bu sayılan varlıkların kudretle yahut kudret olmaksızın, hangi kuvvelerle, nasıl fiilde bulunduklarını ele alalım.

Bütün bileşik cisimlerin kendilerinden oluştukları dört unsurdan toprak, yerin merkezine doğru hareket ve soğukluk, kuruluk ve katılık kuvvesine sahiptir. Su, toprağın üzerinde ve havanın altında kalan mekâna doğru hareket ve bunun yanında soğukluk, yağlık ve akışkanlık kuvvesine sahiptir. Hava, suyun üzerine, yukarıya doğru hareket eder ve sıcaklık, yağlık, hafiflik ve seyreklik kuvvesi vardır. Ateş ise en üstte, evrenin çeperlerine doğru hareket eder ve sıcaklık, kuruluk, hafiflik ve seyreklik kuvvesi bulunur (İbn Sînâ, 1993, s. 17-18).

Unsurlardan oluşmuş cisimlerin bir tür terkibiyle, beslenme, büyüme ve üremeye elverişli bir mizacın oluşması bunu bitkisel nefis olarak adlandırılan sureti almaya kabil hale getirir.

Bitki, bitkisel nefis sayesinde aşağı ve yukarı olan tek yönlü hareket dışında muhtelif yönlerle hareketi gerçekleştirir. Bu hareket iradeden yoksundur. Bitkisel nefsin unsurlardan farklı olarak sahip olduğu kuvveler beslenme, büyüme ve üreme kuvveleridir.

Bitkisel nefse kabil olan söz konusu mizacı da içerecek şekilde bir üst terkip, hareketini iradeli gerçekleştirebilecek olan hayvani nefis suretine kabil olur. Burada hareket hem çok yönlüdür hem de bitkideki beslenme, büyüme üreme kuvvelerine ek olarak, canlı/hay(e)van olarak adlandırılan bu bünye idrak eder ve hareketlerini iradesi ile gerçekleştirir. Bu güçlere müdrike ve muharrike güçleri adı verilir.

Canlılığa ve bunun üzerine soyut nefis suretine kabil mizaç insan türünü oluşturur. İnsan iradeli hareket etmek bakımından hayvanlarla aynı kategoride yer alır. İradeli hareket için gerekli vehm ve hayal gücünün yanında akla sahip olmakla da onlardan ayrılır.

Sayılan bu türlerin dışında hareket ay üstü âlemde bulunan feleklerde mevcuttur. Feleklerin hareketi aşağı ve yukarı olmayıp daireseldir. Dolayısıyla hareketleri doğal hareket olarak adlandırılmaz. Ayrıca onların hareketlerinin bir şeyin onları zorlamasıyla meydana geldiği de söylenemez. Bu durumda onların tek yönlü olarak hareket ediyor olsalar da bunu iradeleriyle, yani nefisleri sayesinde yaptıkları anlaşılır. Fakat felekler unsurlardan oluşmadıkları ve dolayısıyla doğa kavramıyla kesişmedikleri için bu sunumun dışındadırlar.

Şimdi ikisi için de kudret kavramı kullanılan ve idrak ve iradeli hareket noktasında ortak olan hayvanlardaki ve insanlardaki kuvveleri ele alalım.

Hayvanlarda ve insanlarda bulunan idrak kuvveleri dış ve iç idrak kuvveleri olmak üzere ikiye ayrılır. Dış idrak kuvveleri görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma olmak üzere beş duydur. İç kuvveler ise hiss-i müşterek, hayal, mütehayyile, vehim ve hafıza kuvveleridir (İbn Sînâ, 1956, s. 42-46).

Beş duyu organıyla dış dünyadan alınan veriler hiss-i müşterekte toplanır ve burada bir araya getirilir. Aksi takdirde bilgiler birbirinden ayrık kalırdı. Şöyle ki bir kişi ile tokalaştığımız zaman hem gördüğümüz, hem duyduğumuz hem dokunduğumuz cismin aynı kişi olduğunu hiss-i müşterek sayesinde bilebiliriz. Hiss-i müşterekte dıştan gelen veriler resmolur, fakat bu sadece duyu süresi müddetince, bu veriler burada kalıcı olarak bulunmaz. Bu verilerin depolandığı ve duyu bittikten sonra o verinin kaldığı yer hayal kuvvesidir. Hayal kuvvesinde depolanan bu veriler mütehayyile gücü tarafından parçalanmak ve birleştirilmek gibi işlemlere tabi tutulur. Mütehayyile bu anlamda aktif bir kuvvedir. Bir şeyin suretinin idraki ile onun manasının idrakini birbirinden ayıran İbn Sînâ, suretin dış duyular ve iç duyularla alındığını fakat mananın sadece iç duyularla çıkarılan bir şey olduğunu söyler. Buna göre bir koyun kurdun suretini dış ve iç duyularıyla algılar, fakat kurtta bulunan düşün manasını ancak iç duyularla çıkarabilir. İşte bu manaları suretlerden çıkaran güç vehim

kuvvesidir. Bir diğer güç ise hafıza kuvvesidir. Hafıza kuvvesi, tıpkı hiss-i müştereğin aldığı suretleri hayal nasıl depoluyorsa, vehim çıkardığı manaları o şekilde depolayan bir kuvvedir. (İbn Sînâ, 1956, s. 42-46).

Canlılara özgü idrak güçlerinin yanında muharrik kuvveler de vardır. Bunlar baise ve faile olmak üzere ikiye ayrılır. Baise kuvvesi nûzu kuvvesi olarak da adlandırılır. Bu kuvvenin arzu ve öfke kuvvesi olmak üzere iki yönü vardır. Bu kuvve canlıyı, arzu yönüyle, haz veya fayda veren bir şeyin suretini tahayyül ettiğinde ona ulaşmaya ve öfke yönüyle acı veya zarar veren bir şeyin suretini tahayyül ettiğinde ise ondan kaçmaya doğru harekete sevk eder (İbn Sînâ, 1956, s. 41).

Fail kuvve ise vücuttaki kasları ve sinirleri gerektiğinde kasmak gerektiğinde de uzatmak şeklinde kontrol eden kuvvedir (İbn Sînâ, 1956, s. 42).

Canlıdan bir fiil sadır olması için öncelikle o fiile yönelik tikel bir tahayyülün var olması gerekir. Daha sonra arzu ve öfke güçleri canlıyı bu fiile sevk eder. Bu fiili yapmaya yönelik tam/cazim bir irade, icma gerçekleştiğinde fiil canlıdan sadır olur¹ (İbn Sînâ, 2005a, s. 120).

Her bir üst tür bir alttaki türün sahip olduğu kuvvelere sahip olup onun sahip olmadığı ek kuvvelere haizdir. Buraya kadar anlatılan kuvvelerde insanlar ve hayvanlar ortaktır. İnsan bütün bu güçleri ve süreçleri hem idrak hem hareket için kullanır. Fakat insan soyut natık nefse ve nefsinden kaynaklı farklı kuvvelere sahip olmakla buradan itibaren farklılaşacaktır.

İbn Sînâ insanı hayvandan ayıran en önemli özelliğin suretleri akıl vasıtası ile tam bir şekilde soyutlama ve bunlardan tasavvur ve tasdikler elde etme kuvvesi olduğunu belirtir. İnsanın natık nefsinden kaynaklı güçleri nazarî ve amelî güçlerdir. Nazarî kuvve sayesinde insan tümelleri bilebilir ve bunlar üzerinde tasarruf sahibi olur. Fakat tümel bir bilgiden ve inançtan dış dünyada bir fiil ortaya çıkmaz. İnsanın bir fiilde bulunabilmesi için tikel bir inanç gerekir. İşte amelî kuvve insanın bedene yönelik tasarruflarını yöneten kuvvedir. Amelî kuvve bütün hayvanî kuvveleri içerir, bunun yanında nazarî akıldan alınan iyi-kötü, fayda-zarar bilgisine göre fiilde bulunur (İbn Sînâ, 1956, s. 203). Natık nefsin bir kuvvesi olan amelî kuvvenin insanın suretine itibarla üç yönü vardır. Bunların birincisi hayvanî nûzu kuvvesine bakan taraftır. Bu yönden insan ağlamaya, gülmeye, utanmaya kabil olur. Tahayyül ve tevehhüm yönünden olan irtibatıyla insan zanaatler ortaya koyabilir hale gelir (İbn Sînâ, 1956, s. 46). Dolayısıyla aslında insan hayvanlarla nûzu ve tahayyülde ortakmış gibi görünse de natık nefsin amelî kuvvesi sayesinde bu güçler bambaşka şeylere insanı kabil kılar hale gelir. İbn Sînâ bunun için kuşların ve arıların yuva yapmasını örnek verir. Bu hayvanların yuva yapmasında

1 İbn Sînâ'nın eylem teorisi için bkz. Cengiz, Yunus. (2014) İbn Sînâ'nın Zihin Felsefesinde Eylem Süreci, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 55:2, 99-128.

da bir sanat vardır, fakat onlar bunu bir çıkarıma dayanarak yapmazlar bilakis bu kendilerine doğanın verdiği bir kuvvedir, bir tür ilhamdır. Bu yüzden de yaptıkları yuvalar farklılaşmaz, hep bir örnek süregider. Ayrıca fiilleri de bireyleri korumak ve sürdürmek için değil, türlerini sürdürmek içindir. Bu onların gayesidir. İnsan söz konusu olduğunda ise bireysellik önem kazanır (İbn Sînâ, 1956, s. 201). İşte hayvanlardaki tahayyül, tevehhüm, irade gibi kuvveleri insan da paylaşıyor gibi görünse de aradaki farkı natık nefsin kuvvelerinin bu kuvvelerle birleşmesi ortaya koyar. Bu yüzden de hayvani nefse kıyasla mütehayyile olarak adlandırılan kuvve, insani nefse kıyasla müfekkire olarak adlandırılır (İbn Sînâ, 1956, s. 45). İbn Sînâ düşünme kuvvesinin diğer hayvanî idrak kuvveleri üzerindeki etkisinin bu kuvveleri neredeyse tamamen farklılaştırdığını söyler. Adeta düşünmenin nurunun diğer bütün kuvvelerin üzerine parlıyor gibi olduğunu belirtir (İbn Sînâ, 1956, s. 178). Zira amelî aklın üçüncü itibarı kendisine bakan yönü olup nazarî akıldan aldığı iyi ve kötü bilgisine göre hareket etmesine imkân sağlamasıdır. (İbn Sînâ, 1956, s. 47) Amelî kuvvenin amacı ve yetkinliği bedene erdemli huyları kazandırmak ve bedeni buna uygun yönetmektir (İbn Sînâ, 1956, s. 47).

Bütün bu varlıklardaki güçlerde müşahade ettiğimiz üzere İbn Sînâ hareket ve fiillerin ilkesi olan bu kuvvelerin bir kısmının düşünmeye ve tahayyüle bittiğini, bazısının ise bitişmediğini ifade eder. Düşünmeye ve tahayyüle bitişen kuvve, kudret dediğimiz irade doğrultusunda tesir eden kuvvedir (İbn Sînâ, 2005b, s. 155).

Düşünme ve tahayyül sahibi olmayan varlıklarda, yani unsurlarda, madenlerde ve bitkilerde kuvveler edilgen kuvveler ile birleştiğinde fiil zorunludur. Zira bunlarda fiilin gerçekleşmesi için bir irade beklenmemektedir. Beklenen tek şey doğadır. Dolayısıyla ateşteki yakma kuvvesi, yanma kuvvesi olan pamukla bir araya geldiğinde ateşten zorunlu olarak yakma fiili çıkar. Düşünme ve tahayyül sahibi olan varlıklarda ise kuvvelerin edilgen kuvvelerle buluştuğunda fiillerini icra edebilmeleri için kesin bir iradeye bitişmeleri gerekir. Aksi takdirde sadece kuvvenin varlığı fiilin varlığını zorunlu olarak gerektirmez (İbn Sînâ, 2005b, s. 156).

İradeli harekette iradenin tikel bir tahayyüle bitişmesi gerekmektedir (İbn Sînâ, 2005a, s. 122). Sözelimi bir kedinin belli bir yiyeceği yemeğe yahut bir insanın belli bir kitabı okumaya yönelme iradesi olmaksızın bunlarda bulunan yeme yahut okuma kuvveleri zorunlu olarak yeme ve okuma fiillerinin bunlardan sadır olmasını sağlamaz. Bu tikel tahayyüller hayvanlarda tamamen vehim gücüne bağlıyken insanlarda beden fiillerini yönetmekten sorumlu amelî kuvveye bağlıdır. Bu da insanın sadece haz-acı ve fayda-zarar ölçülerine göre değil iyi-kötü ölçülerine göre fiilde bulunabileceğini ve bulunması gerektiğini gösterir. Zira insanın sureti düşünen nefis ise hem bundan kaynaklı güçleri kullanmaya elverişli olduğu hem de gayesine ulaşarak suretini yetkinleştirmek için bunu yapmak zorunda olduğu anlaşılır.

Buradan yola çıkarak insan için söylenen doğası gereği ifadesinin onun hem elverişliliğine hem zorunluluğuna işaret ettiğini görürüz. “İnsan doğası gereği toplum kurar” ifadesini

ele alalım. Bu hayvanların sürüler halinde yaşamasına benzetilebilir. Zira her iki toplanma da grup üyelerinin temel ihtiyaçlarını karşılamaları ve varlıklarını devam ettirmeleri içindir. Fakat İbn Sînâ insanın toplum halinde yaşamasının öneminin ve zorunluluğunun insanın sahip olduğu özelliklere gönderme yaparak altını çizer. Buna göre insan yavrusu diğer birçok canlıya nispetle savunmasız olarak dünyaya gelir, ihtiyaçları diğer canlılara göre çok daha çeşitli ve ayrıntılıdır ve bunları tek başına temin etmesi imkânsızdır (İbn Sînâ, 1956, s. 199). Fakat bu insan için gerekli olmakla birlikte tek başına yeterli değildir. Gayeleri türlerini devam ettirmek olan diğer varlıkların aksine insanın gayesi fertlerinin bireysel olarak suretlerini yetkinleştirmeleridir. Bu şekilde insanın nihai gayesi olan mutluluğa erişebileceklerdir. İşte toplumun amacı insanın varlığını sürdürmenin yanında onun gayesine ulaştırmaktır. Bu da toplumun insanın gayesine uygun olarak, onu gayesine götüreceği şekilde düzenlenmesi ile mümkün olur. Bu toplum erdemli yöneticinin yönettiği erdemli toplumdur. Toplum örneğini biraz daha genişleterek daha yakından incelemek üzere İbn Sînâ'nın takipçisi olduğu Fârâbî'nin erdemli ve erdemsiz toplum anlatısına göz atabiliriz.

Fârâbî'ye ve onu izleyen İbn Sînâ'ya göre insanın nihai gayesi mutluluktur. Aslında bu bütün varlığın iyiyi istemesi ilkesinin insana uygulandığında ortaya çıkardığı bir sonuçtur. Tıpkı bütün varlıkların gayelerine doğru ve suretlerine uygun hareket ettiklerinde yetkinleşmeleri ve iyiye ulaşmalarında olduğu gibi insan da kendi suretini yetkinleştirdiğinde mutluluğa erişebilir. İnsanın yetkinleşmesi nazarî ve amelî güçlerini yetkinleştirmesi ile mümkündür. Bu da ancak erdemli bir toplumda yaşadığında mümkün olur. Zira bir insan doğduğu andan itibaren hem varlığını sürdürmesi hem de yetkinleşmesini sağlayacak araçlara sahip olması açısından bir toplumsal bir yardımlaşmaya ihtiyaç duyar. O halde insanları kendileriyle hakiki anlamda mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım etmeyi amaçladıkları bir şehir, erdemli, mükemmel bir şehirdir, insanları mutluluğu elde etmek için birbirlerine yardım eden toplum, erdemli, mükemmel bir toplumdur (Fârâbî, 2011, s. 98). Öte yandan insanların kurduğu her toplum erdemli değildir. Fârâbî erdemli toplumun karşısında yer alan dört toplum türü daha sayar. Bunlar cahil, fasık, mübeddele ve dalle şehirlerdir. Cahil şehir hakiki mutluluktan haberdar olmayan beden sağlığı, zenginlik, şehvi zevkler, insanın kendi arzularının peşinden koşma serbestliği, saygı ve itibar görme gibi hayatta gaye olduklarını düşünen şehirdir. Cahil şehirler de çeşitlidir. Bunların kimisi insanların sadece temel ihtiyaçlarını görmek için oluşturdukları ve bu şekilde yaşadıkları şehirlerdir. Kimisinde gaye zenginlik, kimisinde hâkimiyet, kimisinde şeref, kimisinde zevk ve eğlence, kimisinde arzuların özgürce yaşanmasıdır. Fasık şehir halkı hakiki mutluluktan haberdar olsa da bunun yerine cahil şehir halklarının eylemlerini sürdürürler. Mübeddele şehir önceleri erdemli bir hayat sürerken zamanla bozulmaya uğramış şehirdir. Dalle şehir ise inançlara sahip oldukları halde bu inançların yanlış ve yararsız olduğu şehirdir (Fârâbî, 2011, s. 107-109).

Görüldüğü üzere erdemli şehir ve erdemsiz şehirler tamamen insanın suretini yetkinleştirerek onu gayesi olan mutluluğa ulaştırıp ulaştırmama esasına göre tanımlanmaktadır. Buna göre insanlar, hayvanlar gibi, oluşturdukları toplumla hayatta kalma ve temel ihtiyaçlarını karşılama gibi fonksiyonları sağlasalar ve hatta bitkisel ve hayvanî neftsen kaynaklanan arzu ve öfke güçlerinin uzantıları olan eğlence, güç, itibar sevgisi gibi hazların peşinden gitseler de bu toplumlar insanın suretinin tam bir gereği olarak var değillerdir ve insanın gayesini gerçekleştiremeyeceklerdir. Buna göre bu toplumlar insanın suretinin adeta bir kısmını oluşturan bitkisel ve hayvani güçlere atıfla, insanın türsel varlığını sürdürme açısından doğal sayılsa da insanı diğer varlıklardan ayıran suretine, yani nutuk gücüne nazaran eksik olacaktır.

Dolayısıyla insanın doğası gereği bir şeyi yaptığını söylediğimizde onun hem buna elverişli hem de buna mecbur olduğunu söylemiş oluruz. Bu anlamda insanın doğasının, belirli bir özünün var olması anlamında doğa insanda da zorunluluk bildirmektedir. Fakat bu suretin irade ve ihtiyar gücüne sahip olması ile fiilleri belli şekillerde yapma zorunluluğunu ortadan kaldırmaktadır.

İbn Sînâ’nın günlük hayatta hissettiğimizin aksine şuur sahibi iradeli varlıklarda olduğu gibi iradesiz varlıklarda da bir gayenin olduğunu ileri sürdüğü pasajlarda insanın fiillerini yapma biçimine dair yorumu oldukça dikkat çekicidir. Buna göre İbn Sînâ bir fiilin görüş (reviyye) sahibi olma ile gayeli olmayacağını, görüşün sadece birçok fiil arasında bir fiili özelleştirmek için var olduğunu söyler. Buna göre insanın şuurlu olması, bir görüşe göre iradesi ile fiilde bulunması onu gayeli kılmaz, o gayesine bu fiiller arasından seçim yaparak ulaşmak zorundadır. İbn Sînâ eğer insan bu kadar arzular, isteklerle, onu gayesinden alıkoyacak çeşit çeşit engellerle çevrelenmiş ve güçleri bu kadar çok ve parçalı olmasaydı insandan sadece tek yönlü bir fiil sadır olacağını söyler. Bu tıpkı bir ud sanatçısının ud çalmayı bir meleke haline getirdikten sonra ondan bu fiilin düşünmeden mükemmel bir şekilde sadır olması fakat bunun üzerine düşünüp tereddüde düştüğünde fiilin kusurlu olması gibidir (İbn Sînâ, 2004, s. 89-90). İnsanın nefsini yetkinleştirerek sadece ve sadece en mükemmel fiili olan akletme fiilini gerçekleştirme seviyesine ulaşması gerekir ki, bu da nefsin bedendeyken erdemlerle donanmasının ardından bedeni terk etmesi ile gerçekleşecektir.

Sonuç olarak doğa kelimesi en temelde, bugün yer çekimi dediğimiz ilkeye tekabül eder şekilde unsurların doğal mekânlarına doğru hareketleri için kullanılır. Fakat bu tanım genişletilerek iradesiz hareketi de kapsar hale getirilir, dolayısıyla bitkilerin hareketinin ilkesi olan bitkisel nefis de tabiat olarak adlandırılır. Bu anlam bir ötesinde derin düşünme ve seçme olmaksızın gerçekleşen her fiilin ilkesi için de kullanılır. Bu anlamıyla, hayvanların hareketleri de doğal hareket sayılır. Buradan anlam aktararak bir şeyden kendisi olması bakımından fiil çıkmasını sağlayan, cevheri kaim kılan şey yani suret için kullanılır. İlk aşamada unsur-

ların, bir sonra bitkilerin ve sonrasında hayvanların hareketlerinin ilkesi olarak kullanılan doğa kavramı suret anlamıyla insanları da kapsar. Burada karşımıza iki soru çıkar. Birincisi insanların ve hayvanların hareketleri iradeli ve çok yönlü hareket olması bakımından aynı kategoride yer almakta ise bu hareketlerin farkı nerededir? İkincisi ise insanın bir şeyi doğal olarak yapması ile ne kastedilmektedir? Doğal olarak bir şeyi yapması insanı zorlayan ve icbar altında bırakan bir durum mudur?

Bunlardan birincisinin cevabı insanın natık nefse sahip olmakla suretinin hayvanlardan farklı olmasıdır. İnsanın fiilde bulunması için gereken, iradesinin eşlik ettiği tikel tahayyül akıldan alınır. Buradan yola çıkarak ikinci sorunun cevabı ise insanın doğal olarak bir şey yapması ile kastın ya bu harekete elverişliliği ya da varlığını sürdürüp suretini yetkinleştirebilmesi için bu fiilde bulunmasının zorunlu olmasıdır. İnsan suretinin belirlenmiş bir öz olması hasebiyle bir anlamda buna mecburdur. Doğa bir özden belli fiillerin çıkmasının elverişliliği ya da varlığın devamı için bunu zorlaması anlamında zorunluluğu bildirir. Öte yandan insan gayesini gerçekleştirmek için buna giden fiilleri iradesi ile yapmak, dahası bu fiilleri iyi olana göre seçmek durumundadır. Dolayısıyla insan bir şekilde zorunlu olarak özgür olmak, özgürlüğünü bu zorunluluğunu yerine getirmek için kullanmak durumundadır.

