

# Birey ve Toplum

Sosyal Bilimler Dergisi

Güz 2019. Cilt 9 . Sayı 18

**BiLsam**

# Birey ve Toplum

Altı Aylık Sosyal Bilimler Dergisi  
*Journal of Individual & Society*  
Cilt/Volume: 9 Sayı/Number: 18 Yıl/Year: 2019  
ISSN: 2146-4634 & E- ISSN 2148-2071

**Sahibi / Owner**  
BİLSAM

**Editör / Editor in Chief**  
Mehmet SAĞLAM (Dr., İnönü Üniversitesi)

**Yabancı Dil Editörü**  
Süleyman Ekici (Dr., İnönü Üniversitesi)

**Türkçe Dil Editörü**  
Sariye Uzan

## Yayın Kurulu/ Editorial Board

Emin Çelebi (Dr., İnönü Üniversitesi), Mustafa Arslan (Dr., İnönü Üniversitesi), Mustafa Çevik (Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi), Ebru Burcu Yılmaz (Dr., İnönü Üniversitesi), İlhan Erdem (Dr., İnönü Üniversitesi), Gökhan Tuncel (Dr., İnönü Üniversitesi), Oğuzhan Göktolga (Dr., İnönü Üniversitesi), Musa Öztürk (Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi), Yılmaz Demirhan (Dr. Dicle Üniversitesi), Mehmet Emin Babacan (Dr. İbn-İ Haldun Üniversitesi), Mehmet Sağlam (Dr., İnönü Üniversitesi), Mohsen Habibi (Dr., Allame Tabatabai Üniversitesi), Jamal Al Shalabi (Dr., Hashemite-University-Zarqa), Ayman Hayajneh (Dr., Yarmouk University), Masood Nawaz Kalyar (Dr., GC University Faisalabad), Saed Envari-Allame (Dr., Tabatabai Üniversitesi), Saim Kayadibi (Dr., International Islamic University Malaysia)

## Danışma Kurulu / Advisory Board

Emin Çelebi (Dr., İnönü Üniversitesi), Mustafa Arslan (Dr., İnönü Üniversitesi), Mustafa Çevik (Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi), Ebru Burcu Yılmaz (Dr., İnönü Üniversitesi), İlhan Erdem (Dr., İnönü Üniversitesi), Gökhan Tuncel (Dr., İnönü Üniversitesi), Oğuzhan Göktolga (Dr., İnönü Üniversitesi), Musa Öztürk (Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi), Yılmaz Demirhan (Dr. Dicle Üniversitesi), Mehmet Emin Babacan (Dr. İbn-İ Haldun Üniversitesi), Mehmet Sağlam (Dr., İnönü Üniversitesi), Mohsen Habibi (Dr., Allame Tabatabai Üniversitesi), Jamal Al Shalabi (Dr., Hashemite-University-Zarqa), Ayman Hayajneh (Dr., Yarmouk University), Masood Nawaz Kalyar (Dr., GC University Faisalabad), Saed Envari-Allame (Dr., Tabatabai Üniversitesi), Saim Kayadibi (Dr., International Islamic University Malaysia), Ahmet KARADAĞ (Dr., İnönü Üniversitesi), Hasan KAVRUK (Dr., İnönü Üniversitesi), Mehmet KUBAT (Dr., İnönü Üniversitesi), Mehmet Önal (Dr., İnönü Üniversitesi), Süleyman Ekici (Dr., İnönü Üniversitesi), Hasan Çiçek (Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi), Fatma Zeren (Dr., İnönü Üniversitesi), Neslihan Derin (Dr., İnönü Üniversitesi)

## Sayı Hakemleri/Reviewers for this Issue

Cahid Şenel (Dr. İstanbul Üniversitesi), Hasan Çiçek (Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi), Esra Çağrı Mutlu (Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi), Kasım Müminoglu (Dr., Muş Alparslan Üniversitesi), Mehmet Emin Babacan (Dr., İbn Haldun Üniversitesi), Yunus Namaz (Dr., Fırat Üniversitesi), Musa Öztürk (Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi), Fatih Ertugay (Dr., Nuh Naci Yazgan Üniversitesi), Yılmaz Karadeniz (Dr., Amasya Üniversitesi), Bahattin Çatma (Dr., Muş Alparslan Üniversitesi), Mehmet Kaygusuzoğlu (Dr., Adıyaman Üniversitesi), Yücel Ayriçay (Dr., K.maraş Sütçü İmam Üniversitesi), Mehmet Aykaç (Dr., Marmara Üniversitesi), Muzaffer Koç (Dr., Marmara Üniversitesi), Sadık Erol Er (Dr., Çukurova Üniversitesi), Mehmet Önal (Dr., İnönü Üniversitesi), Hüseyin Aydın (Dr., Selçuk Üniversitesi), Mehmet Keskin (Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi), Çiğdem Yıldızdöken (Dr., Kastamonu Dumlupınar Üniversitesi), Sever Işık (Dr., Gaziantep Üniversitesi)

**Yazı İşleri Md.**  
Sinan AKINCI

Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi, Türkçe ve İngilizce dillerinde yılda iki defa (Mayıs ve Kasım) yayımlanan uluslararası katımlı, hakemli, disiplinlerarası akademik bir dergidir. Dergi'nin amacı tarih, edebiyat, felsefe, ilahiyat, kamu ve sosyal bilimlerin ilgili diğer alanlarında özgün çalışmalarını yayımlamak ve bu alanlardaki disiplinler arası çalışmalarını özel sayılarla teşvik etmektir. Dergide yayımlanan makalelerin bilimsel, fikri ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazıların tüm yayın hakları Birey ve Toplum Dergisi'ne aittir.

**Kapak & İç dizayn**  
M. Arslan & Ahmet Yanar

## Baskı

Step Ajans Matbaacılık Ltd. Şti., Göztepe Mah. Bosna Cad. No: 11 Bağcılar- İSTANBUL  
Tel: (0212) 446 88 46, Matbaa Sertifika No: 12266

## Dağıtım

© BİLSAM Yayıncılık, Küçük Hüseyinbey Mah. Azizler 1. Sokak İstanbulluoğlu Konağı Malatya/Türkiye.  
Mail: mu\_arslan@hotmail.com, Tel: 00 90 422 323 69 80.  
Banka Hesap No: Türkiye Finans Katılım Bankası Malatya Şubesi: 865245

Web: <http://bireyvetoplumdergisi.com>  
© BİLSAM Yayıncılık, Malatya 2019

## İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Bilme ve Anlamanın Anlamı Üzerine Bir Derkenar <b>Yakup YILDIZ</b> <b>Emin ÇELEBİ</b>	5	A Marginal Note on The Meaning of Knowing and Meaning <b>Yakup YILDIZ</b> <b>Emin ÇELEBİ</b>
Belgesel Sinemada Kamera Karşısında Bireyin Durumu <b>Ayşe ALTUN</b>	19	The State of The Individual In Front of The Camera In Documentary Cinema <b>Ayşe ALTUN</b>
Göçün Siyasal Etkisi: Suriyeli Göçmenlerin Türkiye Siyasetine Etkisi <b>Gökhan TUNCEL</b> <b>Süleyman EKİCİ</b>	49	Political Impact of Migration: The Impact of Syrian Immigrants to Turkey's Political Life <b>Gökhan TUNCEL</b> <b>Süleyman EKİCİ</b>
John Locke'da Temsil Teorisi: Sözcük ve İde İlişkisi <b>Emin ÇELEBİ</b>	73	John Locke's Theory of Representation: The Relationship Between Words And Ideas <b>Emin ÇELEBİ</b>
II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Kur'an Tercümelerine Osmanlı Aydınlarının Yaklaşımı <b>Osman KARACAN</b> <b>Bülent YAŞAR</b>	91	Ottoman Intellectuals' Approach to Translation of The Qur'an From II. Constitutionalism to The Republic <b>Osman KARACAN</b> <b>Bülent YAŞAR</b>
Anadolu'da Yazılı Tarihin Başlamasından Sonraki İlk Muhasebe Belge Sistemi <b>Hakan ERKUŞ</b> <b>Arif GÜMÜŞ</b>	123	The First Accounting Document System After The Beginning of Written History in Anatolia <b>Hakan ERKUŞ</b> <b>Arif GÜMÜŞ</b>
Fütüvvetin Türk Esnaf-Zanaatkâr Sistemine Etkileri <b>Nihat AKBIYIK</b>	147	The Effects of The Fütüvvet on The Turkish Craftsmen-Craftsmen System <b>Nihat AKBIYIK</b>
Platon Diyaloglarında Gelişen Ontolojik Çatallaşma Üzerine Bir İnceleme <b>Mehmet TÜRKAN</b>	191	A Study on Ontological Bifurcation That Develops in Plato's Dialogues <b>Mehmet TÜRKAN</b>
İbn Teymiyye'nin İbn Arabî Eleştirisi <b>Mehmet KUBAT</b>	223	Ibn Taymiyya's o Ibn Arabî Criticism <b>Mehmet KUBAT</b>
Nietzsche: Apolloncu Dionysos ile Karşılaşınca <b>Canberk ŞEREF</b>	271	Nietzsche: When Apollonian Encounters Dionysus <b>Canberk ŞEREF</b>



# BİLME VE ANLAMININ ANLAMI ÜZERİNE BİR DERKENAR

**Yakup YILDIZ<sup>1</sup>**

**Emin ÇELEBİ<sup>2</sup>**

## Özet

İnsan bilmek isteyen bir varlıktır. İnsan bilmek istiyorsa istediği şey, henüz bilmediği bir şey olmalıdır. Öte yandan bilmek istediği şeyi de bilmesi icap etmez mi? Aksi takdirde bilmediği bir şeyi niye istesin? Yoksa bu cümleler dilin ve gramerin kuralları çerçevesinde anlaşılmaktan uzak mı? Anlaşılmak ne demek? Bütün bu cümleleri kuran özne anlaşılamayan ve dolayısıyla anlamadığı şeyleri mi ifade ediyor? Anlamadığı şeyleri ifade etmesi mümkün müdür? Acaba “insan merak eden bir varlıktır” demek mi istiyoruz? O halde insan neyi, niçin merak eder? Merakın nesnesi de bilinmek istenen, anlaşılmak istenen şeyden farklı mıdır? Acaba bir şeyi bildiğimizi nasıl anlarız? Anlamak ve bilmek farklı şeyler midir? Bir şeyi anladığımızda o şeyi bilmiş olmuyor muyuz? Görüldüğü üzere bu minvaldeki sorular ve bu çerçevede yapılabilecek tartışmalar uzar gider. İşte bu çalışma, bu tartışmalara öznel bir perspektiften dâhil olma amacıyla kaleme alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Bilgi, Anlam, Bilmek, Anlamak, Öznellik.

## I. Giriş

Aristoteles (1996: 980a) Metafizik'e “Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler.” diye başlar. “Bilmeyi isteme”, insanın acıktığında yemek yemeyi istemesi gibi “herhangi *bir şeyi* isteme”den farklıdır, çünkü

- 1 Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü. yakup.yildiz@inonu.edu.tr
- 2 Prof. Dr., İnönü Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü. emin.celebi@inonu.edu.tr

şeyler istenir ve bu isteme bir ihtiyaca binaendir. Bilmeyi isteme ise her daim bir ihtiyaca binaen değildir. O halde bilmeyi istemenin, isteme kısmına karşılık düşen en uygun kavram ‘merak’ olmalıdır. İnsan merak eder ve bu merak aynı zamanda bir ‘istemendir de. İnsanın merak etmesi, her daim bir şeyin somut bir fayda temin etmesi veya bir ihtiyacı gidermesi ile ilişkili değildir. Bizatihi merak, nesnesine salt bir nesne olarak yönelmeyen, insanın bir hususiyeti ve neticede öznenin kendisine dönen ve varoluşsal boyutta bir anlam arayışının adıdır. Burada bir arayış varsa kuşkusuz bir ihtiyaç ve tamamlanma isteği de vardır ancak bu ihtiyaç veya tamamlanma isteği, yukarıda ifade ettiğimiz türden ‘bir şey’den dolayı meydana gelen bir ihtiyaç değil, insanın bizatihi insan olması gayesini tamamlama yönünde olan bir ihtiyaçtır. Herhangi bir biyolojik tatminin ötesinde bilmeyi kendisi için bilmek veya bilgi için bilmek diye ifade edebileceğimiz bu durum, aynı zamanda felsefenin veya hikmetin de tanımı ve de gayesidir. Bu itibarla Aristoteles’in bu giriş cümlesi, aslında felsefeyi de tanımlayan (Aristoteles, *Metafizik*, 981b:5-10) bir önerme olmaktadır.

İnsanoğlunun en güçlü tutkusu ve arzulamanın diğer adı olan isteme, yöneldiği konuya-objeye göre değer kazanır ve aynı ölçüde değer kazandırır. Tabiatıyla değer hiyerarşisinin belirlenimi de önemli ölçüde bu çerçevede gerçekleşir. Yukarıda işaret ettiğimiz üzere istemenin bilgi ile olan ilişkisini en iyi karşılayan terim meraktır. Bilmeye dair merakı giderme yolları neredeyse insan çeşitliliği kadardır. En basit tatmin seviyelerinden en sofistike ve yüksek tatminlere kadar farklı derecelerde karşımıza çıkar. Epistemolojiyi daha geniş anlamıyla felsefeyi bir teoria etkinliği olarak isimlendirirsek bu merakı gidermenin nihai sınırı Aristoteles’in ifade ettiği gibi ilk nedenlerin bilgisi veya ilk felsefe olacaktır (Aristoteles, *Metafizik*, 1003a:20). Ancak bu yaklaşım her ne kadar üst bir bilişsel noktaya işaret ediyorsa da, bunun böyle olduğunu saptamak hiç de kolay değildir. Dolayısıyla merakın konusunu merakı tatmin ile sınırladığımızda, ki vakıa budur, çok geniş bir epistemolojik çerçeve ile karşı karşıya kalırız ve felsefe yerine felsefelerin ortaya çıkması da bu gerçeklik temelinde kendini gösterir ki bunun diğer adı anlam(a)dır. Çünkü istediğimiz şeyi bildiğimizde anlamış oluyoruz, anladığımızda

ise tatmin oluyoruz. O halde bilmek, merak etmek, anlamak gerçeğin farklı yüzleri olarak karşımıza çıkmış olmaktadır. Bütün bunların ise öznellik sınırını yahut öznelerin sınırını aşamadığını kabul etmek gerekir. Bundan kastımız, anlamanın mutlak tekil özne ile ilgisinin yanı sıra bir grup öznenin de belirli ilkeler çerçevesinde uzlaştığını veya uzlaşır göründüklerini dil aracılığıyla ete kemiğe büründürerek olgusal bir kisveye büründürmesi ile olan ilgisidir.

Merakın giderilmesi, tekil öznenin öznel dünyası içinde karşılığını bulur. Bunun mutlak biçimde nesnelleştirilebilme imkânı yoktur, ancak insan bilmeyi isterken olabildiğince nesnelleştirme ve dolayısıyla basitleştirme eğilimindedir. Bunun birçok nedeni olabilir. Belki de anlamakta güçlük çektiği zamanlarda yaşadığı ıstırap, arzu/merak güdüsüne karşıt olduğu için, merakını giderme/tatmin olma yolunu, tasnif etmekten başka bir deyişle basitleştirmekte/sadeleştirmekte bulmaktadır. Tıpkı bir taraftan her tekil öznenin biricik olması ancak bu biricikliğini münferit olarak yani toplumdan soyut olarak gerçekleştirememesi gibi. Ne var ki son derece normal, zorunlu ve aynı zamanda doğal gözükken bu durum, beraberinde olmayana olduğu gibi gösterme veya tersini yapma gibi bir tehlike ile bizi karşı karşıya getirir. Yani arzunun hedeflediğini veya arzulanan şeyin bizatihi kendisini uzaklaştırır ve böylelikle gerçek görünümlü sanal bir epistemolojik çerçeveye kendimizi kendi elimizle mahkum etmiş oluruz. Mamafih, gündelik hayatımızdaki basit bilme edimlerinden karmaşık felsefi edimlere uzanan bir aralıkta bu durumun pek farkına varılmaz ve bu durum sürgit devam eder. Hatta denilebilir ki bilme aktı karmaşık olana yöneldikçe basitleştirme istemi daha fazla hissedilir ve daha karmaşık olanı daha basit olana indirmeye çabası, hakikat-yanlış aralığını daha da genişletir. Felsefe kavramının kendisi de dâhil olmak üzere birçok öğretici, sistem, akım vb. düşünsel entiteler böyle bir tehlike ile karşı karşıyadır. Çünkü kategorik ayrımlar, tasnif edici yaklaşımlar hem felsefede hem de felsefe öğretiminde önemli bir yer tutar; Rasyonalizm, Empirizm, Varoluşçuluk, Sezgicilik vb. başlıklar altında ifade edilen görüşler sanki her biri kendi içinde aynı şeyi ifade ediyormuşçasına bir tasnife tabi tutulur. Yukarıda saydığımız zorunluluklar buna gerekçe sayılabilir ve dolayısıyla bütün

bunlar mazur görülebilir, ancak bunun beraberinde epistemolojik bir tuzak oluşturduğunu da görmek gerekir. Anlamın arkeolojisi yapıldığında bu durum apaçık olarak görülebilecektir.

Netice olarak peşinde olunan, gerçekliğin/hakikatin bilgisidir. Muayyen çerçevesini bilmesek de tamamlayıcı yönümüz olan bu isteme, arzu, merak veya Kant (2010: 13)'in deyimiyle akıl, zorunlu olarak peşinde olunması gerekeni (ki bunun var olup olmadığı da problemin bir parçasıdır) aramış ve bu arayış hali hazırda devam etmektedir. Şimdi bütün bu mezkûr çerçevenin dışına çıkamamanın bilinciyle öznel dünyamızda olan biteni nasıl anladığımızı ve tatmin derecemizi neyin belirlediğine dair bir sorgulamayı da biz yapmaya çalışalım.

## II. Anlam/ Hakikat Arayışı

“Hakikat” gerçekte hep peşinde olunan bir ideal durumu simgeler. Nitekim “hakikat arayışı” biçimindeki terkip bu anlamı ihtiva eder. Bu arayışın insanoğlunun tarih sahnesine çıkışıyla başladığını söylemek yanlış olmayacaktır. Öte yandan peşinde olunan “hakikat”ın ve bunun ifadesi olan “hakikat arayışı” terkinin ne anlama geldiği de pek açık değildir. Ancak açık olmayanın, son derece açık ve seçilmiş gibi algılanması ve böylece anlamlandırılması da bir paradoks olarak önümüzde durmaktadır. Aslında genel nitelikteki birçok yargımızın bu karakterde olduğunu söyleyebiliriz. Politik, kültürel, toplumsal ve dinsel durumları dile getiren birçok genel önermenin, gerçeklikle olan ilişkisini netleştirmeden sözü edilen alanlarda birer ölçüt olarak kullanıldığına ve buradan hareketle bazı temel yargılara varıldığına şahit olmaktayız. Lyotard’dan ödünç alarak bu tür yargılara “büyük anlatı” diyeceğiz. Büyük anlatılar kimi zaman bir vecize kimi zaman bir kelamı kibar kimi zaman ise bir ezber formunda karşımıza çıkar. Dolayısıyla anlatılar önemli ölçüde ontolojik bir tekabüliyet esasına göre değil, dilsel bir mahiyette cereyan etmektedir ve anlam sorunu doğrudan bizi dil sorunu ile karşı karşıya getirmektedir.

Dilin en temel ögesi kuşkusuz cümlelerdir. Cümleler sözcüklerden oluşur ancak sözcüklerin bir araya gelmesi ile ortaya çıkan anlam,



sözcüklerin tek başına ifade ettiklerinden farklı olabilmektedir. Başka bir deyişle cümleler, sözcüklerin göndergelerinin toplamından başka bir şey olabilmektedir. Öte yandan bunun her zaman böyle olduğunu da söyleyemeyiz. Kimi zaman cümleler sözcüklerin toplamı ile bir tetabuk söz konusu iken kimi zaman bu tetabuk, birincil derecede ifade edilen anlam olmayabilmektedir. Örneğin, “Pazardan bir kilo domates aldım.” cümlesinde her bir sözcüğün göndergesi son derece açıktır ve cümle sözcüklerin toplamından başka bir şey ifade etmemektedir. Ancak “Kendine iyi bak.” “Sen kendine bak.” “Bana bak!” cümlelerinde ifade edilenler aynı sözcüklerin kombinasyonu olmalarına rağmen farklı anlamlara gelmektedir. Ayrıca her bir cümle her bir sözcüğün ifade ettiğinden başka bir şey de ifade etmektedir. Wittgenstein’den mülhem dil oyunları diyebileceğimiz benzer durumlar, sonsuz sayıda karşımıza çıkmaktadır. Peki anlam nedir? Biz neye anlam deriz?

Öncelikle şu genel prensibi kabul ettiğimizi belirtelim: Duyumlara sahip bir varlık olarak insanın anlaması, duyumsadığı alan ile sıkı bir ilişki içerisindedir. Çünkü özneler arası iletişimin olması için nesnel bir zemin kuşkusuz gereklidir. Locke (2004:289; 293)’un ifadesiyle her sözcüğün başkasını zihnindeki ideyi de imlediği ve sözcüklerin gerçek şeylerin yerini tuttuğu varsayılmazsa insanların anlaşabilmeleri mümkün olmayacaktır. Başka bir deyişle insanın anlıyorum dediği şey, önemli ölçüde duyumsal bir karşılık çerçevesinde tasavvur ettiği şeydir. Burada duyumu bütün deneyim sahasını da içine alan bir genişlikte kullandığımızı belirtmeliyiz. Daha somut bir zemin üzerinden hareket edecek olursak;

Anlam, birincil derecede veya dolaysız algılar yoluyla gerçekleşir. Böyle ortaya çıkan anlam bizatihi deneyimle eş zamanlı olup zihnin algılamadan edemediği bir hal üzere gerçekleşir. Örneğin muhataba göz önünde olan bir nesneyi bizatihi “Bu arabadır.” veya “Bu bir kurşun kalemdir.” dediğimizde söz konusu nesneyi gösterir göstermez ne olduğu anlaşılır.

Doğal olarak hayatta bütün konuşmalarımıza dolaysız algılarımız eşlik etmez ve buna imkân da yoktur. Bu durumda daha önce bize arz

olunan duyumların kayıtlarından hareketle anlamlarımızı inşa ederiz. Bu da birkaç şekilde gerçekleşebilir. (i) Tekil göndergeye sahip olan sözcüklerden müteşekkil bir cümle kurduğumuzda yine anlam deneyime dayanır ancak deneyimle eş zamanlı gerçekleşmez. Söz konusu olan, daha önce deneyimlenen bir göndergenin anlaşılmasıdır. Örneğin bir arkadaşşıma “Geçen hafta gittiğimiz çay ocağına gidelim.” dediğim zaman doğrudan algıya arz olunmayan ancak empiristlerin ifadesiyle idesine sahip olduğumuz bir izlenimden kaynaklanan bir ide bize yol göstermekte ve anlamamızı gerçekleştirmektedir. (ii) Kimi zaman ise tekil bir göndergeler toplamı olmayıp soyutlama ile kurduğumuz cümleler vardır. Soyutlama, içinde genelliği de taşır. Soyutlama ortak niteliklerin toplamı olarak üretildiğinden anlaşılması da ortak nitelikleri ifade ettiği kadarıyladır. Örneğin “Sonbaharda zeytin ağaçları yapraklarını dökmezler.” cümlesinde bütün zeytin ağaçlarını ifade eden bir ortak nitelikten bahsedilmekte ve tekil bir tahlile ihtiyaç duymadan bu durum anlaşılabilir. “Sonbaharda ağaçlar yapraklarını döker.” biçiminde bir önermede ise galip olan duruma göre hüküm verilmiştir ve bu önermenin bütün ağaçlar için geçerli olması söz konusu değildir. Bu genel yargıya uymayan ağaçlar da vardır ve bu ağaçların her bir üyesi, daha özele inildiğinde aynı değildir. Bütün çam türlerinin tekil düzlemde aynı olmaması gibi. Bu yüzden olmalıdır ki, Aristoteles’e yanıt kabîlinden Locke şöyle der: “En iyi tanımlama, tanımlanan terimin imleminde birleşmiş olan yalın ideleri sayıp dökerek yapılır. Dolayısıyla tanımın cins ve ayırımlardan oluşması bir zorunluk değildir.” (2004: 296).

Öte yandan her ne kadar bütün anlamlarımız olgusal çerçeve ile sınırlı olsa da bu durum, bütün sözcüklerin veya terimlerin somut olgusal karşılıkları olduğu anlamına gelmez. Paradoksal gibi görünse de bu tür durumlarda da anlamın doğrudan kavranması veya doğru anlamın ortaya çıkması için somut bir olayın olması gerekir. Ayrıca somut bir durumun ortaya çıkması anlaşılabilir ise de özneler tarafından nihai kabulün ortak olması ile sonuçlanmaz. Bu duruma örnek olarak “adalet” kavramını verebiliriz. Adil olmanın erdem olduğu ve adaletli olunması gerektiği hatta adaletin mülkün temeli olduğu gibi birçok kabulümüz vardır ancak adalet nedir? diye sordüğümüzde “adalet ölçülü

olmaktır, herkes hakkını vermektir, her şeyi yerli yerine koymaktır” biçiminde verilen yanıtlar totolojiden ibaret olup bir şey ifade etmemektedir. Çünkü bu tanımlar için “her şeyi yerli yerine koymak, ölçülü olmak vs. nedir? soruları hala sorulabilir ve somut tekil bir duruma inene kadar meselenin çözümü ve dolayısıyla anlaşılması pek imkân dahilinde olmaz. O halde burada yapılması gereken durumu somutlaştırıp tikel hale getirmektir. Örneğin bir sınır kavgasında hangi tarlanın sınırının nerede başladığı ve nerede bittiği net bir şekilde belirlenebilir ve belirlenen duruma mutabık bir karar verildiğinde adalet tecelli etmiş olur. Fakat kimi durumlarda olayı tikelleştiğimizde adaletli olanın ne olduğu tartışması son bulmayabilir. Örneğin, kasıtlı bir cinayet işleyenin veya tecavüz suçunun cezası ne olmalıdır? On yıl mı, yirmi yıl mı, müebbet mi yoksa idam mı olmalıdır? Bunlardan hangisi adaletlidir? biçimindeki bir soruya nasıl cevap verilecektir? Buna “Kanunlar neyi emrediyorsa...” biçiminde bir cevap verilebilir. Ne var ki bu bir cevap değildir ve kanunun ön gördüğü cezanın adil olup olmadığını ölçüsü nedir? sorusu hala geçerliliğini korumaktadır.

Burada nihai olarak müracaat edilecek bir kaynağa gidilebilir. Çoğunluğun görüşü dikkate alınabilir, en az şikâyet edilecek durumun en çok tatmin eden duruma tercihi söz konusu olabilir vb. Ne var ki her tekil durum farklı olacağından kimi zaman bu ilkeler ve müracaat kaynakları bile işe yaramayabilir. Örneğin zenginlerin çok fakirlerin az olduğu bir memlekette, zenginlerin çıkarını korumaya matuf bir ekonomik tedbirin çoğunluğun görüşü veya en az zarar görme ilkesine göre düzenlenmesinin adil olup olmadığı da tartışmaya açıktır. Çünkü az da olsa yoksul kesimin haklarını korumak gerekir ve bunun nasıl olacağı da kolay bir biçimde belirlenebilir değildir. O halde adalet nedir? sorusuna epistemolojik sınırlar içinde ve anlaşılır bir çerçevede cevap verabilmenin ne denli mümkün olduğu ortadadır. Belki de olanın zorunluluğu içinde olması gerekeni toplum, devlet, Tanrı gibi üst bir otoriteye havale etmek en doğrusu (mu) olacaktır. (?)

Kısacası bazı durumlarda genel ilkelerin, sıkça dolaşıma sokulduğu için alışkanlık eseri anlaşıldığı varsayılır ancak ilkeler soyutlamalardır.

Bu ise cins-tür ilişkisine benzer biçimde iç içe geçen halkalar gibi bir alt dereceye göre ilke olabilir. Bu ve benzeri örnekler çoğaltılabilir. Bütün bu durumlarda insanların imdad ettiği meta söylemler ve ezbere dayalı alışıldık ifadelerdir. Bu durumu açıklamak için bu konulara kafa yoran J. Locke'un şu tespitleri bize göre hala geçerliliğini korumaktadır:

“Beşikten başlayan bir alışılmış uygulamayla belli anlamlı sesleri çok iyi öğrenip dilimizde hazır ve belleğimizde el altında bulduğumuzdan fakat yine de onların imlemlerini (signification) inceleyip saptamada her zaman dikkatli olmadığımızdan insanlar çoğu zaman şeylerin kendilerini dikkatle incelemek istediklerinde bile düşüncelerini şeylerden çok sözcüklere bağlarlar. Bu yüzden sadece çocuklar değil, büyüklerin bir bölümü de birçok sözcüğü papağan gibi öğrendikleri ve bu seslere alıştıkları için söylerler (Locke, 2004: 290; 1825: 293).

Anlam sorunu ile ilgili olarak değinmemiz gereken diğer bir husus ise insanın duyumu aşan alana ilişkin yargılarda bulunabilme kapasitesi ile ilgilidir. Gerçekte insan bir taraftan mevcut empirik çerçeveye mahkûm, diğer taraftan da bu düzlemin dışına doğru meyleden ve merakını daha ötede olması gereken diye varsaydığı bir alana, ilkeye veya ontolojiye doğru yönelen bir varlıktır. Nitekim Kant'ın aklın doğası olarak nitelediği bu ikili yapının (Kant, 2010 :13) nasıl epistemolojik süreçlere yol açtığı bilinebilir olmaktan ziyade duyumsanabilir değildir. İnsan doğasının bir parçası olması bakımından ulaşılan sonuçlara bir gerçeklik atfedilebilir, ancak bu gerçeklik durumunun nesnelleştirilebilme imkânının olmadığı açıktır. Buna insanın ruhsal boyutu da dâhildir. İnsan varlığını değişmez mahiyeti olarak tanımlayabildiğimiz benlik meselesini bu minvalde bir örnek olarak zikredebiliriz. Bu bağlamda ana sorun, insanın olgusal veya duyusal karşılığı olmayan meselelere nasıl ve hangi yeti ile ulaşabildiğidir. Bu bağlamda öğretisini önemli ölçüde duyum ve deneye dayandıran İslam düşünürü İbn Haldun'un yorumu zikre değerdir.

İbn Haldun'a göre insanın nefsi, yani ruhani boyutu gözle görünmez fakat bu boyut bedendeki organlar aracılığıyla anlaşılır. Çünkü bu organlar nefsin araçları gibi çalışır ve bu yolla onun varlığını açığa

çıkarırlar. Nefis onlar aracılığıyla isteklerini gerçekleştirir, yürür, konuşur ve bedeniyle bir bütün olarak hareket eder. Bu, nefiste, duyma, görme ve diğer duyu organları ile algılanan veriler iç (batini) boyuta iletilir ki bu daha sonra konuşmayla kendini gösteren düşünceye kadar uzanır. Bunun bir üst aşaması olan “müşterek algılama” gücü ile bütün duyuların tek bir seferde idrak edilmesini sağlar. Bu dereceye ulaşan algı artık dış maddi duyumdan tamamen ayrıdır. İbn Haldun’a göre, insan için bu aşama, maddi algıları maddi olmayan bir şekilde temsil eden bir canlandırma gücünü gösterir. Bu noktada idrak edilmiş hayal derecesine yükseltilir. Böylece bu iki gücün birincisi (müşterek algılama), beynin ön kısmını, ikincisi ise (hayal gücü) beynin arka kısmını alet olarak kullanır. Bu hayal derecesinden sonra tekillerle ilgili manaları algılama gücü olan vehm ve duyu organları ile algılanan her şeyi ihtiyaç duyulduğunda çıkartmak için saklayan hafıza dereceleri devreye girer. Bu ikisi (vehm ve hafıza) daha sonra düşünce eylemini gerçekleştirme ve akletme gücü olan fikir (ide) derecesine yükselir. Böylece insan zihni artık maddi aletlere yani duyu verilerine ihtiyaç duymadan idrak etme derecesine yükselir. (İbn Haldun, 2004:133).

İnsanın bilişsel sürecinin anlatmaya çalışan İbn Haldun, duyusal olandan duyusal olmayana yapılan sıçramayı bilimsel bir çerçevede izah eder, ancak müşterek algılama ve hayal gücünün beyinsel bir faaliyet olduğunu belirterek insanın belli bir evreden sonra duyulara ihtiyaç duymadan anlama ediminde bulunduğunu ileri sürer. Böylelikle duyu dışı alana ilişkin anlama edimi gerçekleşir ve dolayısıyla olgu dışı alana ilişkin epistemolojinin de temelleri atılmış olur.

Başka bir empirist filozof olan Locke da Tanrı’nın varlığı gibi duyuyu aşan kimi durumlara ilişkin epistemolojik süreçleri İbn Haldun gibi açık ve net olarak ortaya koymasa da akla/düşünme yetisine dayandırmaktan başka bir yol bulamamaktadır:

Tanrı’nın olduğunu kesinlikle bilebiliriz. Tanrı bize kendisi üzerine doğuştan ideler vermemiş ve zihinlerimize kendi varlığını okuyabileceğimiz yazılar kazımamış olmakla birlikte, bize zihinlerimizi donatan o yetileri sağladığına göre kendini tanıksız bırakmış sayılmaz. Çünkü

duyularımız, algılarımız ve aklımız olduğuna göre, kendi kendimize kaldığımız zaman, onun açık bir kanıtını talep etmeyiz. Buna göre bir Tanrı'nın olduğunu bilme, yani buna kesinlikle güvenme yeteneğimizin olduğunu belirtmek ve bilgiye ne yoldan ulaştığımızı göstermek için kendimizden, kendi varoluşumuzun şüphe götürmez bilgisinden öteye gitmemize gerek bulunmadığını sanıyorum (Locke, 2004: 423; 1825: 474). Kendi varlığımızın bilgisini sezgiyle, Tanrı'nın varoluşunu akıl (reason) ile biliriz. Başka herhangi bir şeyin varoluşunun bilgisini ise ancak duyum (sensation) yolu ile edinebiliriz (Locke, 2004: 433; 1825: 482).

Duyu/deneyim temelli epistemolojileri savunan İbn Haldun ve J. Locke'un duyuyu aşan mahiyetteki bilgi konusundaki kabullerini akla veya düşünme yetilerine dayandırmaları, insan varlığının dayattığı bir zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Kant'ın deyimiyle bir taraftan fenomenler dünyasına bir taraftan numen dünyasına ait olmaklığın dayattığı bu durum, anlamın da indirgemeci bir tavır ile ortaya çıkmaması gerektiğini imler. Ne salt rasyonalist ne de salt empirist tutum bu gerçekliği izah edebilir. O halde kategorik ayrımlar gerçekliği/hakikati/anlamı ortaya koyabildikleri ölçüde perdelemektedirler de. Rasyonalist bir filozof olan Leibniz ile empirizmin en tutarlı filozofu kabul edilen Hume'un aşağıda alıntıladığımız ifadeleri aslında ne denli kategorik ayrımlardan uzak durmamız gerektiğini de salık vermektedir.

İki türlü hakikat vardır: akıl (reasoning) hakikatleri ve olgu hakikatleri. Akıl hakikatleri zorunludur ve karşıtları mümkün değildir. Olgu hakikatleri ise olumsaldır ve karşıtları mümkündür... Böylece Matematikçiler spekülative teoremleri ve pratik kurallarını, tanımlar, aksiyomlar ve postulalara kadar analiz ederek indirgemişlerdir. Netice itibarıyla hiçbir tanımlı verilemeyen basit ideler vardır. Aynı şekilde ilk prensipler olan aksiyom ve postulalar vardır ki bunlar ispatlanamaz ve ispata da gereksinimleri yoktur. Bunlar *karşıtları açık çelişki* içeren özdeş ifadelerdir. Akıl yürütmelerimiz, iki temel ilkeye dayanır. Birincisi çelişme ilkesi, diğeri yeter sebep ilkesidir... bu yeter sebebin olumsuzluk veyahut olgu gerçeklerinde, başka bir deyişle yaratılmış varlıklar evreninde yayılmış bulunan şeylerin

bağlantısında veyahut ardışıklığında da bulunması gerekir (Leibniz, *Monadoloji*: 31,32, 33, 34, 36).

İnsan aklının veya araştırmalarının bütün konuları doğası gereği iki türe ayrılırlar: *Fikir Bağlantıları (Relations of ideas)* ile *olgusal şeyler (matters of fact)*. İlk türe geometri, cebir ve aritmetiğin önermeleri dâhildir... Bu çeşitten önermeler, evrende var olan herhangi bir şeye dayanmaksızın salt düşüncenin işleyişıyle keşfedilebilir... İnsan aklının üzerinde işlediği objelerin ikinci çeşidini meydana getiren olguya ait şeyler aynı türden bir kesinlik temin etmezler...Olguya ait bütün akıl yürütmeler sebep (cause) ile etki (effect) bağlantısı üzerine kuruludurlar (Hume, 1999: 108, 109).

Görüldüğü üzere her iki filozof bilginin konusu ve ilgili tanımlamalarda aynı şeyi söylemektedirler. Hâlbuki filozoflardan biri rasyonalist diğeri empirist kutupta yer almaktadır. Belirtilen kategoriler altında yapılabilecek bir değerlendirme söz konusu ayrıntıyı görmeyi doğal olarak engelleyecektir. O halde problem nasıl çözülecektir?

Sokrates'in insanlar, bildiği şeylerde mi yoksa bilmedikleri şeylerle ilgili olarak mı anlaşmazlığa düşerler? biçimindeki soruya yanıtı, insanların bilmediği şeylerle ilgili olan konularda anlaşmazlığa düştükleri şeklindedir. Sokrates'in bu bağlamda bilmekten kastı, duyuya sunulan çerçeve ile sınırlıdır. Öte yandan Sokrates'in işaret etmek istediği husus, insanların bilmediği hususlarda tartışmakla içine düştükleri paradokstur. Hem bilmemek hem de ihtilaf etmek birbiri ile çelişen hususlardır. Şayet bu noktada tartışma oluyorsa bunun nedeni insanların bilmediklerini bilmemesidir. Bu yüzden ilk olarak halledilmesi gereken mesele budur. Nitekim Platon diyaloglarında önemli ölçüde mesasını buna harcar, ancak bu da yeterli değildir: İnsanlara bilmediklerini, başka bir deyişle olgu evreninin dışında kalan hususları da bildirebilmek gerekir. Nitekim Sokrates'in üstlendiği asıl misyon da budur.. Buradan çıkan sonuç bilginin bir yönünün olguyu aştığıdır. Yukarıda işaret ettiğimiz İbn Haldun'un, Locke'un, Kant'ın, Leibniz'in çözmeye çalıştığı nokta da burasıdır.

### III. Sonuç

Bu yazının temel amaçlarından biri, bilgiyi, anlamı ve dolayısıyla gerçekliğin vuzuha kavuşmasından ziyade bu çerçevede yapılan tartışmaya dâhil olmaktır. Çünkü bize göre bu mesele, doğası gereği açığa kavuşturulabilir nitelikte değildir. Açığa kavuşturma bir ilkeye irca etmek olduğundan bu tartışma bağlam itibarıyla kendi içinde özsel bir çelişki barındırmaktadır. O halde yapılması gereken 'açık etme'den ve 'indirgemeci bir yanıt'tan uzaklaşmaktır. Bu uzaklaşma iradi bir tercih değil, zorunlu bir sonuçtur.

Bilgisel çerçeveyi ister duyuya, ister zihne, ister aşkın-ideal bir evrene, ister bunların terkinine hasredelim, söz konusu her bir kategorinin tekabül ettiği tikel bir gerçeklik vardır. Bu gerçeklik nihai bir gerçeklik değildir. Gerçeklik bütün bunların toplamından da ortaya çıkmaz. O halde 'olması gereken' ile 'olan' çatışmasında olanı, olabildiğince uzlaşımalsal bir çerçevede kabul etmek stratejik açıdan önemlidir. Olması gerekeni ise ötelere değil, ontolojik düzlemde olanın bir kategorisi olarak görmek gerekir. Bu şekilde yaklaşıldığı takdirde kimi zaman bireyin biricikliği, kimi zaman çoğunlukçuluk kimi zaman çoğulculuk öne çıkacaktır. Tecrübe gösteriyor ki insanoğlu hem ontolojik hem epistemolojik hem de sosyolojik kargaşadan hoşlanmamaktadır. O halde bize göre anlam önemli ölçüde uzlaşımalsaldir. Anlamın uzlaşımalsal olmasının epistemolojik çoğulculuğun yanı sıra politik çoğulculuğa da kapı aralayan bir mahiyete sahip olduğunu söyleyebiliriz. Nasıl ki her tekil özne bir yandan biricik bir yandan da toplumsaldır. Aynı şekilde anlam da bu düzleme aittir. İşte bunun farkında olmak başlangıç için önemlidir. Aksi takdirde doğal olmayan bir durumla karşı karşıyayız demektir. Doğal olan bir taraftan determinizme bir taraftan da olağan oluşa işaret eder. O halde, olması gereken uzlaşımalsal olandır veya doğal olan uzlaşımalsal olandır, denildiğinde de bu çoğulculuğu bizatihi ifade etmiş olmaktadır.

Netice itibarıyla anlamı ve hakikati açık kılma çabasından kaçınmak mümkün olmadığı gibi açık kılmak da mümkün gözükmemektedir. Aksi takdirde yeterince uzun bir geçmişe sahip olan insan bu meseleyi çözebilmek için söz konusu apaçıklığı ortaya koymuş olurdu.



## **A MARGINAL NOTE ON THE MEANING OF KNOWING AND MEANING**

### **Abstract**

Man is a being that wants to know. If one wants to know, what he wants should be something he doesn't know yet. On the other hand, isn't it necessary for him to know what he wants to know? Otherwise, why would he want something he doesn't know? Or are these sentences far from being understood within the rules of language and grammar? What does it mean to be understood? Does the subject who makes all these sentences express things that are not understood and therefore does not understand them? Is it possible for him to express things he doesn't understand? Do we mean "a man is a curious being but what and why does a man wonder? Is the object of curiosity different from what is wanted to be known? So how do we know that we know? Is understanding and knowing different things? Don't we know when we get it? As can be seen, such questions and the discussion that can be made in this framework goes on. This study was written with the aim of getting involved in these discussions from a subjective perspective.

**Key words:** Knowledge, Sense, To Know, To Understand, Subjectivity

### Kaynakça

- ARİSTOTELES (1996). *Metafizik*, (Çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Sosyal Yayınları.
- HUME, D. (1999). *An Enquiry Concerning Human Understanding*, (Ed. By. Tom L. Beauchamp), Oxford University Press.
- İBN HALDUN (2004). *Mukaddime*, (Çev. Halil Kendir), Ankara: İmaj Yayınları.
- KANT, I. (2010). *Arı Usun Eleştirisi*. (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları.
- LEİBNİZ, G. F. (1898). *The Monadology*, Trns. By. Robert Latta, London: Oxford University Press.
- LOCKE, J. (1825). *An Essay Concerning Human Understanding*, London: Thomas Davison.
- LOCKE, J. (2004). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, (Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), İstanbul: Kabalcı Yayınları.

## BELGESEL SİNEMADA KAMERA KARŞISINDA BİREYİN DURUMU

Ayşe ALTUN<sup>1</sup>

### Özet

Bu çalışmada belgesel sinemada kamera karşısında bireyin durumu ele alınacaktır. Bu doğrultuda çalışmada bir takım sorulara yanıtlar aranmaktadır. Temel soru ise belgesel sinemada kameranın karşısında birey nasıl yer almaktadır? Bu sorudan hareket ederek kamera karşısında bireyin benlik sunumuna dikkat çekilecektir. Geleneksel resmetme biçimlerinden başlayarak ışıkla resmetme biçimlerine ve son olarak da belgesel sinema ile birey durumuna detaylı olarak yer verilmiştir. Çalışma boyunca benlik sunumu ya da resmetme biçimlerinde bireyin durumu hakkında tarihsel bir süreç izlenmiştir. Bireyin yüzey üzerine resmedilmesi ile başlayan kendini sunma, farklı resmetme araçlarıyla değişen konumu bu çalışmada incelenmiştir. Belgesel filmler, şeylerin/kişilerin gerçek olduğu ön kabulüyle seyredilmektedir. Belgesel sinemanın gerçek ile olan bağı sebebiyle benliğin sunumu daha önemli ve özel bir duruma sahiptir. Belgesel sinemada kameranın varlığı ve benliğin sunumunu daha anlaşılır kılmak adına Edgar Morin ve Jean Rouch'un yönettiği *Bir Yaz Günceci* (1960) adlı belgesel filminden faydalanarak somut bir örnek vermeye çalışılmıştır.

**Anahtar sözcükler:** belgesel sinema, benlik sunumu, resmetme biçimleri, sinema, gerçek

1 aysealtunn@yahoo.com, Orcid Numarası: 0000-0002-7861-522X

### Giriş

İnsanoğlu var olmaya ve farkında olmaya başladığından bu zamana kadar çevresine, doğaya her zaman duyarlı olmuştur. Daha ilk zamanlarda bile etrafında olan şeyleri gözlemlemiş ve bunu yüzeyler üzerine resmetmiştir. Yapılan çalışmalar neticesinde bunun ilk örneklerini Altamira Mağaraları'nda görürüz. Tüm bu resmetme süreçlerinde geleneksel ya da ışıkla resmetme süreçlerinde birey/kişi farklı biçimlerde de olsa yer almıştır. Dolayısıyla tarihsel olarak baktığımız bu resmetme süreci aslında bir bakıma da insanlık tarihidir. Onun kadar eskidir.

Belgesel sinemanın gerçek ile olan ilişkisi onu hem ayrıcalıklı hem de sorunlu bir alana yerleştirmektedir. Onun gerçekle olan bağı izleyicisi için bir zemin oluşturur. Belgesel sinema seyircisi filmi izlemeden evvel belirli ön kabullerle o durumun gerçekliğine kendini hazırlar ve bu durumu bilinçsizce yapar. İmgesel sinemada seyirci izleyeceği filmin gerçek olmadığını, gerçekmiş gibi olduğunu, oyuncuların, senaryonun olduğunu ve daha birçok şeyi bilir. Film izlerken de kendisini bu kurgulanmış dünyaya teslim eder. Belgesel izlerken bu ritüel değişir çünkü izleyici ne izleyeceğini bilir. Karşısında izleyeceği filmin gerçek olduğunu, kişilerin yaşayan kişiler olduğunu bilir ve bilinçli bir seyirci olarak kendisini teslim eder. Buradan hareketle belgeselde yer alan kişilerin/toplumsal oyuncuların kendilerini sunup sunmadıkları durumu göz ardı edilebilir.

Çalışmada belgesel sinemada kameranın karşısında kişilerin kendilerini nasıl sunduklarını inceleneceği belirtilmiştir. Yani kameranın varlığı ya da kamera ile özdeşleşen yönetmenin varlığı bir etki yaratmaktadır. İster kamera kayıtsız kalarak sadece kaydedici bir aygıt olarak yer alsın isterse kışkırtıcı ya da katılımcı bir tavır sergilesin her durumda da kişilerin performansına bir etki söz konusudur. Bu bağlamda ne kadar etkisiz olma iddiasında olunursa olunsun kamerayı koymayı tercih edilen yer, tercih edilen çekim açısı tüm bunları belirlemek bile birçok şeyi etkilemektedir. Bu duruma bir örnek vermek gerekirse 1971 yılında Loud Ailesi 7 ay boyunca evlerinde bir televizyon ekibiyle yaşar, bu sürede yapılan çekimlerden 300 saatlik bir reality show filmi elde

edilmiştir(Baudrillard, 1998, s. 43; Nichols, 2017, s. 67). Kameradan öncesi ve sonrası şeklinde bir ayırmadan bahsedebiliriz. Loud Ailesi'nin üyeleri kamera karşısında bir süre sonra kendi gerçek kişiliklerinin yerine ürettikleri personalarıyla<sup>2</sup> yaşamaya başlarlar. Bu önemli bir durumdur çünkü çekimler bittikten Loud Ailesi boşanmayla dağılır. Kutay, öpüşmeyle birilerine izlencelik olarak sunulacağını bilerek kamera karşısında öpüşme, bir doğum günü kutlamasıyla kitle tarafından izleneceğinin bilinciyle kamera karşısındaki doğum günü kutlaması, tam da bir madalyonun iki yüzü gibi olduğunu belirtir. Hem yanı nesneye aittirler, hem de birbiriyle asla birleşmezler, taban tabana karşıttırlar(2011, s. 97-98). Loud Ailesi'nin dramı, gerçekliğin kayıt tutucusu olduğu söylenen bir belgesel kamerası sayesinde kendi gerçekliklerini kaybetmelerinde yatmaktadır. Bonitzer, belgesel sinemanın dünyanın hissedilebilir bilgisi olarak doğal algı tarzında işleyip işlemediğini sorar ve kameranın hedeflenen gerçeği nesnel olarak aktardığını diyebilmeliyiz, demektedir. Buradan hareketle de hangi nesnelliğin olduğunu soran yazar, mekanizmanın nesnelliği mi, onu işleten görüş açısının nesnelliği mi?, sorusunu yöneltmektedir(Bonitzer, 2011, s.121). Dolayısıyla kameranın varlığı gerçek kişiler üzerinde doğrudan ya da dolaylı bir etkide bulunmaktadır. Bireyler ya da kişiler istemsiz de olsa kendilerini oynamaya başlayabilirler. Toplumsal yaşamda da içinde bulunduğumuz ilişkilerde benlik pratikleri içinde yer alırız. Gündelik hayatta, iş hayatında, okul hayatında vb. içinde yer aldığımız ilişki biçimlerinde karşımızdaki kişiye göre birey davranışlarını şekillendirebilmektedir.

Çalışma boyunca öncelikle geleneksel resmetme teknikleri ve birey konularına yer verilerek yüzey üzerine resmetme biçimleri ve burada bireyin nasıl yer aldığına değinilecektir. Yüzey üzerine resmetme biçiminde ilk olarak geleneksel teknikler kullanılmıştır. Hem bu tekniklere

2 Persona, kişinin dış dünyaya karşı taktığı maskedir. Persona, içinde bulunulan koşullara uymayı, durum neyi gerektiriyorsa onu yapmayı ifade eder. Persona, bir yandan başkaları üzerinde kesin izlenim yaratmak, diğer yandan bireyin gerçek doğasını gizlemek için tasarlanmış uygun bir maskedir. Çevresine ve içsel yaşamına çok iyi uyum sağlamış bir kişide persona, dış dünya ile olan ilişkileri kolaylaştırır(Fordham, 1996; Stevens, 1999). Ingmar Bergman'ın *Persona*(1966) filmine bakılabilir.

yer verilecek hem de bu resmetme sürecinde birey ne zaman ve ne biçimde yer aldığına değinilerek, ışıkla resmetme tekniğı ile beraber artık farklı bir yüzeyde resmetme biçimine geçilmesiyle değışen ve gelişen bu sürece yer verilecektir. Bu yeni teknikle beraber değışen resmetme biçimi ve yüzeyi ile beraber birey kendisine nasıl yer bulduğı ele alınacaktır. Tüm bu resmetme teknikleri doğrultusunda ise belgesel sinemada kamera karşısında bireyin durumu, tutumu ve benliğinin sunumu ele alınacaktır.

### **1. Geleneksel Yüzey Üzerine Resmetme Biçimleri**

İnsanlık tarihiyle beraber insanlar belli biçimlerle düşüncelerini duygularını aktarmışlardır. İlk zamanlardan itibaren bu süreç farklı yüzeylere aktarılmıştır. Başlangıçta doğayı gözlemleyen insanlar etrafında gördükleri şeyleri, bitkileri, hayvanları resmetmişlerdir. Platon'un, *Devlet* isimli kitabında yer alan mağara alegorisinde, bir mağarada yüzleri duvara dönük bir halde kollarından ve bütün vücutlarından kendilerini dahi göremeyecek şekilde zincirlenmiş olan mahkûmlar bulunmaktadır. Bu mahkûmlar yalnızca karşısındaki duvarı görebilmekteler dolayısıyla da görebildikleri tek şey duvara yansıyan gölgelerden ibarettir. Bu insanlar daha önce hiç gerçek dünyayı görmemiş kişilerdir. Mağara duvarına yakın koyulmuş nesnelere ya da heykelcikleri yani onların gölgelerini görebilen bu insanlar, aslında o heykelciklerin neye benzediğini hiç bilmemektedirler. Yani onlar için gerçeklik tamamen gölgelerden oluşmaktadır. Zincirlenmiş mahkûmlardan biri, bir gün zincirlerini kırmış ve mağaranın dışına çıkabilmiştir. Artık zincirlerini kırmış olan bu insan için gerçeklik çok daha farklıdır. Zincirlerinden kurtulan mahkûm, mağara duvarına yansıyan gölgelerin aslında heykelcikler olduğunu ve her şeyi yanlış algıladığını fark etmiştir. Bu durumda özgür olan, mağarada hala zincirli olan diğer insanlara durumu anlatmaya gitmiştir. Ancak zincirleri dolayısıyla hala gerçeğin farkına varamamış olanlar, haliyle özgür olanın anlattıklarına inanmazlar(Platon, 1980, s.199-200). Platon'un mağara alegorisinde esirlerin arkasına konulmuş ateşe yansıyan imajlar, duvarlara yansıtılan kuklaların görüntüleri idi.

Serdar Öztürk bu bağlamda şunu sorar: Karagöz oyunundaki gölgeler ile mağara yansıyan gölgeler arasındaki fark var mıydı? Karagöz’de, oyunu izleyenler izlediklerinin bir oyun olduğunu bilmekteydiler. Ancak bilerek ve isteyerek, gönüllü olarak gölgelerin içerisine girebilmekte, gölge karakter olan “Karagöz”ün, yani küçük adamın, yani bir tür Şarlo’nun, taktiklerine, alaylarına gülmekteydiler. Aslında bu, belki de izleyenlerin kendi gölgeleriyle karşılaşmasının bir yoluydu ve haz da muhtemelen gölge ile karşılaşmaktan doğmaktaydı(Öztürk, 2016, s. 3). Tekrardan mağara ve duvar resimlerine dönersek mağara duvar resimleri ile ancak, üst paleolitik dönemin son evresi olan Magdalaniyen evresinde karşı karşıya gelinir. Bu resimlerde kullanılan tarz ve boyama teknikleri, o zamanın şartları düşünüldüğünde oldukça iyi derecedir. O dönemde yaşayan insanlar çeşitli yüzeyler üzerine farklı şeyleri resmetmişlerdir. Günümüzden binlerce yıl önceki, belki de tarihin ilk sanatçılarından yüzey üzerine bir şeyi resmetmek için kullandıkları teknikler, çizmek, boyamak ve kazımak olarak belirtilmektedir(Beltran’dan aktaran Kılıç, 2012, s. 48).

Boyalı resimlerden önce, yaklaşık 30 bin yıl öncesinde tarihlenen ilk resimler, mağaraların renkli kilden oluşan duvarları üzerine parmak bastırarak çizilmiş geometrik desenler ve hayvan silüetleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha sonra ellerini mağara duvarlarına dayayıp, üzerine ortası boş bir kemikten boru gibi yararlanarak, ağız ile is ya da renkli boya püskürtmek yoluyla duvar üzerinde ellerinin silüetini çıkarmayı öğrenmişlerdir. Bu izlerin, çoğunu el izi oluşturacak şekilde boya püskürtmek yoluyla elde etmişlerdir. Daha az kullanılan diğer bir yöntem ise, elin boyanmasından sonra duvarda iz çıkaracak biçimde bastırılması biçimdeki baskı yöntemiyle gerçekleştirmişlerdir(Uysal, 2011).

Dünyanın bilinen en eski resimleri Batı Avrupa’da paleolitik çağın sonu ile tarihlenmiş mağara duvarlarına yapılmış at, boğa, bizon, geyik, dağkeçisi, mamut, öküz resimleridir(Özbek, 2018). Batı Avrupa’da özellikle de İspanya ve Fransa’da 200 den fazla mağarada duvar resmi belirlenmiştir. Avrupa’da duvar resimleri içeren toplam 277 tarih öncesi mağara, Afrika’da ise bir milyonu aşkın resimli mağara belirlenmiştir.

Mağara resimlerinin en ünlüleri Pirenelerin İspanya tarafında kalan Altamira ve Fransa'nın güneybatısındaki Dordogne bölgesinin kireçtaşı kayaçlarında kalan Lascaux, Niaux ve LesEyzies mağaralarında dır(Özbek, 2018, s. 196).

Mağara duvarlarına yapılan resimlerde Üst paleolitik insanları karanlık mağara duvarlarına genellikle yaşadıkları dönemde hüküm süren hayvanları resmettikleri bilinmektedir. Bolluk ve kıtlık dönemlerine göre avladıkları hayvanların niteliği gibi duvar resimlerinde de zaman zaman bazı türler artarken bazılarının daha az resmedildiği görülmektedir. Üst yontma taş devri insanı, çevresinde yaşayan av hayvanlarını tüm çeşitliliği ve canlılığı ile mağara duvarlarına çizerken, nedense kendini pek fazla görüntülememiştir. Bu dönemde hayvan figürleri, insan figürlerinden çok daha fazladır. Üstelik hayvanı özenle, doğal boyutları içinde ve anatomik ayrıntılarıyla tasvir ederken, insanı ya kuş gagasını anımsatan ağız yaparak çizmiş, ya da yarı insan yarı hayvan şeklinde yapmıştır. Doğal görünümü içinde çizilen insan figürü yok denecek kadar azdır. Hayvanı yüceleştirirken insan, kendini çok mütevazı boyutlar içinde tutmuştur(Özbek, 2018, s. 200). Bu bilgiler neticesinde yeniden yüzey üzerine aktarılan figürlerin özellikleri hayvan resimleri olduğu anlaşılmaktadır. Az olmakla beraber insan figürleri de yine görülmektedir.

Elbette ortaya çıkış zamanı düşünüldüğünde ortaya çıkan resimlerin oldukça ilkel bir seviyede olduğu görülmektedir. Ancak ilk insanlardaki bu bir şeyleri kaydetme, kendinden geriye bir iz bırakma dürtüsü önemlidir. Özellikle de insan figürünü tercih etmemeleri daha dikkat çekicidir. Hayvanların ya da doğanın mağara duvarlarında yer bulması ve bireyin yer almayışı farklı bağlamlarla ele alınabilir. O dönemde hayvana ve doğaya karşı duyulan hayranlık ve korku şüphesiz etkili olmuştur. Kendisi dışında yer alan varlıkların bilinmezliği ve yapısal olarak farklı olması bu durumda etkili olmuştur diyebiliriz. Nitekim hem insan hem de resmetme biçimleri geliştikçe ve değiştikçe insanın bireye dönüşmesiyle bir figür olarak yer alması niteliksel ve niceliksel olarak artarak süregelmiştir.



Yüzey üzerine resmetme teknikleri incelendiği zaman, örneğin çizerek ve boyayarak resmetme tekniklerinde, tarihsel olarak iki önemli aşama ortaya çıkar. Bu resmetme teknikleri için iki temel kullanım alanı söz konusu denilebilir. Birincisi bu resmetme tekniğinin yüzey üzerinde bir şeyi resmetmek için kullanılması, yani resmetme tekniğinin resmetme aracı olarak ortaya çıkışıdır. İkincisi ise, bu resmetme tekniğinin kendine özgü özelliklerini kullanarak sanatın ortamına girmesidir. Çizerek ve boyayarak resmetme tekniği sanatın ortamında resim sanatı içinde ortaya çıkarak gelişmiştir. Kılıç, kazıyarak resmetme tekniğine dikkat çeker ve burada durumun biraz farklı olduğunu belirtir. Üç aşamanın olduğundan bahseder. Yüzey üzerine resmetmek birinci aşamadır. Bu resmetme tekniğinde yüzey üzerine resmedilen şeyin aynı zamanda mekanik olarak çoğaltılır yani yeniden üretilir olması söz konusudur. Bu resmetme tekniği sadece yüzey üzerine resmetmez aynı zamanda çoğaltır. Çoğaltma aracı olması da ikinci aşamasını oluşturmaktadır. Son aşaması ise bu tekniğin sanatın ortamına girmesidir. Dolayısıyla sonraki bölümde de göreceğimiz üzere çoğaltım ve yeniden üretim ile yüzeylerin de farklılaşmasıyla üzerine resmetmenin de anlamı değişecektir(Kılıç, 2012, s. 118).

## 2. Yüzey Üzerine Resmetmede Birey

Tarihsel olarak baktığımızda ilk olarak yüzey üzerine çizilen figürlerde bireyin ya da insanın çok az resmedildiği görülmektedir. Dolayısıyla mağara resimlerinde de özellikle bireyden bahsetmek zor olmaktadır. Ancak resim sanatının kullanıldığı yüzey değiştikçe bu yer alma biçimi de değişecektir.

Bireyin gösterimi onu bütün ötekiler arasında tanımayı da, bir değer olarak belirlemeyi de olanaklı kılmaktadır. Dil sözcükleri kullandığında sadece bir kişiye ait olmamaktadır. Resimde gösterime gelirse eğer gözlerimizin önüne bir beden, bir yüz, bir bakış koyarak bu sağlanabilir. Tarihsel olarak bakıldığında birey her zaman bir değer olarak görülmemiş ve anlatılarda ya da resimlerde betimlenmemiştir. Bu noktada Todorov şu soruyu yöneltir, “gösterim biçimleri nasıl bir birey

anlayışını aktarırlar bize?”(Todorov, Focroulle&Legros, 2011, s. 11). Bu soru hem bu başlık altında hem de çalışmanın ilerleyen kısımlarında üzerinde duracağımız önemli bir alanı oluşturmaktadır.

İnsanların genel çizgilere indirildiği ve betimlenmekten çok belirttikleri tarih öncesi sanatta rastlanmayan bu gösterim biçiminin, en eski tarihsel toplumlarda, Mısır’da ve Girit’te var olduğu bilinmektedir. Bu örneklerde de tam anlamıyla bir bireyden söz edilmemektedir. Todorov, burada örnek vererek devam eder ve Mısır gömütlerini ele alır. Bu gömütlerde iç duvar kısımlarında betimlenen kişilerin belirleyici hatları az sayıda ve ayrı ayrı resmedildiğini belirtir. Bu nedenle yalnızca o bireyi belirleyen biçimsel bir yapıdan çok soyut bir niteliğin resmi gibidir. Ayrıca bu resimler yaşayan diğer insanlar için yapılmamıştır. Bu resimler hem ölüye yol arkadaşlığı yapması için hem de Tanrılar için yapılmıştır. Yine Mısır sanatının geç dönemlerinde Fayyum portreleri diye anılan ünlü portreler için de aynı şey geçerlidir. Bu kez bireysel nitelikler ileri bir seviyeye taşınmıştır fakat yine ölünün sonsuzluğa olan yolculuğunda eşlik etmek üzere yapılmıştır. Modelin kendisi olsun yakınları olsun ya da o dönemde yaşamış insanlara yönelik yapılmamışlardır(Todorov vd., 2011, s. 12).

Antik Yunan’da da betimlenmiş bireylerden söz etmek zordur. Birey resimleri iki kategoriye ayrılmaktadır. İlki anma işlevi gören gösterimleri bir araya getirir: kişi ölümden sonra resmedilmiştir ve Mısır’da olduğu gibi Tanrılar için değil geri kalanlar için yapılmıştır. Burada alıcılar insandır ama modeller yine yaşamış oldukları dünyadan kopuklardır. Diğerleri ise yüceltici bir işleve sahiptir. Burada önemli bürokrasi insanları, yazarlar şairler kişilerin yapıtlarıdır. Kendilerinden başka hiçbir şeye gönderme yapmayan varlıklardır burada resmedilenler(Todorov vd., 2011, s. 13).

Todorov anladığımız biçimiyle birey gösterimine bire bir denk düşen örneklere Roma sanatında rastlandığını söylemektedir. Örnek olarak da Pompei’de villa sahibi Terentius Neo adında bir fırıncının karısı ile birlikte yer aldığı resmi gösterir. Bu resim yaşadıkları odalardan birinde asılıdır. Dolayısıyla da kendileri ve yakınları için üretilmiştir.

Resmedilen bu insanlar herhangi bir mevkiin ya da prestijli bir konuma sahip değildirler. Sadece bir ressama hizmetinin karşılığına verebilecek kadar paraları mevcuttur. Resmedilme anlarında döneminde çok kullanılan eşyalar yer almaktadır. Kişilerin nitelikleri iyi bir şekilde resmedilmiştir. Daha sonra Hıristiyanlık ile birlikte resmetme de dinin varlığı ağırlık kazanmıştır. Elbette bu dönemde de bireylerin resmedilmesi devam etmiştir ancak burada resmedilen kişiler papalar, imparatorlar ve önemli insanlardır(Todorov vd., 2011, s. 14;Lappert, 2009).

