



KİLİS 7 ARALIK
ÜNİVERSİTESİ

İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ
FAKÜLTESİ

YEDİ ARALIK

SOSYAL ARAŞTIRMALAR DERGİSİ

CİLT / 03

SAYI / 01

2024



YASAD



Kilis 7 Aralık Üniversitesi Yayınları

NO:030



YEDİ ARALIK SOSYAL ARAŞTIRMALAR DERGİSİ (YASAD)

Kilis 7 Aralık İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Elektronik Dergisi/Kilis 7 Aralık University E-Journal of Faculty of Humanities and Social Sciences
e-ISSN: 2822-5104

Cilt 3 - Sayı 1, Güz 2024 / Volume 3 – Issue 1, 2024

Dizin Bilgileri /Indexation

Asos Indeks

<https://asosindex.com.tr/index.jsp?modul=journal-page&journal-id=2992>

idealonline

<https://www.idealonline.com.tr/IdealOnline/lookAtPublications/journalDetail.xhtml?uId=105>

Acarindex

<https://www.acarindex.com/journals/yedi-aralik-sosyal-arastirmalar-dergisi-4767>

İsam

<http://ktp.isam.org.tr/?url=makale/findrecords.php>

Google Scholar

<https://scholar.google.com>

İletişim Bilgileri / Contact Information

Genel Ağ / Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/yasader>

E-posta /E-mail: yasad@kilis.edu.tr /osmtsk@gmail.com

Telefon Numarası / Phone Number: 0 348 814 26 66

Fax: 0348 813 93 24

Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Kilis-Türkiye

Yayım Tarihi / Publication Date

30.06.2024

e-ISSN: 2822-5104



YEDİ ARALIK SOSYAL ARAŞTIRMALAR DERGİSİ (YASAD)

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Elektronik Dergisi/Kilis 7 Aralık University E-Journal of Faculty of Humanities and Social Sciences
e-ISSN: 2822-5104

Cilt 3 - Sayı 1, Spring 2024 / Volume 3 – Issue 1, Spring 2024

Sahibi ve Yayın Kurulu Başkanı / Owner and Head of the Editorial Board

Prof. Dr. M. Fatih KANTER, Kilis 7 Aralık Üniversitesi

Baş Editör / Editor-in-Chief

Doç. Dr. Osman TAŞKIN, Kilis 7 Aralık Üniversitesi

Editör yardımcısı / Editorial Assistants

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Aykuthan ULUSOY, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Türkiye.

Dr. Öğr. Üyesi Seher Maşkaraoğlu, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Türkiye.

Bölüm Editörleri / Section Editors

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet ABAZOĞLU, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Türkiye.

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih GÜLOĞLU, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Türkiye.

Dr. Öğr. Üyesi Pelin DOĞAN-ÖZGER, Munzur Üniversitesi, Türkiye.

Yayın Editörü / Publication Editor

Arş. Gör. Kübra EFENDİOĞLU, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Türkiye.



YEDİ ARALIK SOSYAL ARAŞTIRMALAR DERGİSİ (YASAD)

Kilis 7 Aralık İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Elektronik Dergisi/Kilis 7 Aralık University E-Journal of Faculty of Humanities and Social Sciences
e-ISSN: 2822-5104

Cilt 3 - Sayı 1, Spring 2024 / Volume 3 – Issue 1, Spring 2024

Dil Editörleri / Language Editors

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor

Dr. Öğr. Üyesi Pelin DOĞAN, Munzur Üniversitesi, Türkiye.

Arapça Dil Editörü / Arabic Language Editor

Doç. Dr. Bekir MEHMETALİ, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Türkiye.

Farsça Dil Editörü / Persian Language Editor

Arş. Gör. Emine ZEYTUNLU, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Türkiye

Sekreteryaya

Arş. Gör. Muhammet Yasin ÇAKIR (Koordinatör), Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Türkiye.

Arş. Gör. Kübra EFENDİOĞLU, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Türkiye.

Arş. Gör. Mücahid Orkun İKİNCİ, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Türkiye.

Arş. Gör. Yeliz SAYGILI SAVAŞ, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Türkiye

Arş. Gör. Sait SÖYLEMEZ, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Türkiye.

Arş. Gör. Kübra SOLMAZ, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Türkiye.



YEDİ ARALIK SOSYAL ARAŞTIRMALAR DERGİSİ (YASAD)

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Elektronik Dergisi / Kilis 7 Aralık University E-Journal of Faculty of Humanities and Social Sciences
e-ISSN: 2822-5104

Cilt 3 - Sayı 1, Güz 2024 / Volume 3 – Issue 1, Spring 2024

Yayın ve Danışma Kurulu / Editorial and Advisory Board

Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Türkiye.

Prof. Dr. M. Fatih KANTER, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Türkiye.

Prof. Dr. Muhammet Ruhat YAŞAR, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Türkiye.

Prof. Dr. Mehmet Ali YILDIRIM, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Türkiye.

Prof. Dr. Halil ALDEMİR, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Türkiye. Prof. Dr. Bilgehan
PAMUK, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Türkiye.

Prof. Dr. Süleyman KIZILTOPRAK, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Türkiye.

Prof. Dr. Ömer İŞBİLİR, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Türkiye.

Prof. Dr. Ömer DEMİREL, Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye. Prof. Dr. Ali TAŞKIN,
Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye.

Prof. Dr. Hayrunnisa ALAN, Medeniyet Üniversitesi, Türkiye.

Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Türkiye.

Prof. Dr. Halil -M-H. ODEH. el-Necah Üniversitesi, Filistin.

Prof. Dr. Yacine BENABİD, Muhamme el-Emin Üniversitesi, Cezair.

Prof. Dr. Muhtar KAZIMOĞLU, Uluslararası Enstitü Müdürü, Azerbaycan.

Prof. Dr. Mahmud Favzi Abdullah EL-KUBAİSİ, Irak Üniversitesi, Irak.

Prof. Dr. Luma İbrahim EL-BARZENJİ, Diyala Üniversitesi, Irak.

Prof. Dr. Faeza EL-HUDEEB, Bağdat Üniversitesi, Irak. Prof. Dr. Abduselam.
HAMED, Katar Üniversitesi, Katar

Prof. Dr. Majed RAHİ, Vasıt Üniversitesi, Irak.



- Doç. Dr. Şefaattin DENİZ, Kocaeli Üniversitesi, Türkiye.
Doç. Dr. Muazzez HARUNOĞULLARI, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Türkiye.
Doç. Dr. Ersin KIRCA, Kocaeli Üniversitesi, Türkiye.
Doç. Dr. İlhan GÖK, Gümüşhane Üniversitesi, Türkiye.
Doç. Dr. Meral KUZGUN, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Türkiye.
Dr. Öğr. Üyesi Hassan ASADİ, University of Mohaghegh Ardabili Ardabil, Iran.

Hakem Kurulu / Board of Referees

- Bahanur ÖZKAN BAHAR, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Türkiye.
Görkem Neşe ŞENEL, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Türkiye.
Hacı Ömer ÖZDEN, Atatürk Üniversitesi, Türkiye.
Hasan ÖZALP, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye.
Kamile ÇETİN, Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye.
Mehmet BİÇİCİ, Gaziantep Üniversitesi, Türkiye.
Muhammed HÜKÜM, Sakarya Üniversitesi, Türkiye.
Nilay ERDEM AYYILDIZ, Fırat Üniversitesi, Türkiye.
Yavuz Sinan ULU, Gaziantep Üniversitesi, Türkiye.
İsmail PEHLİVAN, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Türkiye.



Yedi Aralık Sosyal Araştırmalar Dergisi (YASAD)
Cilt 3, Sayı 1 / Volume 3, Issue 1
Bahar / Spring 2024

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri | Research Articles

Derlemeler | Reviews

- [1]. Gülten SİLİNDİR KERETLİ. **Against Dryness: A Polemical Essay by Iris Murdoch.** *Yedi Aralık Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3(1)/2024: 1-5.
- [2]. Necati DEMİR. **Felsefi Çabada Felsefe Tarihi Öğretmenin Önemi Üzerine.** *Yedi Aralık Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3(1)/2024: 6-21.
- [3]. Ali GÜRSEL. **Lozan Antlaşması'na Yeni Bir Bakış.** *Yedi Aralık Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3(1)/2024: 22-28.
- [4]. Seyfettin AY. **Arketipsel Sembolizm Açısından Melisa Kesmez'in "Nohut Oda" Adlı Öykü Kitabının Değerlendirilmesi.** *Yedi Aralık Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3(1)/2024: 29-49.
- [5]. Bülent KAYA. **Nef'î'nin Rahşiyeleri ve Bir Rahşiye Kasidesi Üzerine.** *Yedi Aralık Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3(1)/2024: 50-56.

Yedi Aralık Sosyal Araştırmalar Dergisi

Hakkında | About *Yedi Aralık Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3(1)/2024

Etik İlkeler ve Yayın Politikası | Publication Principles *Yedi Aralık Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3(1)/2024

Yazım Kuralları | Writing Rules *Yedi Aralık Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3(1)/2024

Against Dryness: A Polemical Essay by Iris Murdoch

Iris Murdoch Tarafından Ele Alınan ‘Kuruluk’ Kavramının şerhi

Gülten Silindir Keretli*

Abstract

In this very study, the term “dryness” is to be analysed within the framework of Iris Murdoch’s polemical sketch ‘Against Dryness’. The term ‘dryness’ is to be elaborated on in great depth. Some of her novels are going to be alluded to in the study. In the context of Iris Murdoch's work, "dryness" can refer to a lack of emotion, depth, or authenticity in human relationships and interactions. It can also suggest a sense of emptiness, boredom, or stagnation in one's life. Murdoch often explores the idea of dryness in her writing to highlight the importance of genuine connections, moral integrity, and emotional authenticity in our relationships with others and with ourselves. Dryness may symbolize a lack of spiritual or emotional fulfillment, a disconnect from one's true self or values, or a superficiality in our interactions with the world around us. In essence, Murdoch uses the concept of dryness to challenge readers to seek deeper, more meaningful experiences and connections in their lives.

Keywords: dryness, Romanticism, crystal clear, self-containedness, journalistic

Öz

“Kuruluk’a Karşı” sıkıştırılmış ve kısa bir denemedir. Bir manifesto ya da başka yerlerde tartışılan sonuçların bir özeti gibi okunabilir, ki gerçekten de öyledir. Murdoch 'kuruluk' kavramını ortaya atıyor ve bunun kültüre, özellikle de edebiyata ne kadar zarar verebileceğini gösteriyor. Kuruluk, "küçüklük, açıklık [ve] kendine yeterlilik" özelliklerine sahip yazıları tanımlamanın bir yoludur. 'Kuruluk' esasen Murdoch'un kendi yazdıklarının tam tersi gibi görünmektedir. Murdoch 'kuruluktan' hoşlanmaz ve sanatın, özellikle de edebiyatın, toplum ve refah devleti nedeniyle kuru, tarafsız hale geldiğini öne sürer. Toplum sadece sınıfsal değil, ahlaki açıdan da daha az yapılandırıldııkça, edebiyat da daha az yapılandırılmış, daha az "kristalize" hale gelmiştir, çünkü insanlar ve dolayısıyla yazarlar, Murdoch'a göre keşfedilmesi, anlaşılması ve ardından hakkında yazılması "gereken" çevrelerindeki dünya hakkında daha az meraklı hale gelmişlerdir. Eğer romanlar, "romanın büyük çağı" olan 19. Yüzyılda olduğu gibi yeniden "kristalize" hale gelirse, "kuruluğun" tam tersi olacak ve bu da ahlak ve erdemlerin topluma geri dönmesine yol açacaktır.

Anahtar Kelimeler: kuruluk, Romantik akım, kristalize açıklık, kendine yeterlilik, gazeteciliğe özgü

Introduction

In her essay “Against Dryness,” Murdoch’s main argument is that with a society centred on science, people in the twentieth century abandoned religion and lost their concepts through morals and politics. For Murdoch, this loss can be saved by literature, which hence fulfills its own purposes. Murdoch believes that literature has replaced the responsibilities of philosophy and is therefore capable of filling in these gaps by suggesting a new vocabulary of experience and a truer picture of freedom. Rather than revising original moral concepts, Murdoch demands that the contemporary novel depict the struggles of real people in higher complexities and aim to appear more realistic through its use of language.

Murdoch’s actual question in her essay is, as Reynolds and Noakes put it, “How can human beings who crave the consolation of order, come to terms with a lack of pattern in a haphazard universe?” (Reynolds & Noakes, 2004). Murdoch was seeking an answer to this question in all of her essays and novels. According to Murdoch, the use of literature in life is to rediscover a sense of density in life. It helps people to recover from the ailments of Romanticism. “If it can be said to have a task, now, that surely is its task. But if it is to perform it, prose must recover its former glory, eloquence and discourse must return” (Murdoch, 1961).

It is argued that the novels of the twentieth century polarized into two groups: one group, which she characterized as 'crystalline' and described as being typically small, allegorical, self-contained and designed to enshrine a network of themes. An example of the first group might be Virginia Woolf's *To the Lighthouse*. As to Woolf's novel, "with regards to portraying a woman artist's striving in this way, *To the Lighthouse* is a significant work," says Erdem Ayyıldız. On the other hand, the other group, which she designated 'journalistic', consisted of large, rambling works with many characters and containing both stories and facts. Antony Burgess's *Earthly Powers* can be exemplified. In both cases, Murdoch saw these kinds of novels as essentially consolatory and ordered, comforting myths for both writer and reader. However, she proposed that the terms of her own work should be an imitation of life, not consoling, but involving chaos, chance, coincidence and contingency (Reynolds & Noakes, 2004).

This essay advocates that the emphasis is on the need for the novelist to depict 'real' characters and their rejection of the primacy of the author's consciousness. At the end of her article, she returned to a brief discussion of Sartre's ideas and she ended her argument with a consideration of 'truth' in literature (Spear, 2007).

Against Dryness is a compressed and short essay: It reads somewhat like a manifesto or a summary of conclusions argued elsewhere, as indeed it is. The title alludes to T. E. Hulme's comment, "We must find beauty in small dry things" (SBR 273). Murdoch disagrees: what the novelist must seek to produce is not small, dry objects, like the poems of Mallarmé, but rather things which present the great, ungraspable variety of real people (AD 20). In frankly contingent relations- works which should, among other things, break the fantasy-myths that dominate existentialist literature. The paper repeats the complaint that 20th century novels are typically 'either crystalline or journalistic' (AD 18). The essay extends the criticisms of the liberal and existentialist conceptions of man and the reality surrounding him (Broackes 34).

Murdoch initially mentions that she is about to address a problem that novels are currently encountering. The problem concerning novels has to do with the background in which they are written—the era and society of the time. She states that as a society, 20th century people are scientific and no longer nearly as religious as they once were; moreover, they are still damaged by two world wars and the 'experience of Hitler' which has taken away the romanticism of the culture and perhaps forced us to become more rational. Due to all the factors of our past, such as the various and diverse eras, our view of 'human personality' has become blurred. The development of science has led to a more clinical and less emotional perspective of life and the world. The modern man is rational, free and responsible for all his own actions. A philosopher named Moore wanted to reduce the mechanics of society and draw attention once again to the 'inner life'; however, it was seen as being too flimsy a concept for the modern, exact scientific world we live in. The modern world is now removed from any moralistic background, according to Murdoch. Furthermore, truth in society has transformed into sincerity. Our concerns have shifted to education and technology, from religion and human personality. Overall, the connection between 'art and moral life' has diminished because the moral world itself is disappearing. Murdoch believes that we need to remember the mystery of philosophy and the world in which we live, rather than assuming that we are fully aware of our surroundings and therefore losing inspiration to write about it. However, there is hope. Murdoch states that literature has the ability to influence us to reconsider our lives, even over philosophy.

Murdoch argues that our philosophies have left us with insufficiencies and challenges remaining from the 'Enlightenment' to 'the modern liberal world,' calling upon a new set of moral concepts in our society. While both 19th-century and 20th-century novels fail to tackle

these problems, Murdoch is reminded of the 'dryness' deriving from Romanticism and symbolism, resulting in a 'fantasy' rather than reality.

Murdoch presents the concept of 'dryness' and illustrates how damaging it can be to culture, particularly literature. 'Dryness' is a way to describe (usually prose) writing that features "smallness, clearness [and], self-containedness". 'Dryness' essentially seems to be the opposite of Murdoch's own writing. Murdoch dislikes 'dryness', and suggests that art, specifically literature, has become dry because of society and the Welfare State.

As society becomes less structured in terms of not only class but morality, literature has also become less structured, less "crystalline," because the populace and writers have become less curious about the world around them, which in Murdoch's view "needs" to be explored, understood and then written about. If novels become "crystalline" once again, as they were in the 19th century, "the great era of the novel," they will be the opposite of "dryness," which will lead morals and virtues to return to society.

In her novels, Iris Murdoch often explores the concept of dryness as a lack of depth, emotional engagement, and spiritual fulfillment in the lives of her characters. Dryness manifests as a sense of disconnectedness, apathy, or moral emptiness, leading to a superficial existence devoid of meaningful relationships or genuine human connections.

Murdoch's characters struggling with dryness often grapple with existential questions, ethical dilemmas, and the search for meaning in a world seemingly devoid of purpose. They may find themselves trapped in a cycle of self-absorption, intellectualism, or emotional detachment, unable to break free from their own inner emptiness.

Through her nuanced and complex characterisations, Murdoch delves into the psychological and moral implications of dryness, examining how it can impact individuals' relationships, decision-making, and sense of self. By portraying the consequences of emotional and spiritual aridity, Murdoch challenges readers to reflect on their own capacity for empathy, compassion, and moral engagement in a world that can often feel indifferent and bleak. Murdoch's exploration of dryness in her novels serves as a poignant reminder of the importance of cultivating inner richness, emotional authenticity, and ethical integrity in order to live a truly meaningful and fulfilling life.

In her novel *The Bell*, Iris Murdoch explores the theme of dryness through the character of Dora Greenfield, a woman who feels disconnected from her emotions and struggles to find fulfillment in her life. Dora is torn between her desire for independence and her need for human connection, leading her to make impulsive and destructive decisions that ultimately leave her feeling empty and lost. Through Dora's journey, Murdoch examines the consequences of living a superficial and self-centred existence and the importance of cultivating deeper relationships and a sense of moral and spiritual purpose in order to combat dryness and find true fulfillment. Ultimately, *The Bell* serves as a powerful meditation on the consequences of emotional and moral emptiness and the transformative power of connection and self-discovery.

In her novel *Under the Net*, Iris Murdoch juxtaposes the themes of dryness and romanticism through the character of Jake Donaghue, a struggling writer and intellectual. Jake embodies a sense of dryness in his detached and cynical worldview, believing that he is an outsider to the emotional and moral complexities of life. However, his encounters with various characters, particularly his romantic entanglements with two very different women, force him to confront his own emotional emptiness and search for deeper meaning in his relationships and his work.

Through Jake's journey, Murdoch explores the tension between intellectual detachment and emotional vulnerability, highlighting the ways in which romantic ideals can both inspire and deceive us. The novel ultimately suggests that true fulfillment lies in

embracing the messiness and complexity of human emotions rather than retreating into a dry and cynical intellectualism. By weaving together themes of dryness and romanticism, Murdoch offers a nuanced and thought-provoking exploration of the complexities of human relationships and the struggle to find meaning and connection in a disconnected world.

Murdoch criticises the view of the individual held by society, of the “independent self” that stems from Romanticism, as she believes too much value is placed on each single self. She finds it difficult to comprehend how, “after Hitler” and the horrors which came from his power, that people still see the good and have an “optimistic picture of ourselves” while not believing in the evil of others. ‘Against Dryness’ urges people to create art and not be afraid of “incompleteness,” as “reality is incomplete.” Murdoch wants art and literature to represent society clearly and honestly, as it is, not to give a “journalistic” and misleading representation of it.

Murdoch argues that literature has changed over time, but for the worst, and it is due to society’s increasing detachment from religion and science. She believes that the twentieth-century novel is the “degenerate descendant of the nineteenth century novel” (AD 18)). According to Murdoch, twentieth-century novels cannot portray characters in the way a nineteenth-century novel did. This is due to the ‘journalistic’ nature of modern novels; they focus on discussing the ‘human condition’. Another contributing factor to the degeneration of the novel is “that the structure of society is less interesting and less alive than it was in the nineteenth century” (AD 18) and this is because “[we]lfare economics have removed certain incentives to thinking” (AD 18).

Then Murdoch argues that the issues raised during wars and movements, like the Romantics and Enlightenment, have not been overcome but rather shaped a flimsy idea of self. She explores philosophical behavioural arguments and their relation to literature. The Human side stated that inner life can only be judged by social concepts, which are identified through overt behaviour. Kant and Hume argue for the free will of man and his capability for self-knowledge (AD 16). In French philosophy, Sartre’s argument is that “there are no degrees of freedom” but the “isolation of will” and that the “only virtue is sincerity” (AD 17). By encouraging people to think they are free, they surrender the values of reality. Murdoch states that nineteenth-century novels combine ideas of the person with class, creating a view of merging and progression (AD 18). She explores the varying viewpoints of the novel as a form of art and expression. T.S. Eliot views the novel as a documentary form and not a symbol of expression like poetry (AD 19). Tolstoy believes art to be a perception of religion (AD 19) while Kant describes how imagination is frolicking with understanding (AD 19). Murdoch argues that we are confined by our ideas of freedom and need to be awakened from fantasies to the ‘complexities of moral life’ (AD 20).

Murdoch describes the way in which society has changed its views on virtue. She claims that the era of romanticism has been ruined by the wars and by Hitler and that these events have inclined us to take a more rational approach to our sense of ‘good’ and ‘right’. The technological and scientific advancements and the secularisation of society have formed an incorrect view of morality and politics that we abide by. “What we have never had, [is] a theory of man as free and separate and related to a rich and complicated world from which, as a moral being, he has much to learn” (AD 18) and what “We need [is to] return to from the self-centred concept of sincerity to the other-centred concept of truth” (AD 20). However, literature is able to do this as it can play the role of a moral philosopher in today’s society.

Conclusion

According to Murdoch, dryness in the moral and spiritual sense is a lack of depth and richness in one's emotional and intellectual life. It is a state of being disconnected from one's

own feelings and from the world around us, leading to a sense of emptiness and meaninglessness. Dryness results in a lack of empathy, compassion, and inner peace and can lead to a sense of alienation and dissatisfaction with life. To combat dryness, we must strive to deepen our connections with ourselves and others, cultivate a sense of wonder and curiosity about the world, and actively engage in activities that nourish our souls and give our lives meaning and purpose. Moreover, she emphasises that we should return to other-centered concept of truth with the following statements: “We are not isolated free choosers, monarchs of all we survey, but benighted creatures sunk in a reality whose nature we are constantly and overwhelmingly tempted to deform by fantasy. [...] what we require is renewed sense of the difficulty and complexity of the moral life” (AD 20).

References

- Ayyıldız, E. N. (2019). A Nietzschean Reading of Androgyny in Virginia Woolf’s *To the Light House*, *Journal of Narrative and Language Studies*, 17(12), p67.
- Broackes, J. (2012). *Iris Murdoch Philosopher*. Oxford: Oxford University Press.
- Firchow, P. E. (2007). *Modern Utopian Fictions from H.G. Wells to Iris Murdoch*. Washington D.C.: CUA Press.
- Murdoch, I. (1961.) “Against Dryness A Polemical Sketch”. *The Novel Today: Contemporary Writers on Modern Fiction* Ed. Malcolm Bradbury.
- Nicol, B. J. (2004). *Iris Murdoch The Retrospective Fiction*. 2nd ed. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Reynolds, M. and Noakes J. (2004). *Iris Murdoch The Essential Guide*. London: Vintage.
- Rowe, A. (2007). *Iris Murdoch A Reassessment*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Spear, H. D. (2007). *Iris Murdoch*. 2nd ed. Hampshire: Palgrave Macmillan.

Felsefi abada Felsefe Tarihi Öğretimini Önemi Üzerine

The Importance of Teaching History of Philosophy in Continuing Philosophical Effort

Necati Demir*

Öz

İlahiyat fakültelerinde Felsefe Tarihi dersinin öğretimine ya “muhtelif felsefe ve felsefeye giriş dersleri okutulurken bir de Felsefe Tarihi okutmanın ne gereği var” ya da “İlahiyatlarda Felsefe olur mu” tezinden hareketle karşı çıkılıyor. “Teoloji yapmakla Felsefe Tekelciliği yapmak” arasında çekiştirilen felsefe olgusuyla karşı karşıyayız. Oysaki insanın zihinsel ürünü olması nedeniyle felsefenin hiçbir kesimin ya da kişinin tekelinde olmaması gerekir. Yine topyekün felsefe eyleminin bir propedotiği (giriş) hükmündeki felsefe tarihi öğretimi yoksa, her tür felsefe ve felsefeye giriş derslerinin öğretimi metodolojik bağlamdan koparılmış dizgesiz çabalar hâline gelir. Bu incelememizin amacı, gerek felsefe tarihi yönteminin ilkeleri gerekse farklı öğreti sahibi filozofların kendi düşüncelerinden yola çıkarak felsefe eyleminin hiçbir kesimin tekelinde olmadığını ortaya koymaya çalışmaktır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe tarihi, yöntem, propedotik.

Abstract

There are objections to teaching the Philosophy of History with the opinions that there is no need to include the History of Philosophy in lectures on Philosophy and Introduction to Philosophy, or that there is no need to teach Philosophy in the faculties of Divinity. There is a philosophical conflict between "theologizing and asserting philosophical monopolism" that is being criticized. However, Philosophy should not be monopolized by a group or individual. Without including the history of philosophy in the introductory lectures on philosophy, the teaching of Philosophy will be fragmented and lack a methodological context. This paper aims to show that philosophical action should not be monopolized by any group, based on both the principles of the history of philosophy and the various doctrines of philosophers' thoughts.

Keywords: History of Philosophy, Method, Propaedeutic.

Giriş

Niyetim, karmaşık ve son derece girift felsefe bahislerine girerek okuyucuların zihnini dağıtmak değildir. Öncelikle bu makalenin başlığı olan “Felsefi abada Felsefe Tarihinin Önemi”ne ilişkin düşüncelerimin çerçevesini çizmek istiyorum. Bilindiği gibi sosyal alanlar ve disiplinlerin öğrenilmesinde ve düşünce üretiminde öncelikle tarihi geçmişin oldukça etkin bir rolü vardır. Bu bağlamda felsefi alanda, felsefe okullarına vukufiyet kazanabilmek ve filozofların düşüncelerine nüfuz edebilmek için öncelikle felsefe tarihinin önemli bir işlevi vardır. Sorunun temelini inilmeden felsefi altyapıdan yoksun olarak felsefe okumaları yapan kişilerin düşüktükleri tek yanlı ve ideolojik tutumlar sergilemesinden anlaşılır.

Felsefi derinliği kavrayamayan kişi ve bazı sosyal gruplar, felsefe tarihi bilgisi olmadan felsefeyle meşgul olanlar felsefi çabanın sanki belli bir kesimin tekelindeymişçesine felsefe meraklılarına kota uygulamaya da kalkışmaktadırlar. Özellikle ilahiyat fakültelerinde ve bazı muhafazakâr çevrelerin felsefe karşıtlığı geleneği doğrultusunda felsefeyle uğraşmamaları gerektiği görüşü günümüzde bile belli dindar denilen kesimlerce dillendirilmektedir. Felsefe karşıtlığı daha şaşırtıcı bir biçimde bazı seküler çevrelerce dindar

* Doç.Dr. Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü, necati.demir@kilis.ed.tr, Orcid: 0000-0002-3592-7557.

kesimlerin felsefeyle iştiğal etmelerini yadırgamakta, dini sıfatlı ya da dindar denilen kişi ve kuruluşların felsefeden uzak durmalarını dillendirmektedirler. Aynı görüşü paylaşan bazı dindar ve seküler çevrelerin görüşlerini kendilerince savunmak için bazı argümanlar ileri sürmektedirler. İlahiyat fakültelerinde Felsefe Tarihi dersinin öğretimine ya “muhtelif felsefe ve felsefeye giriş dersleri okutulurken “bir de felsefe tarihi okutmanın ne gereği var” ya da hatta genel anlamda dini düşüncenin felsefeyle safiyetinin bozulacağı argümanını ileri sürmektedirler. Bazı dindar kesimler ise Gazali'nin -felsefeye değil felasife (Kindî, Farabî ve İbn Sina)- ye yaptığı eleştiriyi toptan felsefe karşıtlığı olarak anlayıp “İlahiyatlarda felsefe olur mu” tezinden hareketle karşı çıkıyor. Sonuç itibarıyla “Teoloji yapmakla Felsefe Tekelciliği yapmak” arasında çekiştirilen bir felsefe olgusuyla karşı karşıyayız. Edebiyat Fakültelerinin Felsefe bölümlerindeki bazı felsefe hocaları bu tür mesnetsiz çıkışlara katılmakta bir sakınca görmüyorlar. Oysaki felsefenin insanın zihinsel ürünü olması nedeniyle hiçbir kesimin ya da kişinin tekelinde olmaması gerekir. Yine topyekûn felsefe eyleminin bir propedeutığı (giriş) hükmündeki felsefe tarihi öğretimi, her tür felsefe ve felsefeye giriş derslerinin öğretimi metodolojik bağlamdan koparılmış çabalar hâline gelir.

Toplum olarak kendi tarihi ve kültürel köklerimize gittiğimiz zaman düşünmeye yabancı bir geleneğe gelmediğimiz ortaya çıkar. Çünkü İslam Uygarlığının parlak dönemleri olan 8. ile 13. yüzyıllarda onlarca kelam okuluna, dinî düşünceden biraz daha özgür düşünce alanı olan onlarca felsefe okuluna, dil okuluna, on kadar fıkıh okuluna, sayılamayacak kadar tasavvuf okuluna sahip bir uygarlık birikimine sahip olduğumuzu nasıl göz ardı edebiliriz? (Bayraktar, 1988, ss. 87-129).

Bir kısım felsefeciler, Felsefe Bölümlerine ilahiyat kökenli felsefe hocalarının alınmasına “Felsefe Bölümlerine İlahiyatçı Hocaları Doldurmak” biçiminde tepki gösteriyorlar. Bir kısım ilahiyatçı hocalar da “Felsefe Dersleri”nin İlahiyat Fakültesinde ne işi var, diyerek felsefe dersleri okutulmasına “Dini düşüncenin safiyetinin bozulacağı gerekçesiyle karşı çıkıyorlar. Dolayısıyla felsefe öğretimine karşı hem bazı muhafazakâr ve hem de seküler çevrelerden gelen bu tepkiler nasıl karşılanmalıdır? Felsefe öğretimine gelen tepkilerin eskiden medrese mollalarından ve günümüzde de İlahiyat Fakültelerinde eski geleneğe bağlı hocalardan gelmesi şaşırtıcı değildir. Asıl şaşırtıcı olan bu tutum, aydınlanma davası uğruna skolastik çevrelerle mücadeleyi kendilerine görev bilen modernist kesimlerden gelmesidir. Bilim felsefeleriyle meşgul olmayan, felsefi çabanın ne olduğu konusunda ilmi ve felsefi alt yapıdan uzak olan dindar bazı akademisyenler olgucu-atomcu bilim paradigmasını din bilimlerine rakip görerek matematik, fizik, kimya öğretiminde nasıl ki matematik tarihi, fizik tarihi, kimya tarihi öğretimini gerektirmiyorsa felsefe öğretiminin de felsefe tarihi öğretimine gerek kalmaksızın mümkün olacağı varsayımından yola çıkıyorlar. Bazı seküler akademisyenler de din bilimlerini olgucu-atomcu bilim paradigmasına karşıt görmektedirler.

Herhangi bir bilim dalı içinde pratik işlev görüp de yeni bilim paradigmalarına ya da eleştirel bilim felsefelerine, yani alanın kuramına ilgisiz kalan kesimler, hakikatin olgucu-atomcu bilim paradigmasından hareketle farklı bilimsel yaklaşımları bilim karşıtlığı olarak görüp skolastik bir tutumla paradigmalarının eleştirilmesine bile katlanamamaktadırlar. Çünkü olgusal bağlamda olgucu-atomcu bilim paradigması da bilimselliğin salt kendisi olmayıp bir bilim paradigmasıdır. Bu paradigma, günümüzdeki saygın konumuna kendi sonuçlarının eleştirilmesiyle ulaşırken, skolastik tutum da itibarsızlığa dogmalarının eleştirilemez olduğunu savunmasıyla düşer. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde yeni bilim anlayışının ilkeleri 19. yüzyılın olgucu-atomcu bilim paradigmasının ilkeleriyle karşılaştırıldığında; “yeni bilim zihniyetinin, mutlakçı değil ihtimaliyetçi, determinist (gerekirci) değil convensiyonalist (uzlaşımçı), sınırlamacı değil holistik (bütüncü) mekanik değil organik, olmuş bitmiş, kesinleşmiş değil, sürekli değişken ve her an yenileşmeye ve değişmeye açık her türlü olasılığı hesap eden bir tutumu ortaya koyar. (Demir & Öztürk, 2017, s. 4).

Felsefe tarihi öğretimi, felsefenin kuramsal eleştirilerinin ve yöntem belirlemelerinin yapıldığı, yani felsefe ürünlerinin nitelikli olup olmadıklarının ölçüldüğü tartı alanıdır. Eğer, felsefe tarihi öğretimi geleneğinin önü tikanırsa düşülecek düşünce yoksulluğu ile, değil batı, hiçbir uygarlıkla yarışamaz.

Felsefi Çabadan Ne Anhyoruz?

Felsefeyle ciddi olarak temasa gelenlerin felsefenin tarihine vakıf olmadıkça onun neliğini kavramanın oldukça güç olduğu bilinir. Neredeyse her filozof felsefeyi, düşüncesinin temelini koyduğu kavram ya da öncelendiği sorun bağlamında tanımlamak istediğinden felsefenin anlamı konkret olmaktan çıkıp kompleks hâle gelir. Bu durumda felsefenin anlamını öğrenmek için en güvenilir yol, filozofların kendilerince tanımlarından yola çıkmak yerine felsefe tarihçiler gibi kavramın etimolojisine başvurmak olsa gerekir.

XX. yüzyılın ünlü Alman filozofu, Karl Jaspers (1883-1963)'e göre, filozofun anlamı, bilgiyi seven demektir. Felsefe, yolda olmak demektir. Felsefi çabada cevaplardan çok sorular önemlidir" (Jaspers, 1995, s. 31). Buradan hareketle felsefenin, arı duru bir araştırma, soruşturma ve irdeleme çabası olduğu söylenebilir. Felsefe, yeni çıkarlar sağlamak değil, özgün bir birey, yani "kendi" olmaktır. Bilgiyle aksiyonu eylem potasında "bir" etmektir. Mevlana'nın ünlü sözüne sadık kalmaktır. Philosophia'yı Yunanca özgün anlamıyla ne bir teorik veri yığını ne de yaşam ilkeleri değil, genel bir ahlaki tutum veya aynı zamanda hem bilgi hem eylemsel bir amaç olarak görmek gerekir.

Felsefi çalışmayı, zihinsel bir eylem çabası olarak tanımlayacak olursak felsefenin bir derin bir araştırma olduğu olgusundan söz etmiş oluruz ki bu da düşünürün kendi bilgilerini başkaları sorgulamadan kendisince eleştirilme olgunluğu türünden bir zihinsel harekettir. İnsan hayatının her döneminde değişik, karmaşık, içiçe helezonik bağlamı deneyimler yaşanır. Bunlardan ilkesel doğrular çıkartmak aklın verimli ve sistemli kullanımı sayesinde gerçekleşir. Yaşam süreci içinde elde edilenler ne denli zengin, bilimsel veya teknik, bilgi ve imkanlar olsa da hiçbiri felsefenin yerini tutmaz. "Filozof olmak, bu bilgi üzerine düşünmek, kendini sorgulamak, soruşturmak demektir. Felsefeyi derin düşünme olarak tanımlamak, onda birinci dereceden değil, ikinci dereceden bir bilgiyi, yani bilginin bilgisini görmek demektir." (Aydın, 2006, s. 12).