Kaynakça

- Cengiz, Y. (2014). İbn Sînâ'nın Zihin Felsefesinde Eylem Süreci. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55:2, ss. 99-128.
- Fârâbî. (2011). *El-Medinetü'l-fâzıla/İdeal Devlet*. (A. Arslan, çev.) İstanbul: Divan Kitap.
- İbn Sînâ. (1956). *İlmu'n-nefs*. J. Bafkos. (thk.) Prag: Prage Československé Akademie Véd.
- İbn Sînâ. (1993). *El-Kanun fi't-tıb*. İ. el-Kaş. (thk.) Beyrut: Müessesetu İzzeddin.
- İbn Sînâ. (2004). *Fizik*. (M. Macit, F. Özpilavcı, çev.) İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ. (2005). *İşaretler ve tenbihler/el-işârât ve't-tenbîhât*. (E. Demirli, A. Durusoy ve M. Macit). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ. (2005). *Metafizik/el-ilâhiyât*. (Ö. Türker, E. Demirli, çev.) c. 1. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ. (2006). *El-Medhâl/Mantiğa Giriş*. (Ö. Türker, çev.) İstanbul: Litera Yayıncılık.

HUKUK

İdarî Yargılama Usulünde Bilirkişilik Müessesesi

Batuhan Ustabulut*

Öz: Bilirkişilik müessesesi, usul kanunlarında düzenlemiş olmakla beraber bu müesseseye ilişkin herhangi bir tanıma usul kanunlarında kanun koyucu tarafından yer verilmiş değildir. İdarî Yargılama Usul Kanunu (İYUK), bilirkişilik müessesesine ilişkin Hukuk Muhakemeleri Kanunu'na (HMK) atfı yapmıştır. 2016 yılında kabul edilerek yürürlüğe giren Bilirkişilik Kanunu ile kanun koyucu özel olarak bu müesseseyi düzenlemiştir. Bu düzenlenin yapılması ile İYUK'ta da çeşitli değişiklikler yapılmış ve yapılan değişikliklerle HMK'ya yapılan atfı devam etmiştir. Ayrıca 2016 yılında İYUK'ta yapılan söz konusu değişiklikler ile Bilirkişilik Kanunu'na da atfı yapılmıştır. 2016 yılında yapılan bu değişikliklerle idare mahkemelerinin, bölge idare mahkemelerinin ve Danıştay'ın her iki kanunu da dikkate alması gerekecektir. Bu çalışmada İYUK ve HMK arasındaki ilişki bilirkişilik müessesesi üzerinden incelenecek olup özellikle Danıştay tarafından verilen bazı kararlarda bilirkişilik müessesesi ile ilgili olarak yüksek mahkemenin nasıl bir yaklaşım sergilediği üzerinde durulacaktır. Ayrıca söz konusu kanun değişikliği ile idarî yargıda görülen davalar bakımından maddî gerçeğe ulaşma meselesinin nasıl bir boyut kazandığı sorgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: İdarî Yargılama Usulü Kanunu, Bilirkişi, Bilirkişilik Kanunu

Giriş

Bilirkişilik müessesesi, kanun koyucu tarafından usul kanunlarında düzenlenmiş, fakat bu müesseseye ilişkin herhangi bir tanıma yer verilmemiştir. 6754 sayılı Bilirkişilik Kanunu'nun 2016 yılında kabul edilerek yürürlüğe girmesi ile bilirkişilik tanıma kavuşturulmuştur. Ayrıca Bilirkişilik Kanunu'nda bu müesseseye ilişkin önemli düzenlemelere yer verilmiştir.

İdarî Yargılama Usulü Kanunu'nun (İYUK) 31. maddesinde bilirkişilik müessesesine ilişkin hem Hukuk Muhakemeleri Kanunu'na (HMK) hem de Bilirkişilik Kanunu'na atfı yapılmış olduğundan idarî yargılama usulünde başvurulacak olan bilirkişi incelemesinde her iki kanunun da idare mahkemeleri tarafından dikkate alınması gerekmektedir.

* Kocaeli Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Anayasa Hukuku Anabilim Dalı,

Mahkemenin maddî gerçeğe ulaşabilmek için başvurduğu deliller arasında bulunan bilirkişi incelemesi ile hâkim, uyuşmazlığın çözümü için ihtiyaç duyduğu özel veya teknik bilgiyi elde etmeyi amaçlamaktadır. Hâkimin bakmakta olduğu davada, bilirkişi incelemesi ile elde ettiği özel veya teknik bilgileri uygulaması ise zorunlu değildir.

Bu çalışmada öncelikle bilirkişinin tanımı, hangi durumlarda bilirkişi incelemesine başvurulabileceği ve kimlerin bilirkişi olarak atanabileceği hususları üzerinde durulacak olup sonrasında bilirkişi incelemesinin nasıl yapılacağı, hangi durumlarda bilirkişi tarafından hazırlanan rapora itiraz edilebileceği ve bilirkişinin sorumluluğunun hangi durumlarda ortaya çıkabileceği sorularına cevap aranacaktır.

Bilirkişilik Müessesesi

Tanım

Usul kanunlarında “bilirkişilik müessesesi” kanun koyucu tarafından düzenlenmiş olmasına rağmen bilirkişiliğe ilişkin herhangi bir tanıma yer verilmemiştir (Deryal, 2015, s. 27). Bu nedenle herkesin üzerinde ittifak ettiği bir bilirkişi tanımının yapılabilmesi mümkün gözükmemektedir (Çayan, 2013, s. 3). Bilirkişiliğe ilişkin ortak bir tanım üzerinde ittifak edilememesinin nedenleri arasında bilirkişilik müessesesinin farklı hukuk dallarında düzenlenmiş olması bulunmaktadır. Nitekim bilirkişilik, medenî usul hukukuna ait bir kavram olmakla beraber (Çayan, 2013, s. 1) İYUK, Ceza Muhakemesi Kanunu ve Vergi Usul Kanunu’nda da kanun koyucu tarafından düzenlenmiştir.

Medenî usul hukuku bakımından Baki Kuru tarafından “*bilirkişi*” şu şekilde tanımlanmıştır: “Bir davada çözümü hâkimin hukuk (bilgisi) dışında, özel veya teknik bilgiyi gerektiren hallerde, oy ve görüşüne başvurulacak üçüncü kişiye (veya kişilere) bilirkişi denir” (Kuru, 2016, s. 409).

İYUK’un 31. maddesinde bilirkişilik müessesesine ilişkin HMK’ya atıf yapılması ve İYUK’ta bilirkişinin kim olduğuna ilişkin herhangi bir tanıma yer verilmemiş olması nedeniyle medenî usul hukukçuları tarafından yapılan tanımlar 2016 yılına kadar büyük bir öneme sahip olmuştur. 6754 sayılı Bilirkişilik Kanunu’nun 3 Kasım 2016 tarihinde kabul edilmesi ile kanun koyucu bir bilirkişi tanımı kabul etmiştir. Bilirkişilik Kanunu’nun “Tanımlar” başlığını taşıyan 2. maddesinde bilirkişi “*Çözümü uzmanlığı, özel veya teknik bilgiyi gerektiren hâllerde oy ve görüşünü sözlü veya yazılı olarak vermesi için başvurulacak gerçek veya özel hukuk tüzel kişisi*” olarak tanımlanmıştır.

Bilirkişiye Gitme Zorunluluğu

Ceza muhakemesinde olduğu gibi idarî yargılama usulünde de kamu yararını ve düzenini sağlamayı amaçlayan (Oğurlu, 1998, s. 131) “*re’sen araştırma ilkesi*” geçerlidir. Re’sen araştır-

ma ilkesi gereğince idarî yargı hâkiminin maddî gerçeğe ulaşabilmek için tarafların iddiaları, talepleri ve ileri sürdükleri deliller ile kendisini kayıtlandırmaması ve kendiliğinden araştırma yapması gerekmektedir (Deryal, 2015, ss. 19-20). İdare hukukunun imardan enerjiye, sermaye piyasalarından telekomünikasyona, çevre meselelerinden rekabete kadar çok geniş bir uygulama alanına sahip olması pek çok konuda uzman incelemesi yapılmasını zorunlu kılmaktadır (Yasin, 2015, s. 110). Nitekim Danıştay 3. Dairesi tarafından 27 Mayıs 1986 tarihinde verilen bir kararda “Bir dava mahkemesinin görevi, maddî olaya hukuk kurallarını uygulayarak taraflar arasındaki uyuşmazlığı çözmekten ibarettir. Bu uyuşmazlığın çözümünde teknik bilgiyi gerektiren konularda sağlıklı bir sonuca ulaşabilmek için bilirkişiye başvurmak zorunludur” (Danıştay 3. Dairesi, 27.5.1986, E. 1986/241, K. 1986/1402) denilmek suretiyle bu durum vurgulanmıştır. Örneğin kömürle çalışan bir elektrik santrali için hangi hava kirliliği kontrol ekipmanının en uygun olduğuna ilişkin bilgi, hâkimin sahip olabilmesinin pek de muhtemel olmadığı bir teknik bilgidir (Fox, 2000, s. 6). Mahkemeye intikal eden bazı uyuşmazlıkların sadece hukukî meselelerden ibaret olmaması (Budak & Karaaslan, 2017, s. 248) nedeniyle ihtiyaç duyulan teknik bilgiye erişilebilmesi ancak bilirkişi marifetiyle söz konusu olabilecektir. Bu nedenle bilirkişiler, “hâkimin yardımcısı” olarak nitelendirildikleri gibi “hâkimin dürbünü” olarak da nitelendirilmişlerdir (Deryal, 2001, ss. 27-28).

Bilirkişi incelemesine başvurulacak konuların hâkimin mesleğinin gerektirdiği genel hukukî bilgi ile çözülebileceği konuların dışında olması gerekmektedir (Yasin, 2015, s. 110). Nitekim Danıştay 5. Dairesi’nin 14 Haziran 1985 tarihli kararında “(...) hukuki ihtilaf hâkimlik mesleğinin gerektirdiği genel ve hukuki bilgi ile çözümlenebilecekken ve hâkimin re’sen araştırması gerekirken, bilirkişi tayin edilmesinde (...) uyarlık bulunmamaktadır” (Danıştay 5. Dairesi, 14.6.1985, E. 1985/435, K. 1985/1920) sonucuna varılmıştır.

İptal davalarında bilirkişi incelemesi yaptırılması en çok başvurulmuş re’sen inceleme yöntemlerinden birisi (Evren, 2008, s. 713) olmakla beraber Melikşah Yasin’e göre idarî işlemlerin iptali talebiyle açılan davalarda idarî işlemin unsurlarından herhangi birine ilişkin hukuka aykırılıkların sadece hukuk bilgisinin kullanılması ile tespit edilebilmesi hâlinde bilirkişi incelemesi yöntemine başvurulabilmesi mümkün değildir. İdarî işlemin yetki ve şekil unsurlarının hukuka uygun olup olmadığına ilişkin inceleme, maddî olayın gerçekleşme biçiminden bağımsız bir şekilde mevzuat ile tespit edilebilen hukukî bir incelemeyi gerektirmektedir. Bu nedenle bir idarî işlemin yetki ve şekil unsurlarına ilişkin gerçekleştirilecek hukuka uygunluk denetiminde bilirkişi incelemesine başvurulabilmesi mümkün değildir. Fakat bir idarî işlemin maddî bir olaya dayanması hâlinde idarî işlemin sebep, konu ve maksat unsurlarına ilişkin yapılacak hukuka uygunluk denetimlerinde sadece hukuk bilgisi yeterli olmayabilir. Benzer bir şekilde kamu yararının ve üstün kamu yararının tespitinde de yapılan idarî işlemlerin maddî olaylara dayanıyor olması bilirkişi incelemesinin yaptırılmasını gerek-

tirebilir. Ayrıca idarenin eylemlerinden doğan tam yargı davalarında uyuşmazlığın çözülmesinin teknik inceleme gerektirmesi durumunda da bilirkişi incelemesinin yaptırılması gerekmektedir. Örneğin idare tarafından yürütülen sağlık hizmetlerinde oluşan bir zararın tıbbî bir hatadan kaynaklandığı iddiası karşısında söz konusu zararın bir tıbbî hatadan kaynaklanıp kaynaklanmadığına ilişkin sonuca varılabilmesi bilirkişi incelemesi yaptırılmasını gerektirmektedir (Yasin, 2015, ss. 110-111).

Bilirkişinin Özellikleri ve Seçimi

Yargılama prosedürü içerisinde hâkimin ihtiyaç duyduğunda başvurduğu bir yardımcısı (Deryal, 2001, s. 1) konumunda olan bilirkişi, çözümü özel veya teknik bilgiyi gerektiren konularda hâkime yardımcı olmaktadır. Bu nedenle bilirkişiye başvurulması hâkim tarafından verilecek bir kararla mümkün olabilmektedir. Hâkim, uyuşmazlık konusuna ilişkin yeterli bilgiye sahip olmadığı durumlarda ihtiyaç duyduğu özel veya teknik bilgileri bilirkişiden talep edeceğinden herhangi bir kişinin bilirkişi olarak görevlendirilebilmesi mümkün değildir (Gözübüyük & Dinçer, 2001, s. 769).

Bilirkişilik Kanunu'nun 10. maddesi bilirkişiliğe kabul şartlarını düzenlemiştir. Bu madde ile getirilen düzenleme usul hukuku bakımından geçerli olduğu gibi İYUK'un 31. maddesinin 1. fıkrasında Bilirkişilik Kanunu'na yapılan atıf nedeniyle idarî yargılama usulünde de geçerlidir.

Bilirkişiliğe kabul şartlarını düzenleyen Bilirkişilik Kanunu'nda kanun koyucu hem gerçek kişiler bakımından hem de tüzel kişiler bakımından bilirkişilik müessesesini düzenlemiştir. Gerçek kişiler bakımından kanun koyucu, Türk Ceza Kanunu'nda sayılan bazı suçlardan dolayı mahkûm olmuş olanların bilirkişilik yapamayacağı kuralını getirmiştir. Kanunun 10. maddesinin 1. fıkrasının a bendine göre, "26/9/2004 tarihli ve 5237 sayılı Türk Ceza Kanunu'nun 53'üncü maddesinde belirtilen süreler geçmiş olsa bile; kasten işlenen bir suçtan dolayı bir yıldan fazla süreyle hapis cezasına ya da affa uğramış olsa bile Devletin güvenliğine karşı suçlar, Anayasal düzene ve bu düzenin işleyişine karşı suçlar, zimmet, irtikâp, rüşvet, hırsızlık, dolandırıcılık, sahtecilik, güveni kötüye kullanma, hileli iflas, ihaleye fesat karıştırma, edimin ifasına fesat karıştırma, suçtan kaynaklanan malvarlığı değerlerini aklama veya kaçakçılık, gerçeğe aykırı bilirkişilik veya tercümanlık yapma, yalan tanıklık ve yalan yere yemin suçlarından mahkûm olmamak" gerçek kişilerin bilirkişilik yapabilmeleri için gerekli olan şartların ilki olarak sayılmıştır. Gerçek kişilerin bilirkişilik yapabilmesi için "daha önce kendi isteği dışında bilirkişilik sicilinden çıkarılmamış olma", "disiplin yönünden meslekten veya memuriyetten çıkarılmamış ya da sanat icrasından veya mesleki faaliyetten geçici ya da sürekli olarak yasaklanmamış olma", "başka bir bölge kurulunun listesine kayıtlı olmama" şartlarına sahip olmaları gerekmektedir. Ayrıca kanun koyucu bir gerçek kişinin bilirkişilik yapabilmesi için uzmanlık alanına ilişkin en az beş yıl fiilen çalışmış olması şartını aramaktadır. İlgili uzmanlık alanında daha fazla çalışma süresi belirlenmiş olması hâlinde ise belir-

lenmiş olan bu süre kadar fiilen çalışma şartı aranmaktadır. Kanun koyucu meslek mensubu olarak bilirkişilik görevi yapacak olanların mevzuatın aradığı şartları taşımaları, uzmanlık alanlarına ilişkin diploma ve meslekî yeterlilik belgesi gibi belgelere sahip olmaları ve bilirkişilik temel alanına ve alt uzmanlık alanlarına göre belirlenen yeterlilik koşullarının tamamını haiz bulunmaları gerektiğini hüküm altına almıştır. Bilirkişilik Kanunu'nun 10. maddesinin 2. fıkrasında ise özel hukuk tüzel kişilerinde bilirkişi olarak çalışacak gerçek kişilerin, kanunun 10. maddesinin 1. fıkrasında yer verilen şartları taşımaları gerektiği belirtilmiştir.

Bilirkişiliğe başvuran fakat yaptığı başvuru meslekî olarak yeterli görülmediğinden reddedilenler bakımından red kararının üzerinden bir yıl geçmedikçe tekrar bilirkişiliğe başvuru labilmesi mümkün değildir (Bilirkişilik Kanunu, m. 10/3).

Kanun koyucu hukuk fakültesi mezunlarının hukuk alanında bilirkişilik yapamayacağını, hukuk fakültesi mezunlarının ancak hukuk alanı dışında herhangi bir uzmanlığa sahip olmaları ve bu uzmanlıklarını belgelendirmeleri hâlinde bilirkişilik yapabilmelerinin mümkün olduğu kuralını getirmiştir (Bilirkişilik Kanunu, m. 10/4).

İYUK'un 31. maddesinin 1. fıkrası hükmü, bilirkişilik ile ilgili durumlara ilişkin olarak HMK'ya atıfta bulunmakla beraber bilirkişilerin nasıl seçileceğini özel olarak düzenlememiştir. İYUK m. 31/1 hükmüne 4001 sayılı kanun değişikliği ile eklenen cümlelerin ilk hâlinde "bilirkişi seçiminin Danıştay, mahkeme veya hakim tarafından re'sen yapılacağı" belirtilmiştir. Bu düzenleme re'sen araştırma ilkesinin yeni bir görünümü olarak ortaya çıkmış (Oğurlu, 1998, s. 131) olsa da 6754 sayılı Bilirkişilik Kanunu'nun kabulü ile bilirkişinin Danıştay, mahkeme veya hâkim tarafından re'sen seçileceği hükmü kaldırılmıştır. İYUK'un 31. maddesinin 1. fıkrasına 3 Kasım 2016 tarihinde "*Bilirkişiler, bilirkişilik bölge kurulları tarafından hazırlanan listelerden seçilir ve bilirkişiler hakkında Bilirkişilik Kanunu ve 12/1/2011 tarihli ve 6100 sayılı Hukuk Muhakemeleri Kanununun ilgili hükümleri uygulanır*" cümlesi eklenmiştir. İYUK tarafından atıf yapılan Bilirkişilik Kanunu'nun 7. maddesinin 1. fıkrasına göre ise "Her bölge adliye mahkemesinin kurulu bulunduğu yerde bir bilirkişilik bölge kurulu kurulur". Bölge adliye mahkemelerinin kurulu bulunduğu yerlerde görev ifa eden bilirkişilik bölge kurullarına kanun koyucu tarafından verilen görevler arasında "bilirkişiliğe kabule ve bilirkişilerin sicile ve listeye kaydedilmesine karar vermek", "sicile kayıtlı bilirkişilerin temel ve alt uzmanlık alanlarına göre bilirkişilik listelerini oluşturmak" ve "bilirkişilerin sicil ve listeden çıkarılmasına karar vermek" de sayılmıştır (Bilirkişilik Kanunu, m. 8/1-b,c,ç).

Bilirkişilik Kanunu'nun 2. maddesinde bilirkişilik müessesesine ilişkin yapılan tanımda özel veya teknik bilgiyi gerektiren hâllerde özel hukuk tüzel kişilerinin oy ve görüşüne de başvurulabileceği belirtilmiştir. Kanunun 8. maddesinde bilirkişilik bölge kurulları "özel hukuk tüzel kişilerinin bilirkişilik faaliyetinde bulunmalarına izin vermek, izinlerini iptal etmek, bilirkişiliğe ilişkin faaliyet ve raporlarını denetlemek" ile de görevlendirilmiştir.

HMK'nın 268. maddesinin 2. fıkrasına göre, *"Kanunların görüş bildirmekle yükümlü kıldığı kişi ve kuruluşlara görevlendirildikleri konularda bilirkişi olarak öncelikle başvurulur. Ancak kamu görevlilerine, bağlı bulundukları kurumlarla ilgili dava ve işlerde, bilirkişi olarak görev verilemez"*. Bu hüküm uyarınca Adli Tıp Kurumu, ticaret borsaları ve meslek odaları gibi kamu kurumlarının mahkeme tarafından bilirkişi olarak tayin edilebilmeleri mümkündür (Candan, 2012, s. 859).

Bilirkişiliği Kabul Zorunluluğu

Mahkeme tarafından bilirkişi olarak görevlendirilen bir kişinin bilirkişiliği kabul etmesi kural olarak zorunlu olmamakla beraber İYUK'un 31. maddesinin 1. fıkrası bilirkişilik ile ilgili olarak HMK'ya atıf yapmakta olduğundan HMK'nın 270. maddesi gereği 1. fıkarda yazılı olanlar bilirkişilik görevini kabulle yükümlüdürler (Candan, 2012, s. 864). HMK'nın 270. maddesinin 1. fıkrasının b bendinde *"bilgisine başvurulacak konuyu bilmeksizin, meslek veya zanaatlarını icra etmesine olanak bulunmayanlar"*ın bilirkişilik görevini kabulle yükümlü oldukları kanun koyucu tarafından düzenlenmiştir. Söz konusu bu hükümde belirtilen kişilere doktorlar, mühendisler ve muhasebeci gibi meslek mensupları örnek olarak gösterilebilir (Gözübüyük & Dinçer, 2001, s. 774).

HMK'nın 270. maddesinin 1. fıkrasında gösterilen bilirkişilik görevini kabulle yükümlü olanların bilirkişilikten çekinebilmeleri tanıklıktan çekinme sebeplerinin veya mahkeme tarafından kabul edilebilir diğer bir sebebin varlığı hâlinde söz konusu olabilmektedir (HMK m. 270/2). Bilirkişilik yapmakla yükümlü olan fakat bu görevi yerine getirmeyenlerin tanıklık görevini yerine getirmeyenler hakkında uygulanan hapis ve para cezalarına mahkûm edilmeleri söz konusu olabilmektedir (Gözübüyük & Dinçer, 2001, s. 774). Bilirkişilik Yönetmeliği'nin "Bilirkişiliğin bildirimi ve çekinme yükümlülüğü" başlığını taşıyan 53. maddesine göre "Bilirkişi, kendisine tevdi olunan görevin, uzmanlığı, özel veya teknik bilgiyi gerektirmediğini, temel ve alt uzmanlık alanına girmedığını, inceleme konusu iş ve işlemlerin açıklığa kavuşturulması için alanında uzman başka bir bilirkişi ile işbirliğine ihtiyaç duyduğunu veya varsa görevden çekinmeyi haklı kılacak bir mazeretinin bulunduğunu, görevin kendisine verilme tarihinden veya çekinmeyi gerektirecek durumun sonradan öğrenilmesi halinde bu tarihten itibaren en geç bir hafta içinde görevlendirmeyi yapan mercie bildirir".

Bilirkişi İncelemesi

Bilirkişi İncelemesi ve Bilirkişi Raporu

Bir delil olarak bilirkişi incelemesi, davanın niteliğine göre idarî yargıda yaygın bir şekilde kullanılmaktadır (Gözübüyük & Tan, 2016, s. 937). İdarî yargı mercilerinde görülen uyuşmazlıklara ilişkin taraflarca bilirkişi incelemesi istenebileceği gibi hâkim tarafından re'sen de bilirkişi incelemesi yaptırılmasına karar verilebilir (Candan, 2012, s. 865).