Özellikle sinema alanında temsil kavramının ne kadar kritik ve mühim olduğunu bilmekteyiz.<sup>3</sup> Sinema bağlamında kimi zaman temsil üzerinden bireylerin nasıl oldukları değil aksine nasıl olmaları gerektiği anlatılmaktadır. Yani inşa edilen farklı temsillerle hem bireylerin hem de gerçekliğin şekillendirilmeye çalışıldığını ifade edebiliriz. Bu bağlamda resim sanatı için de bu durumun olduğunu öne sürebiliriz. Örneğin portrelerde bireylerin olduklarından farklı şekilde resmedildiğini, oluşturulan bir imaj doğrultusunda resmedildiğini ve imajın desteklendiğini söyleyebiliriz.

Resmetme biçiminde bireyi resme dâhil etmeye olanak tanıyan dönüşüm öncelikle kitap bezeme işinde gerçekleşmiştir. Kişinin özel kullanımına yönelik olan bu sanat kamusal alanlar, kiliseler ya da saraylar için yapılan resimler karşısında özgür bir ortama sahiptirler. İlk büyük değişim resmin artık önceden belirlenmiş ve aktarılması gereken bir anlama bağlı olmaktan çıkmasıyla gerçekleşir. Resim artık görüleni gösterir. O dönemde nasıl yaşıyorsa o şekilde resmedilmiştir. O zamanın kitap bezemecileri sadece nesnelere yer vermemiş ayrıca günün farklı saatlerinde nasıl olduklarına da yer vermiş ve böylelikle ışığı da kullanmışlardır. Aslında kitap bezemecileri oldukları zamanında dışında gösterilen bireyi o zamana oldukları duruma taşımıştır. Örneğin; çizgiler, kırışıklıklar görünebilir olmuştur ya da durağan bir yapıya sahip de olsa resimlerde devinim de artık görülebilmektedir. Böylelikle XV.yüzyıl

3 Bu konuyla alakalı Stuart Hall'un *Temsil, Kültürel Temsiller ve Anlamlandırma Uygulamaları*(2017, Pinhan Yayıncılık) adlı kitabına bakılabilir.

ortasından itibaren bireysel dünya ve özellikle de birey olarak insanlar resim sanatına toplu bir giriş yapmışlardır(Todorov vd., 2011, s. 18-19).

Todorov önemli bir tespitte bulunur. Todorov'a göre, betimlenmesi meşru nesnelere dönüşen bireylerin yanında, artık bir birey-özne olarak ressamın kendisi yükselir(Todorov vd., 2011, s. 20). Dolayısıyla artık resmedilen birey yani özne nesne haline dönüşerek onu resmeden ressam ise birey-özne olmaktadır. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi* adlı kitabında Velasquez'in *Las Meninas*'ını analiz eder. Bu tabloyla ilgili şöyle der; "...özne ve nesne, seyirci ve model rollerini sonsuza kadar ters yüz etmektedir" (2001, s. 29-30). Yine Jonathan Crary *Gözlemcinin Teknikleri* adlı kitabında Foucault'nun Velasquez'in *Las Meninas*'ını analiz ederken gösterdiği gibi, kendini hem özne hem nesne olarak temsil edemeyen bir öznenin söz konusu olduğunu belirtir(Crary, 2015, s. 54). Burada da belirtildiği gibi birey-özne-nesne değişkenlik gösteren kavramlar olmaktadır.

Buradan hareketle çalışmanın ilerleyen yerlerinde de daha detaylı olarak ele alınacak olan Todorov'un tespiti önem arz etmektedir. Yüzey üzerine resmetme sürecinde tarihsel olarak baktığımızda görülüyor ki resimle beraber birey hem yüzeyler üzerinde özne olarak yer almış hem de öznenen nesne konumuna dönüşümü başlamıştır diyebiliriz. Bu noktada bireyin özne ve nesne dönüşümü dikkat çekicidir.

### 3. Işıkla Resmetme Araçları Fotoğraf ve Sinema

Elbette ışıkla resmetmeden bahsedeceksek eğer fotoğraf ve sinemaya geçmeden evvel Camera Obscura'dan bahsetmek yerinde olacaktır. Çünkü ileride yer vereceğimiz aygıtların temelinde Camera Obscura'nın mantığının yattığını belirtebiliriz.

Camera Obscura aslında oldukça basit bir aygıttır. Camera Obscura, eskiden beri sadece küçük bir delikten ışık alan karanlık bir oda olarak tanımlanmıştır(Wenczel, 2007, s. 13). Latince 'camera' oda, 'obscura' ise karanlık/kutu anlamına gelmektedir. Karanlık kutunun hayli uzun bir geçmişi bulunmaktadır. Işık ve mercek ile ilgili çalışmalar birbirinden

bağımsız bir şekilde devam etmiştir. Örneğin, İÖ 300'lerde ünlü matematikçi Öklit'in, *Optik* adlı eserinde ışık ve görmek ilgili bahsettiği kurallar Camera Obscura'yı işaret etmektedir. Yine bu konuyla alakalı olarak İÖ V.yüzyılda Çinli filozof Mo Ti, karanlık kutuda iğne deliğinden giren ışığın ters görüntü oluşturduğundan ilk kez söz eden kişidir (Kılıç, 2013, s. 55). Bu konuyla alakalı en yetkin ya da kapsayıcı bilgileri ise Arap bilim insanı İbnü'l-Heyssem'in eseri *Kitab el-Menazır*'da bulabiliriz. Bu eser yedi bölümden oluşmaktadır ve görme, ışığın yansımaları ve kırılması konularını içermektedir. Karanlık kutuyu ışık ve görme konularıyla ilgili kullanmıştır. Karanlık kutunun çalışmasını anlattığı ünlü mum deneyi önemlidir. Karanlık kutuyu kullandığı bu deneyinde mumlardan gelen ışık ışınlarının karanlık kutunun deliğinde toplandığını ve bir birine karışmadan doğrusal bir çizgi boyunca deliği geçerek yüzey üzerinde görüntüyü oluşturduğu belirlenmiştir. Dolayısıyla karanlık kutunun çalışma prensiplerini açıklamıştır (Topdemir, 2002, s. 7-11; Sabra, 2007, s. 53-57).

Bu aygıtla ışıkla resmetme olayı gerçekleşmiştir. Daha önce incelediğimiz geleneksel resmetme araçlarından farklı bir durumdur. Ayrıca farklı olarak karanlık kutuda hem ışıkla resmetme yöntemi öğrenilmiş hem de optik/mercek ile bakış durumu ortaya çıkmıştır. Buradan hareketle karanlık kutunun tarihsel geçmişi de göz önünde bulundurularak ışıkla resmetmenin ilk adımının Camera Obscura ile başladığını söyleyebiliriz.

Işık ile resmetme tekniğinin gelişmesiyle ardından pek çok yeniliği getirecektir. Camera Obscura'da kullanılan yöntem kalıcı değildir. Dolayısıyla kalıcı bir araç için fotoğraf ilk ve önemli adımlardan biridir. Fotoğrafı bulan Joseph Nicéphore Niépce yaşadığı yıllarda çoğaltma tekniği olarak taşbaskı kullanılmaktaydı. Niépce bu çoğaltma tekniği ile ilgiliydi ve taşbaskı üzerinde çalışarak çizim yapmadan desenleri ve resimleri aktarmak ikinci olarak da taş yerine daha hafif bir malzeme kullanmak için çalışmalar yapmıştır. Nitekim yaptığı çalışmalar neticesinde taşbaskıda yeni yüzeyler bulmuştur. Bulduğu bu yeni yüzey olan metal levha ile yeni bir şey bulmuştur. Niépce'in 1824-1825 tarihlerinde helyograf levhayla ortaya koyduğu bu ilk fotoğraf yüzey üzerinde yeni bir resmetme tekniğinin de başlangıcı olmuştur. Karanlık kutuda ışık

yoluyla elde edilen görüntünün ışığa duyarlı yüzey üzerinde ışıkla resmetme tekniğini de bulan kişi olmuştur(Kılıç, 2012, s. 72-74).

Sinemanın icadına kadar bir takım çalışmalar yapılmıştır. Her bir çalışma kendinden önce gelenden etkilenmiş ve kendinden sonra gelecek olanı da etkilemiştir. Durağan görüntülerin fotoğraf yoluyla resmedilmesi ya da büyülu fener gibi aygıtlarla izlenebilir hale gelmesi önemlidir. Fakat bütün bu çalışmalar hala durağan görüntü üzerinedir. Tarihsel süreç içerisinde sinemanın gelişine kadar yapılan Panorama ve Diyorama gösterileri ise insanları karartılmış mekânlarda ve toplu olarak yansıtma tekniğiyle yüzey üzerinde görüntü izlemeleridir. Sinemanın izleme ritüeli için ilk adımdır diyebiliriz.

Edison ve yardımcısı William Kennedy Laurie Dickson hareketli görüntü üzerinde çalışmalarına başlamışlardı. Eş zamanlı yıllarda George Eastman 1889'da ışığa duyarlı yüzey olarak selüloit tabanlı malzemeyi bulmuştur. Bu buluş da Edison'un çalışmalarının ilerlemesini sağlamıştır. Bu tabanı kullanarak hareketli görüntüyü kaydetmeyi sağlayan Kinetograf ardından çekilen görüntülerin izlenmesini sağlayan Kinetoskop aygıtını geliştirmişlerdir. Edison ile Dickson birlikte 1891 yılında hareketli görüntünün gösterimini sağlayan Kinetoskop'u geliştirdiler. Etimolojik kökeninde baktığımızda 'kineto' Yunanca'da hareket ve 'scopos' ise bakmak, izlemek anlamına gelmektedir. Bu aygıt tek kişinin izleyebileceği biçimde tasarlanmıştır(Abisel, 2003, s. 27-29).

Edison bir iş insanı olduğu için buluşundan elbette yüksek karlı bir gelir elde etmek istiyordu. Dolayısıyla Büyülü Fener, Diyorama, Zoetrop gibi aygıtlarda hareketli, görüntü birden çok insanı bir araya getiren bir seyirlik olarak gelişirken Edison Kinetoskop aygıtıyla bireye yönelik bir tavır sergilemiştir. Bu aygıtın ABD'de yaygınlaşmasıyla birlikte 1895 yılında Avrupa'ya gelmiştir ve Sinematografin başlangıç hikâyesini de başlatmıştır. Fotoğraf işi ile uğraşan Auguste ve Louis Lumiere Kardeşler ilk olarak filmin dur ilerle düzenegini rahat hareket etmesini sağlayan tırnak düzenegini geliştirdiler. 1895 yılının ilk günleri hareketli görüntünün kaydı için kamera ve gösterim aygıtını geliştirerek 22 Mart 1895 yılında Lyon'da bir gösterim yapmışlardır. Bu aygıt

Sinematograf(cinematographe) adını verdiler. Sinematograf hem film çekimi, hem gösterim, hem de negatif filmi pozitif basımını yapabilen bir aygıttı. Lumiere Kardeşler bu ismi verirken 'kinema' hareket ve 'graphein' yazmak sözcüklerinden yola çıkmışlardır(Abisel, 2003, s. 29-31;Kılıç, 2012, s. 205). Daha sonra 28 Aralık 1985'de ilk filmlerinin gösterimini halka açık bir şekilde yaparlar ve o zamandan günümüze kadar sinema hem bir endüstri olarak hem de son sanat olarak büyüyecek gelmiştir. Sinema ile birlikte film yeni bir resmetme yüzeyi olarak ortaya çıkarken aynı zamanda tekniğin yardımıyla resmedilen şeyleri çoğaltıp yeniden üreterek kitlelere yayan bir araç olmuştur.

#### 4. Işıkla Resmetme ve Birey

Çalışmanın önceki kısmında Todorov'dan faydalanarak onun bir tespiti yer vermiştik. Todorov'a göre, betimlenmesi meşru nesnelere dönüşen bireylerin yanında, artık bir birey-özne olarak ressamın kendisi yükselir(Todorov vd., 2011, s. 20). Dolayısıyla artık resmedilen birey yani özne, nesne haline dönüşerek onu resmeden ressam ise birey-özne olmaktadır. Bu durum resmetme biçimleri ya da teknikleri farklılaştıkça değişiklik gösterecek bir hal almıştır. Bu değişikliğin en önemli etkenlerinden biri de fotoğraf ve sinema ile ortaya çıkan yeniden-üretimdir.

Bu konuyla ilgili olarak Kılıç'a göre, fotoğraflardaki konular yağlıboya resim olarak yapılmış olsaydı, tablolar resmedilen nesnelere çok, resmedilen sanatçının eseri olarak anılır. Sanatçı doğal olarak resmedilen konunun önüne geçer. Resmedilen nesne, kendini resmedenin kullanımına bırakarak ikinci plana düşer. Fotoğrafta ise durum farklıdır. Fotoğrafi çekilen şey, ister insan ister cansız nesne olsun, fotoğrafçıyı aşan bir şey olarak ortaya çıkar. Resmedilen nesne, kendini fotoğrafçıya bırakırken, resmedilen yüzey üzerinde yağlıboya tabloda olduğu gibi ikinci plana düşmez. Fotoğraflar, onu çekenden çok resmettikleri şeyle anılırlar(Kılıç, 2012, s. 116). Sontag ise fotoğraflayan kişinin fotoğrafladığı kişiler hakkında onların sahip olmadığı ve olamayacağı bir üstünlüğe vurgu yapar: Kendilerine asla bakmadıkları şekilde bakmak. Sontag bu yolla fotoğraflanan kişilerin sembolik yolla sahip olunabilecek

nesnelere dönüştüğünü ifade eder(Sontag, 2011, s. 17). Baktığımız zaman her iki görüşe katılmakta mümkündür. Fotoğrafi çekilen bireyler geleneksel resmetme tekniklerindeki gibi ikinci planda değildir fakat artık birey-özne de değildir.

Bu eserlerin nesnesi olmak ya da sahibi olmak bir ayrıcalık durumu haline gelmiştir. Fotoğrafla birlikte bu durum değişerek yüzey üzerindeki resim, fotoğraf adı altında kitlelere ulaşmıştır. Ayrıca geleneksel resmetme tekniğinin ürünleriyle ilgili bir diğer önemli konu da bu ürünlerin insanlar tarafından hangi ortamlarda izlendiğidir. Bu ürünlerin sergilenmesi bir izlenme ritüeli ortaya çıkarmıştır. Hem izleme ritüeli hem de başka görme biçimleri ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla fotoğrafla birlikte geleneğin oluşturduğu izleme koşulları değişmiştir(Kılıç, 2012, s. 136). Bu noktada izleme ritüelinin değiştiğini belirttik. Hatta Edison'un Kinetoskop aygıtıyla ve Lumiere Kardeşler'in Sinematograf aygıtı arasında iyice belirginleşen bir izleme seyretme ritüeli mevcuttur. İfade ettiğimiz gibi Edison'un aygıtı tamamen bireysel bir izleme biçimine uygun olmakla beraber izleme biçimi de sanki bireyleri/kişileri röntgenci-gözetleyici<sup>4</sup> bir konuma sokmaktaydı. Fakat Lumiere Kardeşler'in aygıtıyla beraber izleme eylemi kamusal bir hal almıştır diyebiliriz. Bu izleme seyretme biçimindeki değişiklik birlikte artık bireysel bir eylemden topluluklarla beraber yapılan paylaşılan ortak bir mekân bir bellek de yaratmıştır. Nitekim sinemaya gitmek eylemi artık başka bir anlam kazanarak bu konuyla bağlantılı olarak bireylerin başka kişilerle karşılaşma mekânları olmuştur. Dolayısıyla film esnasında olmasa bile bir filmin giriş ve çıkışlarında karşılaşma alanlarında bireyler gündelik hayatta benlik sunma pratiklerinin içinde yer almışlardır.

Işıkla resmetme noktasında fotoğraf ve sinemayı ön plana ele alırsak bireyin optik önündeki ve arkasındaki konumu farklılaşmıştır. Bu değişimi etkileyen önemli unsur ise yeniden-üretim dediğimiz süreçtir. Sanat yapıtının artık o biricikliği ya da tek olan yapısı ortadan kalkmıştır. Yeniden-üretim tekniği, yeniden-üretilmiş olanı geleneğin alanından

4 Bu konuyla ilgili olarak Laura Mulvey'in *Görsel Haz ve Anlatı Sineması*(1975) adlı çalışmasına bakılabilir.



koparıp almaktadır. Bu yeniden-üretimi çoğaltarak, onun bir defaya özgü varlığının yerine yine onun bu kez kitlesel varlığını geçirmektedir(Benjamin, 2013, s. 55). Dolayısıyla bu durumda teknik yolla yeniden-üretim özgün yapının kopyasını yapının aslı için düşünülemez konulara getirebilir. Her şeyden önce yapının izleyiciye gelmesini sağlar(Benjamin, 2013, s. 54).

Geleneksel resmetme tekniklerinden ışıkla resmetme tekniklerine geçişle beraber artık hem resmedilen hem de resmeden değişmiştir. Birey artık ön planda olmakla beraber onun bu önde oluşu, onu fotoğrafta ya da sinemada özne konuma getirmiştir diyemeyiz. Bir sonraki bölümde belgesel sinemada bireyi ele alarak bu bahsedilen durum derinlemesine ele alınacaktır. Böylelikle bireyin yer alış biçimi yeniden-üretim ile birlikte kullanım olarak artmakla beraber bu kullanım aynı şekilde bireyin özne konumundan uzaklaştırmış ve nesnesi durumuna yaklaştırmıştır.

## 5. Belgesel Sinemaya Genel Bir Giriş

Sinemanın başlangıcı aynı zamanda belgesel sinemanın da başlangıcıdır. Çekilen ilk görüntüler günlük hayatta yer alan görüntülerden oluştuğu için çekilen filmler de birer belge ya da belgesel film olmaktadır. Dolayısıyla belgesel sinemada kamera karşısında bireyin nasıl yer aldığını geçmeden evvel belgesel sinema hakkında genel bir giriş yapmak çalışmayı daha anlaşılır kılacaktır.

Belgesel sinema başlangıcından beri kendi tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. En büyük tartışmalarından biri de belgesel sinema ve gerçeklik ilişkisidir. Nitekim belgesel sinema hakkında belli başlı tanımlar yapılmakla beraber ilk kez Grierson tanımlamıştır. Robert Flaherty'nin Güney denizlerinde çektiği Moana'yı değerlendirirken Grierson şöyle der: Polinezyalı bir gencin günlük yaşamındaki olayların görsel bir anlatımı olarak (filmin) belgesel bir değeri var(Grierson, 1979, s. 25-27). Yapmış olduğu tanım ile John Grierson, daha önce de belirttiğimiz gibi belgesel sinemanın ilk önemli tanımı yapmıştır. Grierson daha sonra yaptığı bu tanımı açıklığa kavuşturmak için belgesel terimini gerçeğin yaratıcı bir biçimde yorumlanması olarak tanımlamaktadır(Jackson'dan aktaran

Adalı, s. 13). Elbette bu tanım oldukça genel kalmaktadır ki ilerleyen zamanlarda daha kapsayıcı tanımlamalar yapılmıştır. Ünsal Oskay ise belgesel sinemanın işlevini de göz önünde tutarak bir tanımlama yapmıştır. Oskay'a göre; belgesel sinema, insanın doğa işe ve başka insanlarla kurduğu ilişkilerin belirli biçiminden kaynaklanan unutmaya, acımasızlığa karşı direnen bir sanat formu, bir sanat alanı, olarak ifade etmiştir(Oskay, 1997, s. 148). Ve son olarak da usta belgeselci Suha Arın'ın ifadesiyle belgesel sinema, belgelere dayanarak, etik ve estetik değerlerle, evrensel bir mesaj içerecek şekilde gerçeğin yeniden yorumlanması, olarak tanımlamıştır(Demoğlu, 2014, s. 44).

Görüldüğü üzere belgesel sinemaya dair farklı fakat paralel tanımlamalar mevcuttur. Dolayısıyla belgesel sinema toplumsal olanla, gerçek olanla her zaman iç içe olmuştur hatta kimi zaman dilimlerinde de olmak zorundadır diyebiliriz. Buradan hareketle hem belgeseli çeken hem de belgeselde yer alan gerçek kişiler ya da hikâyeler bir etkileşim içine girmektedir. Belgeselin çekim biçimi de bu etkileşime doğrudan etki etmektedir.

Bill Nichols, belgesel sinemada çekim şekillerine göre belgesel sinemayı altı alt biçime ayırmıştır(2017, s. 51-52). Bunlar:

- Şiirsel Biçem: Görsel çağrışımları, tonal ve ritmik nitelikleri, betimleyici kısımları ve biçimsel düzenlemeyi öne çıkarır.
- Açıklayıcı Biçem: Sözel anlatıyı ve tartışmalacı bir mantığı öne çıkarır.
- Gözlemci Biçem: Dikkat çekmeyen bir kamera tarafından gözlemleniyormuşçasına, öznelin günlük yaşamlarıyla doğrudan ilişki kurmayı öne çıkarır.
- Katılımcı Biçem: Yönetmen ve özne arasındaki etkileşimi öne çıkarır. Çekimlerde röportajlar, hatta karşılıklı konuşma ya da kışkırtma şeklinde daha doğrudan bir katılım göze çarpar.
- Dönüşlü Biçem: Belgesel sinemaya hükmeden önkabul ve uygulamalara dikkat çeker. Filmin gerçekliği temsilinin ne kadar yapılandırılmış olduğuna dair farkındalığımızı artırır.

- Edimsel Biçem: Yönetmenin işlediği konuyla girdiği ilişkinin öznel ve etkileyici unsurlarını öne çıkarır; izleyicinin bu ilişkiye vereceği tepkiyi arttırmayı amaçlar. Çağrışım ve etki oluşturmak amacıyla nesnellik kavramını reddeder.

Nichols'un bu altı biçemi göz önünde bulundurulursa kameranın kullanım biçimi, yönetmenin özneler/bireylere yaklaşım şekli yani konuyu ele alış biçimi belirleyici öge olmaktadır. Buradan hareketle şunu sorabiliriz; belgesel sinema gerçek olan "şeylerle" ilgilenen bir alan iken kameranın varlığı nasıl etki etmektedir? Daha doğru bir ifadeyle kameranın varlığı özneler/bireylere nasıl etki etmektedir ve bu etki bireylerin kendilerini olmalarını nasıl etkilemektedir? Bu ve bunun gibi soruların peşinden giderek belgesel sinemada kamera karşısında bireyin durumu anlaşılır kılınacaktır.

## 6. Belgesel Sinemada Kameranın Varlığı ve Birey

Belgesel sinemada belirttiğimiz gibi gerçek kişiler yer alır yani buradaki kişiler rol yapmayan ya da oynamayan kişilerdir. Rol yapmak yerine belgeseldeki kişiler kendilerini oynarlar ya da sunarlar. Kamera önünde kendileri olabilmek için önceden edindikleri deneyim ve alışkanlıklara başvururlar(Nichols, 2017, s. 28-29). Belgeselde benliğin kamera önünde sunumu, kurmacada olduğu gibi, bir performans olarak adlandırılabilir; fakat bu terim bazı durumlara açıklık getirdiği kadar kafamızı da karıştırır. Belgeselde olanlar, bilindik anlamda bir sahne ya da ekran performansından farklıdır(Nichols, 2017, s. 29). Nitekim Erving Goffmann'ın *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*(2016) kitabında belirttiği gibi, gerçek kişiler ya da toplumsal oyuncular kendilerini günlük yaşamda, bilinçli olarak üstlenilmiş bir yol ya da kurmaca bir performansta olduğundan farklı şekillerde sunar. Goffmann, bu kitabında kişilerin günlük hayatta yer alma biçimlerini detaylı bir şekilde ele alır. Yazar bazı kavramlar kullanarak bunu anlatır. Bu kavramlardan bazıları performans ve gözlemcidir. Günlük yaşamda bir kimsenin belli bir gözlemci önünde sürekli bir süre boyunca gerçekleştirdiği ve

gözlemciler üzerinde etkisi olan faaliyetlerini anlatmak için performans sözcüğünü kullanır. Yani kişiler belli bir ortama girdiklerinde seyircilere/gözlemcilerle kendi çıkarlarına uygun bir izlenim bırakacak davranışlarda bulunurlar ve bu sergiledikleri tutuma da performans diyebiliriz. Bu noktada gözlemciler ya da seyirciler ise o ortamda bulunan diğer kişiler olmaktadır.

Dolayısıyla benliğe dair geliştirilen bakış açısında benliğin etkileşime girdiği bir seyirci kitlesini katmak belki daha verimli olacaktır. Aslında herhangi bir benlik, iç dünyanın sınırları içerisinde oluşması ve sürekli yeniden biçim verilmesi itibarıyla, her an -bazısı geçmişten kalma, bazıları şimdiki zamanda yaşanan; bir kısmı bilinçli, diğerleri bilinçdışı; bazıları hasmane bazıları karşılıklı bağlılık ilkesi üzerine inşa edilmiş; bir kısmı çok önemli, bir kısmı ise henüz yeni biçimlenmiş ve arada çözülmüş-birçok ilişki ile dolaşık haldedir(Bauman&Raud, 2018, s. 65; Alexander, 2006). Mütemediyen, benliğin oluşumu (ve yeniden oluşumunun!) gerçekleştiği doğal ortamın, başkalarının eşlik etmediği bir solo performans ya da zihinsel bir kendini teşrih etme yerine “seyirci”yle girilen bir etkileşim olduğunu ortaya koymaktadır(Bauman&Raud, 2018,s. 66). Şunu söyleyebiliriz ki çoğu zaman bireyler/kişiler kendi kendilerine olduklarında tam anlamıyla “kendi”leri olabilmektedirler. Çünkü benlik sunumu dediğimiz şey adı üstünde bir sunmak eyleminden bahsedilmektedir bu başkalarına yapılmaktadır.

Benlik oluşumu ya da benliğin sunumu noktasında Bauman bir örnek vererek durumu izah eder. Nitekim bu örnek benlik sunumun, gündelik hayatımızda karşılaştığımız kişilerle gerçekleştirdiğimiz performansın çok iyi bir temsilini oluşturmaktadır. İki kişi, mesela A ve B kişileri, konuşurken bu konuşmaya altı kişi katılırmış: A ile B'ye ek olarak, B'nin A'daki imajı, A'nın B'deki imajı, A'nın kendisinin B'deki imajına dair imajı, B'nin kendisinin A'daki imajına dair imajı(Bauman&Raud, 2018, s. 65). Bauman'ın verdiği örnek oldukça açıklayıcıdır. En basit pratiklerimizde bile, çok kısa süreli karşılaşmalarda bile bir imaj yaratmak isteriz. Karşımızdakilerin de bir imaj yarattığını, kendilerini olduklarından başka bir şekilde yansıttıklarını düşünürüz. Bu noktada

belgesel üzerinden düşünürsek birinin imajı onun kendisine mi yoksa o imajı görene mi ait olmaktadır önemli bir sorunsal olarak karşımıza çıkmaktadır(Baker,2018).

Özetle buradan hareketle şunu söyleyebiliriz; günlük hayatta kişiler buldukları ortamlara, iş hayatlarına vb. ortamlara göre performanslar sergilerler. Ve diğer insanlar da tıpkı bir film izler gibi bunu seyrediyor. Yani günlük hayatımızda bir bakıma kendimizi sunarız ya da sergileriz. Eklemek gerekirse Goffmann dünyayı tiyatro sahnesi gibi ve kişileri de birer oyuncu olarak tanımlamıştır. Bu çalışmanın ilerleyişi boyunca görüşmüştür ki resmetme teknikleri değiştikçe bakmak/görmek/izlemek ritüelleri de değişmiştir. Bu doğrultuda şu benzetmeyi yapabiliriz; dünyanın bir müze gibi olduğunu ve kişilerin/bireylerin burada kendilerini sergilediklerini ve her bir sergilenen kişinin de seyirci olduğunu da belirtebiliriz.

Nitekim kişi (person) sözcüğünün etimolojik kökenine baktığımız zaman ilk anlamının 'maske' olması önemli bir bilgidir. Herkesin her zaman ve her yerde, az çok farkında olarak belli bir rolü oynadığı gerçeğinin kabulüdür. Aslında her hangi bir kaydedici bir aygıt olmaksızın bile bireyler/kişiler bir takım rollerle kendilerini sunmakta ya da temsil etmektedir. Böyle bir durum mevcut iken işin içine kamera girdiğinde kişilerin/bireylerin kendilerini sunmaları aslında kaçınılmaz olmaktadır.

Bauman, modernlik ile birlikte benlik kavramının da değiştiğini belirtmiştir. Modernlik tarihi aynı zamanda belli bir tip benlik tarihidir. Modernlik ile birlikte değişen benlik kavramı üç yeni nitelik edindiğini söyleyebiliriz. Benlik ilk olarak bir dikkat, inceleme ve temaşa nesnesine dönüşmüştür. İkincisi, benlik bir özne olarak, algılanan diğer varlıklardan ayrılmış ve bu algılanan varlıklar da ona tabi nesnelere olarak atanmıştır. Üçüncüsü, benlik aynı zamanda bu yeni anlamlandırılan öznenin en başta gelen, ayrıcalıklı nesnesi mertebesine yükseltilmiştir(Bauman&Raud, 2018, s. 15). Bahsedilen bu özellikler ya da nitelikler önemlidir çünkü benliğin bir temaşa nesnesine dönüşmesi ve benliğin aynı zamanda bir nesne mertebesine yükselmesi dikkat çekicidir. Temaşanın anlamlarından biri de seyredilecek görüntüdür. Benliğin

seyredilecek bir şeye dönüşmesi özellikle günümüzde oldukça yaygın olarak görülmektedir. Çünkü bireyler eskiye göre artık daha çok kendilerini göstermekte daha çok kendilerini sergilemektedirler.

Belgesel sinemaya ait türlerden bahsedilmesindeki önemli bir diğer sebep ise bu türlerde kameranın (burada kameranın varlığı ya da yönetmenin varlığı) kullanım biçimindeki farklılıklardır. Kimi zaman durumun içinde yer alması kimi zaman da ‘duvardaki sinek gibi’ konumlanması onun bireylerin/kişilerin davranışlarını da elbette etkilemektedir. Örneğin; gözlemci biçem, etik açıdan göz önünde bulundurulması gereken bir dizi soruyu da beraberinde getirir. Bunlardan ilki, diğer insanları kendi yaşamları içinde gözleme eylemiyle ilgilidir. Bu, kendi içinde röntgencilik eylemi midir? Kurmacada sahneler özellikle biz gözetleyelim ve kulak misafiri olalım diye tasarlanmıştır; belgeseldeyse sahneler, gerçek insanların yaşadığı ve bizim tanık olduğumuz deneyimleri temsil eder(Nichols, 2017, s. 192).

Yine belgesel biçemlerinden örnek vererek devam edecek olursak, bir olay sırasında orada olup, onu sanki orada değilmiş ya da yönetmen “duvardaki bir sinekmiş” gibi filme çekme eyleminin sorunsalı, kamera orada olmasaydı gördüklerimizin ne kadarı aynı olurdu ya da yönetmenin orada olduğu açıkça kabul edilseydi neler değişirdi gibi tartışmaları beraberinde getirmesidir. Tabiatıyla bu tartışmalara kesin mutlak bir sonuç almak mümkün değildir(Nichols, 2017, s. 197). Dolayısıyla kamera orada olmasaydı da belgesele konu olan şeyler olacaktı demek şuan ki durumda çok da olabilir gözükmemektedir. Katılımcı bir belgesel izlediğimiz zaman da, tarihsel dünyanın etkin bir şekilde diğerleriyle iletişim içinde olan biri tarafından temsil edilmesini bekleriz; kenardan gözlemleyen şiirsel bir dille yeniden şekillendiren ya da tartışmacı bir şekilde birleştiren biri tarafından değil. Yönetmen, dış ses anlatısının korunaklı dünyasından dışarı adım atar, şiirsel coşkudan uzaklaşır, duvardaki-sinek olarak konduğu yerden kalkar ve –neredeyse- diğerleri gibi bir toplumsal oyuncu haline gelir(Nichols, 2017, s. 200). Dolayısıyla bu biçimde kameranın karşısındaki bireyler/kişiler daha başka bir benlik sunumu içinde yer alacaklardır.

Kameranın kullanımını ve birey/kişi etkileşimi için erken dönem sayılabilecek en önemli örneklerden biri Edgar Morin ve Jean Rouch'un *Bir Yazın Güncesi*(1960) filmidir. Bir Sinema-Gerçek(CinemaVerite) örneği olan bu filmde o zamana kadar alışılmışın dışında bir anlatım tercih edilmiştir. Sinema-Gerçek terimi belgesel bir yaklaşımın adıdır. Cinema-Verite adını, Dziga Vertov'un Kino-Pravda'sından alır. Bu terim sadece bir ülkede değil farklı ülkelerde farklı isimlerde ortaya çıkmıştır. İngiltere'de Free Cinema(Özgür Sinema), Kanada'da Candid Eye (Arı Göz), Amerika'da Direct Cinema(Dolaysız Sinema) ve Fransa'da da Cinema-Verite(Sinema-Gerçek) ismiyle ortaya çıkmıştır(Demoğlu, 2000, s. 50;Güngör, 2000, s.77). Bu yaklaşımların ortaya çıkmasında 1960'lı yıllarda sinema araçlarında yaşanan teknik gelişmeler büyük olanak sağlamıştır. Sinema araçlarından kameranın, ses kayıt cihazlarının taşınabilir hale gelmesi sinemada yeni deneyimlerin yaşanmasına olanak sağlamıştır. Tüm bu yaklaşımların ortak noktası ya da amacı ise sinemada gerçekliğe ulaşmaktır.

Belgesel sinemadaki gerçeklik üzerine olduğunu söyleyebileceğimiz bu film kamera karşısında bireyin nasıl ve ne şekilde yer alacağını da tartışmıştır(Kutay, 2009). Filmin hemen başında anlatıcı izleyiciye şöyle seslenir: Bu film oyuncular olmaksızın, zamanlarının bir bölümünü bu sinema gerçek deneyine adayan gerçek kişiler ile çekilmiştir. Sinema-Gerçek deneyi kameranın varlığını, gözlemcinin gözlemlenen konu üzerindeki kaçınılmaz etkisini sorgulamaya başlar.

Açılışın hemen ardından gelen sahnede bir pazarlama firmasında çalışan Marceline'i, Rouch ve Morin'le birlikte masa başında görürüz. Rouch masa başı sohbeti çok iyi fikir, ancak kameranın huzurunda gerçekten doğal bir sohbet kaydı gerçekleştirebilir mi? Örneğin Marceline rahat ve doğal mı? diye sorar. Morin'in buna cevabı ise 'Deneyebilir' olur. Film boyunca Paris'te yaşamını sürdüren farklı kesimlerden katılımcılara politik ve kişisel konularda sorular yöneltilir ve onların kendi gerçeklerini keşfetmeleri, açığa vurmaları istenir. Ancak koşullar göz önünde bulundurulduğunda Marceline'nin kamera karşısında kendisi gibi olduğunu söylemek zordur. Dolayısıyla kendisini oynadığını belirtebiliriz.

Rouch, insanların her zaman rol yapıp yapmadıklarının farkında olmadıklarına işaret eder. Filmde merkezi bir rol üstlenen Marceline'i hatırlatır. Projeksiyonun ardından yapılan tartışmada Marceline, uzaktan takip eden el kamerası eşliğinde Concorde meydanında yürürken, Nazilerin Yahudileri toplamak üzere gelip onu ailesinden ayırdıkları günü anımsayarak ölmüş babasıyla bir monoloğa giriştiği sırada rol yaptığını söyler (Rothmann, 1997, s. 69).

Bu sahneyle alakalı olarak katılımcılarla filmin izlendiği sırada bir katılımcı Marceline'in Concorde sahnesinin diğerlerinden daha iyi olduğunu söyler ve rol yaptığı için iyi olduğunu belirtir. Buradan hareketle kameranın varlığının, ne orada olmasaydı da bunlar olacaktı görüşünü ne de olduğu gibi kaydeden bir aygıt olmadığını ifade edebiliriz. Nitekim *Bir Yaz Günce'si*'nde mizansen de bireylerin kendi olmalarına olanak sağlamamaktadır. Çünkü filmde Marceline'i ve Marilou'yu izleyen kamera hareketleri açıkça bir mizansen kurulduğunu göstermektedir. Örneğin Marceline'i binadan çıkarken kamera onu dışarıda beklemektedir. Ya da Marilou ele alalım. Kamera, L şeklinde bir koridorun köşesinde durmaktadır ve koridorun bir ucundan yaklaşmakta olan Marilou'yu takip ederek koridorun öbür ucuna doğru döner. Kesme. Kamera koridorun sonundaki merdivenin başında beklemektedir (Kutay, 2009, s.88). Bu gibi örneklerde de görüldüğü gibi kamera önceden yerini alıp beklemektedir. Dolayısıyla bireylerde bu akışa uyum göstermekte, durup beklemekte ve kamera hazır olduğunda hareketlerine devam etmektedirler. Film için

Bir başka tartışma ise önceki kısımda ele aldığımız bireyin resmedilme yüzeylerindeki geçirdiği tarihsel süreçte yer alış biçimleri farklılaşmıştır. Geleneksel resmetme tekniklerinde bireyin gerçekçi bir biçimde temsil edilebildiğini fakat bu süreçte bireyin yanı sıra ressamların birer özneye dönüştüğünü belirtmiştik. Daha sonra gelen ışıkla resmetme tekniklerinde fotoğraf ve sinema ile birlikte artık bir objektif önünde yer alan birey tarihsel olarak ön sıraya yükselmiştir. Artık üretici değil üretilen "şey" özne konumuna gelmiştir. Fakat ışıkla resmetme



biçimlerinde artık yeni bir şey ortaya çıkmıştır ki bu da yeniden-üretim tekniğidir. Artık bu sayede tek bir kopya değil aynı yapıttan birçok kopya elde edilebilir hale gelmiştir. Bu durum bireyleri/kişileri ön sıraya getirmiş olsa bile bu üretim ve tüketim ilişkisi içerisinde artık yapıt “şey”leşerek özne konumundan nesne konumuna gelmiştir. Bu doğrultuda belgesel sinema için şunu söyleyebiliriz; belgesel sinema yapısı gereği bireyi/kişiyi birer özne konumuna da getirebilir. Kişilerin/bireylerin kamera önündeki tutumları oldukça belirleyici olmakla beraber elbette kendilerini sundukları anda bunun ne kadar gerçek ya da az oynanılmış olduğunu bilemeyiz. Ama en olağan halini düşündüğümüz anda belgesel sinemanın bireyi/kişiyi ön plana çıkardığını belirtebiliriz.

### Sonuç

Bu çalışma boyunca bir takım sorulara yanıtlar aradık. Çalışmanın temel konusunu belgesel sinemada kamera karşısında bireyin durumu oluşturmaktadır. Bu doğrultuda belgesel sinemada kamera bireylere nasıl etki etmektedir? Kamera karşısında kişiler/bireyler ne kadar kendileri olabilmektedirler? Bu sorulara yanıtlar aranmıştır. Bu doğrultuda öncelikle tarihsel bir sürece yer vererek geleneksel resmetme tekniklerine yer verilmiştir. İnsanlık tarihi ile beraber başlayan bu süreçte insanlar taşlara ya da mağara duvarlarını yüzey olarak kullanmış ve ilk resmetme eylemi de böyle başlamıştır. Ardından resim sanatı ile beraber ta ki ışıkla resmetme sürecine kadar geleneksel resmetme teknikleri yer almıştır. Bu biçimde bireyin ele alınışına yer verilerek görülmüştür ki özellikle ilk zamanlarda insanlar çoğunlukla hayvanları resmetmişlerdir. Elbette insan ya da insana benzeyen figürlere rastlanmaktadır. Resim sanatında ise birey kendisine yer bulmuş hatta bu alanın öznesi de olmuştur. Ancak o dönemin resmedici olan ressamın yaptığı eserlerden ön plana çıkmış ve resmedilen bireyler de ikinci sıraya gelmiştir. Işıklı resmetme insanlık tarihinde yepyeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Işıklı resmetme tekniğinin gelişmesi ile beraber fotoğrafın ve sinemanın ortaya çıkması yeni bir yüzeyi ortaya çıkarmıştır. Fotoğraf ve sinemayla beraber artık bireyin durumu da değişmiştir.

Bu değişimin sebebi de yeniden-üretim sürecidir. Artık sanat yapıtına dair biriciklik yapısı ortadan kalkmıştır. Aynı zamanda sinema ile beraber artık görme izleme eylemi de değişmiştir. Artık izlemeye/görmeye dair bir ritüel oluşmuştur.

*Bir Yaz Günceci* filmi genel olarak Cinema-Verite'nin ilk örneği olarak kabul edilmektedir. Ancak bu film aslında Cinema-Verite'in(Sinema-Geçek) yapılıp yapılamayacağını ortaya koymaktadır yani böyle bir film yapmak mümkün müdür? soruna bir ampirik bir yanıt olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim filmi yorumlayan yönetmenler bunun mümkün olmayacağını ifade ederler. Kutay'a göre filmin son iki sahnesi üzerinde durulmaya değer çünkü izleyiciyi belgesel özelinden sinematografi geneline çekerek tartışma platformları oluşturmayı hedeflemektedir(Kutay, 2009, s.94). Bu sahnelerden ilki sinema salonu sahnesidir. Bu sahnede filmde yer alan gerçek karakterler filmin o anına dek olan kısımlarını kurgulanmış halini izlerler ve üzerinde tartışır. Bu sahnede insanlar hem kendilerini hem sundukları ve kendilerine sunulan kendilerini de tartışır. Filme katılan kişilere filmi izlettirmek ve bunu da filme eklemek hem sinemada hem de belgesel sinemada alışıldık bir durum değildir. İki yönetmenin de, insanların kameralar önünde ne kadar samimi olabileceklerini tartışmaları, ardından röportajlara katılan aynı kişilere filmin izlettirilmesi, yorumların alınması önemlidir. Çünkü bunu izlediklerinde birbirlerini samimi olmamakla itham ederler ya da rol yaptıklarını oynadıklarını ileri sürerler. Bu filmin yapılmasındaki amaç gündelik hayatta insanları olduğu gibi kendi gerçekliklerinde kaydetme arzusudur. Fakat kameranın varlığı Rouch'un da belirttiği gibi buna imkan vermemektedir. Nitekim insanlarla röportaj yapan Marcelline'e de Rouch'a Concorde sahnesinde rol yaptığını anlatmıştır. Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz her ne kadar bireylerin benliklerini olduğu gibi gerçek bir şekilde kaydetme isteğinde olunursa olunsun kameranın salt varlığı, oluşturulan mizansenler ve kişilerin personaları bunu neredeyse olanaksız kılmaktadır. Bireyler herhangi bir persona ya da imaj yaratmadan oldukları gibi kendilerini gösterme niyetinde olsalar dahi çekim açıları, kameranın duruşu vb. mizansenler ister istemez bir performans ortaya çıkarmaktadır.

Bu sahnenin ardından gelen ikinci önemli sahne ise Edgar Morin ve Jean Rouch arasında geçen konuşma anıdır. Morin ve Rouch özel vitrinler arkasında birçok nesnenin sergilendiği bir müzede bir ileri bir geri yürüyerek film ile ilgili tartışırlar. Filmin hedefledikleri amacına ulaşıp ulaşmadıklarını üzerine konuşurlar. Bu noktada dikkat çekici nokta bu konuşmanın yapıldığı yerdir. Şüphesiz bilinçli bir şekilde tercih edilen bu mekân bir müzedir. Müzelerde sergilenen nesnelere, bağlamından kopartılmışlar ve “şey”leşmişlerdir. Dolayısıyla insanların izlemesi için bir yerde sergilenen bu nesnelere kameranın varlığıyla kendilerini, kendi gerçekliklerini sunan insanlar arasında bir bağlantı söz konusudur. Filmin bu sahnesi oldukça vurucu ve mesajını ileten bir sahnedir. Yönetmenler her ne kadar fikir ayrılığı yaşamış olsalar da bu sahnedeki müze ve sergilenen nesnelere ile aslında filmdeki kişilerin de nasıl ve ne kadar gerçek olabileceklerine dair net bir söylem üretmiştir. Belgesel sinemada bireyi ele aldığımızda elbette kesin bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. Pozitif bir bilim dalı olmadığı için kesin net bir neticeye varmak zordur. Bu doğrultuda belgesel sinemada kamera karşısında bireyi ele aldığımızda kişilerin/bireylerin rol yaptığını daha doğrusu benliklerini sunduklarını söyleyebiliriz. Elbette bu kurmaca bir filmdeki gibi rol yapma eylemi değildir. Fakat günlük hayatlarımızda da kendimizi sunduğumuz gibi belgesel sinemada her ne kadar gerçek olan ile derinden bir ilişkisi olsa da kameranın ya da yönetmenin varlığı ile beraber kişiler/bireyler kendilerini oldukları gibi gösteremezler. Bu örnekten de yola çıkarak kişilerin/bireylerin etkilendiklerini rol yaptıklarını belirtebiliriz. Bu noktada ulaşılan en önemli sonuçlardan birinin kesin olmamakla beraber belgesel sinemada kameranın varlığı bireyin direkt olarak kendisini göstermesine/yansımasına imkân vermemektedir. Ancak şunu da belirtebiliriz ki kişiler her ne kadar kendilerini oynasalar da ve kimi durumlarda eğer kamera orada olmasaydı yaşananlar olmazdı görüşüne rağmen belgesel sinema yine de işlevsel bir alanı oluşturmaktadır.

## THE STATE OF THE INDIVIDUAL IN FRONT OF THE CAMERA IN DOCUMENTARY CINEMA

### Abstract

In this study, the state of the individual in front of the camera in documentary cinema will be discussed. Accordingly, the study seeks answers to a number of questions. The main question is how the individual places himself/herself in front of the camera in documentary cinema? Based on this question, attention will be drawn to the individual's self-presentation in front of the camera. Beginning with the traditional forms of painting, the forms of depiction with light and the state of individual with documentary cinema are given in detail. Throughout the study, a historical process about the individual's state is followed in the form of self-presentation or depiction.

The changing position of the individual with different painting tool sand self-presentation starting with the painting of the individual on a surface are examined in this study. Documentary films are watched with the presumption that things/people are real. The presentation of the self is more important and special because of the connection of documentary cinema with reality. In order to make the presence of the camera in documentary cinema and the presentation of the self more comprehensible, a concrete example is tried to be given by using a documentary film entitled *Chronicle of a Summer* (1960) directed by Edgar Morin and Jean Rouch.

**Keywords:** documentary cinema, self presentation, forms of depiction, cinema, real

### Kaynakça

- ABİSEL, N. (2003). *Sessiz Sinema*. İstanbul: Om Yayınları.
- ADALI, B. (1986). *Belgesel Sinema*. İstanbul: Hil Yayınları.
- ALEXANDER, J. C. (2006). Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and STRATEGY. JEFFREY C. ALEXANDER, BERNHARD GIESEN&JASON L. MAST (Ed.), *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual* (pp. 29-91.). Cambridge University Press.
- BAKER, U. (2015). Kanaatlerden İmajlara Duyular Sosyolojisine Doğru. (Çev. H. Abuşoğlu). İstanbul: Birikim Yayınları.
- BAUDRİLLARD, J. (1998). *Simülakrlar ve Similasyon*. (Çev. O. Adanır). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.
- BAUMAN, Z. & R. Raud. (2018). *Benlik Pratikleri*. (Çev. M. Ekinci). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BELTRAN, A. (Ed.). (1999). *The Cave of Altamira*. New York: Harry N. Abrams.
- BENJAMİN, W. (2013). *Pasajlar*. (Çev. A. Cemal). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BONİTZER, P. (2011). *Kör Alan ve Dekadrajlar*. (Çev. İ. Yasar). İstanbul: Metis Yayınları.
- CRARY, J. (2015). *Gözlemcinin Teknikleri*. (Çev. E. Daldeniz). 3. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları.
- DEMOĞLU, E. (2014). *Düş ile Gerçek Arasında: Sahte-Belgesel*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- EFLATUN (1980). *Devlet*. (Çev. S. Eyüpoğlu ve M. Ali Cimcoz). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- FORDHAM, F. (1996). *Jung Psikolojisi*. İstanbul: Say Yayınları.
- FOUCAULT, M. (2001). *Kelimeler ve Şeyler-İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*. (Çev. M. Ali Kılıçbay.). 2.Baskı. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

- GOFFMANN, E. (2016). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. (Çev. B. Cezar). İstanbul: Metis Yayınları.
- GRIERSON, J. (1979). Flaherty's Poetic Moana. L. Jacobs (Ed.), *The Documentary Tradition*. Newyork: W.W. Norton&Company.Inc.
- GÜNGÖR, A. ve Yalın, Celal O. (2013). Sinema-Gerçek: Hakikatın Sineması ya da Sinemanın Hakikatı. Z. Özarlan (Ed.), *Sinema Kuramları 2* içinde (ss.77-93). İstanbul: Su Yayınları.
- JACKSON, P. (1947). Your Question Answered. Roger Manvell (Ed.). *The Penguin Film Review*. London: Hazell, Watson and Viney Ltd.
- KILIÇ, L. (2012). *Fotoğraf ve Sinemanın Toplumsal Tarihi*. İstanbul: Dost Kitabevi.
- KUTAY, U. (2009). *Gerçeği Öldüren Kamera*. İstanbul: ES Yayınları.
- KUTAY, U. (2011). Yeni Gerçekçilik ve Belgesel Sinema. Hakan Aytekin(Ed.). *Belgesel Sinema 2009-2010*. İstanbul: Belgesel Sinemacılar Birliği.
- MORİN, E. & J. ROUCH (Yönetmen). (1960). *Bir Yaz Güncesi* [Film]. Fransa.
- NICHOLS, B. (2017). *Belgesel Sinemaya Giriş*. (Çev. D. Eruçman). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- OSKAY, Ü. (1997). Belgesel Sinema, Ampirik Algılama ve 'Büyük Balık Küçük Balığı Yer!' Dedirten Globalleşmenin Kültürü. Semra Güzel(Ed.), *Belgesel Sinemacılar Birliği 1. Ulusal Konferansı Bildirileri*, (s.148). İstanbul: Tayf Yayınları.
- ÖZBEK, M. (2018). *Dünden Bugüne İnsan*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- ÖZTÜRK, S. (2016). 2.Sayı Çıkarken: Gölgenin SineFilozofisi. *SineFilozofi Dergisi*, 2:3-5.
- ROTHMANN, W. (1997). *Documentary Film Classics*. New York: Cambridge University.
- SABRA, A. I. (2007). Alhazen's Optics in Europe: Some Notes on What It Said and What It Did Not Say. Wolfgang Lefevre (Ed.), *Inside The Camera Obscura: Opticsand Art Under the Spell of the Projected*

*Image* (pp.53-57). Berlin: Max-Planck Institute for the History of Science.

SONTAG, S. (2011). *Fotoğraf Üzerine*. (Çev. O.Akınhay). İstanbul: Agora Yayınları.

STEVENS, A. (1999). *Jung*. (Çev. A. Çayır). İstanbul: Kaknüs Yayınları.

TODOROV, T.,FOCCROULLE, B.&LEGROS, R. (2011). *Sanatta Bireyin Doğuşu*. (Çev. E. Özdoğan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

TOPDEMİR, H. Gazi. (2002). *Modern Optiğin Kurucusu: İbnü'l Heysem Hayatı Eserleri ve Teorileri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.

UYSAL, G. (2011). Mağara Sanatı. *V. Ulusal Speleoloji Sempozyumu*.

WENCZEL, N. (2007). The Optical Camera Obscura II Images and Texts. Wolfgang Lefevre (Ed), *Inside The Camera Obscura: Optics and Art Under the Spell of the Projected Image* (pp.13-30). Berlin: Max-Planck Institute for the History of Science.

YALÇINKAYA, I. (1979). Taş Devri Sanatında Teknik Ve Stil. *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 29:1-4.





# GÖÇÜN SİYASAL ETKİSİ: SURIYELİ GÖÇMENLERİN TÜRKİYE SİYASETİNE ETKİSİ

Gökhan TUNCEL<sup>1</sup>

Süleyman EKİCİ<sup>2</sup>

## Özet

Göç, insan(lar)ın yaşadığı yerden çeşitli nedenlere bağlı olarak ayrılarak başka bir yere yerleşmesidir. Göçle birlikte göçenler ve göçmenlerin yeni yaşama alanında yaşayanlar açısından yeni durumlar ortaya çıkmaktadır. Siyasal alan veya siyasal olan da, çeşitli parametrelere bağlı olarak, göç hadisesinden etkilenmektedir. 2011 yılında ortaya çıkan ve Arap Baharı olarak adlandırılan süreç Suriye’de iç savaşa evrilmiştir. Suriye’deki iç savaş ise, kısa süre içerisinde Suriye’den Türkiye’ye büyük bir göç dalgasının yaşanmasına neden olmuştur. Kısa sürede büyük bir göç hareketinin yaşanması Türkiye’de ekonomik, siyasal, sosyal ve kültürel alanda yeni durumların oluşumuna zemin hazırlamıştır. Yaşanan bu göç hadisesinin Türkiye’nin dış ve iç siyasetinde önemli etkisi olmuş ve de olmaktadır. Bu çalışmada, Suriye göçünün (Suriyeli göçmenlerin) Türkiye’nin iç siyasetine yönelik kısa, orta ve uzun vadeli etkileri farklı yönleriyle ele alınacaktır. Yaşanan bu göç hadisesi ile Türkiye’de yaşayan Suriyeli göçmenlerin ülke siyasetinde düşünsel, yasal, yapısal ve fonksiyonel yönelimlerdeki değişime etkisinin belirleneceği bu çalışma, göç ile siyaset arasındaki ilişkinin farklı bir örnek üzerinden yeniden kurulmasına da zemin hazırlayacaktır. Suriyeli göçmenlerin temsili demokrasinin asli unsurlarından seçimler ve seçmenler üzerindeki etkisine odaklanılan bu çalışmayla klasik göç araştırmalarına farklı bir bakış açısı kazandırma amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Göç, siyaset, seçim, seçmen, milliyetçilik.

1 Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İİBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü

2 Dr. Öğrt. Üy., İnönü Üniversitesi İİBF Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü

## Giriş

İnsanların doğduğu veya yaşadığı mekândan çeşitli nedenlerden dolayı ayrılmasını ifade eden göç çok yönlü ve çok katmanlı bir süreçtir. Göçün insan, insanların kurduğu yapı ve ilişkiler ile mekânlar üzerinde etkisi bulunmaktadır. Siyasal olan göçe neden olabileceği gibi, siyasal olan ile siyasal alanın ortaya çıkış nedeni de göç olabilmektedir. Bu kapsamda bir toplumdaki siyasal düşünce, yapı, süreç ve işleyiş o toplumda yaşanacak herhangi bir göçten az ya da çok etkilenmektedir. Göçün nedeni veya türleri siyasal alan üzerindeki etki düzeyi üzerinde belirleyici olmaktadır. Siyasal nedenli zorunlu, kısa sürede ortaya çıkan kitlesel göçler hem terkedilen hem de yerleşilen mekândaki siyasal alanda büyük çaplı değişim ve dönüşümler yaşanmasına neden olabilmektedir.

Anadolu doğu batı ile güney kuzey yönlerinde geçiş güzergâhı konumuna sahip bir coğrafyadır. Geçiş güzergâhı olması, Anadolu'da sıklıkla göç hareketliliği yaşanmasına neden olmuştur. Tarihin hemen her döneminde çeşitli nedenlerden kaynaklanan göçler, Anadolu'da hızlı ve köklü siyasal değişimler yaşanmasına aracılık etmiştir. Selçuklular ile Osmanlı'da uygulanan iskân siyaseti, Cumhuriyet döneminde yaşanan nüfus mübadelesi ve sonrasında ortaya çıkan iç ve dış göç hadiseleri ülke siyasetini doğrudan veya dolaylı yollardan etkilemiştir.

2011 yılında Suriye'de başlayan iç savaşın neden olduğu kitlesel göç bölge ülkelerin birçok yönden etkilemiştir. Çok sayıda Suriyelinin göç ettiği Türkiye, bu göçten kaynaklanan pek çok yeni durum ve sorunla karşı karşıya kalmıştır. Türkiye'nin siyasal dinamiklerine yönelik doğrudan ve dolaylı etkisi olan bu göç sürecinin ortaya çıkarttığı imkân ve sorunlar bulunmaktadır. Bu çalışmada Suriye göçünün Türkiye'nin iç ve dış siyasetine etkisi farklı yönleriyle ele alınmaktadır. Seçmen davranışları başta olmak üzere, siyasi partilerin politikaları ile Türkiye'nin dış politikası gibi birçok alanı etkileyen Suriye göçü ekonomik, sosyal ve kültürel alandaki pek çok durumun (sorunun) siyasal alana taşınmasına aracılık etmiştir. Bu durumun farklı yönleriyle araştırılması, siyasal alan başta olmak üzere ekonomik, sosyal ve kültürel alana da katkı sunacaktır.

## 1. Göç Kavramı ve Göç Türleri

Mekânsal değişime karşılık gelen göç, farklı nedenlerden dolayı ortaya çıkabilmektedir. Göç, insanın mekân değiştirmesi yanında hayata ve mekâna dair birçok hususun değişim ve dönüşüm geçirmesine neden olan bir süreçtir. Yaşadığı mekândan ayrılan, yeni yerleştiği mekânda yaşayanlar ile ayrıldığı mekânda kalanları etkileyen göçün, ayrılan mekân ile yerleşilen mekân üzerinde de etkisi olmaktadır. Nedenleri ile yaşanan süreçler göçün etki düzeyi üzerinde belirleyici olabilmektedir.

İnsanın mekânla kurduğu bağı ve bu bağ üzerinden kurulan ilişkileri zedeleyen göçten insan ve toplum hayatına dair hemen her şey etkilenmektedir. Sosyal olanı, ekonomik olana, ekonomik olanı siyasal olana aktarımında aracılık eden göç, toplumda var olan sosyal, siyasal ve ekonomik ayrışmayı yaygınlaştırmakta, derinleştirmekte ve keskinleştirmektedir. Göç, bireyin psikolojik durumu başta olmak üzere insanın toplumsallaşma ve siyasallaşma sürecini büyük ölçüde etkilemektedir.

Doğal, ekonomik, siyasal ve sosyal nedenlerden kaynaklanan iradi göçle aynı nedenlere dayanan zorunlu göçün işleyiş süreci ile insan, çevre ve toplum üzerindeki etkisi farklılık göstermektedir. İçinde bulunduğu mekândaki yaşama maliyetini (Tuncel, 2016: 129) karşılayamayacağından endişe eden veya yaşama maliyetini karşılama imkânı olsa dahi bu maliyetin yüksek olduğunu düşünen kişi veya grubun başka bir mekâna taşınmasının daha uygun olacağı kararını kendisi vermesi durumunda iradi bir göç süreci ortaya çıkmaktadır. İnsan(lar)ın daha iyi koşullarda yaşayabilmek veya daha iyi eğitim alabilmek amacıyla başka bir yere taşınması bu tür göçlere örnek olabilir. Bu tür göçler genel olarak göçmenler ve yeni yerleşilen yer ile bu yerdeki yerleşik nüfus açısından bazı sorunların ortaya çıkmasına zemin hazırlasa da taşınılan mekân ile bu mekânda birlikte yaşayacak insanlar için birçok olumlu etkisi de olmaktadır. Siyasi nedenli zorunlu göçte tabi tutulan insan(lar) ise, iradi göçten daha fazla etkilenmekte ve çevresini olumsuz yönde etkilemektedir. Ayrıca bu olumsuzluk durumunun etkisi uzun sürmekte ve farklı alanlara da sirayet etmektedir. Özellikle gelişmiş Batı ülkelerinde kurulan diaspora ve lobiler, siyasi nedenli zorunlu

göçe tabi tutulanlar tarafından kurulmuş ve bu ülkelerin iç ve dış politikasında etkili bir aktör haline gelmiştir.

Kısa zamanda ve kitlesel bir şekilde ortaya çıkan göç, terkedilen mekân ile yeni yerleşilen mekânda içinden çıkılamayacak derecede büyük ve karmaşık sorunlara neden olmaktadır. Göç sürecinde ve sonrasında ekonomik, siyasal, sosyal ve kültürel alanda altyapı ve üst yapı ile ilgili ve bağlantılı pek çok sorun ortaya çıkmaktadır.

## 2. Göçün Siyasal Etkisi

Siyaset, toplum hayatındaki iktidar ilişkileri üzerinden kurulan ve yürütülen alanı tanımlamak için kullanılan bir kavramdır. Siyasetin anahtar kavramı olan ve başkasına veya başkalarına istemedikleri halde bir şeyi yaptırabilme gücünü vurgulayan iktidarın mekânla yakın ilişkisi bulunmaktadır. İktidar sahipleri iktidarlarını yaşadıkları mekânın durumu ve kendilerine sunduğu imkân üzerinden kazanır ve sürdürür. Mekânın insana yüklediği külfetin önemli bir imkâna dönüşme durumunu asabiyet duygusu üzerinden açıklayan İbn-i Haldun, mekân ile iktidar ilişkisi konusunda çığır açmıştır.

Göç, hayatta kalabilmek için güçlü bir dayanışma duygusuna sahip insanlar ile risk düzeyi yüksek insanların yeni mekâna taşınmasıdır. Yeni mekânda göçmenler hayatta kalabilmek ve iktidar alanı edinebilmek için yeni mekâna dair hemen her şeyi iktidar kazanım aracı olarak görmektedir. Bu tür bir yaklaşım da siyasal alanın mekânsal açıdan genişlemesine ve işlevsel açıdan ise zenginleşmesine, dolayısıyla da insan ve toplum hayatına dair hemen her şeyin siyasallaşmasına neden olmaktadır. Ekonomik kazancın siyaset aracılığıyla sağlanmasını ve artışını ifade eden rant, mekanın iktidar mücadelesi aracına dönüşmesini sağlarken, bu mücadelenin yaygınlaşmasına, keskinleşmesine ve derinleşmesine göçün büyük bir etkisi vardır.

Siyasal alanda yaşanan köklü ve hızlı değişim ve dönüşümlerin yaşanmasına göç aracılık etmektedir. Siyasetin yönelimi ve önceliklerinin belirlenmesi ile yaşanan iktidar değişimlerinde göçün yadsınamaz

bir etkisi bulunmaktadır. Göçün siyaset üzerindeki etki düzeyi ve zamanı daha çok, yaşanan göçün mahiyetiyle ilişkilidir. Kısa süreli ve kitlesel göçler siyaseti daha kısa bir süre içerisinde ve doğrudan etkilerken, uzun süreli ve tedrici göçler ise orta ve uzun vadede ekonomik ve sosyal alan üzerinden dolaylı olarak etkilemektedir. İktidarın göçü karşılayabilme düzeyi, göçün siyasal etkisi üzerinde azaltıcı veya artırıcı etki yapmaktadır.

Göç, toplumsal ve siyasal ayrışma kaynakları içerisinde önemli bir yeri bulunan yerli ve göçmen ayrımını ortaya çıkartmaktadır. Yerlilerin göçmenlere yönelik sahip olduğu ön yargı, korku ve endişe algısının ekonomik ve sosyal yaşanmışlıklarla desteklenmesi ayrışmayı derinleştirmekte, yaygınlaştırmakta ve keskinleştirmektedir. Avrupa’da veya Amerika’da ırkçılığın veya yabancı düşmanlığının yükselişinin bu ülkelerde yaşanan ekonomik krizlerle yakından ilişkisi bulunmaktadır. Yerlilerle göçmenler arasında hemen her alanda yaşanan rekabet (mücadele) siyasala evrilerek iktidar mücadelesi yaşanmasına zemin hazırlamaktadır. Yerli ve göçmen ayrışması, daha önce etkili olan ayrışmaları ve bu ayrışmaların kaynaklarının etki düzeyini düşürebilmektedir. Ayrışma kaynaklarını işlevsizleştirebilmekte ve yeni birlikteliklerin oluşumuna katkı sağlamaktadır. Yerli göçmen ayrışması daha önce etkili olan sınıfsal ayrışma, etnik ayrışma, din veya mezhep ayrışması gibi klasik ayrışma kaynaklarını işlevsizleştirebilmektedir. Son gelen göçmenler genellikle o toplumdaki en zayıf halka olarak görülmekte ve toplumsal dışlanmaya en yakın toplum kesimini oluşturmaktadır. Öyle ki, şehirlerde daha önce birbirleriyle hemen her alanda mücadele eden (ayrışan) toplumsal kesimler, son gelen göçmenler karşısında birlikte hareket etmeyi tercih edebilmektedir.