İşlenmeyen Düşünceler İşlevini Yitirir

"Bilim dallarının olgunlaşmak için sonuçlarının sürekli gözden geçirilmeleri ve değişmeye açık olmaları gerekir." Bu esnekliği gösteremeyen bilim insanları toplumu dogmatizme düşerek siyantizmde (bilimcilik) karar kılıp her şeyi olgucu bilime indirgeme eğilimine yönelirler. Bilim insanlarının dogmatizme düşmemeleri için yöntemlerini sürekli yeni olgular ve bulgularla güncellemeleri gerekir. Çünkü bilimsel çalışmanın bir özelliği de onun progressive (artımcı, birikimci) olmasıdır. Bilimsel çalışmalarda asıl olan iş; masa başında ortaya konulmuş yöntemlerin uygulanacağı, önyargıların destekleneceği seçmece olgular ve bulgular aramak yerine ortaya konulmuş olguları ve bulguları exact (tam) açıklayabilecek yeni yöntemler ve ilkeler ortaya koymaktır. Gözden geçirme hem olgularla bulgular hem de uygulanan yöntem için yapılmalıdır" (Demir & Öztürk, 2017, s.12).

"Bilim insanları, bilimsel vakarlarını yitirmemek için nesnel (objektif), yansız ve çıkar duygusundan arınmış bir hedefin, hakikate odaklanmış bir çabanın amacını gütmelidirler. Bilim insanları yalnızca hakikatin etrafında bir pervane gibi dönmelidir. Böylelikle bilimsel çalışmalar kendi iç arızlarını onararak, kendi ilkelerini eleştirerek hakikat yolundaki tüm engelleri geçmek suretiyle dogmatizme kapılmaktan, siyantizme düşmekten kurtulmuş olabilirler. Kendini eleştiren çabalar, yanılgılarından, önyargılarından, dirençsizlik nedeniyle kısa ve ucuz yol tercihlerinden uzak duracaktır. O hâlde başlangıç önermemizi bir kez daha

yineleyelim: Felsefesi yapılmayan, felsefeye sorularla irdelenmeyen bilimlerin olgunluğa erişemeyip dogmatizme ya da siyantizme düşerler” (Demir & Öztürk, 2017, s.12).

Bu bağlamda felsefe disiplinlerine bir giriş ilmi çerçevesinde bir felsefi propedeutik hazırlamak gerekmektedir. Her bilim dalı için bir giriş bilgisi verilmesi ne denli gerekliyse felsefe disiplinleri için de bir giriş bilgisi anlamına gelen ve Aristoteles tarafından ilk kez gündeme getirilen propedeutik’e ihtiyaç duyulması kaçınılmaz bir durumdur. İşte Felsefe Tarihinin öğretimine, anlamı içinde giriş kavramını da içeren, yanında alanın konuları, yöntemleri ve ereğini de içeren propedeutik’e vasat oluşturacağı için gerek vardır.

Düşünme eyleminin kendiliğinden bir güç ve aydınlatma aracı olduğu kuşku götürmez, bu nedenle hakikat arayıcılarının arama eylemi esnasında ayrıca bir aydınlatma aracına gereksinimleri olmaz, onlar bu eylemi yaparken yollarını aydınlatacak ışığı zaten yayabileceklerdir. Doğruluğunu düşündüğümüz bir şey ya da konu hakkında, farklı biçimde de düşünülebileceği gerçeğini gördüğümüzde, kendi yanlışlarımızı test etmenin yolu açılmış olur.

Akademik süreç içinde lisans, yüksek lisans ve doktora programından geçersiz. İki tez, en az 4 eser veririz. Ama eğer, dikkat, ilgi ve emeği bir araya getirilmeden bu çalışmalarını yapmış, zihnimizi de denetim moduna getirmeksizin üretim modunda çalıştırmış isek, bilgi bize yüzünü göstermemiş demektir. İnsan zihni bilimsel çalışma anında üretim ve denetim olmak üzere iki modda çalışır. Yayımlanması için alanımızla ilişkin çeşitli makaleler de yazarız, bunlar önce hakemlere gönderilir. Bize gelir ki, kaba deyimle delik deşik olmuştur. Bakarız, “ben bu belirgin hatayı nasıl yapmışım”, diye mahcubiyet duyarız ve düzeltiriz. Çünkü üretim modunda çalışmış zihnimiz. Başkalarının yazdığı makalelere hakem de tayin edilimiz, bunları, biz yazarken göstermediğimiz bilimsel titizliği hakemken gösteririz. Bize gönderilen makaleleri dil yönünden anlam açısından, bağlamı bakımından biçim ve tarz açısından ifrit gibi inceleriz. Burada da zihnimiz denetim modunda çalışmıştır, İşte “bilim, iki kişinin zihinleri ve lisansları arasındadır” sözü burada anlam bulur.

Felsefe Terimine Tarihi Süreç İçerisinde Yüklenen Anlamlar

1.Felsefe deyimini, ilk olarak tarihçi Herodot tarafından adının gerçek anlamında, yani hikmet sevgisi, bilgi, istek ve arzusu anlamında kullanılmıştır. Kendisinden bir asır önce yaşayan Pythagoras (570-495) tan esinlenerek felsefeyi hikmet, bilgelik ve hakikat sevgisi anlamında Yunanlı tarihçi Thucydides (460-400) de kullanmıştır (Vorlander, 2004, s. 21).

2.Platon (427 347) ve Aristoteles (385 322) de felsefeyi varlığın (etre) bilimi anlamında kullanır.

3.Aristoteles ilk felsefeye (metafizik) felsefe-i ûlâ demekte ve felsefenin amacının varlığın ilk başlangıçlarını (mebdelerini) ilk nedenlerini (illetlerini) araştırmak olduğunu belirtir.

4.Stoacılar ve Epikürcülerde felsefe, akla uygun ebedi mutluluğa ulaşmak için gösterilen çaba anlamıyla özdeşleşerek bilgelik sevgisi artık yaşama sanatı anlamında kullanılır. (Vorlander, 2004, s. 21).

5.İlkçağın sonlarına doğru felsefe ile dini düşünüş arasında sıkı bir irtibat kurulmaya başlandığı görülüyor. Skolastik felsefe içerisinde felsefe theologica ancilla (dinin hizmetkârı) olarak anlaşıldı.

6.Felsefe, Rönesans döneminde ilimlerin yeniden canlanmasıyla kilisenin boyunduruğunu üzerinden atıp insan aklının doğal ışığını kendisine tek kaynak olarak gördü.

“Galilei’ye göre, yalnız duyuların gözü ile doğayı görmek yetmeyeceği gibi salt düşünceyle de ortaya konulan spekülasyonlarla da yeterli olmaz. Yani algılanan şeyleri kavram hâlinde derleyip sınıflamakla da yetinilemez. Doğayı gerçekten kavramak, doğa alanında gerçekten yeni bilgilere varılmak isteniliyorsa yapılacak şey; fenomenleri matematik ile çözümlenektir” (Gökberk, 1980, s. 239). Galilei’ye göre, doğadan yeni bilgiler elde etmenin yolu algılanan duyu verilerini ya zihnimizdeki genel ilkelerle test edip doğruladıklarımızı kavramsallaştırmak ya da niceliksel olarak ifade edip formüllestirmektir.

7. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda felsefenin kilise inancı ve doğmaları karşısında akli hikmet (Weltsweisheit) anlamında kullanılması yaygınlaştı (Vorlander, 2004, s. 22).

8. 19. asrın sonlarıyla 20. asrın başlarında Vienna Circle adıyla kümelenen bir grup mantıkçı pozitivist düşünürü göre felsefeye sadece bilimsel önermeleri incelemesi gereken bir görev verildi. (Bayraktar, 2006, s. 405).

Mübahat Küyel, ilk çağlardan beri felsefenin birçok tanımının yapıldığını belirterek, "genel bir ele alışla onun evren, insan ve değerleri anlamak amacıyla sürdürülen en geniş bir araştırma, birleştirici ve bütünleştirici bir açıklama gayreti olduğu söylenebilir" der. Yine Küyel "Bilgelik (sophos), beşerî ve ilahî olan tüm olup bitenlerin esasını bilmektir. Bu yüzden böyle bir bilgiyi insanların değil ancak Tanrıların elde bulundurabilecekleri, insanların ise sevebilecekleri ve böyle bir bilgiye imrenip paylaşabilecekleri gerekçesiyle Filosofia kelimesini ilkin Pytagorasçılar kullanmaya başlamışlardır, denilir" (Küyel, 1976, s. 7) demektedir.

Felsefe Tarihi Yöntembilimi ve İşlevi

Her bilim ve disiplinin olduğu gibi felsefe tarihinin de uyguladığı bir yöntembilimi vardır. Grek felsefi metinleri genelde yazılı değil sözlü literatüre dayanır. Çünkü filozoflar yazdıklarını değil de dostlarıyla yaptıkları konuşmaları önemsemişlerdir. Filozofların felsefi görüşlerinin metinleri daha sonra gelen felsefe tarihçileri tarafından kayda geçirilmişlerdir. Bunlar için de Doxografik ve Biyografik metinlerle kronolojik araştırmalar, tenkit ve polemik yazılarıyla yorumlar da ilave edilmiştir. (Zeller, 2008, s. 33). Doxsografi: Düşüncelerini yazıya dökmeyen düşünürlerin belleklerde kalan düşüncelerden hareketle onların felsefi anlayış ve görüşlerini kurgulama çabasıdır. New Structuel (yeniden inşaacılık) yöntemle düşüncelerinin eksik kısımlarını kendi kanıları ve yorumlarıyla tamamlamaya çalışan kişilere de doxograf denilir.

Mübahat Küyel’e göre felsefe tarihi disiplini öncelikle “problem metodu’nu kullanır. Çünkü işlenecek olan konu karşımıza bir problem şeklinde, varlık problemi (ontoloji), bilgi problemi (epistemoloji) olarak veya değer (aksiyoloji) problemi olarak çıkar. Felsefe tarihçisi önce, problemi ele alır. İki kısım olan bu yöntemin ilkinde, felsefe tarihçisinin kaynağını teşkil eden metinler hazırlanır ki buna Filologica-Historic (Lisan-ı-Tarih), hazırlanmış konunun incelendiği ikincisine ise “Establishment du text” (metin inşaası) denir. Bu yöntemle felsefe tarihinde bilinmeyen kaybolmuş bilgiler ortaya çıkarılır. Eserin hangi kültür şartları içinde yazıldığını belirlemek de gerekir. Üçüncü evrede ise psikolojik yöntemle bu düşüncelerin hangi ruh hâlinde yazıldığını aramak gerekir.

“Felsefe Tarihi, düşüncenin öyküsüdür ve yalnız insana aittir. "Ben kimim? Nereden geldim ve nereye gidiyorum?" türü sorular, felsefi düşünceyi doğurmuştur. Bu merkezli düşünüş için, "bilgelik sevgisi" anlamına gelen "felsefe" sözcüğünün kullanılması da bundandır. O hâlde felsefe, insanın kendini tanıması ve hayatını anlaması konusunda bir yaşama sanatıdır. Çünkü "Kendini bilen Tanrı'yı (ve evreni) tanır. Bu demektir ki insan,

kendini bildiği kadar Tanrısını tanır. Bilmenin sınırı yoktur. Anlaşılan o ki, kişinin kendisini ve evreni (dolayısıyla Tanrısını) tanımasının sınırı da yoktur” (Skirbekk-Gilje, 2006, s. 9).

“Felsefe yapmak, filozofların gündeme getirip kendilerince cevaplar verdiği düşüncelerini çözümlenmeye çalışmak değil, o soruları ve benzerlerini sorunsal hale getirip kendi perspektifimizle makul cevaplar bulmaya çalışmaktır. Felsefe tarihini okumak, bir anlamda kendi düşünsel medcezirlerimizin farkına varmak, buradan da kendimizi tanıma fırsatı buluruz. “Tarihteki bir filozofun getirdiği bir önerme, bir örnekleme, bir soru ya da kavram, bizlerde yepyeni ufuklar açabilir. O'nun sorusu, bizde cevap olarak yankılanabilir. Tarihteki bir önerme bizde bir öğretiyi olarak karşılık bulabilir. Bir kelime, bir paradigmaya dönüşebilir” (Skirbekk-Gilje, 2006, s. 10).

Vorlander'e göre, felsefe tarihçisinin yöntemsel iki temel gerekliliği vardır. Bunlar;

1.Tarih yazmak için, her şeyden önce eleştirel tarih yönteminin ilkelerine uyarak olguları inceden inceye araştırmak ve açığa çıkarmaktır.

2.Felsefe tarihinin yazarı bir makine değil kendi bilinciyle alanını betimlemeye ve irdelemeye çalışan bir özne olması yüzünden olgular, sırf yer, zaman ve şahıslarıyla gösterilmeye çalışılan nesnel, “kansız, renksiz ve duygusuz bilgi yığını olur. (Vorlander, 2004, 23).

Bu yüzden felsefe tarihçisi, eserine kendi dünya görüşü, yaklaşım biçimi ve estetik görüşünü de yansıtır. Ancak bu tarihi olguların doğasını ve neliğini bozacak ölçüye götürülürse yanlış bir felsefe tarihiyle karşılaşılır. “Felsefe tarihçisi olguları belirlemede olabildiğince nesnel, yorumlamada ise kısmen öznel bir tutum sergilemelidir” (Demir, 2010, s. 151). Eğer bu ilkeye riayet etmezse ilkinden yanlış bir felsefe tarihi, ikincisinden de tarih değil vaka kronolojisi ortaya çıkar. Burada temel olan ekstrem (uç) lerde, ifrat ve tefrit'te değil itidal üzere bir tutum sergilenmesidir.

Felsefede derinleşmek öncelikle felsefe tarihine vakıf olmaktan geçer. Çünkü birtakım görüşleri kronolojik sıraya dökmekle felsefeyle ciddi planda yüzleşmek mümkün olamaz. Felsefe tarihiyledir ki felsefi gelişimin mantıksal düzenini ancak kavranabilir. Bunun içindir ki, Aster'e göre, Felsefe Tarihinin kendisi de bir felsefe disiplini. Felsefe tarihi bize, felsefenin ne olduğunu, insan bilinç ve kültürünün gelişmesinde felsefenin nasıl bir konumu üstlendiğini gösterir.

Felsefe tarihi okumaksızın felsefe yapmaya çalışmak, alfabeyi öğrenmeden kitap okumaya benzer. Bu gereklilik her bilim dalı için öngörülmeyebilir. Örneğin, konuları salt sayılar ve nesnelere oluşan teorik ve tabii bilimlerin tarihi geçmişlerine bakılmaksızın öğrenilmesi mümkündür. Matematik tarihi bilinmeden matematik, fizik tarihi bilinmeden fizik öğrenilebilir. Ancak insanın ve toplumun konu edildiği sosyal bilimler ve felsefi disiplinin öğrenilmesi için hem tarihi geçmişinin hem de yöntembilimlerinin öğrenilmesi gerekir. Felsefe tarihi bize, felsefenin ne olduğunu, insan bilinç ve kültürünün gelişmesinde felsefenin ne gibi yeri olduğunu gösterir.

“Felsefe Tarihi, sadece coğrafi alanda değil, ilgi noktasında da daraltılmış bir alanı çağrıştırmaktadır. Felsefe Tarihi içinde bir din, bir sosyoloji, bir ekonomi, sanat ya da bilim bulunmaması bu yüzdendir. Sanılır ki, felsefeciden bilim adamı olmaz ya da bir dindar aynı zamanda bir filozof olamaz. Modernizmin parçalayıcı ve indirgeyici anlayışından doğan bu yaklaşım, insanları ve buna bağlı olarak farklı ilgi ve disiplinleri kategorize ederek aralarındaki iliş-kileri kopartır. Halbuki Felsefe Tarihi, teknik olarak aynı zamanda bir din, bilim ve sanat tarihidir. Çünkü bu dört eğilim, insanın kendisini tanımasına ve hayatına yön vermesine etken olan en önemli girişimlerdir” (Skirbekk-Gilje, 2006, s. 11).

E. Von Aster de, “sistemik felsefenin en önemli disiplini olan Umumî Bilgi Teorisinin felsefe tarihi dersleri ile aynı elde toplanmasını doğru bulduğunu, sistemik sorunları incelemeyen felsefe tarihi yapılmayacağı gibi, tarihlerini bilmeksizin sistemik sorunlarla ilgilenilmeyeceğini” belirtir. (Vikipedi, 2024).

Felsefe tarihi disiplinin birbirinden ayrı ve farklı felsefi düşüncelerin birbirleriyle irtibatları, yakınlıkları, karşıtlıklarının belirlenmesinde önemli bir etkidir. Felsefi materyaller text (metin) felsefe tarihi ise kontex (bağlam)’tir. Metinsiz bağlamlar boş, bağlamsız metinler savruktur.

Felsefe Tarihi Disiplini, felsefi düşüncelerin işlenmesini, irdelenmesini ve sistemik hale getirilmesini sağlar. İşlenmeyen düşünceler anlamını ve etkisini yitirir, bu, isterse, dini düşünce olsun. İşlenen düşünceler, her yüzyılda bir ortaya çıkan temsilcileri aracılığı ile güncellenme imkân ve fırsatı bulur. Yenileyici, güncelleyici ve temsilcileri çıkmayan düşünceler, felsefe tarihinde arkası, devamı gelmeyen yalnızca belleklerde kalıp insanın zihninde ve gönlünde makes bulmayan ölü düşünceler hükmünde kalır. Atomculuk, bölünemeyen anlamındaki atomun, parçalanmasına ve anlamsız duruma düşmesine karşın her yüz yılda çıkarttığı temsilciler aracılığı ile düşünsel alanda etkinliğini sürdürmektedir.

“Felsefe neden öğrenilmelidir? Kısa bir cevap verecek olursak, felsefe bilinçli ya da bilinçsiz olarak sahip olduğumuz entelektüel kapasitenin bir parçasıdır ve felsefe öğrenerek bu kapasitemizin farkına varırız.” (Skirbekk-Gilje, 2006, s. 13).

Düşünce ürünlerinin felsefi olup olmadığının ortaya konulması, bir ilmi disiplin olan felsefe tarihi öğretimiyle mümkündür. Hem felsefi düşüncelerin hem de bilimsel verilerin, salim bir akıl ve her tür duygudan arınmış nesnel bir tutumla aklın ışığı ve bilincin çabasıyla irdelenmesi gerekir. Aklın çabası ve bilincin ışığı ile irdelenmeyen felsefe akımları ideolojik kalıplara, bilimsel veriler de skolastik dogmalara dönüşür. Bugün eğer olgucu-atomcu bilim paradigması diğer bilim paradigmalarına göre daha güvenilir olduğu izlenimi vermekteyse bunu kendi sonuçlarını, Descartes’ın (1596-1650) “Bilimi tamamlamak için tetkikini gaye edindiğimiz tüm şeyleri ve ayrı ayrı her birini düşüncenin sürekli ve kesiksiz bir hareketiyle gözden geçirmek ve onları yeter ve düzenli bir sayıda toplamak lazımdır” (Descartes, 1945, 33) dediği ‘Sayış Kuralı’na bağlı kalınmasındandır.

Felsefe Tarihi Öğretimi Felsefe Yapmanın Önemli Bir Şartı mıdır?

Hint felsefesi Grek felsefesinden, yüz yıl önce ortaya çıktığı ve Yunan felsefesi de ilk dönemlerde dini etkiden kurtulamadığı hâlde Hint düşüncesinin devamının gelmeyip Grek felsefesi sürekliliğini korumuş olması düşündürücüdür. Oysaki ilk Yunan filozoflarının düşünceleri de sistemik bir bütünlük içinde olmayan, parça parça fragmanlar hâlinde ele geçmiştir. Bunlar, İlk Çağın ünlü felsefe tarihçileri: Aristoteles, Diogenes Laers, Teophrastos ve Sextus Emprikus’un çabalarıyla yeniden inşaacılık (neo-structurel) yöntemiyle boşlukları doldurulup, tutarsızlıkları giderildikten sonradır ki, büyük felsefe sistemleri ya da felsefi okullar olarak kültür tarihine kazandırılmışlardır. Elimizdeki mevcut tabiat felsefesi, Grek felsefi fragmanlarının felsefe tarihçilerince kendi dönemlerinde yaptıkları katkılarla dizgeleştirilmiş hâlidir. Eğer Hint’te ve Orta Doğu kavimlerinde de “düşüncüyü işleyen”, bu kabil bir soyut zihinsel gelenek sürdürülebilmiş olsaydı, mümkündür ki, bu uygarlıklarda da felsefenin sistem hâline getirilmiş biçimlerine tanık olunabilirdi. Bu veriden hareket edilirse, günümüzde felsefe tarihi dersinin ilahiyat fakülteleri müfredatından kaldırılmaya çalışılması bu ülkede düşünce etkinliğinin yozlaşmasında önemli bir paya sahip olacaktır.

Grek felsefesinin ortaya çıkış dönemi olarak gösterilen 6. Asırdan iki asır sonra gelen antropolojik dönemde felsefe tarihçileri de gözükmeye başlıyor. Aristoteles (MÖ: 384-322) metafizik konuları içeren Metafizik ismini onun eserlerini sınıflandıran Rodoslu Andronikos

vermiştir- Filozofların Hayatları ve Öğretileri adlı eserin yazarı, Diogenes Laers (MÖ: 2.yyıl, Theophrastos (MÖ: 372-287) ve Sextus Empricus (MS: 160-210) bilinen ilk dönem felsefe tarihçileridir. Evreni bir bütün hâlinde anlamak gayretinden daha ilkçağda rastladığımız bir felsefe disiplini olan metafizik doğmuştur... Metafiziği ilk kuran Aristo'dur. Yalnız Aristo metafizik kelimesini kullanmaz." (Aster, 1943, s. 4)

Metafizik terimi, Rodos'lu Andronikos'un (MÖ: 111) türetmiş olduğu bir terimdir... 'bir-çok, 'hareket-sükunet, madde-suret, cevher-araz, kesikli-kesiksiz, imkansız-zorunlu, kuvve-fiil, nicelik-nitelik, görelî-mutlak, neden-sonuç, eşit-zıt, farklı-benzer, bütün-parça, varlık-yokluk, iyi-kötü, doğru-yanlış vs. konulara ilişkin yazıların tümüne meta ta füzika (fizik konularından sonra gelenler) demiştir... Türkçe karşılığı; doğabilim-öteliktir." (Küyel, 1976, s. 13).

Herhangi bir çabanın disipline edilmeyip, konusu, yöntemi, geçmişi ve amacı belirlenmedikçe ciddi bir ilgi ve uğraş alanı olması beklenemez. Üstelik felsefe gibi pratikten çok teorik eğilimli bir çabanın yalnızca münferit düşüncelerden oluşan fikri ürünlerin, bu düşünceleri ortaya koyanlarca değil de felsefe tarihçilerince bu felsefi fragmanların irdelenip, önce metnin anlaşılır hale getirilmesi, sonra düşünürünün kim olduğu, nerede, ne zaman nasıl bir sosyal ve siyasal çevrede yaşadığının ortaya konulması gerekmektedir. Felsefe metinleri başlangıçta, elimizdeki felsefe tarihlerindeki gibi derli, toplu, kronolojik sıraya göre düzenlenmiş, sınıflanmış durumda olmayıp parçalı, eksik, birbiri içine girmiş vaziyette iken felsefe tarihçilerince derli toplu felsefe metinleri hâline getirilip felsefe tarihi disiplinindeki konularına yerleştirilmiştir.

İşlenmeyen düşüncelerin öldüğü ya da anlamını yitirdiği, marifetin iltifata tabi olduğu göz ardı edilmemesi gereken bir olgudur. Marifet, yani bilim, felsefe, sanat ve din bilimleri iltifat görmediği yerden uçar gider. Bu bağlamda Hint dünyasında felsefi çabaya gereken önem ve değer verilmeyişinin bir sonucu maarifet Hint dünyasından Grek dünyasına uçtuğu söylenebilir. Benzeri bir durumun bizim düşünce hayatımıza da arız olduğu, 1550 yılında Süleymaniye Medresesi'nde müfredattan felsefe derslerinin kaldırılıp kaldırılmadığına ilişkin karşıt yaklaşımların bile Osmanlı düşünce hayatı için ne denli bir yıkıma sebep olduğundan, Anadolu'nun bile işgale maruz kalma felaketinin yaşanmasından anlamak gerekir. Oysa ki asırlar öncesinden aklını işlevsel kılamayan toplumların üzerine pislik yağdırılacağı uyarısı Yunus Suresi/10/100) mealindeki ayetle, bize duyurulmuştu.

Konuyu daha spesifik hale getirmek için İlahiyat Fakültelerinde Felsefe Tarihi Dersinin okutulmasına bazı dindar çevrelerden ve seküler kesimlerden gerekçeleri farklı da olsa gelen ortak tepkilere kısaca değinelim.

İlahiyat Fakültelerinde Felsefe Tarihinin okutulmasına Soğuk Bakanları iki grupta değerlendirmek gerekir.

Bazı muhafazakâr kişiler felsefenin İlahiyat Fakültelerinde okutulmasına sıcak bakmazlar. Muhafazakâr kesimlerin felsefeye soğuk bakmalarına neden olan felsefecilere bir örnek olarak Ernst von Aster'in felsefeye yaklaşımı gösterilebilir. "Evrenin kökeni sorunu üzerinde düşünmeye başlayan insana artık dinin akideleri kâfi gelmemektedir. İnsan bunları tenkit etmek, bunların dışına çıkmak ihtiyacını duyuyor, İşte ilk defa Veda'lardan belirsiz ve vuzuhsuz bir şekilde meydana çıkan bu ruh, ilk ve halis felsefe ruhudur ve her yerde felsefi düşünce dinin itikat ve mythoslarından, tıpkı Veda'larda rastladığımız tarzda, ayrılmağa başlar. Dolayısıyla felsefi düşünce nerede ve ne zaman başlamıştır, sorusunun cevabı ancak şu olabilir: Nerede insan kendi düşüncesiyle dinî itikatlara karşı bir aksülâmelde bulunmuş ve imanın dışına çıkmak ihtiyacını duymuşsa orada ve o anda felsefi düşünce, hakikî ve halis şekliyle, başlamış bulunuyordu." (Aster, 1943, s. 7). Bunların gerekçeleri, din ile felsefe

arasında uzlaşmaz çelişkilerin bulunduğu hatta bu iki alanın birbirine hasım olduğu öngörüsüdür ki bunu öne sürenleri haklı çıkaracak pek çok veri mevcuttur.

Sonra Gazali'nin felasife diye adlandırdığı (Kindî, Farabî ve İbn Sinâ) İslam filozoflarına karşı yaptığı eleştirilerden de kaynaklanır. Ancak, genelde felsefeye itici yaklaşımın temelindeki olumsuzluk, İslam itikadı değil de siyasi konjonktür gereği olduğu söylenir. Büyük Selçuklu Devleti döneminde Batınlık tehlikesine karşı siyasi bir önlem almak amacıyla Gazali, (felasife) diye nitelendirdiği dönemin felsefecilerine karşı olumsuz bir yaklaşım göstermiştir. Ancak Osmanlı'nın, gücünün ve Sünni itikadının zirve yaptığı 16. yüzyılda felsefe öğretimi tedarikten kaldırdığı dillendiriliyor. Kaldırılmamış olsa da bu itici tutum Osmanlı toplumunda felsefi çabanın geriletilmesinde önemli bir paya sahip olmuştur. Felsefe (philosophia) kavramının Yunan (yabancı) menşeli bir kavram olması nedeniyle oluşan tepki, felsefi düşünüşün Kur'ani hikmet kavramıyla karşılanması yoluyla kısmen giderilmiş ama felsefe karşıtlığını tümüyle ortadan kaldırılamamıştır. Örneğin, 17. yüzyıl Osmanlı din bilginlerinden Kadızade Mehmet Efendi'nin felsefe ve mantıkçılara yaklaşımını gösteren bir dörtlüğü çarpıcıdır.

“Kelâm-ı felsefe fülse değer mi?

Ana sarrâf-ı keyyis baş eğer mi?

Mantıkîler ölür ise gam değil,

Zira onlar ehl-i imandan değil.”

(Felsefe sözü bir para eder mi? Akıllı bir sarraf ona baş eğer mi? Mantıkçılar ölür ise aldırma, çünkü onlar iman ehlinde değil.)

Kadızâde'nin, bu ve benzeri sözler söylediğini belirten Kâtip Çelebî, onun “Kişi bilmediği nesnenin düşmanıdır.” sözüne uygun bir tavır sergilediğini söylemektedir (Tokgöz, 2007, 141). H. Ömer Özden'e göre ise, durumu Katip Çelebi, çok açık bir biçimde şöyle anlatmaktadır. "Lakin nice boş kafalı kimseler, İslam'ın başlangıcında bir maslahat için ortaya konan rivayetleri görüp cansız taş gibi -akıllarını kullanmadan- yalnız taklid ile donup kaldılar. Aslımı sorup düşünmeden red ve inkâr eylediler. Felsefe ilimleri diye kötüleyip yeri göğü bilmez cahil iken bilgin geçindiler. Onlar Allah'ın göklerde ve yerdeki o muazzam mülk-ü saltanatına, Allah'ın yarattığı herhangi bir şeye, belki ecellerinin yaklaşmış olduğuna da bakmadılar, tehdidi kulaklarına girmediler. Yere ve göğe bakmayı, öküz gibi göz ile bakmak sandılar." (Özden, 2014, s. 3)

Ancak Osmanlı bilginlerinin tümünün felsefeye olumsuz tutum izledikleri söylenemez. Örneğin İbn Sinâ'nın ilmi geleneğini izleyen Taşköprülüzade'ye göre, ilimler şayet sonuçlarına salt akılla ulaşıyorsa felsefidir, İslâm'ın nasları esas alınarak ulaşıyorsa bunlar şer'î ilimlerdir der. (Taşköprülüzâde, 1968: ss. 68-69; Kutluer, 2000, ss. 25-26)

Taşköprülüzade'nin Osmanlı'nın yükselme, yani klasik döneminde bilginlerin felsefeye bakışını yansıtan şu ifadesi de dikkat çekicidir. “Din ilimleri ile felsefî ilimlerin gerçekte barışık ve uzlaşık idi.” (Tokgöz, 2007, s. 138).

Saçaklızade Mehmet Efendi ise, Gazzali'nin ardından gelenekselleşen ilim anlayışını savunur ve yapının hemen başında, bütün ilimleri, "yararlı ilimler", "zararlı ilimler" ve "ne yararlı ne de zararlı ilimler" olmak üzere üçe ayırır. Zararlı ilimler diye sınıflandırdığı sihir ve astrolojinin yanına felsefeyi de dahil eder. (Saçaklızade, 1998, s. 85; Apaydın, 2018, s. 198).

Osmanlı döneminde Felsefe ve hikmet anlayışına karşı olumsuz bir tutumun olduğu açıkça görülüyor. Örneğin Nabi gibi hikmet sahibi büyük bir şairin felsefenin aleyhinde

olması anlaşılır gibi değildir. Nabi, *Hayriye-i Nabi*'sinde oğlunun felsefeden uzak durmasını istiyor:

Hikmet-ü felsefeden eyle hazer /Evliya nüshasına eyle nazar.

Aynı şekilde şair Vehbi, *Lütfiye-i Vehbî*'sinde oğluna şöyle nasihat ediyor:

Felsefiyyâta tevaggul itme/Rûz-u şeb anı teemmül itme. (Felsefeye umut bağlama, günün gecesinde onu düşünme)

Felsefeyi bilen (Eralp, 1959) Yahya Kemâl bile 'felsefenin kavramlara dayalı soyut dili'ni gerekçe göstererek:

“Derler, bilir hakikati yüzlerce feylesof/Bir kısmı şek ve şüphede, bir kısmı hayli kof

Aksetmiyor çoğunda fikirler ayan beyan/Hayyam imiş hakikati az çok fısıldayan,” (Kemal, 1974, s. 106-107) diyerek, felsefeyi hafife alır.

Oysa ki, şair Nâbî'nin; “Hikmet ü felsefeden eyle hazer/Evliyâ nüshasına eyle nazar” şeklindeki felsefeyi tehlikeli bir unsur olarak görmesi ve Sümbülzâde Vehbî'nin; “Felsefiyyâta tevaggul itme / Rûz u şeb ânı teemmül itme” uyarılarını izleyen (Bilkan, 2002, s. 56-57). O dönemdeki çevrelerin yanlıgıları bir nebze de olsa tolere edilirse de günümüzdeki akıl ve mantıkla, felsefeyle manevi dünyalarını canhıraş koruma güdüsüyle mücadele veren gerek son dönem Osmanlı ve gerekse Cumhuriyet döneminin felsefeyi işleyen aydınlarının çabaları neden görmezden gelinip hala felsefe karşıtlığı sürdürülür? Filibeli Ahmet Hilmi (ö. 1914), İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), Babanzâde Ahmet Naim (ö. 1934), Elmalılı Hamdi (ö. 1942), M. Ali Aynî (ö. 1945), Nurettin Topçu (ö. 1975) gibi yakın dönem düşünürlerinin ne tür ilimlerle meşgul olduklarından bile bi-haber olduklarına işaret eder

Felsefenin Dine Karşıt Olduğu Öngörüsü

Dindar çevrelerden felsefeye yöneltilen eleştirilerin tarihi geçmişine bakılacak olursa, “daha Platon zamanında, felsefenin "din töreni", "dindarların görüşü", "kurtulmuşların bildiği bir şey" anlamındaki dinden ayrı bir konu olduğu bilinmekteydi. Din anlamına gelen ve temel inançları vahye dayalı bir *İlahiyatın felsefeye* zıt tutulması olayı önce Yahudilikte, sonra, Hıristiyanlıkta ve "Kilise Babaları"yla başlamıştır. Hıristiyan Orta Çağ'da, Tanrı'yı düşüncenin orta yerine alarak yalnızca felsefe meseleleriyle uğraşanlara, filozof adının verilmeyip, onlara Sanctus (Ermiş, kurtulmuş) denilmiş olması, buna karşılık, tabiat konusuyla uğraşan ve madenleri birbirine çevirmeye çalışan simyacılar *filozof* adının verilmiş olması, işte, bu yönden anlamlıdır. XVIII. Yüzyılda, Avrupa'da, vahiy yerine insan aklını tutanlara *Aydınlanmacılara, tolerans'ı* beğenmeyip din kuruluşlarına düşman olanlara filozof adının verilmiş olması” (Küyel, 1976, s. 170) felsefeyle dinin karşıt eylemler olarak nitelenmesine sebep olmuştur. Felsefe ile din birbirinin karşıtı mıdır? Düşüncenin Grek dünyasındaki doğuşu esnasında mitolojik görüşten kozmolojiye doğru evrilmesinden hareketle bazı felsefe tarihçileri (Aster ve Russell gibi) felsefenin dine karşıt bir çaba olduğu öngörüsüne katılırlar. Aster'in, evrenin kökenine ilişkin Hind metinlerinden Rigveda'da gündeme getirilen Tanrılar ve insanlar yokken bu evrende acaba ne vardı? Sorusundan hareket ederek felsefi çabanın öncesinde din düşüncesi olmasına karşın, dinin akideleri insan için yetersiz kaldığı için asıl felsefi çabanın dini ve vahiy eleştirip bunların dışına çıkmayı yeğlemektedir. (Aster, 1943, s. 7).

Yunan felsefesinin miras aldığı ve bu felsefenin doğuşunu hazırlayan en önemli kaynağın din olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. “Felsefe sözcüğü, anladığım anlamda, tanrıbilimle bilim arasındadır. Tanrıbilim gibi, kesin bilginin sağlanamaz olduğu, konulardaki kurgulardan kuruludur; bilim gibi, gelenek ya da vahiy otoritesinden çok insanın yargı, gücüne başvurur. Gönlümün istediği gibi konuşayım: “Bütün kesin bilgi bilime, kesin bilgiyi

aşan dogmalar tanrıbilime ilişkindir. Fakat tanrıbilimle bilim arasında her iki bilimin de saldırısına açık bir tampon bölge bulunmaktadır. İşte bu tampon bölge felsefedir” Russell, 1972, s. 55). Ancak ona göre her ne kadar felsefeyi doğuran en önemli etken din olsa da felsefe, felsefe olmaklığını dinsel olandan kendisini kurtarmasına ve bilimsel/rasyonel bir bakış açısına doğru evrilmesine borçludur. Bu anlamda felsefe de bilim de Yunan’a çok şey borçludur. Russell, samimi niyetini ortaya koyarak yanlılığını ifade ediyor. Asıl sorun bağnaz biçimde bağlı oldukları ideolojileriyle ulaştıkları yargıların ilmi olduğunu dillendirmeleridir.