Davaya taraf olanlar dava ve savunma dilekçelerinde bilirkişi incelemesi taleplerini dile getirebilirler. Ayrıca taraflar bu dilekçelerden ayrı olarak verecekleri dilekçelerle de bilirkişi incelemesini mahkemeden talep edebilirler. Eğer uyuşmazlığın çözümü için özel veya teknik bir bilgiye ihtiyaç duyuluyorsa taraflarca talepte bulunulmamış olsa bile hâkimin re'sen bilirkişi incelemesi yaptırabilmesi mümkündür (Candan, 2012, s. 865). Bu nedenle hâkimin bilirkişi incelemesi yaptırılması konusunda taleple bağlı olmadığı kolaylıkla söylenebilir (Deryal, 2015, s. 23).

İdarî yargı hâkiminin bakmakta olduğu davada teknik veya özel bilgiye duyduğu ihtiyaç sonrası bilirkişi incelemesi yapılmasına karar vermesi idarî yargılama usulünde re'sen araştırma yetkisinin en geniş görüldüğü alandır (Aslan, 2001, s. 56).

Bilirkişi, mahkemenin kendisine tevdi ettiği uyuşmazlıktaki teknik meseleye ilişkin mahkemenin belirlediği kapsamda rapor hazırlamakla görevlidir (Yasin, 2015, s. 117). Bilirkişi incelemesi, bir kişi tarafından yapılabileceği gibi mahkeme birden fazla kişiyi de bilirkişilik yapmak üzere görevlendirebilir. Bilirkişi incelemesini yapacak uzman kişinin seçilmesine ek olarak bilirkişi incelemesinin kaç uzman kişi tarafından yapılacağı da hâkimin takdirine bırakılmıştır (Gözübüyük & Dinçer, 2001, s. 774). Danıştay 8. Dairesi 20 Nisan 2017 tarihinde verdiği bir kararda, 2016 yılı sonbahar döneminde yapılan Tıpta Uzmanlık Eğitimi Giriş Sınavında (TUS) yer alan bazı soruların iptaline ilişkin açılan davanın temyiz incelemesinde, idare mahkemesi tarafından iptali istenen sorular üzerinde bilirkişi incelemesi yaptırılmasına karar verilmiş olduğunu ve iptali istenen her bir soru için ayrı ayrı sadece bir bilirkişinin görevlendirildiğini belirterek şu değerlendirmeyi yapmıştır:

“Tıpta Uzmanlık Eğitimi Giriş Sınavı gibi tüm ülke çapında uygulanan sınav hakkında yaptırılan bilirkişi incelemesinde; sınavda sorulan sorulara verilen cevaplara yönelik olarak, farklı görüşlere yer vermek ve objektif bir değerlendirme yapılmasını temin etmek amacıyla, alanlarında uzman üç bilirkişi tarafından hazırlanan bir raporun esas alınarak daha isabetli bir karar verilmesi gerekirken, yaptırılan bilirkişi incelemesi neticesinde tek bilirkişi tarafından hazırlanan rapor hükmüne esas alınarak karar verilmesi yerinde görülmediği için, Dairemizce alanlarında uzman üç kişilik bilirkişi heyeti oluşturulmak suretiyle yeniden bilirkişi incelemesi yapılmasına karar verilmiştir” (Danıştay 8. Dairesi, 20.4.2017, E. 2017/759, K. 2017/3169).

Bilirkişilerin re'sen mahkeme tarafından belirlenmesi sonrasında, tespit edilen bilirkişilerin isimlerinin bilirkişi incelemesine başlanmadan önce taraflara bildirilmesi gerekmektedir. Danıştay 13. Dairesi 22 Şubat 2010 tarihinde 2009/691 E. sayılı dosyada verdiği 2010/1497 K. numaralı kararda bilirkişilerin isimlerinin, bilirkişi incelemesine başlanmadan önce taraflara bildirilmesini usulî bir zorunluluk olarak nitelemiştir. Yargıtay 23. Hukuk Dairesi ise 27 Şubat 2012 tarih ve 2012/638 E., 2012/1424 K. sayılı kararında bu kurala uyulmaksızın iki bilirkişinin davaya konu uyuşmazlığı çözmek bakımından yetersiz raporlarına itibar edile-

rek kurulan hükmün yeterli incelemeye dayanmadığı ve söz konusu bilirkişi raporunun denetime elverişli olmadığı sonucuna vararak kurulan hükmü hukuka aykırı bulmuştur (Kayar, 2015, s. 441).

İdarî yargı yeri, bilirkişi incelemesi yapmak üzere görevlendirme yapma kararı aldığı anda bu kararında inceleme konusunu bütün sınırlarıyla ve açıkça belirlemeli, bilirkişinin cevaplaması gereken sorulara yer vermeli ve raporun mahkemeye verilmesine ilişkin süreyi kararlaştırmalıdır. Mahkemenin bilirkişi görevlendirilmesine ilişkin kararında yer vermesi gereken bu hususlarla ilgili olarak tarafların görüşünü de alması gerekmektedir (HMK m. 273). Mahkemenin bilirkişiye rapor hazırlaması için vereceği süre üç ayı geçemez. Bilirkişinin kendisine verilen süre içerisinde raporunu hazırlayamaması ve talepte bulunması hâlinde mahkeme gerekçesini göstermek suretiyle bilirkişiye ek süre verebilir. Bilirkişiye verilecek ek sürenin de üç ayı geçmemesi gerekmektedir (HMK m. 274/1). Adalet Bakanlığı tarafından 3 Ağustos 2017 tarihinde yayınlanarak yürürlüğe giren Bilirkişilik Yönetmeliği'nin "bilirkişinin görev süresi"ni düzenleyen 52. maddesine göre bilirkişinin ek süre talebinde bulunabilmesi, işin niteliği itibarıyla verilen süre içinde raporun hazırlanmasına imkân bulunamaması hâlinde söz konusu olabilecektir. Bilirkişilik Yönetmeliği'ne göre bilirkişiye verilen asıl veya ek sürenin dolmasına karşın bilirkişinin herhangi bir mazerete dayanmaksızın raporunu sunmaması hâlinde görevlendirmeyi yapan mercinin bu durumu tespit ettikten sonra bölge kuruluna bildirimde bulunması gerekmektedir (Bilirkişilik Yönetmeliği m. 52/3).

Mahkeme tarafından belirlenen bilirkişiden, mahkemenin beklentisi teknik bir meselenin çözüme kavuşturulması olmakla beraber söz konusu teknik meseleye ilişkin farklı yaklaşımlar da söz konusu olabilmektedir. Bilirkişinin, mahkemenin kendisinden istediği teknik meseleye ilişkin olarak hazırladığı raporunda konuyla ilgili olarak sadece tek bir yaklaşımından bahsetmesi mahkemenin sağlıklı bir değerlendirme yapabilmesini engelleyecektir. Bu nedenle bilirkişi, hazırlayacağı raporda meseleye ilişkin getirilen bilimsel yaklaşımlardan bahsetmeli ve bu yaklaşımlardan hangisini, neden seçtiğini açıklamalıdır. Böylelikle mahkeme gerektiğinde alternatif inceleme yöntemlerine de başvurabilme imkânına erişecektir. Ayrıca bilirkişinin bu yöndeki açıklaması bilirkişi raporunun denetlenebilirliğini sağlayacaktır (Yasin, 2015, s. 117-118).

Danıştay 10. Dairesi tarafından 3 Ekim 2012 tarihinde verilen bir kararda "bilirkişiye başvurulmasındaki amacın, hukuka uygun karar verebilmek için gerekli verilere ulaşmak olduğu" vurgulanmıştır. Danıştay 10. Dairesi, bilirkişi raporunun mahkeme tarafından yöneltilen sorulara vereceği cevapların şüpheye yer vermeyecek şekilde açık olması gerektiğini belirtmiştir (Danıştay 10. Dairesi, 3.10.2012, E. 2012/3990, K. 2012/4561). Bilirkişiye yöneltilen soruların açık olmaması, muğlak ifadeler barındırması ve soyut olması hâlinde bilirkişi incelemesi ile ulaşılmak istenen teknik veya özel bilginin elde edilebilmesi mümkün olmayacaktır.

Bir arsanın yüzölçümünün belirlenmesi veya bir binanın değerinin tespitine ilişkin mahkeme tarafından istenen bilirkişi incelemesinde bilirkişinin kişisel kanaatlerinin mahkemenin incelenmesini istediği konu üzerinde neredeyse herhangi bir etkisi bulunmamaktadır. Fakat özellikle teknik verilere ilişkin farklı yaklaşımların söz konusu olduğu uyuşmazlıklarda bilirkişi tarafından yerindelik incelemesi yapılması bir risk olarak mahkemenin karşısına çıkabilmektedir. Mahkemenin yerindelik denetimi yapma yetkisi olmadığı gibi mahkeme tarafından görevlendirilen bilirkişinin de yerindelik denetimi yapabilmesi mümkün değildir. Çünkü mahkemenin bilirkişi tarafından hazırlanacak rapordan beklediği, idarenin davaya konu eylem veya işleminin teknik bir temelinin olup olmadığının tespiti ve idarenin söz konusu eylem veya işlemine ilişkin teknik tercihin açıklanması mümkün olmayan bir kusur içerip içermediğinin ortaya çıkarılmasıdır (Yasin, 2015, s. 119).

Mahkemenin bilirkişiden beklediği maddî olgular hakkında görüş belirtmesidir. Bu nedenle bilirkişi tarafından yapılacak incelemede hukukî sorunlar hakkında görüş belirtilebilmesi mümkün değildir. Hukukî sorunlara ilişkin değerlendirme ve delillerin takdiri mahkemenin görevleri arasındadır (Gözübüyük & Dinçer, 2001, s. 774). Mahkemenin bilirkişiye yönelteceği sorular bilirkişinin görevini aşmamasını sağlayacak önemli faktörlerden birisini teşkil etmektedir. Mahkeme tarafından bilirkişiye yöneltilecek olan soruların açık, kesin ve somut olması gerekmektedir. Bilirkişi, incelemesini bu kapsamda yapacaktır. Bilirkişi tarafından yapılan inceleme sonucunda hazırlanacak olan raporda hukukî tespit ve yorumlara yer verilmesi hâlinde ise bu tespit ve yorumların mahkeme tarafından dikkate alınmaması gerekmektedir (Yasin, 2015, s. 120).

Bilirkişi tarafından hazırlanan rapor, hâkimin bakmakta olduğu davada söz konusu olan ihtilâfî çözümleyebilmek için ihtiyaç duyduğu özel veya teknik bilgiyi sağlamak amacıyla ortaya çıktığından bilirkişi raporunda ulaşılan sonucun davayı sona erdirecek bir karar olarak değerlendirilmesi mümkün değildir (Danıştay 7. Dairesi, 20.11.1984, E. 1984/61, K. 1984/1778). Hâkimin bakmakta olduğu davada bilirkişiden talep ettiği rapor sonucunda, kendisinde eksik olan özel veya teknik bilgiyi elde ettiği kanısına varması hâlinde yeni bir bilirkişi incelemesine ihtiyaç duymaksızın bilirkişi raporunun aksine karar verebilmesi de mümkündür (Danıştay 7. Dairesi, 20.11.1984, E. 1984/61, K. 1984/1778). Danıştay 9. Dairesi'ne göre hâkimin bilirkişi raporunun aksine karar vermesi, hâkimin kendisini bilirkişinin yerine koyması anlamını taşımamaktadır (Danıştay 9. Dairesi, 31.3.1997, E. 1997/3926, K. 1998/457).

Bilirkişinin hazırladığı raporu mahkemeye sunmasından sonra rapor üzerinde herhangi bir değişiklik yapabilmesi mümkün olmadığı gibi bilirkişilikten çekinebilmesi de söz konusu değildir (Gözübüyük & Dinçer, 2001, s. 775).

Bilirkişi Raporuna İtiraz

Kanun koyucu, Bilirkişilik Kanunu'nun 2. maddesinde kanunun amacı "bilirkişilerin nitelikleri, eğitimi, seçimi ve denetimine ilişkin usul ve esasların belirlenmesi ile bilirkişilik için etkin ve verimli bir kurumsal yapı oluşturulması" şeklinde ifade edilmiş olduğundan Bilirkişilik Kanunu'nda bilirkişi tarafından hazırlanan rapora ilişkin ne kadarlık bir sürede itiraz edilebileceği hususuna yer verilmemiştir. İYUK m. 31'teki atıf nedeniyle bilirkişi raporuna itiraz ile ilgili olarak HMK'daki bilirkişiliğe ilişkin hükümlere başvurmak gerekmektedir. Bilirkişi tarafından hazırlanan rapor mahkemeye sunulduktan sonra taraflara tebliğ edilir. Taraflar, bilirkişi raporunun tebliğini izleyen iki hafta içerisinde bilirkişi raporundaki eksikliklerin giderilmesini talep edebilirler. Bilirkişi raporunun tebliğinden itibaren iki haftalık süre içerisinde tarafların bilirkişiden belirsiz gördükleri hususlara ilişkin açıklama yapmasını ya da yeni bir bilirkişinin mahkeme tarafından görevlendirilmesini isteme hakları bulunmaktadır (HMK m. 281/1). Nitekim bilirkişi tarafından hazırlanan rapora ilişkin kanun koyucunun öngördüğü itiraz süresi dolmadan mahkeme tarafından karar verilmesi Danıştay tarafından bozma nedeni olarak görülmüştür (Candan, 2012, s. 871).

Kanun koyucu, bilirkişi tarafından hazırlanan rapordaki eksikliklerin ve belirsizliklerin tamamlanması veya açıklığa kavuşturulması için mahkemeye yeni sorular düzenlemek şartıyla bilirkişiden ek rapor talebinde bulunma imkânı tanımıştır. Ayrıca mahkeme tarafından tayin edilecek bir duruşmada bilirkişiden rapordaki söz konusu eksiklik ve belirsizliklere ilişkin sözlü açıklama yapması talep edilebilir (HMK m. 281/2). Bununla birlikte kanun koyucu, mahkemenin maddî gerçeğe ulaşabilmesi için gerekli görmesi hâlinde yeni bir bilirkişi görevlendirebilmesine ve yeniden bir bilirkişi incelemesi yaptırabilmesine imkân tanımıştır (HMK m. 281/3). Hâkimin herhangi bir gerekçe göstermeksizin bilirkişi raporunu kabul etmeyip hüküm tesis etmesi ise mümkün değildir (Çağlayan, 2015, s. 189).

Bilirkişinin Ücreti Ve Sorumluluğu

Bilirkişi Ücreti

Bilirkişiye, mahkemenin maddî gerçeğe ulaşılabilmesi yolunda hazırladığı rapora karşılık bir ücret ödenir (Gözübüyük & Dinçer, 2001, s. 781). Bilirkişiye ödenecek olan ücretin kim tarafından ödeneceği ve bu ödemenin doğuracağı hukukî sonuçların idarî yargı kapsamında açıklanması gerekmektedir (Yasin, 2015, s. 133).

HMK'nın 323. maddesinde bilirkişiye ödenen ücret yargılama giderleri kapsamında gösterilmiştir. İYUK'un 31. maddesinde kanun koyucu tarafından HMK'daki hükümlere atıf yapıldığından bilirkişi ücretine ilişkin HMK'nın "Resen yapılması gereken işlemlere ilişkin giderler" başlıklı 325. maddesine başvurulması gerekmektedir. HMK'nın 325. maddesinde hâkim

tarafından re'sen başvuru delillere ilişkin giderlerin taraflardan birisi ya da belirtilecek oranda her ikisi tarafından ödenmesine mahkemece karar verileceği belirtilmiştir. Bilirkişi giderini karşılayacak miktarda avansın belirlenen süre içerisinde yatırılmamış olması hâlinde bilirkişi gideri, bu gideri ödemesi gereken taraftan alınmak üzere Hazine'den ödenecektir.

Taraflardan birisinin bilirkişi incelemesine ilişkin masrafı karşılayacak maddi gücünün olmaması hâlinde mahkemenin doğrudan kendisinin bilirkişi incelemesi yaptırması durumunda gerekli ödeneğin bulunamaması söz konusu olabilmekte ve bu durum yavaş işleyen yargı sisteminin daha da yavaş işlemesine neden olabilmektedir. İYUK'un 31. maddesinde kanun koyucunun HMK'ya atfı yaptığı müesseseler arasında adli yardıma da yer verilmiştir. HMK'nın 334. maddesine göre, "kendisi ve ailesinin geçimini önemli ölçüde zor duruma düşürmeksizin, gereken yargılama veya takip giderlerini kısmen veya tamamen ödeme gücünden yoksun olan kimseler" adli yardımdan yararlanabileceklerdir. HMK'nın 335. maddesinde adli yardımın hangi hususları kapsayacağı belirtilmiş olup bu hususlar arasında "dava ve icra takibi sırasında yapılması gereken tüm giderlerin Devlet tarafından avans olarak ödenmesi" de sayılmıştır. Bu hükme göre bilirkişi masrafı da Devlet tarafından karşılanacaktır (Evren, 2008, s. 717). Danıştay 3. Dairesi tarafından 2 Mayıs 1985 tarihinde verilen bir karara göre bilirkişi incelemesi yaptırılmasında gereken masraflara karşılık gelen avansın yatırılmaması bilirkişi talebinden vazgeçildiğinin kabulü olarak değerlendirilmiştir (Danıştay 3. Dairesi, 2.5.1985, E. 1983/1787, K. 1985/1370).

Bilirkişinin Sorumluluğu

Bilirkişinin yargılama sürecinde oynadığı rol bilirkişinin sorumluluğunu gündeme getirmektedir. HMK'nın kabulünden önce Türk hukukunda bilirkişinin sorumluluğuna ilişkin herhangi bir kanunî düzenleme olmadığı için bilirkişinin sorumluluğuna ilişkin tespitler genel hükümler çerçevesinde yapılmıştır (Yasin, 2015, s. 130).

Kanun koyucu bilirkişinin görevi esnasında işlediği suçlar ile ilgili olarak HMK'nın 284. maddesinde düzenleme yapmıştır. Bu düzenlemeye göre bilirkişi, "Türk Ceza Kanunu kapsamında kamu görevlisi" olarak kabul edilmiştir. Bu hükme Bilirkişilik Yönetmeliği'nin 58. maddesinde de yer verilmiştir.

Bilirkişinin hukukî sorumluluğuna ilişkin ise HMK'nın 285. maddesinde düzenleme yapılmıştır. Bu düzenlemeye göre bilirkişi tarafından kasten veya ağır ihmâl suretiyle gerçeğe aykırı olarak düzenlenen bir raporun mahkeme tarafından esas alınmasından dolayı zarar görenler, zararlarının tazmini için devlete karşı tazminat davası açabilme hakkına sahiptirler (Kalabalık, 2016, s. 295). Bu madde hükmünden hareketle bilirkişinin sorumluluğunun doğabilmesi için ihmâl ya da basit hatanın varlığının yeterli olmadığı söylenebilir. Zarar gördüğünü iddia edenlerin devlete karşı açmış oldukları tazminat davasını kazanmaları hâlinde devlet ödediği tazminat için sorumlu bilirkişiye rücu edecektir (Candan, 2012, s. 875).

Kanun koyucu Anayasa'nın 189. maddesinin 5. fıkrası ve 657 sayılı Devlet Memurları Kanunu'nun 13. maddesi ile memurların görev kusurlarına ilişkin açılacak davalardaki usulü HMK bakımından da benimsemiştir. Buna göre memurların görev kusurları nedeniyle açılacak olan davaların Devlet aleyhine açılması gerekmektedir. Böylelikle bilirkişilerin hem kendilerine dava açılacağına ilişkin bir tehdit altında iş göremez duruma gelmeleri hem de bilirkişilik görevini kabulden çekinmelerinin engellenmesi amaçlanmaktadır (Yasin, 2015, s. 131).

İYUK'ta bilirkişinin sorumluluğuna ilişkin herhangi bir düzenlemeye yer verilmemiş olması ve İYUK'un 31. maddesindeki HMK atfından dolayı HMK'nin bilirkişinin sorumluluğuna ilişkin düzenlemeleri gündeme gelmektedir. Burada yargısal denetimin hangi yargı yerinde ve hangi hukukî esaslara göre yapılacağı bir soru olarak ortaya çıkmaktadır (Yasin, 2015, s. 131). Bu noktada HMK'nın 286. maddesinin görevli yargı yerini adli yargı sistemini esas alarak tespit etmesinin idarî yargılama usulü bakımından nasıl uygulanacağı gündeme gelmektedir. Bu bakımdan iki görüşün varlığından bahsedilebilir:

Bilirkişinin kastî ya da ağır ihmali içeren raporundan kaynaklanan zararın tazmini için Devletin aleyhine açılacak olan davaların, ilk derece mahkemesince söz konusu gerçeğe aykırı bilirkişi raporunun hükme esas alındığı hâllerde ilk derece mahkemesinin bulunduğu coğrafi alanın yargı çevresindeki bölge adliye mahkemesi hukuk dairesince görülecektir. Gerçeğe aykırı olarak hazırlanan bilirkişi raporunun bölge idare mahkemesince hükme esas alındığı hâllerde ise Devlet aleyhine açılan davanın görüleceği yer Yargıtay ilgili hukuk dairesidir. Devletin, sorumluluğu tespit edilen bilirkişiye karşı açacağı dava ise tazminat davasını karara bağlayan mahkemede görülecektir. Ödeme tarihinden itibaren bir yıl içerisinde Devlet, sorumlu bilirkişiye rücu edebilecektir. Kasten gerçeğe aykırı olarak rapor hazırlayan bilirkişiye rücu edilmesi, kanunun lafzında yer verilen "rücu eder" ifadesinden de anlaşılabileceği üzere bir zorunluluktur. Ayrıca HMK 287. maddesine göre kasten gerçeğe aykırı olarak hazırlanan bilirkişi raporuna ilişkin ceza zamanaşımı süresinin uygulanacağı kanun koyucu tarafından hüküm altına alınmıştır (Candan, 2012, s. 875).

Melikşah Yasin'e göre ise "İYUK'un yaptığı atıf kapsamında idari yargıda uygulanacak usul müesseselerinin, idari yargı sistemine uygun şekilde yorumlanması ve uygulanması gerekmektedir". Bu görüşe göre bilirkişinin gerçeğe aykırı bir şekilde kasten veya ağır ihmâl ile hazırladığı raporun mahkeme tarafından hükme esas alınması nedeniyle ortaya çıkan sorumluluk davasının idarî yargıda açılması gerekmektedir. Bu durumda gerçeğe aykırı olarak bilirkişi tarafından hazırlanan raporun ilk derece mahkemesince esas alınması hâlinde sorumluluk davasının bölge idare mahkemelerinde görülmesi gerekmektedir. Eğer söz konusu bilirkişi raporu bölge idare mahkemesince hükme esas alınmış ise sorumluluk davasının Danıştay'da açılması gerekmektedir. Bu nedenle devletin aleyhine açılacak olan sorumluluğa ilişkin davaların tam yargı davası şeklinde ve idarî yargılama usulüne uyulmak suretiyle idarî yargıdaki dava açma süreleri içinde açılması gerekmektedir (Yasin, 2015, ss. 132-133).