Siyasi nedenlerle göçe zorlananların yeni yerleşim yerlerinde oluşturdukları oluşumlar aracılığıyla kendilerini göçe zorlayan toplum ve ülkeler aleyhine faaliyet yürütmesi de sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Özellikle gelişmiş ülkelere göçenlerin güçlü dayanışma bağları üzerinden kurdukları ve diaspora olarak adlandırılan oluşumlar, geçmişte kendilerini göçe zorlayan toplumlar üzerinde önemli etki yapmaktadır.

Örneğin Türkiye, başta ABD olmak üzere diğer birçok Batılı ülke olan ilişkisinde Anadolu'dan göçen Ermenilerin kurduğu lobilerin önemli etkisi olmuştur. Bu lobilerin faaliyetleri Türkiye'nin Yahudi lobisine yönelmesine ve dolayısıyla da diplomatik hareket alanının daralmasına neden olmuştur.

### 3. Suriyelilerin Türkiye'ye Göçü<sup>3</sup>

Tunus'ta başlayan sonrasında ise Afrika ve Ortadoğu'daki birçok ülkeyi etkisi altına alan Arap Baharı, Suriye'de iç savaşa ve milyonlarca insanın ülkesini terk etmesine sebebiyet vermiştir. Kısa süre içerisinde milyonlarca insan Suriye'de yaşanan iç savaş nedeniyle yaşadıkları yeri terk etmek zorunda kalmıştır. Ülkelerinden ayrılmak zorunda kalan Suriyeliler genellikle Türkiye, Lübnan, Ürdün ve Irak gibi komşu ülkelere göç etmiştir (BM Mülteciler Yüksek Komiserliği, 2017). Bu kitlesel göç hareketi sonrasında 2019 yılına gelindiğinde Türkiye'de yaşayan Suriyelilerin sayısı 3 milyon 674 bin kişiye ulaşmıştır. Bu dönemde Avrupa ülkelerinin aldığı toplam Suriyeli sayısı 800 bini bulmamıştır (Kamu Denetçiliği Kurumu, 2018: 111)

Çoğunluğu 18 yaş altı çocuklar (%47) ile 19 - 29 yaş aralığındaki (%25) kişilerden oluşan Suriyeli nüfusun (UNİCEF, 2019) yarısından fazlasını erkekler oluşturmaktadır. Türkiye'ye göçen Suriyeliler, Suriye sınırında yer alan şehir merkezleri başta olmak üzere birçok yerleşim yerinde yaşamaya başlamıştır. İstanbul, Gaziantep, Hatay, Şanlıurfa, Adana ve Mersin başta olmak üzere Anadolu'nun pek çok şehrinde hayata tutunmaya çalışan Suriyelilerin yerleşik nüfusa oranı Kilis başta olmak üzere (%82), Hatay (%27), Gaziantep (%22) ve Şanlıurfa (%21) gibi bazı şehirlerde oldukça yüksektir. Suriyelilerin barınması için ülkenin değişik yerlerinde kurulan kamplar 2018 yılından başlamak üzere kapatılmaya ve kamplarda kalanların kişilerin sayısı da azaltılmaya başlamıştır. Eylül 2019 itibarıyla kamplardaki kalan kişi sayısı Türkiye'deki Suriyelilerin toplam sayısının %1,7'sine karşılık gelmiştir.

3 Bu başlıkta kullanılan istatistiksel veriler, 2019 yılına aittir.

Türkiye nüfusunun %4.48'ine karşılık gelen Suriyelilerin 92 binine vatandaşlık hakkı, 31 binine çalışma izni verilirken, en az bir ortağı Suriyeli olan şirket sayısı 15 bin olmuştur. Türkiye'de doğan Suriyeli sayısının yaklaşık 450 bin olduğu belirtilirken, ülkelerine geri dönenlerin sayısı ise, 354.000'e ulaşmıştır. Eğitim çağındaki Suriyelilerin okullaşma oranı %65'lere ulaşmış durumda. 2019 yılından itibaren uyum sürecini daha başarılı bir şekilde atlatabilmek için kurulan geçici eğitim merkezi veya telafi eğitim merkezi (Tanrıkulu, 2017: 134) uygulamasından vaz geçilerek tüm Suriyeli çocuklar devlet okullarına (Emin, 2019: 15) yönlendirilmektedir (BBC, 2019).

3 yıl gibi kısa süre içerisinde yaklaşık 3 milyon Suriyeli, açık kapı politikası gibi modern dünyada pek görülmeyen bir yaklaşımla, Türkiye tarafından kabul edilmiş ve bu sayı 8 yıl içinde 4 milyona yaklaşmıştır. Bu sayının çoğunluğu yerleşim yerini seçme hakkını kullanarak kendi istediği şehirde yaşamaya başlamıştır. Suriyeliler büyük şehirlerde çöküntü alanı olarak ifade edilen bölgelerde yoğun olarak yaşama tutunmaya çalışsalar da, şehir hayatının hemen her yerinde görünür olmaktadır. Aralarında bulunan mekânsal ve sosyo-ekonomik ayrılmaya dayanan bazı olağandışı hadiseler dışında büyük boyutlu sorun çıkmadan yaklaşık 10 yıllık bir süreç geride bırakılmıştır.

Suriye göçü, başta yerleşik halkın hemen her konuda gösterdiği özverili yaklaşımı ile iktidarın uyguladığı göçmen politikası (bu politika'nın büyük bir kısmı plan dâhilinde değil süreç içerisinde ortaya çıkmış olsa da) ve Suriyelilerin yaşadıkları yerlerde büyük çaplı (kitlese) sorun çıkartma eğilimindeki düşüklüğün katkısı ile kısa vadede düşük hasarla atlatılmıştır. Ancak süre uzadıkça orta vadede, ekonomide yaşanan bazı olumsuzluklar ile birlikte yaşamının getirdiği gerilimlerin de etkisiyle bazı olumsuzluklar dikkati çekmeye başlamıştır. Bu olumsuzluklardan bazıları yaşanan gerçekliklere dayanırken birçoğu doğru bilinen yanlışlar üzerinden oluşturulan algıya dayanmaktadır. Suriyelilere yönelik yerleşik halk tepkisini söylem düzeyinde (eyleme geçen bazı olumsuz hadiseler yaşanmış olsa da) bireysel olarak göstermekteydi. Ancak 2019 yılında yapılan yerel seçimlerde ülkede yaşayan Suriyelilerin seçmen

tercihi üzerinde önemli etkisi olduğu gözlenmiştir. Bu seçim sonuçlarının ülkenin Suriye (aslında Suriyeliler) politikasının yeni bir evreye girmesini hızlandırıcı yönde bir etkisi olduğu iddia edilebilir.

#### **4. Suriyeli Göçmenlerin Türkiye Siyasetine Etkisi**

Kitlesel göç terkedilen ve yerleşilen yeni mekânda fiziki, ekonomik, sosyal ve siyasal birçok yeni durum ve sorunun ortaya çıkmasına neden olmaktadır. 2011 yılında Suriye’de yaşanan iç savaş sonrasında Türkiye’ye yönelen kitlesel göçün ülkenin ekonomisi, sosyal yapısı ve siyaseti üzerinde önemli etkisi olmuştur (Yıldırım vd., 2017: 111). Suriyeliler ile yerleşik nüfus arasında dil, etnik köken ve kültürel açıdan pek çok farklılık olsa da, aynı dine inanmanın sağladığı imkânlar göç sürecinin olumsuz etkisini ortadan kaldırmış, azaltmış veya ötelemiştir. Ancak, süre uzaması ekonomik sorunlar başta olmak üzere sosyal ve kültürel farklılıklar toplum hayatına dair birçok yeni soruna veya var olan sorunların derinleşmesine ve yaygınlaşmasına neden olmaya başlamıştır. Kısa vadede ekonomik, sosyal ve kültürel sorun olarak kabul edilen (algılanan) vakalar siyasal alana taşınmış veya siyasal olana dönüşmüştür.

Başlangıçta bir dış politika meselesi gibi görünen Suriye’deki gelişmeler, kısa süre içerisinde Türkiye’nin en önemli iç meselesi haline gelmiştir. Türkiye’ye sığınmak durumunda kalan Suriyeliler ülke siyasetini farklı yönleriyle etkilemiş ve de etkilemektedir. Dış siyasetin en önemli belirleyici unsurlarından biri haline gelen Suriyeliler, iç siyasetin hemen her kademesinde gündemin ana konularından biri haline gelmiştir.

##### **4.1. İç Siyasete Etkisi**

Türkiye kamuoyu tarafından başlangıçta diplomatik ve ekonomik bir mesele olarak görülen Suriye’deki gelişmeler, yaşanan kitlesel göç hadisesi sonrasında sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal yönü bulunan karmaşık bir sorun halini almıştır. Göçün kitleselliği, ülke çapına yayılması ve sürenin uzaması Türkiye’de yaşayan Suriyelilerin iç siyasete etki düzeyini artırmıştır. Yaşanan gerçekliklere ek olarak yaşandığı



varsayılan haberler üzerinden oluş(turul)an algı ülke siyasetini derinden etkilemektedir. Orta ve uzun vadede Türkiye'deki Suriyeliler ülke siyaseti üzerinde belirleyici bir unsur olacaktır.

#### 4.1.1. Düşünsel Düzeyde Etkisi

Jeopolitik konumu itibariyle tarih içerisinde önemli bir geçiş güzergâhı olan Anadolu'da (Karpas, 2013: 177) göçlerin siyasi düşünce, yapı ve ilişkiler üzerinde önemli bir etkisi olmuştur. Osmanlı'da ve sonrasında Cumhuriyet döneminde de göç ile siyaset arasında karmaşık bir etkileşim bulunmaktadır. Göç bir taraftan düşünsel, yasal, yapısal ve işlevsel düzeyde siyasetin şekillenmesine zemin hazırlarken diğer taraftan göç, iktidarların amaçlarına ulaşmasının etkili araçlarından biri olmuştur.

Toplumsal ve siyasal ayrışmayı besleyen ana kaynaklardan biri olan göçler, Anadolu'da milliyetçilik başta olmak üzere azınlıklar ve farklılıkları dışlayıcı düşünce akımlarının ortaya çıkmasında ve yaygınlaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Türk milliyetçiliğinin öncülerinin birçoğunun Kafkasya ve Balkan göçmeni olması, nüfus mübadelelerinin milliyetçilik zeminini güçlendirmesi, daha sonraki dönemlerde köyden kente yönelen kitlesel iç ve dış göçler milliyetçilik düşüncesine dinamizm kazandırmıştır.

Suriye iç savaşıyla birlikte kısa süre içerisinde büyük bir göç dalgasını karşılamak zorunda kalan Türkiye'de toplum ve siyaset yeni durum karşısındaki konumlanması değişiklik göstermektedir. Açık kapı politikası kapsamında Suriyelilerin ülkeye girişini kolaylaştırmayı amaçlayan yaklaşıma siyasi parti düzeyinden bir muhalefetten bahsedilirken, süreç içerisinde ülkedeki Suriyelilere yönelen gizli ve açık bir toplumsal karşı duruştan bahsedilmektedir. Özellikle, medyanın da etkisiyle yerleşik nüfus Suriyelilerin durumunu olduğu gibi değil de olması gerektiği gibi (Efe, 2015: 63) anlama çabası içerisine girmektedir.

Suriyelilerin ekonomik yönden toplum için bir yük olmasından, ileride büyük sorunlar açma potansiyeli taşıdıklarından, kendi toplumu-muzdan oldukça farklı bir yaşam tarzları olduğundan ve sadece yardımla

hayatlarını sürdürebilecek insanlar olduğundan bahisle yerleşik nüfusun Suriyelilere karşı olumsuz bir yaklaşım (Erdoğan, 2017: 18-21) içerisinde girmesi söz konusudur. Suriyelilere karşı düşünce ve söylem düzeyinde üstün bir konumda kendisini gören yerleşik nüfus dışlayıcı milliyetçilik düşüncesini benimsemeye ve bu düşünce üzerinden politika veya söylem geliştiren siyasi yapılara destek vermeye başlamıştır. Suriyeli nüfusun sayısal ve oransal olarak yüksek olduğu büyük şehirlerde dışlayıcı milliyetçilik üzerinden politika geliştiren İyi Parti (Çardaklı, 2018) ve CHP'ye yönelen bir seçmen desteğinden bahsedilebilir.

#### 4.1.2. Yasal Düzeyde Etkisi

Türkiye, daha önceki dönemlerde iç veya dış göç kapsamında ortaya çıkan büyük çaplı göç hareketlerini karşılamak durumunda kalmıştır. Fiili olarak farklı dönemlerde birçok kez göçle karşı karşıya kalan Türkiye'de devlet ve toplum göç hareketleri ile göçmenler için sistemli ve çok katmanlı bir hazırlık yapmamıştır (Babaoğlu ve Kocaoğlu, 2017: 511). Ülkede yaşanan göçlere yönelik politikalar genel olarak süreç içerisinde ortaya çıkan sorunların yönetimiyle şekillenmiştir. Göçmenlerin statüsünün belirlenmesi başta olmak üzere göç yönetimi için gerekli yasal düzenlemelerin yapılması ve uluslararası hukukta göçmenlerle ilgili mevzuatın bütünsel bir yaklaşımla kabulü de söz konusu olmamıştır.

2011 yılında başlayan ve kısa süre içerisinde kitlesel bir göç halini alan Suriye göçü ise, Türkiye'de daha önce karşılaşılmayan pek çok sorunun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Karşılaşılan bu sorunlar ülkede pek çok konuda yeni yasal düzenleme yapılmasını zorunlu kılmıştır. Bu kapsamda bir taraftan göçle ortaya çıkan yeni durumun yasal zeminin oluşturmak için yeni düzenlemeler yapılırken diğer taraftan yasal zemindeki eksikliklerin tamamlanması veya engellerin kaldırılması için yasal düzenlemeler yapılmıştır.

İç hukuk sisteminde mülteci kavramı bulunmayan Türkiye, yeni süreci geçici koruma statüsü veya misafir tanımıyla yürütmek istemiştir (Bostan, 2018: 51). Suriye göçü sonrasında, 2013 yılında 6458 sayılı Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu çıkartılmış, 2014 yılında

Geçici Koruma Yönetmeliği çıkartılmış ve Suriyeliler geçici koruma statüsüne alınmıştır. 2016 yılında Geçici Koruma Sağlanan Yabancıların Çalışma İzinlerine Dair Yönetmelik çıkartılmıştır. 2011 yılından itibaren girişlerin yapıldığı Türkiye’de 2016 yılına kadar Suriyelilerin yasal statüde çalışmasına imkân verecek bir düzenleme bulunmamaktaydı (Kaygısız, 2017. 5-6).

Bütünlükçü ve etkili bir göç yönetim sistemi kurulması için de pek çok alanda yasal düzenleme yapılmıştır. Özellikle göç yönetimi ve göçmenler açısından sorun teşkil eden mevzuatın birbirine uyumlu hale getirilmesi için birçok yasal düzenleme yapılmıştır. Suriyelilerin karşılaştığı sorunlar, göç yönetimi konusunda yetkili ve sorumlu kamu kurum ve kuruluşlarının talepleri, uluslararası hukuka uyumlu olma gerekliliği ve ilgili sivil toplum kuruluşlarının talepleri yeni yasal düzenlemeler yapılırken dikkate alınmıştır. Ayrıca, yerleşik nüfusun Suriyelilere yönelik yaklaşımları ve bu yaklaşımların seçim sonuçlarına yansımaları yapılan veya yapılması planlanan yasal düzenlemeler üzerinde etkili olmaktadır.

#### 4.1.3. Yapısal Düzeyde Etkisi

Düşünsel ve yasal düzeyde etkili olan Suriye göçü ve bu göç sonrasında ülkede yaşayan Suriyeliler kamusal ve sivil alanda yapısal değişim ve dönüşümün yaşanmasına neden olmuştur. Göç ve göçmen yönetimi güvenlik bürokrasisi ile yardım kuruluşları üzerinden yürütülürken, Suriye göçü ile birlikte ayrı bir yapılanmaya gidilmiştir. Merkezi yönetim ile yerel yönetimler Suriye göçü sonrasında yeni bir yapılanma içerisine girmek durumunda kalmışlardır. 2013 yılında çıkartılan Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu ile İçişleri Bakanlığı bünyesinde Göç İdaresi Genel Müdürlüğü ihdas edilmiştir. Ayrıca, Suriye göçü sonrasında Göç Politikalar Kurulu, Yabancılar İletişim Merkezi ile Kabul ve Barınma Merkezleri kurulmuştur.

Suriye hadisesi ülkede göç ve göçmenlere yönelik yaklaşımı güvenlik, barınma ve beslenme kapsamında ele alınan bir sorun olmanın ötesine taşımıştır. Bu süreçte ekonomiden, sağlığa, eğitimden, uyuma birbiriyle bağlantılı birçok konunun birlikte ele alınması gerekmektedir. Her

kurum veya kuruluş kendi hizmet alanında faaliyet yürütürken bu faaliyetlerin koordinasyonun sağlanması zorunlu olmuştur. Ülkede yaşayan Suriyelilerin sayısının fazla olması ve özellikle farklı yerleşim yerlerine dağılmış olması veya bazı mahallelerde yoğunlaşmanın olması (Tümeğ, 2018: 25- 26) göç yönetim koordinasyonunun sağlanmasını zorlaştırmaktadır.

Suriye göçü ülkede İçişleri, Dışişleri, Sağlık, Milli Eğitim, Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler bakanlıkları başta olmak üzere pek çok bakanlıkta yapısal düzeyde değişiklik yapılmasına neden olmuştur. Göç yönetimi sorun ortaya çıktıktan sonra müdahale edilmesini esas alan daha önceki klasik yaklaşımdan farklı olarak önleyici faaliyetleri de dikkate alan bir politikanın geliştirilmesini amaçlamıştır. Bu tür bir yaklaşım yapısal düzeyde birçok yeniliğin yapılmasını beraberinde getirmiştir.

Göç sonrasında Türkiye’de yaşayan Suriyelilerin büyük bir kısmının kamplar dışında kalması, ki 2019 yılında kampların tamamı kapatıldı, bu da ülkedeki yardım dernekleri başta olmak üzere sivil toplum kuruluşlarının toplumsal etkisini artırmıştır. Çoğu zaman topladıkları yardımları kendileri doğrudan ihtiyaç sahibi Suriyelilere ulaştıran bu kuruluşlar, aynı zamanda ihtiyaç sahipleri ile devlet arasında aracılık yaparak yardımların dağıtımında etkili olmayı ihmal etmemişlerdir (Mackreath ve Sağınç, 2017: 66- 67).

#### **4.1.4. İşlevsel Etkisi**

Türkiye’de devlet ve toplum düzeyinde Suriyeliler konusunda yasal ve fiili durum ile söylem ve eylem düzeyinde istikrarlı bir durum söz konusu değildir. Yasal olarak mülteci konumunda kabul edilmeyen Suriyeliler, Türkiye’de uluslararası hukuktan kaynaklanan hakların ötesinde imkâna sahip olabilmektedir (Akçiçek, 2015: 55). Yerleşik nüfusun Suriyelilere yaklaşımı kalma süresinin uzamasına bağlı olarak değişim gösterebilmektedir (Babaoğlu ve Kocaoğlu, 2017: 510). Söylem düzeyinde kaygıyı esas alan dışlayıcı bir yaklaşım sergileyenlerin çoğu, eylem düzeyinde farklı bir yaklaşım sergileyerek çevresindeki ihtiyaç sahibi Suriyelilere doğrudan veya dolaylı yardımda bulunabilmektedir.

Toplumsal ve siyasal ayrışmanın önemli kaynaklarından birisi yaşanan mekânda yerli veya göçmen olmaktır. Yerleşik nüfus kendi iktidar alanı için tehdit gördüğü göçmenlerden mekânsal ve işlevsel yönden uzak tutma eğilimindedir. Bu kapsamda Türkiye'deki yerleşik nüfus (aslında bu nüfusun çoğu yakın zamanda bulunduğu mekâna göçmüştür) sosyal ve ekonomik alan başta olmak üzere birçok yönden kendini Suriyelilerden farklı görmekte ve karşısında konumlandırmaktadır (Saraçoğlu ve Belanger, 2018: 50). Dışlayıcı bir milliyetçi düşünceyi benimsememiş olsa dahi, toplumun büyük bir kesimi, özellikle işsizlik konusu başta olmak üzere sağlık, eğitim, eğlence gibi ortak kullanım alanlarını paylaşma hususunda ayrıştırıcı ve dışlayıcı bir yaklaşımı benimsemektedir. Özellikle Suriyelilerin tamamının üretmeden ülke kaynaklarını tüketenler olduğu algısı (Özipek, 2018: 27) gerçeği yansıtmaya da, değişik toplumsal kesimler tarafından farklı zaman ve mekânlarda dillendirilmektedir. Oysa 2016 yılına kadar yasal çalışma izni olmayan pek çok Suriyeli (çocuk yaştakiler de dahil) tarım, inşaat ve tekstil sektörü başta olmak üzere ara işlerde insani olmayan şartlarda ve düşük ücretle çalıştırılmıştır (Kaygısız, 2017: 11). Ayrıca, 2016 sonrasında da ikamet izni olan Suriyeliler Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı izni ile piyasada çalışabilmektedir.

Dil, kültür ve yaşama dair yaklaşımlardaki farklılıklar özellikle kadın, çocuk ve genç (Düşündere vd., 2019: 10) üzerinden ayrıştırıcı etkisini artırmaktadır. Suriyelilerin kalıcı olacağına düşünülmesi (Erdoğan, 2018: 35) nüfus artış hızının yerleşik nüfusa göre oldukça yüksek seyretmesi, toplum güvenliği için tehdit olarak görülmesi (Tümeğ, 2018: 29-30), konut ve kira fiyatlarının artması (Kaya ve Kıraç, 2016: 21), yerleşik nüfusun erkeklerinin Suriyeli kadınlarla yaptığı evliliklerin sayısının artması veya sosyal etkisinin abartılması yerleşik nüfusun Suriyelilere karşı olumsuz tutum takınmasına neden olmuştur (Yıldırım vd., 2017: 122). Yerel ve ulusal düzeyde faaliyet yürüten medya kuruluşları da ülkedeki Suriyelilere yönelik olumsuz yaklaşımın yaygınlaşmasına (Erdoğan vd., 2017: 24) zemin hazırlayacak bir dil kullanmaktadır (Alp, 2018: 34).

Suriye politikası başta olmak üzere Suriyelilere yönelik uygulanan politikalar iktidar partisi ile muhalefet partiler arasında yeni bir mücadele ortamı oluşturmuştur. Suriye sorunun çözülmemesi ve Suriyelilerin

Türkiye’de kalma sürelerinin uzaması, daha da önemlisi Suriyelilerin ülkede kalıcı olacağı algısının kamuoyunda oluşması siyasal iktidarını muhalefet partileri karşısında zor duruma düşürmeye başlamıştır (Buluz, 2015).

Ülke genelinde Suriyelilerin görünürlüğünün artması, Suriyelileri kamuoyu gündemini belirleyen mevzulardan birisi yapmıştır (Alğan, 2019) . Hemen her yerde dilencilik yapan, hastane sırasında bekleyen, yerleşik nüfusun çocuklarıyla aynı sınıfı paylaşan Suriyelilerin varlığı, Suriyelilerin suç eğilimli olduğu düşüncesi ve daha da önemlisi ülkedeki tüm Suriyelilere vatandaşlık hakkı verileceği algısı Suriyelilere yönelik olumsuz yaklaşımın yaygınlaşmasına neden olmaktadır. Ülkede yaşayan Suriyeli nüfusun belli şehir ve semtlerde yoğunlaşması gettolaşmaya neden olurken toplumsal uyumu da olumsuz yönde etkilemektedir (Ağır ve Sezik, 2015: 11). Toplumsal uyum ve eğitim sorununda ilerleme kaydedilmezse, gençler başta olmak üzere Suriyelilerin radikalleşmesi ve yasa dışı örgütlere katılım oranının yükselmesi söz konusu olacaktır (Tanrıkulu, 2017: 135).

Ak Parti iktidarı karşısında konumlanmış ve kendi kimliğini bu muhalif durum üzerinden oluşturma eğiliminde olan farklı toplumsal kesiminler ile bu kesimlere dayanan yapıların ülkedeki Suriyeliler üzerinden muhalefeti söz konusu olmuştur. Bir taraftan ülke kaynaklarının vatanını koruma zahmetinde bulunmayan Suriyelilerin hizmetine sunulmasının yerleşik nüfusun hayat standardını düşürmesi üzerinden eleştiri yapılırken, diğer taraftan ülkede yaşayan Suriyelilere yönelik devletin ve yerleşik nüfusun ayrımcı ve istismarcı (Efe, 2017: 58- 60) bir yaklaşım sergilediği savunulmuştur.

#### **4.2. Dış Siyasete Etkisi**

İçinde bulunduğu jeopolitik konum ve tarihsel geçmişi Türkiye’nin dış politikasında Ortadoğu’nun önemli bir yer tutmasını sağlamıştır. Arap Baharı ve sonrasında bölgede yaşanan gelişmeler ile 2011 yılında Suriye’de yaşanan iç savaş Türkiye’yi bu bölgeye olan ilgisini daha da artırmaya zorlamıştır. Türkiye, Arap Baharının Suriye’ye etkisinin

demokratik süreçler işletilerek atlatılması için başta Suriye yönetimi olmak üzere bölge ülkeleri ile uluslararası sistemin etkili aktörleriyle yoğun bir diplomatik ilişki içerisine girmiştir. Ancak, ülkede iç savaşın patlak vermesine neden olacak Suriye yönetiminin muhalifler nezdinde topluma yönelen şiddet politikası, Türkiye'nin Esad yönetimi karşısında konumlanmasına neden olmuştur. İç savaş sonrasında ortaya çıkan kitlesel göç hareketi, ülkedeki iç siyaset yanında belki ondan daha da fazla dış siyasetin belirleyici unsuru olmuştur.

#### **4.2.1. Suriye Politikasının Aracı (Belirleyicisi): Suriyeli Göçmenler**

İç savaş sonrasında Türkiye'ye yerleşen Suriyeli nüfusun artışı, Suriyelilerin ülkenin dış politikasının daha dinamik bir yapıya kavuşmasına aracılık etmiştir. Bu dinamik yapı ülkenin dış politikasının sadece Suriye ile olan ilişkilerini değil başta ABD olmak üzere, AB ve Rusya gibi devletlerle de farklı zeminlerde ilişki kurma imkânı sunmaktadır. Türkiye'nin PKK ve uzantısı terör örgütleri ile mücadelesinde yeni bir evreye geçişinde ve bu mücadelenin meşruiyet zemini oluşturulmasında da ülkedeki Suriyelilerin önemli bir rolü bulunmaktadır.

Türkiye kendiri sınır hattı boyunca Suriye topraklarında güvenli bir bölge oluşturularak, Suriyelilerin bir kısmının ülkelerine dönüşünün sağlanması amaçlanmaktadır. Güvenli bölge olarak ifade edilen bu bölgenin oluşturulması, Türkiye için iki yönden önemlidir. Birincisi, ülkesindeki Suriyelilerin önemli bir kısmını bu bölgeye yerleştirerek iç siyasette dengelerin yeniden kurulmasına zemin hazırlayacaktır. İkincisi ise, Türkiye ile terör örgütleri arasında güvenli bir tampon bölge oluşturmuş olacaktır. Bütün bu politikaların hayata geçirilme sürecinde asli meşruiyet kaynağı ülkede yaşayan Suriyelilerdir.

#### **4.2.2. Bölge Ülkeleriyle Olan İlişkilere Etkisi**

Suriye iç savaşı Suriye başta olmak üzere İran ve Rusya ile olan ülkelerle ilişkilerde istikrarsız bir süreç yaşanmasına neden olmuştur. İran

ve Rusya'nın Suriye ile olan ilişkisinin tarihi arka planı ve son süreçteki konumlanma, bu iki ülkenin Türkiye olan ilişkisine büyük ölçüde etki etmiştir (Goodrazi, 2013: 35). İran ve Türkiye farklı nedenlere dayansa da, Suriye sorununu dış meseleden daha çok iç mesele görme eğilimindedir (Uzun ve Ekşi, 2017: 215). Arap Baharı sonrasında Suriye'de iktidar karşıtı gösterileri özgürlük bağlamında değerlendiren Türkiye, ülkede olası bir karşılığın olmaması için yoğun bir diplomatik çaba içerisine girmiştir. Ancak, rejimin muhalif gösterilere yönelik sert tutumu sonrasında ve muhaliflerin yanında rejimin karşısında kendisini konumlandırmıştır. Bu kapsamda Suriye sorunun çözümünde önceliği Esed rejiminin tasfiyesine vermiştir (Afacan, 2018: 8). İran ise, rejim karşıtı gösterileri ve göstericilerin taleplerini Batılı emperyalist güçlerin bir oyunu olarak görmüş ve bu kapsamda Suriye rejimine koşulsuz destek sağlamıştır.

Coğrafi yakınlık ve tarihsel bağ nedeniyle Suriye sorunun kendisini yakından etkileyeceğinin farkında olan Türkiye, bu sorunun kendi sorunu gibi görmüştür. Daha önce bu bölgede ve Balkanlardaki yaşamışlıklardan Suriye sorunundan kendisini soyutlama imkânı olmadığını bilen Türkiye, aktif bir diplomasi yürütmüştür. Bu aktif diplomasi daha önce Cenevre'de BM tarafından başlatılan barış sürecinin başarısızlıkla sonuçlanması, 2017 yılında Türkiye, Rusya ve Türkiye'nin garantör ülke olarak Astana sürecinin başlatılmasını gerekli kılmıştır. 2018 yılında Türkiye ile Rusya İdlip şehrinin güvenli bölge olması için anlaşmışlardır (İçduygu ve Ayaşlı, 2019: 10). Suriye'de yaşanacak yeni çatışmaların neden olacağı yeni göç dalgasının Türkiye'yi zor durumda bırakacağı kaygısı, anlaşma süreçlerinde Türkiye'nin etkili bir rol almasına zemin hazırlamıştır.

Aktif diplomasi trafiği sürecinde İran hemen her alanda Türkiye'nin karşısında konumlanmıştır. Suriye küresel güçlerin yanında bölgesel güç mücadelesine girişen (Oktav, 2019) Türkiye ile İran arasındaki iktidar mücadelesinin aracı haline gelmiştir. Özellikle, Şii Hilali söylemi (Sinkaya, 2012: 19) Türkiye'nin Suriye'de İran karşıtı politika geliştirmesine önemli bir psikolojik destek sağlamıştır (Kazdal, 2018: 12).



İç savaştan kaçan Suriyelilerin yoğun olarak yaşamaya başladığı bölge ülkeleri Ürdün, Lübnan ve Irak, Suriye sorunun çözümü konusunda Türkiye'nin izlediği politikayı büyük ölçüde desteklemişlerdir. Suriye sorunun çözülmesi için Türkiye'nin Suriye topraklarına yönelik askeri harekâtlara karşı aktif bir karşı duruş sergilemesi beklenen Kuzey Irak yönetiminin sessiz kalmasının nedenlerinden biri de Irakta bulunan Suriyeli göçmenlerdir.

#### 4.2.3. Küresel Güçlerle Olan İlişkilere Etkisi

Küresel güçlerin Soğuk Savaş sonrası dünyanın değişik yerlerinde meydana gelen savaş, işgal, iç savaş, terör vb. büyük çaplı hadiseler karşısındaki hukuki, insani veya ahlaki açıdan tutarsız yaklaşımlarından dolayı Türkiye kamuoyunun başta ABD olmak üzere küresel güçlere karşı olumsuz tutum takınması söz konusudur. Bosna, Irak, Afganistan, Somali ve son olarak da Suriye meselesindeki yaklaşımları küresel güçlere yönelik olumsuz bakışın daha derinleşmesine ve yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır. Suriye sorunu coğrafi, tarihi, siyasi ve ekonomik nedenlerle Türkiye'yi belirtilen diğer sorunlardan daha fazla etkilemiş ve Türkiye'nin bu sorunun çözümü konusunda daha aktif bir diplomasi yürütmesini gerekli kılmıştır.

Suriye'de iç savaşın ortaya çıkmaması için yoğun bir diplomasi yürüten Türkiye, iç savaşın barışçıl yollarla sonlandırılması hususunda da büyük bir çaba sarf etmiş ve etmektedir. Açık kapı politikasıyla Türkiye'ye göçmek zorunda bulunan Suriyelilerin ülkeye girişine müsaade etmekle kalmamış, ülkeye giriş yapan Suriyelilerin temel insani ihtiyaçlarının karşılanması hususunda devlet ve toplum olarak elindeki imkânları seferber etmiştir. Devlet ve toplum olarak elinden gelen hemen her şeyi yapan Türkiye, iç savaş sonlandırılmaması ve buna bağlı olarak da ülkede yaşayan Suriyelilerin temel ihtiyaçlarının karşılanması için başta BM ve AB olmak üzere gelişmiş batılı ülkelerin sorumluluk alması gerektiğini ilgili her platformda savunmuştur.

1992 yılında Maastricht Antlaşmasıyla siyasi birlik olma yolunda önemli bir aşama kat eden AB, 1994 yılında Schengen Antlaşmasıyla

bu süreci farklı bir evreye taşımıştır. Her iki antlaşma sonrasında AB sınırları dışından gelecek göç hareketlerine yönelik oluşturulacak politikalarda uyumun sağlanabilmesi için 1999 Tampere Zirvesi'nde temelleri atılan Avrupa Ortak Sığınma Sistemi'yle göç politikalarının uyumlaştırılması amaçlanmıştır. Bu kapsamda dışarıdan gelecek düzensiz göçün engellenmesinin en etkili yollarından birisi, göçe kaynaklık eden ülkelerdeki kalkınmayı desteklemek olduğu kanaati oluşmuştur (Kanat ve Aytaç, 2018: 61-62). Türkiye'deki Suriyelilerin potansiyel düzensiz göç kaynağı olarak düşünülmesi AB'nin Türkiye'ye bu konuda her türlü yardımı ve desteği vereceği beklentisinin oluşmasına neden olmuştur. AB üyesi ülkeler, özellikle de olası Suriye göçünden en fazla etkilenmesi muhtemel Almanya, Suriyelilerle ilgili Türkiye'ye ekonomik destek verilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ancak, bu hususta AB, Türkiye'ye verdiği sözleri tam olarak yerine getirmemiştir. AB ülkeleri kuruluş felsefesindeki insan ve hak merkezli yaklaşımını Suriye göçü konusunda işlevsiz kılarak, Suriyeliler konusunu güvenlik merkezli ele almıştır (Aldırmaz, 2017: 98-100).

AB ile Türkiye arasında 2001 yılında imzalanan Katılım Ortaklığı Belgesi 2003 yılında revize edilmiştir. Revize edilen belgede yasa dışı göçle mücadele için yapılacak düzenlemeler de bulunmaktadır (Demirhan ve Aslan, 2015: 40). AB ile yapılan bu sözleşme sonrasında göçle ilgili düzenlemeler yatay seyrinde devam ederken, 2011 yılında Suriye iç Savaşı patlak vermiştir. Bu kapsamda 18 Mart 2015 tarihinde Türkiye ile AB arasında Suriye göçü ile ilgili "Geri Kabul Antlaşması" olarak adlandırılan bir mutabakat metni imzalanmıştır (Palacıoğlu, 2018: 27). Ayrıca Türkiye, Suriyelilerin kendi ülkelerine dönebilmesi için farklı alternatiflerin hayata geçirilmesi için diplomatik yolları aktif bir şekilde kullanmıştır.

ABD'nin Suriye politikasındaki istikrarsız tutumu, Türkiye'nin Suriye politikası üzerinde büyük bir etki yapması yanında iki ülke ilişkilerinin de inişli çıkışlı bir süreç yaşamasına neden olmuştur. Özellikle ABD'nin YPG ve PYD'ye yönelik yaklaşımları ve bu örgüte büyük çaplı silah desteğinde bulunması Türkiye ABD ilişkilerinde güvensiz bir ortam

oluşturmuştur. Türkiye'nin Suriye'ye yönelik düzenlediği kara harekât-ları iki ülke arasındaki ilişkilerdeki gerilimin üst seviyeye çıkmasını be-raberinde getirmiştir. Trup yönetimi Suriye'deki asker sayısını azaltma yönlü bir siyaset izlemesi, buna karşın Türkiye'nin bu bölgede aktif ol-masına sıcak bakmaması, Esad rejiminin daha doğrusu Rusya'nın et-kinliğini artırmasını sağlamıştır.

Türkiye başta ABD olmak üzere gelişmiş batılı ülkelerdeki Ermeni diasporasının Türkiye karşıtı faaliyetlerinin etkisini azaltabilmek için Yahudi lobisini kullanmaya çalışmıştır. Ancak, Yahudi lobisiyle yakın ilişki kurabilmek adına diplomatik hareket alanını daraltmak zorunda kalmıştır. 1950 sonrasında başlayan dış göç de, hem iç siyaseti hem de dış siyaseti etkileyecek bir yapının yurt dışında oluşmasına zemin ha-zırlamıştır. Kürt siyasal hareketin ideolojik ve mali konularda ülke dı-şında yaşayan Kürtler ve bunların ilişki kurduğu yapılardan büyük destek bulmaya başlamıştır. Ayrıca, yurtdışından Kürt siyasal hareke-tine destek verenlerin kurduğu yapılar, her platformda Türkiye aley-hine faaliyet yürütmektedir. Türkiye'deki Suriyelilerin genel memnu-niyet düzeyinin yüksekliği (Yıldırım vd., 2017: 117), yakın gelecekte Türkiye'nin dış politikasını destekleyecek bir diasporatik yapı kurması söz konusu olabilecektir. AB ülkeleri başta olmak üzere Batılı ülkeler-deki göçmen karşıtı yaklaşımların yaygınlaşması ve bu tür yaklaşımların politik savunusunu yapan partilerin seçim başarısı (Palacioğlu, 2018: 29- 30), Türkiye'nin Suriyeliler nezdindeki konumunu daha da güçlendirmektedir.

## 5. Sonuç

Türkiye 2011 yılı Suriye iç savaşı sonrasında uzun yıllardır karşı-laşmadığı kitlesel bir göç dalgasıyla karşı karşıya kalmıştır. Sorunun ilk yıllarında kısa sürede çözüleceği düşünülen sorunun çözülmesi bir yana giderek daha da yaygınlaştığı ve derinleştiği gözlenmiştir. Türkiye, bu sürece diplomatik bir aktör olarak gireceğini ve sonrasında da amaçla-dığı değişim ve dönüşümün kısa sürede olup biteceğini hesaplamıştır. Ancak, farklı bölgesel ve küresel aktörlerin de sürece müdahale etmesi

sonrasında karmaşık bir hal almıştır. İç savaş olmanın ötesine geçen sorun küresel güçlerin vekâlet savaşı yaptırdığı bir evreye girmiştir.

Suriye meselesinde süreç uzadıkça ve ülkedeki Suriyelilerin sayısı arttıkça, Türkiye devlet ve toplum olarak birçok yeni ve karmaşık sorunla karşı karşıya kalmıştır. Bu sorunların birçoğu ekonomik ve sosyal hayata yönelik gibi görünse de süreç içerisinde siyasal alanı da etkilemeye başlamıştır. Sosyal ve ekonomik alanın siyasallaşmasına aracılık eden bu göç hareketi, ülkede yeni bir siyasal ayrışma sürecinin yaşanmasına veya var olan ayrışma süreçlerinin aktifleşmesine aracılık etmiştir. Türkiye'deki iktidar mücadelesinin önemli argümanlarından biri haline gelen ülkedeki Suriyeliler Ak Parti iktidarının ülke genelinde özellikle de büyük şehirlerde seçmen desteğinin azalmasına neden olmuştur.

Ülkedeki Suriyeliler siyasal iktidar açısından veya siyasal alan açısından büyük risklere zemin hazırlasa dahi, ülkenin iç ve dış siyasetinde yeni imkân ve fırsatların ortaya çıkmasına da neden olmaya başlamıştır. Ülkedeki Suriyeliler ile ilgili yaklaşımlarda risklerle beraber bu fırsatlarında gözden kaçırılmaması, genel olarak göçe özelde Suriyelilere yönelik kapsamlı çalışmalar yapılmasını sağlayacaktır.

## **POLITICAL IMPACT OF MIGRATION: THE IMPACT OF SYRIAN İMMİGRANTS TO TURKEY'S POLİTİCAL LIFE**

### **Abstract**

Migration is the leaving of people (s) from their place of residence for various reasons and settling in another place. With the migration, new situations emerge for the migrants and those living in the new living space of the migrants. The political field or the one political is also affected by the migration event, depending on various parameters. The so-called Arab Spring, which emerged in 2011, evolved into a civil war in Syria. The civil war in Syria, has led to a large wave of immigration from Syria to Turkey in a short time. A large migration occurring in a short time paved the way for the formation of a new situation in economic, political, social and cultural fields. This migration phenomenon which was experienced has had significant

effect on Turkey's domestic and foreign policy and is also going on affecting in Turkey. In this study, the immigration from Syria (Syrian immigrants) will be dealt with short, medium and long-term effects for Turkey's domestic politics from different aspects. This study in which affects of Syrian refugees who are in Turkey due to the migration experienced, on intellectual, legal, structural and functional orientations on the country's politics will be determined will also establish a ground for reestablishment of the relation between migration and politics from a different perspective. With this study, it is aimed to reveal the impact of Syrian migrants on elections and voters, one of the essential elements of representative democracy.

**Keywords:** Migration, politics, election, voter, nationalism.

### **Kaynakça**

- AFACAN, Serhan (2018), Türkiye –İran İlişkilerini Yeniden Düşünmek, İstanbul: İlke Yayınları
- AĞIR, Osman, Murat SEZİK (2015), “Suriye’den Türkiye’ye Yaşanan Göç Dalgasından Kaynaklanan Güvenlik Sorunları”, Birey ve Toplum Dergisi, C.5 S.1, (s.95- 123)
- AKÇİÇEK, Arda (2015), “Türkiye’deki Suriyelilerin Toplumsal ve Ekonomik Uyumu”, Liberal Düşünce Dergisi, S.80, (s.51- 61)
- ALDIRMAZ, Yaşar (2017) “Değerler Avrupa’sından Duvarlar Avrupası’na Göç, Sığınmacılar ve Mülteci Krizi Çerçevesinde AB Hukuku ve Politikaları” Kastamonu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi C.16 S.2 (s.83- 102)
- ALĞAN, Cengiz (2019), “CHP ve İYİ Parti’nin Pragmatizmi” Kriter, Y.4 S.38
- ALP, Hakan, (2018), “Suriyeli Sığınmacılara Yönelik Ayrımcı ve Ötekileştirici Söylemin Yerel Medyada Yeniden Üretilmesi” KTÜ İletişim Fakültesi Dergisi, C.5 N.15 (s.22-37)

- BABAOĞLU Cenay, Mustafa KOCAOĞLU (2017), “Kentli Sığınmacılar Meselesi ve Belediyeler”, Türk İdare Dergisi, S.485, (s.497- 516)
- BBC, (2019) <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-46744287> (E.T. 22.10.2019)
- BOSTAN, Hakan (2018), “Geçici Koruma Statüsündeki Suriyelilerin Uyum, Vatandaşlık ve İskân Sorunu”, Göç Araştırmaları Dergisi, C.4, S.2, (s.38-88)
- BULUZ, Necdet (2015), “Suriyeli Sığınmacılar Ak Parti’ye Oy kaybetti-riyor”, Turkish Forum 25.05.2015
- ÇARDAKLI, Süha (2018), “İYİ Parti’nin ‘Suriyeliler ülkelerine gönderilsin’ teklifine AKP, MHP ve HDP’den ret!”, Yeniçağ Gazetesi, 29.11.2019
- DEMİRHAN, Yılmaz, Seyfettin ASLAN (2015), “Türkiye’nin Sınır Ötesi Göç Politikaları ve Yönetimi”, Birey ve Toplum, C.5 S.1, (s.23- 62)
- DÜŞÜNDERE, Ayşegül T., Çağlar A. AĞLAR, Omay KADKOY (2019), “Suriyeliler Haberlerde Ne Kadar ve Nasıl Yer Alıyor? Veri Bilimi Yaklaşımı”, İstanbul: TEPAV Yayınları
- EFE, İbrahim (2015), Türk Basınında Suriyeli Sığınmacılar, İstanbul: SETA Yayınları
- EMİN, Müberra Nur (2019), Geleceğin İnşası Türkiye’deki Suriyeli Çocukların Eğitimi, Ankara: SETA Yayınları
- ERDOĞAN, M. Murat, Yudum KAVUKÇUER, Tuğçe Çetinkaya (2017), Türkiye’de Yaşayan Suriyeli Mültecilere Yönelik Medya Algısı, Ankara: Özgürlük araştırmaları Derneği Yayınları
- ERDOĞAN, M. Murat (2018), Suriyeliler Barometresi: Suriyelilerle Uyum İçinde Yaşamın Çerçevesi, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Geçici Koruma Yönetmeliği (2014) Resmi Gazete (Sayı: 29153) E.A.ttp://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/3.5.20146883. pdf
- GOODARZİ, Jubin M. (2013) “Syria and Iran: Alliance Cooperation in a Changing Regional Environment”, Ortadoğu Etütleri, C.4, S. 2

- İÇDUYGU, Ahmet, Enes AYAŞLI (2019), Geri Dönüş Siyaseti: Suriyeli Mültecilerin Dönüş Göçü İhtimali ve Gelecek Senaryoları, MiReKoc Çalışma Notları, İstanbul
- KAMU DENETÇİLİĞİ KURUMU (2018), Türkiye’deki Suriyeliler, Özel Rapor, Ankara
- KANAT, Selim, Merve AYTAÇ (2018), “Suriyeli Mülteciler Özelinde Avrupa Birliği Ortak Göç Politikası ve Birlik ile Üye Devletler Arasında Egemenlik Tartışmaları”, Sosyal Politikalar Dergisi, Y.18 S.40/2, (s.55- 86)
- KARPAT, Kemal (2013). Osmanlı’dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler, İstanbul: Timaş Yayınları
- KAYA Ayhan, Aysu KIRAÇ (2016), İstanbul’daki Suriyeli Mültecilere İlişkin Zarar Görebilirlik Değerlendirme Raporu, İstanbul: Hayata Destek yayınları
- KAYGISIZ, İrfan (2017), Suriyeli Mültecilerin Türkiye İşgücü Piyasasına Etkileri, Friedrich Ebert Vakfı Yayınları
- KAZDAL, Melih (2018), “İran’ın Arap Baharı Sonrası Suriye Politikasını Anlamak” Artuklu Kaime Uluslararası İktisadi ve İdari Araştırmalar Dergisi, C.1 S.1, (s.1- 15)
- MACKREATH, Helen, Şevin Gülfer SAĞNIÇ (2017), Türkiye’de Sivil Toplum ve Suriyeli Mülteciler, (Çev. Seda Özdemir), İstanbul: Yurttaşlık Derneği Yayını
- OKTAV, Özden Zeynep (2019), ”Suriye Krizi, Türkiye- İran’ın Çatışan Çıkarları ve Küresel Aktörlerle İlişkileri”, [tasam.org/tr/içerik...](http://tasam.org/tr/içerik...) (E.T.09.11.2019)
- ÖZİPEK, Bekir Berat (2018), Suriyeli Sığınmacılar ve Türkiye Ekonomisi, İstanbul: Uluslararası Teknoloji Ekonomi ve Sosyal Araştırma Vakfı Yayınları
- PALACIOĞLU, Tezer (2018), Suriyeliler, AB ve Türkiye Özelinde Mülteciler, İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları

- SARAÇOĞLU, Cenk, Daniele BELANGER (2018), “Mekân, Yer Ve Şehir: Türkiye’de Suriyeli Karşıtlığının Kentteki Görünümleri” Eğitim Bilim Toplum, C.16 S.62, (s.46- 73)
- SİNKAYA, Bayram (2012), Arap Baharı Sürecinde İran’ın Suriye Politikası, Ankara: SETA Yayınları
- TANRIKULU, Faik (2017), “Türkiye’de Yaşayan Suriyeli Çocukların Eğitim Sorunu ve Çözüm Önerileri”, Liberal Düşünce Dergisi, Y:22, S:86, (s.127- 144)
- TBMM İHİK MHAK (2018), Göç ve Uyum Raporu, Ankara
- TÜMEĞ, Derya (2018), Türk Halkının Suriyeli Sığınmacı / Mülteci Algısı, Ankara: Türksam Yayınları
- UNİCEF, (2019), [https://unicefturk.org/public/uploads/files/UNICEF%20Turkey%20Humanitarian%20Situation%20Report\\_Mid-Year%202019.pdf](https://unicefturk.org/public/uploads/files/UNICEF%20Turkey%20Humanitarian%20Situation%20Report_Mid-Year%202019.pdf) (E.T. 21.10.2019)
- YILDIRIMALP, Sinem, Emel İSLAMOĞLU, Cemal İYEM (2017), “Suriyeli Sığınmacıların Toplumsal Kabul ve Uyum Sürecine İlişkin Bir Araştırma”, Bilgi S.35, (s.107- 126)



# JOHN LOCKE'DA TEMSİL TEORİSİ: SÖZCÜK VE İDE İLİŞKİSİ

Emin ÇELEBİ<sup>1</sup>

## Özet

20. yüzyılın ilk yarısında analitik filozofların epistemolojik ilgilerinin önemli ölçüde bilgi ve algı arasındaki ilişkiye odaklandığını söyleyebiliriz. Russell, Moore, H.H. Price, Ayer ve H. Paul Grice gibi düşünürlerin aralarında olduğu bu filozoflar zümresi, bütün farklılıklarına rağmen duyu-veri teorisi olarak bilinen bir doktrini savunuyorlardı. Genel çerçevesi itibarıyla temsil meselesi olarak isimlendirdiğimiz söz konusu öğretinin felsefi kökleri, Antik Yunan'a kadar götürülebilir ancak modern felsefede bu öğretinin en meşhur referanslarından biri, kuşkusuz İngiliz filozof J. Locke (1632-1704)'tur. Zihnimizin veya algımızın dışındaki nesnel dünyanın bilinebilirliği problemini ele alan Locke'un görüşleri farklı şekillerde anlaşılmış ve yorumlanmıştır ancak bu çalışmada filozofun temsil epistemolojisinin sadece sözcük ve ide ilişkisi boyutu irdelenmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** J. Locke, temsil teorisi, algı, zihin, duyu verisi.

## I. Giriş

İnsan bilgisinin sınırlarını ve mahiyetini tayin edebilme çabası, 17. yüzyıldan sonra felsefenin gündemini yoğun bir biçimde işgal etmiştir. Gerçekte insanı ve insana ilişkin durumları somut veriler ve muayyen bir çerçeve üzerinden analiz edebilmek son derece güçtür çünkü insanın bizatihi kendine özgü halleri son derece karmaşıktır. Akıl, ruh, beden, algı, duyu, düşünce ve bunların her birinin detaylandırılacak birçok alt katmanının olması, içinde yaşadığımız son derece karmaşık

1 Prof. Dr., İnönü Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, e-mail:emin.celebi@inonu.edu.tr

ve sofistike olan evrenden insana, insandan evrene uzanabilen ilişkiler ağı ve bütün bunlarla birlikte dilin sınırlıkları dikkate alındığında söz konusu analizin ne denli zor olacağı daha açık bir biçimde anlaşılabilir. Dolayısıyla J. Locke insan bilgisini detaylı bir çözümlmeye girişirken doğal olarak bu zorlukların üstesinden gelmeye çalışmıştır ancak bu sorunların üstesinden ne denli geldiği veya bu sorunların doğası gereği ne denli üstesinden gelinebilecek olduğu tartışmaya açıktır. Bu itibarla bu nevi konular analiz edildiğinde çelişkiler, çelişki gibi görünen durumlar, paradokslar, indirgemeler, terminolojik güçlükler vb. birçok problematiklerle karşılaşmak mukadder olmaktadır. Temsil teorisinin de bu neviden bir problem olduğunu ve benzer güçlükler içerdiğini söyleyebiliriz.

Temsil teorisini, farkında olunan veya bilinen algı nesnesinin, nesneyi temsil eden duyuşsal bir deneyim olduğunu ileri süren bir teori olarak tanımlamak mümkündür. Algının, algılanan dünyanın özelliklerini temsil eden zihinsel durumun varlığı olarak düşünülmesi gerektiğini ileri süren bu teoriye göre bilinçli deneyimlerde gördüğümüz dünya, gerçek dünyanın kendisi değil sadece o dünyanın algısal bir yansımasıdır. Bu nedenle ancak dünyadaki nesnelere hakkındaki düşüncelerimizi veya yorumlarımızı biliyoruz çünkü zihin ile mevcut dünya arasında bir algı perdesi vardır ve bu perdeleme, onun ötesindeki herhangi bir şeyin ilk elden bilgisini önlemektedir. Böylelikle temsilci epistemolojinin fenomenalizme yaklaşan bir tavır olduğunu söyleyebiliriz.

Temsil teorisi ile ilgili tartışmalarda 17. Yüzyıl filozofu J. Locke merkezi bir yer işgal eder. Bunun nedeni Chakrabarti (20018: 61)'nin de işaret ettiği gibi filozofun ideler teorisidir. İdeler arası uygunluktan ibaret olan bilgi ve dolayısıyla bilme süreci üç ana unsur temelinde gerçekleşmektedir: zihin, nesne ve ide. Locke'un idesiz bilginin imkânsız olduğu düşüncesi doğal olarak beraberinde birçok tartışmayı da getirmiştir. Bu bağlamda iki farklı yorum/lama ile karşılaşmaktayız. Birincisi geleneksel yaklaşımdır. Buna göre ideler, zihinsel görüntüler veya zihinsel entitelerdir. Bu yaklaşıma *algının kaba temsil teorisi (crude representative theory of perception)* adı verilir. Ayrıca bu teori, *algının resim kökenli teorisi (Picture original theory of perception)* olarak da adlandırılır. İkinci

yorumlama biçimi ise idenin sözcüklerin anlamı olduğu biçimindedir. Bu yaklaşım da *temsiliyetçiliğin sofistike formu* (the *sophisticated form of representationalism*) olarak adlandırılabilir. Locke'un her iki yoruma da kapı aralayan ifadeleri vardır. Örneğin Wozzley, *Fontana Library*'nin girişinde Locke'un Edward Stillingfleet ile yazışmalarında 'idelerin sözcüklerin anlamından başka bir şey olmadığını' ifade ettiğini söyler. Bu iki yaklaşımdan başka üçüncü bir yaklaşım vardır ki o da Locke'un dolaysız bir realist olduğudur (Chakrabarti, 2018: 61). Bize göre bu yaklaşım birinci yorumun içinde değerlendirilebilir.

Bu çalışma temsil epistemolojisinin ikinci yorumu içinde mütalaa edilebilecek olan sözcük-ide ilişkisini konu edinecektir. Resim teorisi ve Locke'un realizmi, yer yer göndermeler dışında irdelenmeyecektir.

## II. J. Locke'ta İde ve Sözcük İlişkisi

J. Locke'un epistemolojisi işaret edildiği üzere ide teorisi üzerine kuruludur. Bu teoriye göre bilgi, 'ideler arası uygunluk ilişkisi' olarak tanımlanır. İdenin kaynağı ise algılar veya duyumlardır. Her hâlükârda dışsal bir kaynağa müncer olan ideler, çeşitli şekillerde tasnife tabi tutulabilirler. Duyum ideleri ve düşünüm ideleri, basit ideler ve karmaşık ideler gibi. Ne şekilde tasnif edilirse edilsin her hâlükârda zihne ilk olarak dışarıdan bir veri girişi olmalıdır. Dolayısıyla düşünüm ideleri (algılama, akıl yürütme, düşünme vb.) olarak adlandırılan ideler de basit idelerden mürekkep olan karmaşık ideler de ancak duyum ideleri zihne girdikten sonra bu ideler üzerinde yapılan zihinsel işlemler sonucu ortaya çıkarlar. Kısacası duyu ve buna bağlı olan zihin işlemleri bütün bilgimizin nihai kaynağı olarak işlev görürler (Çelebi, 2017: 21-28).

Şimdi bu noktada şu soru sorulabilir ve nitekim sorulmaktadır: Bilgi, duyu verilerinin algılanması sonucu zihinde oluşan ideler arası uygunluk ise bu uygunluğun tezahür formu olan önermeler ve bunların öğeleri olan sözcüklerin ideler ile olan ilişkisi, uygunluğu ve ideleri temsil etme durumu nedir?

Filozofa göre konuşma vasıtası olan dil, tanrısal bir vergi olup sadece seslerin çıkarılmasından ibaret değildir. Asıl olan insanların bu sesleri (sözcükleri) içsel kavramlarının imleri olarak kullanabilmeleri ve böylelikle anlamlı konuşabilmelidir. Çünkü dil dediğimiz aygıtı oluşturan sözcükleri, kendi zihinlerindeki idelerin imleri yapamadıkları takdirde insanların meramlarını başka öznelerle aktarılabilmesi mümkün olmaz ve dolayısıyla konuşma gerçekleşemez. Başka bir deyişle dilin olabilmesi için sözcük ve ide uyumunun olması gerekir. İdelere ortak olduğu için idelere karşılık olarak kullanılan sözcükler sayesinde öznelerarasılık (intersubjektivite) mümkün olabilmektedir (Locke, 2004: 284). Doğal olarak öznelerarasılığın vuku bulması için bir uzlaşının olması gerekir ancak bu uzlaşma nerede aranmalıdır ve bu uzlaşmanın doğası nedir? sorularının da yanıtlanması gerekmektedir.

J. Locke, bilginin kaynağı konusundaki katı ampirik/duyumcu tutumunu, sözcüklerin ortaya çıkışı ile ilgili olarak da sürdürmektedir. Ona göre sözcüklerimiz, ortak duyulur idelere bağlıdır. Duyulara çok uzak olan eylem ve kavramlar nihai noktada duyulur olanlardan mütevellit olup daha sonra duyularımızın erimi dışında kalan idelerin yerlerini tutmuşlardır. Örneğin imgeleme, kapsama, katılma, kavrama, sıkılma, dinginlik gibi sözcükler duyulur şeylerin işlemlerinden alınmış ve düşüncenin belli kiplerine uygulanmıştır. Hakeza ruh (*spirit*) ilk anlamında nefestir. Melek (angel) habercidir. Düşünüre göre kaynaklarına kadar izleme imkânımız olsa bütün dillerde duyularımız kapsamına girmeyen şeylerin yerini tutan adların duyulur idelerden doğduklarını görürüz (2004: 285). Dolayısıyla her kavramın mutlaka duyulur olandan türetildiğini düşünen Locke'a göre ilk insanlar kendi içlerinde duyumsadıkları şeyleri ya da duyuların erimi dışında kalan başka bir ideyi başkalarına bildirmek üzere duyumun genellikle bilinen sözcüklerinden yararlanmak istemişler ve bu yoldan dışsal duyulur görüntüleri olmayıp da kendi içlerinden geçirdikleri işlemleri başkalarına daha kolay anlatabilmişlerdir. Böylece herkesin bildiği ve zihnin içsel işlemlerini anlatabilmek için herkese uygun gelen adları bulduktan sonra artık bütün başka ideleri de sözcüklerle anlatacak yeterli donanımı elde etmişlerdir. Kısacası sözcüklerin kullanımı idelerin duyulur işaretleridir.

Sözcüklerin temsil ettikleri ideler de onların uygun ve doğrudan imlemleri (*significations*) olmaktadır. Öte yandan bu durum, sözcüklerle ideler arasında var olan zorunlu bir bağ dolayısıyla değildir. Şayet böyle olsaydı bütün insanların tek bir dilinin olması gerekirdi. O halde bir sözcüğün bir idenin imi olması tamamen iradi bir eylemin sonucudur. Kısacası sözcükler, idelerin duyulur işaretleridirler; sözcüklerin temsil ettikleri ideler de onların uygun ve doğrudan imlemleridirler (Locke, 2004: 286-7; 1825: 291).

Söz konusu bu temsiliyet kuramından Locke'un ideler arası aynılığı anladığı da anlaşılmalıdır. Bir kimse kendi idesini başkalarını idesinin temsilcisi yaptıktan sonra, adlandırmada bir farklılık varsa başkasının kullandığı adı seçebilir ancak seçtiği ad her hâlükârda kendisinde bulunan bir ideye karşılık gelir. Locke bu durumu şu misal üzerinden anlatır:

Bir çocuk altın adı verildiğini duyduğu bir maden için şayet sadece parlak ışıltılı sarı bir renkten başka bir şeyi fark etmezse, altın sözcüğünü sadece bu renk idesine uygular ve tavus kuşunun kuyruğunda gördüğü aynı renge de altın der. Ondan daha iyi gözlemleyen bir çocuk, parlak sarıya bir yüksek ağırlık da ekler, o zaman altın sözcüğü onun kullanımında parlak sarı ve çok ağır bir nesneyi imler. Başkası bu niteliklere eriyebilirliği de ekler ve altın sözcüğü onun için parlak, eriyebilir ve çok ağır bir nesneyi imler. Bir başkası işlenebilirliği ekler. Bu çocuklardan her biri o sözcüğü uyguladığı ideyi anlatmak istediği durumlarda hep aynı altın sözcüğünü kullanır. Fakat her birinin onu sadece kendi idesine uyguladığı, onu kendinde bulunmayan bir karmaşık idenin yerini tutan bir im yapamayacağı açıktır (2004: 288-89; 1825: 292).

Kısacası konuşanlar ve konuşmaya muhatap olanlar her zaman kendi zihinlerinde var olan ideleri esas alarak anlam dünyasını inşa ederler. Öte yandan Locke, öznelerarası konuşmaların hiçbir biçimde anlamsız olmadığını, sözcüklerin iki gizli bağlantıya sahip olduğuna ilişkin varsayım ile dile getirir. Birincisi her sözcüğün başkasının zihnindeki ideyi imlediği varsayıdır. İkincisi ise sözcüklerin gerçek şeylerin yerlerini tuttuklarının varsayılmamasıdır (Locke, 2004:289; 293). Çünkü insanlar gerçek

şeyler üzerine konuşurlar ve bu konuşmaların karşı bilinçte aynıyla karşılık bulacağını varsaymak zorundadırlar. Aksi takdirde farkında olarak ve karşılık bulmadığını bilerek konuşabilmek mümkün değildir.

Locke, anlamlılığın her daim sözcüklere eşlik etmediğinin de farkındadır. Bu bağlamda sözcük ve ide bağlantısının her daim gözetilmediği daha doğrusu alışılmış sözcüklerin ezbere kullanımından doğan bir takım anlamsızlıkların vuku bulduğuna işaret eder: “Beşikten başlayan bir alışılmış uygulamayla belli anlamlı sesleri çok iyi öğrenip dilimizde hazır ve belleğimizde el altında bulundurduğumuzdan fakat yine de onların imlemlerini inceleyip saptamada her zaman dikkatli olmadığımızdan insanlar çoğu zaman şeylerin kendilerini dikkatle incelemek istediklerinde bile düşüncelerini şeylerden çok sözcüklere bağlarlar. Bu yüzden sadece çocuklar değil, büyüklerin bir bölümü de birçok sözcüğü papağan gibi öğrendikleri ve bu seslere alıştıkları için söylerler” (2004: 290; 1825: 293). Burada dile getirilen, önemli ölçüde doğru anlamı tespit etmekle ilgilidir. Dolayısıyla mutlak anlamsızlık ayrı bir şey, doğru anlamı tespit edememenin yol açtığı anlamsızlık başka bir şeydir. İkinci anlamıyla anlamsızlık, vakıya tetabukun olmaması ile ilgili mecazi bir anlamsızlıktır. İkisinin arasını bulacak olursak şöyle diyebiliriz. Tekabüliyet ve tetabuk anlam için olmazsa olmazdır. Bu hem sözcük hem ide hem de nesne için geçerlidir. Başka bir deyişle sözcük ideye, ide de nesneye tekabül ve tetabuk etmeli ki hem hakiki hem de mecazi anlamda “anlam” hasıl olsun.