Felsefe Tarihi, sadece coğrafi alanda değil, ilgi noktasında da daraltılmış bir alanı çağrıştırmaktadır. Felsefe Tarihi içinde bir din, bir sosyoloji, bir ekonomi, sanat ya da bilim bulunmaması bu yüzdendir. Sanılır ki, felsefeciden bilim adamı olmaz ya da bir dindar aynı zamanda bir filozof olamaz. Modernizmin parçalayıcı ve indirgeyici anlayışından doğan bu yaklaşım, insanları ve buna bağlı olarak farklı ilgi ve disiplinleri kategorize ederek aralarındaki ilişkileri kopartır. Halbuki Felsefe Tarihi, teknik olarak aynı zamanda bir din, bilim ve sanat tarihidir. Çünkü bu dört eğilim, insanın kendisini tanımaya ve hayatına yön vermesine etken olan en önemli girişimlerdir” (Skirbekk-Gilje, 2006, s. 11).

Felsefenin Dine Karşıt Olmadığı Öngörüsü

Din ile felsefenin ayrı hakikatler mi, yoksa tek bir hakikatin çift yüzü olarak mı ortaya konduğu sorunu, İbn Rüşd’ün de ilgi alanına girmiştir. Bazı yorumlara göre, onun hakikatin birliğini savunduğu ileri sürülmektedir. Yani felsefe ve din iki ayrı hakikat alanı gibi görülmekle birlikte, aslında bu ikisinin bir olan hakikatin, iki yüzüdür. Dolayısıyla bir olan hakikati, iki ayrı şekilde ifade eden felsefe ile din birbiriyle çelişmemektedir, çoğu İslâm filozofları gibi İbn Rüşd de felsefe ile dinin çelişmediği ve akla ters gibi görünen hususları tevil ederek hakikatin birliğini tesis etmeye çalıştığını söylemektedir (Arıcan, 2009, s. 329).

İbn Rüşd’e göre bizim milletimizden olmadıkları halde eski Grek filozoflarının görüşlerine bakıp değerlendirme yapmamız dine aykırı olmadığı gibi, dinen de vaciptir. Bunların İslâm dininin amaçlarıyla çelişmeleri şöyle dursun, her ikisi de -din ile felsefe- aynı amaca yöneliktir. 'Biz Müslümanlar kesin olarak biliriz ki burhanî nazar, dinin getirmiş olduğu şeylere muhalefete götürmez. Çünkü hakikat, hakikate ters düşmez. Aksine (hakikate) uygun olur hakikatin kendisine tanıklık eder'. Bu durumda felsefî bilgileri öğrenmeyi yasaklayan kimse, 'Dinin halkı Allah'ı bilmeye çağırdığı kapıdan insanları geri çevirmiş olur' ki bu davranış 'bilgisizliğin zirvesi ve Allah'tan uzaklaşmanın son haddidir'. (İbn Rüşd, 1992, s. 72; Arıcan, 2009, s. 330). Bir Fransız atasözü, “Çocuk, içinde yıkanan leğendeki kirli suyla dışarı atılmaz” der. Dolayısıyla ne kirli suyla çocuğu dışarı atmak ne çocukla birlikte kirli suyu kutsamamak gerekir. Makul olan tutum; doğru, iyi ve güzel olanı almak, yanlış, kötü ve çirkin olandan kaçınmaktır.

İbn Rüşd, felsefenin din tarafından emredildiği veya en azından tavsiye edildiğini savunur. Ona göre birçok Kur'an ayeti (Arıcan, 2009, s. 330) dikkate alındığında felsefenin görevi, varlıklar üzerinde düşünüp onları Allah'ı bilmeye götüreceği şekilde değerlendirmektir. (Arıcan, 2009, 330). İbn Rüşd'e göre Kur'an, kâinat ve muhtelif nesnelere hakkında düşünmesi gerektiği için, insanı felsefe tahsiline teşvik etmektedir. Yani doğru görüş ve eyleme ulaşmak için felsefe tahsilini tavsiye etmektedir (Arıcan, 2009, s. 330). O hâlde din, felsefeyle mukayese edilebilir; felsefenin iş ve amacı dininkiyle aynıdır. Eğer nakledilmiş bilgi akli bilgiye zıtmış gibi görünürse, akli olanla uygunluk arz edecek şekilde tevil edilmelidir (Arıcan, 2009, s. 330). Akıl “Sokrates’te, Platon ve Aristo’da, hatta bir dereceye kadar Stoacılar’da noksan ve aldatıcı bilgiye karşı, tutarlı ve doğru düşüncenin bir işlevidir... (Yalnız) şu var ki, akıl yürütme ve ispata dayanan ‘discursive akıl’ ile bir hamlede ve muhakemeye ihtiyaç duymadan ‘özler’i yakalayıp kavrayan sezgici akli birbirine karıştırmamak gerekir.” (Diyabet, İslam Ansiklopedisi, 1989, 239; Arıcan, 2009, s. 330). İbn

Rüş'ün naklin ölçütü olmasını istediği akıl 'discursive akıl' değil sezgici (instuitive) akıl olmalıdır. Aksi takdirde kişiden kişiye farklılık gösteren discursive akıl vahyin doğruluk ve yanlışlığını, tutarlılık ve tutarsızlığını belirleme ölçütü olarak alındığında çözüm yorumları sorunlar yumağına döner. Çünkü discursive akıl, bireylere aynı konuda farklı çıkarımlar yaptırdığı hâlde sezgici akıl nesne ötesi ilkelerden yola çıktığı için farklı sonuçlara ulaşmaz.

Kanımcıca üçüncü bir akıl yürütmeden söz edilmesi gerekir. Çünkü akıl üç tür inceleme yapar:

1.Discursive (öznenin nesneyi incelemesi).

2.İntuitive (öznenin başka bir özneyi incelemesi).

3.Selfcursive (öznenin kendini incelemesi. Aklın bu tür incelemesi entelektüel ortamlarda tartışılmamaktadır. Bu da insanın kendisi hakkında derinleşmesine engel olmakta ve nesne ve toplum karşısında değer bakımından geriye düşmesine neden olmaktadır.

Ancak çağdaş felsefe tarihçileri arasında Grek kozmolojik düşüncesinin, tümüyle dindışı bir tutum olduğu görüşüne katılmayanlar da vardır. Yunan felsefesi tarihi, özellikle Aristoteles üzerine yapmış olduğu çok önemli çalışmalarıyla tanınan Jaeger, 1947 yılında yayınlamış olduğu *İlk Yunan Filozoflarının Teolojisi* adlı çok ünlü kitabında Sokrates-öncesi dönem filozoflarını çağdaş doğa biliminin öncüleri olarak gören ve onlarla birlikte Yunan dünyasında dinsel kaygılardan kesin bir uzaklaşmanın ortaya çıktığı ve dünyanın doğal-layık bir açıklamasının verildiğini ileri süren görüşü reddederek onların hem filozof, hem teolog olduklarını, bugün bizim için mevcut olan din, felsefe ve bilim arasındaki ayrımın onlarda var olmadığını, özgünlüklerini meydana getiren şeyin de özellikle geleneksel dinin artık cevap veremediği dinsel taleplere deneysel ve akılsal malzemeyi kullanmak suretiyle cevap vermeleri olduğunu söylemektedir. Çünkü Jaeger'e göre, Tanrı problemi veya tanrısal varlığın gerçek doğasının ne olduğu problemi, Sokrat-öncesi felsefenin merkezi kaygılarından biridir. Buna bağlı olarak bu felsefenin diğer ana bir problemi insan kaderini tanrısal bir bakış açısından yorumlamaktır. Doğa filozofları, Tanrı ile doğayı birbirine özdeş kılmakta ve insan için en yüksek bilgeliği kendisinin dünyadaki yerini bilmesinde ve Bütün'ün yasasını kabul etmesinde yattığını görmekteydiler. (Arslan, 1995, s. 4-5).

Felsefenin "bilimselliği, felsefenin dine karşı bir ilerleme kaydettiği düşüncesi, dindışı olmayan bir düşüncenin felsefe sayılamayacağı ancak rahip düşüncesi olabileceği" varsayımı felsefenin ilahiyat çevrelerinden kurtarılması gerektiği görüşünün temelini oluşturuyor. Bu tür sığ düşünüş biçimleri, ülkemizde özgür düşünce kılıfı çekildiği dönemlerde prim yaptı. Felsefe insan ürünü ise, felsefeyi dindar insan da seküler insan da ateist insan da yapar. Felsefe ne dindar, ne laik ne de ateist olmanın gereğidir. İdeolojik kurgularımızdan değil de olgulara itibar edildiği zaman nice dindar, laik ve ateist insan vardır ama felsefeye hiç de ilgi duymaz. Günümüzde bu tür düşünce aymazlıkları ideolojik yaklaşımlar olarak görülmeli, tersine felsefenin her kesime, özellikle de dindar kesimlere ulaştırılmalıdır. Felsefe, tekel idaresi mamulü gibi din-dışılığın ürünü olarak görülmemelidir.

Öncelikle, felsefenin ilmi bir şekilde gelişmesi nasıl olacak? Diyelim ki felsefe ilmi bir biçimde gelişti, buradan felsefenin ilmi olduğu sonucu nasıl çıkarılacak? Viyana Okulu (Vienna) mensuplarının yaptığı felsefe (Bayraktar, 2006, s. 405) ilim olarak mı görülecek, yoksa onun da bir felsefe olduğu mu kabul edilecektir? Bilimde, felsefede, dinde ve sanatta özgünlükler ortaya konulamadığı zaman kaçınılmaz sonuç taklit batağına düşmektir. Gelenekçiler için bu geçmiş, yenilikçiler için bu batıyı taklitten öteye geçemeyecektir.

Seküler Çevrelerden Gelen Olumsuz Tutum

Yine Aster'in "kendini dinden tümüyle kurtarıp ilmî (seküler olması gerek) bir biçimde inkişaf eden felsefeyi de ancak eski Yunanistan'da buluruz (Aster, 1943, s. 8) ifadesi de eğer çevirmenin eklentisi değilse tartışma götürür bir ifadedir.

Toplumumuzda, felsefe öğretimine genelde karşı çıkacağı zannedilen kesimin muhafazakâr çevreler olacağı öngörülür. Gelin görün ki, aklımıza gelmeyecek modern kesimlerin de bu meşum harekete katıldığı görülmektedir.

Bazı seküler aydınların İlahiyatta felsefe öğretimine karşı olmaları oldukça düşündürücüdür. Bunların gerekçeleri de "Felsefe Dersleri"nin İlahiyat Fakültesinde ne işlevi olabilir, sorusu etrafında kümelenmektedir.

Bunlar, zihinleri dinsel dogmalarla donmuş dindar denilen kişilerin felsefenin özgür ve otorite tanımaz zihinsel atılımlara dayanan felsefi çabasına uyum sağlamalarının mümkün olmadığı, olsa olsa Orta Çağ Hıristiyan dünyasında olduğu gibi felsefi çabayı, dinin hizmetkârı (theologia ancilla) yapabilecekleri öngörüsüne sahiptirler. Eleştirel düşünce üzerine yürüyen felsefenin, her türlü düşünsel dogmalarla mücadele etme tarzının her alanda geçerlilik kazanmasına günümüzdeki bazı modernist düşünür kendi ideolojilerini tabulaştırmaları nedeniyle pek sıcak bakmıyor, hatta modern zihniyeti diğer bilim zihniyetlerinin önüne geçiren kendi sistemlerini eleştirme geleneğini göz ardı edip adeta felsefenin etkinlik alanlarının kısıtlanmasına çalışan skolastik kesimlerin çabalarını haklı çıkarma izlenimi veriyorlar.

Sokrates'a atfedilen "Şu mavi göğün altında hiçbir şey yoktur ki, onun hakkında bir söz söylenilmemiş olsun". Bu anlamlı sözün karşısına başka bir anlamlı söz de söylenir. "Gökte insan tecrübesi için hala açık bir kapı vardır". Yani insan deneyiminin sonu gelmiş ya da tecrübe henüz göğe çekilmiş değildir. Yeni icat ve keşifler için sürekli denemeler yapmak gereği vardır. Yeni bir şey ortaya koymak isteniliyorsa, o alanda bilene de bilmeyene de fikrini, kanaatini sormak gerekir. Çünkü insanların zihinsel iletişiminden yeni düşünsel kıvılcımlar çıkabilir. Nasıl ki yanlış, bilimsel araştırmacılara yeni kanıtlar imkânı sunuyorsa, inanç da insanın geleceğine yeni atılım imkanları sunabilir.

Bu toplumun asırlardan gelen birleştirici/kaynaştırıcı bir özü, özelliği var. Bu özgünlük eğer felsefi alanda işlenirse hem mensubu bulunduğumuz uygarlığa yeni bir açılım verme, hem de tüm insanlığın ulaşabildiği bunca ilmi ve teknolojik ilerlemeye karşın manevi moral yoksulluğuna bir çözüm de çıkartılabilir.

Osmanlı'nın son ve Cumhuriyet dönemleri içinde de bu tepkinin soyut olmaktan çok somut bir nedene dayandığı görülmektedir. Osmanlıların batıya açılış kapısı Fransa olduğu için Tanzimat aydınlarının -bildikleri tek lisan olan Fransızca ile sadece o dönem Fransa'sının revaç bulan olgucu-maddeci felsefesiyle karşılaşmış ve bu düşünceleri büyük bir gayret ve cesaretle Türk okuruna bilimsel ve gerçek felsefe olarak takdim etmeleri, Batıya açılan kültürümüz açısından bir talihsizliktir. Oysaki bunların yanında Descartes, Geulincx, Pascal ve E. Boutroux gibi düşünürlerin görüşleri de girebilmeliydi.

Ülkemizde son on yıllara kadar Batı felsefesini anlayabilecek ve gerektiği biçimde irdeleyip eleştirebilecek düşünürümüz çıkmadığı için batı düşüncesine ya safça bir hayranlık duygusuyla ya da müfrit bir karşıtlık tutumuyla yaklaşılmıştır. Yani zihinler "ya Batı'dan sadra şifa bir bilgi gelmez ya da Batı insanlığın ulaştığı yetkin ve biricik uygarlıktır" anlayışı merkezlerinde kümelenmiştir. Felsefe demek ilkin; olguculuk (gözle görülenin dışında hiçbir şeyin gerçek bilgisi edinilemezliği), ikincisi de maddecilik (maddenin dışında hiçbir gerçekliğin olmadığı) anlayışıdır. Bunlar, hem varlığın alanını daraltacak olan hem de tek

boyutlu düşünme türü olan bön realistliği öne çıkarıcı bir tutumdur. Ateistin madde, teistin de ide üzerine felsefe yapmasının önüne düşünsel bariyerler koymaktan uzak durulmalıdır.

1870-1920 yılları Türk düşünce tarihi açısından önemli bir dönemdir. Bu dönemde felsefenin kıyısından, köşesinden irtibat kuran düşünürlerimiz çıkmıştır. Bunların bir kısmı Fransız pozitivizmi ve materyalizmine (Auguste Comte, Emile Durkheim ve Hippolit Taine) eğilim gösterirken bir kısmı da yine Fransız idealistlerinden (J. Lachelier (1832-1918), Moris Blondel (1861-1949), Henri Bergson (1859-1941) etkilenmişlerdir. Bedii Nuri, Baha Tevfik, Ahmet Rıza ve Abdullah Cevdet pozitivist-materyalist ekolde, Babanzade Ahmet Naim, Filibeli Ahmet Hilmi, İsmail Fenni Ertuğrul, İsmail Hakkı İzmirli idealist, M. Emin Erişirgil, İbrahim Hakkı Baltacıoğlu ve M. Şekip Tunç sezgici ekolde yayın yapmışlardır (Ülken, 1966, ss. 365-387).

İslam dünyasının felsefeyle ilk aşinalığı VIII. asırda başladı. XIII. Asra kadar Müslüman düşünür ve bilginler Avrupa'nın karanlık çağ denilen döneminde bilimin, felsefenin ve kültürün taşıyıcı ögesi oldular. Bu asırdan sonra kaybedilen felsefeyi dört asır sonra yeniden bulduk, ama batı felsefesi kanalıyla. Batı felsefesi son dönem hem seküler hem de son döne muhafazakâr aydınlara düşünsel bağlamda katkı yapıp onlarda felsefi düşünce ufuklarının açılmasına neden olmuştur. Özellikle, dine ve manevi duyguları savunma bağlamında skolastik duruş ve tutumdan kurtulmalarına neden olmuştur.

Sonuç

Felsefeye düşünmekten kasıt; önce soran ve sorgulayan bir zihin çabasını gösterebilmek olmalıdır. Sonra düşünsel ve eylemsel sorunların çözüm işinde rasyonel bir çizgiyi tutturmak, açıklamaları mantığın kurallarına ve matematiğin aksiyomlarına dayandırma zorunluluğunu izlemektir. Çünkü felsefeye düşünce bireyin kendisiyle, türdeşleriyle, diğer canlılarla ve cansız tabiatla olan ilişkisinde düşüncenin ilkelerinden uzak durmasını hoş görmez. Kişinin doğal olarak toplum içinde türdeşleri olan kişilerle birlikte ortak yaşamak zorunluluğunun farkına varmasını, ilişkilerinde daha mütevazı bir tutum izlemesini gerektirmektedir. Dolayısıyla felsefi düşünce insanlara zihinsel yetilerinin imkân ve sınırlarını kullanmalarını, başkalarına karşı hoşgörünün gelişmesini sağlayacağından insanlar arasında sürtüşmelerin çözümlenmesine ya da sorunların düzeyli bir biçimde tartışılmasında önemli bir etken olacaktır. Bunun için de felsefenin üç ana alt dalı olan varlık, bilgi ve değer alanlarında felsefeye düşünüş ve tutumun sergilenmesi ve diplomatik lisanın ölçütlerine uyulmasını gerektirecektir.

Bu bağlamda günümüzde hem aynı dinden ve ırktan olan yurttaşlarla hem de farklı dinden, ırktan ve kültüre mensup yabancılarla sağlıklı iletişim kurmakta felsefi söylem ve diplomatik lisanın kullanılması büyük önem arz edecektir.

Yeni bir şey ortaya koymak isteniliyorsa, o alanda zihni sağlıklı olan her kişinin fikrini, kanaatini sormak gerekir. Çünkü insan insanın ufkunu açtığından insanların zihinsel iletişiminden yeni düşünsel kıvılcımlar çıkabilir. Düşünce keçeğe benzer, ne kadar yere çarpılıp sıkıştırıldığında kaliteli hale geliyorsa düşünce de keçe üretim işine benzetilip, ne kadar örselenip eleştirilirse nitelikli hale gelir.

Grek felsefesi 2500 yıl öncesinden günümüze kadar gelip zihnimizi meşgul ediyorsa bu, düşünceyi işleyen felsefe tarihçileri, doxografları çıkarttıkları, düşünce geleneği oluşturabildikleri içindir. Başka bir ifadeyle felsefe tarihi öğretimi yapabildikleri içindir.

Bir şeyin tabiatını bilmekten hakikatini bilmek daha önemlidir. Çünkü bir şeyin nedenlerini bilerek tabiatı, nedenlerin nedenini bilmekle de hakikati bilinmiş olur. Toplumsal alana bu ilke uygulanmaya çalışıldığında toplumsal olayın nedenlerinin nedenini bilmek insan gerçekliğinin yaratılışındaki birbirine zıt çoğu iradenin metafizik temellerine inmeyi

gerektirir. Bu da, ancak özgür seçimle insanın varoluşundaki temel tercihin kavranabileceğinin bilincine varmak anlamına gelir.

İnsan, yaşadığı evrende maddi ve cisimsel varlığı ile cansız maddelerle özdeşleşir, beslenen varlık olmasıyla bitkilerle, hareketli varlık olmasıyla hayvanlarla ortak özellik taşır. Yani insanın, cisimsel, bitkisel ve hayvansal öğeleri vardır. Ancak bu ortaklık onun ortaklarıyla aynı olduğu anlamına gelmez. Onun bitki ve hayvanlardan farklı olan yanı, akıl varlığı olup düşünmesidir. Bu sayede dil denilen mucizevi aracı keşfedip fiziksel evrenden sembolik evrene yükselir. O hâlde insan; dili keşfedip dış dünyadaki nesnelere isim vermesi, kavram üretmesi ve kendi neliğinin anlamını düşünmesiyle kendine yeteri bireydir. Yine nesnelere yerine kelimeyi, şeylerin ortak niteliğinin yerine kavramı koymasıyla insandır. Bu yüzden din diliyle ifade etmek gerekirse insan, Tanrı'nın kendisini muhatap aldığı ve sorumluluk yüklediği varlıktır.

Kaynakça

- Apaydın, Y. S. (2018/2). Mehmed Efendi'nin İlimlere Bakışı, *Bilimname XXXVI*.
- Arıcan, K. (2009). *İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi*, İbn Rüşd Sempozyum Kitabı, Asitan Yayıncılık, Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sivas.
- Arslan, A. (1995). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Bornova-İzmir.
- Aster, E. v., (1943). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (M. Gökberk, Çev.) İ.E.F. İstanbul: Talebe Cemiyeti Yayınları: Felsefe 1.
- Aydin, İ. H. (2006). Bir Felsefi Metafor “Yolda Olmak”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI, 4.
- Bayraktar, M. (1998). *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: Uzaktan Eğitim Yayınları.
- Bilkan, F. A. (2002). *Hayrî-nâme'ye Göre XVII. Yüzyılda Osmanlı Düşünce Hayatı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Bryan M. (1971). *Modern British Philosophy*, London.
- Çelebi K. (2016). *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: MEB Yayınları.
- Demir, N. & Öztürk, H. (2017). *Felsefi Propedotik*, Ankara: Nobel Yayınları,
- Diyanet İslam Ansiklopedisi (1989). Akıl maddesi,
- Eralp, H. V. (1959). ‘Yahya Kemâl İçin’, İstanbul: Yahya Kemâl'i Sevenler Cemiyeti Yayını.
- Felsefe, (2006). *İLİTAM*, AU. Ankara: Uzaktan Eğitim Yayınları.
- İbn Rüşd, (1992). *Faslu'l Makal*, (B. Karlıağa, Çev.) İstanbul.
- Jaspers, K. (1995). *Felsefe Nedir*, (İ. Z. Eyüboğlu, Çev). II. Baskı, İstanbul.
- Kutluer, İ. (2000). “Fârâbî'den Taşköprüzâde'ye: Uygurluk, Din ve Bilim”, *Akademik Araştırmalar Dergisi (Osmanlı özel sayısı)*, 4-5.
- Küyel, M. (1976) *Türkiye Cumhuriyeti Döneminde Felsefe Eylemi*, Ankara: A.Ü. Rektörlüğü Yayınları.
- Özden H. Ö. (2014). İslam Medeniyeti (Türk-İslam Kültürü) Eğitim Sisteminde Felsefenin Tarihsel Süreci ve Günümüzdeki Durumu, *Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları*, 3.
- Magee, Bryan (1971). (ed.) *Modern British Philosophy*, London.

- Russell, B. (1972). *İlkçağ Felsefesi Tarihi, Antik Çağ*, (M. Sencer, Çev.) Ankara. Bilgi Yayınevi.
- Saçaklızade, Tertîbü'l-'ulûm, thk. Muhammed İsmail es-Seyyid Ahmed, Beyrut 1988.
- Skirbekk, G. & Gilje, N. (2006). *Felsefe Tarihi*, (E. Akbaş & Ş. Mutlu, Çev.) İstanbul: Kesit Yayınları.
- Toksöz, H. (2007). Osmanlı'nın Klasik Döneminde Felsefe ve Değeri, *Değerler Eğitimi Dergisi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Vorlander, K. (2004). *Felsefe Tarihi*, (M. İzzet & O. S. Gün, Çev.) İstanbul: İz Yayıncılık
- Zeller, E. (2008). *Batı Felsefesi Tarihi*, (A., Aydoğan, Çev.). İstanbul: Say Yayınları,
- Wikipedi, (2024). Ernst von Aster. https://tr.wikipedia.org/wiki/Ernst_von_Aster.

Extended Summary

The teaching of the History of Philosophy course in theology faculties is often opposed for two main reasons. Firstly, some question the need for teaching the History of Philosophy when there are already various philosophy and introduction to philosophy courses available. Secondly, there is doubt about whether philosophy has a place in theological schools. This opposition highlights the struggle within philosophy between "doing theology and monopolizing philosophy". However, since philosophy is a product of human intellect, it should not be controlled by any particular group or individual. Without the teaching of the history of philosophy, which serves as an introduction to all philosophical activities, other philosophy courses may lack a methodological context.

The purpose of this paper is to show that philosophy should not be monopolized by any one group, drawing on the principles of the method of the history of philosophy and the ideas of philosophers from various doctrines. Developing a philosophical way of thinking and using reason to solve problems should be a core aspect of our pursuit of enlightenment. Philosophy helps us to explore and question our relationships with ourselves, others, and the universe, promoting a humble approach to communication and coexistence. Philosophical thinking plays a crucial role in reducing conflicts and resolving issues calmly, fostering an understanding of the limits of knowledge and enhancing tolerance. To achieve this, it is important to adopt a philosophical mindset and use diplomatic language when discussing matters of existence, knowledge, and values. These tools are essential for people of different backgrounds to communicate effectively and live harmoniously. Soliciting diverse opinions and engaging in intellectual discourse can lead to new ideas and perspectives.

The enduring influence of Greek philosophy from 2500 years ago demonstrates the power of philosophical inquiry and the importance of cultivating a tradition of thought. Understanding the truth of something is more significant than knowing its essence, rooted in grasping the causes behind phenomena. In social contexts, comprehending the underlying causes of events requires delving into the metaphysical foundations of human reality, recognizing the role of free will in shaping existence.

Human beings share physical, vegetal, and animal traits with the natural world, but what sets them apart is their capacity for reason and thought. Through language, humans transcend the material universe and enter the realm of symbols, contemplating the connections between phenomena and seeking to understand the universe and their own place within it. This ability to abstract and conceptualize marks humanity as distinct from other beings, imbuing individuals with a sense of responsibility in their relationship with the divine.

Lozan Antlaşması'na Yeni Bir Bakış

A New Perspective on the Treaty of Lausanne

Ali Gürsel*

Öz

Birinci Dünya savaşının genel sonuçlarına bakıldığında çok uluslu devletlerin, monarşilerin ve İmparatorlukların yıkıldığı ve bunların yerine ulusal devletlerin ve Cumhuriyetlerin kurulduğu görölüyor. Osmanlı İmparatorluğuunda savaşı kaybeden tarafları olduğu için o da aynı akıbete uğramıştır. Osmanlı Devletinin sonunu hazırlayan Sevr antlaşmasına karşı Mustafa Kemal Paşa önderliğinde yürütölen milli mücadelede, Osmanlı devletini yerine yeni bir barış antlaşmasının imzalanmasına yol açmıştır. Başta şekil ve içerik olmak üzere pek çok konuda birbirinden ayrılan savaş ve Lozan antlaşması farklı temeller üzerine inşa edilmiştir. Lozan Barış Antlaşması, Türkiye Cumhuriyetinin hukuki, iktisadi ve siyasi anlamda bağımsızlığının tescili olduğu için Türk tarihinin en önemli tarihsel belgesidir.

Anahtar Kelimeler: Birinci Dünya Savaşı, Doğu sorunları, Lozan Antlaşması, Milli Mücadele, Sevr Antlaşması

Abstract

When we examine the overall outcomes of the First World War, it is apparent that multinational states, monarchies, and empires were dismantled and replaced by national states and republics. The Ottoman Empire also faced a similar fate as certain factions within the empire ended up on the losing side of the war. Through the national resistance led by Mustafa Kemal Pasha against the Sevres treaty, which aimed to dissolve the Ottoman State, a new peace agreement was eventually signed instead. The war and the subsequent Lausanne treaty, although differing in various aspects, were founded on distinct principles. The Lausanne Peace Treaty stands as a crucial historical document in Turkish history, solidifying the legal, economic, and political sovereignty of the Republic of Turkey.

Keywords: The First World War, Eastern problems, the Lausanne Agreement, the National Struggle, the Sevres Agreement

Giriş

Sevr ve Lozan Antlaşmaları 20. yüzyılın başlarında Doğu sorunu olarak, bir başka deyişle (şark Meselesi) çözümlüne yönelik çalışmaların bir parçası olarak imzalanmasına karşı iki farklı sürecin sonunda ortaya çıkan siyasi belgelerdir. Birinci Dünya savaşından sonra bu antlaşmalar şekil ve içerik yönünden birbirinden farklıdır (Ertan, 2016, s. 22-27). Sevr Antlaşması genel olarak Birinci Dünya savaşının bir sonucu iken, özelde ise Mondros Ateşkes Antlaşması sonrası ortaya çıkan bu sürecin bir parçasıdır. Lozan Antlaşması da genel olarak birinci dünya savaşının sonuçları temelleri noktasında ele alınabilecek bir gelişme iken esas olarak Türk kurtuluş savaşının ve bu savaş sonunda imzalanan, Mudanya Mütarekesinin bir parçasıdır (Soysal, 1983, s. 12-24). Sevr Antlaşması, Lozan Antlaşmasına göre daha önce imzalanmış fakat ölü doğmuş bir antlaşmadır. Lozan antlaşması daha sonra imzalanmış, uzun ömürlü olmuştur. Bu olay, antlaşmanın gerçek temellerine dayanmış oluşmasındandır (Ertan, 2016, s. 21). 30 Ekim 1918'de müttefik devletlerle, Osmanlı Devleti arasında imzalanan Mondros Mütarekesi, Osmanlı Devletine ekonomik, siyasi ve sosyal olarak çok ağır hükümler getirmiştir. Adeta ülke işgallere açık bir duruma düşürölmüştür. Lozan Antlaşması, Rauf Orbay tarafından Osmanlı adına imzalanmıştır. Mondros Mütarekesinin imzalanmasından bir hafta sonra başlayan ve işgallerin devam ettiği günlerde toplanan Paris Barış Konferansı ise Sevr'e giden yolda önemli bir kilometre taşıdır. İtilaf Devletlerinin yanı sıra Osmanlıdan ayrılmak isteyen azınlıklar da bu konferansa katılmışlardır. Hayallerini

* Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Faköltesi, agursel@kilis.edu.tr orcid: 0000-0003-2435-6995

gerçekleştirmek istemişlerdir (Sonyel, 1973, s. 75). Birinci Dünya savaşında Osmanlı İmparatorluğu topraklarının paylaşımı olduğunda itilaf devletleri savaş esnasında aralıklarla bir araya gelerek Osmanlıyı kendi aralarında paylaşıyorlardı. 1915-1917 yılları arasında, İngiltere, Fransa, Rusya ve İtalya Osmanlının işgal planlarını yapmışlardır. Savaş sonunda ise bu devletler paylarına düşen bölgeleri hemen işgale başlamışlardır. Ermeni, Kürt ve Arap azınlıklarda bu paydan yararlanmaya çalışmışlardır. Osmanlıya bırakılan yerlere ise hiçbir düzeltmeye gitmemişlerdir (Uluben, 1967, s. 238-243). İtilaf devletleri, 18-26 Nisan 1920 tarihinde San-Remo'da bir araya gelerek kendi aralarında öncesinde yazıp çizdikleri antlaşma metinlerini, Osmanlı hükümeti temsilcisi Tevfik Paşa'ya 11 Mayıs 1920'de koşulları açıklamışlardır. Osmanlı tesadüfî bir şekilde antlaşmayı imzalamıştır. İşte tam da bu tarihlerde İstanbul'da bulunan Gazi Mustafa Kemal, İşgallere karşı duran Anadolu halkını organize etmek için Anadolu'ya geçmiştir. Sevr'e katılmayan Osmanlı, T.B.M.M hükümeti Ankara Lozan'a karışmıştır. Zorlu bir süreç olmuştur. İki aşamalı olmuştur. 24 Temmuz 1923 tarihinde Lozan Antlaşması imzalanmıştır (Turan, 2003, s. 214-217). Sevr I. Dünya savaşının, Mondros mütarekesinin ve Anadolu'da yaşanan işgallerin bir sonucudur. Lozan Antlaşması işgallere karşı gelişen direnişin Mudanya mütarekesi ile sonuçlanan askeri başarının bir sonucudur (Ertan, 2016, s. 26).

Lozan Barış Antlaşması (24 Temmuz 1923)

Kurtuluş savaşı sonrası İşgalci Devletler ve komşuları olan İngiltere, Fransa, İtalya, Japonya, Yunanistan, Romanya, Sırp-Hırvat ve Sloven Devletlerin, Boğazlar konusunda ise Sovyet Rusya, Bulgaristan ve belirli konularda ise Belçika ve Portekiz katılmışlardır. A.B.D ile de, T.B.M. Meclisi diplomatik görüşmeler başlatarak gözlemci olarak katılmıştır. T.B.M.M hükümeti bu Emperyalist Devletlere karşı zorlu bir diplomatik başarı vermiştir. Konferansa, İstanbul hükümetini de çağırılmışlardır. Fakat T.B.M.M hükümeti bunu kabul etmeyerek 1 Kasım 1922 tarihinde saltanatı kaldırmıştır. T.B.M.M hükümeti, Lozan Konferansında Misak-ı Milli'yi gerçekleştirmeyi, Ermeni Devleti kurmayı engellemeyi, kapitülasyonları kaldırmayı, egemenlik hakkına çağlamayı, Türkiye ile Yunanistan arasındaki sorunlu (*Batı Trakya, Ege adaları, Nüfus değişimi, savaş tazminatları*) konuları çözmeyi, Türkiye ile Avrupa devletleri ile ekonomik, siyasal ve hukuksal sorunları çözmeyi amaçlamıştır. Ermeni ve kapitülasyonlar konusunda anlaşma sağlanmazsa görüşmelerin kesilmesi kararı alınmıştır. Lozan görüşmeleri maddeleri geçilmesi 22 Temmuz 1922'de Man Benon gazinosunda gerçekleşti, iki aşamalı oldu. Müttefikler; İngiltere temsilcisi George Curzon, B.M.M hükümeti adına Baş delege İsmet Paşa biraz konuşma yaptılar (Turan, 2003, s. 214-217).

Görüşülen Konular

Türkiye-Suriye Sınırı

Sevr'de, Akdeniz kıyısında aşağı yukarı Karataş burnundan başlayarak Osmaniye, Bahçe, Gaziantep, Birecik, Urfa, Mardin ve Nusaybin'i epey güneyde ve Suriye topraklarında bırakan bir sınır. Mart 1921'de aşağı yukarı şimdiki sınır olmak üzere Fransızlarla ayrıca bir antlaşma imzalanmıştır. Lozan'da 20 Ekim 1921 tarihli Ankara Antlaşması'ndaki sınır olduğu gibi bırakılmıştır (Güler, 2021, s. 40).

Irak Sınırı

Sevr'de İmadiye bizde kalmak şartıyla, Musul ilinin kuzey sınırı. Mart 1921 teklifinde söz konusu edilmemiştir. Mart 1922 teklifinde söz konusu edilmemiştir. Lozan'da çözümü daha sonraya bırakılmıştır (Güler, 2021, s. 40-41).

Kafkas Sınırı

Sevr'de Türk - Ermeni sınırının tayini Amerika Cumhurbaşkanı Wilson'a bırakılmıştır. Wilson, sınır olarak Karadeniz kıyısında Giresun'un doğusundan başlayan, Erzincan'ın batı ve güneyinden, Elmalı, Bitlis ve Van Gölünün güneyinden geçen ve birçok noktada Birinci Dünya Savaşı'ndaki Türk - Rus Cephesini izleyen bir hattı göstermiştir. Mart 1921 teklifinde Milletler Cemiyeti bir Ermeni yurdu kurulması için doğu illerinden Ermenistan'a bırakılacak toprakların tespiti için bir komisyon kuracak, Türkiye bu komisyonun kararını kabul edecek. Lozan'da bu konu ortadan kaldırılmıştır (Güler, 2021, s. 41).

Boğazlar Bölgesi

Boğazlar konusu Lozan'da üzerinde durulan önemli bir konudur. Çünkü Emperyalist sistem, sosyalist sistemi çevrelemek, onu abluka altında tutmak istiyordu (Bilsel, 1988). Bu İngiltere ve diğer emperyalist ülkeler içinde Sovyetlerin kontrol altında tutulması açısından çok önemli idi. Boğazlar, Sovyet kontrolü altında olmamalıydı (Ersoy, 2002, s. 131).