Bilirkişinin bilerek gerçeğe aykırı rapor düzenlemesi kanun koyucu tarafından yargılamanın yenilenmesi sebebi olarak sayılmıştır (İYUK m.53/1-d). Bilirkişi tarafından kasten gerçeğe aykırı olarak hazırlanan raporun yargılamanın yenilenmesi sebebi olabilmesi için bu raporun hükme esas alınmış olması gerekmektedir. Bilirkişi tarafından hazırlanan raporun değil, diğer delillerin hükme esas alınması hâlinde ise bilirkişi tarafından kasten gerçeğe aykırı olarak hazırlanan rapor yargılamanın yenilenmesini gerektirmeyecektir (Gözübüyük & Tan, 2016, s. 1015). Bilirkişi tarafından kasten gerçeğe aykırı olarak hazırlanan raporun hükme esas alınması dolayısıyla yargılamanın yenilenmesine karar verilebilmesi mahkeme tarafından bu durumun karar altına alınmış olmasına bağlıdır (Çağlayan, 2015, s. 384).

Özel Bilirkişi

Tarafların özel veya teknik bir konu hakkında konunun uzmanından aldıkları görüşe “uzman görüşü” denmektedir. Tarafların özel veya teknik bir konu hakkında görüş aldıkları kişi ise “özel bilirkişi” olarak adlandırılmaktadır (Yasin, 2015, s. 137). Kanun koyucu HMK’nın 293. maddesinde “uzman görüşü” başlığı altında özel bilirkişiliği düzenlemiştir. Tarafların dava konusu olaya ilişkin uzman kişilerden bilimsel mütalaa almalarına kanun koyucu tarafından bu madde hükmü ile imkan tanınmıştır (HMK m. 293/1). Tarafların uzman görüşüne başvurularındaki temel amaç iddia ve savunmalarını güçlendirerek davanın kendi lehlerine sonuçlanmasını sağlamaktır (Akil, 2011, s. 173).

Uzman görüşü ile bilirkişi görüşü arasında önemli farklılıklar söz konusudur. İlk farklılık seçilmeleri bakımından ortaya çıkmaktadır. Bilirkişi mahkeme tarafından atanırken özel bilirkişinin seçiminde mahkeme herhangi bir role sahip değildir. Verdikleri raporun hukukî niteliği bakımından ise bilirkişi tarafından hazırlanan rapor takdirî bir delil iken özel bilirkişiden alınan bilimsel mütalaa delil olarak değerlendirilmemektedir. Bu nedenle mahkeme, uzman görüşünü serbest bir şekilde takdir edecektir. Mahkeme tarafından atanan bilirkişi ile özel bilirkişi arasındaki bir diğer önemli farklılık ise mahkeme tarafından atanan bilirkişinin reddine ilişkin sebeplerin özel bilirkişi bakımından geçerli olmamasıdır. Ayrıca mahkeme tarafından görevlendirilen bilirkişinin yemin etme yükümlülüğü bulunmasına rağmen özel bilirkişinin yemin etme yükümlülüğü bulunmamaktadır. Bilirkişinin sorumluluğu uzman bakımından geçerli olmadığı gibi özel bilirkişiden uzman görüşü alınmasına ilişkin yapılan harcamalar yargılama giderleri arasında değildir (Akil, 2011, ss. 176-180).

Uzmanından bilimsel mütalaa alınması için tarafların ayrıca süre talebinde bulunabilmeleri mümkün değildir (HMK 293/1). Tarafların, kendisinden rapor alınan uzman bilirkişinin dinlenmesine ilişkin talepte bulunması ya da mahkemenin re’sen uzman kişiyi davet etmesi hâlinde özel bilirkişinin dinlenmesine karar verilecek ve özel bilirkişiye duruşmada hâkim ve tarafların gerekli soruları yöneltebilmeleri mümkün olacaktır (HMK 293/2). Geçerli bir özrü olmadan duruşmaya gelmeyen özel bilirkişi tarafından hazırlanan raporun mahkeme-

ce değerlendirmeye tâbi tutulabilmesi ise mümkün değildir (HMK 293/3). Kanun koyucunun özel bilirkişiden bilimsel mütalaa alınmasına ilişkin yaptığı bu düzenlemeler uzman görüşünün bir takdiri delil olarak kabul edildiğini göstermektedir (Yasin, 2015, s. 139).

Her ne kadar özel bilirkişilerden taraflarca alınan uzman görüşü bir delil olarak değerlendirilmiyor olsa da uzman görüşlerinin ispat sürecine katkı yaptığı gerçeği göz ardı edilemez. Nitekim mahkemeye sunulan uzman görüşleri arasında çelişki olması durumunda mahkemenin bilirkişiye başvurması gerekmekte olduğu gibi mahkemenin atadığı bilirkişinin yapacağı incelemede taraflarca sunulan uzman görüşünün değerlendirmeye alınması gerekmektedir. Ayrıca mahkemenin atadığı bilirkişi tarafından hazırlanan rapora ilişkin tarafların itirazlarını özel bilirkişiden aldıkları uzman görüşü ile desteklemeleri hâlinde mahkeme söz konusu uzman görüşünü esaslı olarak incelemek zorundadır (Akil, 2011, ss. 175-176).

Sonuç

Medenî usul hukukunda ve ceza muhakemesi hukukunda olduğu gibi idarî yargılama usulü alanında da uygulanma alanı bulan bilirkişilik müessesesi hâkimin maddî gerçeğe ulaşabilmesinde sıklıkla başvurduğu bir delildir. Hâkimin bakmakta olduğu davada söz konusu uyuşmazlığı çözümleyebilmek için ihtiyaç duyduğu özel ve teknik bilgiyi elde etmesini sağlayan bilirkişi incelemesine tarafların isteği ile hakim tarafından yaptırılmasına karar verilebileceği gibi hakimin re'sen bilirkişi incelemesi de yaptırabilmesi mümkündür.

İdarî yargılama hukukunda kamu yararı ve düzenini sağlama amacına hizmet eden re'sen araştırma ilkesi gereğince hâkimin sahip olduğu hukuk bilgisiyle uyuşmazlığı çözememesi hâlinde ihtiyaç duyduğu özel veya teknik bilgiye ulaşabilmesi gerekmektedir. Hâkim, ulaştığı bu bilgileri bakmakta olduğu davaya uygulayıp uygulamamakta serbesttir. Bu nedenle hâkim tarafından başvuru bilirkişi incelemesine bir takdiri delil olarak idarî yargılama usulünde başvurulmaktadır.

Bilirkişi tarafından hazırlanan rapordan mahkemenin beklentisi ihtiyaç duyulan teknik bilgilere yer verilmesidir. Bilirkişinin hukukî sorunlara ilişkin görüş belirtebilmesi ise mümkün değildir.

Bilirkişinin kasten veya ağır ihmâl ile gerçeğe aykırı olarak hazırladığı raporun mahkeme tarafından hükme esas alınması durumunda maddî gerçeğin ortaya çıkması engellenmiş olacağından ortaya çıkan zararın Devlet tarafından karşılanması ve sonrasında Devletin, gerçeğe aykırı rapor hazırlayan bilirkişiye rücu etmesi gerekmektedir. Bu durumda bilirkişinin sorumluluğundan bahsedilecektir.

Mahkemede görülmekte olan uyuşmazlığa ilişkin tarafların özel bilirkişilere başvurmak suretiyle uzman görüşü almalarına kanun koyucu tarafından imkân tanınmıştır. Tarafların özel

bilirkişilerden alacakları bilimsel mütalaaların mahkemeyi bağlayıcı bir niteliği olmamakla birlikte bilimsel mütalaaların mahkeme tarafından atanan bilirkişilerin hazırladıkları raporlara ilişkin tarafların itirazlarını destekleyici bir niteliğe sahip olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Akil, C. (2011). Medeni yargılama hukukunda mahkeme tarafından atanan bilirkişi-uzman tanık ayrımı. *Ankara Barosu Dergisi*, 2, 171-183.
- Aslan, Z. (2001). Türk idari yargı sisteminde re'sen araştırma ilkesi. *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 23-24, 53-58.
- Budak, A. Cem & Karaaslan, V. (2017). *Medenî usul hukuku*. Ankara: Adalet Yayınevi.
- Candan, T. (2012). *Açıklamalı idari yargılama usulü kanunu*. Ankara: Adalet Yayınevi.
- Çağlayan, R. (2015). *İdari yargılama hukuku (Temel bilgiler)*. Ankara: Seçkin Yayınevi.
- Çayan, G. (2013). *Medeni usul hukukunda bilirkişilik müessesesi*. İstanbul: Legal Yayıncılık.
- Danıştay 3. Dairesi; T. 2.5.1985, E. 1983/1787, K. 1985/1370 Sayılı Karar
- Danıştay 3. Dairesi; T. 27.5.1986, E. 1986/241, K. 1986/1402 Sayılı Karar
- Danıştay 5. Dairesi; T. 14.6.1985, E. 1985/435, K. 1985/1920 Sayılı Karar
- Danıştay 7. Dairesi; T. 20.11.1984, E. 1984/61, K. 1984/1778 Sayılı Karar
- Danıştay 8. Dairesi, 20.4.2017, E. 2017/759, K. 2017/3169 Sayılı Karar
- Danıştay 9. Dairesi; T. 31.3.1997, E. 1997/3926, K. 1998/457 Sayılı Karar
- Danıştay 10. Dairesi, 3.10.2012, E. 2012/3990, K. 2012/4561 Sayılı Karar
- Deryal, Y. (2001). *Türk hukukunda bilirkişilik ve bilirkişi raporu örnekleri*. İstanbul: Beta Yayınevi.
- Deryal, Y. (2015). *Türk hukukunda bilirkişilik*. Ankara: Adalet Yayınevi.
- Evren, Ç. C. (2008). İptal davalarında kendiliğinden araştırma ilkesi. *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 12(1-2), 701-723.
- Fox, W. F. (2000). *Understanding administrative law*. New York: LexisNexis.
- Gözübüyük, A. Ş. & Dinçer, G. (2001). *İdari yargılama usulü (Kanun, açıklama, içtihat)*, Ankara: Turhan Kitabevi.
- Gözübüyük, A. Ş. & Tan, T. (2016). *İdare hukuku (Cilt II: İdari yargılama hukuku)*, Ankara: Turhan Kitabevi.
- Kalabalık, H. (2016). *İdari yargılama usulü hukuku*, Konya: Sayram Yayınları.
- Kayar, N. (2015). *İdari yargı (Kuruluş ve işleyiş)*. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım.
- Kuru, Baki, (2016). *İstinaf sistemine göre yazılmış medenî usul hukuku*. Ankara: Legal Yayıncılık.
- Oğurlu, Y. (1998). Danıştay kararları ışığında idari yargılama usulünde re'sen araştırma ilkesi. *Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2(1), s. 120-133.
- Yasin, M. (2015) *İdari yargılama usulünde ispat*, İstanbul: XII Levha.

Modernleşme Döneminde Doğal Hukuk Vurgusu ve Hukûk-ı Nâs ‘ın Neşredilmesi*

Doğuhan Murat Yücel**

Öz: Uluslararası hukuku doğal hukuk çerçevesinde ele alan Hukuk-ı Nas(Le Droit des gens) adlı eser Emer de Vattel tarafından 1758’de Fransızca yazıldı. Frankofon ve Anglo Sakson toplumlar başta olmak üzere uluslararası siyaset anlayışlarını etkiledi. Yayımlandığı dönemden XX. yüzyıla dek alanında popülerlik kazanan bu eserin, Fransızcada 1863 yılına kadar 20 farklı baskı, İngilizcede 1834 yılına kadar 10; Amerika Birleşik Devletleri’nde 1854’e kadar 12 farklı baskısı yapılmıştır. Tanzimat sonrası Osmanlı Türkçesine çevrilen eser müellifler tarafından ilk hukuk tercümesi olarak tanınlanmaktadır. Türkçede ilk hukuk metni olmasının yanı sıra Tasvir-i Efkar’ın ve Yeni Osmanlı aydınlarının siyasi düşüncelerini yansıtmaya da önemli bir husustur. Modernleşme döneminde felsefenin, felsefenin siyasi tezahürlerinin ve modernleşme mefhumunun kendisinin tahlil edilebileceği bir yayının görünümündedir. Yeni Osmanlı aydınlarının muhalefet teşebbüslerini İslam esaslarıyla temellendirmeye devam ederken uluslararası düşüncelerden destek almasının bir örneğidir. Öteden beri ilahi adalet talebi olan aydınların Hukuk-ı Nas ile aynı talebi doğal hukuk şeklinde telaffuz etmesi batı felsefesinin alımlanış yöntemine de delalet eder. Türk düşüncesindeki eksen değişikliğinin nedenleri, mahiyeti, yöntemi ve etkileri modernleşme dönemi felsefe çalışmaları kapsamında ortaya çıkmakta ve bu eser ile de örneklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Doğal Hukuk, Vattel, Uluslararası Hukuk, Modernleşme, İlahi Adalet, Yeni Osmanlı.

Giriş

Vattel’in *Le droit des gens* (1758) adlı eseri Tanzimat (1839) döneminde Osmanlı Türkçesine *Hukûk-ı Nâs* adıyla çevirilmiş ve 1860’ların başında tefrika edilmiştir. *Hukûk-ı Nâs* uluslararası hukuku doğal hukuk felsefesi çerçevesinde işleyen temel bir eserdir. Batı hukukunda derin etkileri mevcuttur.

Eser moderleşme döneminin çeviri gayretine bir örnek iken iki şekilde önem arz eder. İlk yerleşik bir hukuk sistemi ve işlevsel bir yargı teşkilatı olan Osmanlı’nın batılı hukuk literatürüne erken dönemde uzanmasıdır. İkincisi de bu eserin ve modernleşmenin tam olarak alınamaması, kabul edilmemesi, çabanın sonuç vermemesidir.

* İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde Öğr. Gör. Dr. Cahid Şenel danışmanlığında hazırladığımız Vattel’in Hukûk-ı Nâs Adlı Eserinde Doğal Hukuk adlı 2015 tarihli yüksek lisans tezinden bölümler içermektedir.

** İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü, Doktora Programı, info@dmy.info

Muhallif basının henüz oluşmaya başladığı Tanzimat döneminde vatansever ve muhalif Yeni Osmanlı aydınlarının neşredilmesi Türk düşüncesi açısından eserin incelenmesini gerekli kılar. Eserde, dönem itibarıyla Osmanlı'nın son döneminde yoğun olarak tartışılan ulus, hak, hukuk, insanlık vb. konular vurgulanmaktadır. Toplumu, devleti ve devletler arası ilişkileri doğal hukuk kuramı çerçevesinde inceleyen eser hak ve adalete dair önemli belirlemeler içerir.

Modernleşme döneminin siyasi, hukuki ve içtimai açıdan hassas yapısı eseri daha ilgi çekiçi kılmaktadır. Eseri tanıtmak, yayımlanmasını izah etmek ve Türk-İslam hukuku açısından tasvir etmeye çalışmak yoluna gideceğiz. Böylelikle Türk modernleşmesinin batıdan gelen felsefe, yenileşme ve hukuk unsurları ile iç dinamiklere uydurulma sürecini anlamaya yardımcı olma niyetindeyiz.

Vattel ve Eseri

Emer de Vattel(1714, İsviçre -1767, İsviçre) felsefesini iş üzerinde tecrübe eden bir pratisyendir. Saksonya, Dresden ve Berlin'de diplomatlık ve hükümet danışmanlığı görevlerinde bulundu. *Hukûk-ı Nâs* adlı eserinde bir ulusun kendi içindeki ve diğer uluslarla arasındaki ilişkilerini hukuki temellere oturtmuştur.

Eserde uluslararası hukuk doğal hukuk çerçevesinde işlenmiştir. Doğal hukuk kuramı hakkın doğadan alındığını, bağlayıcı ve evrensel ahlaki standartların mevcut olduğunu savunur. Çoğu zaman "ilahi" ya da tanrısal hukuk olarak da tanımlanır. Karşıtı olan pozitivist hukukun tersine, toplumlarca oluşturulan hukukun değil, evrensel ölçüde var olan hukuku vurgular. Doğada hâlihazırda bir hukuk olduğunu ve bu kurulu düzeni keşfetmeyi amaçlar. Aristoteles'ten Cicero'ya, oradan da Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'ne kadar hukuk felsefesinin başlıca akımı olmuştur. (George, 2007, s.171)

Eser 1758'de Fransızca yazılmıştır. Fransızcadaki aslı: *Droit des gens; ou, Principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*. İngilizce karşılığı: *The Law of Nations or the Principles of Natural Law Applied to the Conduct and to the Affairs of Nations and of Sovereigns* Osmanlı Türkçesi tercümenin adı: *Hukûk-ı nâs veyahut milel ve ümemin ve müluk-u hükümdâranın etvâr ve ef'aline ve umur-u ahvâline tefvîk olunan kanun-u tabî'i usulü*. (Vattel, yy, 1a) Günümüz Türkçesindeki karşılığı: Uluslararası Hukuk ya da Doğal Hukuk Prensiplerinin Ulusların ve Hükümdarların Yönetimine ve Sorunlarına Uygulanması'dır.

Eser toplamda dört kitaptan oluşmaktadır. İncelediğimiz baskı Toplam 628 sayfaya yayılan dört ciltlik bir külliyat içerisinde yayımlanmıştır. Bu baskı Vattel'in yaşadığı dönemde yapılan İngilizce tercümenin 2008'de notlarla yayımlanmış halidir (Vattel, 2008). Birinci kitap "kendileri içinde düşünüldüğünde uluslar" yirmi üç bölüme, ikinci kitap: "bir ulusun diğerleri ile ilişkileri üzerine" yirmi üç bölüme, üçüncü kitap: "savaş üzerine" on üç bölüme,

dördüncü kitap “barışın yeniden kurulması ve elçilikler üzerine” dokuz bölüme ayrılmıştır. İncelediğimiz baskının sonunda Vattel’in değişik tarihlerde ayrıca yayımlanmış üç farklı makalesine de yer verilmiştir.

Hukûk-ı Nâs, felsefi bir tez olmakla birlikte, bu özelliğinden daha ziyade uygulamaya yönelik politik bir el kitabı olarak algılanmıştır. Kendisi de bir devlet adamı olan Vattel, eserini devletin kendi içinde ve devletler arasında bir kılavuz olması için yazmıştır. Kendi yaşamını da politikadan sağlayan biri olarak, çevresinde gördüğü politik sorunları ve Avrupa’nın içinde bulunduğu kargaşayı giderme çabasındadır. Eser doğal hukuk kuramıyla ilgili birkaç filozof dışında (Wolff, Grotius, Puffendorf) sistematik felsefeye atıf yapmaz. Başlangıçta tanımlar verilerek terminolojik taban oluşturur. Sonrasında madde madde uygulama yöntemini ve gerekçelerini açıklar. Eser doğal hukukun devlet içinde ve uluslararası alandaki kullanma kılavuzu veya devletler arasındaki bir tüzük olarak da tanımlanabilir.

Eserin Baskıları

Yayımlandığı dönemden XX. yüzyıla dek alanında popülerlik kazanan bu eserin, Fransızca da 1863 yılına kadar 20 farklı baskı, İngilizcede 1834 yılına kadar 10; Amerika Birleşik Devletleri’nde 1854’e kadar 12 farklı baskısı yapılmıştır. (Vattel, 1916, s. LVI) Osmanlı’da kendi dönemi için çok satan bir gazete sayılan Tasvîr-i Efkâr tarafından tefrikalar halinde basılması da popülerliğine bir örnektir. 1 Ağustos 1862-12 Haziran 1865 tarihleri arasında yayımlanmıştır. Yine, Çin’de batıdan çevrilen ilk hukuk eseri olması da dikkat çekicidir. Bir bölümü çevrilmiş, ancak daha sonra aynı bölüm iki kere daha çevrilmiştir (Svarverud, 2015, 44). Sadece Amerika’da 1758’den günümüze kadar elli kez basılmıştır. Buna karşın çağdaş uluslararası hukukun kurucusu kabul edilen Grotius bu tarihten sonra yalnızca beş baskı yapabilmıştır (Trout, 1997, s. 8). Benjamin Franklin’in “yeni oluşan bir devletin koşulları *Le Droit des Gens’a* sıkça başvurmayı gerekli kılmaktadır” (Bellia, 2015, s. 16) sözü de bunu doğrulamaktadır.

Le Droit des Gens XVIII. yüzyılda anonim olarak birkaç kez İngilizceye çevrilmiştir. 1760’daki ilk baskı 1758 tarihli orijinal Fransızca baskıya dayanır. 1787’de Dublin’de bir çeviri yapılmışsa da aslı notları içermez. Vattel’in niyetlendiği ancak öldükten sonra, 1773’te Neuchatel’de yayımlanan Fransızca sürümüne eklenebilen notlar da bu baskıda yer almaz. Birkaç İngilizce baskı, 1916 *Uluslararası Hukuk Klasikleri* baskısı dâhil, yanlış biçimde 1760 baskısına dayanmıştır. 1793’teki bir baskı sayfa numaralandırma hatası içerirken; 1797’de bu düzeltilmiş, kenar başlıkları ve içindekiler kısmı eklenmiştir (Vattel, 2008, s. 14).

Eserin çağdaş ve özgün bir baskısı yoktur. Ancak XIX. yüzyılda, Londra yüksek mahkeme avukatlarında Joseph Chitty tarafından yapılan baskıya tıpkıbasımlar yapılmıştır. 1834’te ek notlar içeren açıklamalı baskılar yapılmıştır. Edward Ingraham’la 1852’de başlayarak yapılan yeniden baskılar 1797 Londra baskısına dayanmaktadır. Joseph Chitty, ilk İngilizce baskıda

yer almayan notları 1797'deki baskıda ayırt etmiş, ayrıca Kasım 1833'te Chancery Lane Yayınevi baskısı için yazdığı önsözde açıkladığı gibi yeni eklemeler yapmaya çalışmıştır (Vattel, 2008, s.15). Bizim kullanacağımız baskı, eserin İngilizceye 1797 tarihli çevirisinin, düzenlenmiş yeniden yayınıdır. Editörleri Béla Kapossy ve Richard Whitmore tarafından Amerika Birleşik Devletleri'nde, 2008 tarihinde, Liberty Fund (Özgürlük Fonu) himayesinde basılmıştır.

Hukûk-ı Nâs'ın Türkçeye Çevirilmesi

Eserin orijinal adı olan *Le Droit des Gens* yayımlandığı zamanda "uluslararası hukuk" terimini karşılamaktadır. Uluslararası hukuk, zaman içerisinde farklı şekillerle karşılanmıştır. Romalılar hukuku ikiye ayırarak "*jus civil*-yurttaşlar hukuku" ve "*jus gentium*-milletler hukuku" biçiminde incelemiştir (Black, 1965, s. 995). Avrupa da bundan esinlenerek "*jus inter gentes/droit des gens* (insanlar hukuku- uluslar hukuku)" ayrımı yapmıştır. XIX. yüzyılda, J. Bentham'ın "*municipal law*-iç hukuk"- "*international law*-uluslararası hukûk" ayırımından sonra "uluslararası hukuk" ismi yaygınlaşmıştır. Günümüzde İngilizcede *International law-law of nations*; Fransızcada *droit international-droit des gens*; Almandada *völkerrecht* terimleri uluslararası hukuku karşılamaktadır. Eserin Fransızca orijinali de Fransızca "*droit des gens* (uluslararası hukuk)" terimine "Le" ilgecinin eklenmesiyle oluşmuştur. İngilizce baskıda "the" karşılığı bulunan bu ek belirlilik oluşturur.