Bütün bunlar tekil öznenin anlamlandırması ile ilgilidir ancak hangi sözcüğün hangi ideyi mutlak olarak temsil ettiği özneler arasında bilinebilir mi? Başka bir deyişle iki bilincin birbirlerinin içeriğine mutlak anlamda muttali olması mümkün müdür? Bu soruya cevap kabilinden Locke’un, bir sözcüğün tam olarak hangi ideyi imlediğinin ancak öznenin kendisi ile sınırlı olabileceğini, öznelerarasılık diyebileceğimiz sorunun nihai olarak çözülemeyeceği biçiminde bir kanaati vardır. Bu durumu şöyle ifade eder:

Sözcükler uzun ve sürekli kullanımla insanlarda belli ideleri öylesine deyişmez ve hızlı biçimde uyarırlar ki, insanlar bunlar arasında doğal

bir bağlantı bulunduğunu varsayma eğilimindedir. Fakat sözcükler insanlardaki özel ideleri imledikleri ve bunu da tümüyle kendince (arbitrary) bir düzenlemeyle yaptıkları için bunların başkalarında, aynı dili kullananlarda bile, bizim onların yerini tuttuğunu düşündüğümüz aynı ideleri uyaramayacakları açıktır. Ayrıca her insanın sözcükleri istediği idenin yerini tutacak biçimde kullanma bakımından öyle bozulmaz bir özgürlüğü vardır ki, hiç kimse de başkalarının kendisiyle aynı sözcükleri kullandığı zaman onların zihinlerinde de kendi zihinlerindekiyle aynı idelerin bulunmasını sağlama gücü yoktur (2004: 290-291; 1825: 294).

Sözcük ve ide ilişkisi bağlamında genel çerçevede söylenenleri özetleyecek olursak, Locke'a göre sözcükler, ideleri temsil ederler ancak ide ile sözcük arasında zorunlu bir bağ yoktur. Kurulan ilişki iradi, başka bir deyişle uzlaşımaldır. Her tekil bireyin zihnindeki idelerin mutlak anlamda çakışması mümkün değildir fakat bundan öznel arası konuşmanın anlamsız olduğu sonucunu çıkaramayız çünkü her birey sahip olduğu idenin başkasında bir tekabüliyetinin olduğunu varsayar. Aksi takdirde konuşma anlamsız olur.

Sözcük, ide ve nesne tekabüliyeti bağlamında tartışılan diğer bir konu ise olumsuzluk ve genellemelere ilişkin durumdur çünkü olumsuzluk ve genellik ifade eden idelerin karşılık geldiği nesnenin muayyen olmadığı açıktır. O halde bu kabilden olan idelerin göndermelerini veya imlemlerini soruşturmak temsil teorisi açısından önem arz etmektedir. Şimdi bu meseleye göz atalım.

## II. Olumsuzluk, Soyutlama ve Genelleme

Genel kural olarak her sözcüğün ona karşılık düşen bir ideyi imlediği kabul edildiğinde olumsuzluk bildiren sözcüklerin idesinin de ne olduğu doğal olarak tartışılmalıdır. Locke, bu bağlamda çağdaş felsefede olumsuzluk/negasyon problemi ile ilişkili olan bu meseleye ilk dikkat çeken düşünürlerdendir:

İdelerin yerini tutan adların dışında, insanların ideleri değil de yalın ya da karmaşık ya da her türden idelerin eksikliğini ya da

yokluğunu imlemekte kullandıkları başka sözcükler vardır. Latince hiç (nihil), İngilizce kısırlık (barrenness), bilgisizlik (ignorence) böyledir. Olumsuzluk ya da yoksunluk bildiren sözcüklerin hepsinin idelerle ilgili olmadıklarını ya da ideleri imlemediklerini söylemek uygun olmaz. O zaman onların anlamsız sesler olması gerekirdi. Oysa bunlar olumlu (positive) idelerle ilgilidir ve onların yokluğunu imlerler (Locke, 2004: 285; 1825: 290).

Locke, idelerin eksikliğini ya da yoksunluğunu anlatmakta kullanılan söz konusu sözcüklerin gerçekte muayyen bir ideye, doğal olarak bu idenin de muayyen bir nesneye tekabül etmediğinin farkındadır ancak öte yandan epistemolojisi gereği idesiz bir sözcük de olmamalıdır. Kanımca filozofun sistemini inşa ederken kullandığı terminolojik malzeme, kimi durumları izah etmekte yetersiz kalmaktadır. Örneğin ilgili paragrafın başında “bunlar herhangi bir ideyi imlemezler” derken, sonunda “bunların hiçbir ideyi imlemedikleri doğru olmaz, aksi takdirde anlamsız olurlardı” demek, çalışmanın başında ifade etmeye çalıştığımız insanı ve insana dair olanı analiz etmenin ve onu bir çerçeveye hapsedmenin yol açtığı zorluktan kaynaklansa gerektir. Locke, teorisi gereği bir taraftan bir mütakabiliyet ilişkisi aramakta bir taraftan da bu mütakabiliyetin ontolojik statüsü gereği mümkün olmadığı durumları izaha kalkışmaktadır. Sorunu ise pozitif idenin olmamaklığı ile ilişkilendirmek suretiyle veya pozitif idenin olmamasını bir ide olarak tanımlamakla çözmek istemektedir. Hâlbuki idenin oluşması Locke’un teorisine göre bir duyu verisine sahip olmayı gerekli kılmaktadır ki biz buna resim teorisi diyebiliriz. Bu durumda da söz konusu paradoks kaçınılmaz olmaktadır. Bize göre anlamın teşekkülünde resim teorisinin yetersiz kaldığını itiraf etmek gerekir çünkü anlam her daim olgusal bir karşılık ile var olmayıp çok geniş ve karmaşık bir süreci muhtevlidir. Nitekim Heinemann gibi çağdaş düşünürler de söz konusu problemin önemli ölçüde anlamla ilgili olduğunu, varlığın olmamasıyla ilgili olmadığını düşünmüşlerdir (Buchdahl, 1961: 178).

Her sözcüğün tikel bir karşılığının olmamaklığı, başka bir deyişle bütünüyle tikeller üzerinden bir konuşmanın imkânsızlığı, bizi soyut ve genel kavramların varlığına icbar etmektedir. Bu durumun farkında



olan Locke'a göre bunun böyle olması aklın ve zorunluluğun bir gereğidir çünkü eğer her tikel şeyin imlenebilmesi için bir seçik ad gerekli olsaydı sözcüklerin sayısının çokluğu bunların kullanılmasını karıştırdı. Bu sakıncayı ortadan kaldırmak üzere dil, genel terimlerin kullanımında yeni bir aşamaya ulaşmış ve tek sözcüğün birçok tikel varlığı imlemesini sağlamıştır. Filozofa göre seslerin bu yararlı kullanılışı, imleri oldukları ideler arasındaki ayırımdan elde edilmiştir. Genel idelerin yerini tutacak adlar genel olmuş, tikel olan adlar da tikel kalmıştır (Locke, 2004: 285). Başka bir deyişle genelleştirme veya soyutlama idelerin genellemesi ve soyutlanması ile paralellik arz etmektedir. Sözcükler, genel idelerin imleri yapılarak genel olurlar. İdeler de kendilerinden zaman ve yer koşullarıyla onları şu ya da bu tikel varoluş içinde belirleyen öteki idelerin ayrılmasıyla genel olurlar. Bu tür soyutlamayla sözcükler, birden çok bireyi temsil etmeye muktedir olurlar. Bu süreci Locke şöyle örnekler:

Çocuklar ilk olarak dadı ve annelerinden aldıkları idelerle mücehhezdirler. Çocukların kullandıkları 'dadı' ve 'anne' adları sadece o kişilerde belirlenir. Daha sonra zaman ve daha geniş bilgi, onların şekil ve başka birçok niteliğin uyuşmasıyla anne ve babalarına ve yakınlarında bulunan başka kişilere benzeyen birçok şey bulunduğunu gözlemledikleri zaman, bu birçok tikelin aynı biçimde pay aldığı bir ideyi kurarlar ve buna başkalarının yaptığı gibi genel bir ad, örneğin 'insan' adını verirler. İşte böyle bir genel ad ve bir genel ide edinmiş olurlar. Böylece yeni bir şey yapmış olmazlar. Sadece Peter ve James'in Mary ve Jane'in karmaşık idelerinden bunların her birine özgü olan şeyleri atıp hepsinde ortak olan şeyleri saklamış olurlar (Locke, 2004: 293-94; 1825: 296).

Filozofa göre bütün kavramlar (*notions*), genel yapılar ve özler (*natures*) de ortak nitelikleri alıp farklılıkları atarak yapılan genellemeler gibi oluşturulurlar. Türler ve cinsler de aynı şekilde birtakım adlar almış olan az ya da çok kapsamlı soyut idelerin oluşmasından başka bir şey değildirler (Locke, 2004: 295; 1825: 297). Bu durumda genel sözcüklerin doğrudan neyi imlediklerini irdelemek gerekir.

Locke'a göre genel sözcükler salt olarak tikel bir şeyi imlemezler. Çünkü o zaman genel isimler değil, özel isimler olurlardı. Aynı şekilde çokluğu da imlemezler. O zaman da adam (*man*) ve adamlar (*men*) aynı şey olmuş olurlardı ve sayılar arasındaki farklılığın bir hükmü kalmazdı. Bu durumda genel sözcüklerin imlediği şey, nesnelere bir türdür (*a sort of things*) ve bu, zihindeki soyut bir idenin bir imi tarafından gerçekleşir. Bu ide ile var olan şeyler arasında bir uyuma vardır ve böylelikle şeyler, ortak bir isim veya türün altında toplanırlar. İşte bu soyut ideler, cinslerin (*genera*) ve türlerin (*species*) öz'leri olmaktadır. Dolayısıyla Locke'a göre türlerin özü (*essences of the sorts*) veya Latince ifadesiyle şeylerin türleri (*species of things*) soyut idelerden başka bir şey olmayıp her idenin tekabül ettiği nesnel bir gerçeklik değildir. Bu durumda herhangi bir türün özüne sahip olmak, bir adın bir ide ile uyumundan başka bir şey olmamaktadır çünkü bir türden olmakla bu türün adını taşımaya hakkı olmak, örneğin bir insan olmak ya da insan türünden olmakla insan adını taşımaya hakkı olmak filozofa göre aynı şeydir. Bundan da şeylerin türlerinin özlerinin, dolayısıyla da şeylerin türlerinin insan anlığının (*understanding*) soyutlama ve bunları genel ideler yapma yetisinin eseri olduğu ortaya çıkmaktadır (Locke, 2004: 297-8; 1825: 303). Ancak burada bağ görevi yapan bize göre ideler değil adlar olsa gerektir çünkü Locke'un özlere ilişkin diğer bir varsayımı ise özlerin var edilemez ve bozulamaz olduklarını söylemesidir. "Sözünü ettiğimiz belli adlar almış olan bu soyut idelerin özler oldukları ayrıca özler üzerine söylediklerimizden, yani özlerin var edilemez ve bozulamaz oluşlarından da görülebilir. Çünkü İskender ve Bukephalos'un başına ne gelirse gelsin 'insan' ve 'at' adı verilmiş olan idelerin aynı kaldığı kabul edilmiştir. Böylece türlerin özü, o türün bireylerinden birinin ya da hepsinin başına ne gelirse gelsin bütün ve yıkılmamış olarak kabul edilmiş oluyor" (Locke, 2004: 301). Dolayısıyla gerçekte değişmeyen şey gerçek karşılığı olsun olmasın addan başka bir şey değildir. Nitekim Locke bunu açıkça beyan eder:

Dünyada tek boynuzlu diye bir hayvanın ya da denizkızı diye bir balığın olmamasına ve bulunmamış olmasına karşın yine de bu adların tutarsızlık içermeyen karmaşık soyut idelerin yerini

tuttuğu kabul edildiğinde, bir denizkızının özü bir insanınki kadar anlaşılabilir bir şeydir ve bir tek boynuzlu idesi de bir at idesi kadar belirli, değişmez ve sürekli. Bu söylenenlerden özlerin değişmezliği öğretisinin özlerin ancak soyut ideler olabileceğini kanıtladığı ve bu öğretinin özler ile onların imleri olan belli sesler arasında kurulmuş olan bağıntı temeli üzerine kurulduğunu ve aynı adın imleminin aynı kaldığı sürece doğru kalacağını açığa çıkarmıştır (Locke, 2004: 302; 1825:305-3069).

Görüldüğü üzere Locke'un sisteminde sözcükler veya adlar her zaman dünyada var olan spesifik özlerin isimleri olarak kullanılmamaktadırlar. Bu bağlamda bir terimin kullanımı, benzerlik temelinde oluşturulmuş soyut bir idenin başka bir deyişle insan algısının (*conception*) açılmasından başka bir şey değildir (Ayers, 1999:51). Bu bağlamda genelleme ile karıştırılabilecek veya temsil meselesinde genellemelere yakın olan diğer kavramlar ise tümel olanlardır ancak Locke genel kavramları tümel olanlardan ayırır. Ona göre yukarıda değinildiği üzere sözcükler, genel idelerin imleri olarak kullanıldıkları ve böylece birçok tikel şeye eşit biçimde uygulanabilir oldukları zaman geneldirler. İdeler de birçok tikel şeyin temsilcileri oldukları zaman genel olurlar fakat tümel her biri kendi varoluşunda tikel olan şeylerin kendilerinde hatta imlemlerinde genel olan sözcükler ve idelerde bulunmaz. Bunların imlemi insan zihninin onlara eklediği bir bağıntıdan başka bir şey değildir (Locke, 2004: 297). Dolayısıyla tikellerden karşılığının olmaması ve göndergesinin insan zihnine indirgenmesi itibarıyla tümel olan, genel olandan ayrı tutulmaktadır.

Bütün bu söylenenler ışığında şu hususların vurgulanması icap etmektedir: Locke temelde her idenin bir deneyimsel yahut olgusal karşılığı olduğunu ifade etmişti. Dolayısıyla idelerin bir nesnel karşılığı olmalı. Öte yandan bu ideleri temsil eden sözcüklerin veya adların da aynı imleme sahip olduğunu ifade eden Locke, özlerin ise tür veya cins gruplamalarını ifade eden soyut idelerden başka bir şey olmadığını söylemişti. Yukarıda alıntılanığımız paragrafta ise tek boynuzlu bir hayvanın veya denizkızı diye bir balığın hiçbir biçimde var olmasa bile onun özünün değişmez ve anlaşılır olduğunu söylemektedir. Hâlbuki Locke'un

epistemolojisine göre böyle bir şeyin idesinin de olmaması ve idesi olmayan bir şeyin de kavranılamaması gerekir. Burada ölçü olarak ortaya koyduğu “tutarsızlık içermeyen karmaşık soyut idelerin yerini tutma” ifadesi, tahayyül edilebilir olmaya karşılık gelmektedir. O halde ontolojik varlıklarından bağımsız olarak herhangi bir tasavvur veya kabul dahi bir öze işaret sayılmaktadır ancak örneğin deniz ve kız ve balık idelerine sahip olan birisinin, bunların terkibi sonucu oluşan tahayyülünün öznelliği de son derece açıktır. Öte yandan salt hayal ürünü olan bir varlığın idesinin anlaşılabilir ve değişmez olduğunu söylemek özneliğin doğasına aykırıdır. Kaldı ki her hangi bir öznenin, hakkında hiçbir deneyime sahip olmadığı bir varlığa dair zamanla değişik tasarım ve tahayyüllere sahip olması da son derece olasıdır. Dolayısıyla öze atfen yapılan değişmezlik vurgusu ile mezkûr tespitlerin çeliştiğini söyleyebiliriz.

#### **IV. Sonuç ve Değerlendirme**

Harici dünyanın aklımız veya zihnimiz tarafından nasıl bilinebildiği sorunu felsefenin en eski ve en zor sorunlarından biridir. Bu sorunun üstesinden gelmeye çalışan teorilerden biri de J. Locke’a atfedilen temsil teorisidir. Zihinsel bir varlık olan ide ile söz konusu idenin teka-büliyeti esasına dayanan bu teori, J. Locke özelinde birçok tartışmaya konu edilmiş ve bu bağlamda farklı yorumlamalara imkân vermiştir. Kuşkusuz bu farklılıkların ortaya çıkmasında Locke’un terminolojik özensizliğinin de payı vardır ancak bize göre ana sebeplerden biri insanın bizatihi karmaşık ve sofistike yapısının çözümlenebilme zorluğu ile ilgilidir. İnsanın bilme yetisini ve bilişsel süreçlerini nesnel bir yasa çerçevesinde izah etmeye çalışmak, teslim etmek gerekir ki oldukça zordur.

Locke’un temsil teorisi ile ilgili anahtar terim idedir çünkü filozofa göre bilgi, ideler arası uyumun veya uyumsuzluğun bilinmesidir. Zihni boş bir levha olarak gören düşünürün ideyi devşirdiği kaynak ise en genel anlamıyla deneyim dünyasıdır. O halde evvela düşünürün sisteminde idenin teşekkül sürecini hatırlamak, temsiliyetin de imkânını veya imkânsızlığını görmemize yardımcı olacaktır. Locke’un ide teorisini kabaca hatırlayacak olursak; zihin evvela basit ideleri algılar. Basit

idenin olabilmesi için öncelikle duyumunun olması gerekir. Bileşik ideler ise basit idelerden oluşurlar. Bütün bunların yanı sıra duyuusal karşılığı olmayan ancak duyu verisi sonucu zihne giren idelerin üzerindeki işlemler sonucu oluşan anlama, kavrama, algılama gibi düşünüm ideleri de bu minvalde vücuda gelirler.

Böyle bir tanımlamanın son derece karmaşık olan bilgi ve bilişsel süreçleri betimleyebilmesinin zorluğu ortadadır çünkü yukarıda da görüldüğü üzere var olan bütün sözcüklerin bir ideyi, bir idenin de karşılık düştüğü nesneyi belirleyebilmek gündelik pratikte mümkün değildir. En başta düşünüm idelerinin bizatihi kendilerinin ide itibarıyla karşılığının ne olduğunu saptamak mümkün değildir. Nitekim Locke da böyle bir arayışa girmemiş ve bunlara zihnin işlemleri demiştir. Burada bize göre sorun veya konunun düğümlendiği nokta, Locke'un bir taraftan doğuştan ideleri yok sayma pahasına bütün ideleri duyu verisine indirgeme çabası içine girmesi bir taraftan da bilginin doğuştan olmamaklıgını mutlaka deneyim sonucu olması gerektiğini ispatlama teşebbüsünde bulunmasıdır. Hâlbuki böyle bir karşıtlık üçüncü bir duruma da imkân tanıyabilir. Yani bir taraftan doğuştan ideler reddedilirken bir taraftan da her idenin mutlaka bir duyuusal objeye dayanmaması kabul edilebilir. Nitekim düşünüm ideleri ile ilgili durum budur. Zihnin elde ettiği basit ideler üzerindeki işlemi, zihnin var olduğunu tekrar etmekten başka bir anlama gelmemektedir çünkü 'zihin' demek, 'düşünen' 'işlem yapan şey' demektir. Başka bir deyişle zihnin işlem yapabilirliği bizatihi zihnin kendisini veya ontolojisini ifade eden bir totolojidir. Tıpkı midenin sindirim yapabilmesini midenin bizatihi kendisi veya ontolojisi olması gibi. Nasıl ki mide sindirme işlemi yapmak için dışarıdan bir girdiye ihtiyaç duyuyorsa zihin de işlem yapmak için bir girdiye ihtiyaç duymaktadır. Bu durumda zihne dışarıdan gelen ideler üzerinde zihnin yaptığı işlemler zihnin doğası gereği olup farklı bir ide türü imiş gibi kabul edilmemeli daha doğrusu bu şekilde adlandırılmamalıdır. Algılama, kavrama, düşünme gibi sözcükler gerçekte bu işlemlere verdiğimiz isimlerdir. Bunlara ide nitelemesi yapmak başlı başına terminolojik bir soruna yol açmaktadır ki bize göre sözcük, ide ve nesne arasında kurulan tekabülîyet ve tetabuka dair farklı yorumlamaların bir

sebebi budur. Aynı şekilde öz, tür ve genel ifadeleri de zihnin bir işlemi olarak kabul edebiliriz. Zihnin benzer veya ortak noktalardan hareketle yaptığı soyutlamayı adlandırmak işi bize düşmektedir. Bunların harici bir karşılığını bulmak, tıpkı düşünüm ideleri gibi gereksizdir. Nitekim Locke da bu durumu, konuşabilmek için aklın zorunlu bir işlevi olarak ifade etmişti. Ayrıca burada aslında iki noktanın altını çizmek gerekir. Birincisi, Locke gerçekte dışsal duyuya karşılık gelmeyen bir takım idelerin varlığını kabul etmiş görünmekle birlikte bu idelerin sözcüğe dönüşme süreci veya adlandırılmasında duyulur olandan hareket edildiğini düşünmektedir çünkü ortak duyulur nesnenin yansıması olarak adlandırılan bir içsel duygunun aktarımının daha kolay olacağını savlamaktadır. İkinci nokta ise filozofun epistemolojisi göz önüne alındığında her basit idenin mutlaka bir duyu verisinden kaynaklı olması gerekliliği savına bütün sözcüklerin uymamasıdır. Töz idesi ve düşünüm ideleri buna örnek olarak gösterilebilir. Töz idesinin belirsiz bir ide olduğunu söylemesi ve bu bağlamda birçok yoruma sebebiyet vermesi (Sorrell, 2004: 44) bize göre hep bu tavır ile ilgilidir. Benzer şekilde Locke, düşünüm ideleri diye bir ide türü icat etmişti ve bu ideler zihnin mevcut ideler üzerinde düşünmesi ile elde ediliyordu ki bize göre her ne kadar nihai kaynak duyuların sağladığı ilk veriler oluyorsa da zihnin işlemi ve de işlevi, var olan idelerin zaten içinde buldukları hali adlandırmaktan ibarettir. Fakat Locke, yine duyu teorisinden taviz vermemek adına bu sözcüklerin de bir biçimde duyusal varlık evreninden türetildiğini söylemektedir. Özetle ifade edecek olursak burada var olan işlemin verisi dışsal varlığa dayanmakta, işlemin kendisi içsel bir durum olarak zihnin bizatihi bir niteliği olmakta, bu niteliğe verdiğimiz ad ise uzlaşım-sal bir çerçevede duyulur objelerden alınmaktadır.

Bu dilsel teorinin uzlaşım-sal olduğu kabul edildiğinde bize göre başka bir sorun ile karşılaşmak kaçınılmaz olmaktadır. Bu da ilk insanın iletişim kurabilme yeteneğini nasıl elde ettiği meselesidir. Şayet sözcük ve anlam uzlaşım-sal bir mahiyette var oluyorsa ilk insanların iletişim kurabilmeleri için bütün idelerin adlandırılması gerektiği ve bunun da uzun bir zamana, birkaç kuşağın geçmesine gereksinim duyduğu açıktır. Öte yandan insanların ortak idede nasıl hem fikir olduklarını

izah edebilmek oldukça güçtür. Çünkü bir idenin anlatımı için başka idelerin göstergeleri olan sözcüklerin yardıma çağrılması gerekir ve bu durum ilk insana kadar geriye götürüldüğünde ilk konuşmanın mantıksal olarak nasıl gerçekleşmiş olduğu izah edilebilir olmaktan uzaktır. Duyu alanının dışında kalan idelerin anlatımının duyulur olandan kopyalanmasının veya duyulur olanlar üzerinden betimlenmesinin konuşmanın imkânı için bir kolaylık sağladığı makul görülebilir ancak Locke'un bunun nesne temelli bir uzlaşma olduğu savı, bu makuliyetin zorunlu sonucu olarak kabul edilmeyebilir. Sözcüklerin veya adlandırmanın uzlaşımın değil de başka bir a priori/ontolojik kaynağa dayandırılmasının, ilk iletişimin mümkün olabilmesi açısından daha rasyonal olmadığının hiçbir kanıtı yoktur.

Netice olarak Ortodoks Locke yorumcularının Locke'un epistemolojisini "resim teorisi" bağlamında bir temsiliyet olarak değerlendirmeleri de buna karşın kimi yorumcuların filozofu nominalist olarak görüp filozofun sisteminde sözcüklerin ad düzeyinde bir temsiliyet sağladığını ileri sürmeleri de bize göre eşit derecede haklıdır. Bütün buna yol veren filozofun kendi sistematik olmayan sistemidir. Locke'u buna icbar eden ana güdünün içinde yaşadığı toplumun ortak duygusunu-sağduyusunu merkeze alarak bir felsefi sistem inşa etme çabası olduğunu düşünüyoruz. Bu konu, filozofun gerçekte bir sağduyu felsefesi inşa etmeye çalıştığı biçimindeki iddiamız, başka bir çalışmanın konusu olmayı hak etmektedir.

## JOHN LOCKE'S THEORY OF REPRESENTATION: THE RELATIONSHIP BETWEEN WORDS AND IDEAS

### Abstract

In the first half of the 20th century, the epistemological interests of analytical philosophers have largely focused on the relationship between knowledge and perception. These philosophers including thinkers as Russell, Moore, H.H. Price, Ayer, advocated a doctrine known as sensory-data theory, despite all its differences. The philosophical roots of the so-called doctrine, which we call as a matter of representation in general term, can be traced back to Ancient Greece, but in modern philosophy one of the most famous references of this theory is the English philosopher J. Locke (1632-1704). Locke's views, which address the problem of the awareness of the world of objects outside our minds or perceptions, have been understood and interpreted in many ways but In this paper, it will be examined the philosopher's representative epistemology in terms of just relationships between words (names) and ideas .

**Keywords:** J. Locke, theory of representation, perception, mind, sensory data.

### Kaynakça

- AYERS, M. (1999). *Locke*, New York: Routledge.
- BUCHDAHL G. (1961). "The Problem of Negation", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 22, No. 2 (Dec., 1961), pp. 163-178.
- CHAKRABARTI, D., "Did Locke Hold the Representative Theory of Perception?", *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, (2018) 35: 61, <https://doi.org/10.1007/s40961-017-0103-0>.
- ÇELEBİ, E. (2017). *John Locke'un İdeler Teorisi, Eleştirel Bir İnceleme*, Ankara: Gece Kitaplığı.
- LOCKE, J. (1825). *An Essay Concerning Human Understanding*, London: Thomas Davison.



LOCKE, J. (2004). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kbalcı Yayınları.

SORRELL, K. S. (2004). *Representative Practices*, Fordham University Press: New York.

### **İnternet Kaynakları**

*Internet Encyclopedia of Philosophy*. Locke: Knowledge of the External World. <https://www.iep.utm.edu/locke-kn/#SH2c>. Erişim Tarihi: 20/10/2019.

[https://www.philosophybasics.com/branch\\_representationalism.html](https://www.philosophybasics.com/branch_representationalism.html), Erişim Tarihi: 20/10/2019.



## II. MEŞRUTİYET'TEN CUMHURİYET'E KUR'AN TERCÜMELERİNE OSMANLI AYDINLARININ YAKLAŞIMI<sup>1</sup>

**Osman KARACAN<sup>2</sup>**

**Bülent YAŞAR<sup>3</sup>**

### Özet

Batı modernleşmesi açısından oldukça önemli olan Martin Luther'in, İncil'i Almancaya tercüme etme girişiminin bir örneği de Tanzimat'tan sonra Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesi adımı ile Osmanlı modernleşmesinde yaşanmıştır. Tanzimat'ın ilanından sonra gündeme gelen Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesi tartışmaları II. Meşrutiyet döneminde ve Cumhuriyetin ilk yıllarında yoğunlaşarak devam ederken bu süre içerisinde çok sayıda tercüme çalışması da yapılmıştır. Hatta 1925 yılında TBMM'nin de gündemine gelen Kur'an'ın Türkçeye tercümesi meselesi, yapılan görüşmelerin neticesinde Kur'an'ın sağlıklı bir Türkçe tercümesinin yapılması fikri Meclis tarafından karar altına alınmış ve bunun için gerekli ödenek ayrılmıştır. Dönemin siyasi ve fikri konjonktüründen bağımsız olarak ele alınamayacak olan Kur'an'ın tercümesi meselesi, Osmanlı aydınları arasında yoğun tartışmalara konu olmuştur. Kur'an tercümesi konusundaki tartışmalarda temelde iki yaklaşım vardı. Bazı aydınlar Kur'an'ın fesahat ve belâgat açısından kesinlikle bir başka dile tercüme edilemeyeceğini savunarak Kur'an çevirilerine karşı çıkarken bazı aydınlar ise Arapça bilmeyen Müslümanların Kur'an'ı anlamaları için tercümenin zorunlu bir

- 1 Çalışmanın bir kısmı daha önce "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kur'an Tercümeleri ve "Türkçe Kur'an" Meselesine Aydınların Yaklaşımı" başlığıyla BİLSAM Kurtuba Akademi VIII. Uluslararası Kongre, "Toplum, Siyaset ve Ekonomi" (12-13 Ekim 2019) sempozyumunda sunuldu.
- 2 Dr. Tarih, <https://orcid.org/0000-0001-8250-1981>
- 3 Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı, <https://orcid.org/0000-0002-8990-4991>

ihtiyaç olduğu görüşünden yola çıkarak Kur'an'ın mutlaka tercüme edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu iki yaklaşımın periferisinde gelişen tartışmalar Osmanlı matbuatında geniş yer tutmuştur. Bu çalışmada Tanzimat'tan itibaren yoğun tartışmalara konu olan Kur'an-ı Kerim'in Türkçeye tercümesi meselesine yönelik Osmanlı aydınlarının bakışı ele alınmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an-ı Kerim, Tercüme, Türkçe Kur'an, Osmanlı Aydınları, II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet.

### Giriş

Genç bir keşiş olan Martin Luther King (1483-1546), 31 Ekim 1517'de 95 maddelik tezini Wittenberg Şatosu Kilisesi'nin kapısına asması (Çalık, 2010:87) ile Hristiyan dünyasında süren teolojik tartışmalar yeniden alevlenmiş ve Batıda önemli sosyal ve siyasal değişimlere yol açmıştır. Luther'in bu girişimiyle Hristiyan dünyasında başlayan teolojik tartışmalar neticesinde Hristiyan kiliseleri bölünürken, mezhep savaşları ortaya çıkmış ve sınırlar değişmiştir. Teolojik tartışmaların sonucunda Papalık anlayışına karşı bireysel inanç üzerine kurulu yeni bir teolojik anlayış gelişirken döneme damga vuran önemli bir gelişme de Luther'in, İncili Almancaya tercüme ederek kutsal kitabın ulusal dillere tercüme edilebilmesinin yolunu açmasıydı (bkz. Erbaş, 2002). Bu adım ile kutsal kitabı ruhani din adamlarının elinde bir üstünlük vesilesi olmaktan çıkarmıştır. Modern düşüncenin gelişimi açısından oldukça önemli olan bu girişim din adamlarının kutsal kitap üzerindeki hâkimiyetini sınırlandırırken aynı zamanda okuryazar olan tüm kesimlere doğrudan kutsal kitap ile muhatap olabilme olanağı vermiştir. Bu sayede din adamlarının toplumsal gücü zayıflatılmıştır. Batıda önemli gelişmelere kaynaklık eden bu girişimin bir örneği de Tanzimat sonrası Osmanlı modernleşmesinde görülmektedir. Elbette Kur'an-ı Kerim, Tanzimat'tan önce de farklı dillere olduğu gibi Türkçeye de müteaddit defalar tercüme edilmişti. Ancak Tanzimat sonrasında yapılan tercüme döneminin siyasi ve fikri yapısından dolayı özellikle de II. Meşrutiyet

döneminde ve Cumhuriyetin ilk yıllarında yapılan tercümeleler ciddi tartışmalara neden olmuştur.

Modernleşme düşüncesinin hızla Osmanlı düşünce dünyasına sırayet ettiği bir ortamda Osmanlı aydınlarının gündemine giren Kur'an tercümesi mevzusunun dönemin siyasi ve fikri atmosferinden bağımsız olarak değerlendirilemeyeceği açıktır. XIX. yüzyılda önemli bir değişim gerçekleştiren Osmanlı toplumunda din, merkezi bir konumdaydı. Bu nedenle Osmanlı toplumunda yaşanan fikri ve içtimai değişim doğrudan dini ve dindarları da etkilemiştir. Toplumsal alanda gerçekleştirilen inkılaplara karşı muhafazakâr toplumsal kesimler dine sığınırken aynı zamanda dini alanda yaşanan bu değişim muhafazakâr çevreleri teyakkuza geçirmiştir. Bu nedenle değişim yanlısı çevreler, muhafazakârların tepkilerini dengelemek için bir taraftan dini referanslar bulmaya çalışırken diğer taraftan eş zamanlı olarak dini düşünce üzerinde ulemanın egemenliğini sınırlandırmaya çalışmışlardır. Bu anlamda Kur'an-ı Kerim'in ulusal dillere tercüme edilmesi girişimi hem fikri ve içtimai inkılaplara zemin hazırlaması hem de ulemanın dini düşünce üzerindeki hâkimiyetini sınırlaması anlamında mühim bir adımdır.

Müslümanların zihin yapıları ve fiilleri üzerinde din adına belirleyici olan en önemli kaynak Kur'an'dı. Kur'an Müslümanları fikri açıdan besleyen ana kaynaktı. Bundan dolayı Müslüman toplumlarda teoride ve pratikte bir değişim yaşanacaksa bu, dinin ana kaynağının göz ardı edilmesiyle mümkün olamazdı. Osmanlı toplumunda da değişim yanlısı çevrelerce bu durum dikkate alınmıştır. Özellikle Kur'an'ın tercüme edilmesi bu çerçevede değerlendirilebilir. Kur'an'ın tercüme edildiği ilk dönemlerde bu hususta dikkate değer tartışmalar yapılmamakla birlikte Osmanlı'da Türkçülük düşüncesinin etkâr-ı umumiyeye hâkim olduğu II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde Kur'an tercümesine dair önemli çalışmalar yapılmış ve bu konuda ciddi tartışmalar da yapılmıştır. Tanzimat ile başlayan Kur'an'ın tercüme edilmesi çalışmalarının II. Meşrutiyet döneminde yoğunlaşması ve Cumhuriyetin ilk yıllarında bir devlet politikası olarak benimsenmesi dönemi anlamak adına önemli girişimlerdir.

Tanzimat'tan sonra başlayan Kur'an tercümelemleri II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet ilk yıllarında ciddi bir aşama kaydetmesine rağmen bu çalışmaların fikri ve içtimai inkılaplara nasıl bir etkisi olduğunun yeterince değerlendirilmediği de ortadadır. Tanzimat'tan Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar geçen sürede basılan Kur'an tercümelemleri hakkında Osmanlı aydınlarının ve düşünce insanlarının görüşlerinin ele alındığı bu çalışmada aşağıda görüleceği üzere fikir hayatı üzerindeki etkisine dair çok az değerlendirme yapıldığı görülmektedir. Tercümelemler hakkında yapılan değerlendirmeler daha çok teknik ve ilmi eleştirileri konu edinmiştir.

Kur'an-ı Kerim'in insanlar tarafından okunması, üzerine düşünülmesi ve hayatlarına tatbik edilmesi için gönderildiği ayetlerde açık bir şekilde dile getirilmiştir (Kur'an-ı Kerim 38/29; 47/24; 54/17, 22, 32 ve 40.). Pek tabii olarak bir kitabın okunup onunla amel edilebilmesi için öncelikle o kitabın anlaşılması elzemdir. Okunup anlaşılmayan bir kitap ile amel edilemeyeceği gerçeğinden dolayı ilahi mesajın insanlar tarafından anlaşılması ilahi iradenin de talebiydi.<sup>4</sup> Bu nedenle ilahi mesajı içeren Kur'an-ı Kerim'in muhatapları tarafından anlaşılması amacıyla onların diliyle gönderilmiştir.<sup>5</sup> Aynı şekilde onu tebliğ eden peygamberler de gönderildikleri kavimlerin diliyle konuşmuşlardır. Peygamberlerin en önemli görevi aldığı ilahi mesajı en doğru şekilde insanlara tebliğ ve beyan etmektir. Bir başka ifade ile ilahi mesajı insanların anlayacağı şekilde açıklamaktır. Hz. Muhammed de Kur'an-ı Kerim'i insanlara açıklamak için gönderilmiştir. Burada Kur'an-ı Kerim'in nasıl açıklandığı/açıklanacağı tefsir konusu olması hasebiyle daha fazla detaya girmeden bir hususun altını çizmek gerekiyor ki o da gönderilen kitabın muhataplarının anlaşılmasının birinci hedef olduğu gerçeğidir.

- 4 Allah ayetlerde onun anlaşılması için "Muhakkak ki Biz Kur'an'ı öğüt alınsın diye kolaylaştırdık, üzerinde düşünüp öğüt alan yok mu?" gibi ifadeler ile bu noktaya temas etmiştir. Hatta gönderilen ayetlerin anlaşılmaya çalışılmaması bile bir uyarı vesilesi kılınmıştır: "... Bu kavme ne oluyor da kendilerine anlatılanı anlamaya yanaşmıyorlar?" (Kur'an-ı Kerim, 4:78)
- 5 "Hangi millete peygamber gönderdiysek, onu ancak kavminin diliyle gönderdik ki, her şeyi onlara anlatsın ..." (Kur'an-ı Kerim, 14:4) Yine "Ey Peygamber, sana Rabbin tarafından indirilene bildir. Böyle yapmazsan, peygamberlik görevini yapmış olmazsın ..." (Kur'an-ı Kerim, 5:67) "Sana zikri (Kur'an'ı) indirdik ki, insanlara ne indirildiğini beyan edesin, onlar da düşünsünler." (Kur'an-ı Kerim, 16:44.) Diğer bazı ayetler için bk. (Kur'an-ı Kerim, 4:105; 16:64.)

Kur'an-ı Kerim'in nasıl anlaşılması gerektiğine dair geniş bir literatür olmasına karşın burada en önemli konu Kur'an'ın dilidir. Yani bir mesajın kaynağından hedef kişiye doğru bir şekilde ulaşması için iki tarafın o dili ve anlam dünyasını iyi bilmesi şarttır. Yabancı bir dilde bir mesaj ne kadar belîğ ve fasih bir şekilde ifade edilirse edilsin o dili bilmeyen bir kişinin o mesajı doğru anlaması mümkün değildir. Doğal olarak Arap bir kavme gönderilen Hz. Muhammed de Arapça konuşmuş ve mesajını da Arapça vermiştir. Fakat Arapça bilmeyen kavimlere bu mesaj ulaştırılmak istendiğinde mutlaka onların diline tercüme edilmiştir.

Kur'an-ı Kerim'i doğru anlama çabası nazil olduğu ilk günden itibaren başlamıştır. İlk kez İslam dinini tercih eden Hz. Muhammed'in arkadaşları arasında başlayan bu çaba daha sonra İslam'ın, Arap olmayan kavimler arasında yayılmasından dolayı Kur'an'ın başka dillere nakledilmesi yani tercüme edilmesi de yine aynı döneme dayanmaktadır. Hatta bu husustaki ilk teşebbüsler Hz. Muhammed hayattayken başlamıştır. İslam'a davet etmek amacıyla Hz. Muhammed tarafından komşu ülkelerin krallarına gönderilen mektuplarda ayetlerin yazılması ve bu ayetlerin krallara tercüme edilmesiyle ilk tercüme faaliyeti başlamıştır. Hz. Muhammed zamanında Selman-ı Farisi (Ö. 36/656) tarafından Müslüman olan İranlıların talebi üzerine Fatıha Suresi'nin Farsçaya tercüme edilmesi bu konuda önemli bir adımdır. Bu tercümenin Hz. Muhammed'e sunulduğu ve onun tarafından da kabul edildiği kaynaklarda geçmektedir (Aydar, 1999:164).

Kur'an-ı Kerim'i anlama ve açıklama konusunda Hz. Muhammed döneminde başlayan tercüme ve tefsir çalışmaları sonraki çağlarda daha da artmış ve sistematik hale gelmiştir. Bunun için çok sayıda eser kaleme alınırken Arapça bilmeyenler için de eserler hazırlanmıştır. Bu konudaki ilk derli toplu çalışma İbn Cerir et-Taberi'nin tefsirinin Farsçaya tercüme edilmesidir. Samanoğulları Emiri Mansur b. Nuh'un (350-365/961-976) emriyle içinde Türklerin de olduğu bir grup âlim tarafından, Kur'an-ı Kerim ve adı geçen tefsiri Farsçaya tercüme edilmiştir. Bu heyetin kimlerden oluştuğu ve hangi tarihlerde bu çalışmayı yaptıkları bilgisi elimizde olmamasına karşın, heyetin içinde Türklerin de olduğu

ve bunların bir süre sonra Kur'an'ı Türkçeye tercüme ettikleri ve şu an elimizde bulunan en eski Türkçe Kur'an tercümesinin, büyük bir ihtimalle böyle bir tercümeden istinsah edildiği ifade edilmiştir (Aydar, 1999:166 vd.). Bu bilgi ilk dönemlerden itibaren Kur'an-ı Kerim'in farklı dillere ve Türkçeye tercüme edildiğini gösterirken Türklerin Müslüman olmasıyla Kur'an'ın anlaşılması hususunda daha ciddi çalışmaların yapıldığı da bilinmektedir. Kur'an-ı Kerim'in ilk kez farklı dillere ve Türkçeye tercüme edilmesinden Cumhuriyet'e kadar ciddi bir tepkinin olmadığı, aksine olumlu yaklaşımın olduğu çeşitli araştırmalardan anlaşılmaktadır. Ancak Tanzimat döneminde hazırlanan tercümelere ve özellikle II. Meşrutiyet dönemi ve Cumhuriyetin ilk yıllarında hazırlanan tercümelere yönelik Osmanlı aydınlarının ve fikir adamlarının farklı bir yaklaşım sergilediği görülmektedir.

### **Tanzimat'tan Sonra Yapılan Kur'an Tercümeleri ve Amacı**

Nazil olduğu günden itibaren müteaddit defalar farklı dillerin yanı sıra Türkçeye de tercüme edilen Kur'an-ı Kerim, Tanzimat'ın ilanını müteakip Osmanlı'da da Türkçeye tercüme edilmeye başlanmıştır. 1841 yılında ilki çıkarılan Terceme-i Tefsîr-i Tibyan ve Mevakib adlı Türkçe Kur'an çevirilerine (Geniş bilgi için bkz. Ergin, 1977:1927) II. Meşrutiyet'in ilanından sonra Tafsilu'l-Beyan (1908) adlı bir tercüme daha eklenmiştir. Ancak II. Meşrutiyet'in ilanını müteakip basında Türkçe meal ve tefsir ihtiyacı konusunda önemli tartışmalar yapılmış ve bu tartışmaların sürdüğü bir ortamda yeni bir Türkçe Kur'an meali<sup>6</sup> yayınlanmıştır. Bu mealin peşi sıra başka mealler de yayınlanmıştır. Başta Şeyhülislam Musa Kazım olmak üzere pek çok kimse tercüme ve tefsir çalışmalarına başlamış ve dönemin süreli yayınlarında da Kur'an ayetlerinin tercümeleri yayımlanmaya başlanmıştır. 1914'ten sonra ise müstakil Kur'an-ı Kerim tercümeleri de ortaya çıkmıştır (Cündioğlu, 1998a:20).

6 Tafsilu'l-Beyan adlı tercümeyi hazırlayan Süleyman Tefvik el-Hüseyni, 1897 yılından beri herkesin anlayacağı tarzda bir tefsir üzerinde çalıştığını ve bu tefsirini 1907 yılında tamamladığını söylemesine rağmen Şeyhülislam Cemaeddin Efendi'nin basımına izin vermediğini söylemiştir (Aydar, 1999:177).



Kur'an-ı Kerim'in Türkçeye tercüme edilmesi Cumhuriyet döneminde de devam etmiştir. Cumhuriyetin ilanından (29 Ekim 1923) sonra Kur'an'ın tercüme edilmesi ve neşredilmesi çalışmaları hız kazanmış ve bu süreçte *Nûru'l-Beyan*<sup>7</sup>, *Türkçe Kur'an-ı Kerim (Eylül 1924)*<sup>8</sup> ve Cemil Said Bey'in tercümesi olan *Kur'an-ı Kerim Tercümesi* (Nisan 1924) adlı Kur'an tercümeleri ilk neşredilen tercümelere aittir. 1924 ve 1926'da iki baskı yapan Cemil Said Bey'in tercümesinin dış kapağında *Kur'an-ı Kerim Tercümesi* adı kullanılırken iç kapağında *Türkçe Kur'an-ı Kerim* adı kullanılmıştır (Karacan, 2019:62 vd.). II. Meşrutiyet sonrası ve Cumhuriyetin ilk yıllarında Kur'an'ı Kerim tercümelerinin bir anda artması bu hususta genel bir yaklaşımın söz konusu olduğunu göstermektedir.

Kur'an-ı Kerim'in Türkçeye ve farklı dillere tercüme edilmesi ilk başta genel olarak Arapçayı bilmeyen ve yeni Müslüman olan toplumlara İslam'ın öğretilmesini amaçlarken Tanzimat sonrasında yapılan tercümelere ve bu hususta yürütülen tartışmalar incelendiğinde durumun büyük oranda farklılaştığı ve söz konusu tartışmaların modernleşme

- 7 Nûru'l-Beyan; Kur'an'ı Kerim'in Türkçe tercümesi: ilmi bir heyet tarafından tercüme edildiği belirtilmiş olsa da Osman Nuri Ergin asıl mütercimim Şeyh Muhsini Fani Eğreti adını taşıyan Hüseyin Kazım Kadri olduğunu ifade etmiştir. Bu tercüme harfi harfine değildir. Gerekli olduğu görülen yerlere şerh ve açıklamalar metne eklenmiştir. Osmanlıca ile yazılmıştır. Nadiren yazılan tefsirlerle haşiyeler ise ufak puntolarla sayfa aralarına ve tercümenin hemen altına konulmuştur. Birinci cildin sonuna 19 sayfalık bir yazı eklenerek, yazıda Kur'an tercümesi hakkında açıklamalar yapılmış ve Diyanet İşleri Reisliği'nin tercüme yaptığı itirazlara cevaplar verilmiştir. Yazar Ubeydullah Efendinin bu tercüme hakkındaki yazısı eserin kıymeti hakkında şahit gösterilmiştir. İkinci cildin sonuna da eserin nasıl yazılmış olduğuna izah etmek amacıyla Mülk Suresi'nin ayrıntılı tefsir ve tahlil edildiğini gösteren 35 sayfalık bir izahat eklenmiştir. Yine ikinci cildin sonuna bir lügatçe eklenmiştir. İndeksi yoktur. (Yazdıran ve bastıran: Kütüphane-i İslam sahibi İbrahim Hilmi. C. 2, S. 1147, sene:1924.). (Ergin, 1977:1928).
- 8 Kur'anı Kerim Tercemesi: İlmi bir heyet tarafından tercüme edilip İsmail Hakkı İzmirli tarafından da tetkik ve tashih edildiği ilk sayfasında ifade edilmesine karşın Osman Nuri Ergin bu eserin asıl mütercimiminin, Hristiyan Araplardan Zeki Megamiz olduğunu ifade etmiştir. Zeki Megamiz Hristiyan olduğu için adı kitabın üzerinde belirtilmemiştir. Tercüme harfi harfinedir. Mananın iyi anlaşılması için eklenen kelime ve ibarelerin üstü çizilmiştir. Pek az olan tefsir ve haşiyeler ise sayfa altında gösterilmiştir. Arapça metine eserde yer verilmemiştir. İndeks hazırlanmamıştır. (Yazdıran ve bastıran: Kütüphane-i İslam sahibi İbrahim Hilmi. S.941. sene: 926.). (Ergin, 1977:1928 vd.).

ya da uluslaşma paradigması zemininde sürdürüldüğü görülmektedir. Özellikle II. Meşrutiyet yıllarında Türkçe Kur'an-ı Kerim tercümesi ve tefsiri üzerine basında yürütülen tartışmalarda modernleşme düşüncesinin etkisini görmek mümkündür. Dönemin siyasi ve fikri yapısı bu konuda belirleyici bir pozisyondaydı. Özellikle siyasi erkin modernleşme konusundaki yaklaşımı ilmi ve fikrî çevrelerin tavrını etkilemiş ve daha da netleştirmiştir. Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) ile Ahmet Mithat Efendi (1844-1912) arasında cereyan eden Kur'an'ın Türkçeye tercüme edilmesi tartışmaları bu hususta dikkat çekicidir (Şeyhülislam Mustafa Sabri, 1969:208). Bu tartışmalarda Ahmet Mithat Efendi 1901'de Mustafa Sabri Efendi'ye itiraz edip Kur'an tercümesine karşı çıkarken daha sonraları Kur'an-ı Kerim'in tercüme edilmesi gerektiğini savunmuş olması siyasi erkin bu husustaki belirleyici etkisini ortaya koymaktadır. Ahmet Mithat Efendi örneğinde de görüldüğü üzere, Türkçe Kur'an tartışmalarının dönemin siyasi ikliminin paralelinde şekillendiği görülmektedir (Cündioğlu, 1998a:22).

Tanzimat döneminde Batılılaşma ekseninde yapılan yeniliklerden dolayı Türkçe ibadet ve Türkçe Kur'an akımlarının da olmasının umulduğu fakat bu dönemde Osmanlı padişahlarının aynı zamanda İslam halifesi olması; bu fikirleri yayma aracı olan gazetelerin, mecmuaların ve kitapların Maarif Nezareti'ndeki Encümen-i Teftiş ve Muayene'nin yahut Meşihat-ı İslamiyye Dairesi'ndeki Tetkik-i Müellefat-ı Şer'iyye heyetlerinin sansürlerine tabi bulunmasından dolayı gelişmediği ileri sürülmüştür. Fakat 1908 inkılabından sonra Türkler arasında milliyetçilik ve Türkçülük cereyanlarının efkâr-ı umumiyeye hâkim olmasıyla Kur'an-ı Kerim'in tercüme edilmesi cereyanının başladığı ifade edilmiştir (Ergin, 1977:1923).

II. Meşrutiyet yıllarında Mehmet Ubeydullah:

*“Bir kere din, Arapça bilmeyen halkın meçhulü kaldı. Sonra halkın zihnine “Arapçasız din olmaz!” itikadı yerleşti. Hâlâ Türkçe bir Kur'an'ımız yoktur. Bu olmadıktan başka, olmasının imkânına kimseyi kâil etmek de mümkün değil. Bundan dolayıdır ki ‘medreseleri bozalım, ıslah edelim’ demek, enzâr-ı âmmede ‘dini bozalım’ mânâsına alınıyor.”*

(Mehmed Ubeydullah, 13 Ağustos 1908: 2.) sözleriyle Türkçe Kur'an tartışmalarını ilk defa kaleme alarak konuyu tartışmaya açıyor.

Yine Azimzâde Refik'in *Tenbih'ul-Efhâm ilâ Metâlib'il-Hayat'il-İctimaiyye ve'l-İslâm* adlı eserini Türkçe'ye tercüme edip 1906'da Mısır'da yayımlayan Hocazâde Mehmed Ubeydullah, esere şu dipnotu düşmüştür:

*“Müellifin beyan ettiği tariki ta'lim Arap kavmine aittir. Biz Türkler maarif-i umumiyeyi ta'mim için tarik-i talimi kendimize mahsus yolda ta'dil ve islah muhtacız. Fakat dinî öğretmek ve anlamak için herhalde Kur'an'ı ve ehâdisi kâmilten Türkçeye tercüme etmek mecburiyetindeyiz. İçimizde, dini Arapça öğrenmek isteyenlere kimse mâni olamaz. Lâkin dinin Arapçaya inhisarını katıyyen kabul edemeyiz. Dinin Arapçaya münhasır tutulmasındandır ki Arapça bilmeyip hakâyık-ı diniyeyi öğrenmek isteyenler Kur'an'ı Fransızcadan, İngilizceden okuyup anlamaya çalışıyorlar.”* (Azimzâde Refik Bey, 1324:158)

Tarihsel süreç içerisinde dinden olmayan kimi unsurların dinmiş gibi algılanmasını tenkit eden Mehmet Ubeydullah, bu çerçevede dinden olmayan ve dindenmiş gibi algılanan unsurlardan birinin de dil olduğunu ileri sürerek dinin dil ile kaim olmadığını ve Kur'an-ı Kerim'in Türkler için Türkçe olması gerektiğini savunmuştur. Türkçe Kur'an yönündeki taleplerin artması, Türkçe Kur'an çalışmalarına hız katarken diğer yandan bu mesele yenilikçi aydınlar arasında süren tartışmalarda baş sıraya yerleşmiştir. Bu tartışmayı daha da derinleştiren Ubeydullah Afgani, *Kavm-i Cedid* adlı eserinde Türkçe Kur'an talebine ilave olarak hutbelerin Türkçeleştirilmesini de savunmuştur. Peygamberin sadece Araplara değil tüm kavimlere gönderildiğini ve Kur'an-ı Kerim'in tüm dillere tercüme edilmesinin farz olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca Kur'an, Hadis ve hutbenin tercüme edilmesinin İmam-ı Azam'a göre de caiz olduğunu ifade eden Ubeydullah, peygambere indirilen kitabın dili Arapça olsa da herkesin Arapçayı bilmesinin gerekmediğini, her kavmin diline bu dinin ahkâmının sahih ve salim bir şekilde aktarılmasının elzem olduğuna işaret etmiştir. Kur'an'ın manasının kutsal olduğunu, lafzının ise ikinci derecede kutsal olduğuna belirten Ubeydullah, kitabın ahkâmını, emir ve yasaklarını kendi dilinden anlayarak okunması durumunda imanın yükseleceğini, dinsizliğin yaygınlaşmasının

engellenmiş olacağını, şer ve fesadın da azalacağını savunarak Kur'an'ın Türkçeye tercüme edilmesi gerektiğini savunmuştur (Ubeydullah Afganî, 1332:15 vd.).

Kur'an-ı Kerim'in Türkçeye tercüme edilmesini savunan aydınların amacı neydi? Kur'an'ın tercüme edilmesini savunan Osmanlı aydınlarının en önemli gerekçesi Kur'an-ı Kerim tercümesinin köklü reformlara yol açacağı beklentisiydi. Martin Luther'in şahsında bunun bir örneğinin Avrupa tarihinde cereyan ettiği vurgulanarak İncil'in ulusal dillere tercüme edilmesinin Avrupa'da büyük değişimin kapılarını açtığı ileri sürülmüştür. Haşim Nahid, Türkiye'de, bu eksende ilk adımın<sup>9</sup> İslamiyet'in Luther'i olarak adlandırdığı Musa Carullah Bigiyef (25 Aralık 1873- 28 Ekim 1949) tarafından atıldığını belirtmiştir. Bu adımın İslam'ın fikir ve vicdanını esaretten kurtaracağı ve dinin hakikatine doğru bir adım olacağı ifade edilerek bu adımın takip edilmesi gerektiğini vurgulamıştır (Cündioğlu, 1998a:24 vd.). Fakat bu fikir farklı tepkilere yol açmıştır. Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi, Haşim Nahid'in bu fikrini reddederken Türkçe tefsir yazmak ile Kur'an'ın Türkçe tercümesinin yapılmasının aynı olmadığını, bugüne kadar Kur'an-ı Kerim'in tercüme edilmesinin nedeninin de tercümenin caiz görülmemesinden değil zor ve meşakkatli bir iş olması hasebiyle âlimlerin kendilerine olan güvensizliğinden ötürü Kur'an'ın tercüme edilmediğini ileri sürmüştür. Diğer taraftan Kur'an tercümelerinin tamamen yeni bir iş olmadığını ve bugüne kadar Türkçe tercümelerin yapıldığını hatırlatarak yapılan tartışmaların amacının Haşim Nahid'in ifadesiyle İslâm'ın fikir ve vicdanının esaretten kurtuluşu olmadığını, buradaki asıl amacın Kur'an-ı Kerim'in Türkçesinin bizzat Kur'an'ın yerine geçirilmek istenmesi olduğunu savunmuştur (Şeyhülislâm Mustafa Sabri, 1969:207 vd.).

Kur'an-ı Kerim'in tercümesi ile ilgili tartışmalar sürerken eşzamanlı olarak dönemin süreli yayınlarında da Kur'an-ı Kerim'in tercüme meleri bölüm bölüm yayınlanmaktaydı. Fakat bu konudaki asıl talep,

9 Haşim Nâhid Musa Carullah Bigiyef'in bu adımı ilk olduğu noktasındaki tanımlaması doğru değildir. Kur'an'ın Türkçeye tercüme edilmesi çalışmaları daha öncesinde hayata geçirilmiş bir durumdur.

Kur'an'ın müstakil bir tercümesinin yapılmasıydı. Kur'an-ı Kerim'in tercüme edilmesini savunan Tüccarzâde İbrahim Hilmi, bu eksikliğe dikkat çekerek hâlâ Kur'an-ı Kerim'in herkes tarafından anlaşılabilir bir tercümesinin yapılmadığından şikâyet etmiştir. Milyonlarca kişinin Allah'ın ayetlerinin içeriğini bilmediğini iddia eden İbrahim Hilmi, Kur'an-ı Kerim'in sadece fesahat ve belâgat amacı taşımadığını, Arap olmayan Müslümanların da onun manasını anlamaları gerektiğini savunarak Kur'an'ın tercümesinin bir ihtiyaç olduğunu dile getirmiştir (Çığıracan, 2009:32).

Türkçe Kur'an mevzusunda önemli gayretler ortaya koyan ve bizzat Kur'an'ın Türkçesini yayınlamayı da gündemine alan Tüccarzâde İbrahim Hilmi, dünyada yaşayan milyonlarca Müslümanın, Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın kendilerine ne söylediklerini anlamadıklarını, Kur'an-ı Kerim'in Türkçe olmamasından dolayı dinin esaslarını bilmediklerini ifade ederek Arapça bilmeyenlerin dini anlamak için uzun tefsirleri okumak zorunda kaldıklarını belirtmiştir. Fakat Kur'an-ı Kerim'in tercüme edilmesi durumunda onu okuyan kişilerin bir başkasının fikirlerine muhatap olmadan ve onların fikirleriyle zihinlerini bulandırmadan doğrudan Kur'an'ın anlamı ile muhatap olacaklarını dile getirmiştir. Okunan tercümeden çok az şey anlaşılabilirse bile bunun daha iyi bir netice doğuracağını, çünkü o zaman öğrendiklerini hurafe ve gereksiz rivayetlerle muhatap olmaktan ziyade doğrudan Kur'an-ı Kerim'den almış olacaklarını ifade etmiştir (Tüccarzâde İbrahim Hilmi, 1997:156). Bu sebeple öteden beri fikrî ve içtimai bir inkılap gerçekleştirmek amacıyla var kuvvetiyle çalıştığını belirten İbrahim Hilmi, Kur'an-ı Kerim'in Türkçe mealinin hazırlanmasını önemli bir gaye olarak benimsemiştir. İbrahim Hilmi, bu amaç çerçevesinde II. Meşrutiyet'in başlangıcında *Millet* gazetesinde Kur'an-ı Kerim'in tercümesi ve tefsiri konusunda uzun tartışmalar açtığını ve yine bu fikrini yazmış olduğu *Zavallı Millet* adlı eserinde de hararetle savunduğunu ortaya koymuştur (Tüccarzâde İbrahim Hilmi, 1332:3 vd.).

İnkılapların hayata geçirilmesi konusunda Kur'an-ı Kerim'in tercüme edilmesinin en büyük etken olduğu fikrî Osmanlı Devleti'nin son

döneminde olduğu gibi Cumhuriyet döneminde de savunulmuştur. Din siyaset tartışmalarının yoğunlaştığı Cumhuriyet döneminde Süleyman Tevfik, Kur'an-ı Kerim tercümesine olan ihtiyacı dile getirerek bu ihtiyacın zorla bertaraf edilemeyeceğini belirtmiş ve Kur'an tercümeleriyle siyasi iktidar arasındaki münasebetlerin mahiyetine dair şu açıklamalarda bulunmuştur. Süleyman Tevfik, kendilerinin Allah tarafından seçildiklerine inanan ve bu şekilde kendilerine ilahi bir kutsiyet atfeden sultanların halkın Kur'an'ı anlamasından korktuklarını, ancak reisin halk tarafından seçildiği Cumhuriyet döneminde böyle bir korkunun yersiz olduğunu ifade etmiştir. Hilafet meselesinin anlaşılması durumunda sultanların kendilerine verdikleri kutsiyetin de sorgulanacağı ve kutsiyetin temelsiz olduğunun ortaya çıkacağından dolayı Kur'an-ı Kerim'in tercüme edilmesinden okunmasından korkulduğunu dile getirmiştir. Bu korkudan dolayı hazırlamış olduğu tefsirini Meşrutiyet dönemine kadar basamadığını ve ancak İslami hükümete en uygun olduğunu iddia ettiği Cumhuriyet döneminde bu tercümeyle basabildiğini ifade etmiştir (S.T. (Süleyman Tevfik), Recep 1344 ve Kanunusani 1926; Sayfa Belirtilmemiş).

Türkçe Kur'an-ı Kerim isimli eserin naşiri Naci (Kasım) de aynı minvalde meşrutiyetin ilanı ile oluşan hürriyet ikliminde Maarif Kütüphanesi'nin *Hayat-ı Muhammed* adındaki eseri yayımladığını ve *Kur'an-ı Kerim Tercümesi'ni* de yayınlamak istediğini fakat bu faaliyetten rahatsız olan bir kesimin buna karşı çıktığını ve Maarif Kütüphanesi'nin Kur'an tercümesini yayınlamasına engel olmayı başardığını belirtmiş ve bu çalışmanın ancak Cumhuriyet ve hakiki hürriyet döneminde yayın imkânı bulunduğunu ifade etmiştir (Süleyman Tevfik, 1926:Sayfa belirtilmemiş.).

Kur'an-ı Kerim'in Türkçeye tercüme edilmesi gerektiğini savunan bir isim de Cumhuriyet döneminin ilk Kur'an mütercimlerinden olan Cemil Said Bey'dir. Batı medeniyetinin her yönüyle alınması gerektiğini savunan (Karacan, 2019:86) Cemil Said Bey'in de bu hususta Batıdan ilham aldığı muhakkaktır. Avrupa'da Tevrat ve İncil'in ulusal dillere tercüme edildiği ve aynı şekilde Kur'an-ı Kerim'in de Suriyeli Kazımirski adında Katolik bir Arap tarafından Fransızcaya çevrildiği bilgisine vakıf

olan Cemil Said Bey, Kazımırski tarafından yapılan Kur'an-ı Kerim Fransızca tercümesinin birkaç tashih ile kabul edildiğine dair çalışmaları yakından takip etmiştir (Cündioğlu, 1998b:46.). Diğer taraftan başta Almanya olmak üzere Avrupa toplumlarının ulus haline gelmesinde ve güçlenmesinde milli dil ve edebiyatın ortaya çıkması, ulus bilincinin kuvvetlenmesi ile Almanların hem Latincenin, hem de kilisenin boyunduruğundan kurtulmasının Kutsal Kitabın Luther tarafından Almancaya çevrilmesiyle başladığından haberdar olan Cemil Said Bey, Kur'an-ı Kerim'in ulusal dillere tercüme edilmesi ile İncil'in ulusal dillere çevrilmesi arasında paralellik kurmuş olabileceği kuvvetle muhtemeldir.<sup>10</sup> Bu nedenle Kur'an-ı Kerim'in tercümesinin bir ihtiyaç olduğunu savunan Cemil Said Bey de bir Kur'an tercümesi hazırlama girişiminde bulunmuştur.

Tanzimat döneminde Osmanlı'da başlayan Kur'an tercümesi meselesi siyasi değerini de her daim korumuştur. Bu nedenle Tanzimat'tan itibaren yayımlanan Kur'an çevirileri din-siyaset ilişkilerinden bağımsız olarak ele alınamaz. Kur'an'ın tercümesi meselesinde siyasi arka planın anlaşılması Kur'an tercümelerinin gerçek mahiyetinin anlaşılmasını da kolaylaştıracaktır. Modernleşme sürecinde Kur'an tercümelerinin fikri ve içtimai bir değişiminin yolunu açacağı fikri bazı aydınlar tarafından güçlü bir şekilde vurgulanırken konu hakkında bir değerlendirme yapan Dücan Cündioğlu, Kur'an çevirilerini doğrudan uluslaşma sürecinin bir parçası olarak ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Cumhuriyet ile birlikte imparatorluktan arta kalan unsurların bir potada erimeye başlamasıyla Türk milletinin ana dilinde kutsal kitabını anlamaya olan

10 Nitekim 1932'de Türkçe Kur'an okuma denemeleri ile ilgili olarak başka isimler tarafından da Martin Luther'e atıf yapıldığı görülmüştür. Türkçe Kur'an okuma denemeleri basında büyük bir heyecanla haberleri yapılırken, yapılan törenlere çok sayıda diplomat da davet edilmiştir. 1932 Ramazan'ının Kadir gecesinde Ayasofya Camiinde farklı ülkelerden diplomatlar da davet edilmiştir. Törene iştirak edenlerden biri de dönemin ABD Büyükelçisi Charless N. Shillers'tır. Türkiye hatıralarını kaleme alan Charless N. Shillers Kadir Gecesi'nde Ayasofya Camiinde gerçekleştirilen töreni değerlendirerek Mustafa Kemal'i Martin Luther ile kıyaslamıştır. Halktan bir kişi ile aralarında geçen bir diyaloga yer veren elçi Türkçe Kur'an çalışmasının çok önemli olduğuna dikkat çekmiştir.(Shillers, 1999:61.)

ihtiyacın arttığını iddia eden Cündioğlu, kısa süre içerisinde “Türk’ün Millî Dinî” tezinin de devlet eliyle hayata geçirilmeye çalışıldığı iddiasında bulunmuştur (Cündioğlu, 1998a:31).