Lozan'da, Sovyetler sadece Boğazlar ekseninde görüşmelere katılmıştır. Ancak görüşmeler süresinde açık politika anlayışı ve bu anlayışın bölge üzerindeki emperyalist oyunların açığa çıkması nedeniyle Sovyet temsilcisi burada öldürülmüştür (Ersoy, 2002, s. 31). Genel antlaşma metninde (23 Madde) çözümü Çanakkale boğazında, Marmara denizinde ve Karadeniz boğazında deniz ve havayolu ile gerek barış ve gerek savaş zamanlarından geçiş ve ulaşım serbestliği ilkesi fikir birliği ile onaylamıştır. Bu bağlamda Boğazların kullanım şartları belirginleştirilmişti. Buna göre; askeri olmayan gemiler için Boğazlardan geçiş, barış zamanında serbest olacak. Savaş zamanlarında Türkiye tarafında ise serbestlik devam edecek (Parla, 1985). Türkiye savaşta ise yardım amacı gütmeyen gemilere serbest geçiş hakkı tanınacaktı. Düşman gemilerine ise geçiş hakkı Türkiye'nin inisiyatifinden olacaktı. Askeri gemiler için ise barış zamanında Karadeniz'e geçişte bölgedeki donanma gücü aşacak miktarda gemiye izin verilmeyecekti. Bu durum Türkiye'yi sorumlu tutmamaktaydı (Parla, 1985). Savaş zamanında ise Türkiye'nin durumu belirleyici olacaktı. Diğer bir yanda Boğazların iki yakası askersizleştirilecek ve boğazları denetleyecek uluslararası bir komite oluşturulacaktı (Ersoy, 2002, s. 131). Bu antlaşma, Türkiye'nin Boğazlar üzerinde inisiyatifini sınırlarken diğer taraftan Rusya'yı Karadeniz'e hapsedecek kısıtlamaları içermektedir. Çözümü tartışmalı olan bu konunun, diğer birçok konu gibi, çözümü ileri bir tarihe ertelenmiştir (Ersoy, 2002, s. 131).

1936 yılında imzalanan Montrö sözleşmesi ile antlaşmadaki bazı önemli pürüzlerin giderilmesi sağlamıştır. S.S.C.B. de bu görüşmelere taraf olarak katılmıştır. Hitler ve Mussolini, faşizmlerini İngiltere'nin Akdeniz'deki çıkarlarını zora sokmuştu. S.S.C.B. Karadenizde kıyısı olmayan ülkelerin askeri gemilerinin girmesinin engellenmesini isterken İngiltere geleneksel Demirperde politikası nedeniyle en sonunda askeri gemilerin geçişine tonaj sınırlaması getirmiştir. Ticari gemilere tonaj kısıtlaması kaldırılmıştır. Bunlara İngiltere'nin dayatmasına uygun olarak Tonaj kanalıyla kıyısı olmayan ülke askeri gemilerinin Karadeniz'e geçilmesini maddeye eklemiştir. Montrö sözleşmesi geçerliliği hâlen geçerlidir. Lozan görüşmeleri devam ederken Kominterin bir kısa değerlendirmesi önemlidir. Lozan'da çözülemeyen sorunlar ileri bir tarihe ertelenirken bunun emperyalistlerin çıkarları doğrultusunda çözüleceği düşünülüyordu. Diğer bir konu ise vatandaşlık statüsü, Mülkiyet konusu, Kabotaj konusu, savaş esirlerinin değişimi konularında önemli ilerlemeler sağlanmıştır (Bilsel 1988, s. 637-646; Ersoy 2002, s. 131-132).

Kapitülasyonlar

Osmanlı Devletinin bir dünya devleti olduğu dönemlerde Fransa'ya başta olmak üzere Avrupalı devletlere tanıdığı ekonomik, siyasi ve hukuki bir takım ayrıcalıklar zaman içerisinde genişlemiştir. Birçok devlet bunlardan yararlanmaya çalışmıştır. Yabancı tüccarlar, taşımacılık, örgütlenme hakkı gibi söylenebilir. Kapitülasyonlar, Osmanlı Maliyesinde

yaşanan gerileme, Kapitülasyon adı verilen zorunlu ayrıcalıkların gerileme nedenleri arasında ilk sırada yaşanmaktadır. Kapitülasyonlar bir tür maliyeyi padişah bütçelerini veya sarayın maddi gücünü koruma refleksi olarak da değerlendirilebilir (Ersoy, 2002, s. 100-101). Kapitülasyonlar ilk olarak I. Süleyman tarafından Fransa'ya verilmiştir. Daha sonra Hollanda ve İngiltere'ye verilmişti. Kapitülasyonlarla Osmanlıda yeni bir sınıf doğuruyordu: Yabancı uyruklular birçok hukuki ayrıcalıklar kazanıyorlardı. 20. yüzyılda Rusya'da bu ayrıcalıklardan yararlanıyordu. Batı'nın, şarkta aracılı bir imtiyaz rejimi olarak anılan kapitülasyonlar böylece yeni bağımsızlıklar üzerine varlığını devam ettirmektedir. Bugünkü tahkim yasasına kadar varlığı devam ediyor. Yabancı devlet elçileri de bu imtiyazlardan yararlanıyordu. (Konsolosluklar, Büyük Elçilikler vb.) 1914'de Türkiye'nin bütün iç ve dış ticareti bu yabancı devletlerin ve kurumların eline geçmiştir. Kapitülasyonların getirilmesinin bir nedeni de bu geriliğin ortadan kaldırılmasıdır (Ersoy, 2002, s. 102). Netice olarak Osmanlı'nın yok olmasında önemli bir etken olan kapitülasyonlar bütün sonuçları ile Lozan'da kaldırılmıştır. 1838 ticaret antlaşması da İngiltere ile yapılmıştır. Azınlıkların hakları gittikçe genişlemiştir. Bunlar Osmanlı vatandaşları gibi vergi de vermiyordu. Mahkemedeki davaların konsoloslardaki özel mahkemelerine bakıyordu (Coşkun, 2019, s.122-123).

Azınlıkların Korunma Meselesi

İmparatorluğun ulus-devlete devrilme sürecinde azınlıklar konusunda gelenekselleşerek bir politik yaklaşım benimsemiştir. Birinci Dünya savaşı yıllarında Ermenilere tehcir uygulandığı konusu, Ermeniler katledildi yaklaşımıyla yaşanmıştır. Lozan'a girildiğinde artık Misak-ı Milli sınırları içinde kalan ve azınlık olarak nitelendirilen insanlar azınlık olarak kalmışlardır. Lozan'da kontrollü ödünler verilmesi devlet bekası için doğal olarak sorun yaratmaktan uzaktı. Toplantının henüz başında Türk ve Ermeni lobisi çatışmaya girmişti (Ersoy, 2002, s. 129). İsmet Paşa, Ermenilerle ne dün ne de bugün bir sorun olmadığını birlikte beraber yaşamış demektedir. 23 Temmuz 1923'de imzalanan antlaşmanın 37-44. Maddesi Ermenilerin yaşamlarını hukuki kontrol altına almış oluyordu. Azınlıkların dil sorunu; örf, adet ve geleneksel bir takım koşullar bu yazılı metinde yer almıştır. Milletler Cemiyetinin garantisi altına alınmış olmaktadır (Akar, 1992, s. 44-53; Ersoy, 2002, s. 129). Yahudi, Rum ve Ermeni ulusları aynı haklardan eksiksiz yararlanacaklardı. 1942'de varlık vergisi baskısı bütün dünyayı saran faşist ideolojilerin Türkiye'ye bir yansımasıdır. Türk-Rum azınlık meseleleri, mübadele ile çözülmemiştir. Batı Trakya Türkleri Yunanistan'da kalacaklar, İstanbul'daki Rumlar ise İstanbul'da kalacaklar. Sorun böyle çözüldü. İngiliz dayatmaları çözüm getirmedi (İnönü, 1998; Ersoy, 2002, s. 130). İngiliz temsilcisi Lord Cuzon, İmparatorluğun parçalanmasından yana bir tavır sergiliyordu (Şentürk, 2018, s. 48-68). İtilaf devletleri, azınlıklar için bir toprak parçası, kilise hukukunu ve azınlık haklarının korunması için uluslararası bir kurul oluşturulmasını istiyorlardı. Ermenilere toprak verilmesini her fırsatta dile getiriyorlardı. İsmet Paşa, "Türkiye'de Din, Dil, Soy azınlıkları yoktur. Herkes Türklerin yararlandıkları haklardan aynen yararlanacaktır." diyordu ve sadece azınlık olarak Rum, Ermeni ve Yahudiler kabul edildiler (Coşkun, 2019, s. 112).

Komisyonadaki görüşmelerde İsmet Paşa, hiçbir şekilde Ermenilere toprak verilmesinden yana taraf olmadı. İngiliz temsilci Lord George, ısrarları ve iddiaları kabul etmemiştir. Ellerin temiz olduğunu ileri sürüyorlardı. Lord Curzon, İsmet Paşa'da bizim ellerimiz daha temizdir diyerek bu konudaki son görüşmeye nokta koymuş oluyordu (Coşkun, 2019, s. 112).

Kürt Meselesi- Dil Ayrılıkları

Komisyonlarda yine Curzon tarafından azınlıklar meselesi gündeme getirilerek bir takım yeni haklar gündeme getirdiler. İsmet Paşa ve Meclisteki Kürt milletvekilleri, Curzon'un tekliflerine şiddetle karşı çıktılar. İsmet Paşa, Türkiye, bütün devletlerin kendi

ülkelerindeki azınlıklara ne gibi haklar tanıdımlarsa bu haklar Kürtlere de aynen uygulanacaktır, diyerek son noktayı koydu ve bu meselede böylece kapandı (Coşkun, 2019, s. 114).

Toprak ve Sınır Sorunları

Yeni Türkiye'nin toprak bütünlüğü sınırları Misak-ı Milli ile ayrılmıştır. Misak-ı Milli, M. Kemal tarafından hazırlanmış, 1920'de toplanan Osmanlı Meclisindeki, Kuvayı Milliye veya Felah-ı Vatan grubuna gönderilmiş bir ulusa aittir. Aynı zamanda bir özgürlük bildirgesidir (Coşkun, 2019, s. 101; Sonyel, 2008, s. 1826).

Trakya Sınırı

Çetin ve zorlu geçen bir bölgedir. Uzun görüşmeler sonucu Karaağaç'ın, Türkiye'de kalması koşulu ile sınır belirlenmiştir (Coşkun, 2019, s. 101).

Irak Sınırı

Musul İşgal altında iken, Irak sınırı konuşulurken en yakıcı konuların başında geliyordu. Sevr'de Irak mandater olarak İngiltere'ye bırakılmıştı. Lord Curzon, kesin bir tezvir içinde Musul'dan vazgeçmeyeceklerini söylüyorlardı. İsmet Paşa'ya ise şöyle bir talimat verilmiştir: Süleymaniye, Kerkük ve Musul divaları istenecek, başka bir oluşum ortaya çıkarsa hükümetten talimat alınacaktı (Kaymaz, 2014, s. 102). Çok sert ve uzlaşmayı bir hareket içinde olan Lord Curzon, küstahça bir tavır sergileyerek Türkiye'yi savaş istemekle suçluyordu. Uzlaşmamakla suçluyordu. Aslında savaşı kendileri istiyordu, görüşmeler devam ederken bölgedeki askeri yerlerini uçaklarla takviye ediyorlardı (Coşkun, 2019, s. 104).

Adalar

Gökçeada ile Bozcaada ahenkli bir yönetimle Türkiye'ye bırakılıyordu. Ege adaları, İtalya'da bırakılıyordu. Sevr Antlaşması ile On iki ada ve Rodos, 1945 yılında Müttefiklerin eline geçti ve Nisan 1947'de ise Yunanistan'a verildi (Keyman, 2023).

Türkiye- İran Sınırı

Osmanlı İmparatorluğu ile İran arasındaki 1639'da imzalanan Kasr-ı Şirin Antlaşmasına göre sınır belirlenmiştir (Keyman, 2023, s. 6).

Osmanlı Borçları

Osmanlı İmparatorluğundan ayrılan devlet arasında paylaştırıldı. Türkiye'ye düşen bölümü ise Fransa frangı ile ödenecekti (Keyman, 2023, s. 7).

Yabancı Okullar

Eğitimlerine, Türkiye'nin koyacağı kanunlar doğrultusunda devam edeceklerdi.

Patrikhaneler

Dünya Ortodoksların dini lideri durumundaki patrikhanenin siyasi yetkilerden arındırılarak İstanbul'da kalmasına izin verildi (Ertan, 2016, s. 24; Tansel, 1978, s. 145).

Sonuç

Ulusal Kurtuluş savaşının sonrasında Mustafa Kemal Atatürk'ün başkan olduğu Büyük Millet Meclisi Hükümeti ile işgalci İtilaf devletleri arasında 24 Temmuz 1923 tarihinde imzalanan Lozan Antlaşması Türkiye'nin Tapusu olur. Sevr Antlaşması çöpe atılmıştır. Lozan'ın 100 yıllık gibi bir sınır havası yoktur. Uluslararası bir antlaşmaları ilgili ülkelerin meclis onayından da geçmiştir. Gizli maddeler yoktur.

Öte yandan Lozan Barış Antlaşması'nın sonuçları, Türkiye'nin uluslararası alandaki statüsünü önemli ölçüde güçlendirdiği ve ulusal egemenliğini sağlama yolunda önemli adımlar attığı şeklinde detaylandırılabilir.

Sınırların Belirlenmesi: Antlaşma ile Türkiye'nin sınırları kesin olarak belirlenmiş ve ulusal toprak bütünlüğü güvence altına alınmıştır. Misak-ı Milli sınırları içinde kalan bölgelerin Türkiye'ye ait olduğu kabul edilmiş ve uluslararası toplum tarafından tanınmıştır. Bu durum, Türkiye'nin coğrafi ve siyasi olarak güçlü bir konuma sahip olduğunu göstermektedir.

Azınlıkların Hakları: Antlaşma, azınlıkların haklarını koruma konusunda önemli adımlar atmıştır. Azınlık gruplarına dil, din ve kültürel haklarının tanınması, Milletler Cemiyeti garantisi altına alınmıştır. Bu, Türkiye'nin içinde yaşayan farklı etnik ve dini grupların haklarını koruma ve onlara eşit bir şekilde muamele etme taahhüdünü gösterir.

Boğazların Statüsü: Lozan Barış Antlaşması, Boğazların uluslararası trafiğe açık olmasını sağlamıştır. Karadeniz'e kıyısı olmayan devletlerin deniz geçiş hakkı, belirli kısıtlamalarla birlikte tanınmıştır. Bu, Türkiye'nin stratejik konumunu güçlendiren ve uluslararası ticaretin serbest akışını destekleyen bir düzenlemedir.

Kapitülasyonların Kaldırılması: Osmanlı döneminden kalan ve yabancı devletlere tanınmış olan ekonomik ve siyasi ayrıcalıklar olan kapitülasyonlar, Lozan Antlaşması ile kaldırılmıştır. Bu, Türkiye'nin egemenlik haklarını tam olarak geri kazandığını ve ulusal ekonomisini koruma yetkisine sahip olduğunu gösterir.

Uluslararası Tanınma: Antlaşma, Türkiye'nin uluslararası alanda tanınmış bir devlet olarak yer almasını sağlamıştır. Bu durum, Türkiye'nin diğer devletlerle eşit statüde ve adil ilişkiler içinde bulunmasını mümkün kılmıştır.

Bu detaylar, Lozan Barış Antlaşması'nın Türkiye için tarihi bir dönüm noktası olduğunu ve ülkenin ulusal çıkarlarını koruma yolunda önemli bir adım olduğunu vurgular. Antlaşmanın sonuçları, Türkiye'nin egemenlik ve bağımsızlık mücadelesinin bir başarısı olarak kabul edilebilir.

Kaynakça

- Akar, R. (1992). *Varlık Vergisi*, Belge Yayınları.
- Bilsel, C. (1988). *Lozan*, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Coşkun, A. (2019). *Diplomat İnönü Lozan*, İstanbul.
- Ertan T. F. (2016). "Lozan Konferansında Türkiye'yi Temsil Sorunu", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, s. 58, Bahar.
- Güler, A. (2021). *Binyıllık Hesaplaşma: Lozan*, İstanbul: Halk Kitabevi.
- İnönü, İ. (1998). *İstiklal Savaşı ve Lozan*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
- Kaymaz, İ. Ş. (2014). *Musul Sorunu*, Kaynak Yayınları.
- Parla, R. (1987). *Belgelerle Türkiye Cumhuriyetinin Uluslararası Temelleri: Lozan-Montrö, Türkiye'nin Komşularıyla İmzaladığı Başlıca Belgeler*, Lefkoşa: Özdilek Matbaacılık.
- Sonyel, S (1973). *Türk Kurtuluş Savaşı ve Dış Politikası*, Ankara.
- Soysal, İ. (1983). *Tarihçeleri ve Açıklamaları ile Birlikte Türkiye'nin Siyasal Antlaşmaları*, cilt 1, Ankara: Türk Tarihi Kurumu.

- Şentürk, A. (2018). “Lozan Antlaşması üzerine İngiliz parlamentosunda yapılan görüşmeler”, *Social Science Studies*, cilt.6.
- Turan, Ş. (2003). “Lozan Antlaşması”, *Türk Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi*.
- Uluben, E. (1967). *İngiliz Gizli Belgelerinde Türkiye*, İstanbul.

Extended Summary

The Treaty of Sevres and the Treaty of Lausanne are political documents that emerged as part of efforts to resolve the Eastern Question, or the “Eastern Issue,” as a component of the work towards solving the broader challenges of the early 20th century. These treaties differ in form and content from each other in the aftermath of World War I. The Treaty of Sevres is generally considered a consequence of World War I, specifically as a part of the process that emerged after the Armistice of Mudros. On the other hand, the Treaty of Lausanne, although it can be seen in the context of the aftermath of World War I, is primarily associated with the Turkish War of Independence and the resulting Armistice of Mudanya. The Treaty of Sevres, being signed earlier than the Treaty of Lausanne, represents a stillborn agreement, whereas the latter, the Treaty of Lausanne, signed later, has proven to be enduring due to being based on more solid foundations. The Armistice of Mudros, signed between the Allied Powers and the Ottoman Empire on October 30, 1918, imposed severe economic, political, and social conditions on the Ottoman Empire, effectively leaving the country vulnerable to occupation. The Paris Peace Conference, convened shortly after the signing of the Armistice of Mudros and during the continuation of occupations, served as a significant milestone on the path to the Treaty of Sevres.

During World War I, discussions about the partitioning of Ottoman Empire territories led to Allied Powers intermittently convening to allocate Ottoman lands among themselves. Between 1915 and 1917, England, France, Russia, and Italy devised plans for the occupation of Ottoman territories. After the war, these powers promptly began occupying their designated areas, while Armenian, Kurdish, and Arab minorities attempted to benefit from the situation. The territories left to the Ottoman Empire remained untouched. The Allied Powers gathered in San Remo from April 18 to 26, 1920, and presented the terms of the previously drafted agreements to the representative of the Ottoman government, Tevfik Pasha, on May 11, 1920. The Ottomans coincidentally signed the agreement. Meanwhile, Mustafa Kemal Atatürk, who was in Istanbul during these times, crossed over to Anatolia to organize the resistance against the occupations. The Ottoman Empire, not participating in the Treaty of Sevres, saw the Government of the Grand National Assembly of Turkey intervene in the Lausanne Conference, marking a challenging, two-stage process. The Treaty of Lausanne was signed on July 24, 1923. The Treaty of Sevres is a consequence of World War I, the Armistice of Mudros, and the occupations in Anatolia. The Treaty of Lausanne, on the other hand, is a result of the military success stemming from the resistance against occupations, culminating in the Mudanya Armistice.

Arketipsel Sembolizm Açısından Melisa Kesmez'in "Nohut Oda" Adlı Öykü Kitabının Değerlendirilmesi

Evaluation of Melisa Kesmez's Story Book "Nohut Oda (Chickpea Room)" in Terms of Archetypal Symbolism

Seyfettin Ay*

Öz

İnsanoğlu karışık ve anlaşılması güç bir ruhsal yapıya sahiptir. İnsanın bu karışık yapısının çözümlenmesi psikoloji biliminin ilgi alanına girer. Henüz genç bir bilim dalı olan psikoloji, edebiyat eserlerinde yansıtılan bu karmaşık yapıyı çözmek için edebî eserlerden yararlanır. Aynı şekilde edebiyat metinlerinin çok katmanlı yapısının anlaşılmasında psikoloji biliminin verileri ufuk açıcı niteliktedir. Bu kapsamda insanın ortak niteliklerinin veraset yoluyla çağlar öncesinden günümüze taşındığını ileri süren arketipsel sembolizm, modern edebiyat ürünlerinin yeni bir yorumla ele alınmasına imkân sunar. Ortak bir geçmişten devralınan davranış kalıpları ile ortak bir bilincin eşlik ettiği semboller dünyasının insan davranışlarını belirleyen bir güce sahip olduğu fikrine dayanan arketipler, insan davranışlarını açıklamaya ve yorumlamaya zemin hazırlar. Her çağda ve her toplumda ortak olan bu arketipler; mitoloji, destan, efsane ve dinsel törenlerle taşınarak kolektif bilinci oluşturur ve bunlar modern edebiyat eserlerinde farklı formlarda da olsa görünür hale gelir. Dolayısıyla pek çok edebiyat ürününde arketiplerin varlığını tespit etmek mümkün olduğu gibi edebiyat ürünlerini farklı metotlarla incelemek eserin zenginliklerini ortaya çıkarmaya katkıda bulunur. Günümüz öykü yazarlarından Melisa Kesmez'in "Nohut Oda" adlı eseri, birbirinden bağımsız beş öyküden oluşmaktadır. Bu öykülerdeki kişilerin ortak derdi kendini ait hissedebilecekleri bir yer bulmak, bir eve ait olmak ya da bir yerlere kök salmaktır. Öykü kişileri; yaşadıkları çelişkiler, zaaf ve tutkular, evsizlik, yurtsuzluk, aşksızlık, terk etmek arasında gidip gelen, kendiyile hesaplaşma içinde, aile bağları, aile olma/olmama, kendini bir yere ait hissetme ya da hissedememe, gitme ya da kalma arasında tercihlerde bulunan ve hep bir şeylere özlem duyan yaralı kişilerdir. Bu anlamda Nohut Oda simgesel bir anlam taşır. Bu makalede sayısız olarak ifade edilen arketipler bu öykülerde nasıl ortaya çıkmıştır, sorusunun cevapları aranmış; inceleme ve değerlendirme konusu yapılan Melisa Kesmez'in "Nohut Oda" adlı kitabında, Jung'un arketiplerinin izleri araştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ev, Gölge, Persona, Anima, Arketip

Abstract

Human beings possess a complex and challenging psychological structure that is difficult to understand. The analysis of this intricate structure is of interest to the science of psychology, a relatively young field. Psychology utilizes literary works to uncover the complex structures reflected in these texts. Likewise, the insights provided by psychology are valuable for understanding the multifaceted nature of literary texts. Archetypal symbolism suggests that common human characteristics have been inherited across generations, providing a framework for interpreting modern literary works. Archetypes, which are based on the idea that behavioral patterns and symbols inherited from a shared consciousness have a significant influence over human behavior, explain and interpret human actions. These archetypes, present in every age and society, make up the collective consciousness and are reflected in mythology, epics, legends, religious ceremonies, and modern literary works in various forms. Therefore, it is possible to identify archetypes in many literary works, and examining them through different methods helps uncover their depth.

*Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Öğrencisi, MEB'de Öğretmen. seyfeddinay2121@gmail.com. Orcid: 0009-0006-1187-5138

"Nohut Oda" by Melisa Kesmez, a contemporary short story writer, consists of five independent stories. The common theme in these stories is the search for a place where individuals can feel a sense of belonging, a home, or somewhere to set down roots. The characters in the stories are wounded individuals grappling with contradictions, weaknesses, passions, homelessness, rootlessness, lovelessness, abandonment, self-reflection, choices regarding family ties, and the desire for belonging. "Nohut Oda" carries symbolic significance, reflecting these themes. The article explores how Jung's archetypes emerge in these stories, particularly focusing on the traces of Jung's archetypes in Melisa Kesmez's "Nohut Oda," which is the subject of review and evaluation. **Keywords:** Home, Shadow, Persona, Anima, Archetype

Giriş

Günümüz öykü yazarlarından Melisa Kesmez, "Nohut Oda" adlı kitabında kadın duyarlılığıyla kadın kahramanları öyküsünün merkezinde konumlandırır. 2019 yılında Sait Faik Hikâye Armağanı'nı kazanan Melisa Kesmez'in "Nohut Oda" adlı kitabı, beş öyküden oluşmaktadır. Bütün öykülerin başkışileri kadındır. Her bir öykü söz konusu kadın anlatıcıların bakış açılarıyla verilmiştir. Bu öykülerde geride bir boşluk bırakarak gidenlerin ardından kendilerine bir yaşam alanı oluşturmak için kalan kadınlara yer verilir. Bırakıp gidenlerin ortak noktalarından biri kendilerini bir yere ait görmeyişleri yahut kendilerini ait hissedecekleri bir yer arayışında olmalarıdır. Kalma ya da gitme arzusunun anlatıldığı bu öykülerde, insanın kendi içinde yaşadığı çelişkilerin, tutku ve zaafların, anne ve baba ile kurulan ilişkilerin, aile olma/olamamanın acısını çeken yaralı kişilerle karşılaşmaktadır. Bu öykülerde ev kurmanın, aile olmanın aşkla, bağlanmayla mümkün olduğu gerçeği vurgulanmıştır.

Kitapta "Nohut Oda" adında müstakil bir öykü yoktur, bu anlamda nohut oda simgesel bir anlama gelmektedir. TDK'ye göre "nohut oda bakla sofa" deyimini bir evin küçüklüğünü ve darlığını anlatmak için söylenen bir sözdür. "Nohut Oda"nın simgesel anlamı, her bir öykü okunduğunda daha iyi anlaşılır. "Nohut Oda", bir yere ait olmanın, kendine bir ev/mekân oluşturmanın ve bir yerlerde kök salmanın insani yönüyle ilgilidir. "Nohut Oda", küçük de olsa kişinin kendisine ait diyebileceği bir mekânın sembolüdür. Yazar, beş öyküde de "*Bir yer ne zaman ve nasıl bir eve dönüşür?*" sorusuna cevap aramaktadır. Böylece mekânla insan arasında kurulan ilişkiye dikkat çeker. Arada oluşan boşluk duygusunu nesne ve eşyaya yüklenen anlamla gidermeye çalışır. "*Gitmek mi daha zordur yahut gidenlerin ardından kalmak mı?*" sorusu, her öyküde farklı bir kadın kahramanın bakış açısıyla irdelenir. Böylece mekânla insan arasındaki ilişkinin boyutu ortaya konmuş olur. Kitaptaki her öykü, insanın mekânla kuracağı aidiyet ilişkisini merkeze alır. Mekân ve nesnelere, geçmiş ve hatıraları dile getirmenin aracı durumundadır. Bu bakımdan insana duyulan ihtiyaç mekân ve nesnelere üzerinden yeniden vurgulanır. Bir yere ait olma yahut mekân oluşturma ancak insanla mümkündür.

"Nohut Oda" yı oluşturan öykü kişilerinin ortak sorunu "*kabuk oluşturmak*" tır. Kitabın girişinde yer alan "*Yaşamın ilk çabası kabuk oluşturmaktır*" sözü bu duruma okurun dikkatini çekmek içindir. Kabuk oluşturmak; kendine bir yaşam alanı inşa etmek, başını sokabileceği kendine ait bir ev, bir oda oluşturmak demektir. Böylece insan mekân ilişkisinin sevgiyle anlam bulacağı dile getirilir. Her öyküde kişilerin, ait olduğunu hissedeceği bir yuva arayışının, kendini güvende hissedebileceği, sevgi dolu bir dünya inşa etmenin, nohut oda kadar bir mekâna sahip olmanın önemi vurgulanır. Öykü kişileri kadınlar olan bu beş öyküde evsizlik, yurtsuzluk, ayrılık ve terk edilmişlerin, öfke ve hesaplaşmaların meydana getirdiği boşluk irdelenir. "Kalanlar" adlı öykü, ayrılık sonrası mekânla ilişkisi kopan kadının yaşamla kurduğu bağ bir kedi sayesinde gerçekleşir. Aile olmanın, sevgi ile bir arada olmanın özlemini duyuran "Annemin Çadırı"nda anne baba ilişkisi ele alınır. "Son Bir Çay" da bitmiş bir ilişki

sonrasında kadınla erkek arasındaki engeller, Selim'in yetiştirilme tarzı ve anne tahakkümüne dayalı bir ilişki üzerinde yorumlanır. "Görüşürüz" adlı öyküde babasızlık ve onun yarattığı boşluk, genç bir kızın penceresinden yansıtılır. "Kız Kardeşim Handan" da, genç yaşta kaybedilen bir annenin bıraktığı boşluğu doldurmaya çalışan ve annesiyle özdeşleşen Handan'ın bilinç dışını besleyen tutum ve davranışların nedenlerine değinilir. Öykü kişileri, yaşananlar karşısında bir şekilde ayakta kalmayı başarır. Kitap; sırasıyla "Kalanlar", "Son Bir Çay", "Annemin Çadırı", "Görüşürüz", "Kız Kardeşim Handan" adlı beş öyküden oluşmaktadır. Bu çalışmada söz konusu öyküler, Carl Gustav Jung'un geliştirdiği arketipsel sembolizm bağlamında ele alınmış ve insan davranışlarını yönlendiren itici bir güç olan arketiplerin öykü kişileri üzerindeki etkileri araştırılmıştır.

Carl Gustav Jung ve Arketipsel Sembolizm

Psikanalitik edebiyat kuramının devamı olarak Arketipsel eleştiri yöntemi, insan psikolojisini çözümlenmede edebiyat ürünlerine yönelik inceleme yöntemlerinden biridir. Sigmund Freud, psikoloji bilimine bilinçaltı kavramını getirerek Psikanalitik edebiyat kuramını geliştirir. İnsanın bilinçaltı dünyasının anlaşılması çabaları aynı zamanda insanı anlamakta karşılaşılan güçlüklerin giderilmesine hizmet eder. Bu bağlamda psikoloji ile edebiyatın yolları kesişir. Çünkü edebiyat da insanı anlamaya ve anlatmayı hedefler. İnsan ruhunu anlamayı temel alan psikoloji ve edebiyat disiplinleri, edebiyat eserlerinin derin yapısını çözümlenmede araştırmacılara geniş fırsatlar sunar. Edebiyat ve psikoloji ilişkisini sistemleştiren Freud ve Jung, zihnin karmaşık yapısı ile insanın ruhsal dünyasını çözümlenmede farklı yaklaşımlar geliştirir. Freud'a göre bilinçaltı, insan davranışlarını belirleyici bir etkiye sahiptir. Ona göre insanın ruhsal dünyası büyük oranda bilinçsizdir ve davranışlarımızı bilinçaltı dünyası yönlendirmektedir (Emre, 2006, s. 39). Sigmund Freud'da bireysel bilinçaltı her şeyi açıklamaya yeten bir mekanizma işlevi görür, her şeyi çocuklukta yaşanan cinsel bir travmaya dayandıran bu yaklaşım, Jung'a göre her şeyi açıklamaya yetmez (Emre, 2006, s. 82). Jung, bilinçdışı kavramı konusunda Freud'dan farklı düşünür. Çünkü Jung'a göre önemli olan bireysel bilinçaltı değil ortak bilinçaltıdır. Ona göre kişisel bilinç dışı ve ortak bilinç dışı olmak üzere iki farklı bilinç dışı mevcuttur. Birincisi kişinin düşünce ve duygu dünyasına aittir. Bu durumda kişisel bilinç dışı Freud'un bilinçaltı kavramına karşılık gelir. Gökeri (1979)'nin aktardığına göre Jung'un kişisel bilinç dışı bireyin yaşamında unutulmuş veya bastırılmış duygu ve düşünceleri kapsar. Bunların unutulması veya bastırılması usun sağlığı için gereklidir. Unutulma sonucunda bilinç dışına itilen bu olgular zamanı geldiğinde ortaya çıkar. Bastırılma sonucunda bilinç dışına itilen olgular ise gereken ilgiyi görmezse ruh sağlığını olumsuz etkileyebilir. İkincisi yani ortak bilinç dışı ise kişisel anılardan ve deneyimlerden başka insanlığın ortak hafızasında var olan arketiplere ilişkindir. Ortak bilinç dışının içeriği ilkçağlardan günümüze insanoğlunun tipik tepkilerinin bütünü oluşturmuştur. Bu bağlamda ortak bilinç dışı insanlığın ortak ruhsal yapısı olarak da düşünülebilir (Gökeri, 1979, s. 6-7). Korku, tehlike, üstün bir güce karşı mücadele, anne, baba ve çocuklar arasındaki ilişkiler, cinsler arası görülen ilişki biçimleri, sevgi, kıskançlık, nefret, arzu, doğum, ölüm, aydınlık, karanlık gibi durumlar karşısında geliştirilen tavır ve davranışlar ortak bilinç dışında biçimsel bir form olarak her insanda mevcuttur (Serrican, 2015, s.1207). Bir bakıma ortak bilinç dışı Âdemoğlunun ortak hafızasının devamıdır. Geçmişten günümüze veraset yoluyla intikal eden insani tutum ve davranışların benzerlik taşıması başka neyle izah edilebilir? Hayatında yılan görmemiş birinin yilandan korkması, karanlığın ürkütücü yanı, kin ve intikam alma duygusu, kıskançlık, anneyle bebek arasındaki ilişkinin boyutları, doğum ve ölüme ait ritüellerdeki benzerlikler, insanın verili olarak bu dünyaya geldiğini düşündürür.

Her insanda doğuştan var olduğu kabul edilen arketiplerin taşıyıcısı, kolektif bilinç dışıdır. Emre (2006)'nin aktarımına göre kolektif (ortak) bilinçaltı bütün insanlarda mevcut olup nesilden nesile aktararak insanlığın ortak mirasını temsil etmektedir. Bunlar rüyalar, masallar, mitler, efsaneler ve dini ritüeller ile ortaya çıkar. Bu anlamda insanlığın mirasını temsil eden mitos ve masalların temelini, yani ortak bilinçaltının içeriğini arketipler oluşturur (Emre, 2006, s.83-98). Ortak bilinç dışında yer alan arketiplerin etkisiyle şekillenen ruhsal özellikler, tıpkı bir insanın fiziksel özellikleri gibi geçmişten devralınır. Somut bir varlığa tekabül etmeyen arketipler, edebiyat eserlerinde sembol olarak ortaya çıkar. Bu sembollerin çözümlenmesi eserin anlaşılmasını kolaylaştırır. Jung'un, insanın psişik boyutunu iki kısım halinde incelediğini belirten Namlı (2007), bunların bilinç ve bilinçaltı olduğunu belirtir. Bilinç dışı da kişisel bilinç dışı ve kolektif(ortak) bilinç dışı olmak üzere ikiye ayrılır. Kişisel bilinç dışı, bireyin yaşam tecrübesine ilişkindir ve insanda farklı şekillerde görünür. Kolektif bilinç dışı ise geçmişten gelen ve insanları ortak bir noktada buluşturan doğal köken (Gökeri, 1979, s. 8)'dir. Jung, insanın fiziksel gelişimine benzer bir şekilde ruhsal bir gelişim çizgisi izlediğine inanır (Namlı, 2007, s. 1211). Bu durumda her insanda doğuştan gelen birtakım imgelerin varlığı söz konusudur. Anne, baba, çocuk, şeytan, melek, tanrı fikri gibi imgelerin herkesin muhayyilesinde var olması arketiplerin kolektif bilinç dışında bulunduğuna işaret eder.