Hukûk-ı Nâs (Le droit des gens) Tanzimat döneminde Türkçeye tercüme edilmiştir. Cemil Bilsel devletler hukuku alanında tercüme edilen ilk eser olduğunu zikretmektedir (Bilsel, 1941, s. XXIV). Ancak basımı hemen gerçekleştirilmemiştir. Tercümesinden yaklaşık yirmi yıl sonra gazetede tefrikalar halinde yayımlanmıştır. 4 Safer 1279- 17 Muharrem 1282 (1 Ağustos 1862- 12 Haziran 1865) arasında Tasvî-i Efkâr gazetesinde tefrika edilmiştir. Yazı dizisi ardı ardına değil, birbirinden kopuk ve zamana yayılmış şekildedir (Şenel, 2015, s. 171). Vattel'in eseri ilk tercüme olması ve bu konudaki terminolojiye etki etmesi açısından dilbilimsel olarak ayrıca bir öneme haizdir. Eserin dilbilimsel olarak ayrıca incelenmesi gerekmektedir. Terimleri belirleyen eser olması nedeniyle adını irdelemek ve benzer eserleri de hatırlamak gereği oluşmaktadır.

Eserin Türkçe çevirisinde *Hukûk-ı Nâs* adı kullanılmıştır. Uluslararası hukukun tam karşılığı olmayan bu çevirinin yanlış olduğu da söylenemez. Nitekim Osmanlı'da devletler arası hukukun farklı adlandırmalara sahip olduğu bilinmektedir. Batıdan çeviri yoluyla gelen bir terim olması hasebiyle ilk eserlerdeki duruma bakmak gerekir. Bizim bulabildiğimiz ilk yayımlanmış kitap Freiherr von Ottokar Schlechta'nın *Buch des Völkerrechtes* adlı eserinin kendisi tarafından yapılan çevirisidir. 1847'de Viyana'da basılmıştır. 1878-1879'da İstanbul- Elcevaip Matbaası'nda basılan kopyaları batı kütüphanelerinde mevcuttur. Bu çeviride *Kitab-ı Hukuk-u Mîlel* başlığı kullanılmıştır.

Türkçe baskıda *Hukûk-ı Nâs* (حقوق ناس) adı kullanılmaktadır. Nâs, insanlar, kalabalık ya da “genel” anlamına gelir. Çeviride nas sözcüğünün üstünde düvel notu da bulunmaktadır. Diğer Osmanlı müelliflerinden farklı şekilde “nâs” denilmesi ilginç görünmektedir. Ancak Fransızca sözlüklerde “Droit des gens” teriminin karşılığına baktığımızda bire bir çeviri yapılmak istendiğini görürüz. *Droit*, hukuk; *gens*, insanlar anlamına gelir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi Latince’den karşılığını alan bu terim, Latince “*gent*” (insanlar) sözcüğüne dayanır. Latince’de insanlar, ulus ve soy gibi anlamlarda kullanılır (Cawley, 2015). Dolayısı ile Hüsrev Paşa çevirisinde bir tutarlılık mevcuttur.

Diğer kullanımlardan farklı biçimde “insanlar hukuku” denmesi bazı soruları akla getirebilir. Bu şüpheleri gidermek için Tasvî-i Efkâr gazetesinin muhalif tutumunu hatırlamak yeterlidir. Kurucusu Şinasi’ye göre gazeteler halkın kendini ifade etme aracıdır. Kendisi de yazılarında halkın taleplerini dile getirir. Muhalif bir yayın kuruluşu olan Tasvî-i Efkâr’ın eserin ismini seçerken daha insancıl görünen nâs sözcüğünü kullanması anlaşılabilir.

Şerif Mardin Fransız Devrimi’nin etkilerini anlattığı yapıtında: Şinasi’nin Avrupa doğal hukuk teorilerini vurgulamak amacıyla bu çeviriyi yayımlattığını söyler. Ona göre: *Vattel’in doğal hukukun bütün hukuk kurumlarının temeli olduğu inancı Türk okuyucusunun dikkatine sunulmuş olacaktı* (Mardin, 2011, s. 70). Mardin Tasvî-i Efkâr gazetesinin tarihi Allah’ın yönlendirdiği bir süreç olarak gören İslâmî doktrine karşı çıktığını belirtir (Mardin, 2000, s. 261). Bu ifade gazete yazarlarının eserleriyle temellendirilemez. Tasvî-i Efkâr halka yönelik yayım yapmaktadır. Tamamen pozitivist ve daha da ünlü biri olan Grotius yerine Vattel’i seçmeleri de halka uygunluğundandır. İslam’a karşı değil, İslam’a uygun yayın çabası vardır.

Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma* adlı eserinde *Hukûk-ı Nâs*’ın yayımlandığını belirtmiştir. Çağdaşlaşma çabasındaki çevirileri ele aldığı bölümde Vattel’in eserinin *Hukûk-ı Nâs* adıyla yayımlanmaya başladığını, fakat bitirilmediğini söyler. Loi (droit) teriminin karşılığı olarak “hukuk”un kullanılması gibi yenilikler içerdiği söyler. Berkes’e göre hukukun terim olarak kullanılması bir yenilik olarak Vattel’in eserinin tercümesinde ortaya çıkmaktadır. Berkes’in eserinde Osmanlı’da son dönemde yapılan yüksek düşün düzeyindeki diğer çeviriler de irdelenir (Berkes, 2012, s. 258). Berkes’in tespiti çok önemlidir. Hukuk teriminin bu çeviride oluştuğunu söyler. Öyleyse eserin içerdiği çok sayıdaki terim de düşünce hayatımıza ve hukuk anlayışımıza sirayet etmiş olmalıdır. Eserin çevirisinin kültürel anlamda olduğu kadar, dilbilimsel anlamda da dikkate şayan olduğu açıktır.

Cahid Şenel, eserin 4 Safer 1279 Perşembe 10. sayıdan itibaren, 11,12,15,16,17,19,20 ve 383’te yayımlanmaya devam ettiğini bildirir. Hüsrev Paşa Koleksiyonu’nda yer alan yazmasının olduğunu, ancak tercümanın belli olmadığını da söyler (Şenel, 2015, s. 171). Cemil Bilsel

birinci cildinin Hüsrev Paşa Kütüphanesi'nde olduğunu belirterek, ikinci cildinin de maarif müsteşarı İhsan Sungu'da olduğunu söyler. Bilsel'in ifade ettiğine göre ikinci cilt sonunda Mehmet Yaver ve Mehmet Ahsen'in isimleri vardır. Hüsrev Paşa'nın bendelerinden olduklarını belirtmişlerdir. Tercüme eden belli değildir, ancak Akif Paşa'nın *Tabsıra* adlı eserinde: mütercim Halis Efendi'nin İngiliz tercümana Vattel'in eserinden bahsettiğini aktardığını belirtir (Bilsel, 1954, s. XXIX). Biz taramalarımızda bu cilde ulaşamadık.

Eseri tercüme ettirdiği düşünülen Hüsrev Paşa (1756-1855) kendisi de kölelikten gelme biri olarak gulam sistemine önem vermiştir. Çok sayıda köleyi gerek yurtdışında, gerek de yurtiçinde iyi bir eğitimle yetiştirmiştir. Kadroculuğu ve devlet makamındaki iradesi ile tanınan Hüsrev Paşa'nın himayesindekiler ile birlikte devlet ve düşünce hayatına etkisi büyüktür. Yetiştirdiği kölelerden sadrazam, serasker, vali, mektupçu, kethüda ve saire birçok bürokrat çıkmıştır. Eseri tercüme ettirdiği belirtilen Mehmet adında çok sayıda bendesi vardır (Çelik, 2005, s. 442).

Gazetede 20. sayıdaki neşrin sonunda "*bazı sebebe mebnî işbu Hukûk-ı Nâs'ın neşrinden şimdilik sarf-ı nazar olundu.*" ifadesi yer alır (Şenel, 2015, s.171). Bu sebeplerin neler olduğu hemen anımsanacaktır. Adaletin yerini bulacağına kani olan Yeni Osmanlılar, bu adaletin batıda doğal hukuk olarak bilinen, ilahi düzene uyacağı vurgusu yapmaktadır. *Hukûk-ı Nâs'ın* birinci kitabı olan "*Kendileri İçinde Düşünüldüğünde Uluslar*"ın yayımlanması da Yeni Osmanlılar'ın ülkenin iç işlerine dair kaygılarını yansıtır. Diğer uluslarla ya da savaşla ilgili olan kitap değil, ulusun iç dinamiklerini doğal hukuk ekseninde açıklayan kitap tercih edilmiştir.

Çeviri bizim incelediğimiz 2008, Liberty Fund-İngilizce baskısı ile paralellik göstermektedir. Eserin orijinalinin Fransızca olduğu ve Osmanlı'da Fransızcanın revaçta olması düşünülse, Fransızca bir baskıdan tercüme edildiği çıkarımına ulaşılır. Çeviri 1b'den itibaren dîbâce adlı önsöz bölümüyle başlar. Bizim 2.2.'de incelediğimiz öncüller kısmı 21a'dan itibaren mukaddimât karşılığıyla çevrilmiştir. 2008 baskısına benzer şekilde bölümlendirme ve her konu başlığına numaralandırma yapılmıştır. Bölüm başlıkları bâb olarak büyük yazıyla, konu başlıkları bend olarak paragraf başlarında ifade edilmiştir. 44b'den itibaren birinci kitap başlar. Birinci kitap ibaresinin hemen altında "*bir milletin hadd-ı zatına râci olarak nazar olunan keyfiyat-ı ahvâlini camidir.*" ifadesi yer alır. Bu ibare bizim de başta yazmış olduğumuz gibi "*bir milletin kendisi hakkında düşünüldüğünde durumunun niteliğinin toplamıdır*" anlamı çıkmaktadır. Eser güzel nesih ile yazılmıştır. Okunması kolaydır, lakin terminoloji yeni olduğundan kelimelerin kast ettiği manaları anlamakta güçlük çekilebilir. El yazması, üç yüz otuz üç varaktan oluşmaktadır. Yer yer deforme olmuş yazılar bulunsa da içerikten yola çıkarak tamamlaması kolaydır. Çevirinin sonunda "*hakku'n nâsa dair birinci kitabın hitamıdır.*" ibaresi yer alır.

Türk- İslâm Hukuku Açısından Hukûk-ı Nâs

Osmanlı hukuki yapısı, diğer Türk- İslâm devletleri gibi, İslâm hukukuna dayanmıştır. Kuru-luşundan itibaren hukuk, İslâm sayesinde ve gösterdiği hedefte ilerlemiştir. 1839'daki Gül-hane hattı ile hukuki yapıya dış etkiler baş göstermiş, XIX. yüzyılın ikinci yarısında da Avrupa hukuku iktibas edilmeye başlanmıştır. Avrupa hukukuna ihtiyaç duyulması ise uluslararası ilişkilerden ileri gelir. İslâm Hukuku uluslararası ticarete yalnızca Osmanlı'yı bağladığından, batının devletler hukukuna dikkat gösterilmesi zaruri olmuştur. Öte yandan kambiyo işleri, muhtelif şirket şekilleri, özel teşebbüs gibi çağdaş sorunlar için yeni kurallara ihtiyaç duyulmuştur (Onar, 1954, s. 57). XIX. ve XX. yüzyıllar çağdaş dünya hukukunun İslâm hukukuna uyarlandığı bir döneme denk gelir.

1862-1865 tarihleri arasında Türkçede yayımlanan *Hukûk-ı Nâs*, İslâm hukuku ile yönetilen topluma batı kaynaklı mevzuatın yerleştiği bir döneme denk gelir. Batılı kurumları örnek alma telaşı içinde nispeten erken bir zamanda ve çoksatar bir gazetede yayımlanmıştır. Daha önceki bölümlerde Vattel'in doğal hukuk anlayışını sergilemiştik. Bunun Osmanlı'ya ve dahi İslâm'a uyarlanabilir bir görüş olduğu düşünülebilir. Mevzuat hukukunu uygularken Tanrı'yı reddetmeyen, halkın isteklerini belirtirken hükümdarın mutlak gücünü de ihmal etmeyen Vattel, Osmanlı aydınlarının aradığı batılı düşündürdü. Ayrıca Türk hukukunun temel dayanağı olan Kur'an-ı Kerim ile de ters düşmez.

Vattel vatandaşların adil bir hükümdarın hükümlerine uyması gerektiğini ve adalet yoksa isyan ve direniş gerçekleştirme yöntemlerini temellendirir (Vattel, 2008, s. 56). Vattel'e göre hükümdar yasalar ve halk tarafından sınırlanmamışsa her hakka sahiptir (Vattel, 2008, s. 52). Ancak, doğal hukuktan ileri gelen hakların zarar görmesi başkaldırıya yol açabilir. Bu hususla Yeni Osmanlı muhalefeti de meşru bir zemin kazanır. Vattel'in eserinin Yeni Osmanlı'ya uygun bir telakkiye sahip olduğu savunulabilir. En azından çevrildiği dönemde batı dünyasındaki pozitivist algıya karşı çıkmak ve İslâm hukukunun geçerliliğini savunmak amacı vardır. Eserin yayımındaki başlıca amaç ise Yeni Osmanlılar'ın fikir hayatıdır. Türk düşüncesinin Osmanlı döneminde İslâma uygun ve siyasete mesaj veren bir eser tercih edilmiştir.

Sonuç

Yeni Osmanlılar'ın dayanağı olan doğal hukuk kuramının öncü eserlerinden *Hukûk-ı Nâs*'ın çevirisinin erken dönemde yapılmış ve yaygın bir etki aracı olan gazetede neşredilmiş olması modernleşme sürecinin yorumlanması bakımından dikkate değerdir. Adaletin hükümete bağımlı olmadığını fikri eserin tefrikası ile vurgulanmış, doğal bir hukukun İslâm adaletine benzer şekilde batıda da olduğu fikri de bu eser ile anlatılmıştır. Eser hem batıdaki gelişmişliğin iktibas minvalindedir hem de şer'i hükümlerle kavi olan ilâhî adaletin evrenselliğini betimler mahiyettedir.

Osmanlı dönemi Türk düşüncesi vatan, hürriyet, eşitlik, hak, adalet, gelişme gibi kavramların dışarıdaki değerlerini öncelikle nazara almıştır. Yani daha öncesinde şuurlunda olunmakla beraber aydınlanma felsefesi ve modern devlet telakkisinin temel kavramları olmak cihetiyle ayrı bir dikkatle bu kavramlara teveccüh edildiği görülmektedir. Bu değerlerden bize uygun olanları ya da özel bir dil oluşturarak uygun hale getirilenleri benzetme, sentez, mukayese çalışmaları yürütülerek Türk düşünürlerince resepsiyon sürecinde araçsal olarak kullanılmıştır. Vattel ve eseri de bunun bir örneğidir. Bize uygun bir batılı olarak tercüme edilmiş, içindeki güçlü ve muhalefeti artırıcı mesajlara rağmen saldırgan olmamıştır. Çünkü adalet önerirken evrenin düzenine dayandırmaktadır. Adalet sağlanacak diye uyarmaktadır, ancak bunu Tanrı'nın düzenine uyum sağlanacağı şeklinde izah etmektedir.

Eserin incelenmesi Osmanlı modernleşmesindeki felsefe algısına dair önemli sonuçlar çıkarmaktadır. Batıdaki aksi düşünceler bile kişisel tezleri desteklemek için alıntılanmaktadır. Felsefeye bakış açısı batıdaki diğer kurumlar gibi, yaşama olanağı sağlayacak bir kurtuluş reçetesi minvalindedir. Farklı ideolojiler farklı tezleri desteklemek için bağlamından koparılarak veya duruma uygun estetik düzeltmelerle yayımlanmaktadır.

Batıda öğrenim görmüş kişilerce topyekün neşriyata girilmiş, bu girişim özenme ve yozlaşma haline de gelmiştir. Özenme şeklinde ve iç dinamiklerden kaynaklanmayan girişimler sonuç getirmemiştir. Eserler etkisiz kalmış, iyi niyetler toplumun hazır bulunmaması nedeniyle yanlış anlaşılmıştır. Çok sayıda girişime rağmen hedeflenen aydınlanma halka yayılamamıştır.

Hukûk-ı Nâs eseriyle örneklediğimiz gibi tercüme ve felsefi soruşturma çabaları siyasi ekseninde farklı amaçlarla motive edilmiş, bağlamından ve çevresinden kopuk çalışmalar istenen etkiyi yaratamamıştır. Motivasyonunu siyasi ortamdan sağlayan müellifler felsefe çalışmalarının sistemli olmasının önünü kesmişlerdir. Bir okul haline gelmeyen çalışmalar zaten iç dinamiklerden hariç, özenme ve eski kurumlarla ikame etme şeklinde gerçekleştirildiğinden temel oluşturamamıştır. Bu yüzden çalışmadan sonra 180 yıl sonra dahi aynı sorunlarla uğraşıldığı görülmektedir. Gelecekteki sosyal bilimler çalışmalarının bu yüzden iç dinamiklerden kopuk olmaması, benzer temeller aramak yerine özgün çalışmalara girişi ve çalışmalarda sistemli bir ekol yaratacak şekilde tutarlı olmaya gayret etmesi gerekmektedir.

Kaynakça

- Bellia Anthony J. vd.(2015, 10 Şubat). The Federal Common Law of Nations, Scholarly Works, (çevrimiçi) http://scholarship.law.nd.edu/law_faculty_scholarship/396
- Berkes, Niyazi(2012). Türkiye’de Çağdaşlaşma, Yapı Kredi Yay., 2012
- Bilsel, Cemil(1941). Devletler Hukuku, Birinci Kitap- Devletler, Kenan Matbaası, İstanbul.
- Black, Henry(1965). Campbell: Black’s Law Dictionary, West Publishing.
- Cawley, Kevin(2015, Mart). Notre Dame Üniversitesi Latince Sözlüğü, (web kaynağı) <http://cawley.archives.nd.edu/cgi-bin/lookdown.pl?gent>.
- Çelik, Yüksel(2005). Hüsrev Mehmet Paşa Siyasi Hayatı ve Askeri Faaliyetleri, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi.
- George, Robert P.(2007). Natural Law, American Journal of Jurisprudence: c. 31, S.1, Harvard Üniversitesi Yay. ss. 171–196 (Çevrimiçi) http://www.law.harvard.edu/students/orgs/jlpp/Vol31_No1_Georgeonline.pdf.
- Mardin, Şerif(2011). Fransız Devriminin Osmanlı İmparatorluğu Üzerindeki Etkisi. İdare Hukuku ve İlimleri Dergisi, Çev. Kemal Berkarda, S. I, n. 1-3, p. 58-76, jun. 2011. ISSN 1303-8818. Erişim Adresi: <http://www.journals.istanbul.edu.tr/iuihid/article/view/1023002545>.
- Mardin, Şerif(2000). The Genesis of Young Ottoman Thought, Syracuse University Press .
- Svarverud, Rune(2007). The Notions Of ‘Power’ And ‘Rights’ In Chinese Political Discourse, (çevrimiçi) <http://www.wsc.uni-erlangen.de/pdf/svarverud.pdf> s.128.
- Şenel, Cahid(Mart 2015). Hikmet ve Nizam’ın yeniden İnşası- Yeni Osmanlı Neşriyatına Giriş, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, S. 27, Mart 2015, ss.175-186.
- Trout, Robert(1997). Life, Liberty, and The Pursuit of Happiness: How the Natural Law Concept of Gottfried Wilhelm Leibniz Inspired America’s Founding Fathers, FIDELIO Dergisi, S. VI Num.1 , Bahar.
- Vattel, Emer de(1749). Hukûk-ı Nâs, Süleymaniye Kütüphanesi- Hüsrev Paşa Kısmı, 812 numara.
- Vattel, Emer de(2008). The Law of Nations, Or, Principles of the Law of Nature, Applied to the Conduct and Affairs of Nations and Sovereigns, 1797 ed. Béla Kapossy ve Richard Whitmore, Indianapolis: Liberty Fund.
- Vattel, Emer de(1916). The Law of Nations, Or, Principles of the Law of Nature, Applied to the Conduct and Affairs of Nations and Sovereigns, Vol. 1 Washington, Carnegie Inst.

Osmanlı Son Dönemi Hukuk Düşüncesinin Aktüel Değeri Üzerine Bir Soruşturma

Yasin Yılmaz*

Öz: Hukukun üstünlüğü ve bağımsızlığı, bağımsız ve özgün bir hukuk düşüncesi geliştirmekle mümkündür. Genel olarak düşünceye özelde hukuk düşüncesine derinliğini veren tarih, asaletini veren gelenektir. Günümüz bağlamında bu topraklara özgü bir hukuk düşüncesi oluşturma yolunda; hukukta Batılılaşma, kanunlaştırma, yeni bir fıkıh usulü, hukuk ve din ilişkisi, laiklik gibi hâlen tartışılan konuların ilk defa ciddi biçimde ele alındığı Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerini kapsayan Osmanlı son döneminin, klasik döneme ve Cumhuriyet dönemine nazaran daha önemli bir birikimi ifade ettiğini düşünüyoruz. Maalesef bu dönemdeki hukuk düşüncesi, siyasetin ve siyasi düşüncesinin gölgesinde kalmış, farklı fikir akımları arasında yapılan bereketli tartışmaların semerelerinden yeterince istifade edilememiştir. Hukuk düşüncesini bu tartışmalar üzerinden oluşturan bürokrat ve aydınlar Osmanlı devlet geleneğinin getirdiği uzun bir tarihî tecrübeye sahip ve aydınlanma felsefesi etkisinde gelişen Batılı hukuk teorilerine hâkimlerdi. Ayrıca bu dönem, İslam ve Türk hukuk tarihinde en önemli dönüm noktalarından biridir. İslam hukuk tarihi için ilk tedvin asrından sonra ilk ciddi tedvin hareketlerinin ortaya çıkması ve Türk hukuk tarihi için ise İslam dininin ve dolayısıyla hukuk sisteminin kabulünün getirdiği değişime denk bir değişim yaşanmış olması açısından böyledir. İşte bu kritik dönemin hukuk düşüncesine yaptığı katkıların güncel tartışmaları aşma noktasındaki değeri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hukuk, Hukuk Düşüncesi, Batılılaşma, Tanzimat, Meşrutiyet.

Giriş

Hukuk, eğer bir dünya görüşü ve hayat felsefesi olarak kabul edilecekse bağımsız bir epistemolojinin kurucusu olmalıdır. Hukuk bilimi, kendilerinden beslendiği diğer bilimler karşısındaki özerkliğini kendine has bir bilgi tarzını ortaya koymak suretiyle gösterir (Mezghani, 2015, s. 8). Hukuk, kendi istikrar ve sürekliliğini temin etmeli, devletin organları arasında kendisini hem idareye hem de idare edilenlere kabul ettirecek kadar yüksek bir otoriteye sahip olmalıdır (Schacht, 1986, s. 214).