Cündioğlu’nun bu iddiası II. Meşrutiyet döneminde başlayan ve Cumhuriyet’in ilân edilmesiyle imparatorluk bakiyesi halklar içerisinde bir Türk ulusu ortaya çıkarma sürecinin dinden soyutlanarak anlaşılamayacağını ortaya koymaktadır. Bu konuda en önemli unsur ise Kur’an’ın tercüme edilmesi idi. Milyonlarca Müslüman Türk’ün kendi kutsal kitabını kendi dillerinde okuyup anlayamaması önemli bir sorun olarak algılanmış ve bu mevzu sürekli bir şekilde gündemde tutulmaya çalışılmıştır. Bu fikre Cumhuriyet ile birlikte siyasi iktidarın da sahip çıktığı anlaşılmaktadır. Siyasi iktidarın bu hususa sahip çıkması ile süreç hızlanmış ve milli bir dinin inşasına evrilmiştir. Bu çerçevede ezanların, tekbirlerin, salaların, hutbelerin Türkçe okunması, namazların Türkçe Kur’an’la kılınması gibi din dilinin Türkçeleştirilmesi çabalarına değinen Cündioğlu, meselelerin temel amacının İslam’ın millileştirilerek Türk’e has bir formunun yaratılması olduğunu savunmuştur. Yani meselenin iddia edildiği gibi “halkın kutsal kitabını kendi dilinde anlaması” gibi masum bir talep ile değerlendirilemeyeceğini belirterek halkın bu meseleye duyarlı davranarak direnç göstermesinin sebebinin de bu niyetten kaynaklandığını ifade etmiştir (Cündioğlu, 1998a:32 vd.).

Cündioğlu tarafından savunulan bu fikrin bir tezahürü de Ziya Gökalp’te görülmektedir. Ziya Gökalp (öl. 1924) *Vatan adlı* şiirinde:

*“Bir ülke ki camiinde Türkçe Ezan okunur.*

*Köylü anlar mânâsını namazdaki duânın...*

*Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kur’an okunur.*

*Küçük, büyük herkes bilir buyruğunu Hudâ’nın...*

*Ey Türkoğlu, işte senin orasıdır vatanım!”* (Gökalp, 1976:11)

dizeleriyle konuya bakışını ortaya koyar.

Meşrutiyet döneminde yoğunlaşan Kur’an’ın tercüme edilmesi talepleri asıl mecrasına Cumhuriyet döneminde kavuşmuştur. Cumhuriyet döneminde Kur’an tercüme edilmeleri o dönemin siyasi erki tarafından da destek



gördüğü anlaşılmaktadır. Cumhuriyet'in ilanından (29 Ekim 1923) kısa bir süre sonra üç tercümenin yayınlanmış olması bu etkinin açık bir göstergesi iken aynı zamanda 21 Şubat 1925'te Kur'an'ın tercümesiyle ilgili meclise verilen bir önerenin genel kurulda kabul edilmesi siyasi erkin bu konuya yaklaşımını gösteren önemli bir referanstır (Meclise verilen önerge hakkında geniş bilgi için bkz. *T.B.M.M. Zabıt Ceridesi*, Devre: II, İctima Senesi: II, İctima: 61, C.14, s.222 vd.).

Mecliste alınan karar üzerine bir makale kaleme alan yazar Muhammed Cemaleddin Kur'an, hadis ve hutbelerin anadile tercümesi hakkında Meclisin almış olduğu bu kararın son derece doğru ve uygun bir karar olduğunu belirtmiştir. Cemaleddin, fitrata ve hakka uygun olan bu karardan dolayı kâmil her insanın inşirah duyacağını ifade etmiştir. Arapçadan başka bir dilde okunan Kur'an'ın ve yapılan duaların makbule geçmeyeceği şeklinde bir ibarenin olmadığını; Eğer Allah isteseydi, istediği türden bir kulu yaratabileceğini öyle yapmadığını ve Peygamberi tüm âlemlere rahmet olarak gönderdiğini, bundan dolayı da peygamberin imanı, lisanı, dini ve vicdanı inhisar altına almayı hatırından bile geçirmediğini dile getirmiştir. Arapçanın bir din dili olması dini ihtiyaçlardan değil, siyasi emeller ve hülyalardan kaynaklandığını savunmuştur. İnsanların kendi dilinde ibadet edip Kur'an okumasına müsaade etmemek doğal olarak birtakım araçlara zorlama anlamına geleceğini belirterek Allah ile kul arasına kimsenin girmesini kabul etmeyen İmam-ı Azam'ın verdiği fetva ile buna müdahale ettiğini ifade etmiştir. Bu karar ile dinin siyasete alet etmenin yasaklandığını Kur'an'ın, hadisin, hutbelerin tercümesine karar verilmek suretiyle bu şuur ve şuara ziya katıldığını belirtmiştir (Muhammed Cemaleddin, 1 Nisan 1925:3541 vd.).

Kur'an-ı Kerim'in siyasi ve içtimai bir inkılaba ve zihniyet değişimine yol açacağı fikri Kur'an'ın tercümesini savunan aydınlar tarafından kabul edilirken tercüme konusunda dile getirilen en önemli argüman Arapça bilmeyen Müslümanların Kur'an'ı anlama konusundaki ihtiyaçtan kaynaklı zorunluluktur. İbrahim Hilmi, hazırlattığı tercümenin ilk formasına yazmış olduğu girişte Kur'an-ı Kerim'in Türkçe

mealinin hazırlanmasının vatandaşlara verilmiş dinî bir hizmet olarak nitelendirerek dünya üzerinde yüz milyon Türk, Tatar, Çerkes, Laz, Afgan, Arnavud, Kürd ve Acem'in Arapça bilmedikleri için Kur'an-ı Kerim'in ihtiva ettiği ayetlerin anlamlarını bilmekten mahrum kaldıklarını ve bu nedenle dinin esaslarına hakkıyla vakıf olamadıklarını ileri sürmüştür. Kur'an'ın sadece fesahat ve belâgat kitabı olmadığını ve Arap olmayan kavimlerin onu anlayacak düzeyde Arapça bilmemelerinden dolayı bunların müfessirlerin kaleme aldıkları ciltlerce kitabı okumaya da vakit bulamayacaklarını (Tüccarzâde İbrahim Hilmi, 1332:3) belirten İbrahim Hilmi bu nedenle Türk vatandaşları için dini bir hizmet olarak değerlendirdiği Kur'an-ı Kerim tercümesinin yayınlanması için on beş sene kadar çalıştığını belirtmiştir. Uzun zamandan beri bu fikrin kendisini meşgul ettiğini ve Türkler tarafından kolayca okunabilecek, anlaşılabilir, faydalı, çağa uygun ve kısa yazılmış bir tefsire ihtiyaç duyulduğunu savunmuştur (İbrahim Hilmi:1340).

Kur'an tercümesini bir ihtiyaç olarak değerlendirme konusunda İbrahim Hilmi yalnız da değildi. Cumhuriyet döneminde hazırlamış olduğu Kur'an-ı Kerim tercümesini yayınlama olanağı bulan Süleyman Tevfik (öl. 1939) de Kur'an-ı Kerim'in hemen hemen tüm dillere tercüme edildiğini belirterek bunun bir ihtiyaç olduğunu belirtmiş ve Türkçeye tercüme edilmemesinin büyük bir eksiklik olduğunu vurgulamıştır. Herkesin anlayabileceği bir dille aslından (Fransızcadan değil)<sup>11</sup> lisan-ı Kur'an'a vakıf, tefsir dersi görmüş, esbab-ı nüzulü dikkate alan, iyi, kısa ve kolay bir anlatıma sahip Kur'an tercümesine ihtiyaç olduğunu savunmuştur (S.T., Recep 1344 ve Kanunusani 1926:Sayfa Belirtilmemiş).

Cumhuriyet döneminin ilk mütercimlerinden biri olan Cemil Said Bey de Kur'an'ın tercümesi konusunda dönemin hâkim efkârına paralel düşündüğü görülmektedir. Kur'an tercümesine yazmış olduğu önsözde Kur'an'ın Türkçe tercümesine olan ihtiyaca dikkat çekerek Asya'nın Mezopotamya, Suriye ve Hicaz'dan başka bütün ülkelerinde, Çin'de,

11 Süleyman Tevfik'in tercümenin Fransızcadan değil aslında tercüme edilmesi hususundaki vurgusu, Cemil Said Bey'in tercümesini Arapçasından değil Fransızcadan yaptığı şeklindeki iddialara katıldığını göstermektedir.

Hindistan'da, Cava'da, İran'da, Afganistan'da, Belucistan'da, Buhara'da, Kafkasya'da, Kırım'da bulunan milyonlarca Müslümanın kuşkusuz Arapçadan çok Türkçe konuştuklarını belirterek Türkçe tercüme olan ihtiyaca dikkat çekmiştir. Türklerin Kur'an'ı Arapça okuyup anlamadıklarını ama şimdiye kadar da yanlış tercüme edilebileceği korkusundan dolayı tercüme de etmediklerini ileri süren Cemil Said Bey, bu yaklaşımın hatalı olduğunu belirterek Türklerin kutsal kitaplarını kendi dillerinde okumalarının gerekliliğini vurgulamıştır. Daha önce Kur'an'ın pek çok dile çevrildiğini ama Türklerde ancak tefsir kitaplarının yazıldığını belirten Cemil Said Bey, tefsirlerde ayetlerin manasının bile verilmediğini ve tefsir yapan kişinin çıkarımlarına dayandığını ifade ederek tefsir için bile tercümenin şart olduğu görüşünü ileri sürmüştür (Cemil Said, 1926:3). Tefsir ile çeviri arasında büyük bir fark olduğunu, en meşhur âlim ve müçtehitlerin fikirlerine dayandırılrsa bile tefsirin netice itibarıyla doğrudan Kur'an'ın sözlerini aktarmak yerine birilerinin Arapça metindeki çıkarımlarından ibaret olduğunu ifade eden Cemil Said Bey, müfessirlerin kurduğu bazı cümlelere Kur'an-ı Kerim'de neredeyse hiç bir yerde işaret edilmediğini iddia etmiştir. Dinler tarihi ve din bilimlerine hâkim olmayanlar için Kur'an'ın birçok ifadelerini anlayabilmenin gerçekten zor olduğuna değinen Cemil Said Bey, tefsirin kuşkusuz gerekli olduğunu ancak her şeyden önce Kur'an metnini anlamak gerektiğini ve sonra tefsire başvurulması gerektiğini savunmuştur. Bu çerçevede kendisinin de yeryüzünde Türkçe konuşan milyonlarca Müslümana bir hediye bırakmak amacıyla Kur'an-ı Kerim'i gerek Arapçasından, gerekse değişik Türkçe tefsirlerinden yararlanarak ve birbir anlamını koruyarak bir Türkçe tercüme hazırladığını ifade etmiştir (Cemil Said, 1926:3 vd.).

Kur'an'ın tercüme edilmesine şiddetle taraftar olan isimlerden biri de *Mahfil*'in yazarlarından olan Muhammed Ali'dir. Müslüman çocuklarının okudukları Kur'an'ı anlamak istediklerini belirten Muhammed Ali, gençlerin Arapçayı öğrenmeleri tekliflerine de sıcak bakmamıştır. Arapça bilmeyen gençlerin, gerekli hassasiyet gösterilmeden hazırlanan ve hatalarla dolu yabancı dillerdeki Kur'an tercümelerini okudukları tespitinde bulunan Muhammed Ali, bu tercümelerin yanlış anlamalara

yol açabileceğine dikkat çekmiş ve bu nedenle âlimlerimiz tarafından Kur'an tercümesinin yapılması gerektiğini savunmuştur (Muhammed Ali 'Ayni, "Kur'an-ı Kerimi Tercüme Meselesi", s.62 vd.). Bu hususta *İslam Dünyası*'nda yayınlanan bir makalede daha net bir tavır ortaya konulmuş ve Kur'an'ın dilimize güzel bir üslup ile tercüme edilmesinin önemli hatta farz olduğu görüşü ileri sürülmüştür ("Kuran-ı Kerim Tercümesi" *İslam Dünyası*, s.197 vd.).

### **Kur'an'ın Tercüme Edilmesine Yönelik Tepkiler**

Kur'an-ı Kerim'in tercümesi hususunda gerek mütercimler ve gerekse başka aydınlar tarafından hem fikri ve içtimai bir inkılabın yolunu açacağı hem de Kur'an tercümesinin Arapça bilmeyen Müslümanların kutsal kitaplarını anlama konusunda yardımcı olacağı gerekçesiyle bir ihtiyaç olduğunu savunan aydınların yanı sıra Osmanlı döneminde Kur'an'ın tercüme edilmesine karşı çıkan bir grup aydın da vardı. Kur'an'ın tercümesine karşı çıkan aydınlar arasında da farklı farklı eleştiriler dile getirilmekteydi. Kategorik olarak Kur'an'ın tercüme edilemezliğini savunanlardan mütercimlerin yetersizliklerinden dolayı karşı çıkanlara kadar farklı tonlarda eleştiriler yapılmaktaydı.

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kur'an tercümelerine yönelik eleştirilere bakıldığında bu eleştirilerin birkaç noktada yoğunlaştığı görülmektedir. Bu hususta dile getirilen en büyük endişe ve eleştiri Kur'an tercümelerinin aslının yerine geçirilmek istendiği endişesidir. Özellikle Cumhuriyet döneminde neşredilen tercümelere Türkçe Kur'an-ı Kerim denilmesi bu endişeleri güçlendirmiştir.

Sebilü'r-reşâd'ta Y. 'A. müstear ismiyle kaleme alınan bir makalede Kur'an-ı Kerim'in tercüme edilmesi teşebbüslerinin Müslümanlar ve İslamiyet açısından çok zararlı bir eylem olarak değerlendirilerek, bir dilde yazılan bir eserin başka bir dile çevrilmesinin aslında onun benzeri bir eserin başka dilde meydana getirilmesi iddiasını taşıdığını belirtmiştir. Bu nedenle Kur'an'ın tercüme edilmesinin de böyle bir iddia taşıdığını ve tercüme edilen dilde onun bir benzeri/eşiti meydana getirilememişse onun tercümesinin de olamayacağını söylemiştir. Kur'an'ın

kendi dili olan Arapçada bile benzer bir eserin meydana getirilemeyeceğini, kendi dili ile benzeri yapılamıyorsa başka bir dilde ise asla yapılamayacağını ileri sürmüştür. Bu durumda ortaya çıkan eserin başka bir eser ya da daha aşağı bir eser olduğu görüşü savunulmuştur. Kur'an tercümelerinin aslından çok uzak olduğu belirtilerek Kur'an'ın tercümesini okuyanlar beyanların eksikliğini ve kusurlarını Kur'an'a yükleme tehlikesi ile karşı karşıya oldukları belirtilmiştir. Bu gibi mütercim hatalarından dolayı İslamiyet'e güvenin gidebileceğine dikkat çekilerek böyle bir tehlikeden dolayı bir kişi ya da bir grubun Kur'an'ı tercüme etmelerine fetva ve cevaz verilemeyeceği ileri sürülmüştür. Yazar, Kur'an'ın tercümesine karşı çıkarken böyle bir tehlikenin ortaya çıkmayacağını düşündüğü tefsir çalışmalarının yapılmasının daha uygun olacağı önerisinde bulunmuştur (Y. 'A., s.51 vd.).

Bu konuda daha ılımlı bir yaklaşım sergileyen Mustafa Sabri Efendi ve Milaslı İsmail Hakkı gibi isimler ise kategorik olarak lisanı beşer Kur'an'a tercüman olamaz gibi bir yaklaşım içerisinde olmamışlar ve Kur'an'ın tercüme edilmesinden yana tavır koymuşlardır. Ancak onlar da Kur'an tercümesinin çok zor ve meşakkatli bir iş olduğunu belirtmişlerdir. Türkçe tefsir ile Kur'an'ın Türkçe tercümesinin aynı olmadığını, tercümenin meşakkatli bir iş olduğunu ve Kur'an'ın bugüne kadar tercüme edilmemesinin de caiz görülmemesinden değil iyi bir tercümesinin yapılacağına dair âlimlerin bu hususta yaşadıkları güvensizlikten kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir. Yapılan Kur'an tercümelerinin yetersiz olduğunu söylemekle beraber yine de Kur'an'ın tercüme edilmesine karşı çıkmayan Mustafa Sabri Efendi, Kur'an tercümesinde bu kadar ısrar edilmesinin asıl amacının ise farklı olduğu endişesini dile getirmiştir. Mustafa Sabri Efendi, Kur'an tercümelerindeki asıl maksadın Kur'an-ı Kerim'in Türkçesinin bizzat Kur'an'ın yerine geçirilme olduğu endişesini taşıdığını ifade etmiştir. Buradaki maksadın ibadetlerde Kur'an'ın değil tercümesinin okunması olduğunu iddia ederek bunun caiz olmadığını belirtmiştir. Yani Mustafa Sabri Efendi, dildeki kimi eksikliklere rağmen Kur'an-ı Kerim'in tercüme edilmesine karşı çıkmamış, yapılan tercümelerin ibadetlerde Kur'an'ın yerine kullanılacak olmasına itiraz etmiştir (Şeyhulislâm Mustafa Sabri, 1969:207 vd.).

Mustafa Sabri Efendi ve aynı düşüncede olanların temel itirazlarına değinen Milaslı İsmail Hakkı da tercümenin gerekliliğine dikkat çekerken bu konudaki asıl kaygının tercüme aslının yerine namazda veya namaz haricinde Kur'an gibi okunmasından kaynaklandığına işaret etmiştir. İsmail Hakkı, Kur'an'ın tercümesinin Kur'an'ın aslı gibi namazda okunmasının gerekliliğini savunanların olduğunu belirtmiştir. Kur'an'ın aynı şekilde tercüme edilmesinin mümkün olmadığını belirten Milaslı İsmail Hakkı, Kur'an'ın tercüme edilmesini ancak tercümenin Kur'an'ın aynısı olduğunun iddia edilmemesi gerektiği hususunda bir uyarıda bulunmuştur (Milaslı İsmail Hakkı, s.447 vd.). Hatta bu konuda *İslam Dünyası*'nda neşredilen bir makalede daha radikal bir bakış ortaya konularak, Kur'an'ın tercüme edilmesinin farz olduğu ileri sürülmüştür. Bununla birlikte tercüme Kur'an'ın yerine geçemeyeceği ve Kur'an tilavetinin mutlaka Arapça olması ve bunun namazın rükünlerinden önemli bir rükün olduğu hususuna özellikle işaret edilmiştir ("Kuran-ı Kerim Tercümesi" İslam Dünyası, s.197 vd.).

Aydınların Kur'an tercümelerine bu düzeyde bir hassasiyet göstermelerinin önemli sebeplerinden biri Kur'an-ı Kerim tercümelerine "Türkçe Kur'an" şeklinde isimlendirmeleridir. Bu isimlendirme meselesi tercüme karşı çıkılmasının ana nedenlerindendi. Kur'an tercümelerinin "Türkçe Kur'an" diye isimlendirilmelerine sert tepki gösterenlerden biri dönemin meşhur âlimlerinden Elmalılı M. Hamdi Yazır'dır. Teknik ve ilmi açıdan Kur'an tercümesi denilmesine karşı çıkan Yazır, Cemil Said Bey'in "Türkçe Kur'an" adlı çevirisine atfen "... duyuyoruz ki Kur'ân Tercemesi demekle iktifa etmiyor da, "Türkçe Kur'ân" demeğe kadar gidiyor. Türkçe Kur'ân mı olur behey şaşkın?" (Yazır, 2014:9) diyerek tepkisini ortaya koymuştur. Yazır'ın bu sert tepkisinin arkasında ifadelerinden de anlaşılacağı üzere tercümenin aslın yerine geçirilmeye çalışıldığı endişesi vardı.

Kur'an tercümelerinin aslının yerine geçirilme endişesinin yanı sıra dile getirilen endişelerden biri de Kur'an'ın muciz oluşundan dolayı tercümesinin mümkün olmadığı iddiasıydı. Tüccarzâde İbrahim Hilmi'nin Kur'an-ı Kerim'in tercüme edilmesi teşebbüslerine karşı *Hayru'l-Kelâm*'da

neşredilen bir makalede Arapçanın süslü yapısından dolayı kısa ifadelerle pek çok anlamı birden verebilecek bir yapıya sahip olduğu vurgulanarak Arapçadan yapılacak bir tercüme ile anlamın kapsamının daralacağı ileri sürülmüştür. Kur'an-ı Kerim'in Arapçadan diğer dillere tercüme edilmesinin gerçek anlamda Kur'an-ı Kerim'in yerini tutamayacağına da vurgu yapılan makalede diğer dillerin Arapçaya oranla daha dar bir anlam çerçevesine sahip olduğu iddia edilerek tercümelelerin Kur'an olamayacaklarının açık olduğu savunulmuştur. Bu konuda ısrar edilmesi durumunda Kur'an-ı Kerim'in de İncil'in kaderini paylaşacağı, değiştirileceği, birliğinin bozulacağı ve tahrif olacağı iddiaları dile getirilmiştir. Bu tehlikeden dolayı tercümelelerin Kur'an-ı Kerim'e hizmetten ziyade bir ihanet teşkil edeceği ve bu nedenle yapılan tercümelelerin tedavülden kaldırılması gerektiğini Makam-ı Meşihat'a, Polis ve Matbuat müdüriyetlerine yazılı bir şekilde bildirildiği ifade edilmiştir ("Kur'an-ı Kerim Tercümesi Hakkında", 11 Mart 1914:136).

Kur'an'ın tercüme edilmesi meselesinde önemli bir değerlendirme yapan dönemin önde gelen âlimlerinden M. Hamdi Yazır, Kur'an'ın tercümesi denilmesine tepki göstererek tercüme için bir kelamın manasının diğer bir lisanda denk bir kelime ile ifade edilmesinin gerekli olduğuna dikkat çekerek bunun için aslın manasına mutabık olması gerektiğini savunmuştur. Bu da "*sarahatte, delâlette, icmalde, tafsilde, umumda, hususta, itlakta, takyidde, kuvvette, isabette, hüsn-i edada, üslûb-ı beyanda, hâsılı ilimde, san'atta*", asıl ifadeye eşit olması gerektiğini ancak bir tercümede mananın aslı tam karşılayamayacağını ileri sürerek Kur'an tercümesi denilmesine karşı çıkmıştır (Yazır, 2014:3 vd.).

M. Hamdi Yazır ile aynı minvalde fikir beyan eden Milaslı İsmail Hakkı, Kur'an'ın tüm Batı dillerine tercüme edildiği ve Türkçeye de tercüme edilmesi gerektiği fikirlerine karşı şimdiye kadar çok sayıda tercümenin yayınlanıp satıldığını ama hakikatte onların Kur'an'ın lafız ve manasında mevcut olan hüküm ve kuvvete haiz olmadığını, onun bir taklidi olduğunu, ne kadar gelişmiş olursa olsun garp dillerinin Kur'an'ın belagatine vasıl olmaktan uzak olduğunu ileri sürmüştür (Milaslı İsmail Hakkı, s.447).

Tanzimat'tan Cumhuriyete Osmanlı aydınlarının ilkesel olarak Kur'an-ı Kerim'in tercümesinin yapılması konusunda net bir karşı duruş sergileyenlerin sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. Net olarak tercümeye karşı çıkanlar daha çok tefsir ve meal hazırlanması gerektiğine işaret etmişlerdir. Ancak her şeye rağmen bu hususta aşırı bir tepki ortaya koymadıkları da anlaşılmaktadır. Fakat bu süreçte yapılan tercümelelerin yetersizliği üzerine ciddi eleştiriler yapılmıştır. Bu bireysel düzeyde olduğu kadar kurumsal düzeyde de eleştiri konusu edilmiştir. Kur'an'ın Türkçeye tercüme edilmesi konusunda kendisine soru sorulması üzerine Diyanet İşleri Riyaseti, kendilerinin Kur'an'ın mükemmel bir Türkçe tercümesinin yapılmasına karşı olmadıklarını, böyle bir tercüme ve tefsirin millet hakkında hayırlı olacağını dile getirmiştir. Ancak böyle bir tercümenin konunun uzmanları tarafından ya da uzmanların kontrolünden geçmiş olması gerektiği görüşü savunulmuştur. En ufak meselede bile uzmanlığın arandığı bu bilgi çağında milletin bu hassasiyetlerinin anlaşılması gerektiğine dikkat çekilirken o yıllarda tartışma konusu olan Nuru'l-Beyan adlı eserin cüzlerinin tetkik edildiği, ilmi ve dil açısından tercümenin yetkin olmayan kişiler tarafından yapıldığı ileri sürülmüştür. Türkçe anlatımlarının bile yetersiz olduğu savunulurken bir mütercim ve müfessir için bilinmesinin zorunlu olduğu sarf, nahiv ve belâgat kaidelerine bile vakıf olunmadığı dile getirilmiştir. Ellere geçen ilk cüzleri iyi niyetle karşıladıklarını, tercümedeki yanlış ve eksiklikleri mütercimlerin yetersizlikleri çerçevesinde okuduklarını ancak 4. cüzün incelenmesiyle çok bariz hatalar yapılmış olmasından dolayı mütercimlerin hüsn-i niyetlerinden de şüpheye düştüklerini belirtmişlerdir. Arapçada, fıkıhta, hadiste, tefsirde ihtisası olanların böyle hatalar yapamayacağını dile getirildiği cevabi yazıda söz konusu tercümenin ne dil ne de ilim itibarıyla doğru bir tercüme olmadığı, aslına uygun olmayan bu tercümelelerin güvenilir olmadığı belirtilmiş ve Müslümanlara uzak durulması gerektiği tavsiyesinde bulunulmuştur (Diyanet İşleri Reisi Rıf'at "Beyan-ı Hakikat", s.7 vd.).

Diyanet İşleri Riyaseti'nin Kur'an tercümesi hakkındaki tespitine dönemin uleması ve aydınları da katılmıştır. Diyanet İşleri Riyaseti'nin beyannamesine istinaden söz konusu tercümenin güvenilir olmadığını



ilan eden Aksekili'nin (Aksekili, "Cevap mı..." s.23) yanı sıra Nuru'l-Beyan'ın tercüme açısından çok sayıda hata içerdiği pek çok kişi tarafından da saptanmıştır ("Kur'an-ı Kerim Tercümelere Hakkında", "Beyan-ı Hakikat Müslümanlara", s.8 vd.).

Yapılan eleştirilere cevap veren Şeyh Muhsini Fani, kısmen dile getirilen bu eleştirilere hak verip bunun bir tercümeden ziyade tercüme-tefsir olduğu görüşünü savunmuştur. Fakat aynı zamanda o da Kur'an'ın tercüme edilemezliği hususundaki görüşleri destekleyen açıklamalarda bulunmuştur. Kur'an'ın Arapça dâhil hiçbir dile çevrilemeyeceğini belirterek hedeflerinin sadece tefsirlerden nakiller yapmak olduğunu ileri sürmüştür ("Kur'an-ı Kerim Tercümelere Hakkında", s.8 vd.). Şeyh Muhsin Fani'nin cevabi yazısı üzerine basında yayınlanan kimi makalelerde, Şeyh Muhsin Fani'nin tercüme konusundaki kafa karışıklığına işaret edilmiş ve "Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercümesi", "Türkçe Tefsiri", "Kur'an-ı Kerim Tefsirinin Türkçe Tercümesi" gibi birbirinden çok farklı isimlerle anılmasının bile bu gerçeği ortaya koyduğu görüşü dile getirilmiştir. Nuru'l-Beyan adlı tercümenin hatalarla dolu olduğu, bilerek veya bilmeyerek tahrifatların yapıldığı iddia edilmiştir (Aksekili, "Cevap mı İtiraf mı?", s.23 vd.; "Hatada Israr", s.26; "Kur'an Tercümelere Hatalar", s.35; "Nuru'l-Beyancılara", s.119 vd.). Bu eleştirilere kulak veren Müslümanlar ya bu cüzleri iade etmişler ya da yeni çıkan bu eserin cüzlerini yırtıp atmışlardır ("Yeni Tefsircilerden Müslümanların Ricası", s.64.; "Yeni Kur'an Tercümesi", 18 Eylül 1340:289). O güne kadar neşredilen tercüme önemli hatalar ve tahrifatlar barındırıyor diye âlimlerin ve aydınların yoğun eleştirilerine muhatap olmuştur. Bu eleştirilerden etkilenen okuyucular da bu tercümelere ilgi göstermemişlerdir. Fakat buna rağmen yeni tercüme de neşredilmeye devam etmiştir. Yeni tercüme basılması yeni tartışmaları da beraberinde getirmiştir.

Cihan Kütüphanesi sahibi Mihran Efendi tarafından basılan "Türkçe Kur'an" adlı eser yeni tartışmalara yol açmıştır. Kur'an'ın özel isminin Kur'an olduğu ve hiçbir özel ismin başka dile çevrilemeyeceği, Müslüman âlimlerin Kur'an tercümesine Kur'an demenin küfür olduğu düşüncesi savunulmuş ve "Türkçe Kur'an" ismi eleştirilmiştir ("Yeni

Kur'an Tercümesi", 18 eylül 1340:289 vd.; Aksekili, "Türkçe Kur'an" Namındaki...", s.404.). Kur'an-ı Kerim'in adının değiştirilmesine yönelik yapılan eleştirilerin yanı sıra yeni neşredilen tercümelerde de çok sayıda ilmi hata ve tahrifatın yapıldığına yönelik olarak dönemin süreli yayınlarında başta Aksekili olmak üzere çok sayıda tenkit yazısı neşredilmiştir (Ergin, 1977:1928; Aksekili, "Türkçe Kur'an" Namındaki...", s.403; Aydar, 1999:184; "Yeni Kuran Tercümesi" 18 eylül 1340:289 vd.).

Bu dönemde daha önce rastlanmayan eleştirilerden biri de yeni tercümelerin Hristiyan dinine mensup kişiler tarafından yapıldığı ya da Arapça metinden ziyade Fransızca tercümesinden Türkçeye tercüme edildiği eleştirisiydi. Son tercümelerden olan "Kur'an-ı Kerim Tercümesi" hakkındaki iddialardan biri Hristiyan bir Arap olan Zeki Megamiz tarafından tercümesinin yapıldığı ithamıydı.<sup>12</sup> Yine Cumhuriyet döneminin ilk tercümelerinden biri olan ve Cemil Said Bey tarafından yapılan Kur'an-ı Kerim tercümesinin<sup>13</sup> Arapça aslından değil Fransızcadan tercüme edildiği iddiasıydı (Aksekili, "Türkçe Kur'an" Namındaki...", s.406.; "Yeni Kuran Tercümesi" 18 eylül 1340:290.; "Büyük Bir Tecavüz", s.182.). Bu hususa binaen söz konusu tercüme basında ciddi eleştirilere muhatap olmuşlardır. Kur'an'ı Kerim'in Fransızcadan tercüme edilmesine bir Kur'an mütercimi olan Süleyman Tevfik de tepki göstermiştir (Süleyman Tevfik, Recep 1344 ve Kânunusani 1926). Mütercimlerin Kur'an-ı Kerim ilimlerindeki yetersizliklerini vurgulamaya matuf olan çok sayıda makale yayınlanmıştır. Tercümenin çok büyük hatalarla malul olduğu hususunda en çok eleştirilere maruz kalan mütercimlerden biri

- 12 Kur'anı Kerim Tercümesi: İlmî bir heyet tarafından tercüme edilip İsmail Hakkı İzmirli tarafından da tetkik ve tashih edildiği ilk sayfasında ifade edilmesine karşın Osman Nuri Ergin bu eserin asıl müterciminin, Hristiyan Araplardan Zeki Megamiz olduğunu ifade etmiştir. Zeki Megamiz Hristiyan olduğu için adı kitabın üzerinde belirtilmemiştir. Tercüme harfi harfinedir. Mananın iyi anlaşılması için eklenen kelime ve ibarelerin üstü çizilmiştir. Pek az olan tefsir ve haşiyeler ise sayfa altında gösterilmiştir. Arapça metine eserde yer verilmemiştir. İndeks hazırlanmamıştır. (Yazdıran ve bastıran: Kütüphane-i İslam sahibi İbrahim Hilmi. S. 941. sene: 926.). (Osman Nuri Ergin, a.g.e., s.1928-29).
- 13 Cumhuriyet döneminin ilk tercümelerinden olan Cemil Said Bey'in tercümesi Hristiyan Katolik asıllı Kazımırski'nin Le Coran, (Paris, 1832) adlı tercümesinden Türkçeye aktarıldığı iddia edilmiştir.(bkz. Karacan, 2019)

de Cemil Said Bey'dir ("Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi", s.251; Aksekili, "Türkçe Kur'an" Namındaki...", s.403 vd.; Aydar, 1999:184; Doğrul, 5 Teşrin-i Evvel 1340).<sup>14</sup>

Cemil Said Bey'in tercümesine yönelik basında çıkan eleştirilerin yanı sıra dönemin Diyanet İşleri Reisi Rıfat Börekçi de benzer eleştirilerde bulunmuştur. Bir beyanname yayınlayan Börekçi: "*Türkçe Kur'an-ı Kerim*" namıyla Cemil Said imzasıyla intişar eden eser tetkik olundu. Kur'an-ı Azimüşşan ile karşılaştırıldığı zaman serapa muharref olduğu anlaşılan bu esere "*Türkçe Kur'an*" demek esasen caiz olmadığı gibi, "*Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi*" diye itimad etmek de caiz değildir. Binaenaleyh gunagan maksadlarla neşredilen bu gibi eserlere aldanmalarını Müslümanlara tavsiye etmeyi bir vazife addederiz (1 Teşrin-i Evvel 1340)." (Rıfat Börekçi, Ekim 1340:349.) ifadelerine yer vermiştir.

### Sonuç

Osmanlı modernleşmenin etkisiyle Tanzimat döneminde gündeme gelen Kur'an tercümeleri, II. Meşrutiyet yıllarında ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında yoğun tartışmalara neden olmuştur. Dönemin siyasi ve fikri yapısıyla paralel bir şekilde süren Kur'an tercümesi tartışmaları Tanzimat döneminde modernleşme düşüncesi etrafında savunulurken II. Meşrutiyet yıllarında Türkçülük ve milliyetçilik cereyanının güçlenmesiyle bu ideoloji çerçevesinde sürdürülmüştür. Cumhuriyetin ilk yıllarında ise egemen siyasetin hedefleri doğrultusunda Türk'e has bir milli din ortaya çıkarma düşüncesiyle Kur'an'ın tercüme edilmesi çalışmaları yapılırken Cumhuriyetin ilk yıllarında kısa sürede üç müstakil tercüme neşredilmiştir. Aynı zamanda 1925 yılında bu hedef doğrultusunda Meclis de doğrudan Kur'an tercümesi çalışmalarına el atmıştır.

Din siyaset ilişkilerinden bağımsız olarak değerlendirilemeyecek olan tercüme çalışmaları Osmanlı aydınları arasında yoğun tartışmalara neden olmuştur. Dönemin gazete ve mecmualarında sıklıkla isimsiz

14 Ömer Rıza Doğrul Cemil Said Bey'in tercümesini hatalarından dolayı eleştirmektedir. Hatalardan arınık olduğunu düşündüğü tercümelere ise destek sunmuştur. Doğrul, İzmirinin tercümesini ise övmektedir (Aydar, 1999:187).

olarak neşredilen makalelerde bu konuda önemli tartışmalar yapılmıştır. Yayımlanan makalelerin muhtevalarına bakıldığında Kur'an tercüme-leri tartışmalarının başlıca birkaç noktada yoğunlaştığı görülmektedir.

Tanzimat'tan sonra başlayan Kur'an-ı Kerim tercüme çalışmalarına karşı Osmanlı aydınları şu eleştirilerde bulunmuşlardır. Osmanlı aydınlarının süreç içerisinde gündeme getirdikleri en önemli konu tercümenin fikri ve içtimai bir inkılap gerçekleştireceği görüşüydü. Bu görüş zihniyet dönüşümü anlamında çok önemli olmasına rağmen aydınların düşünceleri incelendiğinde bu fikrin çok az aydın tarafından gündeme getirildiği görülmektedir. Kur'an'ın tercüme edilmesini savunan aydınların gündeme getirdikleri bir başka önemli husus ise Arapça bilmeyen Müslümanların Kur'an'ı anlamaları için tercümenin zorunlu bir ihtiyaç olduğu fikriydi. Bu fikir hem tercüme çalışmalarını yapan aydınlar hem de bu fikre taraftar olan aydınlar tarafında yoğun bir şekilde savunulmuştur. Bu her ne kadar sıradan bir fikir gibi görülse de Kur'an'ın tercüme edilmesi herkese Kur'an'ı okuyup anlama olanağı ve vereceği için özellikle ulemanın toplumsal düzeyde dini otoritesini sarsacak düzeyde bir hamleye dönüşebilme potansiyeli taşıyordu. Yani dolaylı da olsa Arapça bilmeyen Müslümanların Kur'an'ı anlamalarına olanak sağlayacak olması fikri ve içtimai bir inkılabı zemin hazırlayacaktı.

Kur'an-ı Kerim'in tercüme edilmesine karşı çıkanların görüşleri de birkaç noktada yoğunlaşmaktaydı. Birincisi Kur'an-ı Kerim'in dilinin fesahat ve belâgat açısından muciz bir anlatıma sahip olduğu ve bu nedenle tercüme edilemeyeceği düşüncesi idi. Onlara göre yapılacak bir tercüme Kur'an'ı tahriften başka bir şeye hizmet etmeyecekti. Kur'an'ın tefsir edilebileceği veya mealinin yapılabileceğini savunan bu kesim, Kur'an'ın tercüme edilmesi girişimlerine net bir karşı duruş sergilemiştir.

Kur'an'ın tercüme edilmesini savunanlar ile karşı çıkanlar arasında daha ara bir noktada duran bir başka kesim ise kategorik olarak Kur'an tercümelemelerine karşı olmamasına rağmen mevcut tercümelemelerin büyük hatalar barındırdığı düşüncesiyle mevcut tercümelere karşı durmuşlardır. Eleştirilerini sözde bırakmayan söz konusu aydınlar neşredilen tercüme-ler üzerinde çok sayıda inceleme yaparak tercümelemelerin barındırdığı

hata ve noksanlıkları dönemin gazete ve mecmualarında yayınlamış ve bu hususta bir kamuoyu meydana getirmeye çalışmışlardır. Ayrıca bu kesimin bir başka endişesi de bu tercümelerin isimlerine yöneliktir. Son dönemde neşredilen tercümelerin “Türkçe Kur'an” gibi isimler kullanması aydınlarda tercümenin aslının yerine geçirilme endişesine neden olmuştur. Bu endişeden dolayı tercümelere daha mesafeli durmuşlardır. Fakat her şeye rağmen bu kesim Kur'an'ın tercüme edilmesi çalışmalarına karşı çıkmamış mevcut eksikliklerin ortadan kaldırılması ve daha yetkin tercümelerin hazırlanması için konunun uzmanı âlimler tarafından ya da bir uzman kurul tarafından tercümelerin hazırlanmasını teklif etmişlerdir.

Kısaca şu söylenebilir ki Tanzimat ile başlayan Kur'an tercüme girişimleri lehte ve aleyhteki fikirlere rağmen gün geçtikçe daha da artmış ve daha nitelikli tercümelerin ortaya konulması için ciddi çalışmalar yapılmıştır. Zamanla Kur'an'ın tercüme edilmesine karşı çıkanların sayısında ciddi azalma yaşanmış ve çok sayıda kişi tercüme çalışmalarına el atmıştır. Hatalarla malul tercümelere uzak durulsa da Osmanlı kamuoyunca ve aydınlar arasında Kur'an-ı Kerim'in tercümesi hususunda genel bir ortaklaşmaya gidilmiştir.

## OTTOMAN INTELLECTUALS' APPROACH TO TRANSLATION OF THE QUR'AN FROM II. CONSTITUTIONALISM TO THE REPUBLIC

### Abstract

An instance of Martin Luther's attempt to translate the Bible into German, which was very important for Western modernization, was experienced in Ottoman modernization with the step of translating the Qur'an into Turkish after Tanzimat. While the discussions on the translation of the Qur'an into Turkish, which came into question after the declaration of the Tanzimat were continuing during the second Constitutional Monarchy period and in the early years of the Republic, in this period many translations were made. In fact, the issue of the translation of the Qur'an into Turkish, which was on the agenda of the Turkish Grand National Assembly in 1925, as a result of the negotiations, was decided by the Assembly to provide a healthy Turkish translation and the necessary fund was reserved. The issue of the translation of the Qur'an, which couldn't be dealt with independently of the political and intellectual conjuncture of the period, was the subject of intense debate among the Ottoman intellectuals. There were basically two approaches in the debate about the translation of the Qur'an. Some intellectuals objected to the translations of the Qur'an, arguing that the Qur'an cannot be translated into another language in terms of fluency and eloquence, while some intellectuals defend the necessity of translating Qur'an to Turkish, taking into consideration the Muslims who do not speak Arabic to understand the Qur'an. The debates on the periphery of these two approaches were widespread in the Ottoman press. In this study, the Ottoman intellectuals' views on the issue of the translation of the Holy Quran into Turkish, which were the subject of intense debate since the Tanzimat period, is discussed.

**Key Words:** Quran, Translation, Turkish Quran, Ottoman Intellectuals, II. Constitutionalism and Republic.

### Kaynakça

#### Kitap ve Makaleler

- AKSEKİLİ, A. H., “*Cevap mı itiraf mı?*”, **Sebilü'r-reşâd**, C. 24, Aded 600, ss.23- 26.
- AYDAR, H., (1999)“*Türklerde Kur'an Çalışmaları*”, **İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı 1, İstanbul, ss. 159-235.
- AZİMZÂDE REFİK BEY, (1324) **Kıvâm-ı İslâm Tenbih'ul-Efhâm ilâ Metâlib'il- Hayat'il-İctimaiyye ve'l-İslâm** (Mütercim: Hocaâde Mehmed Ubeydullah), Mısır, Ramazan, s. 158.
- CEMİL SAİD, (1926), **Kur'an-ı Kerim Tercemesi**, 2. Baskı.
- CÜNDİOĞLU, D., (1998b) “*Bir Kur'an Mütercimi: Cemil Said Bey'in Kendi Kaleminden Özgeçmiş*”, **Dergâh Dergisi**, C.IX, S.100, ss.46-47.
- CÜNDİOĞLU, D., (1998a), **Türkçe Kuran ve Cumhuriyet İdeolojisi**, Kitabevi Yay., İstanbul.
- ÇALIK, E., “*Hristiyan Medeniyetinin Dinî Kaynakları*”, **Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi** 12/2 (2010). 57-92.
- DİYANET İŞLERİ REİSİ RIF'AT “*Beyan-ı Hakikat*” **Sebilü'r-reşâd**, C. 24, Aded 599, s.7-8.
- DOĞRUL, Ö. R., “*Yeni Kur'an-ı Kerim Tercümesi*”, **Tevhid-i Efkâr**, 5 Teşrin-i Evvel 1340.
- EL-HAZ MUHAMMED CEMALEDİN “*Halkın Fitrat Dinine Doğru*”, **İctihat**, Nu.177, 1 Nisan 1925, ss.3541-3542.
- ERBAŞ, A., (2002), “*Protestan Reformu ve Martin Luther*”, **Dinler Tarihi Araştırmaları - III** (Sempozyum, 09-10 Haziran 2001, Ankara) 2000. Yılında Hıristiyanlık (Dünü, Bugünü ve Geleceği), Ankara, ss.197-245.
- ERGİN, O. N., (1977), **Türk Maarif Tarihi**, Cilt V, Eser Matbaası, İstanbul 1977.
- GÖKALP, Z., (1976), **Yeni Yol-Doğru Yol**, Devlet Kitapları, Güneş Matbaacılık, (1. Baskı) Ankara.

İBRAHİM HİLMİ, (1340), **Nuru'l-beyan Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercümesi**, İstanbul.

KARACAN, O., (2019), **Cemil Said Bey (Dikel) Hayatı-Eserleri ve İran'daki Siyasi Meselelere Bakışı**, İnönü Üniversitesi, BDT., Malatya.

### **KUR'AN-I KERİM.**

MEHMED UBEYDULLAH, "*Lisan Neler Yapıyor*", **Millet**, 13 Ağustos 1908, Sayı. 9, s.2.

MİLASLI İSMAİL HAKKI, "*Kur'an-ı Kerim Tercüme Olunabilir mi?*" **Sebilü'r-reşâd**, C.15, Aded 390, s.447.

MUHAMMED ALİ 'AYNİ, "*Kur'an-ı Kerim'i Tercüme Meselesi*" **Mahfil**, Aded 4, ss.62-65.

RIFAT BÖREKÇİ, **Sebilü'r-reşâd**, C. XXIV, S. 620, Ekim 1340.

S.T. (Süleyman Tevfik), **Tercüme-i Şerif Türkçe Kur'an-ı Kerim**, Matbaai Hamet Kamil, İstanbul, Recep 1344 ve Kânunusani 1926.

SHİLLERS, C. N., (1999), **Bir ABD Büyükelçisinin Türkiye Hatıraları Mustafa Kemal 2**, Cumhuriyet yayınları, (Çev: Örgen Uğurlu), Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yay.

SÜLEYMAN TEVFİK, (1926), **Türkçe Kur'an-ı Kerim**, Maarif Kütüphanesi, İstanbul.

ŞEYHULİSLÂM MUSTAFA SABRİ, (1969), **Dinî Müceddidler**, Sebil Yayınevi, İstanbul.

T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, Devre: II, İçtima Senesi: II, İçtima: 61, C.14, s.222-223.

ÇİĞİRAÇAN, Tüccarzâde İbrahim Hilmi, (2009), **Osmalı Devleti'nin Çöküş Nedenleri**, (Haz. Başak Ocak), Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, (1. Baskı), İstanbul.

TÜCCARZÂDE İBRAHİM HİLMİ, (1997), **Avrupalılaşmak**, (Haz. Osman Kafadar-Faruk Öztürk), Gündoğan Yayınları, Ankara.



- TÜCCARZÂDE İBRAHİM HİLMÎ, (1332), **Kur'an-ı Kerim Tercüme ve Tefsiri** (İhvân-ı Dinime), Matbaai Hayriye ve Şürekâsı, İstanbul.
- UBEYDULLAH AFGANÎ, (1332), **Kavm-i Cedîd Kitabı'l-Mevaiz**, Şems Matbaası, Dersaadet.
- Y. 'A., "*Lisanı Beşer Lisan-ı Kurana Tercüman Olamaz*", **Sebilu'r-reşâd**, C. 24, Aded 602, ss.51-52.
- YAZIR, M. H., (2014), **Hak Dini Kur'an Dili**, Yenda Yayın-Dağıtım, Cilt 1.

### Sürelî Yayınlar

- "*Büyük bir Tecavüz*", **Sebilu'r-reşâd**, C. 21, Aded 542-543, ss.181-182.
- "*Hatada Israr*" **Sebilu'r-reşâd**, C. 24, Aded 600, ss.26-27.
- "*Kur'an Tercümelerindeki Hatalar*", **Sebilu'r-reşâd**, C.24, Aded 601, ss.35-37.
- "*Kur'an-ı Kerim Tercüme Hakkında*", "*Beyan-ı Hakikat Müslümanlara:*", **Sebilu'r-reşâd**, C. 24, Aded 599, ss.9.
- "*Kur'an-ı Kerim Tercüme Hakkında*", **Sebilu'r-reşâd**, C. 24, Aded 599, ss.8.
- "*Kur'an-ı Kerim Tercümesi*", **İslam Dünyası**, ss.197-199.
- "*Kur'anı Kerimin Tercümesi*", **Sebilu'r-reşâd**, C. 21, Aded 640, ss.251.
- "*Kur'an-ı Kerim Tercemesi Hakkında*", **Hayr'ul-Kelâm**, (11 Mart 1914), nu. 17, s.136.
- "*Nuru'l-beyancılara*", **Sebilu'r-reşâd**, C. 24, Aded 606, ss.119-121.
- "*Yeni Kur'an Tercümesi*", **Sebilu'r-reşâd**, 18 Eylül 1340, C. 24, Aded 617, ss.289-290.
- "*Yeni Tefsircilerdem Müslümanların Ricası*" **Sebilu'r-reşâd**, C. 24, Aded 602, ss.64.



# ANADOLU'DA YAZILI TARİHİN BAŞLAMASINDAN SONRAKİ İLK MUHASEBE BELGE SİSTEMİ<sup>1</sup>

Hakan ERKUŞ<sup>2</sup>

Arif GÜMÜŞ<sup>3</sup>

## Özet

Anadolu, asırlardır yer altı ve yer üstü zenginlikleri, doğal güzellikleri sebebiyle ve uluslararası ticaret yolları üzerinde bulunmasından dolayı birçok uygarlığın yerleşim yeri olmuştur. Anadolu'da yaşamış uygarlıklara ait tarihi kalıntılar ve belgeler incelendikçe Anadolu'nun dünya bilim tarihine katkısı daha açık bir şekilde ifade edilebilmektedir. MÖ 1974 ile MÖ 1719 tarihleri arasında Asurlular Anadolu'da "koloni sistemi," kurmuşlardır. Böylelikle Asurlu tüccarların Anadolu'ya yerleşmesi sağlanmıştır. Anadolu'da ticari faaliyetlerde bulunan Asurlu tüccarlar yapmış oldukları ticari işlemleri kilden yapılmış tabletlere kaydetmişlerdir. Bu tabletler Anadolu'da yazılı tarihin başlamasından sonraki muhasebe uygulamalarının da ilk örnekleridir. Asur Ticaret Kolonileri Dönemindeki muhasebe uygulamaları ile günümüz muhasebe uygulamaları birbirine oldukça benzemektedir. Araştırmamızda Asur Ticaret Kolonileri Dönemi'nde kullanılan muhasebe belgelerinin günümüz muhasebe işlemlerinde kullanılmakta olan belgelerin ilk örnekleri olup olmadığı araştırılmıştır. Araştırma sonucunda bulunan belgeler ile Anadolu'nun muhasebe tarihine olan katkıları açıklanmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Asur Ticaret Kolonileri, Muhasebe Tarihi, Muhasebe Belge Sistemi

- 1 Bu çalışma, İnönü Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi SDK-2018-993 Proje Kodu ile desteklenmektedir.
- 2 Prof. Dr. İnönü Üniversitesi İİBF, İşletme, Malatya, hakan.erkus@inonu.edu.tr **Orcid:** 0000-0003-0925-9396
- 3 Öğr. Gör. Malatya Turgut Özal Üniversitesi DVKMYO, Malatya, arif.gumus@ozal.edu.tr **Orcid:** 0000-0002-4865-0892

## Giriş

Asur Ticaret Kolonileri (ATK)<sup>4</sup> Dönemi MÖ 1774 ile MÖ 1719 yılları arasında kapsayan dönemdir. Bu dönemde Asurlu tüccarlar ile Anadolu'da bulunan yerel krallıklar ticari ilişkide bulunmuşlardır. MÖ 2350 yıllarında ilk kez Akadlı Sargon tarafından Anadolu'ya yapılan ilk ticari girişimden sonra Asurlular MÖ 1774 yılında yaklaşık 255 yıl sürecek olan sistemli ve organize bir ticarete girişmiştir. Asurlular Anadolu'da ticari faaliyette bulunması amacıyla vatandaşını teşvik etmiş ve vatandaşlarını Anadolu'ya göndermiştir. Asurlar Anadolu'da 40'ın üzerinde ticaret merkezi kurmuş ve burada yapılan ticareti kayıt altına almıştır. Asurluların Anadolu'daki ticaret merkezlerinin bağlı bulunduğu yer bugün Kayseri sınırları içerisinde yer alan Kültepe/Kaniş Kârûm'dur.

Kültepe'de 23.500 adet tablet çıkartılmış ve çok azı tercüme edilebilmiştir. Tercüme edilen tabletlerde ATK dönemine ait ticari işlemlerin kayıtları bulunmaktadır. Bu kayıtların ışığında o döneme ait ticari işlemleri anlayarak günümüz muhasebe uygulamalarında kullanılan belgeler ile benzerliklerini ortaya koyabilmekteyiz. Bugün kullanılmakta olan; irsaliye, teslim-tesellüm belgesi, mahsuplaşma, teminat verme, teyit mektubu, ödeme taahhüdünde bulunma, tediye fişi belgelerinin o dönemde de kullanıldığına dair tabletler tespit edilmiştir. Bu çalışmada ATK döneminde yapılan ticari işlemlerde kullanılan tabletler incelenerek günümüz muhasebe uygulamalarında kullanılan belgeler ile benzerlikleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

## 1. Asur Ticaret Kolonileri Öncesi Dönem

Tarih öncesi çağlar yazının icat edilmeden önceki dönemini kapsamaktadır. Yazının icat edilmesiyle beraber tarihi çağlar başlamaktadır. Yazı dünyanın her tarafında aynı zamanda kullanılmamıştır. Bu yüzden farklı uygarlıklar farklı zamanlarda tarihi çağları yaşamaya başlamıştır. Yazı ilk olarak Mezopotamya'da ve Mısır'da kullanılmıştır. Mezopotamya'da Sümerlilerin icat ettiği çivi, Mısır'da hiyeroglif yazısı

4 Bundan sonra ATK denilecektir.

kullanılmıştır. Çivi yazısı Mezopotamya sınırlarının dışında da kullanılarak uluslararası boyuta ulaşmıştır. Anadolu'ya yazı Asurlular tarafından MÖ 20. yüzyılda getirilmiş ve Anadolu tarihi çağlara geçmiştir (Gökçek, 2015: 288). Sümerlilerin yazıyı nasıl icat ettiği bilinmemektedir. Ancak yazının ilk kullanımına tapınaklarda rahipler tarafından tutulan kayıtlarda rastlanmıştır (McNeill, 2004: 41).

Tarih öncesi çağlar, insanların ilk kez yeryüzünde görülmeye başladığı ve yazının bulunmasına kadarki dönemi içerisine almaktadır. Bu dönemdeki gelişmeler hakkında çok fazla bilgiye sahip olamamızın nedeni yazının henüz icat edilmemiş olmasıdır. O dönem hakkında elde edilen bilgiler; resimlerden, taştan yapılmış dayanıklı eşyalardan elde edilmektedir. Paleolitik çağda insanlar taşları yontarak şekillendirmişler, ateşi bulmuşlar ve mağara duvarlarına resimler yapmışlardır (Kaya, 2012: 28). O dönemde insanlar geçimlerini toplayıcılık ve avlayıcılıkla sağlar, küçük gruplar halinde yaşardı. Mezolitik çağda insanlar avcılık ve toplayıcılığa devam ederken köpeği evcilleştirmiş, avlanmak için ok ve yayı icat etmiş, tarımsal faaliyetlere de yine bu dönemde başlamışlardır (Şenel, 2009: 233). Neolitik çağda insanlar yerleşik hayata geçmişlerdir. Yerleşik hayatla beraber günlük hayatta kullanmak için birçok araç ve gereç yapmışlardır (McNeill, 2004: 33). Kalkolitik çağda insanlar bakır altın ve gümüşten yapılmış eşyaları kullanmaya başlamış ve çömlekçi çarkını icat etmişlerdir (Kaya, 2012: 41). Bu dönemde hayvanlar evcilleştirilerek tarımsal faaliyetlerde bulunmuş, üretim planlanarak arazilerin sulanabilmesi için kanallar yapılmıştır (Aydın, 2008; 23-24). Tunç Çağında yazı icat edilmiş, ilk devletler ortaya çıkmaya başlamıştır (Aytaç ve Birol, 2007: 26). Asur Ticaret Kolonileri'nin de içinde bulunduğu bu dönemde hayvancılık ve tarım insanların temel geçim kaynağı olmaya devam etmiş, ticaret bu dönemin genel özelliği olmuştur (Kaya, 2012: 50).

## 2. Asurluların Kısa Tarihi

Asurlular bugünkü Kuzey Irak sınırları içerisinde bulunan Musul bölgesinde yaşamıştır. Başlangıçta küçük bir krallık olarak Sümerlilere

bağlı olan Asurlular, zaman içerisinde bağımsızlıklarını kazanarak büyük bir güç haline gelmişlerdir (Narçın, 2016: 112). Asurluların tarihi üç döneme ayrılmaktadır: ATK döneminin de içinde bulunduğu MÖ 2200-1600 Eski Asur, MÖ 1500-1000 yılları arasındaki Orta Asur ve MÖ 1000 ile 612 yılları arasındaki Yeni Asur Dönemidir (Gökçek, 2015: 34-35). Asurlulara MÖ 612 yılında Medler son vermiştir (Aytaç ve Birol, 2007: 25).

Asurluların başında kral bulunmakta ve oldukça geniş yetkilere sahip olan kralın tanrılar tarafından görevlendirildiğine inanılmaktaydı. Kralın yetkileri arasında savaşa ve barışa karar vermek, vergi oranlarını belirleme ve yargı yetkisine sahip olma bulunmaktaydı (Gökçek, 2015: 225-226). Sümerlilerden çivi yazısını öğrenen Asurlular, Anadolu'ya yazı getirmiştir. Böylece Anadolu tarih öncesi çağlardan çıkarak tarihi çağlara geçmiştir. Asurlular ayrıca Sümerlilerden kanun yapma fikrini de almışlardır (Çığ, 2016: 86). Asur'un yönetiminde önemli bir yeri olan şehir meclisinin de başında kral bulunurdu. Şehir meclisi Anadolu'daki kolonilerden gelen davaların son inceleme mercii olarak da görev yapmaktaydı (Hertel, 2010: 135). Halkın büyük çoğunluğu ticaret ile uğraşmaktaydı. Özellikle Koloni Dönemi'nde sermaye sahipleri şirketler ve ortaklıklar kurarak Anadolu'ya ticaret yapmışlardır. Bu dönemde aile şirketleri de kurulmuştur. Bu şirketlerin merkezi Asur'du. Şirketin başında ailenin reisi veya en büyük erkek çocuk yer alır diğer erkek çocuklar Anadolu'daki ticaret merkezlerine giderlerdi. Ailenin en küçük erkek çocuğu bu Anadolu ile Asur arasındaki irtibatı sağlarken (Michel, 2007: 77) kadınlar da Anadolu'ya sevk edilecek kumaşların üretimini gerçekleştirdi (Donbaz, 1996: 188).

### 3. Asur Ticaret Kolonileri Döneminde Anadolu'nun Durumu

ATK Döneminde Anadolu'da yerel krallıklar bulunmaktaydı. Tamamen bağımsız halde bulunan krallıkların yanında daha büyük krallıklara bağlı vassal krallıklar da bulunmaktaydı (Şahin, 2004: 63). Bu krallıklar, iç işlerinde bağımsız dış işlerinde bağlı buldukları krallığa tabiydiler. Yerel krallıklar arasında nispeten barışçıl bir ortam hâkimdi

(Bryce, 1985: 260). Bu durumun varlığı Asurlu tüccarların Anadolu'ya gelmelerinde etkili olmuştur. Yerel krallıklar arasında doğabilecek savaşlarda kullanılan tunçtan yapılmış silahların yapımında kullanılan kalay madeni Asurlu tüccarların ticaretinin ana maddesini oluşturmaktaydı. Tunç madeni doğada saf olarak bulunmaz bu madeni elde etmek için bakır ve kalayın karışımı gerekmektedir. Anadolu'da bol miktarda bakır bulunmasına rağmen kalay madeni bulunmazdı. Bu açığı Asurlu tüccarlar kapatmaya çalışmışlardır (Günbattı, 2012: 62). Anadolu'daki yerel krallıklar hakkında çok fazla bilgiye sahip olmamızın sebebi tüccarların tutmuş oldukları belgelerin yapılan ticaretlere ait olması. Bu dönem hakkında yerel krallıkların sosyal ve siyasal yapıları hakkında söylenecek çok az sayıdaki bilgi de tüccarların kayıtlarının satır aralarında elde edilebilmektedir (Günbattı, 2012: 44).

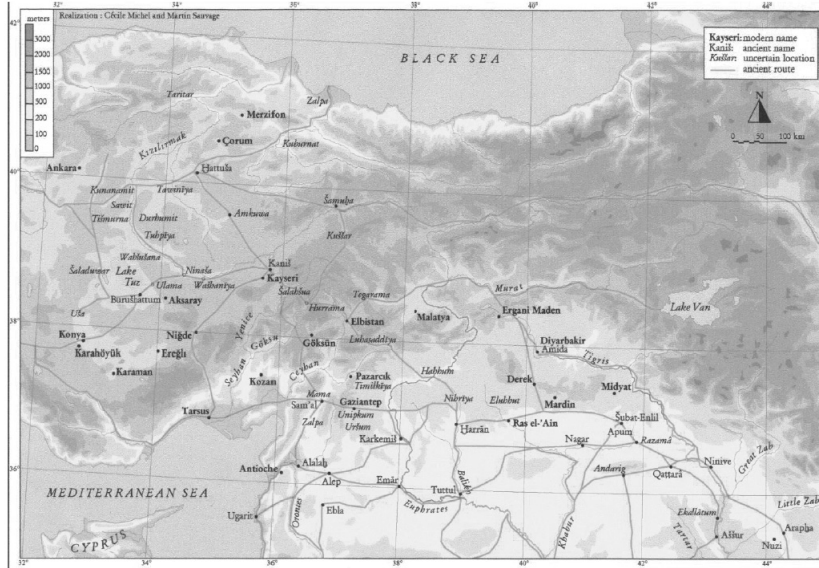
Yerel krallıkların başında rubāum isimli kral, rubātum isimli kraliçe bulunmaktaydı (Barjamovic, 2008: 88). Rabi simmiltim isimli prensler de kralın yanında belgelere onay verirdi (Şahin, 2004: 64). Yerel krallıklarda halk Asurlulardan öğrenmiş oldukları çivi yazısını kullanmaktaydı. Halkın geçim kaynağı tarım ve hayvancılığın yanında değerli madenlerin çıkarımı ve işlenmesine dayanmaktaydı (Sever, 1990: 254). Yerel krallıklar arasındaki anlaşmazlıklar sonucu çıkan savaşlarda Asurluların kullanmış oldukları ticaret yollarını tehlike altına girmiştir. Bu durumda tüccarlar, ya alternatif ticaret yolları aramışlar ya da malları zamanında teslim edemeyerek cezalar ödemişlerdir (Bryce, 1985: 264-265).

#### 4. Asur Ticaret Kolonileri Dönemi

MÖ 1774 ile MÖ 1719 yılları arasını kapsamaktadır. Asurlular bu dönemde sistemli ve organize bir şekilde Anadolu'da bulunan yerel krallıklar ile ticari faaliyette bulmuşlar ve bunları kayıt altına almışlardır. Asurlular kendi vatandaşlarını bu ticarete teşvik etmiş ve Anadolu'ya göndermişlerdir. Anadolu'daki yerel krallıklar bu ticarete sıcak bakmışlar, ihtiyaçları olan kalay ve tekstili bu sayede satın alırlarken karşılığında da gümüş ödemesi yapmışlardır. Yerel krallıklar Asurlu tüccarların yapmış oldukları neredeyse her ticari işlemi vergilendirmişlerdir.

Krallıklarına gelen kumaşta %5, kalyda 2/65, her eşek yükünden 4 mina vergi alırlardı. Bunun yanında kumaşları ilk saray görür ve bu kumaşların %10'luk diliminin ilk satın alma hakkını ellerinde bulundururlardı (Bayram, 1993: 3). Asurlu tüccarlar ise yerel krallıklarda yerleşim izni alarak ticaret yapmanın yanında Asur'dan Anadolu'ya getirdikleri malların yol güvenliğinin sağlanması ve sigortalanması hakkını elde etmiştir (Küçükbezi, 2011: 28).

Asur ile Anadolu arasındaki ticarete eşeklerden oluşan kervanlar kullanılmış ve bu kervanlar gidiş dönüş yolculuklarını 3 ayda tamamlardı. Asur'dan gelen kervana ait eşekler Anadolu'da satılarak tekrar götürülmezdi. Kervanların yolda konaklaması ve ihtiyaçlarının karşılanması için hanlar yapılmış ve bu hanlar o bölgenin ekonomisine katkı sağlamıştır (Barjamoviç, 2010: 163). Kervanlar iki ana güzergâhı takip etmiştir: Birincisi güney yolu olan Asur, Habur, Şanlıurfa, Birecik, K.Maraş Pınarbaşı, Kültepe diğeri Kuzey yolu olan Diyarbakır, Elazığ, Malatya, Darende, Kültepe'dir (Özgüç, 2005: 24).