Jung'un psikoloji literatürüne dâhil ettiği arketip sözü, *ilkimge*, ana örnek, *ilkmodel* (Moran, 1988, s. 219) anlamına gelir. Jung, arketipleri bütün insanlıkta görülen ortak davranışları ve tipik deneyimleri başlatıp kontrol etme kapasitesinde olan doğal psişik merkezler olarak tanımlar. Arketipler bir insandaki biyolojik benzerliklerde olduğu gibi insanlarda benzer duygu ve tutumların görülmesi olarak düşünülebilir. İnsanlar farklı zaman, farklı toplum ve farklı kültürel ortamlarda olmalarına rağmen benzer duygu ve davranışlar göstermektedirler. Birbirinden mesafe olarak çok uzakta olan insan topluluklarında görülen ortak davranışların varlığı buna bağlıdır. Hatta değişik toplumlar, yerel ve kültürel özelliklerinden arındırıldığında bu toplumlarda benzer davranış örüntülerinin olması da bununla ilgilidir. Jung'a göre bunun nedeni insanda doğuştan var olan arketiplerdir. Jung, yeni doğan bir bebeğin bir Tabula Rasa¹ ile dünyaya gelmediğini düşünmektedir. Yani insan, bu dünyaya içi boş bir levha olarak gelmez, ortak bilinç dışında bazı imajlarla var olur. (Gökeri, 1979, s. 10-11). Jung, bu imgelere arketip adını verir. Bu anlamda arketipler biçimsel bir form olarak düşünülmelidir. Arketipler, insanlığın ortak bilinç dışında dil, din, ırk, sınıf ve coğrafi konum veya tarihsel dönem gözetilmeksizin benzer düşünce ve imgelerin oluşmasına sebep olmaktadır. Dolayısıyla kişinin bilinç dışını arketipler oluşturmaktadır (Sungurlar, 2013, s. 49). Arketip, bir bakıma insanlığın atalarından devraldığı ortak mirasıdır. Buna göre insan zihni birtakım verilerle yüklü olarak dünyaya gelmekte, geçmişten beri var olagelen birtakım imgeler, insan davranışları üzerinde etkili olmaktadır.

Jung'a göre her arketipin karanlık ve aydınlık olmak üzere iki yüzü vardır. Anne arketipi Meryem Ana olarak tezahür ettiğinde "sevecen anne" yi, Kali olarak "korkunç anne" yi temsil eder. Bu arketiplerin ortaya çıkması için onları tetikleyen, bilinç dışında potansiyel olarak duran psişik niteliklerin harekete geçmesi lazımdır (Gökeri, 1979, s. 10-11; Ersoy, tarih yok: s.1). Hayat, zıtlıklar üzerine kuruludur. İyilik- kötülük, güzellik- çirkinlik, melek-şeytan, yaşam-ölüm ikiliği yaşamın kaynağıdır. Dolayısıyla insan da bu düalizmin etkisiyle iki zıt kutuptan meydana gelmiştir. İnsanın bu ikili yapısı dinsel metinlerde melek ve şeytanla sembolize edilmiştir. Aynı şekilde mit, destan ve masalarda cadı, büyücü, alkarısı veya yüce bilge, ermiş, pir şeklinde ortaya çıkmıştır.

¹ Tabula Rasa: Vikipedi'de İngiliz Filozof John Lock'un ortaya attığı "boş levha" önermesine işaret eder. Bir ampirist olan David Hume'a göre zihnimizde doğuştan gelen bir fikir yoktur.

Jung'un kavramsallaştırdığı ve kuramına aldığı kolektif bilinç dışının temel arketipleri persona, gölge, anima, animus, anne, baba, büyükanne yeniden doğuş, ben, yaşlı bilge ve hilebaz (Serrican, 2015, s. 1208)'dir. İlk olarak dinsel törenlerde, masal, mit ve düşlerde sürekli olarak ortaya çıkan bu arketiplerin izlerini; günümüz edebiyat eserlerinde sürmek, yansımalarını bulmak arketipçi eleştirinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamış; bu eleştirel yaklaşım edebi eserlerin çok katmanlı yapısının anlaşılmasına katkıda bulunmuştur.

Nohut Oda'da Toplumsal Saygınlık: Persona

Persona, kişinin topluma karşı kullandığı maskedir. Bir bakıma topluma uyum sağlamayı, toplumun benimsediği sosyal, hukuki, ahlaki değerlere uygun davranmayı, şartlara göre hareket etmeyi ifade eder. Persona kişinin "*egonun istedikleriyle toplumun izin verdikleri arasında bir ara çözüm*" (Cebeci, 2014, s. 229) olarak sosyal konumuna uygun davranış geliştirmesi demektir. Bu anlamda persona, toplumsal rol ve statüye uygun davranış ve tutumlar içinde olmayı, giyim kuşamdan, gelenek, görenek ve adetlere uygun bir yaşantı sürdürmeyi gerektirir. Dolayısıyla toplumla olası çatışmaların önüne geçer. Okulda öğretmen, mahallede komşu, evde baba rollerini üstlenen bireyin uyumlu yaşaması ve başkalarıyla iyi ilişkiler geliştirmesi uygun personayı kullanmasına bağlıdır. Uygun personayı kullanan bireyin hayatı kolaylaşmış olur (Topaloğlu, 2015, s. 26). Böylece persona kişinin çevresiyle iyi ilişkiler kurmasına ve saygın, kabul gören bir kişilik edinmesine yardımcı olur. Bireyin toplumsal yapıyla uyumlu hareket etmesini sağlayan maskesi olarak nitelenebilecek persona, sosyal bir çevre içinde etkin hale gelir. Cenaze törenleri, resmi toplantılar, iş görüşmeleri bireyin bu kişilik özelliklerinin görünür hale geldiği toplumsal uzlaşma etkinlikleridir.

Arketipler, kişiliğin belirgin bölümünde ya da derinlerde gizli olabilir. Bu anlamda persona, kişiliğin yüzeyinde bulunan bir arketiptir. Bu nedenle kişiliğin sosyal bir çevrede oynadığı rolle ilgilidir. Bireyin kişisel özellikleriyle toplumun kişiden beklentileri konusunda bir arabulucu rolünü üstlenmiştir. Persona, kişisel isteklerle toplumun izin verdikleri arasında bir denge oluşturmayı sağlar. Toplumun kabul edemeyeceği davranışları gizlemeye yarayan ve bu davranışlardan uygun olanların ortaya çıkmasına izin veren bu arketip bireyin sosyalleşmesine ve bir arada yaşama kültürüne de hizmet eder (Cebeci, 2014: s. 229). Öte yandan gerçek kişiliğini gizleme endişesi bireyin davranışlarında samimi davranma ve yapmacık davranışlar geliştirme sorununa da neden olabilir. Söz gelimi bir cenaze töreninde birey bu sosyal beklentiye uygun olarak gerçek eğilimini gizleme ihtiyacıyla hareket etmek zorundadır. Bireyin toplumsallaşmasına hizmet eden bu tutumlar aynı zamanda sosyalleşmeye ve toplumsal uyumun sağlanmasına da yardımcı olur. Dolayısıyla persona birey açısından hem olumlu hem olumsuz özellikler barındıran bir yapıya sahiptir.

"Görüşürüz" adlı öykünün genç kadın başkışisi, konuşmacı olarak davetli olduğu bir toplantıya katılır. Hiç tanımadığı ve muhtemelen bir daha göremeyeceği insanlar arasında bulunmaktan pek hazzetmese de nezaketen onlara gülümser, onlarla selamlaşır. Varlığıyla davetli topluluğu içinde çok fazla dikkat çekmez. Sahneye konuşmacı olarak çağrılınca bir anda bütün gözlerin üstüne dikilmesine ve ilgi odağı haline gelmesine isyan eder.

"Az önce beni görmeyen gözlerin çarpıcı değişimi karşısında afallıyorum. Sahne mi yani, diyorum, sahneye çıkınca mı anlam kazandı bütün varlığım?" (Kesmez, 2018, s. 70-71).

Öykü kişisi salonu dolduran bireylerin toplumla uzlaşmak ve birlikte hareket etmek adına olduklarından farklı bir tutum geliştirmelerine, varoluşunun sahnedeki mikrofonu bağlı oluşuna tepkilidir. Burada dikkat çekici husus persona arketipinin geniş bir toplulukta sosyal uzlaşım ve uyumluluk adına tezahür etmesidir. Maske/persona, toplumun talepleri ve uzlaşımına göre ayarlanan salondaki herkesin üzerinde görünür. Öykünün başkışisi de bu şekilde tepki gösterse de kendisi de toplumsal yapının kurallarına uyar, eleştirdiği tutumla ters

düşer. Bireysel tercihleri ile toplumsal beklentiler arasında arafta bocalasa da toplumsal yapıya direnç gösteremez. Çünkü bireyler içinde buldukları toplumun bir parçası olarak onunla uyumlu olmak zorundadır. Sosyal çevreyle uyum sağlamayan, herkes gibi davranmayan toplumun dışına itilir (Kanter & Demirtaş Önder, 2021, s. 288). Dolayısıyla persona, samimi davranışlar göstermeme ve yapmacık tutum geliştirmeye neden olsa bile toplumsal uzlaşma ve topluma uyum sağlamak için olumlu bir işleve sahiptir.

"Nohut Oda" da yer alan ikinci öykü "Son Bir Çay", persona arketipinin olumlu özelliklerinin görüldüğü bir metindir. Öykünün erkek karakteri Selim, tanınmış bir ailenin çocuğudur. Annesinin sözünden çıkmayan Selim, bütün yaşamı boyunca annesinin gölgesinde kalır. Aşk ve evlilik gibi hayati kararları bile tek başına alabilecek durumda değildir. Anne, Selim'in her davranışını yönlendirir. O da bunu kabullenmiştir. Öte yandan öykünün kadın karakteri, annesinin etkisinde olduğunu düşündüğü Selim'den ayrılmaya karar verir. Her ikisi de orta yaşlarda olan kadın ile erkeğin çevrede benimsenmiş ve kabul edilmiş kişilikleri vardır. Bu iki yetişkin insan uzunca bir süre birlikte olur ancak bu birliktelik bitme noktasına gelir. Onları tekrar bir araya getiren Selim'in annesinin cenazesidir. Cenazeye katılanların çokluğu ve Selim'in köklü bir ailenin çocuğu olduğu düşünülürse bu iki kişinin sosyal rollerine uygun bir kişilik özelliği taşıdıkları, sorumluluklarının farkında oldukları söylenebilir. Bitme noktasına gelmiş bu ilişkide son derece modern bir hava hakimdir. Nitekim Selim'in annesinin öldüğü haberini alınca kadın, hemen atlayıp cenaze törenine katılır, Selim'le birlikte gelenleri ev sahibi gibi karşılar. Selim'in hemen yanı başında bulunup çevreye de uyumlu bir çift izlenimi yaratır; elini avucunun içine alıp teselli edecek kadar da anlayışlı davranır, toplumsal beklentilere uygun bir görüntü verir. Bu hem kadının hem erkeğin toplumsal rollerini yani personalarını önemsediklerini göstermektedir. Selim ve kadının içinde buldukları sosyal çevre de toplumun elit bir kesimidir. Her ikisi de bu sosyal çevre içinde birbirlerini takım elbiseler içinde görmeye alışmış; kültürlü, modern, saygılı, hoşgörülü ve anlayışlı kişiler olarak seçkin kimseler konumunda sosyal karakterlerdir. *"Sosyal karakter, bireyin içinde bulunduğu sosyal çevrenin koşullarına, beklenti ya da yönelimlerine göre gelişen ya da şekil alan karakterdir."* Bu anlamda öykü kişilerinin özgül karakteristik özellikleri ile toplumun beklediği karakter özellikleri birbirine karşıt da olsa toplumsal yapıyla uyumlu hareket eder (Kanter & Demirtaş Önder, 2021, s. 286). Söz konusu öykünün kişileri de cenaze töreni esnasında ait oldukları sosyal çevrenin beklenti ve yönelimlerine uygun tavır ve davranışlar sergilerler. Dokuz yıl önce biten bir ilişki sonrasında cenaze sahipleri olarak toplumsal yapının şekillendirdiği bir uyumluluk içinde konumları ve sosyal statüleri gereğince bir arada son görevlerini yerine getirirler.

Nohut Oda'da Gölge Kişilikler

Jung'un geliştirdiği kuramda gölge, egoda var olan olumsuz olguların bulunduğu bir alt benliktir. Kişisel bilinç dışında bulunan diğer bir yüzü olarak gölge, kişiliğin karanlık ve olumsuz yönüdür (Cebeci, 2014, s. 228). Gölge, çocukluktan itibaren toplum tarafından istenmeyen ve engellenen davranışların biriktirildiği ve bastırıldığı ilkel ve denetimsiz kalan yüzüdür. Bu açıdan Freud'un ide'sine karşılık gelmektedir. Bir bakıma gölge, ilkel benliktir (Topaloğlu, 2015, s. 24). Gölge arketipi, reddedilen kişilik özellikleridir. Bu nedenle toplum tarafından tasvip edilmeyen her tür vahşi istek ve duyguların deposudur. Dolayısıyla kişilik gelişiminde bireyin yüzleşmek zorunda kaldığı arketip, gölge arketipidir (Namlı, 2007, s. 1212). Her bireyde gölge arketipi aktiftir, sadece gücü ve etkinliği kişiden kişiye değişir. Çünkü insan zaaf ve tutku sahibi bir varlıktır. Bu özelliği onun savunmasız ve zayıf tarafıdır.

Gökeri (1979), gölgeyi *"premsiplerimize aykırı olduğu için ahlaksal, estetik ya da başka nedenlerle kabul etmediğimiz ve farkında olmadan bastırduğumuz nitelikler"* toplamı, *"ruhsal bütünlüğün karanlık yanı, karanlık kardeşi"* (Gökeri, 1979, s. 18) olarak tanımlar.

Gökeri, gölgenin bireyleşim sürecindeki olumlu yanına vurgu yapar. Bunun içinde gölgenin kötü ya da aşağılık niteliklerinin bilinç tarafından tanınması gerektiğini ifade eder. Gölgenin ilkel gücünden yararlanılması için onun ruhsal yapının bir parçası olduğunun kabul edilmesi gerekir. Gölge kişiliğin bastırılarak karanlığa itilmesine göz yumulması halinde bu arketip, kişinin ruhsal gelişimini olumsuz etkiler (Gökeri, 1979, s. 19). Gölge arketipi kişisel bilinç dışını temsil eder. Gölge, bilinçli benliğin sahiplenmediği duyguları ve güdülerini açığa çıkarır. Bundan dolayı gölge genel olarak başkalarına yansıtılır. Kişinin başkalarında eleştiri konusu yaptığı hususlar incelenirse bu özelliklerin kendisinde de bulunduğu görülür (Serrican, 2015, s. 1209). Sarıçiçek (2015) ve Namlı (2007) gölgenin hem kişisel hem kolektif bilinç dışının bastırılmış kişilik özelliği olduğunu sade kişisel bilinç dışına ait olmadığını iddia eder. Onu "içimizdeki düşman" olarak tarif eder; insanı güzel ve yararlı şeyler yapmaktan alıkoyan kötülük duygusu, nefis, "şeytan" olarak konumlandırır. Gölgenin karanlık ve kötücül oluşuyla Tanrı'nın ışık, nur olarak tezahürünü anlamlı bulur (Sarıçiçek, 2014: s. 67; Namlı, 2007, s. 1212). Dolayısıyla gölge, insan kişiliğinin kaba ve yontulmamış, ilkel ve kötücül yönünü temsil eder. Geleneksel kültür ve dinsel metinlerde nefsin ve şeytanın kötülük kaynağı olarak görülmesi, nefisle mücadelenin yüceltilmesi insanın içinde daima var olduğu düşünülen gölge kişilikle ilişkilidir.

Namlı (2007), gölgeyi *bireysel bilinç dışında yer alan ve toplumun genel kabulünde yer almayan kişilik özellikleri* şeklinde nitelendirir. Namlı'nın insanın gerçekleştirmediği arzuların bilinç dışındaki görünüşleri olarak izah ettiği gölge, edebiyat eserlerinde bir karakter olarak da ortaya çıkabilir. Bu rolü üstlenen karakter, eser kahramanın kişiliğini tamamlamasında ona yardımcı olur. Kahraman, çıktığı yolda her ne şekilde olursa olsun gölge kişiliğiyle yüzleşmek ve onu yenmek zorundadır. Gölge kişisel bilinç dışında kişinin kusur ve zaafı olarak ortaya çıkarken kolektif bilinç dışında, insanlığın ortak bir zaafı veya kusuru olarak görünür (Namlı, 2007, s. 1212). Ancak her insani kusur veya hatanın gölge kişilik olarak değerlendirilmesi çok isabetli bir tutum değildir. Bu bağlamda gölge olarak tanımlanabilecek davranışları, kahramanın gelişiminde ona engel olarak ortaya çıkabilecek kişilik özellikleri olarak düşünmek gerekir. Gölge, kişinin kimsenin bilmesini istemeyeceği bu yüzden baskılayarak kendisinden bile sakladığı karanlık yüzüdür. Kriz anlarında ortaya çıkan bu kişilikle yüzleşmek, kahraman için sağaltıcı bir etkiye sahiptir.

Gölge arketipi kişinin toplumsal rolünün yerine getirebilmesi için persona tarafından bastırılmalıdır. Öte yandan yaratıcılığa ve sanatsal etkinliklere kaynaklık etmesi bakımından gölgenin olumlu bir yönünün olduğu da unutulmamalıdır (Turan Liman & Zehra, 2021, s. 205). Bu anlamda edebi eserlerde ortaya çıkan marazi kişiliklerin yaratıcı ve zeki olması bu iddiayı destekler niteliktedir. Öte yandan gölge arketipi kişinin seçim ve tercihlerinde persona kadar etkilidir. Kişinin olduğundan farklı görünme arzusu, kontrolü gölgeye veya personaya devretmeye neden olur.

"Son Bir Çay" adlı öyküde gölge arketipi kişisel boyutuyla ortaya çıkar. Her ikisi de orta yaşlarda olan kadın karakter ile Selim, sosyal çevrelerinde benimsenmiş ve kabul edilmiş saygın kimselerdir. Her ikisi de dokuz yıl süren bir ilişkiyi el sıkışarak bitirebilecek kadar modern ve çağdaştır. Birbirini hayatları boyunca sadece takım elbiseler içinde gören bir çevrenin içinde yaşamaktadırlar. Ancak toplumsal onay gören kişiliklerin/personalarının yanında bir de sonradan ortaya çıkan gölge kişiliklerini bir arada buldukları sosyal çevrede açığa vurmazlar. Oysa her ikisinin de görünen medeni kişiliklerinin ardından gizlenen başka bir yüzleri daha vardır. Bu gölge kişilik, Selim'in annesinin cenazesinin ardından başbaşa kaldıkları gecede görünür hâle gelir. Dokuz yıldan sonra kadınla bir araya gelen Selim ilişkilerini yeniden gözden geçirme teklifinde bulunur. Özellikle öykünün başkişisinin, Selim hakkındaki olumsuz yargıları, her ikisinin birbirlerinin cinsel yaşamına dair itirafları - ki daha

önce bu zaafalarını hiç konuşmamışlardır- bu ilişkinin boyutunu sorgular hale getirir. Bu toplumsal rollerinin yani personalarının arkasına sakladıkları gizli kişilikleri bu ilişkiyi bitirelim dedikleri anda ortaya dökülür. Öykü karakterlerinin görgü ve nezaket arkasına gizledikleri ve iç dünyalarında büyüttükleri duyguları bu andan itibaren açığa çıkar; her ikisi de maskelerini indirip gerçek tutumlarını birbirlerine gösterirler. Çünkü *“Takındıkları maskelere uygun davranışları ile iç dünyaları arasındaki tutarsızlık, mensubu buldukları toplumsal yapı gereği uymak zorunda oldukları kurallardan kaynaklanmaktadır.”* (Kanter & Demirtaş Önder, 2021, s. 288). Yalnız oldukları bu nedenle sosyal çevrenin baskısından uzak oldukları anda gölge kişilikleri etkinleşir. Kadının, Selim’den tiksindiğini gösteren aşağıdaki ifadeler bir tartışma sonrası yaşanan kızgınlık anına ait değildir. İlişkileri gençlik yıllarına kadar uzanan kadınla erkeğin birbirleri hakkında söyledikleri ile yıllarca birlikte olduğu Selim hakkında kadının *“ezilmiş bir şeftali”* nitelemesinde bulunması her ikisinde de görünenin ötesinde bir kişiliği bulunduğuna işaret eder. İlişki sonrasında yatakta çıplak bir halde bulunan Selim’in bedeni, kadın için tiksinti kaynağıdır.

“Ağır başını yavaş yavaş bacağımdan kaldırıyor. Salyası uzuyor, inceldiği yerden kopuyor. Elinin tersiyle beceriksizce gözlerini siliyor. Yüzü, meyve tezgahının altına yuvarlanmış, bütün günü orada geçirip pazar toplanıp kaldırıldıktan sonra çöpçülerin süpürdüğü ezilmiş bir şeftaliye benziyor şimdi.” (Kesmez, 2018, s. 28).

Aynı şekilde Selim de kadınla ilişkilerinin geleceği konusunda tartışırken kadının olumsuz tutumunu olumsuz bir tavırla karşılık verir. Kadını kendisini başka erkeklerle aldatmakla itham eder. Birbirlerinden medeni bir şekilde ayrılan bu iki insan daha önce birbirlerine göstermedikleri yüzlerini bu şekilde ortaya koymaktan çekinmezler. Tartışmanın bu boyutlara gelmesi karşısında kadının içindeki *“düşman güç”* açığa çıkar.

“O an masayı devirmek geliyor içimden yeter ulan diye. Raftaki bardakları kırmak istiyorum tek tek. Gidip içerideki konsolun aynasını tuzla buz etmek, o canım antika koltuğa şarap dökmek, Kaplumbağa Terbiyecisi’ni parçalamak, kedili kırlentleri camdan aşağı atmak, İran halısına kusmak, ağzımı rahibe işi masa örtüsüne silmek ve sonra da kapıyı çarpıp çıkmak istiyorum.” (Kesmez, 2018, s. 42-43).

Gökeri (1979) gölgenin iki şekilde ortaya çıktığından söz eder. Bunlardan birincisi içten gelen tepkilerdir. Birden parlayıp küfür etmeye başlamak, kabalaşmak gölgenin etkin hale geldiğini gösterir. Normal şartlarda baskı altına alıp gizlenen bu türden duygular kontrolsüz anlarda belirmeye başlar. Söz konusu öyküde kadının Selim’in varlığından iğrenmesi bu türden bir tepkiye örnektir.. İkincisi de bir dış nesneye ya da insana yöneltilen tepkilerdir. Birini tanımadığı halde, nedensiz bir şekilde hoşlanmamak yahut ona bazı kötü özellikler yüklemeye çalışmak, kendinde bulunan kişilik özelliklerini başkasına yansıtmaya çalışmak buna örnek gösterilebilir (Gökeri, 1979, s. 19-20). Nitekim kontrolü kaybeden kadın, Selim’e duyduğu öfke ve hesaplaşma duygusuna yenik düşer. İçinde baskıladığı ikinci bir yüzü bu kriz anında serbest kalır. Doğrudan Selim’e yönelmediği öfkeyi nesnelere yöneltir. Her şeyi parçalayıp kırmak ve bununla Selim’i cezalandırmak isteği, gölgenin aktif hale geldiğini gösterir.

Gölge arketipinin tezahür ettiği öykülerden biri de *“Annemin Çadırı”* adlı öyküdür. Bu öyküde karısının olmadığı bir evde mutsuz olan bir koca ile kocasının bulunmadığı bir çadırda mutlu olabilen bir kadının uyumsuz, sevgisiz ve iletişimsiz bir aile ortamı, mekânla ilişki kurularak yansıtılır. Marmara Depremi’nin olduğu gecede anne ve baba birbirlerinin varlığından habersiz, balkonda televizyon izlemektedir. Aynı mekânı paylaşmak dışında iletişimin kesik olduğu bu aile ortamı, onları izlemekte olan kızlarının bakış açısıyla verilir. Depremden ardından bu üç kişilik ailede daha önce dile gelmeyen sorunlar açığa çıkar. Evlilik

gibi resmi bir bağ dışında anne ve baba arasında ortak bir nokta kalmamıştır. Birbirinden uzaklaşmış bu iki insan saatlerce aynı mekânı paylaşmak mecburiyetiyle iki ayrı dünyanın içinde birbirlerine ilgisiz kalırlar. Bu iki kişilik ilişki, depremde oluşan duvardaki bir çatlakla parçalanmanın eşiğine gelir.

Gece yarısı deprem olur, ilk şaşkınlık sonrası herkes kendini telaşla sokağa atar. Baba kız da aşağı iner, evde anneye seslenirler ama cevap alamazlar çünkü anne çoktan aşağı inmiştir. Bu ayrımı önemlidir çünkü olabileceklerin ilk fişegi bununla atılır. Deprem anında uyanık olan anne geride kızını ve kocasını bırakıp kendi canını kurtarmaya bakmıştır. Herkes can havliyle sokağa kendini atmışken anne, ayağında ayakkabıları, sırtında kocasına ait hırka ve çantasıyla kimseyi aklına getirmeden sokağa inmiştir.

O geceyi bütün mahalleli gibi sokakta geçirirler. Anne ilk andan itibaren eve girmemeye, çadırda kalmaya hazırdır. Baba altıncı günde eve döner, anneye kız da birkaç gün daha parkta çadırda kalırlar. Depremden yedi sekiz gün sonra anne de eve döner; koridordaki bir duvarda ince bir çizgi şeklinde küçücük çatlağı fark edince evde kalmaya razı olmaz. Parkta çadırda tek başına kalmaya devam eder. Herkes normal yaşamına devam ederken Selma Hanım yani anne, parkta çadırın içinde kendine ait bir dünya inşa eder.

"Başta çadırına kendisini fırtınada batan gemiden kurtaran bir filika gibi tutunurken zaman geçtikçe onu ayak bastığı tropik bir ada olarak görmeye başladı. Orada yeni bir hayata adım attı." (Kesmez, 2018, s. 64).

Deprem yarattığı şokun ardından normale dönen Selma Hanım, eve dönmeye hiç niyetli değildir. Bütün ısrarlara, babanın ikna çabalarına rağmen Selma Hanım, sanki bir ailesi yokmuş gibi parkta kalmaya devam eder. Selma Hanım adeta kendi dışında hiçbir şeyi görmeyen bir tutum içindedir. Kendini merkeze koyan kadın, farkında olmaksızın bilinç dışının karanlık bölgesinin etkisindedir. Bir çölün ortasında karşılaşmalar birbirleriyle konuşmayacak zıt yapılarıdaki bu iki insanın evliliği bir taraf için bitmiş görünmektedir. Selma Hanım için deprem bahanedir çünkü özerkliğini ilan etmiştir. O, "anakaradan kopmuş, okyanusun ortasında bir ada" (Kesmez, 2018, s. 65) bulmuştur. Ancak baba tek taraflı da olsa bu ilişkinin devamında ısrarcıdır. Bu nedenle her gün evden çadıra eşya taşırken karısını ikna etmeye çalışır ancak sonuç alamaz. Etrafta dedikodular yayıldıkça Ekrem Bey, bu durumdan utanır, kimselerin yüzüne bakamaz hale gelir. Kağıt üstünde evli olsalar da Selma Hanım ile Ekrem Bey birbirlerine kilometrelerce uzak mesafedendirler. Deprem, bu durumun belirgin olarak ortaya çıkmasına neden olmuştur. Karı koca arasındaki mesafe deprem öncesinde zaten vardır. Böylece o güne kadar ortaya çıkmayan Selma Hanım'ın gölge kişiliği belirgin hale gelmiş ve ailesinden kopup parkta çadırın içinde tek başına yaşamaya karar vermiştir. Aileyi aynı çatı altında kenetleyen sevginin eksikliği aile bağlarını zayıflatmıştır. Deprem tetikleyici travma etkisi bilinç dışında var olan bu gölge arketipinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamış, kocasını hiç sevmeyen Selma Hanım'ın ikinci bir kişiliği etkin hale gelmiştir.

"Babam annemin olmadığı bir evde mutlu olamazken annemin onun olmadığı bir çadırda mutlu olabilmesine ağlıyordu." (Kesmez, 2018, s. 67). Annenin bencilliği, kocasına karşı soğukluğu, kendini her şeyin merkezinde gören yaklaşımı, deprem gecesi onları evde bırakması onun gölge kişiliğinin etkisinden kurtulmayı beceremediğini gösterir. Kim olduğunu ve neler yaptığını hesap edemeyen Selma Hanım, amaçsız bir biçimde kendi bilinç dışının dünyasında kalmaya kararlıdır. Her şeye rağmen Ekrem Bey, hala karısını sevmeye devam etmektedir. Bu yüzden sonbahar gelip yağmurlar başlayınca aniden sokağa fırlayıp çadırı, Selma Hanım'ın tek kişilik evini yıkar.

Emre (2006), Jung'un bir tür ruhsal enerji olarak tanımladığı libidoyu Nietzsche'nin güç istenci ile ilişkilendirdiğini belirtir. Dolayısıyla libido, Jung için Nietzsche'nin iktidar

istenci ile eşdeğer olarak görülür. Bu durumda kişinin davranışlarını belirleyen itici etken, onun gölge yanını temsil eden iktidar olma arzusudur (Emre, 2006, s. 85-86). Söz konusu öyküde deprem sonrası tek başına bir çadırda kalmakta kararlılık gösteren Selma Hanım'ın bu tutumu tek başına iktidar olma arzusu ile de örtüşmektedir. Evde iktidar alanı kocasına aittir, o da çadıra taşınarak kendisine bir iktidar alanı yaratır. Böylece Selma Hanım'ın gölge yanı, güç istenciyle ayrı bir iktidar alanı yaratarak devreye girer. Ekrem Bey'in çadırı yıkması da karısının özerklik isteğine dolayısıyla kendisine ait saydığı iktidarı paylaşmaya yanaşmadığı/yanaşmayacağı anlamına gelir. Ev ve çadır da kişinin güç istencinin, iktidar olma arzusunun sembolüdür.

Nohut Oda'da Erkeğin Ruh İkizi Olarak Anima

Jung'a göre anima kabaca erkekteki dişi imgesinin karşılığıdır. Jung, animayı "erkeğin, bilinç dışında bütünleyici bir öge olarak yer alan dişi imgesi" (Jung, 2021, s. 14) olarak tarif eder. Her erkek, içinde o ya da bu kadına ait olmayan, sonsuz bir kadın imgesi taşır. Bu imge özünde bilinç dışıdır, bir arketipin kalıtsal bir ögesidir. Jung'a göre anne veya sevgili bu arketipin taşıyıcısıdır (Topaloğlu, 2015:s.25). Erkeklerde bulunan kadın imgesi, onun bilinç dışında etkili olur. Erkeğin ortak bilinç dışında yatan bu kadın imgesi, onun kadının doğasını anlamasına yardımcı olur, Böylece erkek farkında olsun olmasın devamlı olarak bu ruh ikizinin arayışı içinde olur. Bu imaja uygun gördüğü kadın imgesine yakınlık duyar. Anima aynı zamanda erkekteki gizli kadını özelliklerin varlığına delalet eder; erkeğin, animasının etkisiyle duygusal davranışlar ve sevgilere sahip olmasına olanak sağlar (Serrican, 2015, s. 1209). Anima arketipi kadın erkek ilişkilerinde belirleyici bir özelliğe sahiptir. Jung, erkeğin seçeceği kadının özelliklerinin erkekte verili olarak bulunduğunu varsayar. İlk görüşte aşk buna örnek olarak düşünülebilir. İnsanı kuşatan anima, erkeğin yaşamına hâkim olduğu gibi insanın seçimlerinde de belirleyicidir.

Jung'a göre anne arketipi, başlangıçta erkek psikolojisinde anima imgesiyle iç içedir. Bu yüzden her erkek çocukta kadın imgesi kolektif bilinç dışında bir form olarak vardır (Jung, 2021, s. 22-23). Nitekim evleneceği kadında kişisel annenin taşıdığı özellikleri arayan, annesine benzer kadınla evlenen insanlar vardır. Yemeği annesi gibi pişirmediği için karısının yemeklerini beğenmeyen, onun gibi ütü yapmadığından evde huzursuzluk çıkaran kişilere rastlanır. Kadınlarda da tersi bir durum mevcuttur. Annesine bağlı erkek her zaman için huzursuzluk kaynağıdır. Erkeklerin kadınlarda anneye ait özelliklerini, annenin hiçbir karşılık beklemeden sevgisini aramaları, kişisel annenin baskın karakteriyle ilgili olduğu gibi kolektif anne imgesiyle de ilişkilidir. "Son Bir Çay" da böyle bir anne- oğul ilişkisinden ve bunun kadın kahramanda yarattığı olumsuz etkiden söz edilir.

Jung, anne arketipi ile kişisel anne arasında keskin bir ayırım yapar. O, kişisel anneye sınırlı bir anlam yükler. Çocuklarda travma etkisi yaratan davranışların kaynağı olarak kişisel annenin özellikleri yerine anne arketipiyle ortaya çıkan kolektif bilinç dışında var olan imgelemlerle ilişkilendirir. Bunun için de çocuk fobilerinde anne sık sık hayvan, cadı, insan yiyen dev olarak görüldüğüne dikkati çeker, bunun mitolojik fantezilerde yer aldığını söyler. Jung'a göre anne kompleksinin temelini anne arketipi oluşturur. Bu kompleks erkek çocukta Don Jüalizm, eşcinsellik ve bazen de iktidarsızlık olarak tezahür eder. Anne, erkek için bilinç dışında her kadında bir model olarak bulunur. Cinsiyetler farklı olduğu için oğuldaki anne kompleksi saf değildir, anne arketipiyle birlikte animanın da etkili olduğu varsayımından hareket eder. Öte yandan kız çocuğundaki anne kompleksi saftır yani karmaşık değildir. Kız çocuğunda anne kompleksi dişilik içgüdülerinin aşırı güçlenmesi veya tersine aşırı zayıflaması olarak görülebilir (Jung, 2021, s. 23-27). Söz konusu öyküde Selim, sevgilisinde annesinin özelliklerini arar. Bu yüzden anne, Selim'le sevdiği kadın arasında bir engel olarak ortaya çıkar. Anneye baskı altında bir geçmişi olan Selim, annesinin ölmesiyle bu

bağımlılıktan kurtulur. Nitekim Selim'in kadınla yaşadığı ilişki bitme noktasına gelmişken cenazenin kaldırıldığı gün kadına yeni bir başlangıç için teklifte bulunur. Çünkü Selim'in annenin ölümüyle oluşan eksikliği tamamlaması için animasıyla bir araya gelmesi gerekir.

Öykünün başkişisinin, Selim'le ilişkisini bitirme noktasına getiren engellerden biri Selim'in annesiye bir diğeri de Selim'in edilgen tavrıdır. Selim, annesinin bıraktığı boşluğu dolduran bir anima imgesinin etkisindedir. Kişisel anneden alınan kadın imgesi, Selim'in kadınla ilişkisinde erkeğin içindeki kadınsı yanına da işaret eder. Oysa kadın, Selim'deki bu imaja tepkilidir. O, Selim'in annesi olmayı asla kabullenmek istemez. Naif ve kırılğan bir yapıya sahip olan ve anne kucağında, büyümemiş bu kişiliğe sahip olan Selim'e kadın, isyan eder. Evi terk ederken kadının iç sesi bunu dile getirir:

"Ben senin annen değilim. Ben senin annen değilim. Ben kimsenin annesi değilim." (Kesmez, 2018, s. 46). Bu tepki, Selim'in kadını, anne figürü olarak görmesine yöneliktir. Başından itibaren annesinin etkisinde kalan ve kendi başına bağımsız hareket edemeyen Selim'in tutumu, bu ilişkiyi zora sokmuştur. Evin mobilyalarını ve döşemesini bile annesine bırakan Selim, annesinin ölümüyle oluşan boşluğu anlatıcı kadınla doldurmak niyetindedir. Nitekim cenazenin kaldırıldığı akşam, kadına kendi evinde evlenme teklifinde bulunması Jung'un anima olarak nitelendirdiği arketipi düşündürür. Öte yandan Selim'in nazik ve kırılğan yapısı da onun içinde var olan animayı, kadınsı yanı hatırlatır. *"Ben senin annen değilim"* sözüne yapılan vurgu, zamanında gerçekleşmeyen ancak annenin ölümü sonrasında ortaya çıkan bir öfke patlaması olarak görülebilir.

Nohut Oda'da Animus İmajı

Animus, kadındaki erkek imgesidir. *"Gölge'nin iç dünyayla olan sınırına kadınlardaki erkeklik ilkesi olan animus ile erkeklerdeki dişilik ilkesi anima hâkimdir."* (Cebeci, 2014, s. 229). Animus, kadının bilinç dışında var olan ve onu tamamlayan erkek imajıdır. Animus, bir kadında üç şekilde belirir: Birincisi kolektif bilinç dışında insanlığın mirası olarak var olan kolektif erkek imajı, ikincisi yaşam boyu erkeklerle olan ilişkileri çerçevesinde gelişen erkeklikle ilgili kişisel deneyimi, üçüncüsü de ruhsal olarak içinde barındırdığı gizli erkeksi kökenidir. Animus, erkekteki animanın karşılığıdır. Bir kadında var olan animus arketipi kadının akılcı yargılar ve düşünceler oluşturmasına, bilgi ve gerçeğin peşinde koşarak hayatta başarılı olmasına, erkeklerle rekabet gücü geliştirmesine yardımcı olabilir (Serrican, 2015, s. 1209). İş ve çalışma dünyasında erkeklerle rekabet eden kadınların bu gizil gücü animustan aldığı düşünülebilir.