Hukukun bu konumu -önceki Müslüman devletlerde olduğu gibi- Osmanlı Devleti'nde de yorum farklarının uygulamada karmaşıya yol açmasının önüne geçerek istikrarı sağlayan

* Necmettin Erbakan Üniversitesi, Kamu Hukuku Bölümü, Yüksek Lisans Programı, yasinyilmaz@konya.edu.tr

icma doktrini ve İslam hukukunun (*fıkıh*, *şeriat*) toplumlar ve devletler üstü ilahî kaynaktan alınarak üstün bir otoriteye dayandırılması ile korunmuştur. İslam tarihinde ve Osmanlı uygulamasında İslam hukuku bu özellikleriyle kendisini siyasetten uzak tutma hususunda gayret gösterip hukukun üstünlüğünün bir timsali olmuştur (Hallaq, 2017, s. 16).

Günümüz İslam dünyasının hukuk ve siyasete dair bütün söylem ve uygulamalarının temelindeki soru; İslam hukuku, toplumu ve devleti on iki yüzyıldan fazla bir süre yönettiyse ve eğer onun vaz ettiği hukukun üstünlüğü anlayışı, modern devletin vaz ettiğinin üzerinde ve ötesinde bir öneme sahipse, İslam hukukunun tüm kanunları yapan ve kalıcılığı kesin olan modern devlet olgusu ile nasıl uzlaştırılacağı hakkındadır (Hallaq, 2017, s. 217). Osmanlı Devleti son döneminde modern ulus devlet olgusuyla tanışmış, hatta Tanzimat'la beraber bu yapıya adapte olma çabasında olmuştur. Bahsedilen temel soru(n) ile ilk karşılaşan da Osmanlı devlet adamlarıdır. Modern devlet ve İslam hukuku bu dönemde ilk kez karşılaşmış ve buradan hareketle birçok mesele gündeme gelmiştir.

Batı ile Osmanlı hukuk düşünceleri arasındaki ilişkiyi anlamak için Batı'daki düşüncelerin kaynakları, bu kaynaklardan hareketle düşünceleri benimseyip yayan aktörler, fikirlerin yayılmasını sağlayan yayın araçları ve düşüncelerin muhataplarının içinde bulunduğu sosyal ve siyasi şartların bilinmesi gerekir. Batılı hukuki düşünceler, Osmanlı devlet adamları ve aydınları arasında din ve hukuk arasındaki ilişki, hukukun diğer bilimler arasındaki konumu, bir hukuku güncelleme aracı olarak içtihadın imkân ve sınırları gibi konuların tartışılmasını tetiklemiştir. Fıkhi tefekkür (*tefakkuh*) sancılarının yaşandığı bu dönemdeki tartışmaların fikri yönlerini kavrayarak öğretici sonuçlar çıkarmak gerekmektedir.

Çalışmamızda Osmanlı son dönemi hukuk düşüncesini; bağlamı, aktörleri ve yapılan tartışmalar üzerinden inşa etmeye çalışacağız. Hukuk düşüncesine yön veren bağlam konusunda Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde yaşanan temel tarihî olaylar hatırlatılmakla yetinilecek; hukuk düşüncesini oluşturan süjeler olarak bürokrasi ve aydınlar arasından belli başlı isimler zikredilecek; hukuk düşüncesinin temelleri bu isimler arasındaki hukuki tartışmaların muhtevasında aranacak ve son olarak bu dönemde üretilen fikirlerin güncel tartışmalara nasıl bir katkı sunacağı noktasında bazı önerilerde bulunulacaktır.

Osmanlı Son Dönemi: Hukuk Düşüncesine Yön Veren Bağlam

Osmanlılar, 14. yüzyıldan itibaren Avrupa ile savaş, ticaret ve anlaşmalar yoluyla ilişkiler kurmaya başlamıştır. Bu ilişkiler Avrupa'da ortaya çıkan yeniliklerin Osmanlı Devleti'ni ilk elden etkilenmesine yol açmıştır. Aydınlanma düşünürlerinin fikirleri, Osmanlı toplumunda devlet adamları ve aydınlar arasında yayılmıştır. 18. yüzyılın başlarındaki Lale devrinden itibaren reform taraftarı Osmanlı padişahlarının orduda ve idarede Avrupa'yı örnek alarak düzenlemeler yapma çabaları görülmeye başlandı.

Avrupa'da başlayan sanayi devrimi toplumun her alanında olduğu gibi hukuk sisteminde de değişiklikler yapmıştır. Avrupa toplumunun ekonomik ve siyasal yapıları değiştikçe, hukuk sistemi ve düşüncesi de değişmiştir. "Akıl Çağı"nın hukuksal yasama çağı haline gelmesiyle toplumun rasyonel yasalara ihtiyacı belirlemiştir (Akça & Hülür, 2006, s. 295). Osmanlı hukuk sisteminin de bir "yasağ-ı sultanı" olmaktan "toplumsal sözleşme" şekline dönüşmesi kaçınılmazdı.

II. Viyana kuşatmasının başarısızlıkla sonuçlanması ve sonraki yüzyıllarda sonu çoğunlukla yenilgi ile biten uzun savaşlar, ekonomik, askerî, idari, siyasi, sosyal ve düşünsel alanda büyük bir devrim ve dönüşüme yol açtı. Bu süreçte ortaya çıkan ıslahat ve değişim talepleri çoğunlukla Batılılaşma, çağdaşlaşma veya modernleşme gibi kavramlar üzerinden okunmaktadır. 18. yüzyılda III. Selim ile başlayan Batılılaşma hareketleri içerisinde Batı hukuk düşüncesi; farklı amaçlarla Avrupa'da bulunan Osmanlı vatandaşlarının aktardığı bilgiler, Avrupa devletlerinde kurulan elçilikler yoluyla aktarılanlar ve ıslahat layihalarının kanunlar konusundaki eleştiri ve önerileri aracılığıyla Osmanlı hukuk düşüncesini etkilemeye başlamıştır.

Batı'nın üstünlüğü karşısında Osmanlı Devleti'nin giderek gücünü kaybetmesi üzerine bu kötü gidişe dur demenin çareleri aranmaya başlandı. İlk savunulan fikir, Kanuni dönemi sistem ve müesseselerine (*kanun-ı kadim*) dönmek merkezindeydi. Daha sonra II. Mahmut döneminde şer'i devlet-akıl devleti ayrımı gündeme gelip tartışılmıştır. İzzet Molla'nın "bu devlet şer'i devlet midir yoksa akıl devleti mi? Gah şer'i devlet, gah akıl devleti olmak tenakuzdur" sözü (Sungu, 1941, s. 32) dikkat çekicidir. Sultan II. Mahmut, 1826'da yeniceriliği ortadan kaldırarak reformların önündeki en büyük engellerden birisi olan askerî bürokrasinin etkisini azalttı. Aynı yıl içerisinde daha önce bağımsız olan ve mütevellilerin elinde bulunan vakıfların idaresini merkezileştirerek bir diğer alternatif güç olan ulema sınıfını etkisizleştirmeyi düşünmüştür.

Sened-i İttifak'ın ilan edildiği 1808 yılından Tanzimat'ın ilanına (1839) kadar eşitlik ve anayasa gibi pek çok yeni kavram ülkeye girdi. Ancak reformlar, devleti biraz daha yaşatmak için yapılan yüzeysel denemeler olarak kaldı. Reform çalışmaları eski sistem içindi, eski sisteme karşı değildi (Bozkurt, 2010, s. 3). Bu da Tanzimat'ın ilanından sonra yapılan reformlarla bir yandan laik esaslı Batı kanunları kabul edilirken, diğer yandan şer'i hukukun devam etmesi-ne, yani hukuk alanında ikili\düalist bir yapının oluşmasına yol açtı.

Tanzimat ve Islahat Fermanları ile hukuk sisteminin Batılılaşmasında gayrimüslimlerin Müslümanlarla eşitliği meselesi merkezi bir konumdadır. Tanzimat'la birlikte herkes için geçerli din-dışı bir hukuk alanının oluşmaya başlamasının temelinde bu eşitlik meselesi yatar. *Millet-i saire*nin İslam milletiyle bir tutulması düşüncesi, beraberinde beşeri ve laik hukuki alanların oluşumunu getirmiştir (Okumuş, 2017, s. 249). Osmanlı Devleti çok-uluslu merkezî yapısını korumak adına hukuk ve yargı sisteminin dualizmine göz yummuştur. Tanzimat'ın ilanından Devlet'in fiilen sona erdiği Mondros Ateşkes Anlaşması'na (1918) kadar geçen süre boyunca güçlü devletler arasında bir denge siyaseti izleyerek devleti ayakta tutma mücadelesi verilmiştir.

Paşa'lar-Bey'ler: Hukuk Düşüncesini Oluşturan Aktörler

Osmanlı toplumu ve devletine bakıldığı zaman “insanlar yöneticilerinin dini üzeredir”, “baş düzgün olursa beden de düzgün olur”, “balık baştan kokar” ve “yönetici iyi olursa yönetilen de iyi olur” gibi sözlerin bir yansıması olarak devlet merkezli bir anlayış ve yapılanmanın var olduğu, siyasi, hukuki, sosyal ve kültürel değişimin devlet ve yönetici elit öncülüğünde seyrettiği görülür (Ülgener, 2006, s. 109). Fındıkoğlu, elitlerin bu konumunu “büyük adam sosyolojisi” başlığı altında inceler. Büyük adam ve onun tarihteki, toplum hayatındaki rolü meseleleri eski ve yeni sosyolojinin en cazip meselelerinden biridir (Fındıkoğlu, 1947, ss. 99-100). Naima'dan Ziya Gökalp'e Osmanlı tarihçi ve düşünürleri de büyük adam anlayışına sahiptir. Tanzimat'la başlayan hukuki değişimin öncüsü ve belirleyicisi de devlet adamları olmuştur.

Osmanlı son dönemi devlet adamları imparatorluğun gerçekleriyle, dış devlet adamlarının yorumlarını ve kendi görüşlerini tartarak hareket etmişler (Ortaylı, 2000, s. 186), Batılılaşma hareketleri ile Osmanlı Devleti'ni Batılı bir devlet hâline getirmek suretiyle yabancı devletlerin iç işlerine müdahalelerine son vereceklerini sanmışlardır (Okumuş, 2017, s. 273).

Tanzimat Fermanı'nın mimarları olan Mustafa Reşit Paşa ve Sadık Rifat Paşa, Islahat Fermanı'nı ilan eden Mehmet Emin Ali Paşa ve Mehmet Fuat Paşa, Mecelle'nin hazırlanmasına öncülük eden Ahmet Cevdet Paşa ve ilk anayasamız olan Kanun-ı Esasi için çalışan Ahmet Mithat Paşa bu dönemin etkili devlet adamları olarak öne çıkar.

Mustafa Reşit Paşa (1800-1858) geleneksel devlet sistemini değiştirerek modern ulus devletin temelini atmıştır. Paşa getirdiği yeni fikirleri herkesin anlayacağı sade bir dille halka yaymak istemiştir. Sadık Rifat Paşa (1807-1858) Viyana sefirliği sırasında Prens Metternich ile sık sık görüşmüş ve Batı dünyasındaki gelişmelerin yakından takipçisi olmuştur. Prensle sürdürdüğü resmî temas ve sohbetler ona Osmanlı Devleti'nin mevcut konumunu, iç ve dış politik dengelerini inşası zarureti, vatandaş hukukunun tesisi ve korunmasını, halkın refahının temini ve yükseltilmesi gibi konularda derin bir bakış açısı kazandırmıştır (Sayar, 2013, s. 210). Bu özelliği ile Mustafa Reşit Paşa'nın hazırladığı Tanzimat Fermanı'nın teorisi-yeni olarak kabul edilir.

Reşit Paşa'nın yetiştirdiği Mehmet Emin Ali Paşa (1815-1871) ve Mehmet Fuat Paşa (1814-1868) ondan sonra yönetimi ellerine aldılar. Onların döneminde Hristiyanlara siyasi haklar ve yabancılara toprak sahibi olma hakkı veren Islahat Fermanı'nın (1856) ilan edilmesi Reşit Paşa tarafından şiddetle eleştirildi. Ali ve Fuat Paşa'lar da buna karşılık Reşit Paşa'ya yakınlığı ile bilinen Şinasi'yi devlet memuriyetinden çıkararak devletten bağımsız aydın sınıfının doğuşuna zemin hazırladılar.

Genç yaşta ulema sınıfı tarafından Reşit Paşa'nın yanına gönderilen Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895), Tanzimat döneminin belki en büyük devlet adamı olduğu kadar o rejimin iki-

liğinin de gerçek sembolüdür. İslam hukukunu bir teknisyen olarak değil, onu kavramış, özünü ve kapsamını bilen, çağdaşlaşma yürüyüşünü de anlamış olan bu açık fikirli adam şeriatçılara kıyasla ilerici, Batılılaşma yanlılarına kıyasla gelenekçi olarak görünür (Berkas, 2012, s. 225). Cevdet Paşa, laik kabul edilen Nizamiye Mahkemelerinin temelini atmış, 1858 tarihli Fransa'dan tercüme edilen Ceza Kanunu'nun komisyonu içinde bulunmuştur. Ali Paşa, Fransız Medeni Kanununun tercüme edilerek kabul edilmesini isterken Cevdet Paşa millî bir kanun üzerinde ısrar etmiştir (Ortaylı, 2000, s. 95; Otacı, s. 2004, s. 197). Nihayet Ali Paşa'ya karşı Cevdet Paşa'nın görüşü kabul edilmiş ve Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye, 1869 yılında hazırlanmaya başlamıştır.

Ahmet Mithat Paşa (1822-1884), II. Abdülhamid'i ikna ederek ilk anayasamız olarak kabul edilen Kanun-ı Esasi'yi hazırlamaya koyulmuştu. Cevdet Paşa ise anayasa komisyonunda: "İktidara akıl sahibi bir padişah geldi. Anayasanın ilanına lüzum kalmadı" demiştir (Kaynar, 1960, s. 121). Şinasi'den sonra Avrupa'ya yerleşen Yeni Osmanlılar hareketi ile birlikte Mithat Paşa anayasanın kabulünde direktmiş ve kısa süre yürürlükte kalacak olan Kanun-ı Esasi, 1876 yılında ilan edilmiştir.

Bürokratların yanında İbrahim Şinasi (1826-1871) ile birlikte yeni bir aydın sınıfı oluşmaya başlamıştır. Osmanlı toplumunda ulema devletin meşruiyet kazanmasında rol oynayan bir zümre olarak meşrulaştırıcı aktör kabul edilirken batılılaşma devrinde aydınlar bu rolü üstlenmişlerdir. Ülgener, aydınların kamuoyu oluşması için bir fikri, inancı veya bilgiyi yaygınlaştırmada etkin rol üstlenerek var olduklarını, kültür değişimine öncülük etmek, değişen kültürü yaygınlaştırmak, yeni zevk ve üslubun öncülüğünü yapmak ve halkın politik ve sosyal tercihlerini etkilemek işlevlerine sahip olduğunu belirtir (2006, ss. 89-92).

Aydınlar; Ali ve Fuat Paşa'ların baskıcı yönetimi karşısında örgütlenen Yeni Osmanlılar, Meşrutiyet'in tekrar getirilmesi için çalışan Jön Türkler ve II. Meşrutiyet'in ilanından sonraki fikir akımları olarak bir dönemlendirmeye tabi tutulabilir. Yeni Osmanlılar, Osmanlı tarihinde ilk defa vatandaş, iktidar karşısına çıkarılmış, ferdi hürriyet rejiminin hukuki garantilere bağlanması, bu yönden çağdaş devlet formülüne varılması tezi savunulmuştur (Tunaya, 1960, s. 34). Türk devletinin temellerine İslam'ı yeniden enjekte etmeye yönelik bugün görülen her ciddi teşebbüs, geriye, onların zamanına da bakmak zorundadır. Çünkü Yeni Osmanlılar aynı zamanda hem Türkçe okuyan halkın entelektüel aydınlanmacı kısmının fikirlerini hazırlayan ve hem de bu fikirlerle İslam arasında bir sentez meydana getirmeye çalışan ilk düşünürlerdi (Mardin, 1996, s. 10).

Yeni Osmanlılarda Namık Kemal (1840-1888), Ziya Paşa (1825-1880) ve Ali Suavi (1838-1878) öne çıkar. Namık Kemal, Paris'te meşhur hukuk alimi Emil Accolas'tan hukuk dersleri, Fanton'dan özel hukuk ve iktisat dersleri almıştır. Bu dersler sonucu Namık Kemal Hobbes, Locke, Rousseau, Montesquieu gibi düşünürleri tanımıştır (Sayar, 2013, s. 327). Kemal, 1863

yılında Montesquieu'nun "*Kanunların Ruh'u*" adlı eserini tercüme etmeye başlamış, onun fikirlerinin, özellikle anayasa ve parlamenter yönetim biçiminin dinî hukukla uyumluluğunu belirterek, İslam hukuku ile bu ilkeleri bağdaştırmaya çalışmıştır (Tanpınar, 2006, s. 223).

Jön Türkler daha çok II. Abdülhamid'e karşı meşrutiyeti savunan bir grup aydından oluşuyordu. Ahmet Rıza (1858-1930) ve Prens Sabahaddin (1879-1948) bu dönemde etkili olan düşünürlerdiler. Bunların hukuk düşünceleri sadece meşrutiyet talebi ile sınırlı kalmış, hukuk hakkında sistemli bir düşünce ortaya koyamamışlardır.

Meşrutiyet tekrar ilan edildiği 1908 yılında Osmanlı basın hayatındaki gazete ve dergiler büyük bir artış göstermiştir. Bu yayın faaliyeti ile birlikte düşünce hayatında görülmemiş bir canlılık ve buna bağlı olarak farklı fikir akımları ortaya çıkmıştır. Bu yeni akımlar İnalıcık'a göre; devlet idaresinde şeriatı öncelik verme taraftarı olan "Hilafet Hareketi" veya "Şeriatçılık", imparatorluk tebaasını Avrupalı idare ve siyaset yenilikleriyle bir ideoloji altında toplamak isteyen "Osmanlılık", daha çok Fransız fikir hayatının hâkim olduğu geleceği büyük ölçüde şekillendiren fikir hareketi olarak "Batıcılık" ve Dünya Türklüğünün birliği ideolojisini benimseyen "Türkçülük" akımlarıdır (2016, ss. 307-310).

Ülken, bu fikir akımlarının geçmişlerini Tanzimat'tan başlatarak, toplumun bütün alanlarında eski ile yeniye karşı karşıya koyan bir ikilik devri yaşandığını, bu ikiliğin çatışmalı manzarasının en çok hukuk probleminde kendini gösterdiğini belirterek, "bir yandan Avrupalılar (batıcılar), öte yandan İslamcılar (doğucular); bir yanda terakkiciler, öte yanda muhafazacılar, buna bir de Abdülaziz'in son zamanlarında yeni bir fikir, Türkçüler karıştı" demektedir (Ülken, 1992, s. 76). Tunaya, bu dönemde yapılan çalışmaların Osmanlı İmparatorluğu'nu yaşatmaktan ziyade yeni bir Devletin kurulması için yapılmış olan "laboratuvar tecrübeleri" olarak görmektedir (Tunaya, 1960, s. 99).

Fındıkoğlu'na göre bu fikir akımlarından her birinin kendine mahsus şairi ve düşünürü bulunduğu gibi bir yayın organı, hatta bir de hukukçusu vardı. İslamcıların hukukçusu Mansurizade Said Bey'i, Türkçülerin hukukçusu olarak Ziya Gökalp'i, Batıcıların hukuk meselelerinden bahseden düşünürü Celal Nuri'yi gösterir (Fındıkoğlu, 1947, s. 277). Mansurizade Said'in İslamcı olarak değil Türkçülerin dergisinde yazdığı için bu akımdan sayılması gerektiğini düşünüyoruz.

II. Meşrutiyet sonrası ortaya çıkan fikir akımlarından Batıcılar, Abdullah Cevdet'in *İctihad* dergisi etrafında toplanan Celal Nuri, Kılıçzade Hakkı gibi aydınlardan oluşuyordu. Abdullah Cevdet (1869-1932), hukuki konulara pek girmemiş, daha çok edebiyatla, Batılı felsefi eserlerin tercümeleri ile ilgilenmiştir. Celal Nuri (1881-1938), hukuk eğitimi görmüş olması itibarıyla hukuki konularda yazılar yazan en önemli batıcı isimdir. Kılıçzade Hakkı'nın (1872-1960) ise "*Pek Uyanık Bir Uyku*" adlı makalesiyle Cumhuriyet dönemi inkılaplarının bir programını yaptığı kabul edilmektedir.

Türkçüler, *İslam Mecmuası* etrafında toplanan Ziya Gökalp, Halim Sabit, Mansurizade Said ve Mustafa Şeref gibi aydınlardan oluşuyordu. Ziya Gökalp (1876-1924) ülkemizde sosyolojinin kurucusu ve milliyetçiliğin teorisyeni olarak kabul edilir. Hukuk alanında ortaya attığı "*ictimai usul-ı fıkıh*" görüşü dönemin çok tartışılan konuları arasındadır. Mustafa Şeref (1884-1938), bu teoriyi savunan yazılar yazmıştır. Halim Sabit (1883-1946), İslamcılarının dergisinde yayın faaliyetine başlamış olmakla birlikte esas etkisi *İslam Mecmuası*'nda görülür. Mansurizade Said (1864-1923), özellikle çok eşlilik ve faiz meselelerinde klasik fıkıh âlimlerini eleştirmiştir.

İslamcılık, *Sırat-ı Mustakim* dergisinde yazan Seydişehirli Mahmud Esad (1856-1918), Babanzade Ahmed Naim (1872-1934), İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946), Muhammed Seyyid Bey (1873-1925) gibi simalarla temsil ediliyordu. İslamcılar bu dönemde görüşlerini bir reaksiyon olarak ortaya koymuşlardır. Batıcıların ve Türkçülerin İslam dinine ve hukukuna aykırı gördükleri görüşlerini reddetmeyi vazife edinmişlerdir. Bu hususta İzmirli İsmail Hakkı'nın Ziya Gökalp'in görüşlerine karşı çıkması, Babanzade Ahmed Naim'in Mansurizade'nin çok evlilik hakkındaki görüşlerine karşı çıkması iki önemli örnektir (Aydın, Aile Hukuku, 174). Bu isimlerin yanında farklı dergilerde yazıları yayınlanan Hüseyin Kazım Kadri'nin (1870-1934) İslamcılara yakın fikirleri olduğu söylenebilir.

Son olarak *Beyanul Hak*, *Volkan*, *Hayrul Kelam* gibi yayın organlarında yazan Mustafa Sabri Efendi (1869-1954), Sadreddin Efendi (1855-1931), Elmalılı Hamdi Efendi (1878-1942) gibi ulema, muhafazakâr bir tutum içindeydiler. İslamcılar gibi bu görüşü benimseyenler de daha çok diğer akımları eleştiri üzerinden fikirlerini ifade etmeyi tercih etmişlerdir.