Resim 1, Koloni Döneminde Ticaret Yolları (Michel, 2004: 190).



Bu dönemde Asurlu tüccarlar yapmış oldukları ticareti kaydetmek için kil tabletleri ve çivi yazısını kullanmıştır. Yapılan ticari işlemler tabletlere kaydedildikten sonra güneşte kurutularak tüccarların evlerinin bir bölümünde muhafaza edilmiştir. Kültepe'de çıkan bir yangın bu tabletleri fırınlanmış gibi bir işleme tabi tutarak günümüze kadar gelmesini sağlamıştır (Larsen, 2010: 80).

Asurlular ticaretlerinin sekteye uğramaması için Anadolu'da 40'ın üzerinde ticaret merkezleri kurmuşlardır. Bu merkezlerin küçük olanlarına Wabartum büyüklerine ise Kārum denmektedir. Anadolu'da bulunan Kārum ve Wabartum'ların bağlı bulunduğu merkez Kayseri'de bulunan Kültepe/Kaniş Kārum'udur (Bilgiç ve Bayram, 1995: 38-39). Buranın merkez seçilmesinin nedeni Anadolu'nun ortasında bulunması veya diğer krallıklara göre barışın ve huzurun hâkim olması gösterilmektedir (Larsen, 2010: 68). Anadolu'da tüccarlar arasında çözümlenemeyen davalara Kültepe/Kaniş Kārum'u bakar, çözümlenemeyen davalar Asur'daki şehir meclisine gönderilirdi. Burada alınan karar nihai karardı (Çeçen, 2017: 35). Kültepe'de bu zamana kadar yaklaşık 23500 tablet çıkartılmış ve bunların çok azı tercüme edilmiştir. Buradaki tabletlerde ticari belgeler, mektuplar, yazışmalar, hukuki belgeler, büyü metinleri, sözlükler, öğütler destanlar gibi birçok konu hakkında bilgiler bulunmaktadır (Veenhof, 2010: 30).

Asurlu tüccarların Anadolu'da ticaret yapabilmeleri için yerel krallıklarla sözleşmeler imzalamaları gerekmektedir. Ancak bu sözleşmeleri kendileri yapamaz kendileri adına Asur'un temsilcileri yapardı. Yerel krallar değiştiği zaman bu anlaşmalar yenilenirdi (Bilgiç, 1990: 501). Asurlu tüccarların kendi aralarında Anadolu'da çıkan anlaşmazlıklarda kendi hukuk kuralları işletilirken yerel krallıklar ile çıkan anlaşmazlıklarda yerel krallıkların hukuk kuralları işlemekteydi (Şahin, 2004: 12).

ATK döneminde değişim aracı olarak gümüş kullanılmıştır. Alışverişlerde ödemeler gümüşün tartılması suretiyle yapılırdı. 8 gram ağırlığındaki gümüşe şeşel denmektedir. ATK Dönemine ait değişim ölçüleri şöyledir (Michel, 2010: 90):

1 GÚ, biltum = 60 MA.NA = 29 kg

1 MA.NA, manû (mina) = 60 GÍN = 480 gr

1 GÍN, šeql, šiqlum = 180 ŠE = 8 gr

1 ŠE= še'um = 1/180 GÍN

ATK Döneminde Asur ile Anadolu arasındaki ticarete Asurlular kalay, kumaş, süs eşyaları, tütsüler, baharatlar getirirken karşılığında da Anadolu'nun değerli madenlerinin yanı sıra, deri domuz kılı, keçi kılı götürmüşlerdir (Bayram, 1993: 5).

## 5. ATK Döneminde Uygulanan Belge Sistemi

ATK Döneminde tüccarlar yapmış oldukları her ticari işlemi kaydetmişlerdir. Bu şekilde tüccarlar bir taraftan yapmış oldukları ticaretin sonucunda kârlarını zararlarını hesaplarken diğer taraftan da adlarına ticaret yaptıkları sermayedarlara hesap verebilmekteydiler. Tüccarların tutmuş oldukları kayıtlarda günümüz muhasebe uygulamalarında kullanılan belgelere benzer belgeler kullanmışlardır. Aşağıda bu belgelerden örnekler yer almaktadır.

### 5.1. İrsaliye

İrsaliye, bir malın iki adres arasında nakledilirken bu naklin; malın konusu, birimi ve malın kime ait olduğu bilgilerini gösteren belgedir. ATK döneminde kalay ve kumaşlar Asur'dan Anadolu'ya kervanlar aracılığı ile taşınırken Asur'dan mühürlenir, kervan görevlilerine teslim edilirdi ve sahiplerine teslim edilinceye kadar açılmazdı. Yükler hem Asur'da hem de Kāneš'te tartılırdı. Anadolu'ya gelen mallar ile birlikte mektuplar da bulunurdu. Bu mektuplarda yazan ağırlıklar ile malın ağırlıkları karşılaştırılırdı. Küçük farklara izin verilirken çıkabilecek büyük farklarda mallar kaçak sayılırdı. Bunun nedeni, mührün mal miktarını güvence altına alması, mal sahiplerini belirlemesi ve açılmamasıydı. Günümüzde ticari mallar malın miktarını ve sahibini gösteren bir irsaliye ile gönderilmektedir. İrsaliye, malların teslimi sırasında

kontrol için kullanılır. Asurluların kullanmış olduğu bu sistem günümüz irsaliye sisteminin kökeni olduğu söylenebilir. ATK dönemine ait aşağıdaki tablette Asur'dan mühürlenmiş kalayın Anadolu'ya getirildikten sonra üçe bölüneceği ve 20 mina kalayı Aşşur-tāb'ın alacağından bahsedilmektedir.

AKT 1, Ankara Kültepe Tabletleri 1, 66 nolu tablet (Bilgiç vd., 1995: 85-86).

Tabletin transkripsiyonu

*i-nu-mì A-šur-DÙG i-š-tù*

*a-lim<sup>ki</sup> e-li-a-ni*

*1 GÚ AN.NA ku-nu-ki*

*ša a-lim<sup>ki</sup> dIM-šú-lu-li*

5. *IGI A-šur-DÙG i-ša-kà-ma*

*a-šál-sí-šu i-ma-ḥu-šú-ma*

*20 ma-na AN.NA A-šur-DÙG*

*i-lá-qí-ma 3 GÚ 20 ma-na*

*URUDU SIG<sub>3</sub> ša-bu-ra-am*

10. *i-š-tù u<sub>4</sub>-mì-im*

*ša AN.NA i-lá-qí-ú*

K. *a-na ITU. 2.KAM*

A.y.” *i-na Dur<sub>4</sub>-ḥu-mì-it*

*A-šur-DÙG a-na*

15. *dIM-šú-lu-li*

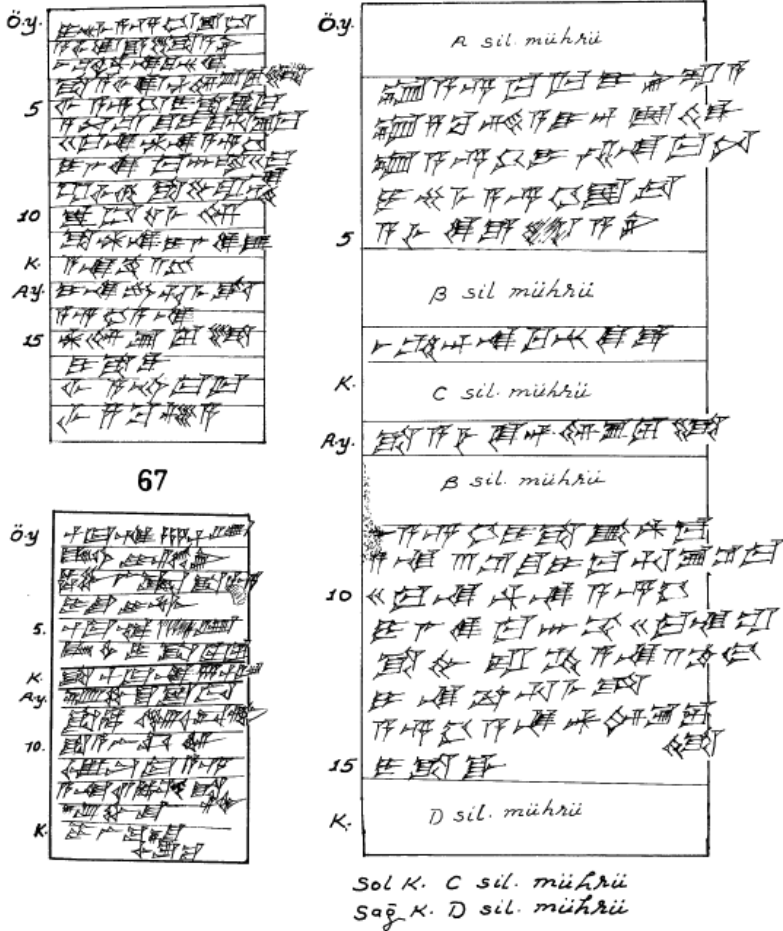
*i-ša-qal*

*IGI A-šur-ma-lik*

*IGI Sá-ba-zi-a*

## Tabletin tercümesi

“(1-5) Aşşur-tāb Şehir’den (Asur’dan) (Anadolu’ya) gelişinde Şehrin mühürlü 1 bilat kalayını Adad-şulūlī, Aşşur-tāb’in önüne koyacak ve (6) benim için üçe bölecek ve (7-8) 20 mina kalayı Aşşur-tāb alacak ve (8-16) 3 bilat 20 mina iyi cins ufalanmış bakırı, kalayı aldığı günden itibaren 2 aya kadar Durhumit’de Aşşur-tāb Adad-şulūlī’ye tartacak. (17) Aşşurmālik’in huzurunda, (18) Sabazia’nin huzurunda.”



Resim 2, (Bilgiç vd., 1990:174)

## 5.2. Teslim-Tesellüm Belgesi

Teslim belgesi, bir malın ilgili kişiye teslim edildiğini gösteren ve taraflar arasında imzalanan belge türüdür. Asur Ticaret Kolonileri Dönemi'nde tüccarlar vermiş oldukları malların kayıtlarını tutarak malların teslimi ile ilgili sonradan doğabilecek itirazların önüne geçmişlerdir. Aşağıdaki üç şahitli tablette Ennat-Aşşur'un vermiş olduğu talimatla kumaşların Aşşur-ennam'a verildiğine dair bir teslimat belgesi bulunmaktadır.

Kültepe Tabletleri 4, 23 nolu tablet (Albayrak, 2006: 49-50).

Tabletin transkripsiyonu

- Ö.y. 21 TUG ku-ta-ni  
 ŠÁ.BA 5 ku-sí-a-tim  
 a-ma-lá na-áš-pár-tim  
 ša E-na-na-at-A-šur
5. DUMU Tí-tí-na-tal  
 a-na A-šur-e-nam  
 DUMU A-šur-ba-ni  
 ni<ip>-qí-id
- A.k. IGI A-zi-a
- A.y. 10. DUMU DINGIR<sup>lim</sup> –ga-mí-il5  
 IGI A-ba-nim  
 DUMU Šu-hu-bur  
 IGI A-lu-wa  
 DUMU Bur-kà-nim

Tabletin tercümesi

“(1-8) kutānum-kumaşını, 5 kusītum-kumaşını, Titinatal'in oğlu Ennat-Aşşur'un yazısı gereğince Aşşur-ennam'a teslim ettik. (9-14) İlum-gamil'in oğlu Azīya'nın huzurunda, Šū-Hubur'un oğlu Abānum'un huzurunda, Burkānum'un oğlu Aluwa'nın huzurunda.”

Ön yüz



Arka yüz



Resim 3, (Albayrak, 2006: 192).

### 5.3. Mahsuplaşma

Mahsup, muhasebede herhangi bir alacağa istinaden borçlunun yapmış olduğu ödemedir. Borçlunun yapmış olduğu ödeme alacaktan düşülür ve kalan bakiye takip edilir. ATK dönemine ait iki şahit ve iki kefillerin bulunduğu aşağıdaki tablette Buzuzum isimli şahsın tüccar Aşşur-rē'i'ye olan 4 mina gümüş borcu bulunduğu yazmaktadır. Tablet bu borca ait faize mahsuben alınan 2 ½ mina gümüşten bahsetmektedir. Bu tablet günümüz muhasebe uygulamalarında kullanılan mahsup ile aynıdır.

Kültepe Tabletleri 7-a, 73 nolu tablet (Bayram ve Kuzuoğlu, 2014: 176-177).

Tabletin transkripsiyonu

*KIŠIB Ì-lí-iš-tí-kál*

*KIŠIB Lá-qé-ep KIŠIB A-šur-DU<sub>10</sub>*

*ša i-na 4 ma-na*

*KÙ.BABBAR ú ši-ba-sú i-še-er*

5. *Bu-zu-zi-im A-šur-SIPA*

*i-šu-ú-ni Áš-qú-dí-a*

*ù Lá-qé-ep*

A.y. *qá-ta-tù-ni*

*2 ½ ma-na KÙ.BABBAR*

10. *i-na ši-ib-tí-šu*

*A-šur-SIPA il<sub>5</sub>-qé*

#### Tabletin tercümesi

“(1-2) İliš-tikal’in mührü, Lā-qēp’in mührü, Aššur-tāb’m mührü. (3-8) Buzuzum’un üzerinde bulunan, Ašqūdiya ve Lā-qēp’in kefil olduğu Aššur-re’ī’nin 4 mina gümüşü ve fâizi hakkında: (9-11) Aššur-re’ī 2 ½ mina gümüşü onun fâizine mahsuben aldı.”

#### 5.4. Teminat

Günümüz ticari işlemlerinde sıkça kullanılan bir kavramdır. Teminat Türk Dil Kurumu sözlüğünde “güvence” olarak tanımlanmıştır. Bir borcun ödenmemesi veya bir işlemin yerine getirilmemesi durumunda alacağın güvence altına alınmasıdır. Güvence olarak paraya çevrilebilen değerli varlıklar teminat olarak gösterilmektedir. Asur Ticaret Kolonileri Dönemi’nde tüccarlar ticari işlemlerinde maddi varlıkların yanında köleleri de teminat olarak almışlardır. Aşağıdaki tablette teminat olarak alınan bir kadın kölenin satılarak zararın tazmin edilmesinden bahsedilmektedir.

Kültepe Tabletleri 7-a, 276 nolu tablet (Bayram ve Kuzuoğlu, 2014: 492-493).

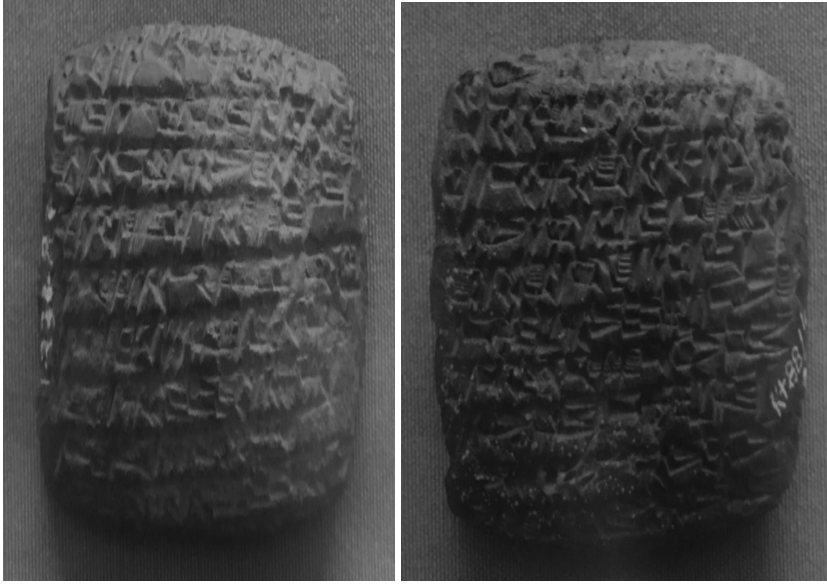
## Tabletin transkripsiyonu

- a-na A-šùr-SIPA qí-bi-ma*  
*um-ma Lá-lu-um-ma ba-ba-tí-ká*  
*ša Bu-ru-dim ša ki-ma*  
*[k]u-a-tí ú-šé-ši-ú-ma*
5. *a-na A-lim<sup>ki</sup> ú-šé-bi-lu*  
*a-na-ku 15 GÍN KÙ.GI*  
*ú-šé-ši I-ša-<ar->ha-ri<-im>*  
*me-et a-am-tám*  
*ni-ik-ta ù i-šé-er*
- K. 10. *bi-tí-iq-tí-ni ša-ki-in*
- A.y. *té-er-ta-kà li-li-ik-ma*  
*be-tí ù am-tám a-na*  
*ši-mì-im li-dí-nu a-hi a-ta*  
*be-lí a-ta 2/3 ma-na KÙ.BABBAR*
15. *ša li-bi-šu a-ši-tù*  
*me-eh-ra-tim i-ra-me-ni-kà*  
*šé-bi-lam na-áš-pì-ir-tum*  
*a-ni-tum me-eh-ra-at*  
*ni-iš-pì-ir-tim pá-ni-tim*
20. *na-áš-pár-tum pá-ni-tum*
- K. *na-zu-ma-at-ma a-ni-ša-am*  
*uš-ba-al-ki-sí|*
- S.k. *(dökük)*



### Tabletin tercümesi

“(1-2) Aššur-rē’i’ye söyle Lalum şöyle söylüyor: (3-5) Buruddum’daki senin ticari malını senin vekillerin çıkarttılar ve Şehir’e gönderdiler. (6-10) Ben 15 šeqel altını çıkarttım. İšar-harim ölmüştür. Kadın köleyi teminat olarak aldık ve zararımızın üzerine konmuştur. (10-13) Senin haberin gitsin ve evleri ve kadın köleyi satsınlar (13-17) Sen kardeşimsin, sen beyimsin. Onun ile olan 2/3 mina gümüşe eşdeğer bakiyeyi sen kendinden bana gönder. (17-19) Bu mektup önceki mektubun kopyasıdır. (20-22) Önceki mektup şikâyete sebep olmuştur ve burada onu kontrol ettirdim.”



Resim 4, (Bayram ve Kuzuoğlu, 2014: 651). Resim 5, (Bayram ve Kuzuoğlu, 2014: 651).

### 5.5. Teyit Mektubu

Teyit mektubu iki taraf arasında konuşularak karara bağlanan bir sözleşmenin taraflardan biri tarafından yazılı hale getirilerek karşı tarafa gönderilmesi, karşı tarafın da süresi içerisinde bu sözleşmeye itiraz etmemesi durumunda sözleşmenin geçerlilik kazanmasıdır. ATK

dönemine ait aşağıda Elamma isimli şahsın kendisine gönderildiği söylenen malın gerçekte gönderilip gönderilmediğini teyit etmek amacıyla yazdığı mektup bulunmaktadır.

AKT 1, Ankara Kültepe Tabletleri 1, 12 nolu tablet (Bilgiç vd., 1995: 30).

Tabletin transkripsiyonu

*um-ma E-la-ma-m[a]*

*a-na A-šùr-na-d[a]*

*I-dí-a-bi-im*

*ù A-šùr-la-ma-[sì]*

5. *qí-bi-ma*

*a-na A-šùr-la-ma-sí*

*qí-bi-ma AN.NA<sup>ki</sup>*

*ša iš-tù A-lim<sup>ki</sup>*

*tù-šé-li-a-ni*

10. *a-šar ta-áp-qí-du*

*té-er-ta-kà*

*li-li-kam*

K. *ù ší-bi-kà*

*šu-mí-šu-nu i-na*

A.y. 15. *ṭup-pí-im lu-up-tám*

*ú a-ta ta-aḥ-sí-is-tám*

*ša ší-bi-kà šu-mì-šu-nu*

*lu-pu-ut-ma k[à-i]l<sub>5</sub>*

*i-nu-mì A[N. NA].... -bu*

20. *a-na ša ki-[ma i-a-t]í*

*ta-áp-qí-[du-ma a] ma-kam*

*ši-bu-ká w[a-áš-bu-ni]*

*ħa-sí-sú-[nu-ma]*

*la wa-[áš-bu]*

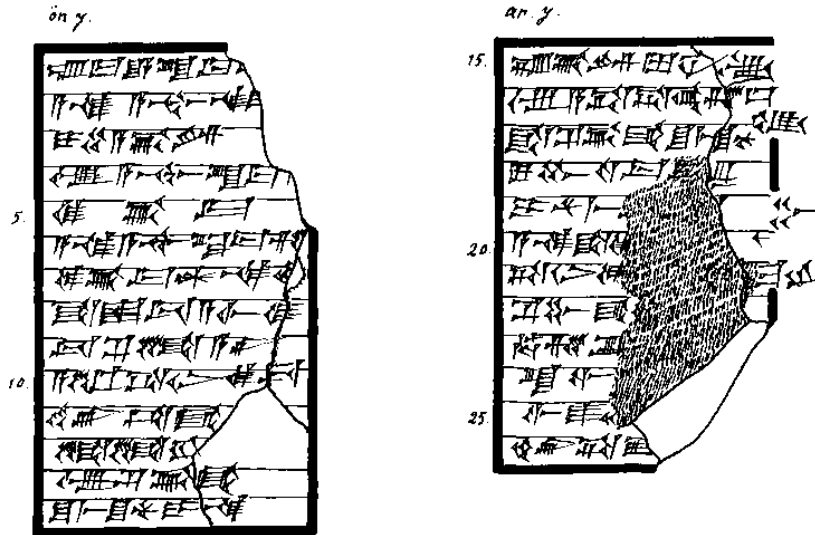
25. *wa-áš-b[u]*

K. 26. *té-er-ta-kà [li-li-kam]*

### Tabletin tercümesi

“(1-5) Aššur-nādā, Īdī-abum ve Aššur-lamassī’ye Elamma şöyle (söylüyor) de: (6-7) Aššur-lamassī’ye söyle: (7-12) Şehirden bana gönderdiğin kalayı[mı] teslim ettiğin hususunda haberin bana gelsin (13-15) ve mektuba şahitlerinin isimlerini benim için yaz; (16-18) ve sen de şahitlerinin isimlerinin kaydını yap ve muhâfaza et. (19-23) Kalayı vekilime] teslim ettiği [in zaman o]rada şahitlerinin oturduklarını tahkik et ve (24-26) oturup oturmadıklarına (dâir) haberin [bana gelsin].”

## 12



Resim 6, Tablet no: 12 (Bilgiç vd., 1990: 132).

### 5.6. Ödeme Taahhüdü

Ödeme taahhüdü bir borcun zamanında ödenmesi ile ilgili verilen güvencedir. Günümüzde borcunu kabul ederek ödeme taahhüdünde bulunan bir borçlu borcunu ödemediği takdirde icra aşamasına geçilmektedir. Koloni Dönemi'nde taahhüt verilerek olası kayıpların önüne geçilmeye çalışılmış olabilir. Aşağıdaki tablette Suen-nādā'nın borcuna itiraz etmeyeceği ve ödeyeceği ile ilgili bir taahhüt bulunmaktadır.

Kültepe Tabletleri 7-a, 10 nolu tablet (Bayram ve Kuzuoğlu, 2014: 81).

Tabletin transkripsiyonu

*um-ma Sú-en<sub>6</sub> [-na-da]*

*lá a-na-pu-uš*

*a-ša-qá-lá-ku-um*

*IGI A-gu<sub>5</sub>-a DUMU MAN-A-šür*

5. *[IGI] I-ku-nim*

K. *[DU]MU<sup>d</sup>UTU-ba-ni*

Tabletin tercümesi

*“(1-3) Su'en-nādā şöyle söyledi: İtiraz etmeyeceğim, sana ödeyeceğim. (4-6) Puzur-Aššur'un oğlu Agua'nın huzurunda Šamaš-bāni'nin oğlu İkūnum huzurunda.”*

### 5.7. Tediye Fişi

Tediye fişleri günümüz muhasebe sisteminde yapılan ödemelerin niçin ve kime yapıldığını gösteren belgelerdir. İşletmelerde sıkça kullanılan bu belge aracılığı ile ödemenin hangi birim adına yapıldığını da göstererek kolaylık sağlamaktadır. Koloni Dönemi'ne ait aşağıdaki belgede muhtelif mallar için yapılan ödemeler yer almaktadır. Bu ve buna benzer tabletlerde tüccarlar yaptıkları ödemeleri kayıt altına alarak hem yapılan ödemeleri kontrol etmeyi hem de ileride çıkabilecek anlaşmazlıkları engellemeye çalışmış olabilirler.

Kültepe Tabletleri 7-a, 172 nolu tablet (Bayram ve Kuzuoğlu, 2014: 295-296).

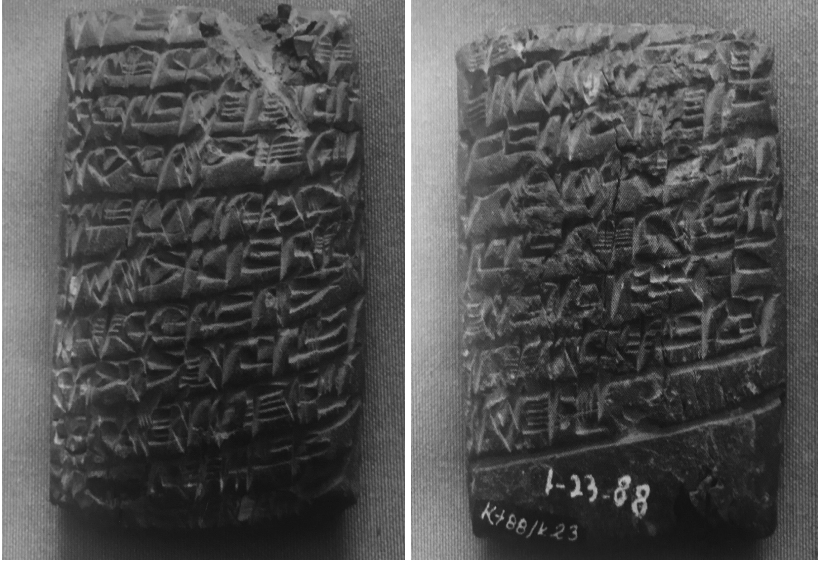
Tabletin transkripsiyonu

- 1 ½ ma-n[a KÙ.BABBA]R*  
*15 GÍN AN.NA [a-]na*  
*pá-zu-ur-tí-šu ša šé-ep*  
*Kur-ub-Sú-en<sub>6</sub> áš-qúl*
5. *4 GÍN KÙ.BABBAR a-sá-hi-ir-tí-šu*  
*a-dí-in 1 1/3 ma-na KÙ.BABBAR*  
*a-na pá-zu-ur-tim*  
*pá-ni-tim ša šé-ep*  
*Hu-ba-li-a áš-qúl*
10. *5/6 [m]a-na 1 GÍN*
- K. *a-na wa-ar-ki-tim*  
*áš-qúl 5 GÍN KÙ.BABBAR*
- A.y. *šu-a-tí ah-bu-ul-šu-um*  
*mì-ma a-nim a-šu-mì*
15. *Lá-li-im áš-qúl*  
*1 1/3 ma-na me-eh-ra-tim*  
*ša Du-du i-nu-mì*  
*a-na A-lim<sup>ki</sup> ur-du*  
*a-dí-šu-um*

Tabletin tercümesi

“(1-4) 1 ½ mina gümüşü (ve) 15 şeqel kalayı Kurub-Suen’in vasıtasıyla (taşınan) onun kaçak malı için ödedim. (5-6) 4 şeqel gümüşü onun küçük eşyaları için verdim. (6-9) 1 1/3 mina gümüşü Hubaliya’nın

*vasıtasıyla (taşınan) önceki kaçak malı için ödedim. (10-12) 5/6 mina 1 Şeşel (onun) sonraki (kaçak malı) için ödedim. (12-13) 5 Şeşel gümüşü ben ona borçlandım. (14-15) Bunların hepsini Lalum adma ödedim. (16-19) Dudu'nun 1 1/3 mina'sı (ile ilgili belgenin) nüshalarını Şehir'e indişimde ona verdim."*



Resim 7, (Bayram ve Kuzuoğlu, 2014: 634). Resim 8, (Bayram ve Kuzuoğlu, 2014: 634).

## 6. Sonuç

MÖ 1974-1719 yılları arasında Mezopotamya'da bulunan Asurlular ile Anadolu'daki yerel krallıklar arasında sistemli ve organize bir ticaret yaşanmıştır. Bu ticaret kilden yapılmış tabletlere kaydedilmif ve Asurluların Anadolu'daki ticaret merkezi olan Kultepe/Kaniş'de bu kayıtlar çıkarılmıştır. Bugüne kadar yaklaşık 23500 tablet çıkarılmış bir kısmı tercüme edilmiş bir kısmı da tercüme edilmeye devam etmektedir. Buradaki tabletlerde tüccarların yapmış oldukları ticari işlemlere ait bilgilerin yanı sıra, mektuplar, hukuki belgeler, by yazıları, edebi metinler gibi birçok konuya ait bilgiler bulunmaktadır.

Muhasebe alanında yapılan kayıtlar incelendiğinde günümüz muhasebe belge sistemine benzer belgelerin bulunduğu tespit edilmiştir. Bu

belgeler Anadolu'nun ilk yazılı belgeleridir. Çalışmamızda ATK dönemine ait tabletlerde günümüz muhasebe sisteminde kullanılan birçok belgenin yer aldığı görülmüştür. Bundan yaklaşık 4000 yıl önce Anadolu'da Asurlu tüccarlar ticari faaliyette bulunurken irsaliye, teslim-tesellüm belgesi, teminat gösterme, teyit mektubu, ödeme taahhüdü, mahsuplaşma ve tediye fişlerini kullandıkları tespit edilmiştir. Kültepe'de çıkartılan ve henüz tercümesi yapılmayan tabletlerin tercüme edilmesi ile beraber muhasebe belge sistemleri hakkında daha fazla bilgiye sahip olabileceğimiz görüşüdeyiz.

## THE FIRST ACCOUNTING DOCUMENT SYSTEM AFTER THE BEGINNING OF WRITTEN HISTORY IN ANATOLIA

### Abstract

Anatolia has been a place of settlement for many civilizations due to its underground and surface richness, natural beauties and international trade routes for centuries. As the historical remains and documents of civilizations living in Anatolia are examined, the contribution of Anatolia to the history of the world science can be expressed more clearly. Between 1974 BC and 1719 BC, the Assyrians established a colonial system in Anatolia. Thus, Assyrian merchants were settled in Anatolia. Assyrian traders, who engaged in commercial activities in Anatolia, recorded their transactions on tablets made of clay. These tablets are the first examples of accounting practices after the beginning of written history in Anatolia. The accounting practices of the Assyrian trade colonies are very similar to the current accounting practices. In our study, it was investigated whether the accounting documents used during Assyrian trade colonies were the first examples of the documents used in today's accounting transactions. With the documents obtained as a result of the research, the contribution of Anatolia to accounting history were tried to be explained.

**Keywords:** Assyrian Trade Colonies, Accounting History, Accounting Document System

**Kaynakça**

- AYDIN H., (2008). Dünyanın Oluşumu ve Tarih Öncesi Çağlar, T. Sivas (Ed.), *Uygurluk Tarihi İçinde* (s. 1-31), Anadolu Üniversitesi Yayınları, Ankara
- AYTAÇ İ. ve BİROL N. (2007). İlk Çağ Uygurlukları, İ. Aytaç (Ed), *Uygurluk Tarihi İçinde* (s.23-114), İstanbul, Lisans Yayıncılık.
- ALBAYRAK İ., (2006), *Kültepe Tabletleri IV*, (1. Baskı), Ankara TTK Yayınları.
- BARJAMOVIC, G. (2008). The Geography of Trade. Assyrian Colonies in Anatolia c. 1975-1725 BC and the Study of Early Interregional Networks of Exchange. *Anatolia and the Jazira during the Old Assyrian period*, 87-100.
- BARJAMOVIÇ G. (2010). M.Ö. 1865’de Bir Anadolu Seyahati, *Anadolu’nun önsözü: Kültepe Kaniş-Karumu Asurlular İstanbul’da*, (Ed. Kulakoğlu, F., & Kangal, S.) . Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 160-169.
- BAYRAM, S. (1993). Kültepe tabletlerinde geçen vergiler ve özellikleri. *DTCF Dergisi*, 36(1-2).
- BAYRAM, S., KUZUOĞLU, R. (2014). *Kültepe Tabletleri VII-a: Assur-re’i Ailesinin Arşivi I. Cilt: Assur-re’i’nin Kendi Metinleri*. Ankara, TTK Yayınları.
- BİLGİÇ, E. (1990). Anadolu’nun İlk Tarihi Çağının Ana Hatları ile Rekonstrüksiyonu (Siyasî-İdari ve İktisadî-İçtimaî Bakımlardan). *DTCF Dergisi*, 6(5). 489-516
- BİLGİÇ, E. ve SEVER, H. (1990). *Ankara Kültepe Tabletleri I*. Ankara, TTK Yayınları.
- BİLGİÇ E. ve BAYRAM S., (1995), *Ankara Kültepe Tabletleri II*, Ankara, TTK Yayınları.
- BRYCE, T. R. (1985). A suggested sequence of historical developments in Anatolia during the Assyrian Colony period. *Altorientalische Forschungen*, 12, 259.



- ÇEÇEN, S. (2017). Kültepe Metinlerinde Bulunan Yeni” Waktum” Mektupları. *DTCF Dergisi*, 34(1-2).
- ÇIĞ M. İ., (2016), Hititler ve Hattuşaş, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- DONBAZ, V. (1996). Kültepe Tabletleri Işığında İ.Ö 2000-1760 Yıllarında Anadolu'nun Sosyal Yapısı. *1995 Yılı Anadolu Medeniyetleri Müzesi Konferansları*, 177-194.
- GÖKÇEK G. (2015). *Asurlular*, Ankara, Bilgin Kültür Sanat yayınları.
- GÜNBATLI, C. (2012). *Kültepe-Kaniş. Anadolu'da ilk yazı, ilk belgeler*. Kayseri Büyükşehir Belediyesi.
- HERTEL T. (2010). Eski Asur'da Hukuk ve Adalet, *Anadolu'nun önsözü: Kültepe Kaniş-Karumu Asurlular İstanbul'da*, (Ed. Kulakoğlu, F., & Kangal, S.) . Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 134-141.
- KAYA M. A., (2012). *Türkiye'nin Tarihi ve Uygulamaları 1, Türkiye'nin Eski Çağ Tarihi ve Uygulamaları*, İzmir. İlya Yayınları.
- KÜÇÜKBEZCİ, H. (2011). Asur Ticaret Kolonileri Çağında Asurlu Tüccarlar İle Anadolu Halkı Arasında İlişkiler. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (26), 25-58.
- LARSEN M. T. (2010). Kültepe /Kaniş Arşivleri, *Anadolu'nun önsözü: Kültepe Kaniş-Karumu Asurlular İstanbul'da*, (Ed. Kulakoğlu, F., & Kangal, S.), Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 74-81.
- McNEILL W. H. (2004), *Dünya Tarihi*, (Çev. Alaeddin Şenel), Ankara, İmge Yayınları.
- MICHEL, C. (2004). The perdum-mule, a mount for distinguished persons in Mesopotamia during the first half of the second millennium BC. *Man and animal in antiquity. Rome: Swedish Institute in Rome*, 190-200.
- MICHEL, C. (2007). The Old Assyrian trade in the light of recent Kültepe archives. *Journal of the Canadian Society for Mesopotamian Studies*, (3), 71-82.
- MICHEL C. (2010). Asur ve Kanişte Yazı Yazma, Hesap Yapma ve Katiplik Eğitimi, *Anadolu'nun önsözü: Kültepe Kaniş-Karumu*

- Asurlular İstanbul'da*, (Ed. Kulakoğlu, F., & Kangal, S.), Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 82-93.
- NARÇIN A., (2016), *Sümer-Yazının Mucitleri*, İstanbul, Siyah Beyaz Yayınları.
- ÖZGÜÇ, T. (2005). *Kültepe. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları*.
- SEVER, H. (1990). Yeni Kültepe Tabletlerinde Geçen. Kima Avat Narua“ im “Tabiri ve Değerlendirilmesi,” *AÜ DTCF Dergisi*, C, 34, 1-2.
- ŞAHİN, H. A. (2004). *Anadolu'da Asur ticaret kolonileri devri, MÖ 1975-1725*. Erciyes Üniversitesi.
- ŞENEL A. (2009). *Kemirgenlerden Sömürgenlere İnsanlık Tarihi*, Ankara, İmge Kitapevi.
- VEENHOF, K. R. (2010). Eski Asur Kronolojisi ve Kaniş, *Anadolu'nun ön-sözü: Kültepe Kaniş-Karumu Asurlular İstanbul'da*, (Ed. Kulakoğlu, F., & Kangal, S.), Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 30-39.

# FÜTÜVVETİN TÜRK ESNAF- ZANAATKÂR SİSTEMİNE ETKİLERİ

**Nihat AKBIYIK<sup>1</sup>**

## Özet

Zanaatkâr ve tüccar örgütlenmesini de içeren mesleki örgütlerin geçmişi hayli eskidir. Bizdeki esnaf örgütlenmesi, onun ideolojik tarafını oluşturan Fütüvvet ve onun Türk versiyonu olan Ahilik genellikle tarihçilerin konusunu teşkil etmiştir. Konuyu ele alan tarihçiler de eserlerinde çoğunlukla dini ve milli duyguların da etkisiyle Ahiliği kutsayarak âdeta ideal bir toplumsal yapıdan bahsetmişlerdir.

Disiplinler arası yaklaşımı esas alan bu çalışmada önce fütüvvet kavramını doğuran ekonomik, sosyal ve siyasal şartlar incelenmiştir. Daha sonra ise fütüvvetin İslam dünyasıyla birlikte Türklerde esnaf sistemini etkilemesi, batı uygulaması ile mukayese edilerek incelenmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** fütüvvet, ahilik, esnaf birliği, zanaatkâr

## Giriş

Türkiye’de toplumsal tarih yazımıyla ilgili çeşitli zorluklar bulunmaktadır. Bu zorlukların başında toplumsal tarihle ilgili birinci dereceden kaynakların hem sayıca hem de içerik olarak yetersizliği gelmektedir. Ekonomik ve sosyal hayatımızın temel unsurlarından olan ahilik için de bu durum geçerlidir. Devletin resmi kayıtları dışında konuyla ilgili kaynakların çoğu menakıpname adı verilen kitaplarıdır. Menakıp kitaplarındaki rivayet ve nakiller çoğunlukla birbirini tutmayan, ilmi değeri olmayan, efsane nitelikte malumatlardır.

İkinci zorluk Osmanlı tarihçilerinden günümüze kadar bu konuda kalem oynatanların konuya yaklaşım biçimlerinden kaynaklanan

1 İnönü Üniversitesi, nihat.akbiyik@inonu.edu.tr

problemlerdir. Osmanlı tarihçileri genellikle tarihi yalnızca sultan ve padişahların hayatını anlatan bakış açısına sahiptirler. Vakanüvis olarak adlandırılan bu tarihçiler aynı zamanda seçkin sınıfa mensuplardı. Bunların anlayışına göre tarihi büyük adamlar yapar, tarihçiler de yazar. Çarşı pazardaki, tarladaki sıradan insanların tarihte yerleri yoktur. Böyle olunca tarih, padişah ve sultanların fetihlerini anlatan kronolojik bir anlatıma dönüşmüştür. Üstelik bu yazılanlar çoğu zaman bir menkıbe ve destan üslubuna sahiptir. Hatta Hakan Erdem'e göre Selçuklu ve Osmanlı vakanüvisleri kendi dönemleri hakkında bile bilgi vermezler. Tursun Fakih örneğinde olduğu gibi gerçek ve uydurulmuş rivayetleri yazarlar (Erdem, 2018). Yine ilk dönem tarihçilerinden Yazıcızade, İbn Bibi'nin Selçuklu resmi görüşünü yansıtan rivayetine dayanarak Babailer harici olarak görürken; Oruç Beğ, İbn. Kemal gibi tarihçiler Aşıkpaşazade'nin dedesi olan Elvan Çelebi kaynaklı olarak Babailere yapılan zulüm olarak değerlendirmiştir (Erdem, 2019).

Üçüncü sıkıntı Batılı tarihçilerin konuya bakış açısıdır. İstisnalar dışında Batılı Şarkiyatçı tarihçiler genelde Doğu-İslam tarihini, özelde ise Türk tarihini oryantalist bir gözle “*Bin Bir Gece Masalları*” çerçevesinde görmüşlerdir. İlave olarak günümüz batılı sosyal bilimciler de bugünkü bilimsel gelişme ve ekonomik refahın doğurduğu egemenliğin sonucu olarak tarihi çağları, kendi gerçekleri ve tarihlerini merkeze alarak evrensel doğrular olarak dayatmaktadır. Böylece Selçuklu ve Osmanlı esnaf teşkilat yapısını Arap ve Bizans uygulamasının basit bir taklidi olarak görmektedir. Herbert Adams Gibbons bu görüşü en pervasız bir şekilde dillendirenlerdendir. Gibbons 20. Yüzyıl başlarında Türkiye’de görevlendirilmiş, 1909 Ermeni olayları sırasında Tarsus Amerikan Kolejinde bulunmuştur. 1916 yılında “The Foundation Of The Ottoman Empire a History of The Osmania’s Up To Death Of Bayezid I (1300-1403), New York, The Century Co, 1916” adlı eseri yazan Gibbons’a göre Osmanlı devletini yaratmak göçebe bir topluluğun harcı değildir. Osmanlı devleti Anadolu’daki Hıristiyanların zorla Müslümanlaştırılmasıyla ortaya çıkan yeni bir ırkın eseridir. Diğer bir ifadeyle Osmanlı Bizans’ın isim değiştirmiş bir şeklidir (Kiras, 2017).

Bu yaklaşım günümüzde Francis Fukuyama' nın “Tarihin Sonu” ve “Samuel Huntington’un “Medeniyetler Çatışması” teziyle devam etmektedir. Oysa Sabri Ülgener’e göre her medeniyetin orta ve yeniçağı aynı zaman diliminde gerçekleşmez. Evrensel bir mukayese için genel geçer ekonomik ve sosyal kriterler yoktur (Ülgener, 1981: 23-24).

Günümüz Türk tarihçi ve sosyal bilimcilerinin konuya yaklaşımları arasında da sahip oldukları ideolojik bakış açısına dayalı olarak ciddi çelişkiler vardır. Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemiyle birlikte başlayan bu farklılık 1960’larda yaşanan ideolojik çalkantılarla daha da derinleşmiştir.

Türk tarihçi ve sosyal bilimcileri arasında fütüvvetle ilgili ilmi çalışmalar Mehmet Fuat Köprülü’nün 1918 yılında yazdığı “Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar” kitabıyla başlar. Köprülü yazdığı bu kitapla içinde yaşadığı dönemin şartları gereği bir Türk İslam’ı yaratmak amacıyla ahilik ve ekonomik ve sosyal tarih yazımının öncüsü olmuştur. Bu eser, takip eden dönemde yazılanları ciddi şekilde etkilemiştir. Aslında toplumsal düşünceyi ve hayatı Türkleştirme çabalarının başlangıcı ittihatçılara dayandırılabilir. Yusuf Akçura “Üç Tarz-ı Siyaset” makalesiyle ilk defa etnik temele dayalı bir Türk millet ve devlet kavramını ortaya atan kişidir. Cumhuriyet döneminde ise bu fikir fiiliyata dönüşmüştür (Berktaş, 1995: 40). Kemalist sol düşünürler de resmi görüşe paralel olarak Selçuklu ve Osmanlı dönemine ilişkin kurumlara ön yargılı olumsuz bir yaklaşıma sahiptir.

Buna mukabil milliyetçi ve İslamcı kesim de tarihi olayları kendi inanç ve düşünce eksenlerine göre ahiliği kutsayan bir tavır geliştirmişlerdir. Milliyetçi-muhafazakâr perspektiften konuya bakanlara göre ahi kelimesi eski Türkçedeki “akı”dan gelir. Ahilik özbeöz Türklere has bir kurumdur. Ahiliğin etkili olduğu dönemler Türk esnaf ve zanaatkârının altın yıllarıdır, Asr-ı saadetidir. Bu görüş 1980 sonrasında devlet tarafından da benimsenmiş olduğundan son zamanlarda her yıl kutlanan Ahilik Haftalarında hamasi tarafı ağır basan birbirinin kopyası programlar yapılır. Bu programlarda Ahiliğin felsefesi olan fütüvvet konusunda da efsane ve hurafeye dayalı nutukların ötesine geçilmez.

Buna karşılık Marksist yaklaşım sahiplerine göre Hacı Bektaş devrimci bir liderdir. Osmanlı vakanüvislerine göre sapıtmış bir şeyh olan Şeyh Bedrettin de (1359-1420) emperyalizme karşı isyan eden devrimci sosyalistlerin lideridir. Ahmed Güner Sayar'a göre Şeyh Bedrettin'in devrimci sosyalist olarak tanınması Nazım Hikmet'le başlar. Nazım Ceneviz kökenli Bizanslı tarihçi Dukas'ın yazdıklarından Bedrettin'in köylü sosyalizminin kurucusu olduğu sonucunu çıkarır. Türk sosyalistleri bu görüşü yıllarca sorgulamadan mutlak doğru olarak dillendirirler. Oysa Ahmet Güner Sayar'a göre Şeyh Bedrettin Sünni ulemadan olup Yıldırım Beyazıt sonrası fetret döneminde Musa Çelebi'nin kazas-keridir. Bir İslam hukukçusu olarak bireyin hürriyetinin (mülk edinme hürriyeti dâhil) bir hak olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla köylü sosyalizminin teorisyeni değil, tam tersine Osmanlı'nın devletçi anlayışına karşı tarımda özel mülkiyeti savunan bir Sünni hukukçu ve tasavvufçudur. Komünist fikirler ne eserinde ne kendinde yoktur. Devrimci değil, reformisttir. Mehmet Çelebi tarafından İznik'e mecburi iskâna gönderilir. Oradan Balkanlara geçer. Yakalanır ve Deliorman'da mahkeme edilerek Serez'de idam edilir. Aynı dönemde kimilerine göre halifesi olan Börklüce Mustafa etrafına topladığı yaklaşık 5000 köylüyle Karaburun'da başlattığı isyan, akabinde diğer halifesi Torlak Kemal'in başlattığı isyan da bastırılır (Sayar, 2018: 276-316)

Özetle ifade edilen bu görüşlerin ışığında şunu söylemek mümkündür. Türk ve İslam dünyasının toplumsal hayatında önemli bir yere sahip Türk Fütüvveti olan Ahilikle ilgili içerde ve dışarda yazılıp çizilenlerin hem geçmişi yenidir hem de yazarların bakış açısına göre büyük ölçüde farklılıklar bulunmaktadır. Bu durum doğal olarak tarihi bir inanç alanına çevirmektedir.

### **1. Temel Kavramlar**

Fütüvvet, sözlük anlamı olarak kerem, seha, cömertlik anlamlarına gelir. Buradan hareketle Allah için nefsinde hasım olmak, herkese karşı insaf göstermek, kimseden insaf istememektir. Kudreti varken affetmek,

hiddetli iken hilmiyet göstermek, düşmana karşı hayırhahlık göstermek, ihtiyacı varken başkasını nefesine tercih etmektir (Ergin, 2017:58) İslam tarihinde ise özellikle esnaf teşkilatının zihniyetini oluşturan tasavvufi/siyasi akıma verilen isimdir. Tasavvufta fütüvvet kavramına kahramanlık, yiğitlik, cesaret, mertlik, iyilik, yardım, insan severlik, fedakârlık, diğerkâmlık, hoşgörü ve nefesine söz geçirme gibi anlamlar yüklenir. Başka bir tanıma göre fütüvvet kişinin hasmının olmaması, herkesle iyi geçinmesi ve barışık olması, sofrasında yemek yiyen müminle kâfir arasında ayırım gözetmemesidir. Dilenci veya yardım isteyenin geldiğini görünce kaçmamaktır. İnsanlara eziyet etmekten kaçınıp bol bol ikramda bulunmaktır. Köpeklerin bile doyurulup, karıncanın dahi incitilmemesidir. Başkalarının hak ve menfaatlerini kendi hak ve menfaatlerinden üstün tutmaktır. Kısaca güzel ahlak, terbiye ve nezakettir. Fütüvvet başlı başına bir tarikat olmayıp Sünni ya da Şii bütün ekollere sinmiş bir anlayış ve delikanlılar birliğidir (Ocak, 2016: 126). Bu birlik çok defa dışarıya kapalı bir yapı özelliği gösterir. Bundan dolayı bazı Batılı otoritelere göre İslam şövalyesi olarak adlandırılmıştır. Hatta bazı görüşlere göre batıdaki şövalyelik ve masonluk örgütleri ilhamını Haçlı Seferleri sırasında İslam dünyasındaki uygulamalardan almıştır. Bundan dolayı Osmanlı tarihiyle ilgili kitap yazan tarihçi Hammer'de fütüvveti İslam şövalyeliği diye nitelemektedir (Barkan, 2015: 5-37).

Görüldüğü gibi kavrama bakış konusunda İslam dünyasında farklı yaklaşımlar söz konusudur. Başlangıçta Sünni ulema fütüvvet kavramına ve kurumuna genelde soğuk ve olumsuz yaklaşıırken, Şii ulema ve tasavvuf erbabı olumlu tavra sahiptir. Bu bakış sonraları değişmiş ve mezhep ayırımı gözetmeksizin tüm dini – tasavvufi akımlar ahilik ve fütüvvet konusunda ortak olumlu bir tavır içine girmişlerdir. Fütüvvet kavramı cahiliye dönemi Arap toplumundan, esnaf toplumu olan ahiliğe dönüşmesine kadar uzun bir değişim süreci geçirmiş kavramdır. Fütüvvetname ise, fütüvveti konu alan veya fütüvvetin adap ve erkânı hakkında bilgi veren eserlerin ortak adıdır. Esnaf teşkilatı ile bunların riayet etmeleri lazım gelen usul ve kaidelerden bahseden, çoğunlukla anonim özellikte eserlerdir.

Ahilik kavramı, fütüvvetin Türk versiyonunun adıdır. Max Weber İbn-i Battuta'nın anlattığı Ahiliği “çok uzun bir süre yerleşik binaları, mekânları, kütüphaneleri olmayan, eğitmen, öğrenci ve şehir arasındaki ilişkilerin düzenlendiği ve eğitmenlerle öğrencilerin haklarının korunması prensibi üzerine kurulmuş loncalar halinde varlıklarını sürdüren Orta çağ üniversitelerine benzetir” (Ülgen, 2010). Bu görüş Ülgener tarafından da benimsenmiştir (Ülgener, 2006: 111). Ahilik yaygın bir yanlışın aksine herhangi bir esnaf topluluğu değil, akidelerini o teşkilat vasıtasıyla yayan bir tarikattır (Kala, 2003: 246).

Gedik; tekel, imtiyaz anlamına gelir. Ticaret ve zanaat yapabilme imtiyazının (inhisarının) hükümet tarafından esnaf olan kişiden alınıp emlake (dükkâna) verilmesidir. Yani zanaatın icrası için gerekli olan ustalığın yerini gedige terk etmesidir. Tabir 1720’lerde yaygın olarak kullanılmaya başlanmış ve 17 Haziran 1861 tarihine kadar devam etmiştir. Bu tarihte çıkarılan bir tüzükle zanaat ve ticarete tekel usulü kaldırılmıştır. Gedik sisteminin yaygınlaşmasıyla Osmanlı esnaf teşkilatı Ortaçağ Avrupa loncalarına daha çok benzemeye başlamıştır. 1912 yılında çıkarılan bir kanunla da lonca sistemi tamamen kaldırılmıştır.

Lonca ise, bir mesleğin bütün üyelerini gönüllülük esasına göre bir araya getiren örgütlere genel anlamda korporasyon veya lonca denir. Ekonomik, sosyal ve dini birçok fonksiyona sahip olan bu örgütlere bazı farklılıklarla birlikte bütün kadim topluluklarda rastlanır (Osmanlı, 2017: 803-817). Bir görüşe göre lonca kelimesi İtalyanca “loggia”, yahut İspanyolca “lonja” dan gelmektedir. Kelimenin Türkçeye girişi de İspanya’dan kovulan Yahudiler vasıtasıyla olmuştur (Koyuncu, 2008: 50). Bu açıklamalar ışığında loncaların teşkilinde meslek sahibi olan zanaatkârların rolü açıkça görülmektedir. Kuşkusuz bu kurumlar belli ekonomik ve sosyal düzenlerin örgütleridir. Kapitalist üretim anlayışıyla birlikte loncalar sendika, meslek birlikleri ve kooperatif gibi örgütlere dönüşerek devirlerini tamamlamışlardır.

Zanaatkâr ise, emek erbabı homojen bir yapıya sahip olmamakla birlikte tarih boyunca bilinen her uygarlıkta bir toplumsal sınıf olarak mevcuttur. Ancak bu sınıfın toplumsal prestiji çok parlak değildir.



Genellikle toplumsal piramidin en alt basamağında yer almışlardır. Köle ya da yarı köle statüsüne sahiptirler. Antik Yunan, Roma, Hint ve Eski Mısır gibi kadim medeniyetlerin tamamında çalışma aşağılanmıştır. Bu bakışa süreklilik kazandıran kast sistemi biraz da bu durumun sonucudur. İlginç olan bir durum da horlanan beden çalışanların yanında heykeltıraş ve seramikçiler, şair ve hekimler de zanaatkâr sıfatıyla çalışanlar arasında kabul ediliyorlardı. Ülgener'in tanımıyla üretilen mal usta ya da zanaatkâr kişinin dehasının kristalleşmiş halidir. Sanatçı ruhu uzun bir tekâmül sürecinden geçerek meydana çıkar. Zanaat sanatla iç içe geçmiştir. Modern zamanlardaki gibi sayı ve miktar önemli değildir (Ülgener S. F., 1981: 80-87). Richard Sennet'e göre zanaatkârlık sadece el becerisine dayandırılmaz, aynı zamanda zihni süreci de kapsar. Her usta zanaatkâr değildir. İşini iyi yapmak için çaba gösteren kişi zanaatkârdır. Zanaatkârlar hiçbir yaratıcı gücü olmayan beden işçilerine göre daha yüksek bir statüye sahipti (Doğan, 2010: 299-306). Bunun temel sebebi üstün nitelikli bu grubun soyluların ihtiyaçlarına cevap veren nitelikteki çalışmalarıdır. Örneğin Eski Mısır ve Hititlerde bu kişiler saray ya da tapınaklarda ikamet ederlerdi. Sahip oldukları vasıflar onları köleleşmekten kurtarmıştır. Adı geçen grupların tarihsel süreç içerisinde gruplaşmaları ve ortak değer ve davranışlar göstermesi çok normaldir. Bununla birlikte bu grup hareketlerinin kurumsallaşması ancak ortaçağda loncalar vasıtasıyla mümkün olmuştur. Türk esnaf ve zanaatkâr zümresi de Türkistan ve İran'dan Moğol zulmünden kaçarak Anadolu'nun yeni sınıflarından birini teşkil etmiştir.

Nasihatnameler, Hint-İran geleneğinin ürünü olan nasihatnameler hakana, devlet memurlarına ve halka yönelik öğüt kitaplarıdır. Bize oralardan gelmiştir. Gazali'nin Kimya-i Saadeti ile Yusuf Has Hacib'in Karahanlı sultanı için yazdığı "Kutadgu Bilig" bu türün örneğidir. Yusuf Has Hacib bu eserinde Türk İctimaiyatı, tarihi, dili, edebiyatı ve kültürünü yansıtan bilgi ve öğütler vermektedir. Menkıbeler, Herkesin yaşayamayacağı olağandışı unsurları da ihtiva eden hikâyelerdir. Olağandışılık daha çok dini ve siyasi önderler için uydurulur. Dönemin ahileri hakkında bilgi veren Ariflerin Menkıbeleri adlı eser bu türe örnek gösterilebilir (Eflaki, 2001)

## 2. Dünyada Esnaf Örgütlenmesi

Lonca ekonomisi orta çağda ev ekonomisini takip eden safhadır. Üretimi çeşit ve miktar yönünden sınırlayarak rekabeti önleyip toplumsal dengenin korunmasını temel amaç olarak benimseyen esnaf örgütlenmesi olan loncalara Roma devrinden beri çeşitli toplumlarda rastlamak mümkündür. Nihayetinde lonca devlet kontrolünde bir meslek dayanışmasıdır. Meslek dayanışması yalnızca zanaatkârlar arasında değil bürokrat ve ilmiye sınıfı arasında da görülür. Üniversitelerde öğretim üyelerinin terfiinde yapılan törenler lonca geleneğindeki peştamal kuşanma ritüelinden gelmektedir. Hatta birçok defa devlet çalışanların dışında başıboş gezenleri de güvenlik amacıyla örgütlenme ihtiyacı duymuştur. Loncaların ideolojisi dünyanın her yerinde dini ve ahlaki temellere dayanır. Her lonca ve birliğin peygamber ya da din büyüklerinden bir piri bulunur (Ortaylı, 2004: 96).

### 2.1 Batıda Esnaf ve Zanaatkâr Örgütlenmesi

*Roma'da Esnaf ve Zanaatkâr Örgütlenmesi* incelendiğinde, Romalılar üretimde ev ekonomisinden mesleki iş bölümüne yönelen ilk devlettir. Roma'da imalat faaliyetlerinin önemli bölümü hür esnaf tarafından yürütülmektedir. Roma'da mülksüzleşen ve şehirlerde ücret karşılığında çalışmaya başlayan plebler devlet tarafından collegium adı verilen loncalarda toplandılar. Collegiumlar ekonomik olmaktan ziyade çeşitli mesleklerde çalışan işçileri örgütleyen sosyal amaçlı örgütlerdir. Şehir nüfusu artıp, faaliyetler çeşitlenmeye başlayınca her meslek için ayrı loncalar kurulmaya başlamıştır. Bu birliklerin şehir savunması gibi görevleri de vardı. (Ortaylı, 2004: 95). Bazı yazarlar Roma'daki mesleki örgütlerin kaynağını Etrüskler veya Yunanlılara dayandırmaktadır (Küçük, 2005: 55-61).

*Bizans'ta Esnaf ve Zanaatkâr Örgütlenmesi* ise temelinde Roma dönemindeki Collegia adı verilen tarihin ilk loncaları bulunmaktadır. Roma Loncalarının pek çok özelliği Bizanslılarda günün koşullarına uygun olarak değişikliklere uğramıştır. Her şeyden önce Loncalar politik hayata devlette söz sahibi olacak kadar faal olarak katılmaktaydılar.

Bununla beraber sonraki dönemlerde eski siyasi güçlerini büyük ölçüde kaybetmişlerdir. Bizans devletinde özellikle nüfus artışı ve 7. yüzyılda Arapların Bizans topraklarını ele geçirmeye başlamasıyla tahıl tedariki ve ücretlendirilmesi devletin lonca teşkili konusundaki rolünün artmasına sebep olmuştur. Loncalar aracılığıyla devlet 9. Yüzyılda çöküş başlayıncaya kadar gıda piyasasını denetlemeye başlamıştır. Bizans'ta lonca teşkilatı ekonomik ve ticari hayatın esasını teşkil etmektedir.

Yalnızca başkentte 23 loncanın varlığı bilinmektedir. Lonca işletmeleri küçük ölçekli olup, loncaya giriş için usta ve zanaatkâr olmak ve bir giriş ücreti ödemek şartı bulunmaktadır. Loncaların varlık amacı sarayın, ordunun ve halkın ihtiyaçlarını karşılamının yanında meslek mensuplarını çıkarlarını korumaktır. Loncalar imparatorluk loncaları ve kamu (halk) loncaları olarak ikiye ayrılmıştır. Lüks malların üretim ve ticareti devlet tekelindedir. Hatta saray loncalarının imalathaneleri saray bahçesinde kuruludur. Buna karşılık halk loncalarının bir kısmı evlerinde eşleri, çocukları ve çıraklarıyla çalışmaktadır. Çıraklar eğitimlerini de garantiye alan bir sözleşmeyle ve ücret karşılığı çalışmaktalar. Lonca dışı olarak köylülerin kendi ürünlerini satmalarına da izin verilmektedir.

Loncaların devlet ile olan münasebetleri devlet tarafından belirlenmektedir. Loncalar üyelerinin ekonomik menfaatlerinin yanında asıl amaçları devlete hizmettir. Lonca mensupları hem ticaretle uğraşan toprak sahiplerinin hem de üye olmayan sanatkâr ve tacirlerin rekabettinden korunurdu. Devletin üst denetiminin kontrolü altında ve başkanın idaresinde, Loncaların üretim miktarı, üretim kalitesi ve mallarının fiyatları tespit edilirdi. Bizans'ta ekonomik hayatın istikrarı için ihracat ve ithalat loncalar eliyle düzenlenmiştir (Demirkent, 2005: 159-173, Lafli, 2017: 183-204).

*Ortaçağ Avrupa'sında lonca teşkilatı*, Henri Pirenne "Ortaçağ Avrupa'sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi" kitabında Ortaçağ Avrupa'sındaki meslek loncalarının temelini Roma İmparatorluğu'nda kent zanaatkârlarını örgütleyen Collegia'lara dayandırır. Bunlar Cermen istilasında varlıklarını

korumuşlar 12. Yüzyılda Rönesans'la birlikte yeniden canlanmışlardır. Bu kurumlar zanaatkâr ve tüccar loncaları olarak 16. Yüzyılda kasabaların gelişmesine paralel olarak yerel kamu otoritesinin denetiminde önemli bir politik güç oldular. Diğer bir ifadeyle zanaatkârlığın kurumlaşmaya başlaması orta çağ loncalarıyla gerçekleşmiştir. Usta sayısı yerel talebe bağlı olup pazarda rekabete yer yoktur. Ustalar küçük ölçekli işletmelerin mülkiyetine sahip olup, kalfalar ücret karşılığında çalışmaktadır. Kent pazarları lonca tekelinde olup yabancılara kapalıdır. Güçlenen loncalar giderek kent yönetimine katılma hakkı taleplerinde aşırıya gidince bazı yerlerde zanaatkâr loncaları kapatılmıştır (Ülgen, 2013).

Orta çağ Avrupa'sında zanaat loncalarının yanında tüccar loncalarına da rastlanır. Bu konudaki en ilginç ilginç bir örnek olan Hansa Birliği dünyanın ilk örgütlü ticari birliği olarak 1241- 1699 yılları arasında Vikinglerle 200'e yakın kuzey Alman şehri tarafından kurulan dış ticaret amaçlı bir ticari ittifaktır. Hansa eski Almandada lonca anlamına gelir. Birliği oluşturan şehirlerarasında Hamburg, Bremen, Köln, Rostock, Lübeck sistemin vasisi durumundadır. Giderek yeni kentler kurulmuş ve Slav Halklarının aleyhine gelişen sömürgeci karakterli bir yayılma başlamıştır. Hansa Birliği kararlarını İngiltere ve Danimarka'ya zorla kabul ettirmelerine rağmen hiçbir zaman bir devlet niteliği kazanmamıştır. Coğrafi keşiflerin dünya ticaret yollarını değiştirmesi üzerine zayıflamış, arkasından Hollanda ve İngiltere'nin rekabeti sonucunda 1699'da son toplantısını yaparak dağılmıştır (Derya, 2018: 801-815)

*Almanlarda Lonca Teşkilatı*, şehirlerin güvenlik ve savunmasında Guildlerde loncaların fonksiyonuna benzer rolleri vardır. Feodal devletler güçlendikçe bu birlikler merkezi hükümetin kontrolüne girmiş, kapitalizmin gelişmesiyle de bazıları tasfiye olmuştur. Bazıları da ticaret ve zanaat odaları biçiminde tüzel kişilik kazanmışlardır (Ortaylı, 2004: 93-96).

## 2.2. Batıda Lonca Sisteminin Sonu

Toplumun değişmesi, kentlerin nüfusunun artması, üretim biçiminin değişmesi gibi faktörler diğer ortaçağ kurumlarıyla birlikte loncaları da etkileyip değiştirmiştir. Loncaların altın çağı 16. Yüzyılda kapitalist zihniyet ve üretim biçiminin yaygınlaşmasıyla birlikte sona ermiştir. Her şeyi merkezi bir sistemle tertipleyen lonca düzeni Merkantilizm ile başlayıp, sanayi kapitalizmine evrilen dinamik rekabetçi yapı karşısında sarsıldı. Kapitalist üretim ilişkileri ekonomik ve sosyal yapıyı temelinden değiştirip dönüştürdü.