Anima ya da animus Jung'a göre bir kişilik dönüşümüdür ve karşı cinse özgüdür. Erkekte dişi, dişide erkek özelliklerinin ortaya çıkmasıdır (Jung, 2021, s. 61-62). Ters bir durum yani erkekte animus, kadında da anima arketipi görülmez. Sarıçiçek persona, gölge, anima ve animusu kişinin ruhunda taşınan benlik yapıları (Sarıçiçek, 2014, s. 67) olarak ifade eder.

"Son Bir Çay" adlı öyküde kadın anlatıcının animus'u annesinin ölümünden sonra bağımsız hale gelen Selim'dir. Ancak bunun ortaya çıkışı Selim'in evine geceyarısı döndükten sonra onun kurduğu müstakil odanın varlığı ile anlaşılır. Anlatıcı kadın, eve döndüğünde dış kapıyı aralık bulur. Sessizce eve girer, ışığı yanan oda Selim'in odasıdır, yıllar sonra ilk kez Selim'in odasına girer.

"Annesinin evi dip köşe ele geçiren, her şeye sahibelik eden, kimseye nefes aldirmayan ilgi alakasından bir kapıyla ayrılmış bu müstakil odada, onun anne şefkati maskesinin arkasına gizlenmiş despot iktidarına yıllarca kafa tutmuş olduğunu fark ediyorum ilk kez. Ona göbeğinden bağlı olsa da burada inatla bağımsız bir ülke kurduğunu. Hiç sesini

çıkarmasa da aslında sadece burayı koruyarak bas bas bağırdığını. Bu kitapları, bu plakları, bu gülünç genç odası takımını ve diğer her şeyi üzerine titreyerek oldukları gibi koruduğunu ve bunu yaparken aslında başka bir şeyi muhafaza ettiğini anlıyorum.

Burası Selim'in çocukluğu. Kendini evde hissettiği tek yer." (Kesmez, 2018, s. 48-49). Selim, annesinin her tarafa hükmeden tavrına tepki olarak evin bir odasını kendine ait kılmıştır. Selim, annesinin baskıcı ve tahakküm edici varlığını kabullenmiş ancak çocukluğunu ve kendine ait bir yaşam alanını muhafaza etmeyi başarmış; nohut odasını bu küçük alanda inşa etmiştir.

Nohut Oda'da Anne Arketipinin Yansımaları

Jung'a göre anne arketipinin sayısız tezahürü vardır. Toprak Ana, insan soyunun ilk kaynağı Havva Ana ve kötü anne timsali Lilith, kolektif bilinç dışında yaşayan ilk anne arketipleridir. Anne arketipi; büyükanne, kişisel anne, üvey anne, kayınvalide, tanrıça, Bakire Meryem, daha geniş ve simgesel olarak şehir, ülke, toprak, orman, deniz, mağara, oyuk, tavşan ve inek gibi yararlı hayvanlar, dölleme yeri olarak tarla, bahçe, kaya, mağara, ağaç, derin kuyu olumlu arketiplerin görünümüdür. Cadı, ejderha, mezar ve yılan gibi simgesel değeri olan varlıklar ise anne arketipinin olumsuz yansımalarıdır (Jung, 2021, s. 22-23). Anne, insanın biyolojik varlığını borçlu olduğu kişi olduğundan her insan için önemsenen biricik varlıktır. Anne karnında başlayan ilişki insanın bütün gelişim evrelerini de etkisi altına alır. Sağlıklı bir çocuk anne ilişkisi bu yüzden son derece önemlidir. Kişisel annenin psikososyal gelişim üzerindeki bu etkisi, kolektif bilinç dışında ve daha derinlerde imgesel olarak yer alan anne arketipi insan yaşamını daha kuşatıcı bir boyutta ortaya çıkar.

Jung'a göre anne arketipinin özellikleri annelikle ilgilidir. Doğurganlık ve bereketi ifade eder. Anne arketipi kişisel annede ortaya çıkar. Anneden büyükanneye geçiş bir statü yükselmesi olarak görülür. Jung'a göre anne hem olumlu hem olumsuz özellikler barındırır. Dışının sihirli otoritesi, bilgelik ve ruhsal yücelik; bakıp büyüten, taşıyan ve sütle besleyen özellikleri olumlu görünümüdür. Anne arketipinin olumsuz tezahürü ise karanlık, gizli, korkutucudur (Jung, 2021, s. 22-23). Fedakar(2014), anne arketipinin varoluşu ve yaradılışı anlamak için ilk basamak olduğunu belirtir. Bir bebeğin dünyayı ilk olarak anne aracılığıyla algıladığını, toplumların da dünya görüşünün, yaradılışı ve varoluşu ile ilgili düşüncelerinin kolektif bilinç dışında yer alan anne imgesine göre şekillendiğini ileri sürer (Fedakar, 2014, s. 8). Bu bağlamda anneliğe dinsel inançlarda yüklenen kutsiyet ile kişisel anneye yüklenen değer, anneliğin olumlu özelliklerine ilişkindir.

Öte yandan anne arketipi olumsuz özellikler de taşır. Serrican(2015), olumsuz anne arketipinin etkisinde olan kişilerin kendilerinde sınırsız bir koruma, sevgi ve anlayış gücü bulduğunu, herkesi kendi çocuğu gibi gördüğünü belirtir. Herkesi kendisine bağımlı hale getirerek çevresine zarar verir. Aynı zamanda kendisini de bağımlı kılarak başkalarına hizmet eder ve kendini tüketir (Serrican, 2015, s. 1209-1210). Anne arketipinin olumsuz yansıması kişinin ruhsal gelişimini ve çevresiyle ilişkisini etkisi altına alır. Anne aynı zamanda çocuk için bir modeldir. Dolayısıyla anne olumlu yönleriyle bağlılık, şefkat, merhamet, sevgi ve ruhsal yüceliği temsil ederken bir yandan da olumsuz tezahürleriyle korkutucu, bozucu bir nitelik arz eder. Edebiyat eserlerinde de anneliğin olumlu olumsuz, iyi-kötü yönlerini tespit etmek olasıdır. Ancak annelikle ilgili bu tespitlerde kişisel anne ile kolektif bilinç dışında yer alan anne imgesini karıştırmamak gerekir. İnceleme konusu yapılan öykülerde anneliğe ilişkin olumsuz özelliklerin kişisel anneye sınırlı olduğunu belirtmek gerekir.

"Son Bir Çay" adlı öyküde olumsuz bir anne figürüne genişçe yer verilmiştir. Yıllar önce tanışmış yetişkin iki insanın, bir kadınla bir erkeğin ilişkisi bitme noktasına gelmiştir. Daha doğrusu kadın için bitmiş, sona ermiş bir ilişkidir. Öykünün başladığı yer, adamın yeni

Selim'in annesiyle birlikte oturduğu evdir. Selim'in annesi vefat etmiş, bir gün önce toprağa verilmiştir. Kadın anlatıcı, sevgilisini teselli için haberi alır almaz, koşarak cenaze törenine yetişir; defin esnasında yanında bulunmuş ve sonrasında evde taziye sahibi gibi misafirleri ağırlar. Gerçekte kadın için bitmiş bir ilişkidir; o da, son görevini tamamladıktan sonra son bir çay içip sade bir veda konuşması yaparak ayrılma kararındadır. Öykünün vaka zamanı, cenaze sonrası bir gece yarısıdır. Kadın anlatıcı ile Selim aynı yataktadırlar. Öykü geriye dönüşlerle kadın anlatıcının gözünden aktarılır.

Selim, annesinin kanatları altında adeta pamuklara sarılarak yetişmiş bir insandır. Kadınlı yıllar önce bu evde ilişkileri başlamıştır. Selim, kırk dört yaşında, annesi tarafından büyümesine izin verilmemiş, yaşamı annesinin kontrolünde bir insandır. Annesinden bağımsız hareket etmesine imkân tanınmaz, evden ayrılmayı kafasına koyduğunda bu hevesi annesi tarafından bir şekilde hep engellenir. Selim'in annesi despotik bir şekilde evde yıllarca hüküm sürer, Selim'e nefes aldırılmaz. Selim'in istediği gibi hareket etmesine, kendisi olmasına izin vermeyen müteveffa annenin varlığı evin her köşesine sinmiştir. Koruyucu ve kollayıcı anne vazifesini öldükten sonra bile evin her köşesinde sürdüren anne figürü, bu ilişkinin önündeki en büyük engeldir.

"Seninle ilk kez bu evde seviştik biz. Selim. Senin ta ilkokuldan mezun olduğun yıl Çelik Mobilya'dan satın alınan genç odası takımının tek kişilik yatağında, duvarda asılı Prenses Leia posterinin şahitliğinde başlayan lakin bitişik odada televizyon seyreden annen gıcırdayan yatağın sesini duymasın diye, yere serdiğimiz kaplanlı battaniyenin üzerinde devam eden o zavallı kalkışmaya ne kadar sevişmek denirse tabii." (Kesmez, 2018, s. 43)

Selim, ilk gençlik yıllarında da annesinin tahakkümü altında bir hayat sürmüş, edilgen bir kişiliğe sahiptir. Annesinin hayatına yön vermesine başından beri razıdır. Denebilir ki Selim'in serüveni annesinin başlatmıştır. Şefkat maskesini/personasını takınan annenin baskıcı yaklaşımı altında adeta Selim'in büyümesine izin verilmemiştir. Selim, şimdi kırk dört yaşındadır, annesi vefat etmiş olmasına rağmen hala büyümeyen küçük bir çocuk gibidir. Bütün hayatı boyunca ilgiyi üzerinde gören, düşmesine asla izin verilmeyen, onu hayatta tutan bir annesi olan Selim, annesinin öldüğü gece, kadına evlenme teklif eder, yeni bir başlangıç yapmak için ondan fırsat ister. Annesinin zevkine göre döşenmiş evi yeni baştan kuralım, ister. Oysa kadın için bu ev ve içindeki her eşya artık bir ölü olan kadının acı hatıralarıyla doludur. Baktığı her yer ve her eşya, bütün mobilyalar kadına Selim'in annesini hatırlatmaktadır. Anlatıcı kadın, her şeye hükmeden bu kadının, Selim'in annesinin evde devam eden varlığına tahammül edemez. Bu yüzden gecenin bir yarısında Selim'i bırakıp evi terk eder. Bu tutumuyla Selim'in edilgen tavrına ve anne etkisindeki kişiliğine öfkesini dile getirir. Söz konusu kişisel anne, çocuk üzerinde tahakküm kuran, çocuğun karakteri üzerinde olumsuz bir etkiye neden olur.

Kitabın sön öyküsü "Kız Kardeşim Handan" da iki kız kardeşin annesiz ve babasız yaşama tutunma çabasına yer verilir. Öykünün anlatıcısı Aliye'dir. Aliye ve ablası Handan daha küçük birer çocukken babalarını kaybetmiş, anneleri tarafından büyütülmüşlerdir. Babaları, kimsesi olmayan yalnız bir adamdır. Bir hayırsever onun okumasına yardımcı olmuş, o da okuyup öğretmen olmuştur. Anneleri babalarına âşık olduğundan aileyi karşısına almak pahasına ona kaçmış, kocasını kendi ailesine tercih etmiştir. Bu yüzden anneleri doğduğu kasabayı ve aileyi terk edip aileden iyice kopmuştur. Yıllar sonra annelerini de kaybeden iki kız kardeş bir başlarına kalırlar. Aliye henüz lisede öğrencidir. Önce akrabalarının yanına yerleşirler ancak burada rahat edemediklerinden evlerine geri dönerler. Babalarından kalan küçük bir maaş ve bir evle hayatlarını sürdürmeye çalışırlar. Yakın komşuları Birsen teyzenin yardımıyla da hayata kaldıkları yerden devam ederler.

Handan, kız kardeşine kol kanat gerer. Annelik vazifesi artık Handan'ındır. Evi çekip çevirmek, temizlik yapmak, yemek pişirmek, bahçenin bakımını üstlenmek, ağaçları sulamak, otları yolmak derken Handan annelik rolüne tam anlamıyla soyunur. Annesinin yaptığı her işi üstlenir, annenin boşluğunu onun rolünü üstlenerek yerine getirir. Anneyle özdeşlik kuran Handan bu durumdan şikâyetçi de değildir.

Böylece Jung'un anne arketipindeki anneyle özdeşleşme Handan'ın şahsında mücessem hale gelir. Jung'a göre anne arketipinin insan imgeleminde sayısız tezahürü vardır. Bu arketipin özellikleri her şeyden önce "annelik" ile ilgilidir. İyi olan, bakıp büyüten, taşıyan, büyüme, bereket ve besin sağlayan anne arketipi ortak bilinç dışında her insanda mevcuttur.

Jung, kız çocuğundaki anne kompleksinin olumsuz yansımalarını dört ana başlıkta inceler. Burada konuyla doğrudan bağlantılı olmadığından ve bu yazının sınırları gözetildiğinden sadece iki tanesi üzerinde durulacaktır.

a) Anneliğe özgü unsurların hipertrofisi²

Jung, hipertrofiyi kızlarda annelik içgüdüsünün ve dişiliğin aşırı derecede gelişmesi olarak tarif eder. Bu durumda kız çocuğunda erkek ikincil plana düşer, görmezden gelinir. Kadın için yoksul akrabalara ilgi göstermek, çocuklara sahip çıkmak, kedi, köpek gibi evcil hayvanlarla ilgilenmek yahut ev eşyalarını, mobilyaları arzu nesnesi haline getirmek gibi davranış ve tutumlar belirginleşir. Yahut çocuk yapmak, onun bakımıyla ilgilenmek, kendini çocuğuna bütünüyle adanmak tek amaç haline gelir. Kadın için kendi kişiliği artık çok önemli değildir. Bunu bilinçle de yapmaz, yaptıklarının farkına da varmaz (Jung, 2021, s. 28-30). Jung'a göre bu tür durumlarda özdeşleşme, ölmüş kişilerle olur (Jung, 2021, s. 62).

Öykü kişisi Handan da annesinin ölümünden bir müddet sonra benzer davranışlar sergiler. Hayatının en önemli varlığı annenin erken vefatı Handan'ı erken yaşta annelik rolünü üstlenmeye götürür. Başlangıçta kız kardeşiyle birlikte evin düzenini kurmaya girişir. Yaşam alanlarını birlikte düzenlerler. Bu annelik içgüdüleri bir gece kız kardeşine çok sevdiği sütlaç yapmayla başlar. Hayat her ikisi için de oynamaktan haz duydukları bir oyun gibi akıp giderken,

"Handan bir sabah bu mutluluk oyununu bir adım öteye taşır. Uyanıp mutfağa gittiğimde üzerinde annemin sabahlığıyla karşıladı beni. Krem rengi, yumuşak kadifeden, ceplerinin kenarları sarı papatyalı sabahlık, aylardır annemin yatak odasının arkasında asılı duruyordu."

Handan'ı kapısı açık buzdolabının önünde, sırtı dönük, kahvaltılıkları çıkarırken üzerinde o sabahlıkla görünce dilim tutuldu. Hiçbir şey yokmuş gibi dönüp "Günaydın," dedi. "Yumurta nasıl olsun?" (Kesmez, 2018, s. 101).

Aylar sonra ortaya çıkan bu durum Handan'ın annelik içgüdüsünün ilk belirtileridir. Handan farkında olmadan Aliye'ye annelik yapar, anne kaybının travmasını yaşamaya başlar. Bu kaybın etkisiyle farkında olmadan anneyi taklit eder. Annesine ait elbiseleri giymeye başlar, kendi elbiselerini poşetleyip kapının önüne koyar, bahçeye çıkarken annesinin terliklerini giyer. Annesine ait kıyafetler üzerine oturmamasına rağmen onları daraltmaya, kısaltmaya veya bozmaya kalkışmaz. Bunun yerine kemerler kullanır yahut elbiseleri çengelli iğne ile tutturur.

²Hipertrofi, bir dokuya da organın aşırı gelişmesi.

"Ta ki bir gün onların içini dolduracak kadar şişmanlayana, tam annem kadar olana dek. Sanki ne kadar büyüyeceğine annemin elbiseleri karar vermiş, daha fazlası üst bir akıl tarafından engellenmiş gibi , sonrasında tek bir kilo olsun almadı, tek bir santim olsun uzamadı" (Kesmez, 2018, s. 102).

Handan, ölmüş annesine fiziksel olarak benzemek için farkında olmadan bir çaba içerisine girer. Kendisini bütünüyle ihmal eder. Anneyle kurulan ilişki nesnelere üzerinden tezahür eder. Annesinin giysilerini giymek, onun gibi davranmak bu ilişkinin bilinç dışında yer alan annelik imgesinin etkin hale geldiğini gösterir. Bunu yaparken de davranışlarını sorgulamaz. Kardeşi Aliye'ye bir anne lazımdır. Handan da bu boşluğu kendisiyle doldurmaya çalışır.

b) Anneyle özdeşleşme

Jung'a göre anne kompleksi Eros'un aşırı gelişimine yol açmazsa dişilik özelliklerini kaybeden kız çocuğu kendisini annesiyle özdeşleştirir. Annelik içgüdüünün ve Eros'un farkına varmadığından kendi kişiliğini anneye yansıtır. Bu tür kişilere annelik, sorumluluk, kişisel bağlılık ve cinsel arzuları çağrıştıran her şey sakınılması gereken durumlar gibi görünür. Bu durumda kaçıp sığınılacak yer anneden başkası değildir. Böylece annesinin gölgesinde yaşamaya devam eder (Jung, 2021, s. 30). Annesine ait elbiseleri giymeye başlayan Handan , sonrasında yanında götürdüğü fotoğrafı göstererek kuaförde saçlarını tıpkı annesi gibi kestirir. Annesine ait küpeleri takar. Handan'da bir mutluluk yahut evcilik oyunu gibi başlayan bu her şeyiyle anneye benzemeye çalışma oyunu , Jung psikolojisinde anneyle özdeşleşmedir. Jung'a göre anneyle özdeşleşen kadında dişilik özellikleri geri plana itilir, kadın, kendi kişiliğini anneye yansıtır, kendi kişiliğinden kaçıp uzaklaşmak ister. Bu durumdaki kişinin kaçıp sığınabileceği yer bir üst kişilik olarak annedir. Kız çocuğu, hayran olduğu annenin yerini alırken kendini tüketir. Annesinin gölgesi olarak yaşamaya başlar. Üstelik kendindeki bu değişimin de farkında değildir.

Handan, gerçek anneyi yitirdikten sonra onun gibi olma oyununa kendini tam anlamıyla kaptırır. Yaşamını evle sınırlandırır, başka türlü bir yaşam olabileceğini aklına bile getirmez. Tek kişilik bir yaşam alanı oluşturur, kurduğu bu yaşam alanına kimseyi yaklaştırmaz. Dışa tamamen kapalı, sosyal yaşamdan uzak bir kabuk inşa eder. İnsanlar arasına karışmaktan kaçınır, kimseyle görüşmeye yanaşmaz. Evin işlerini de sessiz sedasız üstüne alır. Bahçe duvarından öteye geçmeyen kendine ait bir dünya meydana getirir. Evin bahçesiyle ilgilenmeye başlar, arzu nesnesi kendi dışındaki ev, bahçe olmaya başlar. Annesi gibi sarma yaprağı sarar, şiir gibi sofralar kurar, evin içini her daim pırıl pırıl hale getirir, olağanüstü güzellikte bir bahçe yapar. Aliye bu durumdan pek hoşlanmaz, zaman zaman kavga çıkarmak, bu duruma itiraz etmek ister. Ablasına hırçın davranır. Fakat Handan sonsuz anne şefkatiyle kardeşine yaklaşır, ona anlayışlı davranır. Aliye, onun sabrını taşımak ve ortalığı germek için bilerek ona sataşır, Handan bunlara bile ses etmez, sessizce oradan uzaklaşmakla yetinir.

Aliye, bir süre sonra bu evcilik oyunundan sıkılır. Eve sığamaz hale geldiğinden kendini dışarı atar. Günün büyük bir bölümünü ormanlık alanlarda yürüyüşle geçirir yahut yeni patika yollar keşfeder. Bir süre sonra da evden gitme planları yapar. Evi bırakıp gider. İstanbul'a yerleşir. Aradan epey zaman geçer. Bu süre içinde ablasıyla sınırlı olarak görüşür.

Aliye yıllar sonra komşu kızı Seher'den bir telefon alır. Acil olarak eve dönen Aliye, evi görünce çok şaşırır. Güzelim bahçeyi ot bürümüştür. Şaşkınlık içinde eve girince Handan'ın mutfağı kendine sığınabileceği yaşam evi haline getirdiğini görür. Handan, her şeyi mutfağa taşımış, burada yatıp burada kalmaktadır. Anneyi kaybetmenin yarattığı ruhsal çöküntünün sağaltılması için Handan'ın anne arketipinin etkisinden kurtulması

gerekmektedir. Aliye, Handan'a destek olur, Handan yıllar sonra saçlarını boyar. Bahçeyi sulamaya başlar. Handan'ın saçlarını boyaması, bahçeyi sulaması onun iyileşme göstergesidir. Handan, böylece kendini kapattığı annelik rolünden kardeşinin desteğiyle kurtulmuş olur. Aliye, Handan'ın kendi kişiliğinin farkına varmasına ve kendini yeniden keşfetmesine yardımcı olur.

"Annemin Çadırı" adlı öyküde kişisel anne, olumsuz bir anne arketipi olarak karşımıza çıkar. Selma Hanım, anne arketipinin koruyup kollayan, besleyip büyüten ve evi çekip çeviren, onu aile için bir yaşam alanı haline getiren olumlu özelliklerinden uzaktır. Buna karşılık kişisel baba, aileyi bir arada tutmak için çabalayan olumlu özellikleriyle öne çıkar. Anne arketipinin aileye zarar veren, onlara çok da önem vermeyen bu bencil yaklaşımı olumsuz anne arketipinin yansımasıdır. Kocasına sevgi duymayan, sadece kendini düşünen ama bu yönü deprem sonrasında açığa çıkan, öncesinde de bu özelliklerinin var olduğunun hissedildiği bu öyküde; annenin henüz on üç yaşındaki kızını da umursamaması, onlara yabancı gibi davranması bu düşünceyi destekler niteliktedir.

Kız Çocuklarının İdolu Olarak Baba

Baba arketipi de gerçek baba, büyükbaba, üvey baba, otoriter ve baskın kişi, kral gibi sembollerle ortaya çıkar. Jung, rüyalarda görülen "son sözü söyleyen, güven veren sesin" sahibi olarak baba arketipini işaret ettiğini söyler (Topaloğlu, 2015, s. 26-29).

Kitabın dördüncü öyküsünde çocukluktan itibaren besleyip büyütülen ve kişisel baba olarak ortaya çıkan baba arketipinin yansımaları; görülen bir rüya üzerinden ortaya çıkar, babaya ait hatıralarla devam eder. Kız çocuğunun gözünde bir kahraman olan baba, evi aşık olduğu bir kadın için terk etmiştir. Sonrasında da ablasının düğünü sayılmazsa bir daha babasıyla hiç görüşmemişlerdir. Böylece hayatlarından çıkıp giden baba geriye özlem ve pişmanlık bırakmış, hayatta yaptığı her şeyi babası görsün, onunla gururlansın diye yapan bir kız çocuğunun başarılarına tanık olamamıştır. Nitekim rüyasında salona babası girdiğinde o konuşmasını tamamlamış, salon onu alkışlarken onun sözlerini duymamıştır. Çocukluğunda takılıp kalan anlatıcı kadın, aslında bilinç dışında babası için beslediği bu duyguları fark etmediği için babasına kırgındır.

"Ben hayatta yaptığım her şeyi babam görsün diye yapmış olabilir miyim?" (Kesmez, 2018, s. 73) sözü, bu öykünün anlatıcısının hayatının merkezine babasını koyduğunu, onu ne denli önemseydiğini yansıtan bir sözdür. Öykünün anlatıcısı genç bir kadındır. Genç kadın, rüyasında bir programa konuşmacı olarak katılır. Konuşmasını bitirirken babası salona girer. Boş bir koltuğa oturur. Her zamanki gibi yakışıklı baba, salonda koltuğuna otururken kızının duymadığı son sözlerini alkışlamaktadır. Bu alkışlar bir babanın kızıyla övünen, onunla gurur duyan biriktirilmiş alkışlarıdır. Babasının gözüne girmeyi ve ondan takdir edilmeyi bekleyen bir kız çocuğunun çocukluk yıllarında babasından görmediği, bu yüzden de bilinç dışında beklettiği duyguları, rüyada ortaya çıkar. Bu rüyada dikkat çeken husus, salonda alkışa neden olan kızının son sözlerini babanın duymamış olmasıdır. Yani aslında baba kızını alkışlamıştır ama bir başarısına tanıklık edememiş, onun sözlerini duymamıştır üstelik konuşma biterken salona girmiştir. Her şeyi babası görsün diye yapan genç kadının rüyasında gerçekleşen bu durum, öyküde önemli bir ayrıntıya işaret etmektedir. Freud, bilinçaltına itilmiş yahut bastırılmış duyguların rüyalarda ortaya çıktığı kanaatinde (Emre, 2006, s. 65). Aynı şekilde Jung rüyalara özel bir önem atfeder. Bu açıdan rüya, kişinin bilinç dışını açığa çıkarması açısından önemli ip uçları barındırır.

"Yani" dedim, "belki de bütün yaşam kavgam ona sesimi duyurmak, bana bak, baba, baksana neler yapabiliyorum ben." (Kesmez, 2018, s. 73) Genç kızın rüyasında sarfettiği bu sözler, onun babasından çocukluğu boyunca duyamadığı övgülerin, baba tarafından

beğenilme duygusunun bilinç dışında yer ettiğini düşündürmektedir. En son dokuz yıl önce ablasının düğününde gördüğü babasının, rüyada konuşma yaptığı bir salonda genç ve yakışıklı haliyle karşısına çıkması anlattıcıyı yıllar önceye götürür. Ablasının düğününe gelen baba, düğünden ayrılırken kapıda bir yabancı gibi kızıyla el sıkışıp yine bir yabancıya söyler gibi “*görüürüz*” diyerek ayrılır, aradan geçen dokuz yıla rağmen bir daha görüşmezler. Bu tutum o kadar sarsıcı bir etki yaratmış olacak ki genç kız, yıllar sonra bir sarhoşluk anında bunları hatırlayacak, bir meyhanenin tuvaletindeki aynada karşısına dikilecek ve baba ile kızın birbirine yabancılaştığını, birbirinden ne kadar uzak oldukları gerçeğini kavrayacaktır. Annelerinden boşandıktan sonra baba çocukları da terk etmiş ve başka bir kadınla yaşamaya başlamıştır. Aradan yıllar geçmiş fakat baba kız görüşmemiştir. Oysa baba kız aynı şehirde yaşamakta ve birbirine bir çay içimi mesafede bulunmaktadır.

Öykü, geriye dönük hatıralarla parça parça anlatılır. Gördüğü rüyanın etkisinde kalan öykü kişisi, babasına dair hatıraları, pişmanlık ve özlemlerle dile getirir. Baba, bir akşam bir çantalık eşyasıyla evden ayrılır. Genç kız, babasını âşık olduğu kadınla ilk kez Kadıköy vapurunda görür. Bu kadınla mutlu olduğunu görünce buna sevinir. Bunu annesine söylemese de babasının annesini terk etmesine aldırış etmez hatta babasını bir parça haklı da bulur. Kırgınlığı babasının bir daha arayıp sormamasındandır. Babanın evi terk etmesinden sonra bir gün evde babasına ait bir defter bulur; bu defteri saklar ve bundan ne annesine ne ablasına söz eder. Defterin son sayfalarında acemice çizilmiş bir gül resminin altında rastladığı bir şiirin babası tarafından bilinmesi onu gururlandırır; babasının bir sırrına ortak olmaktan gizli bir haz duyar. Öyküde parça parça verilen bu yaşanmışlıklar babaya duyulan bağlılığın ve özlemin boyutunu gösterir. Baba onun için boşluğu doldurulamayan bir kahramandır. Onun güvenli korumasından yoksunluk genç kızın rüyalarına sirayet eder. Bu nedenle sık sık geçmişe ve hatıralarına döner, babasına ait defteri kimselerle paylaşmaz.

Babayla kızı arasında yaşanmayan bir sevginin kırık dökük parçaları, öykünün en can alıcı noktasıdır denebilir. Baba ölür. İki ayrı aile, babanın cenazesi için mezarının başındadır. Cenazede her iki aile birbirinden uzakta adeta iki farklı insanı toprağa vermiş gibi davranır, sonrasında her iki aile için de hayat kaldığı yerden devam eder. Babasını çok sevdiği halde ondan uzak bir yaşam sürdüren genç kız, ona kırgın ve sitemkar olsa da onu içinde yaşatmaya, hatıralarıyla avunmaya ve rüyalarda buluşmaya devam eder. Babasına kendisini gösterme fırsatı bulamadığı için de yaralıdır. Bir gün ansızın hayatlarından çekip giden baba, geride büyük bir boşluk bırakarak genç kadında travma etkisi yaratmıştır. Henüz küçük bir çocukken babası tarafından terk edilen genç kız, geçmişte takılıp kalır, hayatının geri kalan dönemlerinde de bunun etkisinden kurtulamaz.

Nohut Oda'da Ruhsal Dönüşüm/Yeniden Doğuş

Jung, yeniden doğuşun beş çeşidi olduğunu, genel olarak beşe ayrıldığını belirtir. Bunlar:

1. Ruh Göçü: Bu görüşe göre ruh, başka bedenlerde yaşamaya devam eder. Bu durumda kişiliğin süreklilik sağlayıp sağlayamadığı bilinmemektedir.

2. Reenkarnasyon: Reenkarnasyonda insanın kişiliği ve anıları korunur. Dolayısıyla önceki yaşantılarını ve bu yaşantıları anımsama potansiyeli taşır.

3. Diriliş: İnsan öldükten sonra değişerek yeniden ortaya çıkar. Bu durumda dönüşüm köklü ise dirilen varlık yeni bir varlıktır. Dönüşüm köklü değilse insan başka bir beden içinde.

4. Yeniden Doğuş: Bireysel yaşam süreci içinde kişi yeniden doğar. Özü değişmese de eksiklik ve noksanlıklar iyileşmiş ve düzelmiştir. İsa'nın göğe yükselmesi, Faust'un değişmesi buna örnektir.

5. Dolaylı Yeniden Doğuş: *"Burada dönüşüm insanın bizzat ölümden ya da yeniden doğuştan geçmesiyle değil onun dışında gerçekten bir dönüşüm sürecine katılmasıyla ya da tanık olmasıyla gerçekleşir."* Genellikle vaftiz edilme, yıkanarak arınma ya da bir insan grubuyla yaşanan dönüşümlerdir (Jung, 2021, s. 50-73). Jung'un çoğalma anlamında dönüşüm dediği bu yeniden doğuşun gerçekleşmesi kişinin iç zenginliğine bağlıdır.

"Kalanlar" adlı öyküde gidenlerin ardından yaşama sevincini yitiren öykü kişisi, bir kedi aracılığıyla yaşadığı travmayı atlatır, yaşama yeniden tutunmak için bir nedene sahip olur. Öykü, yurt dışına taşınan bir arkadaşın bıraktığı boşluğu doldurmak, bir yarım kalmışlığı tamamlamak için yeni bir ev kurma arayışını anlatır. Giden, geride pek çok yaşanmışlık ve hatırayı da bırakmıştır ve bu yaşanmışlıklar geride kalan her eşyaya sinmiştir. Bu ev kurma girişimi ilk değildir. Geçmişte de oradan buradan toplanan mobilyalarla, kapacak ve öteberiyle ev kurmuşlardır.

"Fayanslarını tek tek tellediğimiz, lavabolarını ovduğumuz, taşlarını sildiğimiz, perdelerini astığımız, şunu şöyle mi koysak, böyle mi koysak diye mobilyaları küçükçük salonda döndürüp döndürüp durduğumuz günü. Gecenin geç bir saatinde turşu vaziyette eserimizin karşısına geçip 'Halıları da serince eve benzedi' deyişimizi." (Kesmez, 2018, s. 15)

Yıllarca sağdan soldan topladıkları eşyalarla bir ev kurmayı başaran kadın anlatıcının ev arkadaşı, öğrenim görmek amacıyla İsveç'e gidince kadının hayatı altüst olur. Beraber kurulan düzen bozulur. Giden için yeni bir yaşama yolculuk, yeni bir başlangıç anlamına gelen bu gidişler, kalan için düzenin bozulması demektir. Tek başına kalan anlatıcı, yalnızlık çeker, kendine avunacak işler bulur. Sosyal medyayı kendine yasaklar, içkiyi azaltır, dışarıdan yemek istemeyi bırakır, evde yemek yapmaya başlar. Balkonda sardunya yetiştirir, pazara, markete alışverişe gider. Bazı kitapları yeniden okumaya karar verir. Yazı yazmak için defterler alır. Ama geride bırakılan boşluğu doldurmaya gücü yetmez, evden ayrılmayı düşündüğü sıralar bir akşam bir kedi bütün hayatını değiştirir. Kedinin sahibi yurt dışına gitmeye karar vermiştir. Ancak gideceği ülkede sağlık prosedürleri yüzünden kedisini bırakacağı birini aramaktadır. Akşam elinde bir kafesle çıkıp gelen bu kadın, aslında farkında olmadan kurulu bir düzeni yıkılmaktan, artık kimsenin hiçbir şeyi olmadığı bir şehirde anlatıcını yalnızlıktan kurtarmıştır. Mekân insan ilişkisi bir kediyle yeniden anlam kazanır. İçinde kedisini Latife'nin bulunduğu mekân, anlatıcı için yeniden bir ev olur. Kendilerine ait bir evdir bu. Erkek arkadaşının yarattığı boşluğu bir kediyle doldurmuştur.

"Altına. 'Bu Latife' diye yazdım da öyle gönderdim fotoğrafı. 'Yeni arkadaşım. Gelişiyse ev biraz eve benzedi.'" (Kesmez, 2018, s. 25)

"Kalanlar" adlı öyküde Jung'un geliştirdiği arketiplerden yeniden doğuş arketipi anlatıcının dışarıdan gelen bir etkiyle dönüşümünde görülür. Öznel bir dönüşümün gerçekleşmesi için bir dış faktöre ihtiyaç vardır. Yakın bir arkadaşının bırakıp gitmesinden sonra içinde varlık bulduğu mekân anlamsız bulmaya başlayan anlatıcı kadın, yeni bir mekân arayışına girer. Ancak bir akşam elinde kedi kafesiyle gelen uzak bir tanıdık ona bu yeniden doğuş için bir zemin hazırlar. Yakınında kendisini anlayan ve değer veren birini arayan kadın için kedi onun içindeki yaşama sevinci olur, bu sevinci ortaya çıkarır. Böylece ruhsal olarak olumlu yönde bir dönüşüm geçirir. İçsel bir yolculuk için yeniden güç ve kuvvet bulur. Bedensel varlık ruhsal bir varlığa dönüşür. Ruhsal değişim, dışarıdan gelen bir kedinin benimsenmesiyle yücelmeye ve zenginliğe tekabül eder.