Müsademe-i Efkâr: Hukuk Düşüncesinin Temellendiği Tartışmaların Muhtevası

Hiç şüphesiz bu dönemde birçok konu farklı fikir akımları arasında tartışılmıştır. Bu tartışmalar arasında günümüzde de bir şekilde devam eden konular bulmak zor değildir. Bu çalışmanın dar çerçevesi içinde aktüel değerinin olduğunu düşündüğümüz konu başlıkları üzerinde duracağız. Hukuk ve din arasındaki ilişki, hukuk felsefesi ve fıkıh usulü etrafında şekillenen teorik tartışmalar, İslam hukukunda içtihat ve ahkâmın değişmesi meseleleri, meşrutiyet hareketi ile ortaya çıkan anayasal düşünceler, aile hukukuna dair gelişmelerin uyandırdığı akisler ve son olarak ticaret hukuku faiz konuları hakkında bu dönem düşünürlerinin fikirlerinden kısa kesitler sunmaya çalışacağız.

Hukuk ve Din İlişkisi

Osmanlı son döneminde kendini gösteren hukuki değişimin işaretlerini hukuk kavramının ortaya çıkarak devlet düzeninde kullanılmaya başlamasında görebiliriz. Tanzimat'tan önce fıkıh kavramı geçerli iken Tanzimat'tan sonra yarı-pozitivist Tanzimatçıların zihniyet yapısına uygun olarak modern-rasyonal hukuk kavramı yerleşmeye başlamıştır (Fındıkoğlu, 1947,

s. 44). Bu değişiklikte fıkıh gibi dinî ve bir geleneği ifade eden kavramın yapılacak yeniliklere uygun olmaması ve hukuk kavramının “haklar” anlamında Batıdaki insan hakları düşüncesi- ni temsil eder görünmesi etkili olmuş olabilir.

Hukuk alanının Tanzimat bürokrasisi tarafından dinden tamamen ayrıştırılmaya çalışıldığını söylemek zordur. Sadık Rıfat Paşa, Batılıların mürtede idam cezasının kaldırılmasını talep etmeleri üzerine; “din bizim kanunlarımızın esas-ı hükümetimizin medar-ı istinadıdır” (Engelhardt, 1996, s. 116) demiştir. Mustafa Reşit Paşa da Rıfat Paşa gibi Osmanlı Devleti’nin mürtede idam cezasından vazgeçmeyeceğini, çünkü mürtedin idamının şer’an farz olduğunu ifade etmiştir (Okumuş, 2017, s. 329). Hatta Reşid Paşa, bu hususu Fransa Kralı ile görüşmüş ve şöyle demiştir: “Emr-i ilahiyenin sebep ve hikmetini araştırmak ve cihet-i akliyyesini düşünmek bizlere göre memnudur” (Kaynar, 1960, s. 558).

Bürokrasi içerisinde belki en radikal sayılabilecek fikir Mithat Paşa’ya aittir. O, Kanun-ı Esasi’nin hazırlanma aşamasında kendi tasarısına “devletin devlet olmak itibarıyla dini yoktur” kuralını yazmıştır (Engelhardt, 1996, s. 353). Ancak bu kuralın çok-uluslu yapısı itibarıyla Osmanlı halklarını devlete daha iyi bağlamak amacıyla yazılmış olduğunu kestirmek kolaydır. Dolayısıyla dinin hukuki kurallara etkisini tamamen kaldırma düşüncesinin Mithat Paşa’da olduğunu söyleyemeyiz.

Mithat Paşa ile birlikte Kanun-ı Esasi’yi hazırlamak üzere toplanan komisyonda bulunan Yeni Osmanlıların etkili ismi Namık Kemal, bizatihi hukukun “ruhu” olarak şeriatın en güvenilir kılavuz olduğuna inanmaktaydı (Mardin, 1996, s. 347). Yine Ali Suavi’nin bütün fikir geliştirmelerinde yerli veya İslamî kaldığı zikredilmelidir. Hatta fıkıh hükümlerine göre değil, coğrafyaya, ekonomik şartlara göre ülkenin idaresini istediği zaman bile Hanefi fıkıh ekolüne dayanarak İslam fikriyatının çerçevesi içinde kalma gayretinde olmuştur (Tanpınar, 2006, ss. 225-226).

II. Meşrutiyet sonrası Batıcılık akımının hukuk alanında en önemli temsilcisi Celal Nuri, İslam’ın yalnız vicdana ait bir dinden ibaret olmadığını, aynı zamanda bir hükümet şekli olduğunu, toplumu idare etmek için kurallar koyduğunu (Celal Nuri, s. 58), ancak İslam’ın da değişime açık olmayan manevi hükümleri ve Hz. Peygamber devrindeki ilişkiler dikkate alınarak konulmuş, zamanımızı ilgilendirmeyen hükümleri olduğunu düşünmektedir (Celal Nuri, 1331, ss. 4-7).

Celal Nuri İslamiyet’i inanç ve ibadet sahalalarıyla sınırlandırmamakta, beşerî hayatın meselelerini dine dahil saymakta, fakat birinci grup hükümlere değişmezlik vasfı tanıdığı hâlde, ikincilerin değişen şartlara göre değişme ve gelişmeye açık olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre ancak bu sayede İslamiyet evrensel vasfını koruyacak, sosyal bir müessese olmakta devam edecektir (Hatiboğlu, 2012, s. 63).

Osmanlı son dönemi devlet adamı ve aydınlarımız bir din olarak İslam'ı gündemde tutmakta birleşmekte, fakat bunun mahiyetinde ayrılarak başlıca üç görüşe ayrılmaktadırlar. İlk görüşe göre İslam, nasslara dayalı hükümleriyle toplum hayatını kıyamete kadar düzenlemeye muktedirdir, değişmeye ihtiyacı yoktur. İkinci görüş İslam'ın, hukuki gelişmelere uygun hale getirilmek şartıyla dünyevi ve evrensel özellik taşıdığını ileri sürmektedir. Üçüncü görüş ise İslam, sadece iman ve ahlaktır, hukuk sahasında yaptırım gücü olmadığı düşüncesindedir (Hatiboğlu, 2012, s. 93).

Din ile hukuku tamamen birbirinden ayırma fikri cumhuriyete kadar gündemde olmamıştı, Batıcılar bile halkın Batılı hukuk normlarını benimsemesi için şeklen de olsa dinî hukuka dayanmanın gerekliliğini ifade ediyordu. Hatta Otacı, Cumhuriyet sonrası hukukun göklerle olan bağını kopardığını, ancak Lozan dayatmaları olmamış olsa Atatürk'ün yeni bir İslam yorumu arayışı içinde olduğunu, Türk milletinin bu bağını muhafaza etmesi taraftarı olduğunu iddia etmektedir (Otacı, 2004, s. 395).

Yeni Fıkıh Usulü Arayışları ve Hukuk Felsefesi

Fıkıh veya daha dar anlamıyla İslam hukuku, İslam medeniyetinin; sosyal bilimler de Batı medeniyetinin toplumsal bilimidir, çünkü insanın toplumsal davranışı İslam medeniyetinde fıkıhın, Batı medeniyetinde sosyal bilimlerin konusudur. Toplum problemleri İslam toplumunda fıkıhla, Batı toplumlarında sosyal bilimlerle çözülür (Şentürk, 2016, s. 11). Batı kaynaklı sosyal bilim, fıkıhın sahip olduğu alanı fethederek, geleneksel olarak fıkıhtan beklenen fonksiyonları üstlenmeye çalışmaktadır. Fıkıh ise kendi kendini yenileyerek (*tecdid*) varlığını sürdürmeye çalışmaktadır. Son dönem İslam ve Türk sosyal düşünce tarihi bu çatışmanın veya etkileşimin tarihidir (Şentürk, 2016, s. 12).

Türkçüler arasında saydığımız Ziya Gökalp bu çatışmayı fark etmiş ve "İctimai Usul-ı Fıkh" makalelerinde fıkıh ve sosyolojiyi sentez etme çabası içine girmiştir. Bu çaba Halim Sabit, Mustafa Şeref gibi aynı dergideki yazarlardan destek görürken, İslamcı yazar İzmirli İsmail Hakkı, Gökalp'i şiddetle eleştirmiş ve işin erbabına bırakılmasını istemiştir. Ziya Gökalp'in bu çabası daha sonra akim kalmış olsa da değerli ve üzerinde durulması gereken bir projedir.

Fıkıh usulü ve hukuk felsefesinin ihmal edildiği hususunda hemen her fikir akımı ittifak halindedir. Seyyid Bey, alimlerimizin Endülüslü usul âlimi Şatıbi'nin tuttuğu yolu takip etmediğini, bilakis işi lafız ve polemik kavgasına dökmüş olduklarından onun açtığı çağırı devam ettirecek kimsenin ortaya çıkmadığından yakınmaktadır (Muhammed Seyyid, s. 54). Elmalılı Hamdi Efendi, mektep ve medreselerimizde karşılaştırmalı hukuk, hukuk felsefesi ve fıkıh usulü eğitiminin önemi üzerinde durmaktadır (Elmalılı, 2011, s. 81). Osmanlı'daki ilk hukuk felsefesi kitabının yazarı olan Münif Paşa da kanunların değiştirilmesinin kaçınılmaz oluşundan, bunun için de hukuk felsefesine ihtiyacın zaruretiden bahseder (Münif Paşa, 2016, s. 208).

İctihad ve Mecelle Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Sorunu

Yeni Osmanlılar hareketinden Ziya Paşa'ya göre şeriat, donmuş, katı bir "kitap ve sünnet" değildir. Çağın gereklerine uygun hukuk kurallarının konulması gerekmektedir. Konulacak yeni kurallar, ülkede geleneği olan bir hukuk düşüncesinden, şeriattan mülhem olmalıdır (Otacı, 2004, s. 175). Namık Kemal ve Ali Suavi de yaklaşık olarak bu düşünce üzerinde mutabıktırlar. Ancak İslam hukukunda içtihat ve hükümlerin değişmesi konularında açık ve örnekler veren açıklamalar bu dönemde göremeyiz.

Hukuk tarihimizde önemli bir yeri olan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Mecelle Cemiyetinin Hanefi mezhebi dışındaki mezheplerden yararlanmasını önlediği ve böylece cemiyetin elindeki imkânları büyük ölçüde kısıtladığı belirtilmektedir (Aydın, 1996, s. 72). Bu kısıtlayıcı usulün benimsenmesi Halim Sabit gibi Türkçüler, Celal Nuri gibi Batıcılar, Seyyid Bey gibi İslamcılardan şiddetli eleştiriler almıştır.

Mecelle Tadil Komisyonu'nda yer alacak kişilerin özellikleriyle ilgili yazısında bu kimselerin içinde yaşanan zamanın şartlarını bilmeleri meselesini gündeme getiren Halim Sabit, eski fıkıh kitaplarından alınacak hükümlerin bir kısmının dönemin ihtiyaçlarına göre değişmesi- nin gerekli olduğunu belirtir (1325, s. 105). Mansurizade'nin de bu düşüncenin etkisi altında kaldığı "Usul-i İctihad" ve "Hakikat-ı İslam" adıyla yazdığı makalelerden açıkça anlaşılmaktadır. Ona göre, kanunların en iyisi zamanın koşullarına ve tabiat kanununa uygun olmalıdır. Bu anlamda şer'i hükümler tabii hukuktan başka bir şey değildir. Zira onlar tabii kanunlar mesabesinde olan birtakım genel kurallardan elde edilmişlerdir (1329, ss 3-6).

Celal Nuri, Mecelle'yi eleştirdiği bir yazısında Cevdet Paşa'nın muamelattaki değişmeyi dikkate almayarak Hanefi fıkının yaklaşık on asır önceki hükümlerini bir kanun hâline koymasını "irtica" olarak isimlendirir. Geçmiş müctehitlerin büyük görülerek onların görüşlerinden farklı olarak değişen yeni durum ve ihtiyaçlara uygun yeni çözümler ortaya koyma hususunda gösterilen çekingenliği ağır bir dille eleştirir:

Zenbilli Ali Efendi asrından beri bizde bu fikir yerleşmiş ve pek çok tahribat yapılmıştır. Biz ictihadat-ı salife ile mukayyed değiliz; İmam-ı Azam'ın da kendisinden evvelki ictihadat ile mukayyed olmadığı gibi. Bu itibar ile Zenbillileri, Ebussuud Efendileri maatteessüf pek o kadar takdir edemiyorum. Eğer bu saydığımız şeyler, cidden eimme-i erba'anın usulüne salık olsalardı bugün yeni ihtiyaca muvafık külliyyat-ı hukukiyemiz olabilirdi. Heyhat! Cevdet Paşa bu nokta-i nazardan Zenbillilerin biraz bayağıca muakibidir, bundan başka bir şey değildir. Mecelle'nin esna-yı tahririnde müsevvidler pek çok sıkılmışlar, hatta ter dökmüşlerdir. Tozlu, köhne mücelledatı arayıp kil kavillerini bulup maddelerden birkaçını o akvale istinaden kaleme almışlardır. Zavallı Zenbilli ahfadı! Bu hareketleri ile ne klasik suhteleri memnun etmişler ne de efkar-ı asriye erbabını! (...) Halbuki Cevdet Paşalar kil kavline tenezzül edeceklerine akıllarına, muamelat-ı nasa müracaat etselerdi elbette daha faideli bir iş yapmış olurlardı. (...) Kavanin tanziminde icraatımızda artık Cevdet Paşa'nın ruhu bir rol oynanamamalıdır. Bize İmam-ı Azam gibi İmam-ı Şafi gibi müceddidler, müctehidler lazım. (1331, ss. 110-111)

Celal Nuri'ye göre İslam'ın ruhu yenilenmeyi emrettiği içindir ki seksen bin türlü kolaylık göstermiş ve hatta hadis ile ayetin neshi derecesinde ruhsatlar vermiştir. Dolayısıyla hükümlerin değişmesini cüz'î hükümlerle kısıtlamak şeriata aykırıdır (1331, s. 115). Değişimin kaçınılmaz olduğunu ve bu değişimi pergelin sabit noktasını kaybetmeden yapmak gerektiğini düşünür:

Nokta-i nazarım şudur ve değişmez: İslam ölüyor, mahv oluyor. Bu inhitatın da sebebi kaide ve kanunların müebbeden devam edeceği hakkında ulema-yı istibdadın hasıl ettikleri zan ve zehab-ı batıldır. Bu dertlere deva bulmak ve İslam'ı kurtarmak için yeni ictihadlar, yeni fıkıh, yeni akaid, yeni bir gaye-i emel lazımdır. Bunlar olursa febiha; olmazsa inna lillah ve inna ileyhi raci'un. (1331, s. 118)

Başka bir yerde Celal Nuri, Osmanlıdaki bozulmanın müsebbibi olarak gördüğü ulema sınıfına seslenmekte ve kaçınılmaz sonu işaret ederek uyarmaktadır:

Ey muhretem alimler! Sizin aranızda bir muhafazakar ekip bu hikmet-i baliğayı anlamıyor. İslam ve İslamiyet bunun için Avrupa ve Hristiyan alemi muvacehesinde eziliyor. Eğer hal-i hazırda sebat ve inat edersek, emin olunuz ey muhterem ulema, birkaç sene içinde, eski alimlerin ictihadlarını tatbik edecek yer bulamazsınız. Düşmanlar memleketimizi alıyor. Mahvoluyoruz. Bu ağır uykudan uyanalım. İslamiyet'i daha iyi anlayalım. Usullerimizi tecdid edelim. (1331, ss. 108-118)

Bir diğer Batıcı Mustafa Şeref, hukukla hayat arasındaki ilişkide "hayat-ı ameliyi" öne çıkarır. Dolayısıyla hukuku oluşturacak ya da belirleyecek olan hukukçu veya fakihin yapacağı şey, yaşanan hayatın gerekleriyle hukuk kuralı arasında akli ve mantıki çıkarımlara hapsedilemeyecek bir ilişki kurmaktır. Bunun iki aşaması vardır: İlk olarak istikra metoduyla hukuki hayata tatbik etmek üzere külli kaideler tespit etmek; ikinci olarak da istikra yoluyla ulaşılan bu külli kaideleri kıyas usulünü kullanarak cüz'î hadiselerle tatbik etmek. Böylece hukukun, hayatı düzenleme bakımından ön planda olduğu bir tasavvur yerine, hayatın getirdiği ihtiyaçlara ve gelişmelere tabi bir hukuk anlayışı hâkim olacaktır (1330, s. 163). Mustafa Şeref, bir hukukçunun dayanak olarak kabul edeceği hususları şöyle açıklar: "Fakih yani hukukçu; akla, muhayyileye müracaatla kaide çıkarmayacak, olaylara bir hukukşinas için pek çok kıymetli olan vesikalara, kitaplara, kanunlara, âlimlerin ve mahkemelerin içtihatlarına müracaat ile vicdanlarda paydar ve berkarar olan canlı örf-i ictimai kaidelerini istinbat edecektir" (1330, s. 164).

İslamcılardan olan Muhammed Seyyid Bey Mecelle'yi eleştirerek şunları söyler:

Eğer 1284 tarihinde teşekkül etmiş olan Mecelle Cemiyeti mezhep taassubunu terk ederek muhtelif fıkhi mezheplerden zamanın ihtiyaçlarına uygun olan hükümleri iktibas metodunu takip etmiş olsaydı, bugünkü mecelleden bütün yönleriyle daha mükemmel bir kanun vücuda getirmiş olurdu. (...) Evet bilirim, memleketimizde alim geçinen birtakım cahil ve şer'î hakikatlerden külliyan gafil taassup ehli vardır ki, taassup onların iliklerine işlemiş ve kalplerinin en derin köşelerine kadar kök salmış oldu-

ğundan onlar bizim bu sözlerimizi kabul etmezler. Zaten bizim de sözlerimiz onlara değil insaf sahibi ve irfan nuru ile aydınlanmış olan izan sahiplerinedir. O gibiler sabit hakikatleri deliller ile değil vakalar ve zamanla tasdik ederler. Lakin korkarım ki, onlar takdir ve tasdik edinceye kadar hükümet zaruretin zorlamasıyla Avrupa kanunlarını tercüme ederek tatbiki mecbur olacaktır. İşte o zaman gözler açılacak ve pek acı pişmanlıklar hissedilecek ama iş işten geçmiş olacaktır. (2010, s. 315)

Mahmud Esad, öncelikle Hz. Peygamber döneminden itibaren içtihat faaliyetlerinin başladığını ve onun irtihalinden sonra devam ettiğini; hatta bu faaliyetin daha da genişlediğini belirtmektedir. Mezhep imamı döneminde kesintisiz devam eden bu faaliyet; daha sonra duraklamıştır. Ona göre duraklamanın sebebi Çin hukukunda yer alan “icthad kapısının kapanması” fikrinin İslam’a geçmesidir (1331, s. 232).

Daha bundan birkaç sene evvel, bir terekede zuhur eden bir köleyi bilmüzeyde sattığı anlaşılan kaza hakimini Bab-ı Meşihat derhal azil ve kadılıktan uzaklaştırarak vazife-i şer’iyyesini ifa etmiştir. Çünkü bugün Şeriat-ı İslamiyye’nin tarif ettiği yolda kölelik mevcut olmadığını takdir edemeyecek derecede irfandan mahrum bir zata kadılık yaptırmak şeriate ihanettir. Ve keza bugün sirkat hakkında örf-i kadimin tebeddül etmediği bazı mahaller müstesna olmak üzere, bir hırsızın elini kesmeye kalkışan bir Osmanlı kadısı, Hükümet-i İslamiyye’nin can damarlarını kesmiş olur. (1331, s. 234)

Hüseyin Kazım Kadri değişim fikrini bazı kaidelere dayandırır. İslam fıkhnın, “adet muhakemdir” ve “adete bina kılınan hükümler zamanın ihtilafıyla muhtelif olabilir” kaidelerinin, adetlerin değişmesiyle bazı hükümlerin de değişebileceğini bildirdiğini söyler. Arap adetine göre oluşan hükümlerin başka herhangi bir İslam ülkesinde uygulanmayabileceğini söyler; tesettürün, yani kadınların örtünmesinin yerel bir hüküm olduğunu, kadınları örtünmeyi adet edinmemiş olan bir İslam milletinin adetini muhafaza etmekle dinden çıkmış olmayacağını iddia eder (1949, ss. 55-56). Miras ve hırsızlık cezası ile ilgili de örnekler verir:

İslam şeriatında erkeğin miras hissesi kadına nispetle bir misli fazladır. Ailenin hayatını temin erkeğe düştüğü suretle böyle bir hüküm geçerli olabilir. Fakat hal ve vaziyet değişir ve herhangi bir sebeple kadının da iştirakine ihtiyaç hasıl olursa, onun da mirastan aynı hisse almasına ne engel kalır? Bununla din mi inkar edilmiş veya imanin hükümleri mi bozulmuş olur? Bilakis İslam şeriatının ahkamı, zamanın ve mekanın değişmesiyle ahenkli olmuş olur ve dinin mevzuatıyla toplumsal dönüşümler telif edilerek din ve şeriat daima mütevizin bulunur. (1949, s. 57)

Anayasa Tartışmaları Bağlamında Yönetim Şekli

Anayasacılık hareketleri Batı’da, güçlenen burjuvanın ve toplumda oluşan sivil güçlerin, kendi çıkarları karşısında devletten hukuki güvence istemeleri temeline dayanıyordu. Osmanlı’da ise ne Batı’daki gibi kapitalist bir ekonomi anlayışı ne de milliyetçilik duygusu vardı. Dolayısıyla Osmanlı’da anayasacılık hareketi sosyal temelden yoksun, küçük bir grup entelektüelin gayretiyle gündeme gelen, halka inememiş bir hareketti (Otaç, 2004, s. 200).

Tanzimat Fermanı'nın teorisyeni Sadık Rifat Paşa, kanunlarla devlet arasında önemli ilişkilerin varlığından söz ederek devletin sağlıklı ve devamlılığını yönetimde şahıslar-üstünlüğü getiren kanunlara riayet edilmesine bağlamaktadır (Mardin, 1996, s. 303-304). Böylelikle modern anlamda hukuk devleti fikrinin ilk savunucusu olarak Sadık Rifat Paşa'yı gösterilebilir.

Tanzimat, şer'i esaslara bağlı olmayan ve ilmiye zümresi mensuplarının kontrolü dışında daha çok Batı modellerine dayanan yasama girişimlerinin temeli olmuştur. Padişahın yetkileri klasik dönemde de mutlak değildi. Birtakım şer'i ve örfi esaslara sınırlandırılmış, İslam hukuku temelinde Divan-ı Hümayun, İlmiye-Seyfiye-Kalemiye sınıfları ve tarikatlar gibi güç odakları ile kontrol altına alınmıştır. Ancak Tanzimat hareketinin getirdiği sınırlama sekülerdir. Önceki dönemde din merkezli bir sınırlama, son dönemde ise insan merkezli, pozitivist-seküler hukuk temelinde bir sınırlama söz konusudur (Okumuş, 2004, ss. 311-317).