Katolik kilisesinin övdüğü kanaat, tevekkül ve inziva yerine kapitalizmin ruhunu oluşturan Protestanlık, din başta olmak üzere diğer klasik değer ve uygulamalarla birlikte lonca kurumunu da zayıflatıp yok etmiştir. Bu yok oluş ilk defa Avrupa'da başlamıştır. Yeniçağda lonca ekonomisinin çöküşü üretimin lonca hâkimiyetine ait bölgeden lonca dışı alanlarda parça başı üretim yapan evlere ve köylere dağılmasıyla başlamıştır. Kapitalist üretim düzeni bir taraftan rasyonel kararlar alan yeni girişimci tipini yaratırken diğer taraftan da kendi küçük atölyesinde çalışan, toplumsal saygınlığı yüksek olan zanaatkârın yerine fabrikasyon üretimde basit ve sınırlı bir role sahip olan işçiyi geçirmiştir. Zanaatkârın atölyesi aynı zamanda onun evi gibiydi. Fabrikasyon üretimle birlikte evle işyeri birbirinden ayrılmış oldu. 17. yüzyıla gelindiğinde İngiltere'de loncaların hiçbir etkisi kalmamıştır (Osmanlı, 2017: 811).

Bilindiği gibi ekonomik ve siyasi kurumlar tarihsel süreç içinde tamamen yok olmazlar. Sonraki dönemlerde birtakım kurumları etkileyerek ve onlardan etkilenecek yaşarlar. Loncalar da devrini tamamladıktan sonra zaman zaman korporatizm olarak adlandırılan ekonomik ve siyasi bir nitelikte karşımıza çıkmaktadır. Buna lonca ruhunun en azından başka bir kurumsal bedende yaşaması diyebiliriz. Buna ait örneklerin birincisi; Fransız ihtilaline bir tepki olarak doğan ve ekonomik ve siyasi hayatta bireyi değil, grupları esas alan Hristiyan muhafazakâr ideolojiye sahip devlet korporatizmi yahut korporatist devlet anlayışıdır. İkincisi 20. yüzyılın ilk yarısında faşist rejimlerin sosyal

örgütlenmelerine ilham kaynağı olmalarıdır. Üçüncüsü ise 1940'larda başlayan sosyal refah devleti uygulamalarından olan sosyal diyalog kurumuna dönüşmesidir.

Sonraki dönemlerde loncalardan esinlenen diğer bir modern kurum da sendikalar olmuştur. 19. asırda Avrupa'da Guild olarak adlandırılan Loncalardan sendikalara doğru hızlı bir geçiş söz konusudur. İlk sendikaların meslek sendikası olarak ortaya çıkması lonca sisteminden kaynaklanır. Guild geleneği sendikaların kuruluşunu kolaylaştırmıştır. Buna karşılık ABD'de lonca geleneğinin olmayışı sendikal gelişmeyi olumsuz etkilemiştir (Ekin, 1976: 77). Yeni ekonomik ve sosyal düzende loncaların yerini kooperatif ve benzeri örgütler almakla birlikte küçük esnaf ve zanaatkârı koruma fonksiyonu genelde devlette kalmıştır. Örnek olarak İspanya'da balıkçı loncalarının bin yıllık bir geçmişi vardır. Bu loncalar kıyı balıkçılığında balıkçıların haklarını kontrol etmede önemli rol üstlenmiştir. Hükümet 1864'te loncaları kapatmış ve yerine üretici kooperatif ve dernekleri kurulmuştur.

### **3. İslam Dünyasında Esnaf ve Zanaatkâr Örgütlenmesi**

*Kur'anda fütüvvet kavramı*, kurumsal anlamıyla değil, genç kişi anlamında, İslam öncesi toplumda ise fazilet ve asalet sahibi kişi anlamında kullanılmaktadır. Bu kişiler put kıran, gördüğü baskıya rağmen inançlarından vaz geçmeyen yiğitler olarak adlandırılır (Enbiya 21/60; Kehf 18/ 10, 13, 60 ve 62; Nisa 4/25; Yusuf 12/ 30, 36, 62).

#### **3.1. Arap Kültüründe Fütüvvet**

Kurumsal anlamda Araplarda fütüvvet yoktur. Sosyal bir grup olarak ortaya çıkmaları ise İslam öncesi dönemde Arabistan çöllerinde bekâr, savaşı, zengin düşmanı gençler, "fütüvvet" veya "saleke-saluk" olarak adlandırılan gruplarla başlar. Saleke fakir anlamının yanı sıra savaşa hazır olmak, baskın yapmak, kan ve soy bağları üzerinde duran şerefli kabile düzenine karşı ayaklanmak anlamlarına da gelir. Diğer bir ifadeyle

iktisadi adaletsizliğe başkaldıran ve Saluklar adıyla da anılan bu gruplar üç farklı kaynaktan gelen gruplardan oluşmuştur: *Kabilelerinden kaçanlar ve kovulan*, bu gençler bir sebepten dolayı kabilelerinin kanununa karşı gelmişler ve ona isyan etmişlerdir. Bunun sonucunda kabileden kaçmış ya da kovulmuşlardır. *Zenci kanı karışan melezler*, zenci kadınlardan çocuk sahibi olan Araplar onları evlat olarak kabul edip kendilerinden saymazlardı. Bunlar saflıkta Arap kanına erişemez kabul edilirdi. *Ekonomik şartların olumsuzluğundan bu gruba katılan asi fakirler* ise, iktisadi adaletsizlikten kaynaklanan muhtaçlardır. Saluklar kendi aralarında birbirine bağlı bir kuvvet oluşturmuşlardır. Bunların en bariz özellikleri kahramanlık ve ölümden korkmamaları ve cömert oluşlarıdır. Halka zulmeden şımarık ve cimri zenginlere karşı acımasız olmalarına karşılık, fakirlere ve cömert zenginlerin mallarına zarar vermezlerdi. Zorlayıcı bir sosyal adalet uygulayıcılarıdır (Seyithanoğlu, 1992:146-151).

### 3.2. İran Kültüründe Fütüvvet

Arap kültüründe kurumlaşmış anlamıyla Fütüvvet kavramının bulunmamasına karşı Zerdüşt inancının yaygın olduğu dönemde (M.Ö. 1000’li yıllarda) İran toplumunda fütüvvet ehline benzer bekâr ve savaşçı bir grubun varlığı bilinmektedir. Bu gruplar aynen Abbasilerde olduğu gibi o dönem sosyal ve siyasi buhranlarda tedhiş hareketlerinde bulunmuştur (Ocak, 2018: 261-263).

Sasaniler ekonomik ve sosyal düzenleriyle İslam ve Türk medeniyetlerini en çok etkileyen medeniyetlerin başında gelir. İкта (tımar) ve lonca sistemi Sasaniler’den etkilenecek alınan kurumların başında gelir. Sasanilerde Hutahşan adı verilen esnaf ve zanaatkârlar farklı meslek gruplarında örgütlenmişlerdir. Bu meslek mensupları Vazarbad (Osmanlı’daki adıyla muhtesip) adı verilen devlet görevlileri tarafından denetlenmektedir. Bu uygulama bölgede daha sonra kurulan Emevi, Abbasi, Selçuklu ve Osmanlı devletlerinde de uygulanmıştır (Altungök, 2014: 445-460).

### 3.3. İnan Kültürünün İslam Dünyasını Etkilemesi

İslam gelişme döneminde Bizans ve İnan gibi iki büyük devletle birlikte Yahudi ve Hıristiyanlık ile de karşılaşmıştır. Dolayısıyla Zerdüştlük ve Hint mistizminden beslenen İnan Medeniyetinin İslam dünyasını etkilemesi Abbasilerle başlamıştır. Örneğin Hint düşüncesinin Hlul anlayışı Karmatilik yoluyla tasavvufa sinmiştir. İnan kültürünün İslami bir yorum olan şia'yla bütünleşmesini sağlayan en önemli faktör iki tarafın ortak Emevi muhalifliğidir. Bu bütünleşmenin sonucu olarak İnan kültürü batınlık adı altında kendi kadim inanç ve değerlerini İslam adı altında yaymaya başlamıştır (Vatandaş, 1991:27).

İslam toplumunda fütüvvetin toplumsal bir gruba isim olarak verilmesi ise Abbasi devleti döneminde ortaya çıkan dini, iktisadi, siyasi bunalımlar sonucu siyasi iktidara karşı çıkan genç, bekr erkeklerden oluşan şia karakterli gruba isim olarak verilmesiyle başlamıştır. Bunlar toplumdan dışlanan, Arap olmayan, hatta bir kısmı köle olan isyancı bir gruptu. Zerdüşt düşüncesinden beslenen Btni akımlar Abbasilerden sonra Hasan Sabbah nclğnde Haşhaşilik adıyla Selçuklu devletinin de başını uzun süre ağırtmıştır.

### 3.4. Mısır'da Esnaf ve Zanaatkr rgtlenmesi:

İslam Dünyasında ilk esnaf rgtlenmesi 10. Yüzyılda şii-Karmati kökenli olarak Mısır'da gerçekteşmiştir. Fatımiler 969 yılında Kahire'nin kontrolünü şii-Karmati loncaların destekleriyle ele geçirdiler ve bunun karşılığında onlara birtakım imtiyazlar tanıyarak örgütlenmelerine izin verdiler. Karmatilik hem ekonomik hem de politik bir örgüttür. Fatımilerin çöküşüyle birlikte Mısır'da loncaların gelişimi de sona ermiştir. Buradaki loncaların mezhep özelliği Sünni dünyada loncalara uzun süre soğuk bakılmasına yol açmıştır (Seyithanoğlu, 1992:146-151). Köprülü'ye göre batıni zellik Selçuklu ve Osmanlı loncalarında da belirgin olarak mevcuttur.



### 3.5. Emevi ve Abbasi Dönemlerinde Fütüvvetin Bir Toplumsal Sınıf Olarak Doğuşu

Tasavvuf düşüncesi Hicri ikinci asırdan itibaren İslam dünyasında yayılmaya başladı. Gazali, Sülemi ve Kuşeyri gibi âlimler yazdıkları eserlerle tasavvufun İslam'a uygunluğunu ispata çalıştılar. Sufiler bu dönemde Kur'an'daki soyut fütüvvet kavramını bir tasavvuf terimine dönüştürdüler. Onlara göre mert ve cömert bir kişide bulunan nitelikler zaten hakiki bir sufide bulunur. Tasavvufta fütüvvet kavramına kahramanlık, yiğitlik, cesaret, mertlik, iyilik, yardım, insan severlik, fedakârlık, diğerkâmlık, hoşgörü ve nefisine söz geçirme gibi anlamlar yüklenir. Başka bir tanıma göre fütüvvet kişinin hasmının olmaması, herkesle iyi geçinmesi ve barışık olması, sofrasında yemek yiyen müminle kâfir arasında ayırım gözetmemesidir. Dilenci veya yardım isteyen geldiğini görünce kaçmamaktır. İnsanlara eziyet etmekten kaçınıp bol bol ikramda bulunmaktır. Başkalarının hak ve menfaatlerini kendi hak ve menfaatlerinden üstün tutmaktır.

Fütüvvetin özellikle ilk dönemlere ilişkin kaynakları neredeyse bütünüyle menkıbelere dayalıdır. Bu açıdan bakıldığında fütüvvetin Şii yahut Sünni kaynaklı olduğuna dair farklı rivayetler bulunmaktadır. İslamiyet'in Hicri 2. Asırdan itibaren (miladi 800) geniş bir sahaya yayılması sonucunda Müslüman olan İran, Hint, Yahudi, Hıristiyan ve Eski Yunan gibi medeniyetlerin örf ve anelerinin tesiriyle İslam'ın esaslı noktalarında önemli değişim yaşamaya başlamıştır. Bu medeniyetler arasında İran Zerdüşt düşüncesi akidelerini İslami kılıf içinde, özellikle Ehli Beytin hukukunu müdafaa perdesi altında işlenmesi İslam yorumlarını etkilemiştir. Tasavvuf tam da bu dönem ve şartlar altında İran, Hint, Yunan, İsevilik, Musevilik, Şamanizm ve Müslümanlığın karması olarak İrani düşüncelerin merkezi olan Horasan bölgesinde kökleşip olgunlaşmıştır.

Fütüvvetin Şia karakterli olarak doğduğunu ileri sürenlere karşı Süleyman Uludağ fütüvvetin başlangıçta sufilerce kullanılan bir kavram olduğunu, özellikle Sünni tasavvuf çerçevesinde ortaya çıkıp geliştiğini belirtir (Uludağ, 1996: 259-261). Bu rivayetler arasında çelişkilerin

bulunması normaldir. Çünkü Sünni ve Şii tasavvuf ekollerinin anlayışları ve beslendikleri kaynaklar arasında kesin sınırlar çizmek çok zordur. Örneğin Sünni bir tasavvufi ekol kabul edilen Melamilik Karmatilikten en çok etkilenen tasavvufi akımların başında gelmektedir. Karmatilik adı verilen Bâtını karakterli sufilik hareketi Miladi 869- 883 yılları arasında çıkan zenci hareketi sonrasında bir bakıma da isyanı hazırlayıcısı olarak Aşağı Mezopotamya'da ortaya çıkmıştır. Karmatiler tam anlamıyla bir sosyalist hayat yaşamışlardır. Temel amaçları toplumsal dayanışma ve eşitliği sağlamaktır. Bunu sağlamak için gruptaki herkes çalışmak zorundadır. Ayrıca onların önerdiği toplumsal düzende kadınlar da söz sahibidir. İhvanı- Safa Risaleleri onlardan kalan tek somut izlerdir.

### 3.6. Fütüvvetin İsyancı Bir Hareketten Resmi Bir Kuruma Dönüşmesi

Hız. Ömer devrinde fetih hareketleri sonucu İran ve Bizans topraklarının önemli bölümleri İslamların eline geçmiştir. Hız. Ömer özellikle Mekkeli zenginlerin fethedilen yeni bölgeleri mülk edinmesine engel olmuştur. Hız. Osman döneminde ise toprak politikasında yapılan değişikliklerle özellikle Irak'ın güneyinde Şattül-Arap denilen bölgede "ikta" sistemi ortaya çıkmıştır. İkta sistemiyle geniş topraklar iktidara yakın Arap ileri gelenlerine dağıtılarak büyük çiftlikler oluşturulmuş ve sonuçta aristokrat bir zümre ortaya çıkmıştır. Bu mülkiyet ve üretim düzeni doğal olarak büyük bir işgücü ihtiyacını doğurmuştur. İhtiyaç duyulan işgücünün ana kaynağı Doğu Afrika ve Sudan'dan getirilip karın tokluğuna çalıştırılan "zenc" olarak adlandırılan topraksız kölelerdir.<sup>2</sup>

Güney Irak bölgesinde iklim ve çalışma şartlarının zorluğu sürekli olarak veba hastalığı ve kitlesel ölümlere yol açmıştır. Yaşanan bu olumsuzluklar isyanları doğurmuş ve dini- siyasi hareket olarak ortaya çıkan Karmatilik yoksul sosyal sınıfın ideolojisine dönüşmüştür. Diğer

2 Zenci kavramı yaygın kullanımıyla Doğu Afrika'da Tanzanya açıklarında bulunan Zengibar/Zanzibar adasından kinaye Zengibar'lı anlamına gelmektedir. Sonraları Zengibar 'la birlikte Bütün Doğu Afrika'dan getirilip köle olarak çalıştırılanların ortak adı olmuştur (Baydar, 2007: 33-34).

bir ifadeyle, şartların olumsuzluğu grup dayanışmasını doğurmuştur. İsyân, hareketin ruh ve sloganını temsil etmiştir. Aslen Bahreyn’li olan Ali bin Muhammed’in lideri olduğu Karmatilik Hinduizm’den beslenen hulûlcü ve ihtilalcî yapıya sahiptir. Abbasiler yaklaşık 15 yıl süren kanlı çatışmalar sonucunda Karmati isyanını bastırmıştır (Demirci, 2017: 82-150). 816-838 yılları arasında Azerbaycan bölgesinde süren Babek İsyânı başta olmak üzere muhtelif yerlerdeki isyanlar da Karmatiliğin organizasyonudur (Çelik, 2006: 96-106; Ötenkaya, 2015: 94-98).

İsyân hareketi bastırılmasına rağmen izleyen dönemde İran, Horasan ve Irak’ta dini hareketlerle bütünleşip esnaf sınıfının ideolojisi haline gelmiştir. Fütüvvet başlı başına bir tarikat ekolü olmayıp batîni-Karmati tarikatların övüp yücelttiği bir yaklaşım biçimidir. Bu anlayış yiğitlik, fakirlik, bekârlığı öven, dini kurallara ve resmi otoriteye lakayt grupların ortak özelliğidir. Diğer bir ifadeyle Karmatilik fütüvvetin ruhunu oluşturmaktadır.

Fütüvvet Bâtîni Karmatiliğin memnuniyetsiz halk kitleleriyle birleşmesi sonucu ortaya çıkmış ihtilalcî nitelikli bir harekettir. Karmatilik Melamilik, Kalenderilik, Bektaşilik ve Mevlevilik başta olmak üzere Sünnî ve Şii fark etmeksizin bütün tarikatları da az ya da çok etkilemiş bir düşünce biçimidir. Bundan dolayı da bu ekollerin fütüvvet tanımları arasında benzerliklerin yanı sıra farklılıkların olması da doğaldır. Örneğin Sünniliği esas alan Melamilik ahlak, sabır, nezaket ve Allah yolunda kınayanın kınamasından korkmamayı” (Maide 5/54) ön plana çıkarırken, Hallac-ı Mansur’un “*bir dava sahibi olmak ve neye mal olursa olsun bu davadan dönmemek*” şeklindeki fütüvvet tanımı daha çok isyancı Karmati görüşlere yakındır. Hatta Hallac daha da ileri giderek lanetlenme pahasına davasından dönmeyen İblisi ve boğulma pahasına batıl davasından vazgeçmeyen Firavunu bile fütüvvet ehli saymıştır. Kaldı ki bazı kaynaklarda fityan zümresinin merkezi iktidarın zayıfladığı dönemlerde toplum düzenine ve siyasi iktidara karşı çıkan ve çok ta faziletli kimseler olmadıkları ifade edilmektedir. Melamiliğin kurucusu Hamdun Kassar 884 yılında ölmüştür. İbn Arabî’nin Melamiliği övdüğü bilinmektedir. Ömer Hayyam, Hafız, Beyazıt Bestami ve Ahmet

Yesevi Melami mizaçlı kimselerdir. Bununla birlikte Sülemi 'nin 970'lerde yazdığı “*Melametiye Risalesi*” dışında tarikat erkânını anlatan bir kitapları yoktur.

Fıtyan kavramı, dini-sosyal içeriğiyle bekâr, yiğit, dayanışma içinde olan gençler anlamında zenci köle isyanıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Diğer bir ifadeyle, fütüvvet isyan hareketinin ruhunu ve sloganını oluşturmuştur. Karmatilik hareketini önceleri silahlı mücadeleyle bastırmayı tercih eden Abbasi yönetimi bu probleminden kurtuluşu isyancı hareketi kontrolüne alarak resmileştirmekte bulmuştur. Bu yaklaşımın sonucu halife Nasır-ı Lidinillah (1180-1225) danışmanı olan şöhretli tasavvufçu Şehabettin Sühreverdî'nin de etkisiyle kuşak giyip fütüvvet teşkilatına girerek büyük bir siyasi ve sosyal güç olan sufilîği ve esnaf teşkilatını kendine bağlayıp resmi bir devlet kurumuna dönüştürmüştür. Hazırlattığı fütüvvetnamelerle fütüvvetin ilke ve kaidelerini yeniden düzenlemiştir. Bununla da kalmamış İslam dünyasının diğer hükümdarlarına da elçiler göndererek teşkilata katılmaya davet etmiştir. Bu çerçevede Selçuklu Sultanı 1. Gıyaseddin Keyhusrev'e 1214 yılında bizzat danışmanı Şehabettin Sühreverdî'yi göndermiştir. Lidinillah tarafından kurulan fütüvvet teşkilatı Sünni esaslara dayanmakla birlikte yine de karmati kökeninden izler taşıyordu. Bundan dolayı bazı âlimler bu kuruluşun aleyhinde görüş bildirmiştir (Turan, 2003:315). Sünni ulema Karmatileri tamamen İslam dışı göstermekle birlikte, sebep oldukları toplumsal çatışmalara ilgisiz kalmışlardır. Buna karşılık Şia âlimleri onlara daha olumlu yaklaştılar. Yaşar Nuri Öztürk ilginç bir görüş olarak İmam-ı Azam 'ın sömürü ve hanedanlığa karşı olarak Karmatileri fikri olarak desteklediğini belirtmektedir. Bu dönemde kurulan Nizamiye Medresesi Karmati- Bâtını anlayışı Sünni İslam'a eklenmesini sağlamıştır.

### **3.7. Sufi Hareketinin Esnaf Tabakasıyla Bütünleşmesi**

Fütüvvetin kurumlaşma süreciyle birlikte tasavvufi anlayışın genel ve soyut kardeşlik anlayışından uzaklaşarak, aynı pir ve mesleğe mensup kişiler arasındaki dar kapsamlı, örgüt disiplinini ön plana çıkaran

dışa kapalı bir kardeşlik anlayışına dönüştüğü görülür (Uludağ, 1996: 259-261; Ocak, 2018: 261-263).

Diğer bir görüşe göre fütüvvet dışa kapalı, disiplinli, gücü seven ve isteyen örgütler olan tarikatların esnaf teşkilatlarını ele geçirmesidir. Tasavvuf hareketlerinin en kolay etkileyecekleri sınıf esnaf zümresidir. Bunda her iki sınıfın da şehirli olmasının önemi büyüktür. Örneğin Melamiler hem sufi hem esnaftır. Böylece aynı sosyal tabana hitap eden iki hareketin iç içe girmiştir.

#### 4. Türklerde Esnaflık ve Fütüvvet

Türkler Müslüman olduktan hemen sonra fütüvvet kurumuyla tanışmıştır. Fütüvvetin Türk dünyasındaki gelişimi Orta Asya ve Anadolu'da olmak üzere iki başlıkta değerlendirilmelidir.

##### 4.1. Orta Asya Türk Devletlerinde Esnaflık ve Fütüvvet

Fütüvvet ve ahilik ilişkisine Selçuklu ve Osmanlı devletleriyle birlikte Türk dünyasının diğer ülkelerinde de rastlanmaktadır. Bilindiği gibi Türklerin İslam'la tanışmaları Horasanda karşılaştıkları Acemler vasıtasıyla olmuştur. Horasan özellikle Karmatiliğin etkilediği tarikatların yuvalandığı yerdir. Dolayısıyla tasavvuf Türklerin İslamlaşmasında büyük rol oynamıştır.

İlk dönem Türklerinin ekonomik ve sosyal yapısıyla ilgili kaynaklar fazla değildir. Köprülü bu durumu "*Eski Doğu tarihçileri ekseriyetle tarih ile menkıbeyi biri birinden ayıramadıkları için, halk muhayyilesinde teşekkül eden hayali şekilleri aynen kitaplarına geçirmekten başka bir şey yapmadılar. Bundan dolayı özellikle mutasavvıflarla ilgili yazılanlar menkıbeden öteye geçmez*" diyerek ifade eder. Bununla birlikte Orta Asya Türk devletlerinde lonca uygulamalarına rastlanır. Eski Türkler hakkında bize değerli bilgiler veren Kutadgu Bilig yazarı Yusuf Has Hacip Uygurlarda halk tabakalarını iktisadi açıdan; tarımla uğraşanlar, tüccarlar, işçiler (çobanlar), uzlar (küçük zanaat ehli kimseler) gibi gruplara ayırır. 10. Yüzyılda tasavvuf yoluyla Müslüman olan Uygurlar'da

Yesevi'nin etkisiyle çeşitli dokuma üreticilerini örgütleyen lonca işletmeleri bulunmaktadır. Esnaf arasında Ahilik geleneklerine günümüzde de rastlanır (Öger, 2017: 13-27).

Köprülüye göre Hoca Yesevi'nin "Halk İslam'ı" İslamlaşmış Şamanizm'dir. Diğer bir ifadeyle, heteredoks bir inanç özelliği gösterir. Halk onun "Divan-ı Hikmet" adlı manzum eserinde söylediklerini kolayca anlamış, onu İslam öncesi kam ve ozanlara benzeterek benimsemiştir. Aynı şekilde Ahiliğin düzenlediği lonca ilgili kavramlara Kazakça'da rastlanır. Kazakçada lonca kelimesi Almanca kökenli Guilden'in Rusça versiyonundan alınan Gildya kelimesiyle ifade edilmektedir (Esbosin, 2017: 173-182)

15. asırda Timur ve Babür devletleri dönemlerinde Semerkant ve Buhara'da da güçlü bir lonca teşkilatı mevcuttur. Semerkant'taki tezgâhlar temelde şehrin ihtiyaçları için üretim yapmakla birlikte uzak bölge ve ülkeler için de ihracat maksatlı üretim yapmaktadır. Bu durumda esnaf birliklerinin üretim kooperatifi fonksiyonu üstlenirken tüccarların üretici zanaatkarlarla tüketiciler arasında aracılık yaptığını söylemek mümkündür. Semerkant loncalarında usta ile çıraklar arasındaki çıraklık sözleşmeleri şehrin sosyal, siyasi ve kültürel yapısı hakkında değerli bilgiler vermektedir: Öncelikle sözleşmeler belli bir formda olup, ayrıca kadının mührünü de taşımaktadır (Mukminova, 1993).

Köprülüye göre Türkler bu meslek kültürlerini Batıya göç ederken Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçuklu dönemlerine taşıdılar. Asya'daki kut kavramı Anadolu'da fütüvvete dönüştü Dolayısıyla Asya menşeli fütüvvet Türklerin İslam ve Anadolu ile bütünleşmesini sağladı. Batıya doğru göçen Türkler Horasan bölgesinde karşılaştıkları dervişleri eski ozanlarına benzetip onların yerine koydular. Onlara Bab ya da Baba dediler. Korkut Ata, Çoban Ata ve Arslan Baba bunların önde gelenidir. Köprülüye göre Yunus Emre başta olmak üzere diğer tasavvuf erbabı Ahmet Yesevi okulunun Anadolu'daki uzantısıdır (Köprülü, 1981: 15-29); (Eraslan, 1989: 159-161).

#### 4.2. Selçuklularda Fütüvvet ve Ahilik

Fütüvvetin Anadolu'daki serüveni Selçuklularla başlar. Başlangıçta bir düşünce akımı olarak bu topraklara gelen Fütüvvet giderek özellikle esnaf teşkilatını biçimlendirerek Anadolu'yu ekonomik, sosyal, kültürel açıdan bugün bile etkileyen derin izler bırakmıştır.

*Fütüvvet/Ahiliğin Anadolu'ya girişi*, Fuat Köprülü ve onun ekolünden gelenler Ahiliği bir Türk Kurumu olarak değerlendirirken, buna karşı çıkanlar Ahiliğin Arap kökenli Fütüvvet kurumunun Anadolu'daki uygulaması olduğu görüşündedir.

Fransız tarihçi Claude Cahen (1909-1991) çalışmalarında fütüvvetle Ahilik arasındaki farkı ilk defa ifade etmiş, ilk Ahilerin 11. Asırda İran'da tarih sahnesine çıktığını ortaya koymuştur. Ahmet Yaşar Ocak da fütüvvet kavramının Arap- İslam menşeli olduğunu savunarak; Fuat Köprülü ve takipçilerinin esnaflığın ahlak ve felsefesini Orta Asya'daki eski Türk gelenek ve uygulamalarına dayandıran görüşlerini subjektif olarak değerlendirir. Buna gerekçe olarak ta Anadolu'da tespit edilen eski Ahilerin 13. yüzyılda görüldüğünü, dolayısıyla Ahiliğin Anadolu'ya Türk göçüyle değil de daha sonra Bağdat kökenli fütüvvetle geldiğini ifade eder. (Ocak, 2018: 261-263). Ancak öyle anlaşılmaktadır ki Ahilik hem Bağdat hem de Horasan kaynaklı tasavvufi akımlardan etkilenmiştir.

Türkler Anadolu'ya gelirken göç yolları üzerinde bulunan İran Arap ve Bizans medeniyetleri ve onların mirasçısı olan insanlarla temas kurdular. Göçebelikten yerleşikliğe geçtikleri bu dönemde söz konusu medeniyetlerle kültürel ve sosyal alışveriş içinde olmaları doğaldır. Türklerin fütüvvet kavramı ve örgütüyle tanışmaları Büyük Selçuklu, Harzemliler ve diğer Türk devletlerini kapsayan bu dönemde olmuştur. Selçuklular zamanında ise Anadolu'ya Horasan, İran, Bağdat hatta Endülüs'ten âlimler, mutasavvıflar, esnaf ve Türkmenler geldiler. Ahilik te bu gelen akımlardan biridir. Her şeyden önce Anadolu'da mevcut olan tarikat ekolleri homojen değil, heterojen bir yapıya sahiptir. Ayrıca farklı tasavvufi görüşler arasında düşünce ve pratikte sürekli bir dirsek teması bulunmaktadır. Ahilik 1450'lerden sonra bir meslek loncasına dönüşünce fütüvvet

geleneğinden gelen kültürel unsurları şehirlerde Bektaşilik, köylerde ise Alevi Ocakları devam ettirmiştir (Sarıkaya, 2003).

*Bağdat kaynaklı Tasavvufi akımlar*, bilindiği gibi Abbasi halifesi Nasır fütüvvet teşkilatına girip onu resmi olarak yeniden yapılandırdıktan sonra diğer İslam ülkelerinin yanı sıra Selçuklu Sultanı 1. Gıyaseddin Keyhusrev'e 1214 yılında bizzat danışmanı Şehabettin Sühreverdi'yi göndermişti. Bu gelişmelerle birlikte Muhyiddini Arabi, Evhadüddini Kirmanı ve Şeyh Nasuriddin Mahmud el Huy'i gibi mutasavvıflar Anadolu'ya gelmiş, çok sayıda tekke ve zaviye yapılmıştır. Daha sonra Selçuklu sultanları İzzeddin Keykavus ve Alaeddin Keykubat'ın fütüvvet teşkilatına girmeleriyle Ahiliğin Anadolu'da kuruluş ve gelişmesi başlamıştır. İran'ın Hoy şehrinde doğan Şeyh Nasuriddin Mahmud el Huy'i, diğer adıyla Ahi Evran otoritelerin çoğu tarafından ahiliğin Anadolu'da kurucusu kabul edilir (Kazıcı, 1988: 540-542). Buna karşılık Ahmet Yaşar Ocak Ahi Evran'ın ahiliğin kurucusu olmamakla birlikte tutunmasında önemli rol oynadığı görüşündedir. Mikail Bayram ve Ahmet Yaşar Ocak Ahi Evran'la Nasrettin Hoca'nın aynı kişiler olduğunu söylerken, Yusuf Ekinci'ye göre Ahi Evran keramet sahibi ulu kişidir. Halil İnalçık'a göre ise tasavvuf ve felsefe üzerine de eserleri olan Şeyh Nasuriddin Mahmud el Huy'i, diğer adıyla Ahi Evran'ın Babai'ler ve Türkmenlerle yakınlığı vardır (İnalçık, 2017: 47). Bununla birlikte Ahi Evran'ın esnafı örgütleyen Ariyan- Rum teşkilatının yanı sıra; Gazıyan-ı Rum, Bacıyan-ı Rum ve Abdalan-ı Rum adı verilen toplumsal örgütlenmelere öncülük yaparak Moğol ve Haçlı savaşlarıyla her şeyin alt üst olduğu Anadolu'da toplumsal düzeni kurma adına çok önemli bir fonksiyon icra ettiği üzerinde ittifak vardır.

*Horasan kaynaklı Tasavvufi akımlar* da, Anadolu'ya akan diğer bir tasavvufi ekol olan Horasan kökenli Yesevi dervişleri adı verilen tarikat erbabıdır. Yesevilik Melami ve Kalenderi anlayışa sahip diğer tasavvufi ekollerle birlikte Anadolu'ya Moğol istilası döneminde girmiştir. Bu tarikatların dervişleri bir taraftan göçebe halk arasında gezerek düşüncelerini yaymış, bir taraftan da şehirlerde esnafı örgütlemiştir. 1200-1500 arası dönemde Kalenderiler, Haydariler, Camiler, Celaliler, Tebrizliler, Cavlakiler ve Abdalları izleyen Ahmet Taner Karamustafa'ya göre bu



derviş gruplarının ortak özelliği zühdçü, anarşist, şer'i kurallara bigâne oluşları, Ali sevgisi dışında ibadet tanımamaları, tenasühe inanır olmaları ve ahiret inancının bulunmamasıdır. Dolayısıyla toplumun bunlara ayak takımı gözüyle baktığı bile söylenebilir (Karamustafa, 2008: 11-14).

Bektaşilik uzmanı İrene Melikoff'a göre o dönemlerdeki Bektaşî dervişlerinin inancı günümüzde toplumda büyük ölçüde devam etmektedir. Yazara göre aynı anlayış Kırgızistan ve Türkmenistan'daki Türk aşiretlerinde de vardır (Melikoff, 1993: 17). Bu dönemin tasavvuf kahramanları hakkındaki bilgiler çoğunlukla çelişkili olup efsaneye dayalıdır. Örneğin Anadolu'nun dini-kültürel-siyasi-sosyal şekillenmesinde önemli bir figür olan Baba İlyas'ın kimliği hakkında net bir bilgi yoktur. Aynı şekilde Hacı Bektaş-ı Veli'nin Yesevi 'mi, Babai'mi, Sünni mi olduğu belli değildir Hatta Şeyh Edebalı hakkında Osmanlı kaynaklarındaki bilgiler de birçok çelişkiyi içinde barındırmaktadır. Aynı durum Hacı Bektaş takipçisi olduğu söylenen Hacı Bayram için de geçerlidir. Ocak'a göre Hacı Bayram kalenteri dervîşi iken, kimilerince bir İsmail'i Dervîşidir. Bayram, Baycu Noyan'ın Kayseri'yi muhasara ederken, kalenterilerin de Moğollarla birlikte savaştığını söylemektedir. Hatta Şemsi Tebriz'i ve Kadı Burhanettin gibi Türk tasavvufunun simge isimlerinin de bu savaşta kalenteri grubun içinde olduğunu eklemektedir.

İrene Melikoff Osmanlı toplumsal düzenini en çok etkileyen Bektaşilik Tarikatı, tarikata adını veren Hacı Bektaş'ın ölümünden sonra onun adı verilerek kurulduğu görüşündedir. Bektaşî İnancının temelinde Şii görünümlü Tenasühçülük, Hurufilik, Kabalizm ve insan nitelikli tanrı anlayışı vardır. Hurufilik 1394 yılında Timur tarafından öldürülen Fazlullah Astarabadi tarafından Bakü'de kurulmuş bir tasavvufi ekoldür. Fazlullah'ın ölümüyle müritleri Anadolu ve Rumeli'ye geçerek Bektaşiliğin içerisinde kaybolmuştur. Nesimi Fazlullah'ın damadı ve mürididir. Bütün bunların sonucu olarak Bektaşilik bir "senkretizm" (inançlar karışımıdır) demek mümkündür (Melikoff, 1993: 23). Buna karşılık Yaşar Nuri Öztürk Bektaşiliğin başlangıçta Sünni karakterli olmasına karşılık sonradan çeşitli sebeplerle özellik değiştirdiğinden bahsetmektedir (Öztürk, 1992: 16,30,156)

### 4.3. Anadolu Selçuklu Toplumsal Düzeni İçinde Ahilik

Selçukluların Anadolu'ya geldikleri tarihlerde Bizans ve Haçlılarla yapılan savaşlar Anadolu'yu dünya ticaret yollarının dışına ittiği gibi harap bir vaziyete de getirmiştir. Selçuklu hâkimiyetiyle birlikte iç ve dış ticaret canlanmış, ticaret kervanlarının emniyeti için teşkilatlar kurulmuş, şehir ve kasabalar imar edilmiştir (Turan, 2003: 354-364). Türklerin Anadolu'ya yerleşmeleri sırasında sahip oldukları toplumsal müesseselere ek olarak dini ve kültürel bakımdan İranlılardan, hayvancılıkla uğraşan nüfus hariç olmak üzere, iktisadi ve sosyal bakımdan ise Anadolu'daki Rum ve Ermenilerden etkilenmişlerdir. Yerleştikten sonra Türk nüfusu şehirli ve köylü olmak üzere iki gruba ayrılmıştır.

Şehir nüfusu hiyerarşik olarak; sultanlar ve melikler, ayan adı da verilen emirler, tüccar ve işçiler (halkı devlet nezdinde temsil edenler) ve zanaat erbabından oluşurdu. Bu hiyerarşik yapıyı servet değil, siyasi yapıya yakınlık belirlerdi. Gayrı Müslim Ermeni ve Rumlar zanaat ve ticaret erbabı olup iktisadi hayatı elinde tutardı. Yönetici pozisyonunda olan askeri bürokrasi tımar sistemi dolayısıyla tarla, bahçe ve han gibi gayrı menkule dayalı bir zenginliğe sahiptir. Diğer yönetici zümre olan müderris ve kadılar çoğunlukla İran kökenlidir. Kadılar adli görevlerinin yanı sıra çarşı pazar ve mahallelerin denetimi gibi idari yetkilere de sahiptir. Esnaf ve zanaatkârlar mesleki faaliyetlerini loncalar içerisinde yaparken tekke ve zaviyelerde sosyal hayatlarını sürdürürlerdi. Ticaret ise; iç ticaret, dış ticaret ve kervancılık olarak yapılırdı. Meslek erbabı dışındaki halk mahalle sınırları içinde hayatını sürdürürdü.

Köy topluluğu ise yerleşik ve göçebe olarak iki gruba ayrılır. Yerleşikler iç kesimlerde tımar sistemi içerisinde yaşarken, göçebeler Ege ve Akdeniz kıyılarıyla şimdiki Güneydoğu Anadolu bölgesinde hayvancılık yaparak yaşıyorlardı (Akdağ, 1979: 11-52).

Yaşayan her sosyal müessese gibi Fars ve Arap orijinli bir kavram olan diğer tasavvufi akımlarla birlikte fütüvvet Anadolu' da Türkleşerek yeni bir yapısal değişim geçirmiştir. Anadolu nüfusunun din ve etnik köken itibariyle heterojen yapıda olması fütüvvetin ve Ahi teşkilatının yapısını da etkilemiştir. Anadolu'daki esnaf teşkilatı bölge ve beyliklere

göre Vefai, Mevlevi, Kalenderi gibi farklı tarikatların kontrolünde olmuştur. Örnek olarak Mevlevilik Karaman beyliği ve civarı bölgelerde, özellikle şehirlerde etkili olduğundan oradaki yönetimleri destekledikleri gibi esnaf teşkilatını da kontrol etmiştir. Buna karşılık Bektaşilik daha çok Erzincan, Sivas, Amasya ve Tokat gibi bölgelerde kırsal kesimlerde etkili olmuşlar ve buradaki esnafı örgütlemiştir.

Ahiliğin Anadolu'daki sosyal, siyasi ve iktisadi etkileri konusunda da farklı görüşler vardır. Konuya olumlu yaklaşanlara göre hızla yayılan Ahilik özellikle 13. asırdan itibaren köy ve kasaba kurmanın ontolojik ve epistemolojik temelini oluşturmuşlar; Moğol saldırılarının sonucu siyasi ve ekonomik istikrarın bozulmasıyla siyasi, sosyal, ekonomik, askeri ve dini fonksiyonlar üstlenerek halkın direnme gücünün temsilcileri olmuştur (Barkan, 2015: 5-37). Ayrıca yerel güçler ve kabileler arası anlaşmazlıkları çözerek coğrafyadaki ekonomik, sosyal, siyasi, kültürel ve dini bütünleşmenin çimentosu olmalarının yanında, toplumsal ahlakın korunması ve mesleki eğitim kuruluşu da olmuşlardır. Sosyal dayanışma ve güvenlik yanında iktisadi hayatın adil ve güvenli bir biçimde düzenlenmesi; kalite ve fiyatların kontrolü de devletle birlikte ahilerin görevleri arasındadır.

Yalnızca şehirlerde değil, köylere kadar uzanan teşkilatlanmalarıyla Haçlı ve Moğol saldırılarıyla sarsılan merkezi idarenin otorite tesisinde en önemli dayanağı olmuşlardır. Diğer taraftan ahiler halk ile iktidar arasında dengeyi sağlayan unsurdur. Yani doğduğu coğrafyanın isyancı ve sert mizaçlı fütüvvet kurumu; yumuşak, hoş görülü ve iş birlikçi bir kimliğe bürünmüştür.

Bu süreçte kadınlara ekonomik ve sosyal hayatta itibarlı ve aktif bir rol yükleyen Bacıyân-ı Rum örgütü ayrıca dikkat çekmektedir. Ahi Evran'ın karısı Fatma Hatunun kurduğu söylenen teşkilat marifetiyle kadınlar barış döneminde çeşitli malların imalatını yapıp kimsesiz yetim kızlarla yaşlıları himaye ederlerken, savaşta gerektiğinde erleriyle birlikte savaşmaktadır. Bu görüşlerin aksine batını karakterli tasavvufi akımların Anadolu insanını uyuşturup avutarak işgalci güçlere karşı mücadele güçlerini yok ettiklerine dair görüşler de bulunmaktadır (Akdağ, 1979: 48; Alptekin, 1992: 377-380)

Bu dönemde Tasavvufi akımların devletle ilişkileri arasında büyük farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin bazı gruplar bir dönemde devlete ve otoriteye isyan ederken, bazen da otoriteye itaatkâr, hatta devletin kurucu unsuru olmuştur. Ancak bu durum da sürekli değildir. Örneğin Vefai tarikatından olan Babailer 1239 Selçuklular döneminde devlete isyan ederek Selçuklu Devleti ve toplumunu derinden sarsarken, bir Babai ekolü olan Bektaşiler Selçukluların yanında Moğollarla da savaşmışlardır. Bu gelişmelerin sonucunda Selçuklular ve sonrasında Osmanlılar Babai dervişlerini Batı Anadolu ve Rumeli'ye göçe teşvik etmişlerdir

Kimi zaman da farklı grup ve akımlar, farklı yerlerde bulunmuşlardır. Örneğin Selçuklu- Moğol savaşında Mevlâna Celaleddin Rumi ve Mevleviler siyasi açıdan Moğollardan yana olurken, Ahi Evran aktif olarak Selçukludan yanadır.

İlerleyen dönemlerde ise beylikler arası iktidar mücadelesinde Babailer Osmanlı Beyliğini desteklerken, Mevleviler Karaman Beyliğini desteklemiştir. Yine Bektaşiler de dâhil olmak üzere Babailer Osmanlı'nın kuruluşu sırasında onu desteklemiştir. Hatta bir Vefai dervişi olan Şeyh Edebalı ahi tekkesi şeyhidir. Bektaşilik Osmanlı ordusu olan yenicinin manevi kimliğini oluşturmuştur. Selçuklu yönetimi yıkılınca Ahiler Ankara'da kısa süreli bir Ahi devleti kurdular. 15. yüzyıla kadar Ankara'yı yerel anlamda ahilerin yönettiği bilinmektedir. Osmanlı Ankara'yı ahilerden almıştır. Ankara Savaşı sonrası Fetret devrinde Ankara yine ahilerin eline geçmiştir. Düzmece Mustafa isyanı sırasındaki karışıklıkta ahiler Bursa'nın yağmalanmasını da engellemişlerdir (Şeker, 2001: 142), (İnalçık, 2017: 39,47; Melikoff, 1993: 38). Görüldüğü gibi Batını karakterli Mevlevilikle Bektaşilik arasında hem siyasi konularda hem de esnafı örgütleme ve kontrol etmede ciddi bir rekabet söz konusudur. Giderek Babai isyanları sonrası Bektaşilik gözden düşünce ülke genelinde Mevleviliğin mutlak hâkimiyeti söz konusu olmuştur (Akdağ, 1979: 51).

#### 4.4. Osmanlı Kuruluş Döneminde Toplumsal Düzen İçerisinde Ahilik

Türklerin Anadolu'ya gelişleri ile Osmanlı devletinin kuruluşu arasında yaklaşık 250 yıl bulunmaktadır. Osmanlı kurulurken tarikatlar tüm çeşitleriyle Anadolu'da en faal dönemlerini yaşıyordu. Anadolu'da siyasi ve iktisadi istikrarın kaybolduğu 13. yüzyılda Türk nüfusu Bizans sınırlarına doğru akmaya başlamıştır. Osmanlı devleti diğer beyliklere uzak bir noktada Moğol- Haçlı- Bizans çekişmesinden olabildiği kadar uzakta, Türk ve Rum nüfusun birlikte yaşadığı bu topraklarda kuruldu. Türkler siyasi ve iktisadi perişanlığın hâkim olduğu bu topraklara her anlamda canlılık getirmiştir. Yerli Bizans halkıyla Anadolu'nun muhtelif yerlerinden zanaat ve ticaret erbabı şehirleri imar ederken, Türkmenler yayla ve ziraat sahalarını doldurmuşlardır.

Osmanlı'da tarikat-siyaset ilişkileri büyük ölçüde Selçuklu dönemiyle benzerlik gösterir. Ahi Evran Selçuklularda olduğu gibi Osmanlı Devleti döneminde de esnaf teşkilatının itibar edilen piridir. Ortak tarafları Bâtınlık olan tasavvufi ekoller belli ölçülerde siyasetin içindedir. Tarikatların birbiriyle ve devletle ilişkileri konusunda yazılanlar önemli ölçüde çelişkileri barındırmaktadır. Bu konudaki en önemli tartışma Ahilerin Osmanlı'nın kuruluşuna katkısı konusudur. Öncelikle ahiliğin inanç yapısı, güçlerinin boyutu ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda oynadığı rol konusunda kaynaklar oldukça yetersizdir. Osmanlı esnaf teşkilatıyla ilgili elimizde bir kanunname ve nizamname bulunmamaktadır. Yaygın görüşe göre Şeyh Edebali ve Ahiler beylikler arası mücadelede diğer beyliklere karşı Osmanlı'nın yanında yer alarak belirleyici rol oynamışlardır. Bununla birlikte Şeyh Edebali'nin tarikat mensubiyeti hakkında mevcut Osmanlı kaynaklarında kayıt yoktur. İlk büyük Osmanlı tarihçisi kabul edilen Aşıkpaşazadenin "Tevarih-i Ali Osman"ı bile Osmanlı devletinin kuruluşundan yaklaşık 200 yıl sonra 1485 yılında kaleme alınmıştır. Onun tespitiyle Ahilik Osmanlı devletinin kuruluşunda da önemli rol oynamıştır. Hatta ilk Osmanlı padişah ve vezirlerinin çoğu ahi teşkilatına mensuptur. Hacı Bektaş müridi olan Şeyh Edebali kızını Osman beye vererek tekkesini iktidar ortağı

yapmıştır. Osman gazinin vefatından sonra yerine geçecek olanı belirlemek için Edebalı'nın yeğeni Ahi Hasan'ın zaviyesinde toplantı yapılmış ve Orhan Gazi'ye şed bağlanarak bey seçilmiştir. Hakeza Orhan gazinin oğlu 1. Murat da ahiler elinden şed kuşanıp padişah olmuştur (İnalçık, 2003: 61). Yeniçeri Ocağı da Hacı Bektaş'ın manevi himayesinde addedilmiştir.

Bu yaklaşıma Ahmet Yaşar Ocak'ın itirazı vardır. Ocak'a göre ahilerin Osmanlı'nın kuruluşundaki rolü abartılmıştır. Ahilik bir taraflıyla gençlik örgütlenmesi, şövalye ve mason örgütü niteliği de taşıyan dini, mistik boyutları da olan bir esnaf örgütlenmesidir. Başlangıçta Fütüvvetin Anadolu kolu olarak ortaya çıkmış olup sonraları Orta Asya kültürü ve bazı tasavvuf ekolleriyle harmanlanarak kendine has bir yapıya dönüşmüştür. Âşıkpaşazâde Selçuklu'ya isyan eden Baba İlyas'ın soyundan geldiği için mensubu bulunduğu zümrenin itibarını yükseltmek için Kalenderlik ve onun kolları olan Vefai, Yesevi ve Haydarileri ahi olarak tanımlamıştır. Şeyh Edebalı Ahi şeyhi değil, Vefai tarikatına mensup bir sufidir (Kiras, 2019).

Alman şarkiyatçı-oryantalisti Franz Taeshner (1888-1967) “Osmanlı Kaynaklarına Göre Anadolu Yol Ağı” adlı eserinde Âşıkpaşazâde'nin bahsettiği “Bacıyan-ı Rum” teşkilatı üzerinde ilk defa duran kişidir. Ancak kadınların o dönem şartlarında böyle bir teşkilat kurabileceğine ihtimal vermez ve Âşıkpaşazâde'nin yanlış olduğunu düşünür. Fuat Köprülü ise Franz Taeshner'in görüşlerine katılmaz ve “Bacıyan-ı Rum” un varlığını kabul eder (Mikail Bayram, 2016: 47-54)

Mevlevilikle Bektaşilik arasında hem siyasi konularda hem de esnafî örgütlenme ve kontrol etmede ciddi bir rekabet söz konusudur. Örneğin beylikler arası iktidar mücadelesinde Babalar Osmanlı'yı desteklerken, Mevleviler Karaman Beyliğini desteklemiştir. Babai isyanları sonrası Bektaşilik gözden düşünce tıpkı Selçuklularda olduğu gibi Osmanlılarda da Mevleviliğin devlete yakınlığı söz konusu olmuştur (Akdağ, 1979: 51). Oysa Mevleviler yakın döneme kadar önce Selçukluları, sonra da Karamanoğulları Beyliğini desteklemişlerdi. Kimi yazarlara göre Babai isyanlarının sebebi bazı devlet adamlarının göçebe Türkmenlere kötü

davranmasıdır. Bu gelişmelerin sonucunda Selçuklular ve sonrasında Osmanlılar Babai dervişlerini Batı Anadolu ve Rumeli'ye göçe teşvik etmişlerdir (Sander, 2016: 23).

Beyliklerin kuruluş döneminde hem Babailik hem de Mevlevilik çok güçlenmiştir. Bunda beylikler arası mücadele büyük rol oynamaktadır. Diğer ifadeyle siyasi ve iktisadi şartların kötülüğü bu hareketlerde grup dayanışmasını artırıcı rol oynamıştır. 14. Yüzyıl başlarında Anadolu'ya gelen İbn. Battuta ünlü seyahatnamesinde Osmanlı toplumsal düzeni içerisinde ahilerin yeriyile ilgili bilgiler vermektedir (Batuta, 1993: 194-195).

Hakkında çelişkili bilgilerin olduğu ilginç kişiliklerden biri de Şeyh Bedrettin Simavi'dir. Fetret döneminde Şehzade Musa'nın kazaskeri olan Bedrettin taht mücadelesini Çelebi Mehmet'in kazanmasıyla Osmanlı vakanüvislerine göre sapıtmış bir şeyh olarak idam edilmiştir. Şeyh Bedrettin'in kimliği konusunda tartışmalar günümüzde de devam etmektedir. Nazım Hikmetin başını çektiği gruba göre Şeyh Bedrettin de (1359-1420) emperyalizme karşı isyan eden devrimci sosyalistlerin lideridir. Konuya objektif yaklaşan Ahmet Güner Sayar'a göre Şeyh Bedrettin bir İslam hukukçusu olarak bireyin hürriyetinin (mülk, toprak edinme hürriyeti dâhil) bir hak olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla köylü sosyalizminin teorisyeni değil, tam tersine Osmanlı'nın devletçi anlayışına karşı tarımda özel mülkiyeti savunan bir Sünni hukukçu ve tasavvufçudur. Komünist fikirler ne eserinde ne kendinde yoktur. Devrimci değil, reformisttir (Sayar, 2018: 276-316). Ahmet Yaşar Ocak'a göre ise Şeyh Bedrettin isyanı iddia edildiği gibi eşitlikçiliği savunan bir halk hareketi değil, imtiyazları elinden alınan sipahiler, gaziler ve feodallerin çıkarlarına hizmet eden bir harekettir (Ocak, 2016).

#### **4.5. İmparatorluk Döneminde Toplumsal Düzen İçerisinde Ahilik**

Ahilik başlangıçta Osmanlı devleti kuran temel unsurlardan biri-ken kabile/oba birliğinin önce beyliğe, daha sonra giderek imparatorluğa dönüşmesiyle diğer yerel unsurlar gibi devlet yönetimdeki fonksiyonları azalmıştır.

Beylik döneminde yerel beylere bağlı düzensiz askeri gücün yerine devşirme sistemine dayalı yeniçeri ordusu kurulmuştur. Yeniçeri ordusu Bektaşiliğin değerleriyle birleştirildi. Beyliğin kurucu unsuru olan yerel beylerin yerine de devşirme kökenli gaziler askeri ve idari yapıda yerlerini aldılar. (Sander, 2016: 69). Devlet bir taraftan Ahiliğin vesayetinden kurtulurken diğer taraftan Ahi birliklerini kontrol etme iradesini ve gücünü ortaya koydu. Başlangıçta ahiler yöneticilerini kendileri seçerken, giderek yönetici tayinleri bizzat devlet eliyle yapılmaya başlandı.

Fatih Sultan Mehmet döneminden itibaren merkezi idarenin güçlenmesiyle birlikte Ahilik diğer yerel güç merkezleriyle birlikte siyasi bir güç olmaktan bütünüyle çıkararak yalnızca esnaf birliklerinin idari işlerini düzenleyen bir teşkilata dönüşmüştür. Bu durum devletin ahilere belirli dönemler için mecburiyetten katlanılan bir siyasi ortak olarak baktığını göstermektedir. Bu dönemde esnafın üretim düzeni devletin titizlikle uyguladığı “iaşe ilkesi” çerçevesinde gerçekleşmiştir. İşletmelerde kadın işçilerin yanı sıra köle istihdamına da rastlanır (Faroqhi, 2017: 22). Osmanlı esnaf cemiyetleri iktisadi fonksiyonlarının yanı sıra meslektaşlarıyla dayanışma, muhtaçlara yardım, avarız vergilerini ödeme gibi sosyal fonksiyonlara da sahiptir. Dükkân sahibi ustalarla kalfa adı altında çalışan işçilerin ilişkilerini düzen kurallar usta lehine hükümler ihtiva etmektedir. Genellikle bekâr olan işçiler bekâr odalarında topluca kalmaktadır. Giderek esnaf işletmeleri ve birlikleri imtiyazlı bürokratların eline geçtikçe esnaf sistemi orijinal halinin dışına çıkmaya başlamıştır (Barkan, 1985: 40-45). Osmanlı Devletinde esnaf devlete ait işyerlerinde ücret karşılığında çalışanlar ve serbest çalışanlar olmak üzere iki gruptur (Kal'a, 1995: 423-430). Devlet kontrolünde imtiyaz anlamına gelen gedik sistemiyle birlikte Ahilik sembolik bir anlama dönüşmüş ve devlet sisteminin tek güç merkezi olmuştur.

İmparatorluk devri dünya ticaretinin coğrafi keşifler sonucu Atlantik kıyılarına kaydığı dönemdir. Diğer bir ifadeyle Osmanlı'nın uluslararası ticaretin dışında kaldığı dönemdir. Max Weber ve Werner Sombart'ın etkisiyle bu dönemin fikir ve zihniyet dünyasını araştıran Ülgener, dönemi Osmanlı'nın orta çağı olarak isimlendirmektedir (Ülgener, 1981: 23-24). Bu dönemde Osmanlı Devleti kuruluş ve gelişme döneminde



diğer kurucu unsurlarla birlikte siyasi ve ekonomik iktidarı ve otoriteyi paylaşmak zorunda kaldığı tarikatlarla ilişkini yeniden düzenledi. Fatih Sultan Mehmet'le başlayan merkezin güçlenmesi diğer kurucu unsurlarla birlikte tarikatların esnaf üzerinde, dolayısıyla kamusal hayattaki siyasi ve ekonomik otoritesi sınırlandı. Daha doğrusu seremonik ve simgesel duruma indirgendi. Sonraki dönemlerde siyasi fonksiyonlarını bütünüyle yitirdi ve yalnızca iktisadi fonksiyonları kaldı (Ülgener S. , 2006: 31-35).

Dönemin büyük tüccarları başlangıçta uzak diyarlara gidip gelirken, giderek Şark ticaretinin coğrafi keşifler sonucu zayıflamasıyla sayıları azalmış ve esnaflaşarak belli merkezlerde toplanmaya başlamıştır. Tüccarlarda rastlanan iktisat dışı karakter esnaflarda da mevcuttur. Davranış kalıpları grup şeceresinin efsanevi bir kahramana dayandırılması ve grup dayanışması, görünüş ve gösterişe düşkünlük, dünyayı fazla umursamamak gibi bazı noktalarda birbirine yaklaşır (Ülgener, 1981: 36). Buna paralel olarak içerdeki gelişmelerin de etkisiyle dışa, yeniliğe kapalı hale geliş iktisadi ve siyasi açıdan güç kaybetmelerine sebep olmuştur. Bu dönem ahlakçıları parayı, kazancı, ticareti sürekli kötüledikleri gibi; tasavvuf akımları da kanaati ve sabrı övüp iş ve meslek değiştirmeye sıcak bakmadığında coğrafi ve mesleki seyyaliyetin (hareketlilik, akışkanlık) olmadığı durağan bir iktisadi hayatın fikri alt yapısı ortaya çıkmıştır. Tanzimat sonrasında ise sistem resmen de sona ermiş ve esnaf ve tüccar örgütlenmesi Batılı normda yeniden düzenlenmiştir (Ortaylı, 2004: 93-94).

Sınırlanan yeni faaliyet alanlarıyla küçük esnaf ve zanaatkâr lonca sistemi içinde şu fonksiyonları icra etmiştir:

*Kapalı ekonomik düzenin üretim ve dağıtımını düzenlemek:* Lonca düzeninde üretim ve tüketim sınırlanmıştır. Yani fiyat, kalite, işçi sayısı; dolayısıyla üretim arzı sınırlıdır. Fiyat ve kalitenin denetimi devletçe yapılır. Buna narh işlemi denir. Şehirde ekonomik hayatı düzenleme, yürütme ve kontrol görevi muhtesip adı verilen ve kadı yardımcısı pozisyonunda olan memurlar eliyle yürütülmüştür. 16. Yüzyıldan sonra muhtesiplik iltizamla verilen bir göreve dönüşmüştür.

*Çalışma hayatındaki ilişkileri düzenlemek:* Lonca sisteminde çalışma esasları: Devlet kontrolünde meslek dayanışması ve üretim sistemidir. Hiyerarşik bir örgüt yapısına rastlanır. Her loncanın başında bir kethüda, lonca kethüdalarının üzerinde ise bir şehir kethüdası bulunur. İlişkiler usta- çırak sistemi içindedir. Sert bir eğitim ve disiplin vardır. Üretim yüz yüze ilişkiler içinde ve dar bir çevrede yapılır. Üretim faaliyetleri dışında; merkezi idarenin temsilcilerinin bulunmadığı yerlerde yönetimi üstlenir. Zorba ve serserilerle, resmi görevini zorbalığa dönüştürenlerin zulmünü önleyerek toplum güvenliğini sağlar. Yabancı misafirlerle yolcuları ağırlarlardı (Ortaylı, 2004: 98-99).

#### **4.6. Çözülme ve Sona Doğru**

İktisadi zayıflamanın yanı sıra fonksiyonel önemlerinin azalması esnaf teşkilatları için çözülmeye giden yolun başlangıcı oldu. Önce yönetici üst tabakayla derin bir ayrışma meydana geldi. Sonrasında esnaf kitlesini isyan hareketlerinde bile görmek mümkün oldu. Örneğin IV. Mehmet'in padişahlığı döneminde miladi 1651 yılında İstanbul'da isyana kalkıştılar. Bir rivayete göre İstanbul'da askeri zümreden bazı şahısların esnafın çalışma düzenlerine müdahalesinin yanı sıra taşrada bazı üst düzey idarecilerin el altından sürü satın alıp lonca üyelerine sattırmaları isyan sebebi olmuştur (Akbiyık, 2013: 61-62). Diğer rivayete göre isyanın sebebi devletin yeniçerilerin ulufesini ödeyememesi sonucu yeni bastığı düşük ayarlı parayı esnafın elindeki değerli parayla zorla değiştirmek istemesidir.

1826 yılında Yeniçeri teşkilatının ortadan kaldırılması esnaf teşkilatının varlığını ilgilendiren en önemli gelişme oldu. Böylece tekelci yapı en önemli dayanağından mahrum olmuş oldu. Yeniçeriliğin kaldırılmasından hemen sonra da konuyla ilgili iki gelişme oldu. Birincisi yeniçeri ocağıyla birlikte Bektaşî Tekkelerinin de 2. Mahmut tarafından kapatılarak dağıtılmasıdır. İkincisi ise yine aynı padişah tarafından İhtisab Nezaretinin (bakanlık) kurulmasıdır. Bu nezaret şehrin; güvenlik işleri, esnafın teftişi ve vergilerin toplanması işlerini yapıyordu. Ancak özellikle Kırım Savaşının şehirde yarattığı kargaşa sonucu İhtisab

Nezaretinin yetersizliği üzerine 1855 yılında söz konusu nezaretin yerine İstanbul Şehremaneti (Belediyesi) kuruldu. Şehremanet; şehrin iaşesinin sağlanması, esnafın kontrolü, yolların yapım ve onarımı, şehrin temizliği, vergilerin toplanarak maliyeye teslim edilmesi görevlerini yapacaktı. Bu düzenlemeler içinde yer alan esnafın kontrolünün bütünüyle devletçe yapılmasıyla Ahiliğin yerini alan Gedik teşkilatının esnaf üzerindeki tasarrufunun kaldırıldığı açık bir şekilde görülmektedir.

Bu gelişmelerin ardından tarikat toplum ilişkisini etkileyen önemli iki düzenleme daha yapıldı. İlki devletin tarikat ve cemaatleri denetlemek, tarikatlarla esnaf teşkilatı arasındaki bağlantıyı kesmek ve gerçek şeyhleri kayıt altına almak için 1866 yılında Şeyhülislamlığa bağlı olarak “Meclis-i Meşayih” kurması olmuştur. Birtakım tarikat mensupları “seyyidlik” kavramını istismar ederek mal mülk edinmede geniş imkânlar kavuşmuştur. Çıkarlarına dokunulduğunda ise isyan ve kıyam edip mehdilik ve seyyidlik yolunu tutmuşlardır. Ancak denetim elemanları yine tarikat temsilcilerinden oluştuğu için uygulama başarısız olmuştur. Kurum 1902 yılında kapatılmıştır (Aydın, 247-248). İkincisi ise Yıldırım Beyazıt döneminde kurulan ve “seyyid”lerin özellikle mali açıdan korunmasını amaçlayan “Nakibüleşraf” kurumunun hilafetin ilgasıyla kaldırılmasıdır (Buzpınar, 322-324).

#### 4.7. Lonca Sisteminin Çökmesinin Ana Faktörleri

*Ticaret Yollarının Değişmesi ve Geleneksel Ticaret Yollarının Önemini Kaybetmesi ile Fetihlerin Son Bulması*; 15. yüzyıl sonlarında Ümit Burnu'nun keşfi ve Rus Çarlığının Asya ticaret yollarına hâkimiyeti Osmanlı'yı dünya ticaret sisteminin dışına itmiştir. Bu gelişme 16. Yüzyıldan başlayarak sanayi devriminin başlangıcına kadar hükmünü icra etmiştir (Sander, 2016: 102, 109). Sonraki dönemlerde ulaşım ve haberleşme teknolojilerindeki büyük gelişmeler sanayi işletmelerinin Batılı işletmelerin pazar alanlarını büyütürken geleneksel yapıyı kendi bölgesinde bile mahkûm etmiştir.

*Yabancı Ülkelere Verilen Ticari İmtiyazlar*; bu imtiyazlar devletin yükselme döneminde ekonomik çıkarlar doğrultusunda verilmiştir.

Ancak son dönemlerde dış ticaret ve yerli üretim düzeni açısından yıkıma sebep olmuştur.

*Fabrikasyon Üretimin Yeni Bir Sanayi Düzenini Doğurması*; ekonomik ve teknolojik gelişmeler Batıda olduğu gibi Osmanlı'da da fabrikasyon üretimi doğurmuştur. Osmanlı ekonomisine hâkim olan sanayi kuruluşları çoğunlukla batılı ülkeler ve onların yerli acente/distribütörlerine aitti. Yerli sanayi işletmeleri askeri amaçlarla devlet eliyle kurulmuştur. Devlet eliyle kurulan fabrikaların işçileri askerlerdi. Sonraki sanayileşme örnekleri de devlet eliyle olmuştur (Karakışla, 1998: 28). Lonca sistemi sanayi mallarına karşı rekabet edemedi. Esnaf zanaatkâr işletmeleri piyasa sistemi içerisinde yerini alamadığı gibi çalışanları da sanayi işçisine dönüştürmedi.