Sonuç

Carl Gustav Jung'un ortak bilinç dışının unsurları ve insanlığın ortak hafızasının yansımaları olarak tanımladığı arketipler sadece mitolojik metinlere özgü olmadığı gibi masal, efsane ve destanlarla sınırlı değildir. Jung'un kolektif bilinç dışının nesilden nesile miras yoluyla intikal ettiğini ve farklı formlarda da olsa ortaya çıkacağını düşündüğü arketiplerin, roman ve hikâye başta olmak üzere pek çok edebiyat ürününde izlerini bulmak mümkündür. Arketiplerle zenginleşen bu edebiyat ürünleri yazarı tarafından bilinçli ya da bilinçsiz olarak kullanıldığından bu arketiplerin varlığının izdüşümlerini aramak edebiyat metninin anlam katmanlarına da doğrudan bir katkı sunar. Günümüz öykü yazarlarından Melisa Kesmez'in Nohut Oda adlı eseri, başkışileri kadın olan birbirinden bağımsız beş öyküyü konu edinir. Hepsinin esas problemi kendilerini bir parçası olarak görebilecekleri bir aile ortamından uzak olmak, kendilerine ait bir mekâna sahip olmak, gitmekle kalmak arasında bocalamaktır. Her birinin yaşantısında derin bir iz bırakan, geçmişte yaşadıkları ve takılıp kaldıkları bir geçmişleri vardır. Sorunlarıyla baş edebilmeleri, yaralarını sağaltabilmeleri geçmişleriyle yüzleşebilmelerine bağlıdır. Sağlıklı bir aile ortamına sahip olamamak yahut kendilerini var edebilecekleri bir mekândan yoksunluk, bu yaralı öykü kişilerinin gitmekle kalmak arasında sıkışıp kalmalarına, davranışlarına doğru bir yön verememelerine neden olmaktadır. Nitekim annesinin ölümünden sonra anneye özdeşleşen Handan, kız kardeşinin desteğiyle geçmişle yüzleştikten sonra kendisiyle yüzleşir, sorunlarından kurtulmayı başarır. Yaşamı bir annenin koruyucu kanatları altında geçen Selim, annesinin ölümünden sonra oluşan boşluğu eski sevgilisiyle evlenerek doldurmak niyetindedir. Yaşadığı sürece Selim'in kendi kişiliğini bulmasına engel olan ve evde her yere hükmeden bir anneye isyan eden Selim, evin içinde kendine ait küçük bir oda kurarak kendi hükümler alanını oluşturur. Deprem sonrasında parkta kurduğu çadırın içinde kendine bir yaşam alanı oluşturan anne, kendine yetecek yeni bir dünya inşa eder. Eşini ve çocuğunu terk eder, kocasında göremediği sevgiyi kendine ait bir dünyanın sınırlarında aramaya kalkar. Hayatta yaptığı her şeyi babası görsün diye yapan genç kız, gerçek dünyada bunu gösteremeyince rüyalarında bunu gerçekleştirir. Melisa Kesmez'in beş öyküsünde de bilinç dışına ait unsurlar, öykü kişilerinin tutumlarını belirleyen sorun alanlarını oluşturur. Anne, baba veya sevgili ile yaşanan bütün bu sorunlar, kökü yüzlerce yıllık bir insanlık mirasının derinlere nüfuz eden varlığına işaret etmektedir. Yerelden evrensel yönelen ve her çağda farklı şekillerde tezahür etse de varlığını devam ettiren arketipsel sembolizm, şekil değiştirerek bu beş öykü kişisinin varlığında ortaya çıkmıştır. Carl Gustav Jung'un insanın değişmeyen gerçeğinin ifadesi olarak gördüğü arketipler, günümüzde de insan davranışlarını belirlemede etkin bir role sahiptir. Kadın-erkek ilişkileri ile anne-baba- çocuk üçgeninde yaşanan travma ve krizler, kişisel bilinç dışında ortaya çıksa da Jung'a göre insanlığın kolektif bilinç dışıyla ilişkilidir. Bu nedenle insanlığın binlerce yıllık geçmişinde anne, baba ile yaşanan sorun alanları hep var olagelmiştir. Ortak bilinç dışında verili olarak bulunan ve sanatsal etkinliklerde, edebiyat eserlerinde sembolik ifadelerle kodlanan anne, baba, gölge, persona vb. arketipler, şekil değiştirse de her çağda değişmeyen insan gerçeğine işaret etmektedir.

Kaynakça

- Cebeci, O. (2014). *Psikanalitik Edebiyat Kuramı*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Emre, İ. (2006). *Edebiyat ve Psikoloji*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Ersoy, E. (tarih yok). Jung'da Arketip Kavramı. *Anadolu Aydınlanma Vakfı* , 1-2.
- Fedakar, P. (2014). Besleyen mi Öldüren mi: Türk Mitik Tasavvurunda Anne Arketipinin Antropomorfik Görünümleri. *Milli Folklor* (103), 5-19.

- Gökeri, A. (1979). *Arketiplere Dayanan Yeni Bir İnceleme Yönteminin Tanıtılarak İngiliz ve Türk Edebiyatında Bazı Romans ve Epik Niteliğinde Yapıtlara Uygulanması*. Ankara: Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Gümüş, H. (2021). Arketipsel Eleştirinin Temel Kaynakları. *GAB Akademi* , 1 (1), 134-147.
- Jung, C. G. (2021). *Dört Arketip*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kanter, B., & Demirtaş Önder, Ç. (2021). Yarın Yarın Romanında Karakterlerin Sosyalleşmesinden Doğan Varoluşsal Sorunlar. *Edebî Eleştiri Dergisi* , V (II), 284-300.
- Kesmez, M. (2018). *Nohut Oda*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Moran, B. (1988). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Namlı, T. (2007). Arketipsel Sembolizm Açısından Elif Şafak'ın Pinhan Romanının İncelenmesi. *Turkish Studies* , 1210-1230.
- Pınar, F. (2014). Besleyen mi Öldüren mi: Türk Mitik Tasavvurunda Anne Arketipinin Antropomorfik Görünümleri. *Milli Folklor* (103), 5-19.
- Sarıçiçek, M. (2014). Gölge ve Gölge Arketipi. *Mehmet Akif Ersoy ve Gölge* (s. 66-74). Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Vakfı.
- Serrican, E. (2015). Carl Gustav Jung'un Analitik Psikoloji Kuramındaki Arketip Kavramının Edebiyata Yansımaları. *International Journal of Social and Education*, 1(4), 1205-1215.
- Sungurlar, I. (2013). *Bir Arketip Olarak Gölge*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Topaloğlu, E. (2015). *19. Yüzyıl İngiliz Edebiyatında Lewis Carrol, George MacDonald, Charles Dickens ve Jung'un Arketipleri*. Ankara: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Turan Liman, S., & Zehra, Y. F. (2021). Soyut Dışavurumculukta Carl Gustav Jung Etkisi. *USBAD Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* (8), 201-216.

Extended Summary

The psychoanalytic theory of literature developed by Sigmund Freud places the concept of the unconscious at the core of guiding human behavior. Carl Gustav Jung expanded on this concept, which was introduced to the scientific world by Freud, by defining it as both "personal unconscious" and "collective unconscious". Jung believed that the personal unconscious affects an individual's personal world, similar to Freud's idea of the subconscious. The collective unconscious, on the other hand, represents humanity's shared heritage throughout history. Despite living in different eras, societies, and cultures, people exhibit similar emotions and behaviors. Jung argued that an individual's behavior is shaped not only by their personal experiences, but also by common experiences from humanity's past.

Jung believed that archetypes, which are symbolic patterns that influence behavior, are present in every individual and stem from a collective consciousness that guides behavior. He saw these archetypes as common themes seen throughout history in mythology, epics, legends, and religious ceremonies. In Jung's theory, the persona and shadow archetypes reside in an individual's personal unconscious. The persona archetype represents how one wishes to be seen in a social setting, while the shadow archetype embodies the unwanted, darker aspects of a person that are usually repressed from childhood. When the shadow surfaces in consciousness, it can lead to crises.

Anima refers to the feminine image within a male, while animus is the male image within a female. These archetypes influence individuals throughout their lives, often manifesting as relationships with mothers or romantic partners. Jung believed that these archetypes play a significant role in shaping an individual's behavior and attitudes.

Jung also discussed the mother archetype, which can have positive or negative effects on individuals. The archetype can be seen in various forms such as personal mothers, mother-in-laws, or religious figures like the Virgin Mary. The effect of the mother archetype on individuals can be either beneficial or detrimental. In some stories discussed, the negative effects of the mother archetype on characters' personalities are explored.

Overall, Jung's theory of archetypes provides a framework for understanding the deep-seated influences on human behavior and the recurring symbols and themes found in literature. In analyzing various stories, such as those in Melisa Kesmez's collection "Nohut Oda", one can find parallels to Jung's archetypal theories and explore how these themes manifest in literary works.

Nef'î'nin Rahşiyeleri ve Bir Rahşiyeye Kasidesi Üzerine Tespitler¹

Determinations on Nef'î's Rahshiyas and a Rahshiya Ode

Bülent Kaya*

Öz

Klasik Türk edebiyatında ideal ve güzel olanı anlatma çabası vardır. Bu bağlamda klasik şiirdeki at, ideal ve güçlü bir sembol olarak birçok benzetmeye konu olmuştur. Başta Nef'î'nin rahşiyeleri olmak üzere diğer rahşiyeler ve atı anlatan manzumelerde bunu gözlemek mümkündür. Bu çalışmada XVII. yüzyıl divan şairi Nef'î'nin rahşiyeye türündeki kasideleri ele alınmış, örnek oluşturması açısından 18. kaside şekil ve muhteva açısından öne çıkan yönleriyle incelenmiştir. Rahşiyeye türünün öncüsü olan ve kendisinden sonra gelen şairleri de etkilemiş olan Nef'î'nin kasideleri incelenerek şairin üslubu noktasında belirli olduğu düşünülen bazı kanaatlere varılmıştır. Çalışmada rahşiyeye türü hakkında genel bilgiler verildikten sonra, örneklem olarak seçilen şairin kasidesi incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk Şiiri, Edebî Türler, Rahşiyeye, At Kültürü, Nef'î.

Abstract

In classical Turkish literature, there is a focus on describing the ideal and beautiful. In this context, the horse has been a common subject in classical poetry, symbolizing power and perfection. This can be seen in the works of poets like Nef'î, who have written about horses in their rahshiyas. In this study, we analyze the rahshiyas of Nef'î, a 17th-century Divan poet, and specifically look at his 18th ode to provide an example of form and content. Through analyzing Nef'î's odes, who was a pioneer in the rahshiyas genre and influenced later poets, we have come to some important conclusions about his style. After giving an overview of the rahshiyas genre, we will analyze the selected ode of the poet in more detail.

Keywords: Classical Turkish Poetry, Literary Genres, Rahshiyas, Horse Culture, Nef'î.

Giriş

Teknolojinin gelişmediği, günümüzdeki ulaşım araçlarının olmadığı zamanlarda at, en önemli ulaşım vasıtalarından biri olmuştur. Yalnızca ulaşımında değil savaşlarda da kullanılmıştır. O zamanki şartlarda insanların hayatını türlü yönlerden kolaylaştırması, insanın ata olan bakışını olumlu yönde etkilemiştir. Birçok medeniyette olduğu gibi Türklerde de at ve at kültürü oldukça önemlidir. Özellikle göçebe Türklerin hayatında vazgeçilmez işlevler üstlenen at, Türklerin hayatındaki en önemli öğelerden biridir. Türk kültüründe önemli olan at, İslam ile birlikte önemini korumuş, atla ilgili çok sayıda motif ve benzetme kullanılmıştır.

İslam düşüncesi içerisinde ise at, şerefli bir varlık olarak kabul edilir. Atın güzelliği ve gerekliliğinin *Kur'an-ı Kerim*'de geçmesi ve övülmesi, İslam toplulukları içerisinde ata gösterilen saygıyı ve önemi artırmıştır (Karaca, 1998, s. 24). Türk edebiyatında birçok önemli eserde ata ve atla ilgili oluşan kültürel öğelere geniş ölçüde yer verilmiştir. Konuyla ilgili Necip Fazıl Kısakürek'in *Ata Senfoni* isimli eseri (Kısakürek, 2008) örnek olarak verilebilir. Eserde atın dünya ve Türk medeniyeti içerisindeki önemine değinilerek kutsal özellikleri ön

¹ Bu makale çalışması *Divan Şiirinde At* (Kaya, 2008) isimli yüksek lisans tezimizden hareketle oluşturulmuştur.

* Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, bulentkaya@kilis.edu.tr, Orcid Id: 0000-0002-7970-5059

plana çıkarılmış ve taşıyıcılık vasıflarından bahsedilmiştir. Türk kültüründe ve edebiyatında büyük önem atfedilen ata, Arap ve Fars edebiyatında da yer verilmiştir. Fars edebiyatının önemli kaynaklarından Firdevsî'nin *Şehnâme*'sinde Rüstem ve atına zaman zaman değinilmiştir. Arap edebiyatında özellikle *Muallaka* şiiirlerinde at tasvirleri yapılmıştır (Şen, 1987, s. 35-45).

Türk edebiyatının önemli eserlerinden *Divanu Lugâti't-Türk*'te atların da tıpkı insanlar gibi akıl ve anlayış özelliklerine sahip olduğu ve Türklerin en büyük yardımcısı olduğuna değinilir. Bu eserde atlı savaş tasvirlerine geniş yer verilir. Eserde verilen "*Türk ordusu atlandı*" örneğindeki "*atlanmak*" mastarı ordunun bütününe kapsamaktadır. Savaşının en büyük desteği hep at olmuştur (Çınar, 1995, s. 148-149).

Türk kültür ve edebiyat dairesi içerisinde önemli bir yeri olan ata klasik Türk şiirinde sıkça yer verilmiştir. Bu önemin en büyük göstergelerinden biri, ata dair çok sayıda söz, ifade ve motifin şiirlerde yer almasıyla beraber, *rahşiyeye* adı verilen ayrı bir edebî türün de teşekkül etmesidir. Klasik Türk şiirinde *rahşiyeye* türü denildiğinde ilk akla gelen şair XVII. yüzyıl şairi Nef'î'dir. Bu türün özelliklerini en iyi yansıtan Nef'î'nin manzumelerinde ata dair çok zengin edebî malzemeyle karşılaşılır. Birçok kaynakta *rahşiyeye* türü söz konusu olduğunda Nef'î'ye vurgu yapıldığı, türün en önemli temsilcisi olduğu dile getirilir (Kaya, 2008: 25). Kaside sahasında şöhret kazanmış şairin divanında *rahşiyeye* türüne örnek oluşturan 3 kasidesi vardır. *Rahşiyeye*, birçok kaynakta *nesîb/teşbîb* bölümünde atın anlatıldığı, atın adlarının ve vasıflarının konu edildiği kaside ve mersiye biçiminde tanımlanır. Kaside nazım şekliyle yazılmış *rahşiyelerin* birçoğunda devlet büyüklerinden birine ait atın konu edildiği görülür. *Rahşiyesi* olan şairler aynı zamanda ata aşına, ata karşı sevgi ve ilgisi olan at kültürüne hâkim şairlerdir (Kaya, 2008, s. 7-9).

Bu çalışmada Nef'î Divanı'nda (Akkuş, 2018) yer alan rahşiyeye kasidelerine değinilerek, *Der-Medh-i Rahş-ı Hazret-i Sultân Murâd* başlıklı rahşiyeye kasidesi (18. kaside), şairin edebî şahsiyeti ve şiirinin özellikleri de dikkate alınarak özgünlük açısından incelenip bazı değerlendirmeler yapılacaktır.

Nef'î'nin Rahşiyeye Kasideleri

Alanla ilgili literatüre bakıldığında, başta ansiklopediler olmak üzere diğer kaynaklarda *rahşiyeye* hususunda Nef'î'ye vurgu yapılmış, bu türün en önemli temsilcisi olduğu belirtilmiştir. Özellikle yaşadığı dönemin hükümdarı IV. Murad'ın atlarıyla ilgili şiirleri ilk akla gelenlerdir. Şairin özellikle *rahşiyeye* kasidelerinde IV. Murad'ın atlarından ilham aldığı söylenebilir. XVII. yüzyılın en önemli kaside şairlerinden olan Nef'î'nin şiirlerinde hiciv önemli bir unsurdur. Hicivlerindeki yeteneği medhiyelerinde de görülür. Padişah ve devlet büyüklerinin atlarını överken de bu kabiliyetini göstermiştir. Şairin *rahşiyeye* türünde önemli örnekleri vermesi ve başarı göstermesi, onun biraz da yaradılışı ve atlara olan ilgisi sebebiyledir. Ata uzak olan bir şairin bu nitelikte eserler vermesi mümkün değildir.

At, Nef'î'nin kasidelerinde Burak, Düldül ve Cebrail ile kıyaslanır. Allah'ın mükemmel bir eseri olarak görülmesi ve Miraç hadisesi vasıtasıyla yüceliğinin sergilenmesi gibi durumlar, şairin ata verdiği değerini göstergesidir. Bu durum, eski Türklerde ata karşı gösterilen ilgi ve sevginin devamı gibidir (Küçük, 1988, s.190). Kültürden gelen at sevgisi Nef'î'nin *rahşiyelerinde* zirve noktasına ulaşmıştır. Şairin divanında (Akkuş, 2018) *rahşiyeye* türü içerisinde değerlendirilebilecek, kaside nazım şekliyle yazılmış 3 adet manzume bulunmaktadır. Divanın, *Der-Sitâyiş-i Esbân-ı Şehsüvâr-ı Zamân Hazret-i Sultân Murad Hân Bâ-Fermân-ı Âlîşân* başlıklı 17. kasidesi 84 beyittir. 52. beyte kadar yapılan tasvirler ve birçok at ismi vardır. 52. beyitten sonuncu beyte kadar atla ilgili anlatımların memduh övgüsüyle birlikte verildiği de görülür. *Duâ* kısmında da atla ilgili ifadeler yer almaktadır (Kaya, 2008, s.27). Kasidede yer alan atların bazı vasıfları şu şekildedir: Hızına kuşun

yetişemediği, tozuna saba yelinin erişemediği, nurdan kanatlara sahip, göz yumup açincaya kadar âlemi dolaşan, çabuk ve süratli, zapt etmesi hayli güç olan vb.

Divanın 18. kasidesi, *Der-Medh-i Rahş-ı Hazret-i Sultân Murâd* başlığını taşıyan Sultan IV. Murad'ın övgüsüne yönelik bir *rahşiyedir*. Toplam 44 beyitten oluşan kasidenin 17. beytine kadar *rahşiyenin nesib* kısmıdır. 18. beyitten sonra memduh övgüsü başlar ve kaside *duâ* ile biter. Bu kasidede şairin diğer *rahşiye* türündeki kasidelerinde olduğu gibi memduh övgüsü içerisinde de at bulunmaktadır. Bu kasidede genel olarak Ağa Alcası isimli at anlatılmış, atla ilgili tasvirler yapılmıştır. 17. kasidede önce at isimlerini tek tek sayıp daha sonra bunların ayrıntılarını veren şair, bu kasidesinde padişahın ahırındaki tek bir atı (Ağa Alcası) anlatmıştır (Kaya, 2008, s. 29-30).

Kaside-i Rahşiye Der-Medh-i Mustafa Paş başlığını taşıyan divanın 45. kasidesi ise toplam 47 beyittir. Mustafa Paşa övgüsünde yazılmış olan kasidenin 20. beytine kadar Paşa'ya ait olan at, tasvirlerle birlikte olağanüstü nitelikleriyle övülür, 20. beyitten sonra memduh övgüsüne geçilir ve *duâ* kısmı ile kaside biter. Bu kasidede de 18. kaside de olduğu gibi anlatılan tek bir at, memduhun atıdır (Kaya, 2008, s. 30).

Rahşiye Kasidelerindeki At İsimleri

Nefî'nin *rahşiye* türündeki kasidelerinde; Bâd-ı Sabâ, Tayyar, Evren (Ejder), Saçlıdoru (al, kızıl yeleli, siyah ayaklı), Kapıağası Dorusu, Arslan Dorusu, Cebeli Doru, Kayışoğlu Dorusu, Mercan (gül renkli, kızıl), Celali Yağız (esmer, zeytin rengi), Edhem, Tuma, Kümeyt (doru), Ağa Alcası, Şam Alcası, Aşkar, Dağlardelisi, Surahi gibi; cinslerine, renklerine ve yürüyüşlerine göre at adlandırmaları vardır. Doğu kültüründe yer alan bütün at adlandırmaları, atla ilgili malzeme, inanış ve benzetmeler, *rahşiyeleri* zenginleştiren öğelerdir (Akkuş, 2006, s. 207). *Rahşiye* türündeki 3 kasidede memduhun atlarının isimlerinden söz edilir. 17. ve 18. kasidede Sultan IV. Murad'ın atlarından bahsedilirken, 45. kasidede ise Mustafa Paşa'nın atından söz edilir.

17. kasidede Sultan IV. Murad'ın atlarının isimleri tek tek sayılarak bunların üstün vasıfları daha çok mübalağa sanatı yoluyla anlatılmıştır. Mübalağa sanatı şairin birçok kasidesinde olduğu gibi *rahşiye* türündeki kasidelerinde de ön plandadır. Atlar birçok kavrama benzetilmiştir: *Sâ'ika*, *ejderhâ*, *Anka*, *âteş*, *şîr*... Bu benzetmelerdeki bazı mübalağa örnekleri şu şekildedir: Atın kendi gölgesini geçebilmesi, bütün âlemi hızlıca gezmesi, kuşun ve rüzgârın yetişememesi, Anka ve Hümâ kuşunu geçmesi, melek gibi kanatları olması, bir kanadıyla dahi uçabilmesi, dünyanın mekân olarak dar gelmesi, Zühre'yi gökten indirmesi, zelzeleye sebep olması, yerin ve göğün sarsılması vb. 18. kasidede ise yalnızca Sultan IV. Murad'ın Ağa Alcası isimli tek bir atından bahsedilir. Bu kasidede de ata üstün vasıflar yüklenmiş, çeşitli benzetme unsurları kullanılmıştır: Uçan kuş, *sâ'ika*, *âteş*, *yel*... *Rahşiye* türündeki son kaside olan 45. kasidede Mustafa Paşa'nın atı diğer iki kaside de olduğu gibi üstün vasıflarla ve benzetmelerle anlatılmıştır. Atla ilgili bu kadar isim, sıfat ve benzetme kullanan Nefî'nin konuya olan ilgisi ve konuyla alakalı bilgi sahibi olduğu âşikârdır.

Örnek oluşturması açısından 18. kaside şekil ve içerik açısından kısaca incelenmiştir. Nefî Divanı'nda yer alan 18. kaside *Der-Medh-i Rahş-ı Hazret-i Sultân Murâd* ismini taşıyan *rahşiye* türünde bir kasidedir. Kaside 44 beyitten mürekkep olup aruzun *Mefâilün/ Mefâilün/ Mefâilün/ Mefâilün* kalıbıyla yazılmıştır. Kasidede Sultan IV. Murad'ın atlarının çeşitli özellik ve sıfatlarla anlatıldığını ve tasvir edildiği görülür. Kasideyi *rahşiye* türü açısından önemli yapan ata dair zengin bir edebî malzeme sunmasıdır. Nefî'nin en güzel kasidelerinden olan bu *rahşiye* kasidesi Urfi'nin Ebulfeth Geylânî'ye sunduğu kasidedeki at tasvirlerini hatırlatmaktadır (İpekten, 2016, s. 72).

Kasidedeki Atın Özellikleri, Atla İlgili Kullanılan Sıfatlar ve Benzetmeler

Nefî Divanı'nın 18. kasidesinde, şairin diğer kasidelerinde olduğu gibi atla ilgili tasvirler ve tabii olarak bu tasvirlerin içerisinde atın çok sayıda özelliği ve sıfatı verilmiştir. Bu hususta kullanılan kelime kadrosuna bakıldığında, atın sıfatları ve özellikleri noktasında daha çok atın fiziksel görünüşüyle hızına odaklanmıştır. Yalnızca bir beyitte atın süslerinden ve eşyalarından söz edilir:

Zihî rahş-ı murassa-raht u zerrîn-na' l u sîmîn-teng

Ki kıymetde değer satl-ı sıtablı tâc-ı Dârâya K. 18/19 (Akkuş, 2018: ?)

Diğer bazı beyitlerde atın fiziki tasvirine yönelik ifadeler olmakla birlikte (B. 2, B. 5, B.11 vb.) kasidenin geneline bakıldığında tasvirî ve durağan bir anlatımdan ziyade, hareket çağrıştıran kelime ve ifadelerin ağırlıkta olduğu görülür. Şiirin akıcılığı açısından düşünüldüğünde şairin çizdiği tabloya yalnızca bir seyirci olarak sabit bir yerden bakılmaz. Tablo, hareket eden ve sabit durmayan bir tablo olduğu için onun hareketleri takip edilir. Şiirde çizilen bu tablo, insan zihninde adeta bir at gibi dolaşiyor algısı bırakmaktadır. Çerçeve içerisindeki resimler her beyitte hızlıca değişir ve şair adeta bir ressam edasıyla yeni bir resim sunar. Gözlerimiz her yeni tabloyu takip etmekte zorlanır. Şair bir beyitten diğerine geçerken bunu atın hareketine ve hızına uyarlamıştır. Bu sebeple bu kaside, şairin şiirindeki şekil mükemmelliğinin de göstergesidir. Ses, söz ve anlam uyumunun en iyi şekilde yansıtıldığı örneklerden biridir.

İlk iki beyitte şair içinde at olan bir tabloyu bize gösterir. Bu tabloda hareket yoktur ve tablonun içindeki resimler sabittir. Burada atın genel tasviri yapılır. Üçüncü beyitten itibaren hareket bildiren kelimelerle o tabloyu gezdirmeye başlar ve tablodaki resimler de değişir. 3. beyitten 19. beyte kadar neredeyse her beyitte hareket ve hız bildiren bir kelime kullanılmıştır:

Te'âlallâh zihî rahş-ı hümayûn-ı hü mâ-sâye

Ki tasvîr-i dil-ârâsı yeter eğlence dünyâya K.18/1 (Akkuş, 2018: ?)

Ağa Alcası ol gülgûn-ı hoş-endam u ra'nâ kim

Değildir perçem ü yâl ü dümü muhtâc hınnâya K.18/2 (Akkuş, 2018: ?)

Nedir ol şîve-i refât ile ol peyker-i mevzûn

Gören hayrân kalır âsâr-ı sun'-ı Hakk Te'âlâya K. 18/3 (Akkuş, 2018: ?)

Refât, cevân edip, meyl-i hırâm, döner, mevc ursa, sürat, düşse, hırâm etdikçe, çıkup, bassa, cevân için, uçar, şitâb itdükçe, tîz-rev, dokunsa, sâ'ika, tünd-refât, eridir, sadme, çıkar, pertâb ettiği, şikest eyler, berk, pertâb edeydi, azîmet etse, sür'at, sebkât, güzâr eylerdi, yolu düşse, yel gibi, peyk, sebük-pâ, erişmez kelimeleri beyitlerde sırasıyla hareket ve hız bildiren kelimelerdir. Hareket ve hız bildiren ya da çağrıştıran kelimelerin çokluğu, kasidedeki hareketin ve bu hareketin atla özdeşleştirilmesinin göstergesidir. Bu kelimeler beyit bağlamında düşünüldüğünde birçoğunda gulüvv derecesinde mübalağa yapılmıştır. Kasidede çizilen at resmi bazı özellikleriyle ön plandadır: Fiziksel olarak güçlü, çok hızlı, kuş gibi kanatları olan, dokunduğu yerlerden alevler çıkaran vb.

Kaside beyitlerinin genelinde at, abartılı özelliklerle ve sıfatlarla verilmiştir. Kasidede anlatılan at, padişahın atı olunca, şairin mübalağanın seviyesini daha da artırdığı düşünülebilir. Kasidedeki 19 beytin 15'inde hareket ifade eden kelimeler kullanılmıştır. Bazı

beyitlerde ve son beyitte hareket ifade eden kelimelerin yer almayışı, hareket hâlindeki atın dinlenmesi resmini çizer âdeta. Bu, şairin şiir kurgusunu nasıl kuyumcu titizliğiyle işlediğinin, şiirlerindeki mükemmelliğin göstergesidir. Beyitlerdeki seslerin niteliği, beyitlerin kompozisyonu ve anlamın akışı rastgele olmayıp bahsedilen konuyla uyumludur.

Kasidede 21. beyitten itibaren şair, Sultan IV. Murad'ı övmeye başlar:

Zihî gülgûn-ı ferhunde-şemâ'il esb-i ferruh-pey
Ki lâyıkdır rikâb-ı şehsüvâr-ı âlem-ârâya (K. 18/20)

Zihî rahş-ı murassa-raht u zerrîn-na'l u sîmîn-teng
Ki kıymetde değer satl-ı sıtablı tâc-ı Dârâya (K. 18/21)

44. beyit *duâ* kısmına *girizgâh* yapılan beyittir. Bu beyitten sonra *duâ* kısmına geçilir. Bu beyitte atla ilgili bir kelime ya da benzetme kullanılmamıştır. Kasidenin bütününde atla ilgili geniş bir kelime kadrosu bulunmasına rağmen, bu tür beyitlerde bunların yer almayışı, şairin bilinçli bir tercihi gibi durmaktadır:

Tamâm oldu suhan durma du'âya başla ey Nef'î
Niyâz eyle yüzün sür âsitân-ı lutf-ı Mevlâya Nef'î K. 18/44 (Akkuş, 2018: ?)

45-46. beyitler kasidenin *duâ* kısmını oluşturur. *Girizgâh* beytinin aksine şair bu kısımda memduhuna dua ederken atla ilgili kelimeleri tekrar kullanmıştır. *Devrân*, *baht* ve *devlet* atın benzetileni olarak verilmiştir:

Ede tâ râ'iz-i takdîr cevân-ı şebân-rûzî
Süre tünd eblâk-ı devrânı bu meydân-ı pehnâya Nef'î K. 18/45 (Akkuş, 2018: ?)

Ola dâ'im semend-i baht u devlet zîr-i rânında
Vere sıhhatle hem lutf-ı Hudâ ömr-i bilâ-gâyes Nef'î K. 18/46 (Akkuş, 2018: ?).

Genel olarak bakıldığında şairin rahşiye kasideleri atla ilgili geniş bir kelime kadrosu içerir. Arapça, Farsça ve Türkçe kökenli at isimleri yanında, padişahın atlarının isimleri, atın eşyaları, atın özellikleri ve sıfatları verilmiştir. Klasik Türk şiirinin estetik ölçütleri ve kalıplaşmış dünyası göz önüne alındığında at isimleri olarak; Rahş, Ağa Alcası (Sultan IV. Murâd'ın atının ismi), Burak ve esb kullanılmıştır. At eşyalarından bergüstvân ve na'l geçmektedir. Atın sıfatları noktasında; ferhunde-semâ'il, (Hirâm)-ı dil-keş, hûb-sîmâ, Hümâ-sâye, hûş-endâm, murassa-raht, peyker-i mevzûn, ra'nâ, hûb-simâ, tîz-rev, sebük-pâ, surh, rahşan, tünd-refâr kullanılmıştır.

Sonuç

XVII. yüzyıl klasik Türk şiirinin zirve isimlerinden olan Nef'î, aynı zamanda kaside nazım şeklinin de en önemli üstatlarından. Kaynaklarda kasideciliği övülmüş, şiirlerinde ses, söz ve anlam mükemmelliği gözetildiğine dikkat çekilmiştir. Çalışmada ele alınan *rahşiye* kasideleri de bu doğrultudaki en iyi örneklerdendir. Klasik Türk şiirinde *rahşiye* türü denildiğinde literatürde ilk akla gelen isim Nef'î'dir. Atla ilgili motif, benzetme ve süslü ifadeleri ilk kullanan şair olmamakla birlikte, klasik Türk edebiyatı bağlamında türün en iyi, en mükemmel ve en tipik örneklerini vererek sonraki şairler için de bir model oluşturmuştur. Nitekim *rahşiye* türündeki manzumelerin Nef'î'den sonra yaygınlık kazandığı, örnek sayısının arttığı söylenebilir. Şairin *rahşiye* kasidelerindeki abartılı at övgüleri ve süslü

anlatımlar, yalnızca Türk kültüründe ve edebiyatındaki ata atfedilen önemle ilgili olmayıp şairin ata olan hususi ilgi ve sevgisiyle de alakalıdır. Ayrıca şiir tarzı ve üslubu, kasidelerindeki abartma unsurları da aynı şekilde *rahşiyeye* kasidelerine yansımıştır.

Şairin *rahşiyelerinde* at, âdeta şiir tablosunun içinde gezen, devamlı hareket eden ve farklı görüntüleriyle tabloyu zenginleştiren bir unsurdur. At, tekdüze ve kalıplaşmış özellikleri yerine zengin vasıflarıyla ve şair tarafından estetize edilmiş mübalağalı yönleriyle de verilir. Mübalağa daha çok gulüvv derecesindedir. Nefî'nin memduhun atları için kullandığı sıfatlar, benzetmeler hem çok çeşitli hem de orijinaldir. Şair, özgün taraflarından birini de *rahşiyeye* kasidelerinde sergilemiştir. Hayal gücünün, ifade kudretinin büyüklüğü, üslup özelliklerinin belirlenmesi ve şiir sanatına dair değerlendirmelerin yapılabilmesi için *rahşiyeye* kasideleri önemli bir model teşkil eder.

Divandaki 3 *rahşiyeye* kasidesinde yer yer tasviri anlatımlar da olmakla birlikte özellikle 18. kasidede hareket ve hız bildiren ya da çağrıştıran kelimeler özellikle kullanılmıştır. Şairin *rahşiyeleri*, şekil, muhteva ve estetik yönlerden sonraki dönemlerde yazılmış *rahşiyeye* türündeki manzumelere kaynaklık etmiştir. Daha sonra *rahşiyeye* türünde başka şairlerce tipik örnekler verilmesi, bunlardaki Nefî etkisini gösterir. Birçok kasidesinde olduğu gibi *rahşiyeye* kasidelerinin de dili genel olarak ağır olup bu kasidelerinde ses ve anlam uyumuna dikkat etmiştir. Bütün bunların dışında Nefî'den sonraki yazılan *rahşiyelerin*, Nefî etkisi göz önüne alınarak incelenmesinin elzem olduğu ortadadır.

Kaynakça

- Akkuş, M. (2006). *Klasik Türk şiirinin anlam dünyası/edebi türler ve tarzlar*. Fenomen Yayınları.
- Akkuş, M. (2018). *Nefî divanı*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57741,nefi-divanipdf.pdf?0> (Erişim tarihi: 20. 03. 2021)
- Çınar, A. A. (1996), *Kazak ve Türkiye Türklerinde at kültürü ve atın rolü* (Tez no. 52745) Yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi, YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- İpekten, H. (2016). *Nefî, hayatı, eserleri, sanatı, bazı şiirlerinin açıklamaları*. 9.baskı. Akçağ Yayınları.
- Karaca, Ş. (1998). *Türk ve İslam kültüründe at ve binicilik* (Tez no.74518). Yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Kasır, H. (1990). *Sabrî Mehmed Şerif divânı (inceleme-karşılaştırmalı metin)* (Tez no. 8928) [Yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi] YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Kaya, B. (2008). *Divan şiirinde at* (Tez no. 218962), Yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi, YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Kısakürek, N. F. (2008). *Ata senfoni*. 8.baskı. Büyük Doğu Yayınları.
- Küçük, S. (1988). Nefî'de at sevgisi. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 13(1), 177-191.
- Şen, M. (1987) *Haza Kitab u Baytarnâme: tenkidli metin* (Tez no. 2989) [Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.

Extended Summary

The horse, which was the primary mode of transportation in Turkish culture, played a significant role in shaping Turkish culture and civilization. Understanding the mounted culture and its social implications is essential for a thorough comprehension of Turkish culture and literature. Horses were indispensable in the social lives of Turkish people, providing assistance in daily activities and particularly in battles.

In Islam, the horse is considered sacred, as mentioned in various sources including the Kur'an-ı Kerim. Many important works of Turkish literature extensively cover the significance of horses. From oral traditions to written works like Kutadgu Bilig and Dede Korkut Stories, horses are detailed in various sources of Turkish literature. Horses also hold importance in numerous cultures for their role in transportation and facilitation.

When discussing the genre of rahşiye and rahşiye eulogies, the first poet that comes to mind is Nefî. He is recognized as a pioneer of the genre, particularly in the 17th century. Nefî, one of the prominent eulogy poets of the time, provides substantial examples of the genre in his divan focused on the horses of Murad IV. In addition to his eulogies, Nefî drew inspiration from Murad IV's horses for his writings.

There are three eulogies in the divan that fall under the rahşiye genre. The first, titled "Der-Sitâyiş-i Esbân-ı Şehsüvâr-ı Zamân Hazret-i Sultân Murad Hân Bâ-Fermân-ı Âlişân", along with the second eulogy "Der-Medh-i Rahş-ı Hazret-i Sultân Murâd", praises Sultan Murad IV. The third eulogy, "Kaside-i Rahşiye Der-Medh-i Mustafa Pasha", lauds Mustafa Pasha.

Eulogies in the rahşiye genre contain detailed descriptions of horses, including names and attributions. The imagery used to depict horses includes various qualities and similes to highlight their significance. The eulogies also emphasize the names of sultans' horses and describe them with exaggerated attributes.