Osmanlı'da bir anayasa tesis etmenin siyasi zeminini hazırlamada en etkili grup, bir anayasa yapmayı varlığının başlıca amaçları arasında sayabileceğimiz Yeni Osmanlılar hareketidir. İlk olarak, Namık Kemal, Osmanlı hukuk düşüncesine "halk hakimiyeti" kavramını sokmaya yönelik azimli bir çaba göstermiş ve düşündüğü anayasa planına "kuvvetler ayrılığı" ilkesini yerleştirmeye çalışmıştır (Mardin, 1996, s. 406).

Ali Suavi, Londra'da bulunduğu sıralarda İngiliz parlamentosunun çalışmalarını merak etmişti. Onun çalışmalarında kendini hissettiren sivil toplum anlayışı, muhtemelen bir dinleyici olarak İngiliz parlamentosu oturumlarına katılmasına ve orada bulunan fikir adamlarıyla yaptığı görüşmeler sonunda benimsediği parlamentarizme bağlanabilir (Sayar, 2013, s. 299). Ali Suavi, İslami bir "doğrudan demokrasi" biçiminin, şeriatın titiz biçimde uygulanmasının sonucu olacağına inanmaktaydı. Ona göre, gerçek "demokrasi", kurallar hazırlanırken, bunların bu gaye için toplanan insanlar tarafından yapılmasını sağlayan bir hükümet biçimi idi. Tıpkı hilafet günlerinde olduğu gibi, camilerde toplanılabiliirdi (Mardin, 1996, s. 422).

Yeni Osmanlıların başarısı olarak görülebilecek Kanun-ı Esasi'nin ilanından kısa bir süre sonra II. Abdülhamid anayasayı yürürlükten kaldırdı. Anayasanın tekrar ilanını isteyen Jön Türk hareketi bu süreçte muhalif aydınların toplanma yeri oldu. Bu aydınların hepsi belli ölçüde Batılılaşmanın gerekli olduğunda hemfikirdiler ancak bu gerekliliğin boyutları konusundaki görüşleri farklılık göstermiştir. Anayasal bir konu olarak merkeziyetçilik ve adem-i merkeziyetçilik konusunda da anlaşmazlıkları vardı. Ahmet Rıza, merkeziyetçi bir devlet yapısına taraftar iken bir diğer Jön Türk Prens Sabahaddin, kendi programına ademi merkeziyet kelimesini koymuştu.

Aile Hukuku Kanunlaştırması ve Çok Eşlilik Tartışması

II. Meşrutiyetten sonra özellikle Batıcılar ve Türkçüler sosyal hayatta ve kadın anlayışındaki değişikliklere paralel olarak aile hukuku alanında yeni düzenlemeler yapılması gereğini is-

rarla dile getirmekteydiler. Bunun yanında hâkimlerin yetersizlikleri ve dava sayılarının gittikçe artması aile hukukunun kanunlaştırılmasını zorunlu kılmaktaydı. Bu ihtiyacın tespiti hususunda benzer ifadeler dönemin hukukçuları tarafından da dile getirilmiştir. Celal Nuri, Mansurizade Said de bu hukukçular arasındadır (Aydın, 1985, ss. 154-155, Celal Nuri, 1331, s. 51). Bu fikir akımlarının ısrarlı gayretleri olmasa savaşlarla bunalmış devlet içinde bu kanunun çıkması belki de mümkün olmayacaktı (Aydın, 1985, s. 169).

Komisyon çalışmalarının sonucunda 1917 yılında Hukuk-ı Aile Kararnamesi yayınlandı. Bu kararname aile hukuku alanında İslam ve Osmanlı hukuk tarihinde bir ilk olarak kabul edilir. Mecelle'ye yapılan eleştiriler dikkate alınarak farklı mezheplerden de yararlanılarak hazırlanan bu kanun dönemin fikirlerini yansıtmaları bakımından önemlidir. Çok eşlilik meselesi hakkında bahsi geçen düşünürlerin görüşleri ve bu görüşlerin kararnameye yansımaları örnek olarak verilebilir.

Hukuk-ı Aile Kararnamesini hazırlayan komisyonda bulunan ve kanunun hazırlanmasında etkin rol oynayan Mansurizade Said, çok eşliliğin devrin hukuku çerçevesinde kalınarak yasaklanabileceği ve yasaklanması gerektiği kanaatindedir (Aydın, 1985, s. 172). Çok eşle evliliğe şiddetle karşı çıkan Celal Nuri'ye göre, esasen İslam çok eşliliğe pek taraftar değildir. Dolayısıyla çok eşle evlilik halife tarafından tamamen yasaklanabilir ya da bir geçiş devresi için kısmen buna izin verilebilir (Celal Nuri, 2017, ss. 91-92). Kararname heyeti de çok eşliliğe karşı olan bu talepleri kısmen de olsa karşılamak amacıyla Hanefi mezhebinde olmayan ama Hanbelilerde mevcut bulunan "kadının evlenirken kocasının evlilik boyunca tek eşi olması şartını koşabileceği" (m. 38) hükmünü getirmişlerdir.

Ticaret Hukuku ve Faiz Meselesi

Tanzimat Fermanı'nda vaat edilen yeni kanunların hazırlanmasına ilk olarak ticaret hukuku alanında başlandı. Bunun sebebi Batı'dan yapılan ithalat ve ticari faaliyetlerin önemli ölçüde artması ve bu artışın hukuki işlemler, şirketler, çek-poliçe, kredi, faiz, kambiyo gibi alanlarda yeni hukuki düzenlemeleri gerekli kılmasıdır.

Ticaret alanının öncelikli olduğunun farkında olan Mustafa Reşit Paşa, hariciye nazırı iken Fransız Ticaret Kanunu'nun iktibası için girişimde bulunmuş ve konuyu Meclis-i Vala'nın gündemine getirmiştir. Bunun şeriatı uygun olup olmadığı sorulduğunda, Reşit Paşa "şeriatın bu konuda diyecek bir şeyi yoktur" cevabını verince ulema tarafından küfürle itham edilmiş, görevinden azledilmiştir (Lewis, 1993, s. 110). Reşit Paşa'nın cevabı ticaret hukukunun şer'i değil örfi hukukla düzenleneceği kanaatinde olduğunu göstermektedir.

Reşit Paşa'nın teklifinden yaklaşık on yıl sonra Fransız Ticaret Kanunu'ndan iktibas edilen Ticaret Kanunnamesi'nin 1849'da kabul edilmesi ile şeriat çerçevesi dışındaki konulara bakan ulemeden bağımsız bir hukuk ve yargı sistemi oluşuyordu. Ticaret Kanunnamesi'nin kabu-

lünden sonra da tartışmalar bitmemiş, İslam hukukuna tamamen yabancı olan bu sistem sorgulanmaya devam etmiştir. Özellikle faiz meselesi bu bağlamda örnek olarak verilebilir.

Yeni Osmanlılardan Ali Suavi, faiz meselesine eğilişi ile çağdaşlarından ayrılır. Mevcut iktisadi hayatın köklerini İslamî kaynaklara bağlamak istemesi üzerinde durulması gereken bir noktadır. Yalnız Ali Suavi bu noktayı yeterince işlemeyen ham ve ilkel hâliyle bırakmıştır (Sayar, 2013, s. 244). Onun, İslam'da faizin caiz olduğu hakkındaki yazısı şiddetli hücumu uğramıştır. Ona göre haram olarak gösterilen özel kayıt, fahiş faiz içindir, onun haram olduğunda şüphe yoktur. Bir memlekette adi faiz ile fahiş faizi ayırmak için ölçü o memleketin servet ve zenginlik derecesidir (Ülken, 1992, ss. 86-87).

Ali Suavi, İslam hukukunun, anonim şirketler ve fabrikalar gibi modern dünyada gelişen yeni ekonomik ve sosyal müesseselerin her çeşidiyle başa çıkmaya çok elverişli olduğunu ifade eder. Gereken bütün şey, zamanın değişmesiyle hükümlerin değişeceği şeklindeki İslamî düsturdan istifade etmektir. Suavi'ye göre, atılması gereken yegane adım, modern sosyal ve ekonomik hayatın gidişinden geri kalmamak için herkesin anlayabileceği "mükemmel bir fıkıh kitabı" hazırlamaktır (Mardin, 1996, s. 410).

II. Meşrutiyet döneminde faiz meselesiyle daha çok Mansurizade Said ilgilenmiştir. Onun görüşüne göre riba, paranın fazla paraya karşı satılmasıdır. Paranın kiralınması ise satma olmadığından riba değildir: "Demek oluyor ki, İslam şeriatı, yalnız tefeciliği ribadır, parayı fazla para ile satmaktır diye yasaklamıştır. Yoksa mutlak olarak faiz, İslam şeriatında yasaklanmamış, kanun ile tayin olunan faizler, şer'an da yasak değildir. Çünkü [bu], kira bedelinin başka bir şey değildir" (1330, s. 650).

Batıcılar ve Türkçüler faiz konusunda daha esnek düşüncelere sahipken diğer fikir akımları tavizsiz bir tutum içindeydiler.

Osmanlı Son Döneminin Hukuk Düşüncemize Yansımaları

Tanzimat'tan sonra hukuku tekeline alan devlet için adli bağımsızlık, hukuki bağımsızlıktan daha önemliydi. Yabancı devletlerin azınlıkları bahane ederek iç işlerimize karışmasının önüne geçmek için hukuki bağımsızlıktan feragat edilebilirdi. Yeni kurulan Ankara hükümeti 1922 yılı sonlarında yeni devletin hukuki yapısı konusunda kesin bir batılılaşma ve laikleşme taraftarı olmamasına rağmen, Türkiye'de yaşayan yabancılar için hukuki ve kazai bir özerklik verilmemesi konusu daha öncelikliydi (Aydın, 1996, ss. 303-306).

Yeni Türk Devleti'nin kurucuları başlangıçta hiç değilse dinî hükümlerle yakın ilişkisi dolayısıyla medeni hukuk alanında o zamana kadar yürürlükte kalmış olan hükümlere bağlı kalmayı ve böylece İslam hukukuyla Batı hukukunun kendilerince yararlı bir sentezini ortaya koymayı düşünmüşlerdi. Onların hukukta kökten bir değişikliğe gideceklerine dair hiçbir

işaret yoktu. Ancak Lozan'da gerek yabancılar ve gerekse gayrimüslim azınlıklar lehine yapılan baskılar onları bir fikir değişikliğine götürmüş, şekli bir bağımsızlık uğruna bin yıllık bir hukuk mirasının terkedilmesinde bir sakınca görmemişlerdir (Aydın, 1996, ss. 311-312).

Cumhuriyetin ilanını müteakip farklı Batı ülkelerinin kanunları resepsiyon yoluyla kabul edildi. Resepsiyonla kabul edilen, sadece yabancı bazı hukuk normları değil aynı zamanda o hukuk sistemine ait hukuki düşüncedydi (Bozkurt, 2010, s. 7). Hukuk düşüncesi, kanunlar gibi hızlı bir değişim göstermemiştir. Örneğin Temyiz Mahkemesi başkanlığı yapmış olan Ali Himmet Berki'nin *Hukuk Mantığı ve Tefsir* (Ankara, 1948) kitabı, İslam hukuk usulünü, özelikle kaynaklardan hüküm çıkarma yöntemlerini, manaya delalet yollarını yeni bir üslupla modern hukuk usulüne, kanunların tefsirine başarılı bir şekilde uygulamıştır.

Yapılan hukuk devrimleri ile Tanzimat'tan beri devam eden dualist sistem sona ermiş ve tamamen eski sistemden bir kopuş yaşanmıştır. Ancak yukarıdan yapılan bu değişikliğin halkta kabul görmesi kolay olmamıştır. Hâlen sosyal ve kültürel alanda batılılaşma taraftarları ile daha muhafazakar kesimler arasındaki mücadele devam etmektedir. Bu mücadelenin hukuk alanına yansımaması düşünülemez.

Dinî\İslamî ilimler fıkha, sosyal bilimler hukuka yaptıkları katkı oranında bir değer ifade ederler. Bu ilişki bozulduğunda bu (b)ilimlerin bilim oluşları sorgulanır hâle gelir. Kelami tartışmalar dahi tezahürlerini fıkıh\hukuk alanında gösterir. Örneğin İslam hukuk sisteminde Eş'ari veya Gazali kelamına dayanan bir aklın yasa koyucu işlevi yerine getirmesi beklenemezdi. Bu sebepten Celal Nuri, bütün bir Osmanlı düşüncesine hâkim olan Gazali'ye karşı İbn Rüşd'ün haklılığını savunmuştur (1331, s. 61). Dinî geleneğin hukuk yaratmada aciz olduğu fikri ancak aklın öne çıkarılması ile savunulabilirdi. "Akıl evvel nakil müevvel" şiarıyla akli esas alarak hukuki ayetleri buna tabi kılan anlayış aslında dinî hükümleri bir tarafa bırakmamakta onları belirli bir makuliyet düzeyinde geçerli hâle getirme uğraşı vermektedir.

I. ve II. Meşrutiyet dönemlerinde tartışılan devlet başkanı ile parlamentonun yetki ve görev paylaşımları, anayasa ile parlamentonun işlevsiz kılındığına yönelik iddialar günümüz hukuk düşüncesinde de yer bulmaktadır. Yine anayasal bir konu olarak yerel yönetimlerin belli oranda özerkliğinin tanınmasını Batıcılar o dönemde savunmuşlar ve Osmanlı Devleti'ni bölünmeden koruma çaresi olarak önermişlerdir (Celal Nuri, 1331, ss. 34-36).

Yakın zamanda müftülere nikah kıyma yetkisinin verilmesi ile başlayan tartışmalarla beraber bu yetkilendirmenin laikliğe aykırı olduğu iddiası gündeme gelmiştir. Laik bir devletin din görevlilerine münhasıran kendisine ait hukuki yetkileri vermesi kabul edilemez görülmektedir. Bu bağlamda din, hukuk ve devlet arasındaki ilişki modern yorum, anlayış ve hatta uygulamalara konu olmaktadır.

Sonuç

Bizler her gün Reşit Paşa ile beraber çalışıyor, Cevdet Paşa'yı teneffüs ediyor, her köşe başında Celal Nuri ile karşılaşıyoruz. Osmanlı son dönemi hukuk düşüncesi esasen bize azık temin eden ve hayatımıza yön veren canlı bir varlıktır. Geçmiş ânda\şimdi'de tezahür ederek geleceği inşa eder. Tefekküre derinliğini veren tarih, asaletini veren gelenektir. Tarihten güç almayan hiçbir düşüncenin geçerlilik kazanamayacağı açıktır. Hukuk disiplini dahilinde üretilecek fikirlerin de tarihten dayanak ve tutamak noktası bulması gerekir. Osmanlı son döneminde içtihat ve yenileşme dolayımında serdedilen fihki\hukuki görüşler de hukuk tarihine ister istemez başvurmak durumunda kalmıştı.

Osmanlı Devleti'ndeki hukuki yenileşmeler önemli düzeyde Batı'daki ekonomik ve teknolojik gelişmeler, Fransız Devrimi ve aydınlanma düşüncesinin etkisinde ortaya konulmuştur. Diğer taraftan Osmanlı hukukunun kaynaklarından biri olan İslam hukukunda baştan beri birbiriyle uzlaşamayan farklı yaklaşımların olması, özellikle kamu hukuku alanında belirgin yasaların bulunmayışı, devlet yönetimi tarafından oluşturulan örfi hukukun alanını oldukça genişletmiştir. Bu durum da devlete hukuki yeniliklerin önünü tıkamayan bir ortam sağlamıştır.

Hukuku eğer bir dünya görüşü olarak kurgulayacaksak onu diğer bilimlerden bağımsız bir bilgi tarzı, bir gelenek olarak ortaya koymamız gerekecektir. İslam'ın ilk çağlarında hukuk, Tanrısal iradeye dayanarak siyasetten ve iktidardan bağımsız olmayı denemiştir. Bu bağımsızlığın sembolü İmam-ı Azam Ebu Hanife, kurduğu hukuk ekolü ile birçok meseleye o günün koşullarında bağımsız fihki çözümler üretmiştir. Ancak bu bağımsızlık giderek zayıflamış ve nihayet kaybolmuştur. Tanzimat devri bürokratları batıdan ilhamla akli yasaları, mutlak iktidarı temsil eden padişaha\saraya karşı bir sınırlandırma aracı olarak kullanmak istemişler, fakat bu çaba iktidarın padişahıtan hükümete\Bab-ı Ali'ye geçerek el değiştirmesi ile sonuçlanmıştır. Böylece hukuk yine devlete tabi bir hâlde kalakalmıştır.

Hukuk, Osmanlı Devleti'nin son yüzyıllarında devleti dönüştürmek, Cumhuriyetin ilk yıllarında ise toplumu dönüştürmek amacıyla araç olarak kullanılmıştır. Dikkat edilirse hukuk devletin elinde hep araç konumunda kalmıştır. Oysa hukukun tek ve asli sahibi toplumdur. Eğer bir toplum kendi hukukunu yapma ihtiyacı duymazsa hukuk devleti meydana gelmez. Ali Mezghani'nin "tamamlanmamış devlet" dediği yapı ortaya çıkar. Yani bir bakıma halk hukuk vasıtasıyla iktidarı sınırlandırmalıdır. Kanunlar, iktidara karşı doğrudan halk vasıtasıyla ekonomik bağımsızlığa sahip bir kurul tarafından hazırlanmadıkça hukuk siyasetin emrinde ve hizmetinde kalmaya devam edecektir. Osmanlı son dönemini geçici ve sadece o dönemle alakalı olan tartışmaların yanında kalıcı ve geleceğe de hitap eden fikirlerin ortaya çıktığı bir devir olarak görüyor ve milli bir hukuk kültürü ve geleneği inşa etme yolunda önemli uğrak yerlerinden olduğunu düşünüyoruz.

Kaynakça

- Akça, G. & Hülür, H. (2006). Osmanlı hukukunun temelleri ve Tanzimat dönemindeki hukuksal yeniliklerin sosyo-politik dinamikleri. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (19), 295-321.
- Aydın, M. A. (1985). *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Aydın, M. A. (1996). *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*. İstanbul: İz Yayınları.
- Berkes, N. (2012). *Türkiye’de Çağdaşlaşma* (A. Kuyaş, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bozkurt, G. (2010). *Batı Hukukunun Türkiye’de Benimsenmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Celal Nuri (1331). *Havaic-i Kanunimiz*. İstanbul: Matbaa-i İctihad.
- Engelhardt, E. P. (1999). *Tanzimat ve Türkiye* (A. Reşad, Çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Fındıkoğlu, Z. F. (1947). *İctimaiyat*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Hallaq, W. (2017). *İslam Hukukuna Giriş* (N. Kızılkaya, Çev.). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Halim Sabit (1325). Mecelle Cemiyeti Hakkında Bir Muhtıra-i Acizane. *Sırat-ı Mustakim*, 2(33), 102-106.
- Hatiboğlu, M. S. (2012). *İslam’ın Aktüel Değeri Üzerine*. Ankara: Otto Yayınları.
- Hüseyin Kazım Kadri (1949). *İnsan Hakları Beyannamesi’nin İslam Hukukuna Göre İzahı* (O. Ergin, Haz.). İstanbul.
- İnalcık, H. (2016). *Devleti Aliyye* (C. 4). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kaynar, R. (1960). *Türkiye’de Hukuk Devleti Kurma Yolundaki Hareketler*. İstanbul: Tan Matbaası.
- Lewis, B. (1993). *Modern Türkiye’nin Doğuşu* (Metin Kıratlı, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Mahmud Esad (1331). *Tarih-i İlm-i Hukuk*. İstanbul: Amire Matbaası.
- Mansurizade Said (1329). *Hakikat-i İslam*. Aydın: Vilayet Matbaası.
- Mansurizade Said (1330). İctihad hataları. *İslam Mecmuası*, 3(28), 647-650.
- Mardin, Ş. (1996). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. (M. Türköne & F. Unan & İ. Erdoğan, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mezghani, A. (2015). *Tamamlanmamış Devlet -Arap Ülkelerinde Hukuk Sorunu-* (A. Arslan, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Muhammed Seyyid (2010). *Fıkıh Usulü -Medhal-*. (H. Karayığit, Haz.). İstanbul: Düşün Yayınları.
- Mustafa Şeref (1330). İctimai usul-i fıkıh nasıl teessüs eder. *İslam Mecmuası*, 1(6), 162-166.
- Münif Paşa (2016). *Hikmet-i Hukuk*. (G. Doğan, Haz.). Konya: Çizgi Yayınları.
- Okumuş, E. (2017). *Türkiye’nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Ortaylı, İ. (2000). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Otacı, C. (2004). *Hukukun Laikleşme Serüveni*. İstanbul: Birey Yayınları.
- Sayar, A. G. (2013). *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Schacht, J. (1986). *İslam Hukukuna Giriş* (M. Dağ & A. Şener, Çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Sungu, İ. (1941). Mahmud II’nin İzzet Molla ve Asakir-i Mansure hakkında bir hattı. *Tarih Vesikaları*, (1), 1-76.
- Şentürk, R. (2016). *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim*. İstanbul: İz Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (2006). *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tunaya, T. Z. (1960). *Türkiye’nin Siyasal Hayatında Batılılaşma Hareketleri*. İstanbul: Yedigün Matbaası
- Ülgener, F. S. (2006). *Zihniyet, Aydınlar ve İzm’ler*. İstanbul: Derin Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1992). *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Yazır, M. H. (2011). *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler* (A. C. Köksal & M. Kaya, Haz.). İstanbul: Klasik Yayınları.

Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK) aracılığıyla, genç bilim insanlarını bir araya getirerek, aralarındaki iletişimi ve etkileşimi mümkün kılması ve ortak dil ve yöntem geliştirilmesine katkı sağlanması hedeflenmektedir. TLÇK vesilesiyle, Türkiye'nin farklı üniversitelerinde lisansüstü düzeyde çalışmalar yapan araştırmacı, uzman ve bilim insanları bir araya gelerek çalışma alanlarında çok yönlü bir iletişim ve tecrübe aktarımının paydaşı olma ayrıcalığına sahip olmuşlardır. Böylelikle, Türkiye'deki lisansüstü çalışmaların niteliğinin artırılması ve sosyal bilimler alanındaki çalışmaların teşvik edilmesi hedeflenmektedir. 7. TLÇK, İlmî Etüdler Derneği ve Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi iş birliğiyle 9-12 Mayıs 2018 tarihleri arasında Burdur'da gerçekleştirilmiştir. Edebiyat, Eğitim, Felsefe, Hukuk, İktisat, İlahiyat, İletişim, İşletme, Mimarlık & Şehircilik, Psikoloji, Sanat, Siyaset Bilimi, Sosyal Politikalar, Sosyoloji, Tarih ve Uluslararası İlişkiler disiplinlerinde 3 gün boyunca, 32 oturumda tebliğler sunulmuştur. 7. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongrede sunulan tebliğlerin kongre mekânıyla sınırlı kalmaması idealinden hareketle hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongre'de sunulan 72 bildiri kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 4 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında Edebiyat, Eğitim, Felsefe ve Hukuk alanlarında sunulan 16 bildiriden oluşmaktadır.



Burdur
Mehmet Akif Ersoy
Üniversitesi

TÜBİTAK | TURKISH AIRLINES
Taraından Desteklenmektedir.