Horses in eulogies are named based on their strains, colors, and gait, enriching the rahşiye genre. The analysis of the 18th eulogy provides insight into its notable features as an example within the genre. The vocabulary and concepts used in describing horses focus on their physical appearance and speed, creating vivid depictions within the eulogies.

In addition to Nefî, another prominent poet of the 17th century known for eulogies is Sabrî Mehmed Şerif. His eulogy titled "Rahşiye Der-Medh-i Pâdişah Cem-Mekrûmet Sultân Murâd Han 'Aleyhi'r-Rahme Ve'r-Rızvân" is highlighted for its significance within the rahşiye genre. Scholars recognize him as one of the key figures in Turkish poetry of the time, showcasing the importance of horses in Turkish culture through his rahşiye eulogies.

Nefî stands out as a leading figure in 17th-century Turkish poetry, particularly in the rahşiye genre. His divan reflects the cultural significance of horses through rich material and detailed eulogies. The emphasis on the speed of horses in his works creates dynamic descriptions that harmonize sound and meaning, capturing the essence of horses in Turkish culture.

YEDİ ARALIK SOSYAL ARAŞTIRMALAR DERĐİŐİ (YASAD) HAKKINDA

Yedi Aralık Sosyal Araştırmalar Dergisi (YASAD) on-line olarak yılda iki kez (Haziran ve Aralık) yayımlanan hakemli bir dergidir. YASAD'ın amacı, ulusal ve uluslararası sosyal bilimler alanında araştırma ve çeviri makaleler yayımlamaktır. Ulusal, bölgesel ve uluslararası tarih, edebiyat, coğrafya, felsefe, sosyoloji, psikoloji temel alanlarında nitelikli makaleler yayımlayarak literatüre katkıda bulunmaktadır. Aynı zamanda dergide eleştiri ve değerlendirme yazılarına da yer verilmektedir. Yayımlanan makalelerin içeriğinden yazarlar sorumludur. Yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapçadır.

Dergide yayına kabul edilebilecek eserler temelde sosyal/beşerî bilimler alanında "Araştırma Makalesi" türündeki eserler ve derginin amaç örgüsüne uygun güncel konuların irdelendiği "Çeviri", "Kitap Değerlendirme", "Tartışma", "Söyleşi" ve "Konferans/Seminer Metinleri" dir.

Dergide yayına kabul edilen eserler "Açık Dergi Sistemleri (Open Journal Systems)" kurallarına tabidir. YASAD'da ilgili süreçler tamamlandıktan sonra yayın kararı verilen tüm hakemli yazılar "DOI" numarası alacaktır.

Etik İlkeler ve Yayın Politikası

Yedi Aralık Sosyal Araştırmalar Dergisi, sosyal bilimler alanında nitelikli bilimsel makale yayımlamak amacıyla aşağıda belirtilen etik ilkeler ve kurallara bağılı olarak yayımlanan bir dergidir.

1. Yayın Etiğı

1.1. Dergiye gönderilen tüm makalelerde daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış ve başka bir dergide herhangi bir değerlendirme süreci içerisinde olmama şartı aranır. Yayımlanmak üzere gönderilen yazı daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiri ise bu durumdan dergi editörlüğü haberdar edilmelidir. Bu ve benzeri yazılar, yayın kurulunun vereceği karar doğrultusunda işlem görür. Değerlendirme sürecinde olan ve yayımlanan eserlerin sorumluluğunun tümü yazar(lar)a aittir.

1.2. Dergide kör hakemlik sistemi uygulanmakta olup hakemlerin ve yazarların isimleri hakem süreci boyunca gizli tutulur.

1.3. Her bir makale editörlerden biri ve en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkâr edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi ve çift taraflı kör hakemlik sürecinin deşifre edilmesi etik dışı davranışlar olarak kabul edilir. Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kural dışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dâhildir.

1.4. Dergiye sunulan çalışmalar; insandan anket, mülakat, odak grup çalışması, deney vb. yollarla veri toplanmasını ve deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılmasını öngörüyor ise başvuru öncesinde ilgili kurumun İnsan Araştırmaları Etik Kurulu'ndan "Etik Kurul Onay Belgesi" alınması zorunludur.

1.5. Bu dergi açık ve ücretsiz akademik yayıncılık ilkesine bağılı olduğundan, yazarlardan makale işleme ve gönderme ücretleri talep edilmez.

2. Yayıncının Etik Sorumlulukları

Yedi Aralık Sosyal Araştırmalar Dergisinin yayıncısı olan Kilis 7 Aralık Üniversitesi, kamu yararını gözeterek ve kâr amacı gütmeyen bir kamu eğitim kuruluşudur. Derginin Editörler Kurulu'nu üniversitemiz öğretim üyeleri ve elemanları oluşturur. Editörler Kurulu üyelerini, Editör, Editör Yardımcıları ve Alan Editörleri oluşturur. Bu üyeler sosyal bilimler alanının bilim dalları gözetilerek üç yıl için görevlendirilmektedir. Ayrılan üyenin yerine yeni üye görevlendirilir, görev süresi dolan üyenin süresi uzatılabilir. Editör, editör kurulu üyelerinden alan editörlerini belirler. Bunun yanı sıra makalenin konusuna göre, gerekliliğinde Editör Kurulu üyesi olmayan öğretim üyeleri de alan editörü olarak görevlendirilebilir.

3. Editörler Kurulu'nun Etik Sorumlulukları

3.1. Editörler, makalelerin yayımlanmasına karar verirken bilimsel literatüre katkı sağlayabilmek adına makalelerin özgün olmasına özen gösterirler.

3.2. Editörler, makalelerle ilgili olumlu ya da olumsuz karar verirken makalelerin özgün değeri, alana katkısı, araştırma yönteminin geçerli ve güvenilirliği, anlatımın açıklığı ile derginin amaç ve kapsamını göz önünde tutarlar.

- 3.3. Editörler, makaleleri alan editörleri ve hakemlerin uzmanlık alanlarını dikkate alarak gönderir, değerlendirmelerin yansız ve bağımsız yapılmasını desteklerler.
- 3.4. Editörler, hakem havuzunun geniş bir yelpazeden oluşması ve sürekli güncellenmesi için arayış içinde olurlar.
- 3.5. Editörler, akademik görgü kurallarına uymayan ve bilimsel olmayan değerlendirmeleri engellerler.
- 3.6. Editörler; dergi yayın süreçlerini, yayın politikalarına ve kılavuzlara uygun işletilmesini sağlar, süreçte görev alanları yayın politikaları konusundaki gelişmelerden bilgilendirir, gerektiğinde eğitim programı hazırlarlar.
- 3.7. Editörler; makalelerde insan ve hayvan haklarının korunmasına özen gösterirler, makalenin katılımcılarının açık onayının belgelendirilmesini önemserler, makalenin katılımcılarına ilişkin etik kurul onayı, deneysel araştırmalarda izinleri olmadığında makaleyi reddederler.
- 3.8. Editörler; görevi kötüye kullanmaya karşı önlem alırlar. Görevi kötüye kullanmaya yönelik yakınlıklar olduğunda, nesnel bir soruşturma yaparak konuyla ilgili bulguları paylaşır.
- 3.9. Editörler, makalelerdeki hata, tutarsızlık ya da yanlış yönlendirmelerin düzeltilmesini sağlarlar.
- 3.10. Editörler, yayınlanan makalelerin fikrî mülkiyet hakkını korur, ihlal olması durumunda derginin ve yazar(lar)ın haklarını savunurlar. Ayrıca yayımlanan makalelerin içeriğinin başka yayınların fikri mülkiyet haklarını ihlal etmemesi konusunda gerekli önlemleri alırlar; özgünlük-benzerlik denetimini yaparlar.

4. Hakemlerin Etik Sorumlulukları

- 4.1. Hakemler, yazarlar ile doğrudan iletişime geçemez, gerekli irtibatlar editörler aracılığıyla gerçekleştirilmelidir.
- 4.2. Her hakem, sadece kendi uzmanlık alanıyla ilgili makaleleri değerlendirmeyi kabul edebilir.
- 4.3. Hakemler değerlendirmelerini nesnel ve tarafsız gerçekleştirmelidirler. Yazarların etnik kökeni, dinî inancı, siyasi tutumu ve cinsiyet farklılığı değerlendirmelerini etkilememelidir.
- 4.4. Hakemler, makale değerlendirme sürecini kendilerine belirtilen süre içerisinde tamamlamalı ve kabul ya da ret sonucunu akademik görgü kurallarına uygun bir biçimde açıklamalıdır.

5. Yazarların Etik Sorumlulukları

- 5.1. Yazarlar, başvuru süreci esnasında yanıltıcı, yanlış ya da eksik beyanda bulunmazlar ve verdikleri her türlü bilginin doğruluğunu beyan ederler.
- 5.2. Yazarlar, başvuruda buldukları çalışmanın tamamını, bir kısmını veya çalışmaya ait verileri daha önce başka bir dergide yayımlamamış olmalıdır, veriler orijinal olmalıdır.
- 5.3. Yazarlar başvuruda buldukları çalışmalarını aynı anda başka bir dergiye göndermemelidir.
- 5.4. Yazarlar, başvuruda buldukları çalışmaları “Etik Kurul Onay Belgesi” gerektiren bir araştırma içeriyorsa araştırmaya başlamadan önce ilgili belgeyi temin etmiş olmalı ve dergi yönetimine sunmalıdır.

5.5. Yazarlar, yaptıkları araştırma ile ilgili herhangi bir kurumdan izin almaları gerekiyorsa araştırmaya başlamadan önce söz konusu kuruma gerekli bilgileri eksiksiz ve yanıtıcı olmayacak şekilde sağlamalı ve kurumun yazılı onayını almalıdır.

5.6. Yazarlar, araştırmada yer alan katılımcılardan araştırma öncesinde bilgilendirilmiş onam/kabul/rıza formu almalıdır. Formda araştırma sürecini olumsuz etkilemeyecek şekilde araştırma sürecinin nasıl işleyeceği, araştırmanın amacı ve süresi, araştırmanın içerebileceği muhtemel riskler ya da diğer olumsuz durumlar, gizlilik ve gönüllülük konuları hakkında bilgiler yer almalıdır.

5.7. Birden fazla yazarlı başvurularda tüm yazarlar, yazarlık sırası gibi konularda hemfikir olmalıdır. Ayrıca çalışmaya bilimsel açıdan katkı sağlamamış kişiler her ne amaç veya sebeple olursa olsun yazar olarak gösterilmemelidir.

5.8. Başvuru yapıldıktan sonra yazarlık sırasında değişiklik, yazar ekleme-çıkarma gibi işlemler için dergiye talepte bulunulmamalıdır.

5.9. Yazarlar, başvuruda buldukları çalışmalarının veri ve sonuçlarında yanlışlık veya hatalar olduğunu fark ettikleri durumda bunu editöre bildirmeli ve başvuruyu geri çekmek veya editör tarafından bu gerekçeyle reddedilmesini kabul etmek dahil gereken işlemleri yapmalıdır.

5.10. Yazarlar, çalışmalarına ait verileri saklamakla yükümlüdürler. Eğer gerekirse Editörler Kurulu değerlendirme süreci kapsamında verileri yazarlardan talep edebilir.

5.11. Yazarlar, olası intihal durumları konusunda dikkatli olmalıdırlar. Yazarlar bir başkasına ait yazıyı kendi yazıları gibi sunmamalı, kullandıkları kaynaklara kaynakçalar kısmında mutlaka yer vermeli ve bu kaynaklara metin içinde uygun şekilde atıf vermelidirler. Buna karşılık yazarlar çalışmalarında faydalanmadıkları kaynaklara da atıfta bulunmamalı veya kaynakçada yer vermemelidir.

5.12. Yazarlar, başvuruda buldukları çalışmalarında, kendilerine ait ve daha önce başka bir yerde yayımlanmış olan çalışmalarına (tezler dâhil) yer vermeleri durumunda atıf verme/kaynak gösterme kurallarına uygun olarak hareket etmeli, kendi kendine intihal durumlarından (self-plagiarism) kaçınmalıdırlar.

5.13. Yazarlar, “dilimleme”den kaçınmalıdır. Dilimleme, YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde “Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayınyaparak doğentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak.” olarak tanımlanmıştır.

5.14. Yazarlar, duplikasyon, uydurma, sahtecilik, çarpıtma, tekrar yayım vb. etik ihlallerden kaçınmalıdır. Bu gibi durumlarda sorumluluk yazara aittir.

5.15. Yazarlar, başvuruda buldukları çalışmalarını ile ilgili herhangi bir çıkar çatışması söz konusu ise dergiye/editöre mutlaka bildirmelidir.

5.16. Yazarlar, çalışmalarında kendilerine ait olmayan bir araç kullanmaları durumunda eserin sahibinden izin almalı ve bu izni gerektiğinde sunabilecek durumda olmalıdır.

5.17. Yazarlar, başvuruda buldukları çalışmada yer verdikleri herhangi bir eserin telif hakları düzenlemelerine ilişkin sorumluluğu taşımalıdırlar.

5.18. Yazarlar, çalışmanın gerçekleştirilmesi, yazarlık veya yayımlanması gibi konularda finansal destek aldılar ise bunu belirtmek durumundadırlar.

5.19. Yazarlar, çalışmalarında yer verdikleri katılımcılar veya hayvan deneklerin maruz kaldıkları süreçlerin ulusal ve uluslararası kriterlere uygun gerçekleştirildiğini bildirmelidir.

YAZIM KURALLARI

- **Genel Biçim ve Sayfa Yapısı**
- Dergiye gönderilecek makalelerin sayfa yapısı, üstten: 2,5 cm, alttan: 2,5 cm, sağdan: 2,5 cm, soldan 2,5 cm boşluk bırakılacak şekilde olmalıdır.
- Makaleler en az 3500 en çok 10. 000 kelimedenden (en fazla 25 sayfa) oluşmalıdır.
- MS Word işlemcisinde Times New Roman 12 punto iki yana yaslı, paragraf aralığı önce-sonra 6 nk, satır aralığı tek olmalıdır. Paragraf başlarında 1,25 cm girintili olmalıdır.
- **Öz/ Abstract** başlıkları ortalı gövde metni 10 punto olmalıdır.
- Önce-sonra 6 nk, satır aralığı tek şekilde hazırlanmalıdır. Anahtar kelimeler önce-sonra 0 nk. satır aralığı tek şekilde hazırlanmalıdır.
- Türkçe yazılmış makalelere makalenin genişletilmiş İngilizce özeti de eklenmelidir. Genişletilmiş özet 750 1000 kelime arasında olmalı ve genel bölüm başlıklarınınhepsini içermelidir. İngilizce özette bölüm başlıkları kullanılmamalıdır.
- Burada sınırlanmayan bütün yazım özellikleri APA.7 (<https://apastyle.apa.org/style-grammar-guidelines/tables-figures/sample-tables#qualitative>) edisyona uygun olarak düzenlenmelidir.

1. Genel Bölüm Başlıkları ve Numaralandırma

Gönderilecek makaleler genel olarak aşağıdaki bölümleri içermelidir. Başlıklar

Giriş

Yöntem

Bulgular

Tartışma ve yorum

Sonuç

Kaynakça

Ekler

2. İlk Sayfa Düzeni

Makale başlığı 14 punto kalın ve ortalı Her kelimenin ilk harfi büyük olacak şekilde Türkçe ve İngilizce başlıklar alt alta yazılmalı, altına yine ortalı yazar ismi Times New Roman 10 punto şeklinde olmalıdır.

- Yazar bilgileri * özel işaretle sayfanın altına dipnot şekline Unvanı, kurum adı (Üniversite/Fakülte/Bölüm Bilgileri), e posta adresi, ORCID bilgisi yer almalıdır (makale ilk gönderildiğinde bu bilgiler olmamalıdır)
- Türkçe/İngilizce öz kısmı makalenin amacını tam olarak ifade etmeli ve en az 100 en fazla 250 kelimedenden oluşmalıdır.
- Anahtar kelimeler: Sadece ilk harf büyük, her kelimenin arasında virgül kullanılarak en fazla 8 kelime (önce-sonra 0 nk. olmalıdır).
- Keywords: Her kelimenin arasına virgül kullanılarak en fazla 8 kelime, ilk harfte dahil olmak üzere özel isim hariç küçük harf ile başlanılmalı, son anahtar kelimedenden sonra herhangi bir noktalama işareti kullanılmamalı.

3. Atıf ve Kaynakça

Kaynak listesi büyük ve kalın harflerle ve ortalanarak “Kaynakçalar” olarak etiketlenmelidir. Her bir kaynakçada ilk satır sola hizalı, sonraki satır 0,5 inç girintili.

Metin içinde yazar veya yazarlara yapılan atıflar aşağıda belirtildiği gibi olması gerekmektedir.

** Metin içinde alıntı yapılırken ve 3 ve daha fazla yazarlı eserlere referans verilirken ilk yazar verilmeli sonrasında vd / et al diye belirtilmeli, kaynakçada ise 21 yazara kadar hepsi yazılmalıdır.

Metin içinde:

Tek yazarlı: Author, A. A.(2022)

İki yazarlı: Author, A. A. and Author, B. B. (2022)

Üç ve daha fazla yazarlı: Author A. A. et al. (2022)

Kaynakçada:

(Makale için örnek)

Tek Yazarlı: Author, A. A. (2022). *Yayının adı*, *cilt*(sürelili yayının sayısı), sayfa aralığı.

İki Yazarlı: Author, A. A. & Author, B. B.(2022). *Yayının adı*, *cilt*(sürelili yayının sayısı), sayfa aralığı.

İkiden Fazla Yazarlı: Author, A. A., Author, B. B., & Author, C. C. (2022). *Yayının adı*, *cilt*(sürelili yayının sayısı), sayfa aralığı.

KİTAPLAR

- Kitabın yazarı, yayım yılı, kitap ismi (italik ve küçük harflerle) verilmelidir.
- Basım bilgileri, italik olmadan başlıktan sonra parantez içinde eklenmelidir.
- APA 7. Sürümde kaynakçada kitap isimleri verilirken yayın yeri bilgisi kaldırılmıştır.
- Gerek kitapların gerekse kitap bölümlerinin DOI'si varsa, yayıncı adından sonra kaynakçada DOI eklenmeli DOI'si yok fakat sabit bir URL'si varsa, referansa kitabın/bölümün URL'si eklenmelidir.
- Veri tabanı referansa dahil edilmemelidir.
- Parantez içi atıflarda ve kaynakçada & işareti “and” veya “ve” kelimeleri yerine kullanılmalıdır.

Tek Yazarlı Çalışmalar

- Atıftan hemen sonra, parantez içinde yazarın soyadı, eserin/çalışmanın yayım yılı ve sayfa numarası sırasıyla, aralarda virgül kullanılarak verilmelidir.
- Cümlelerin tamamlandığını gösteren nokta işareti parantezden sonra konulmalıdır.
- Öyküleme yöntemiyle ve kitabın bütününe yapılan atıflarda sayfa numarası yer almaz.

Metin İçinde

Anlatı alıntı: Gökalp (2020), Varley (2000).

Parantez içinde alıntı: (Gökalp, 2020), (Varley, 2000).

Kaynakçada:

Gökalp, Z. (2020). *Hars ve medeniyet*. Bilgeoğuz Yayınları.

Atalay, İ. (2017). *Türkiyen'in jeomorfolojisi (3. baskı)*. META Basım.

Varley, P. (2000). *Behave: Japanese culture*. Penguin. University of Hawaii Press.

İki Yazarlı Çalışmalar

- Parantez içi atıflarda ve kaynakçada yazarların soyadları ve bağlacı ile bağlanırken “&” işareti kullanılır. Parantez dışında ise “ve” ya da “and” kullanılır.

Metin İçinde:

Anlatı alıntı: Çelik ve Şimşek (2013), Goldberger and Breznitz (2010).

Parantez içinde alıntı: (Atalay & Mortan, 2011), (Page & Stritzke, 2015).

Kaynakçada:

Çelik, A., & Şimşek, M. Ş. (2013). *Yönetim ve organizasyon*. Eğitim Yayınevi.

Goldberger, L. & Breznitz, S. (2010). *Handbook of stress*. Simon and Schuster.

Üç veya Daha Fazla Yazarlı Çalışmalar

- Üç ve daha fazla yazarlı çalışmalara gönderme yapılırken APA 7. sürümüne göre metin içi kaynak gösterme artık ilk alıntıdan itibaren kısaltılarak yapılmalıdır. Buna göre yalnızca ilk yazarın soyadı ve “vd.” ifadesi eklenmelidir. İngilizce yazılan çalışmalarda “ve diğerleri” ifadesinin Latince kısaltması olan “et al.” eklenmelidir.
- Öyküleme yöntemiyle yapılan parantez dışındaki Türkçe göndermelerde/atıflarda ise “vd.” yerine “ve ark.” ifadesi kullanılır.
- APA 7. Sürümde kaynakçada 20 ve daha fazla (20. yazar dahil) yazarı bulunaneserlerde, tüm yazarların adlarının eklenmesi gerekmektedir. Ancak yazar sayısının 21’den fazla olması durumunda ilk 19 yazarın adları ve en son yazarın adı verilerek listelenmelidir.

Metin İçinde:

Anlatı alıntı: Abisel ve ark. (2005) iddia etti... Abisel ve ark. (2005) savundu... Boas et al. (1916) claimed... Boas et al. argued that (1916)...

Parantez içinde alıntı: (Abisel vd., 2005), (Boas et al., 1916).

Kaynakçada:

Abisel, N., Arslan, U. T., Behçetoğulları, P., Karadoğan, A., Öztürk, S. R. & Ulusoy, N. (2005). Çok Tuhaf Çok Tanıdık. Metis Yayınevi.

Boas, F., Hooke, S., & Tate, H. W. (1916). *Tsimshian mythology*. Washington: The Bureau.

Tam Düzenlenmiş Kitap

Metin içinde:

Anlatı alıntı: Yılmaz ve Demir (2021) iddia etti...

Parantezi içinde alıntı: (Yılmaz ve Demir, 2021)

Kaynakçada:

Yazarın/düzenleyen kişinin soyadı., yazarın adı (tarih), *Kitabın ismi*. Yayınevi. Url

Hygum, E., & Pedersen, P. M. (Eds.). (2010). *Early childhood education: Values and practices in Denmark*. Hans Reitzels Forlag.

<https://earlychildhoodeducation.digi.hansreitzel.dk/>

Editörlü Kitaplar

Metin içinde:

Anlatı alıntı: Goldberger ve Breznitz (2010)

Parantez içinde alıntı: (Goldberger & Breznitz., 2010)

Kaynakçada:

Yazarın/düzenleyen kişinin soyadı., yazarın adı (tarih), *Kitabın ismi*. Yayınevi.

Goldberger, L., & Breznitz, S. (Eds.). (2010). *Handbook of stress*. Simon and Schuster.

Kitap bölümü

Metin içinde:

Anlatı alıntı: Haviland ve ark. (2008)

Parantez içinde alıntı: (Haviland ve ark., 2008)

Kaynakçada:

Yazarın soyadı, Yazarın adının baş harfi. (Yıl). Bölüm başlığı. Editörün adının baş harfi. Editörün soyadı (Ed.), *Kitabın ismi* (Bölümün sayfa aralığı). Basım Yeri: Yayınevi.

Haviland, W., Prins, H., Walrath, D. Ve McBride, B. (2008). Toplumsal kimlik, kişilik ve cinsiyet. İ. Erguvan Sarıoğlu (Ed.), *Kültürel Antropoloji* (s. 263-290). İstanbul, Kaknüs Yayınları.

Not: Kitaplardan kaynakça verilirken DOI veya URL eklemek istediğinde sona ekleme yapılabilir.

Örnek:

Taylor, J. (2014). *The Festivalization of Culture* (A. Bennett, Ed.) (1st ed.). Routledge.

<https://doi.org/10.4324/9781315558189>

Ceviri Kitap

Metin içinde:

Anlatı alıntı: Kierkegaard (2004)

Parantez içinde alıntı: (Kierkegaard, 2004).

Kaynakçada:

Yazarın soyadı., yazarın adının baş harfi (tarih), *Kitabın ismi*. (Çeviren kişinin adının baş harfi, soyadı, Çev.) Yayınevi.

Kierkegaard, S. (2004). *Ölümsüz hastalık umutsuzluk*. (M. M. Yakupoğlu, Çev.). Doğubatı Yayınları.

MAKALELER:

Metin içinde:

Anlatı alıntı: Tardy (1985)

Parantez içinde alıntı: (Tardy, 1985)

Kaynakçada:

Yazarın soyadı, Yazarın isminin baş harfi. (Yıl). *Yayının adı*, cilt(sürelili yayının sayısı), sayfa aralığı.

Örnek:

Tardy, C. H. (1985). Social support measurement. *American journal of community psychology*, 13(2), 187.

Atılğan, S. A. ve Kolburan, Ő. G. (2019). Otizimli ve normal gelişimli çocuğa sahip annelerin depresyon düzeyleri ve depresyonla başa çıkma stratejilerinin incelenmesi. *Aydın Sağlık Dergisi*, 5(2), 133-160.

DOI içeren makaleler:

Holmes, T. H. and Rahe, R. H. (1967). The social readjustment rating scale. *Journal of psychosomatic research*, 11(2), 213–218. [https://doi.org/10.1016/0022-3999\(67\)90010-4](https://doi.org/10.1016/0022-3999(67)90010-4)

SÖZLÜK, ANSİKLOPEDI:

Metin içinde:

Anlatı alıntı: American Psychological Association, (n.d.)

Parantez içinde alıntı: (American Psychological Association, n.d.)

Kaynakçada:

American Psychological Association. (n.d.). Mood. In *APA dictionary of psychology*. Retrieved February 14, 2022, from <https://dictionary.apa.org/mood>

Wikipedia

Parantez içinde alıntı: (“Orchidaceae,” 2022)

Anlatı alıntı: “Orchidaceae” (2019)

Kaynakçada:

Orchidaceae. (2022, 2 Şubat). In Wikipedia . <https://tr.wikipedia.org/wiki/Orchidaceae>

TEZLER

Elektronik Tezler:

Metin içinde:

Anlatı alıntı: Yavaş (2008)

Parantez içinde alıntı: (Yavaş, 2008)

Kaynakçada:

Yazarın soyadı, Adının baş harfi. (tarih). *Tez başlığı* (Tez no.). [Doktora/yüksek lisans tezi, Üniversitenin adı]. Yök Ulusal Tez Merkezi.

Yavaş, N. (2008). *All the women are White, all the blacks are men: A typology of black women's images in the literary tradition of African American women writers* (Tez no. 231681) [Doktora tezi, Ege Üniversitesi]. Yök Ulusal Tez Merkezi.

URL'si herkes için çalışmayan tez:

Metin içinde:

Anlatı alıntı: Eksi (2017)

Parantez içinde alıntı: (Eksi, 2017)

Kaynakçada:

Yazarın soyadı, Adının baş harfi. (tarih). *Tez başlığı* (Publication No.) [Doktora/yüksek lisans tezi]. ProQuest Dissertations & Theses Global.

Örnek:

Eksi, S. E. (2017). *Hox enhancers exploit the regulatory landscape of drosophila legs to pattern leg-specific sense-organs* (Publication No. 10644457). [Doctoral Dissertation, Boğaziçi University]. ProQuest Dissertations & Theses Global.

Yayınlanmamıs:

Metin İcinde:

Anlatı alıntı: Türkgil (2021)

Parantez içinde alıntı: (Türkgil, 2021)

Kaynakçada:

Yazarın soyadı, Adının baş harfi. (tarih). *Tez başlığı* [Yayınlanmamıs Doktora/yüksek lisans tezi]. Üniversite adı.

Türkgil, B. (2021). *Çocukluk çağı travmaları olan yetişkinlerde çocukluk çağı travmaları, ruminatif düşünce biçimi ve umutsuzluk düzeyi arasındaki ilişkinin incelenmesi* [Yayınlanmamıs doktora tezi]. İstanbul Kent Üniversitesi.

BİLDİRİ/KONFERANS:

Konferans Sunumu

Metin içinde:

Parantez içinde alıntı: (Fistek et al., 2017)

Anlatı alıntı: Fistek et al. (2017)

Kaynakçada:

Yazarın soyadı, Adının baş harfi. (tarih). Başlık. Konferansın ismi, yer. DOI/URL

Örnek:

Fistek, A., Jester, E., & Sonnenberg, K. (2017, July 12–15). *Everybody’s got a little music in them: Using music therapy to connect, engage, and motivate* [Conference session]. Autism Society National Conference, Milwaukee, WI, United States. https://asa.confex.com/asa/2017/webprogramarchives/Sessi_on9517.html

Dergide Yayınlanmıs Konferans Bildirisi:

Yazarın soyadı, Adının baş harfi. (tarih). Başlık. Konferansın ismi. *Derginin ismi*, cilt(yayının sayısı), sayfa aralığı.

Örnek:

Belgin, A. K. I. N., & Koçoğlu-Tanyer, D. (2021). SPIRIT 2013 Bildirisi: Klinik deneyler için standart protokol maddelerinin tanımlanması. *Hacettepe Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi*, 8(1), 117-127.

Web Sayfası:

Web sayfasının adı, (tarih). Konu başlığı. URL adresi.

Örnek:

World Health Organization. (20 ,July 31). Antibiotic resistance. <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/antibiotic-resistance>

National Institute of Mental Health. (2018, July). Anxiety disorders. U.S. Department of Health and Human Services, National Institutes of Health. <https://www.nimh.nih.gov/health/topics/anxiety-disorders/index.shtml>

Doğrudan Alıntılar:

Doğrudan alıntı yapılırken,

Her alıntıda olduğu gibi vazar ismi, tarih sayfa bilgi verilmelidir. (Demir ve Yılmaz., 2019, p.210)

Doğrudan alıntılarda eğer alıntı yapılacak olan cümle/metin 40 kelimedenden az ise paragrafin devamında tırnak işareti içerisinde (“...”) verilir.

Örnek:

...” Davranışçı gelenek, tündengelimsel bir bilim kuramını değil temel yasaların geliştirilmesi doğrultusunda tümevarımsal bir psikoloji bilimi yöntemi önerir” (Yavuz, 2015, p.22).

40 kelimedenden fazla olan alıntılarda ise alt satıra geçilir, tüm blok sol kenar boşluğundan 0,5 inç girintilenir, çift boşluk bırakılır.

Örnek:

Betimleme yöntemi, Kaptan (1995) tarafından şu biçimde tanımlanmıştır: “Olayların, objelerin, varlıkların, kurumların, grupların ve çeşitli alanların ne olduğunu betimlemeye, açıklamaya çalışan incelemelerdir. Bunlar nedir? sorusuna cevap bulmaya yöneliktir. Bununla mevcut durumlar, koşullar, özellikler aynen ortaya konmaya çalışılır. Betimleme araştırmaları, mevcut olayların daha önceki olay ve koşullarla ilişkilerini de dikkate alarak, durumlar arasındaki etkileşimi açıklamayı hedefler” (s. 59).

4. Başlık Düzeyleri

Metin içinde kullanılabilecek başlı düzeyleri ile bilgi tabloda gösterilmiştir.

Tablo 2. Başlık düzeyleri

1. Düzey	Times New Roman, ortalı, kalın, her sözcüğe büyük harfle başla, 11 punto, önce-sonra 6 nk aralık, satır aralığı tek
2. Düzey	Times New Roman, sola yaslı, kalın, her sözcüğe büyük harfle başla, 11 punto, aralık, satır aralığı tek
3. Düzey	Times New Roman, sola yaslı, kalın italik, 11 punto, ilk kelime büyük harfle başlar, satır aralığı tek
4. Düzey	Times New Roman, girintili, kalın, ilk kelime büyük harfle başlar, satır aralığı tek, sonda nokta.
5. Düzey	Times New Roman, girintili, kalın italik, ilk kelime büyük harfle başlar önce-sonra, satır aralığı tek, sonda nokta.

5. Tablolar

Tablo numaraları ve isimlendirme

- Tablolar sola dayalı biçimde, hücre içi yatay görünüm sola dayalı biçimde hazırlanmalıdır.
- Tablolarda kullanılan karakter büyüklüğü 8 puntoya kadar küçültülebilir. Tablo genişliği 15,5 cm’yi geçmemelidir.

- Dikey cetveller kullanmaktan kaçınılmalıdır.
- Hücre içi dikey görünüm ortalı, önce-sonra 0 nk aralık, satır aralığı tek
- Tabloyu numaralandırmak: Öncelikle bölüm numarası kullanılmak suretiyle sıralı bir biçimde verilmelidir.
- Tabloyu isimlendirmek: Tablonun üstünde, Times New Roman, sola yaslı, italik, 10 punto, ilk kelime büyük harfle başlar önce-sonra 0 nk aralık, satır aralığı tek. Tablonun diğer sayfaya uzaması halinde diğer sayfadaki tablonun ismi, **Tablo ... devamı** olacak şekilde hazırlanmalıdır.

Örnek tablo gösterimi

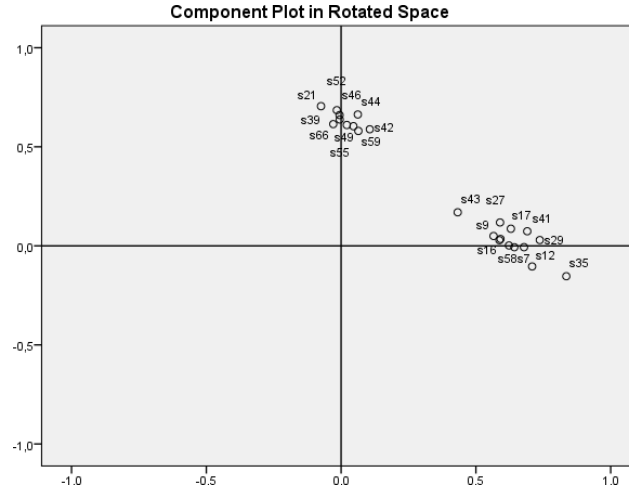
Tablo 3. 1. Çalışma Grubuna İlişkin Veriler

Sınıf	Cinsiyet	N	%
8. Sınıf	<u>Kız</u>	<u>83</u>	<u>21.23</u>
	Erkek	73	18.67
7. Sınıf	<u>Kız</u>	<u>67</u>	<u>17.14</u>
	Erkek	81	20.72
6. Sınıf	<u>Kız</u>	<u>41</u>	<u>10.49</u>
	Erkek	46	11.76
Toplam		391	100,00

6. Şekil/Grafik numaraları ve isimlendirme

- Şekil/Grafikler ortalı biçimde hazırlanmalıdır.
- Şekil/Grafik numaraları: Öncelikle bölüm numarası kullanılmak suretiyle sıralı bir biçimde verilmelidir.
- Şekil/Grafik isimlendirmek: Şeklin altında, Times New Roman, ortalı, italik, 10 punto, ilk kelime büyük harfle başlar önce-sonra 0 nk aralık, satır aralığı tek

Örnek şekil/grafik başlığı gösterimi



Şekil 3. 1. Direct oblimin döndürmesi

7. Ekler

- Araştırmanın anlaşılır olmasında önemli bir işleve sahip olan ölçek, belge, resim vb. ek olarak verilebilir.
- Ölçek geliştirme makalelerinde geliştirilen ölçeğin Ekler Bölümü'nde verilmesi gerekmektedir.

- Eklerin numaralandırılması: Ekler, öncelikle bölüm numarası kullanılmak suretiyle sıralı bir biçimde verilmelidir.
- Eki isimlendirmek: Sayfanın üstünde, Times New Roman, sağa yaslı, kalın, 10 punto, Her kelimenin ilk harfi büyük, önce-sonra 6 nk aralık, satır aralığı tek.
- Etik kurul izni ek olarak konulmalıdır.

Örnek ek gösterimi

EK 7.15. Sınav Kaygısı Ölçeği

8. Etik Kurul İzni

- Makalede, Etik Kurul izni ve/veya yasal/özel izin alınmasının gerekip gerekmediği belirtilmeli, izin alınması gerektiriyorsa alınmış olan izinle ilgili bilgiler (kurul adı, tarih ve sayı no) yöntem bölümünde belirtilmelidir.
- Olguların sunumlarında, bilgilendirilmiş gönüllü olur/onam formunun imzalandığına dair bilgiye makalede yer verilmelidir. Fikir ve sanat eserleri için telif hakları düzenlemelerine uyulması ve uyulduğunun makalede belirtilmesi gerekmektedir.