*1838 Osmanlı- İngiliz Ticaret Anlaşması*; bu anlaşma imalat ve ticarete tekeli (yed-i vahid) kaldırarak zaten zayıflamış olan gedik sisteminin ekonomik anlamda sonunu getirmiştir. Buna karşılık batı sanayi sahip olduğu üstünlükler sayesinde fiilen tekel durumuna gelmiştir. İlber Ortaylı bu anlaşmanın rolünün abartıldığı görüşündedir. Ona göre göre 1838 Anlaşması sadece fiili durumun resmileşmesidir. Batı sanayi ürünleri Osmanlı pazarlarında zaten geleneksel üretim düzeninin ürünlerini piyasadan silmişti (Ortaylı, 2001: 201-210)

*Tasavvufçu/ Gelenekçi Ahlakın İktisadi Durgunluğu Doğurması*; ekonomik ve siyasi sebeplerin yanı sıra gelenekçi ahlakın bir lokma, bir hırka felsefesi durgun ve dışa kapalı bir iktisadi zihniyet ve hayatı doğurmuştur. Bu yapı toplumun geneliyle birlikte tüccar ve zanaatkârın da zihniyetini etkileyerek üretimden tüketime hayatın tüm alanlarında rasyonellik kavramından uzaklaşmayı beraberinde getirmiştir.

*Yeniçerilerin Esnaflaşması*; fetihlerin durmasıyla birlikte asker ocaklarının disiplini ve ekonomik durumlarında bozulmalar meydana geldi. Maaşlar düzenli ödenmemeye başladı. Bunun sonucu olarak 1587'de yayınlanan bir fermanla yeniçeri ve sipahi zümrelerine esnaflık hakkı tanındı (Sander, 2016: 115,163; Ekinci, 2008: 174). Bunun sonucu olarak da 16. ve 17. yüzyıllar boyunca devam eden sıkıntı ve bunalım dönemlerinde yeniçeriler gayrı meşru bir şekilde esnaf loncalarına girmeye,

ticaret ve zanaatla meşgul olmaya başlamışlardır (Pamuk, 1990: 121). Yeniçerilerin esnaflaşmaya başlama süreçleri 18. Yüzyıldan itibaren şehrin en kalabalık esnaf grubu olan hamallar vasıtasıyla olmuştur (Ertuğ, 2008). Yeniçerilerin esnaflaşması kadar bu ocağın kapatılması da geleneksel esnaf sistemini etkilemiştir. 1826'da Yeniçeri Ocağının kapatılmasıyla Gedik mensupları kendilerini koruyan ve aralarında ortaklık bağı bulunan silahlı muhafızlarını kaybetmişlerdir (Karakışla, 1998: 29). Bu durum Gedik sistemini zayıflatan en önemli gelişme oldu.

*Ayanların ticaret, tefecilik ve esnaflığa el atması;* bir bölgenin nüfuz sahibi, ileri gelenleri olarak tanımlanan ayanların gücü 17. Asır sonlarına doğru valilerin gücünün azalmasına paralel olarak artmaya başlamıştır. Merkezi idare adına vergi toplama yetkisine sahip olmuş ve bunu sağlamak için emirlerinde düzenli olarak asker bulundurmuşlardır. Güçleri 19. Asır başlarında 1808 yılında imzalanan "Sened-i İttifak" ile zirveye çıkan ayanlar toplanan vergilerden başkentin payını gönderdikten sonra kendilerine kalan kısım sermayelerinin temelini oluşturmuştur. Ayanlar ticaret ve tefeciliğin yanı sıra formel olarak lonca kontrolündeki imalata girip dükkân işletmiştir. Bunlara ilaveten miri arazileri şahsi mülke dönüştürerek çiftlikler oluşturdular (Pamuk, 1990: 124-125). Avrupa'nın aksine yukarıda belirtilerin sebeplerin etkisiyle Osmanlı Devletinde bir sanayileşme süreci yaşanmadığı gibi küçük üretim işletmeleri Avrupa sanayiiyle rekabette çok zorlandılar. Bu gelişme esnaf ve zanaatkâr işletmelerinin yeni dönemde de devlet korumasında tekeli üretim düzeyini devam ettirmesine sebep oldu.

### Genel Değerlendirme ve Sonuç

1. Çoğunlukla esnaf örgütlenmesi, kısmen de tüccar örgütlenmesi olan loncalara sanayi öncesi dönemde doğu ve batıda her toplumda rastlamak mümkündür. Roma ve Bizans uygulamalarında loncalar devlet tarafından örgütlenen ve devlet denetimini kolaylaştıran korporatist bir özellik taşımaktadır. Buradan hareketle loncaları yalnız bir ülkeye veya bir kültüre ait kabul etmek hatalı bir görüş olur. Hatta kapalı örgüt yapısıyla yapı ustaları birliği olan masonluk, şövalye ve misyoner

tarikatları, sonraki dönemlerde komünist ve faşist örgütler dahi bu kapsamda değerlendirilmiştir (Köprülü, 1981: 214); (Barkan, 2015) Loncalar yalnızca bir esnaf örgütü değildir. Dünyadaki her uygulamada siyasi, askeri, sosyal ve özellikle dini fonksiyonlara sahiptir.

2. İslam Dünyasındaki lonca oluşumunu ise Bâtını karakterli Karmatilik ve vahdet i vücudçuluk farklı seviyelerde etkilemiştir. Lonca örgütlerine tamamen Sünni ya da Şii karakter isnat etmek doğru değildir. Örneğin Fatımi loncaları Şii iken Osmanlı ve Selçuklu loncaları Sünni'dir. Bu özellikler dikkate alındığında tasavvufu yalnızca nefis terbiyesi ile ilgilenen riyazi bir hareket olarak görmek hatalı olur. Hatta kurumlaşmış tasavvufun ticari ve siyasi özelliklerinin daha ön planda olduğu söylenebilir.

3. Türk loncası olarak tanımlanan ahilikle ilgili yazılıp çizilenlere Fuat Köprülü öncülük etmiştir. Sonraki dönemde yazılan eserlerde onun etkisi büyüktür. Bununla birlikte Ahilik konusunda ciddi kısıtlarla karşı karşıyayız. Toplumsal hayatımızı etkileyen en popüler kişilerin bile hayatıyla ilgili belgeye dayalı bilgi yoktur ya da rivayete dayalıdır. Hatta ünlü tarihçi Ahmet Yaşar Ocak'a göre Türk sufizmi ve ahiliğin temel karakteri Yesevi' ye ait tek yazılı eser kabul edilen "Divan- Hikmet" in bile ona ait olup olmadığı şüphelidir.

Ahmet Yesevi dışında, onun hocası olduğu rivayet edilen Aslan Baba, Ahi Evren/Evran, hatta Şeyh Edebali hakkındaki rivayetler birbirini tutmamaktadır. Köprülü'nün tezini inşa ettiği Yesevi konusundaki düşüncesi de karışıktır. Köprülü Yesevi' yi önce Sünni bir şeyh olarak tanıtırken, daha sonra görüşünü değiştirerek Bektaşiliğe yakın İslamlaşmış bir Şamanist inanca sahip olduğu sonucuna varmıştır. Köprülü Yesevi'yi bir "kült"e dönüştürmüştür. Köprülü Anadolu tasavvufunun bütünüyle Yeseviliğin devamı olduğu görüşünden 1940'lı yıllarda vazgeçmiş ve Yeseviliğin Anadolu'daki uzantısını yalnızca Bektaşilikle sınırlamıştır.

Ahmet Taner Karamustafa da Zeki Velidi Togan ve Ahmet Taner Karamustafa Köprülü'nün Yesevilikle ilgili görüşlerini abartılı bularak Yeseviliğin Anadolu'da hiç olmadığı görüşündedir. Ahmet Yaşar Ocak Ahmet Yesevi hakkında yazılan çelişkili kaynaklardan yola çıkarak biri

Budist, Şamanist, Maniheist; diğeri ise başlangıçta heteredoks olup sonradan Sünnileşen Yesevi olmak üzere iki farklı Ahmet Yesevi'nin bulunduğunu ifade eder. Ocak ayrıca Yesevi'nin adının Selçuklu ve Osmanlı tasavvuf çevrelerinde bir iki tezkire dışında hiç geçmediğini belirtir.

Buna karşılık bazı kaynaklar da ahiliğin fütüvvetin Anadolu versiyonu olduğunu, dolayısıyla Arap kökenli olduğunu ifade etmiştir. Onlara göre Arap menşeli fütüvvet Anadolu'da Ahilik adıyla yeni bir biçim ve öz kazanmış ve esnaf hareketine dönüşmüştür.

4. Fütüvvet ve ahilikle ilgili yerli ve batılı kaynaklar arasında da büyük çelişkiler vardır. Örneğin Cahen Osmanlı esnaf sisteminin Bizans Loncalarının taklidi olduğunu söylerken Köprülü ve talebesi Ö. Lütfi Barkan Ahiliğin Türklere has bir sistem olduğunu ifade etmektedir.

Ancak fütüvvet kavramını başlangıçta Hoca Ahmet Yesevi ile irtibatlandırarak ele alan Köprülü, daha sonraki yıllarda çağdaşı olan Batılı tarihçiler F. Taeshner, Massignon ve Hodgson ile aynı paralelde düşünerek Ahiliğin felsefesini İran üzerinde Anadolu'ya gelen Arap-İslam menşeli fütüvvete dayandırmıştır (Ocak, 2016).

5. Ahilik üzerinde de tasavvufi akımların etkisi büyüktür. Türk tasavvufu İslam'ın yanında Hinduizm, Mecusilik gibi akımların yanında Şamanizm'le Yahudi ve Hristiyan mistizminden de ciddi şekilde etkilenmiştir. Adı geçen inanç sistemleriyle tasavvufi ekollerin düşünce dinamikleri ve ritüelleri arasında şaşırtıcı benzerlikler bunu göstermektedir. Selçuklulardan itibaren Türkler esnafı teşkilatlandırırken yukarıda sıralanan kaynakların yanı sıra Anadolu'da fikri temasta buldukları kültürlerden de önemli ölçüde yararlandılar. Anadolu Selçukluları döneminde Haçlı seferleri ve Moğol yayılcılığı sonucunda ekonomik ve siyasi istikrarsızlıklar sonucu doğan otorite boşluğu tarikatları güçlendiren temel sebep olmuştur. Ahiler bu dönemde buldukları yerde şehri savunarak halkın mal ve can güvenliğini sağlamışlardır. Buna karşılık kimi zaman da Baba İlyas örneğinde olduğu gibi kargaşa, ayaklanma ve suikastların içinde rol oynamışlardır (Alptekin, 1992: 379).

6. Ahilik Kurumu tasavvufi akımlar dışında en azından imparatorluk döneminde "gedik"e dönüşürken Bizans loncalarıyla da büyük

benzeşme içindedir. Tarikatların kontrol ettiği ahiliğin gedik uygulamasıyla devlet kontrolüne girmesi bunu göstermektedir.

7. Ahilik sistemi 19. Yüzyılda uygulamadan kaldırılmıştır. Onun yerine esnaf ve zanaatkârlar ayrı, tüccar ve sanayiciler de ayrı çatılar altında teşkilatlandırılmıştır. Günümüzde bazı bölgelerde geleneksel seremoniler ve son dönemde yaygınlaşan resmî törenler dışında ahilikten bir şey kalmamıştır. Esnaf ve zanaatkâr dernekleri de bu perspektifte kendilerini geleneksel ahiliğin devamı gibi göstermektedir.

8. Bununla birlikte iktisadi zihniyetimizdeki kalıcı etkisi özellikle şu açılardan devam etmektedir.

- Gelenek ve rivayete dayalı din anlayışı yerleşti. Geniş toplumsal kesim fakirlik kavramını Kur'an ve Sünnetteki bağlamından kopararak yüceltmektedir. Bu anlayış aklımızı, gönlümüzü ve dolayısıyla hayatımızı fakirleştirdi. Yoksulluğu kader gibi benimserken kader ve tevekkül başta olmak üzere hayata ilişkin tüm kavramlar Kur'ani bağlamlarından koparıldı. Dünyanın insana sahip olmamasını insanın dünyaya sahip olmaması olarak algıladık.

-Bunun sonucunda Akli düşünme, muhasebe, oto kontrol ve karar alma yeteneğimiz köreldi, bireysel ve toplumsal hayatımıza kaderci bir anlayış hâkim oldu.

-Devletin iktisadi hayattaki tekerci, koruma ve imtiyaza dayalı zanaat ve ticaret düzeni kökleşerek günümüzde de devam etmektedir. Batıda lonca ahlakından rasyonel kapitalist ahlaka geçilirken, bizde tasavvufun empoze ettiği ahlak iktisadi gelişme ve dinamizmi engellemektedir. Bunun sonucu olarak da bugün resmi meslek örgütleri tıpkı gedik sisteminde olduğu gibi devlet eliyle sağlanan imtiyazla küçük bir azınlığın çıkarını toplumsal çıkarlara tercih etmektedir. Bu yapı girişimcilik ruhunu yok etmektedir.



## THE EFFECTS OF THE FÜÜVVET ON THE TURKISH CRAFTSMEN-CRAFTSMEN SYSTEM

### Abstract

The history of professional organizations, including craftsmen and merchant organizations, is quite old. The artisan organization in our country, Futuwwat, which forms its ideological side, and its Turkish version of Akhism, has generally been the subject of historians. Historians addressing the issue have also mentioned an ideal social structure by blessing Ahiism with the influence of religious and national feelings.

In this study which is based on interdisciplinary approach, economic, social and political conditions which first reveal the concept of futuwwat are examined. Afterwards, it is tried to examine the influence of the futuwwat on the trades system in the Turks and the Islamic world by comparing them with the Western practice.

**Key Words:** futuwwat, akhism, union of artisan, caftsmen

### Kaynakça

- AKBIYIK, N. (2013). 16-18. Yüzyıl Arası Osmanlı Çalışma Hayatında Bekar İşgücü. *Civilacademy Sosyal Bilimler Dergisi* , 10(3), 47-84.
- AKDAĞ, M. (1979). *Türkiye'nin İktisadi Ve İctimai Tarihi 1243-1453*, 1.Cilt, İstanbul: Tekin Yayınevi.
- ALPTEKİN, C. (1992). "Türkiye Selçukluları", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 8. Cilt, İstanbul: Çağ Yayınlar.
- ALTUNGÖK, A. (2014). Sasani Kültür ve Medeniyetinin İslam Kültür ve Medeniyetine Etkileri. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 29(2), 445-487.
- AYDIN, B. (2003). Meclis-i Meşayih. 28. Cilt. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi.
- BARKAN, L. (2015). İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler. *İnsan&İnsan*(5), 5-37.
- BATUTA, İ. (1993). *Tam Metin Seyhatname*. İstanbul: Üçdal Neşriyat.

- BAYDAR, M. (2007). Abbasiler Tarihinde (H.255-270/M. 869-883) Zenci İsyanı, Sebep ve Sonuçları. İzmir : , Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- BAYRAM, M. (2016). *Fatma Bacı ve Bacıyan-ı Rum- Anadolu Bacıları Teşkilatı*, Konya: Çizgi Kitabevi
- BERKTAY, H. (1995). *Türkiye Tarihi: Burjuva Milliyetçiliğinin Gelişimi: Materyalist Tarihçiliğe Akçura'nın Katkıları* . Ankara: Cem yayınevi.
- BUZPINAR, T. (2006). Nakibüleşraf. 32.Cilt. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi.
- ÇELİK, S. (2006). Abbasiler Devletinde Hurremiye Mezhebi ve Babek İsyan. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(15).
- DEMİRCİ, M. (2017). *Siyah Öfke: Ortaçağ İslam Dünyasında Zenci Kölelerin İsyanı 869-883*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- DEMİRKENT, I. (2005). *Bizans Tarihi Yazıları Makaleler-Bildiriler-İncelemeler*. İstanbul: Dünya Kitapları.
- DERYA, H. (2018). Hanse Birliğinden Hanse Kentlerine: Hanse Tüccarları Üzerine Ekonomi Politik Değerlendirme. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 17 (66), 801-815.
- DOĞAN, E. T. (2010). Kitap incelemesi Richard Sennett (2009) Zanaatkar . *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* , 65(2), 299-306.
- EFLAKİ, A. (2001). *Ariflerin Menkıbeleri*. İstanbul: MEB yayınları.
- EKİN, N. (1976). *Endüstri İlişkiler*. İstanbul: Elektronik Ofset.
- EKİNCİ, Y. (2008). *Ahilik* . Ankara: Özgün Matbaacılık.
- ERASLAN, K. (1989). Ahmet Yesevi. 2. Cilt. TDV İslam Ansiklopedisi.
- ERDEM, H. (2018). Tursun Fakihin Feneri . Karar Gazetesi.
- ERDEM, H. (2019). Selçuklu Babaileri Hariciler Olarak Görmüştü . Karar Gazetesi.
- ERGİN, O. N. (2017). *Mecelle-i Umur-ı Belediye, İBB Kültür A.Ş Yayınları*.

- ERGÜN LAFLI (2017) Ahi Birlikleri ile Bizans Loncaları Üzerine Bir Deneme, *III. Uluslararası Ahilik Sempozyumu*, Kırşehir,183-203.
- ESBOSİN, E. (2017). Ortaasya'da (Kazaklarda) Ahilik Geleneğinin İzleri. *III. Uluslararası Ahilik Sempozyumu* (s. 173-182). Kırşehir: Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi .
- İNALCIK, H. (2003). *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*. (R. Sezer, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İNALCIK, H. (2017). *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- K. SEYİTHANOĞLU (Düzenleyen), İslam Öncesi Arap Hayatı. (1992). içinde, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 1. Cilt, Çağ Yayınları.
- KALA, A. (2003). Osmanlı Esnafı ve sanayisi Üzerine Yapılan Çalışmalarla İlgili Genel Bir Değerlendirme. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1 (1), 245-266.
- KALA, A. (1995). Esnaf. *11. Cilt* . İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi.
- KARAKIŞLA, Y. S. (1998). *Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiyesi'ne İşçiler 1839-1950*. (D. Q. Zürcher, Dü.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- KARAMUSTAFA, A. T. (2008). *Tanrının Kural tanımaz Kulları / İslam Dünyasında Derviş Toplulukları 1200-1500*, 2. Baskı, (R. Sezer, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- KAZICI, Z. (1988). Ahilik . *1. Cilt*. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi.
- KİRAS, İ. (2017). Amerikan Yalçın Küçük'ü Osmanlı Tarihi Yazarsa. *Karar Gazetesi*.
- KİRAS, İ. (2019). Ahiyan-ı Rum: Tarikat mı Teşkilat mı? *Karar Gazetesi* .
- KOYUNCU, M. (2008). 18. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı Esnafı (İstanbul ve Bursa Örnekleri). Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktor Tezi .

- KÜÇÜK, E. (2005). Roma Hukukunda Augustus Zamanına Kadar Derneklerin Hukuki Durumu. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi .
- MELİKOFF, İ. (1993). *Uyur İdik Uyardılar* . (T. Alptekin, Çev.) İstanbul: Cem Yayınevi.
- MUKMİNOVA, R. (1993). Semerkant'ta Lonca Hayatı . 17(2). (S. Ayaz, Çev.) İstanbul: İktisat ve İş Dünyası Dergisi.
- OCAK, A. Y. (2016). Bugünün Dünya ve Türkiye Tarihçliğinde Fuat Köprülü Ne İfade Ediyor? (Fuat Köprülü'nün 50. Vefat Yıldönümü Münasebetiyle). *Vakıflar Dergisi*(46), 181-187.
- OCAK, A. Y. (2016). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler, Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar 15-17. Yüzyıllar*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- OCAK, A. Y. (2018). *Türkiye'de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Sufiliğine Bakışlar Ahmed-i Yesevi. Mevlana Celaleddin-i Rumi. Yunus Emre. Hacı Bektaş-ı Veli. Ahilik. Alevilik-Bektaşilik Yaklaşım Yöntem ve Yorum Denemeleri* , 17. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- OCAK, A. Y. (1996). *Fütüvvet. 13. Cilt*. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi.
- ORTAYLI, İ. (2001), *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ORTAYLI, İ. (2004). *Osmanlı Barışı*. İstanbul: Da Yayıncılık.
- OSMANLI, U. (2017). Zanaatkarlığın Tarihsel Dönüşümü ve Richard Sennet'in Zanaatkarlık Kavramı. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 6(3), 803-817.
- ÖGER, A. (2017). Uygur Türklerinde Fütüvvet Kültürü Fütüvvetnameler ve Ahilik Teşkilatına Etkiler. III. *Uluslararası Ahilik Sempozyumu* (s. 13-27). Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi.
- ÖTENKAYA, Y. (2015). Abbasiler Devletinde Siyasi Baskı, İsyân ve Cinayetler (809 - 902). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ÖZTÜRK Y.N., (1992) *Tarih Boyunca Bektaşilik*, Yeni Boyut 2. Baskı, İstanbul.

- PAMUK, Ş. (1990). *100 Soruda Osmanlı- Türkiye İktisadi Tarihi 1500-1914*, 2. Baskı, İstanbul: Gerçek yayınevi.
- SANDER, O. (2016). *Anka'nın Yükselişi ve Düşüşü Osmanlı Diplomasi Tarihi Üzerine Bir Deneme* 10. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları .
- SARIKAYA, S. (2003). Alevilik-Bektaşilik ve Ahilik İlişkisi -Fütüvvetnamelere Göre. *İslamiyat Alevilik Özel Sayısı*. <http://www.msaffets.com/wp-content/uploads/A%C4%B0slamiyat.pdf> adresinden alındı
- SAYAR, A.G. (2018), *Velayetten Siyasete Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- SEYİTHANOĞLU, K. (Dü.). (1992). "İslam Öncesi Arap Hayatı", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 1. Cilt, İstanbul: Çağ Yayınları.
- SURAIYA, F., (2017). *Osmanlı Zanaatkârları İmparatorluk Döneminde Zanaatlar ve Loncalar*, Çeviri: Zülal Kılıç, İstanbul: Alfa Yayınları.
- ŞEKER, M. (2001). *İbn Batuta'ya Göre Anadolu'nun Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayatıyla Ahilik*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları
- TURAN, O. (2003). *Selçuklular tarihi ve Türk- İslam Medeniyeti*, 8. Basım, Ankara: Ötüken Yayınevi.
- ULUDAĞ, S. (1996). Fütüvvet. *13.Cilt*. TDV İslam Ansiklopedisi.
- ÜLGEN, P. (2010). Genç Ortaçağda Avrupa'daki Üniversiteler ve Eğitim. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, 7(14), 347-372.
- ÜLGEN, P. (2013). Genç Ortaçağ Avrupa'sında Lonca Teşkilatı. *History Studies International Journal of History*, 5(2), 471-487.
- ÜLGENER, S. (2006). *Zihniyet ve Din* . İstanbul: Der Yayınları.
- ÜLGENER, S. F. (1981). *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*. İstanbul: Der Yayınları.
- VATANDAŞ, C. (1991). *Vahiyden Kültüre*. İstanbul: Pınar yayınları.
- VATANDAŞ, C. (1991). *Vahiyden Kültüre* (Cilt 2. Baskı). İstanbul: Pınar Yayınları.



# PLATON DİYALOGLARINDA GELİŞEN ONTOLOJİK ÇATALLAŞMA ÜZERİNE BİR İNCELEME

Mehmet TÜRKAN<sup>1</sup>

## Özet

Bu makalede, Platon'un öz'cü bir anlayıştan hareket eden diyalektik mantığı çerçevesinde, ontolojisini nasıl şekillendirdiği ele alınacaktır. Ontolojisini birbirinden keskin bir şekilde ayrılmış iki varlık kategorisi üzerine kuran Platon'un bu düalist anlayışı, onun diyalogları hakkındaki kronoloji tartışmalarından bağımsız değildir. Diyaloglar hakkındaki bazı kronolojiler, Platon'un Transendental öz'ler kabul ettiği savına dayanırken bazıları onun Parmenides diyaloguna dayanarak Transendental öz düşüncesinden vazgeçtiği savına dayanır. Ayrıca Transendental öz düşüncesinden yola çıkan Antik felsefe bilginleri arasında, Platonik külliyatın tematik bir birliktelik mi yoksa tematik gelişim mi gösterdiği konusunda bir tartışma söz konusudur. "Birlikçilere" e göre Platon, diyaloglarında, her bir diyalog bize kısmi veya proleptik bir bakış açısı veren tek, tutarlı, sinoptik bir felsefi sistem sunar. (Rickless, 2006: 1). "Gelişimciler"e göre, aynı diyaloglar, yazıldıkları muhtemel sıraya uygun şekilde bir düzende düzenlendiğinde Transendental öz düşüncesinin tematik bir gelişim gösterdiği görülecektir. Transendental öz'ler kabul eden kronolojiden yola çıkan makalemiz, Menon diyalogunda örtük bir şekilde ifade bulmuş olan varoluş-öz ayrımının, Devlet diyalogunda nasıl açık bir çatallaşmaya ve özellikle Phaidon diyalogunda da keskin bir beden-ruh düalizmine dönüştüğünü; öte yandan Platon'un bu keskin ayrım neticesinde ortaya çıkan "ilişki" sorununu "pay alma" düşüncesi ile nasıl aşmaya çalıştığını ele almakta.

**Anahtar Kelimeler:** ontoloji, idea, görünüş, öz, varoluş, pay alma, anamnesis

1 mturkanfdd@hotmail.com

### Giriş

Platon'un şeyler arasındaki ayrımları ve birleşmeleri mümkün kılan, sürekli değişen varoluş dünyasıyla karşıtlık içinde değişmeyen tümel kavramlar bulma çabası, esasında Sofist düşünce geleneğine karşıt argümanlar geliştirmeyi ve onu yıkmayı hedefler. Platon, bu amaçla Sofist argümanları algı kuramı bağlamında bir yere kadar kabul ederken onların bilginin nesnelere olarak sürekli değişen algı nesnelere almalarına şiddetli bir karşıtlık içinde durur. Onun bu noktada temel kaygısı bilgiye değişmeyen nesnelere bulmaktır. Buradan hareketle diyalogların kronolojisi içinde, varoluş dünyasıyla gittikçe artan bir çatalaşma içinde bilginin değişmeyen nesnelere olarak İdea düşüncesine ulaşan Platon, şeylerin varoluşu ve onların değişmez özleri arasında keskin bir ayrıma gider. Bu ayrım bağlamında insanın aktüel, sonlu varoluşuna karşıtlık içinde, sonsuzluk arayışına girer. Bu doğadaki şeyler ve onların özleri arasındaki keskin ayrımda olduğu gibi insani varoluşta beden-ruh düalizminin temelini oluşturur. Bu düşünce Platon'un sadece Sofist düşünce geleneğini yıkmaya kaygısıyla hareket etmediğini, aynı zamanda dinsel bir kaygıyla da hareket ettiğine işaret eder.

Beden-ruh düalizmi her ne kadar Platon'dan önce insanın sonlu varoluş karşısında duyduğu ölümsüzlük arzusundan doğan sonsuzluk inancının tezahürü olarak var olsa da sistematik bir felsefi forma kavuşmasında en büyük pay sahibinin Platon olduğunu söylememiz abartılı bir yorum olmayacaktır. Bu sistematik form Platon'un, doğadaki şeyler ve onların özleri arasındaki keskin ayrımda ortaya çıkan ilişki sorununu aşma girişiminin bir neticesi olarak insanı bu iki varlık kategorisi arasındaki ilişki kipi olarak tasavvur etmesinden doğduğu söylenebilir. Bu ilişkide ruh insanın sonsuz varoluşa açılan penceresi olarak ortaya çıkarken beden onun kuramının Herakleitosçu kökleri bağlamında insanı, sürekli "oluş" ve "yokoluş" dünyasına bağlar.

Platon'un beden-ruh düalizminin ve bir bütün olarak felsefesinin temelinde yer alan idealar kuramı, Aristoteles'in daha sonra ortaya koyacağı biçimsel mantık anlayışından farklı olarak öz'cü bir mantık anlayışı çerçevesinde ortaya çıkar. Özü hedefleyen bu düşünme yöntemini



diyalektik olarak adlandıran Platon'a göre, "Varlık" en yüksek form olarak, Aristoteles'in öne sürdüğü gibi en yoksul form değil, en zengin form olarak her şeyi içeren bir bütün, evreni tek bir düzen içinde tutan "Bir" olan formdur. Bu "Bir" olan form Aristoteles'in kategorilerine benzemez lakin Aristoteles'te kategoriler tözsel gerçeklikten hayli uzak, en çıplak soyutlamalarken Platon'da bu "tümel form" tüm türleri kapsar ve karakterini bütün diğer formlara yayar. Öte yandan "Bir" olan en yüksek form olarak "Varlık" formundan aşağıda yer alan formlar ise bu "tümel form"un doğasının yanında "farklılık" formundan pay almalarından dolayı da tüm uygun farklılıkları içerirler (Cornford, 1989: 498). Fakat Aristoteles, biçimsel mantığı çerçevesinde, Platon'un dilsel yüklemelerde, duyulur şeyler arasındaki ilişkileri betimlemek için başvurduğumuz kavramların aşkın bir idealar düzenini imlediği görüşünü reddeder. Eidos tikel varoluşa aşkın, ayrı bir töz değildir (Peters, 2004: 90).

Bu özcü mantık sisteminin bir sonucu olarak Platon, Aristoteles'ten farklı olarak şeyleri zamanda ve uzayda varolan bir sınıfın bireysel üyeleri, "gerçek şeyler" (ontos onta) değil; oluşan, değişen ve yok olup giden varlıklar olarak ilan eder. Şeyler sayıca belirsiz olup, bilinemezler; bu yüzden de bilginin bir parçası olmadıkları gibi, bilimin tümel doğrularının kanılarını da oluşturmazlar. Lakin Platon'un diyalektik mantığının nihai hedefi, bölünemez türlerin cins ve özgül ayrımlar yoluyla tanımlanmasıdır. Platon'un bu özcü mantık anlayışı çerçevesinde tanımlanan şey tek tek insanların oluşturduğu "tüm insanlar" değil, salt "insan" formudur (Cornford, 1989: 495). Platon bu form öğretisi ile Aristoteles'ten farkını ortaya koyduğu gibi, Parmenidesçi birliğe karşı, çokluğu da dışta bırakmayan, çok olan birlik anlayışına karşı da argümanlar öne sürer. Platon, bu diyalektik anlayışının ışığında, bir yandan düşüncenin ve söylemin (doğru veya yanlış) bir zorunluluğu olarak, bir değişmez düzenin varlığını kabul ederken, diğer yandan bunun gerçeğin tümünü içermediğini; gerçek olanın, yaşam ve anlayışta içerilen türden bir değişme içermediğini kabul eder (Cornford, 1989: 502). Platon, bu mantık anlayışı çerçevesinde insani varoluşu açıklarken, "Bir" olan varlık olarak "insan" formunun içine değişim olarak bedeninin yanında, değişmez düzenin bir parçası olarak ruh anlayışından hareket eder. Platon'un özcü

mantığı çerçevesinde ortaya koyduğu bu beden-ruh anlayışı bütün bir felsefe tarihine yayılarak beden ve ruh arasındaki “ilişki” probleminin temelini oluşturur. Problemi pay alma kuramı çerçevesinde aşmaya çalışan Platon’un Parmenides diyalogunda kurguladığı tartışmalara baktığında “pay alma” kuramının doğurduğu zorluğun farkında olduğu söylenebilir. Her ne kadar Platon Eide’nin aşkınlığı (transcendence) açık bir şekilde ortaya koymakla birlikte; methexis (pay alma) argümanın, bir ölçüde içkinliği de (immanence) imlediği için problemlidir olduğunun farkındadır ve argümanı Parmenides’te eleştirinin hedefine yerleştirir. Kronolojide Parmenides diyalogunu geç döneme yerleştiren kimi yorumcular öte bir adım atarak Platon’un özcü mantık anlayışı terk ederek somut, bedensel varoluş dünyasını önceleyen öz”ler dünyasının varlığından vazgeçtiği söyler. Ancak Platon Parmenides’te pay alma argümanını eleştiriden geçirmekle birlikte eide’lerin sadece dilsel yüklemelerde başvurduğumuz kavramlar olduğu tezinin yanında durmaz, idealar trancendental gerçekler olmaya devam ederler. Dilsel yüklemeleri mümkün kılan ilişki, eide’nin kendi iç ilişkisindeki “bağlaşma” ilişkisidir (Peters, 2004: 89). Makalemizin de yanında durduğu ve düşünce tarihinin başat tezine göre Platon Parmenides’te özcü düalizmden vazgeçmemiş, yalnızca bu “ilişki”nin bir *sui generis* olduğunu göstermeyi denemiştir.

Platon ontolojisinin ve onu anlama yöntemi olarak özcü mantığının kaynağında Antik Yunan’ın iki önemli filozofu, Parmenides ve Herakleitos yer alır. Lakin Platon, felsefesini bir yandan Parmenides’in yeni bir yorumu ile yapılandırırken diğer yandan Herakleitosçuluğa dayandırmıştır. Parmenides ve Herakleitos incelemelerinde Platon’un temel amacı bu felsefeleri arındırıp kendi metafiziği için onların kullanılabilir bir yorumunu elde etmektir. Bu gayeyle Platon, Herakleitos’un ‘oluş’ düşüncesini varoluşun içine transfer ederken, Parmenides’in Sonsuz Bir’ini idealar kuramının değişmez Varlık dünyasının birlik düşüncesi (ideası) olarak almıştır (Bigger, 1968: 9).

Bigger, Platon felsefesini oluşturan bu iki temel kaynağın aynı zamanda, Platon’un kuramını oluşturmasının eleştirel zeminini oluşturan

Sofistliği ve Protagoras relativizmini de biçimlendirdiğini öne sürer. Platon yorumcuları, Platon düşüncesinin tamamen bu Sofistik kayıdan hareket eden Sokratik bir model üzerine geliştiğini düşünür. Platon'un kuramını şekillendirmesindeki rol oynayan bu Sokratik modelde; Sokrates'in incelemelerinde başvurduğu Pisagoryen matematiksel ölçü esas alınır. Çünkü ona göre matematik görünüşlerin ötesine uzanan sonsuz bir doğruluktur (Bigger, 1968: 9). Platon'un matematiksel ölçü ile ulaşmak istediği bilgi a priori bilgidir. Matematiğin aksiyomlarını, özellikle de geometrinin bilgilerini apriori seziler olarak gören Platon'a göre, bu türden bilgiler maddenin bütün değişimlerinden bağımsız bilgilerdir. Platon, matematiğin bu a priori aksiyomlarından yola çıkarak, gelip geçen şeylerin duyulur algısını (aisthesis) aşan, matematiğinkine benzer olarak kabul ettiği, öncesiz ve sonrasız değişmeyen form idea (eide, ideai) düşüncesine ulaşmıştır (Weber, 1993: 51-52).

Ulaştığı bu düşünce doğrultusunda temel tezini, bir özü imleyen "varlık" ve varoluşu imleyen "oluş" arasındaki ontolojik çatallaşma üzerinden geliştiren Platon'un öncelikli amacı kendi döneminin etkin filozofu Sofistin izini sürüp yakalamak ve onun felsefe kurgusunu yıkmaktır. Varlık ve Oluş varoluşta bir senteze dâhil olan elemanlardır, onlar çokluğun en büyük imkânıdır. Bigger'a göre buradaki temel soru: "Varlık, oluş'un içinde nasıl enkarne olabilir ve varoluşta nasıl tezahür edebilir?" sorusudur (Bigger, 1968: 12). Soru, onun beden-ruh düalizmine uygulanarak şöyle de sorulabilir: "Ruh, beden'in içine nasıl enkarne olabilir ve aktüel varoluşumuzda nasıl tezahür edebilir?"

Platon, varoluş ve öz, beden ve ruh arasındaki bu ontolojik çatallaşmayı diyaloglarının kronolojik gelişimi içinde geliştirir. Her ne kadar diyalogların kronolojisi hakkında tek bir düşünce olmasa da Platon'un idealer kuramının temelini oluşturan bu ontolojik çatallaşmanın daha önce de değinildiği gibi erken-orta-geç diyaloglar içinde gelişim gösterdiği hususunda bir uzlaşının olduğu söylenebilir. Bununla birlikte diyalogların kronolojisi hakkında takınılan farklı tutumlara göre kimi yorumcular özlerin tamamen immanent olduğu görüşünün yanında dururken yorumcuların ekseriyeti Platon'un felsefi serüveni boyunca transcendent

özlerden vazgeçmediğini öne sürer (Bigger,1968: 12-13). Başta da belirtildiği gibi transcendent öz düşüncesini kabul eden makalemiz, bu kabul doğrultusunda varoluş ve öz, beden ve ruh arasındaki tedricen gelişen çatallaşmanın Menon, Devlet, Timaeus, Phaidon ve Epinomis diyaloglarında nasıl olduğunu ele alacaktır. Platon'un kuramında bu çatallaşmanın eidos (eide, idea) ve eidolon kavramları üzerinden geliştiği göz önüne alındığında, probleme bu kavramların olası anlamlarını inceleyerek başlamak konunun daha sarıh bir açıklamasına katkı olacaktır.

## I

Peters'a göre Platon'un İdea (Eidos)'sı, tıpkı Anakagoras'ın "Nous"u gibi ayrı ve karışmamış, Parmenides'in "Bir"i gibi ezeli ebedi ve değişmez bir varoluşa sahiptir. İngilizcede idea, appearance, constitutive nature, form, type, species kavramları ile karşılanan eidos; Türkçeye görünüş, şekil, form, biçim, biçimlendirici doğa, tip, tür, idea olarak çevrilmiştir. Platon'dan önce Pre-Sokratikler tarafından tamamen sofistike bir düzeye çıkarılmış olan eidos teriminin ilk anlamı ve Homeros'ta da yürürlükte olan kullanımında "birinin gördüğü şey", bedeninin veya cismin "görünüş"ü, "biçim"i anlamında kullanılmıştır. Pre-Sokratiklerin metinlerinde ise eidos'un anlamı hususunda "şeylerin formu" anlamında kullanılmıştır. (Peters, 2004: 84-85). Ross'a göre hem eidos hem idea, "görme" (to see, Yunanca: "id")'den türetilmiştir ve her iki kelimenin özgün anlamı "görülebilir form" (visible form)'dur. Platon'dan önceki Grek literatüründe kelimenin kullanımını anlaşılır bir çalışmasını yapan Taylor'a göre ise kelime Pisagoryen bir kökene sahip olup; geometrik şekillerin ya da kalıpların algısı için kullanıldı fakat Ross'a göre Platon'un İtalya'ya gidip gitmediği tartışmalı olup kavramın hem Pisagoryen kökeni hem de bu konudaki incelemeleri tartışmalıdır (Ross, 1951: 13).

Platon'un görünüşler dünyasına karşılık gelen Eidolon (Görüntü) ise İngilizcede "image" terimi ile karşılanmıştır. Bu İngilizce karşılığınan yola çıkılarak Türkçeye imge, görüntü, tasvir, tasavvur, put, idol gibi kavramlarla karşılanmıştır. Sophist diyalogunda "oluş" dünyasına karşılık gelen "kopya" (eikon) ve "aldatıcı görünüş" (phantasma) olmak üzere iki

anlamda kullanılmıştır. “Görüntü” gerçeğe benzerdir fakat ikincil düzeyde bir varoluşa sahiptir (Peters, 2004: 83). Duyulur evreni imleyen eikon, eide’yi kuşatan düşünülür bir evrenin kopyasıdır. Platonik varlık kategorilerinde en alt bölümüne karşılık gelen eikon, Platon’un sanat teorisinde sanatı insan etkinliklerinde alt sıralara düşüren bir kavram olarak karşımıza çıkar.

Peters’a göre Platon, İdealar (eide/eidos) ile duyulur fenomenler (aistheta) arasındaki bağıntı diyaloglar boyunca hep aynı anlamda anlaşmaz. Platon, Phaidon’da, Eide’yi, aistheta’nın nedeni olarak ortaya koyarken aistheta’nın Eide’den pay aldığı (methexis) düşüncesini ortaya koyar. Bu ilişkiye, bir başka şekilde, kopya metaforu ile imlemede bulunurken “aistheta’nın, kendisinin öncesiz-sonrasız ilk örneğinin (paradeigma), yani eidos’un bir kopyası (eikon) olduğu” düşüncesine başvurulur. Eidos’un kopyasını meydana getirme edimi, Tanrı’nın sanatsal bir edimi (mimesis) olarak ortaya konulur (Peters, 2004: 87-88).

Edward Capps’a göre, Eidos/İdea kelimesi sadece Platon’da değil; Herodotus, Thucydides, Demokritos, Hippocratic Corpus’ta da “kavram” anlamına işaret eder. Bu nedenle Platon’da trancendental idea terminolojisi, kavram ve tanımın terminolojisinden ayrılamaz. Bir tanımın mantığı, bir kavramın doğasının yeterli bir düşüncesine işaret eder. Ona göre Sokratik diyaloglar, aslında genişçe, genel terimlerin kavramlarıyla ilgilidir ve Platonik eidos kelimesi, fiziksel formların bazı ilişkilerini içerir (Plato. 1942: IX). Helmig, burada kavramlar açısından bir başka soruya dikkat çeker: “Kavram ve dil ilişkisi nasıldır? Kavramlar ve Platonik Formlar arasındaki fark nedir? Ona göre, Platon’da kelimeler, kavramlar ve aşkın formlar farklı şeylerdir. Kavramların alanı doxa alethes (doğru sanı), episteme (bilgi) ve nous (akıl) arasında bölünür. Bu, ruhumuzda kavramların düzeylerini farklılaştırmaya neden olur (Helmig, 2012: 41). Platon’un, Phaedrus’ta yazılan kelimeler logoi’yle ya da düşünme sürecinde ruhtaki kavramlarla zıtlık içinde olduğunu fark ettiğini söyleyen Helmig’e göre, yazma sadece hatırlama vasıtası olabilir; felsefi bir bilginin gerçek bir değişimine işaret etmez; sadece ruhtaki logoi (kavram) ve simgesel yolla yazılan logoi arasındaki farka işaret eder (Helmig, 2012: 42).

Helmig'e göre, insan zihninin kavramları nasıl oluşturduğuna ilişkin antikitede iki teori vardır: İlki doğuştan bilgi üzerine temellenen hatırlama teorisi, diğeri Aristoteles'in daha empirik olan anlayışına; maddi formlar ve duyuşsal parçalara dayanan soyutlama teorisidir. Hatırlama teorisine göre ruh bedene girme sürecinde unutulmuş bilgiyi hatırlar. Aristoteles'in teorisi, ruh bir "tabula rasa" olduğu için, herhangi bir doğuştan bilgi olmaksızın işler. Platon'da kavramların bilgisi anamnesis'le sunulur (Helmig, 2012: 43). Fakat bazı araştırmacılar, Platon'un daha sonra bu kuramı terk ettiğini, toplama ve tümevarım kavramına döndüğünü öne sürer. Bunun örneklerinden biri Parmenides'te Üçüncü Adam Argümanı olarak bilinen argümanda, benzer şeylerin birçok kopyasının çıkartılmasından hareketle bir kavramın elde edilmesidir, bu evrensellerin soyutlanması denilen şeydir. Diğeri yine Parmenides'te sunulan evrensellerin ilk konseptüalist teorisidir (Helmig, 2012: 45). Daha önce de değinildiği gibi bu iki argüman Kronolojik olarak Parmenides diyalogunun geç döneme yerleştirilmesi durumunda işleyecektir. Oysa makalemizin dayandığı kronolojiden yola çıkıldığında daha önce söylendiği gibi Platon, Parmenides'te pay alma ilişkisinin bir *sui generis* olduğunu göstermek istemiştir.

Platon'da değişmez özleri ifade eden Eidos ile oluş dünyasını ifade eden Eidolon kavramlarının anlaşılma tarzlarına ilişkin bu kısa açıklamalar diyalogların kronolojisi içinde dinamik bir biçimde gelişen varoluş-öz, beden-ruh düalizminin daha sarıh bir kavrayışına ulaşmamıza ve bu keskin ayırmadan doğan "ilişki" probleminin ne olduğunu anlamamıza katkı sağlayacaktır.

## II

Helmig'e göre, Platon'un erken diyaloglarından Charmides'te, Sophrosune (ölçülülük) tartışılırken hatırlama motifine diyalogda iki kez vurgu yapılır, bu yüzden de kimi araştırmacılar Platon'un öğrenme ve hatırlama teorisinin ilk iması olarak Charmides'i alır. Ancak hatırlama teorisinin ilk kez açıkça tartışıldığı yer Menon'dur (Helmig, 2012: 40). Platon'un, teorisi hakkında Parmenides'te ortaya koyduğu zorlukları

anlayabilmek için onun felsefi sözlüğünde teknik bir terim olarak İdea'nın (eidos) ilk kez hangi diyalogda ortaya çıktığına bakmak gerektiğini düşünen Bigger'a göre de İdea'nın ilk kez açık bir şekilde zuhur ettiği diyalog Menon'dur (Bigger,1968: 15). Menon diyalogu, "Meno" ve "İdea" terimleri üzerine bir diyalektiktir. Meno'da idea ve eidos kavramlarının anlamı takip edildiğinde her ikisinin kökündeki "id" in, "görme" (to see) anlamı ile karşılaştırılır. Bu da öncelikli olarak "bakış" ya da bir şeyin görünüşüne işaret eder. Gördüğümüz şey öncelikle bir şekil ya da şema dır fakat idea aynı zamanda bir iç yapıya; kendini "bakış"a sunan şeyin iç niteliklerine işaret eder (Bigger,1968: 17).

Bigger'a göre Menon'da idea, ousia olarak kullanılmıştır. Bir birlik içinde türleri ya da cinsleri birleştirmek için gerekli olan şey, ortak bir varoluş (ousia)'tur ve İdea kavramı henüz açıkça kullanılmamıştır. Diyalogda erdem tartışmasında arı örneğinden yola çıkılarak, "Bütün arılarla özdeş olup onları birbirine benzeten şey nedir? (Platon, 1942: 7) sorusuyla açığa çıkarılmaya çalışılan ousia'nın iki anlamı vardır: ortak nitelikler ve cins ya da tür. Arının ousia'sı bir nitelikler kümesidir ve arının ousia'sı, arılar farklı cins ve türlere bölündüğü zaman ayrımı olanaklı kılan ortak "öz"dür. Menon, Sokrates'in "Onları aynı yapan bu nitelik (eidos) nedir?" sorusunu "çeşitlilikle aradığımız bir ve aynı" (Bigger, 1968: 19) şeklinde cevaplar. Bu açıdan arı bölünebilen bir varlık değildir.

Klein'e göre "menon" "menein" ile ilişkilidir ve anlamları "önceden kalmak", "önceden koyulmak"tır. Ona göre Hint-Avrupa dillerinde pek çok kelimenin kökü "mneme", (memini, ments, mind) kelimesindeki gibi hatırlama (anamnesis) gücümüzle ilgilidir. Bu bağlamda diyalog iki tür hafızanın karşılaşması şeklinde kurgulanmıştır ve kısaca sorulan sorulara Gorgias'tan öğrenilen sıradan ya da alışkın cevapları veren kötü ünlü eğitmenin bir tür hafızası ile Sokrates'in yardımıyla köle tarafından gösterilen diğer hafıza hakkındadır. Diyalogda Menon göremeyecek kadar aşırı kördür. Hafızanın bu iki türü "Menon" adının anlamında içerilmiştir. Diyalogda 'hatırlama' Sofistlere karşı kurulan Platonik stratejinin bir parçasıdır ve bu stratejinin bağlamı içinde ideanın anlamları göz önüne serilir (Bigger,1968: 19).

Bigger'a göre, Platon'un burada ulaşmak istediği şey, tek teklerde duyumun nesnelere nasıl gösterdiği, onların soyut form ve niteliklerini nasıl dile getirebileceğidir. Ve bu yüzden Platon, kendi teorisini ifade edebilmek için, "idea"nın antik kullanımıyla oynar. Erdem gibi belirsiz soyutlamalardan, renklere, şekillere, somut parçalara doğru bizi yönlendirir ve bu formların daha yüksek ve daha soyut ifadesine yönletimde bulunur. Bu yönletimin ışığında Sofist, hitabet (Rhetoric) ve tartışma (Eristic) boyunca dili kullanan kelime tüccarıdır. Onun amacı insanların ölçüsü formlar ortaya koymak olmayıp; bir bilgi illüzyonu yaratmaktır. Dolayısıyla Sofist formlar (shapes), çoğunlukla dilin imkânlarından doğan yapay görünüşlerdir. Sofistin yarattığı bu illüzyonu yıkmak için Sokrates'in bütün çabası, ne yapıp edip dilin dışında olmak zorunda olan bir idea ortaya koymaktır (Bigger,1968: 20-21).

Çokluğu mümkün kılan, "bütün parçalardaki aynılık"ı, ortak doğa (ousia)'yı göstermek için Platon'un izlediği yol, "bilinmeyenden bilinene, bilinmeyen boyunca" giden bir yolda ilerleyen ve matematik analizlere benzer bir metottur. Onun için matematikçe "bilmek", "kendinde kanıt" ya da varsayımlarla bir şeyi kabul etmektir. Sokrates bilme diyalogunu bu mantığa dayandırır. Diyalogda Sokrates bu bilme metodu ile şekil ve rengi tanımlamayı Menon'a teklif eder. Burada İdea'nın Pre-Sokratik kullanımına uygun bir şekilde tanımlamaya başvurulur. Tanımlamada şekil, renge her zaman eşlik eden tek şeydir (Platon, 1942: 14). Renk bir şeyi görmektir ve her zaman şekille ilişkilidir. Bigger'a göre Sokrates'in Menon'a kabul ettirdiği bu cevap bir Sokratik ironi örneğidir fakat Sokrates'in ulaşmak istediği nihai amaç açısından Menon'un bunu kabul etmesi diyalogun bu aşamasında yeterlidir. Rengin ve şeklin tanımlanması duyum ilişkilerinin dışındaki dünyadan ayrı ve dünyaya katılmayan şeylere göndermede bulunur. Bu şeyler dünyadan ayrı ve dünyaya katılmayan şeyler olan ideaları anlamaya öncülük edecektir. Ulaşılan noktada varlıkların algılanmasında, açıkça, bir renge "bu beyazdır" ve bir şekle "bu yuvarlaktır" denir. Algılamadaki şekil, idea teorisinin geleneksel versiyonunda bölünmezlik duyumuna karşılık gelir (Bigger,1968: 21-23). Doğadaki bir şeye "üçgendir" dediğimizde, onu



tam olarak hayal edemeyiz ve bu yüzden idealar ve şeyler arasında bölünme (seperation) ortaya çıkar.

Menon'daki tartışmalar Platon'un teorisi açısından, dilsel bazı sorunlar da doğurmuştur. Platon'un kendi çağına kadar ulaşan Grek dilinin gelişim düzeyi ne bir nitelik olan "kırmızı" ve onun soyut doğası olan "kırmızılık" arasında açık bir ayrıma ne de madde ve onun nitelikleri arasında ayrıma izin vermiyordu. Oysa nitelikler somut şeylerdi. Platon ve Aristoteles bu hususta dilin mantıksal, gramatik ayrımı mümkün kılan yeni bir formülasyonunun gelişimine katkıda bulundular. Özellikle Platon, felsefe yapmak için bir rehber olarak sıradan dili kullanma hususunda şüpheliydi ve bir tür daha yeterli felsefi bir gramer geliştirmekle ilgilenmiştir (Bigger,1968: 29).

Sonuç olarak Menon'daki bu tartışmalar, Phaedon'a kadar Platon'un ulaşmak istediği metafizik açısından, ideaların maddi şeylerden açık bir ayrımına ulaşılmadığı gösterir. Phaedon'da düalizmin ışığında, İdeaların şeylerle ilişkisinin nasıl olduğu bir problem olarak ele alınana kadar bu böyledir. Dolayısıyla Menon'da bunun örtük bir formülasyonu söz konusudur. Platon'un formülasyonunda fiziksel şekillerle onların matematiksel idealizasyonlarının ontolojik türleri arasında görünmeyen farklar vardır. "Kendinde üçgen" yaklaşık olarak ulaşılan fiziksel objelerle tanımlanabilir. Böylece bilginin objesi olan şeyler, idealar ve parçalar ayrımını gerektirmeyen, özel bir idea duyumu ve aynı zamanda bir form ya da nitelik olarak deneyimlenirler. Bu yüzden, idealar dünyanın içinde mevcut olup, özel bir role sahiptirler ve bu dünyanın ölçüleri olarak sunulurlar. Kurgusal bir kanıtlamayla kesin konumlarına diyalektikle ulaşılır (Bigger,1968: 30-31).

Bigger'a göre Menon'da, Platon'un dünyayı zihinsel şeyler ve duyusal şeyler olarak açık bir şekilde ikiye ayırmadaki başarısızlığı, onun Grek diline dayanan ifadelerinin bir sonucu olabilir fakat pek çok diğer linguistik parçalarla ilgili olarak, "Meno" ve "idea" ile ilgili olarak dilin kendisi, Sofistlere saldırmak ve ilişkileri incelemek için ona büyük bir zemin sağlamıştır. Fakat Sofistlere saldırmak için uygun bir zemin sunan bu yorum, daha sonra, İdeanın "kendinde şey" olarak ele alınması

gerektiğinde, Platon için büyük zorluklar da yaratarak kendinde hükümlerin paradokslarına yol açmıştır (Bigger,1968: 31). Meno’da varoluş ve öz ilişkisini açıklamak için şeyler ve onların formu arasında yapılan örtük ayırlama, daha açık bir şekilde ve “arete”yi de içine alacak şekilde genişletilerek Devlet diyalogunda daha sarıh bir şekilde ortaya konulur. Fakat bir orta dönem diyalogu olan Devlet eseri boyunca şeylerin varoluşu ve onların özleri arasındaki ilişkiden doğan krizler yine de devam eder.

### III

Devlet diyalogu, Menon’da örtük bir şekilde ortaya konulan varoluş-öz ayırımının doğadaki değişen şeyler ve onların özleri, beden ve ruh ayırımının açık bir şekilde ortaya konulduğu Platon’un orta dönem diyalogudur. Platon, Devlet diyalogunda, kuramının Pisagoryen köklerinden yola çıkarak, matematikten ödünç aldığı sürekli bölünen çizgi argümanı ile ontolojik olarak varlığın duyulur ve akledilebilir dünyalar olarak ikiye bölünmesini kanıtlamaya çalışır. Platon’un sonsuzca ikiye bölünen çizgi argümanı ile ulaşmak istediği sonuç, varlık alanının sonsuz sayıda bölünse de ikiye bölünmenin hep temel bölünme olduğunu kanıtlamaktır. Simgesel olarak kullandığı Çizgi’nin alt bölümlerindeki analizden yola çıkarak dört anlama türü kabul eden Platon, Devlet’in birçok yerinde tekrarlar iki tür bölünmeden söz eder. Bütün Çizgi, görülebilir–düşünebilir dichotomy’e (ikiye bölünme) dayanır ve pasajdaki “Güneş-İyi İdeası” düşünebilir idea ile özdeşleştirilir. Çizginin iki üst bölümünün her biri idealar dünyasını, daha düşük iki parçanın her biri duyulur dünyanın alt bölümlerini ifade eder (Ross, 1951: 60). Devlet’te aynı zamanda kopya ya da gölge teorisini savunan Platon; varlık ve oluşu, gerçek objeler ve gölgeleri, idealar ve sanıları keskin bir bölen çizgi ile ayırır (Platon,1992: 196-198). Böylece “mağara miti” ve Devlet X’deki idealar tartışması, bölen çizginin tematik bir açıklaması olarak sunulur. İdealar; değişmez, tarih-dışı, mekân dışı, bir, neden ve sonsuzken; onların kopyaları çok, uzamsal-geçici, türetilmiş, tarihi vakalardır. Varoluş ve öz farklı ontolojik tiplerdir (Bigger,1968: 45-46).

Böylece Menon'da örtük bir serimlemesini gördüğümüz varoluş ve öz arasındaki çatallaşma Devlet'in mantığı içerisinde açık bir biçimde ortaya konulur. Herakleitos'tan ödünç alınmış "oluş" düşüncesini kendi formülasyonu içinde varoluşa aktaran Platon; oluş'u, varlık ve hiçlik arası bir konuma iter. Kendini duyusal olarak duyuran varoluş, özlerden pay aldığı oranda gerçek olup; varoluşta tam olmayan, insan bilincinde dünyaya taşınan değişmez özler olan formların bilgisinde tam olarak yatar. Devlet'in ilk bölümleri Menon'dan farklı olarak varoluş ve öz arasında açık bir çatallaşmayı içeren idealar teorisi üzerine yönetilmiş çok az ışık içerir. Bu hususta Devlet'te asıl tartışmalar V. Kitap'ta vardır. Bu bölümde adalet ve adaletsizlik, iyi ve kötü ve bütün temel formların her biri 'kendinde bir'dir fakat onların çok görünmeleri ve her yerde görünmeleri, onların birbirinden pay almalarının yanında, varlık ve eylemlerin onlardan pay alması nedeniyledir (Ross, 1951: 37). Pay alma düşüncesi Platon'un bu ontolojik çatallaşmadan doğan "ilişki" probleminin farkında olduğunu gösterir. Ne var ki "pay alma" düşüncesinin Platon'un zihninde bu husustaki tartışmayı sonlandırmadığını Parmenides'teki tartışmalara bakarak anlayabiliriz. Fakat makalemizi Platon düalizminin diyalogların kronolojisi içinde nasıl geliştiği ile sınırlandırdığımızdan dolayı bu tartışmalara şimdilik girmeyeceğiz.

Platon'un Devlet'te başvurduğu "bölünen çizgi argümanı"nın yol açtığı dichotomy yalnızca açık ontolojik bir bölünmeye işaret etmez; aynı zamanda iki sınıf insana da işaret eder; hem ideaların hem duyulur nesnelerin hem de onlar arasındaki ayrımın farkında olan filozoflar sınıfı ile seslerin ve görünüşlerin sevicileri olan insanlar. İlk sınıfın kavradığı bilgi (episteme), ikincisinin ise sanı (doxa)'dır. Episteme'nin nesnelere varlık, sanının nesnelere ise "varlık ve hiçlik arasında olanlar", yarı gerçek (semi-reality) olanlar olarak imlenir (Ross, 1951: 38). Ross'a göre Platon, bilginin objesi olarak gerçek varlığı ve sanı'nın objesi olarak varlık ve hiçlik arasında olanları imlediği zaman çok az ikna edicidir. Sanının objelerini destekleyen açıklamasında çok fazla ikna edici olmama nedeni, aldığı kimi örneklerin (tam ve yarım, büyük ve küçük, hafif ve ağır) tamamen relative olarak nitelendirilen şeylerin örnekleri olmasıdır. A, B'yle karşılaştırıldığında büyük bir şeydir, C'yle

karşılaştırıldığında küçük bir şeydir. Fakat başka örnekler için bu örneklerde söz konusu edilen relative olma durumuna göndermede bulunmaz. “Güzellik” “...den daha güzel” anlamına gelmez, “çirkinlik”, “...den daha çirkin” anlamına gelmez. Bunlar örtük karşılaştırmayı değil, gerçek karşıt olma durumunu imlerler. Bu durumda hem güzel hem çirkin olan belirli şeyler nasıl olabilir veya hem dürüst hem dürüst olmayan veya hem saygılı hem saygısız olan şeyler? (Ross, 1951: 98). Fakat Ross, Platon’un hem doğru hem yanlış olabilen bu durumları gösteren hiçbir örnek ortaya koymadığını, yine de tamamen gerçek ve tamamen Form olanlara özgü olmayan şeylere ilişkin önemli sonuçlara ulaştığını düşünür.

Bigger, Platon’un, bu epistemolojik düalizmi, açık bir şekilde Devlet’teki metafizik düalizm düşüncesinden türettiği hususunda Ross’la aynı görüştedir. Bigger’a göre, Platon’un ontolojik realizminde formların dili, görü objelerinin dilinden açık bir şekilde türetilir. Zihnin objeleri sonsuzdur, duyumun nesnelere ise her zaman değişirler. Bu nedenle bilginin asla değişmeyeceği görüşü değişen objelere bağlanamaz. Zihnin bildiği şey ‘Varlık’tır yahut sonsuz olandır; duyum bize bilgi verirken Varlık (being) ve Hiçlik (non-being) arasında yayılmıştır. Bigger’a göre bu, girişte de belirtildiği gibi Herakleitos ve Parmenides’ten alınan unsurların bir sentezi olarak düşünülebilir. Lakin varoluş ideaları ve değişen şeylerdeki “oluş”la inşa edilmiştir ve bu açık bir ayrımı imler (Bigger,1968: 42-43).

Bölünen çizgi argümanı çerçevesinde ortaya koyduğu ontolojik ayrımın insan bilincindeki yansımaları “Mağara Metaforu”na başvurarak açıklayan Platon, ateşin ışığı ile güneş ışığı arasında bir zıtlık görür. Ateşin ışığı duyulur dünyayı Güneşin ışığı ise mağaranın dışındaki düşünülür dünyayı sembolize eder. Ontolojik temelli bilgi görüşlerinin başlatıcısı (Tepe, 1995: 20) olarak kabul edilen Platon’un bu Bilgi kuramı açısından, Mağara mitindeki “görülür” “düşünülür” ayrımının ayrıntılı bir yorumunu yapan Mattei’ye göre, mağara mitindeki görünür ve görünmeyen dünya ilişkisi art arda gelen iki bölünmeye dayanır. Bölünme her biri beş terimden oluşan, iki dizilik bir yapıyı meydana

çıkarr. Birinci bölüm; Güneş, görülür şeyler, ışık, görüş ve bedenin gözü terimlerinden oluşurken ikinci bölüm; iyi, kavranabilir şeyler, gerçeklik varlık, kavrama ve ruhun gözü terimlerinden oluşur. “Görüş”ün “görülebilir şeyler” i değerlendirebilmesi için üçüncü bir şey olan ışığın devreye girmesi gerekir.” Bu üçlemeye hareket kazandırabilmek için, görüş’ün ve görülebilir şeyler’in kaynağı “Güneş” ve onunla ilişkide “göz” ikinci bölünme olarak devreye girer (Mattei, 2008: 42). Görüş’ün oluşumunu belirleyen bu beş etkenin; göz, görüş, ışık, görünür şeyler ve Güneş’in kavranabilir dünyaya uygulanmasıyla episteme’nin oluşumuna ulaşılır; “ruhun gözü”, “gerçek ve varlık”ın ışığında gerçekleştirilen “kavrama” etkinliğiyle “iyilik düşüncesi” olan bilginin kaynağı sayesinde “kavranabilir gerçeklikleri” değerlendirir. Platon, Sokrates dilinden güneş ve iyi ilişkisini şöyle özetler: “İyinin doğurduğunu söylediğim varlık güneştir. İyi, onu kendine eş olarak yaratmıştır. Görünen dünyada, göz ve görünen nesnelere için güneş neyse, kavranan dünyada da iyi, düşünce ve düşünülen şeyler için odur” (Platon, 1992: 198).

Mattei’ye göre, Platon’un mağara benzetmesinde, dikey bir çizgi üzerinde, iki çift halinde sıralanmış dört çeşit bilgi söz konusu edilir: Görünür olan için düşüncenin alt çiftleri imgelem ve inanç iken, kavranabilir olana göre düşüncenin üst çifti, söylem ve derin düşüncedir. Bilginin bu dört düzeyi varlığın dört düzeyine karşılık düşerler: Görünür varlıkların üst çifti; görüntüler/fantazmalar ve yaşayan gerçeklikler iken, kavranabilir varlıkların üst çifti; matematik hipotezler ve ideallerdir. Bunun anlamı varlığın, biri ötekinin yansıması olan (Duyulur olan ve kavranabilir olan), ikiyüzlü bir yapıda olmasıdır (Mattei, 2008: 44).

Ashbaugh’ varlığın bu ikili yapısının, ruhun bölümleri ile ilişkide de düal bir yapıya işaret ettiğini düşünür. Ashbaugh, ruhun bu ikili yapısının bütün bir süreç boyunca kendini duyurduğunu söyler. Ona göre kopya-orijinal ilişkisinin tinsel yapısı şöyledir: (i) Ruhun kavrama güçleri: düşünme ve algılama, (ii) Objelerin ruh tarafından kavranması: düşünülebilir formlar ve duyulur nesnelere, (iii) Onlara uygun açıklamalar: alethes logos (doğru açıklama) ve eikos logos (olası açıklama), (iv) Her bir açıklamaya uygun öğrenme şekli ise: hatırlama ve iknadır. Alethes

logos (orjinal)'un açıklama metodu; deneysel hipotezlerden muaf bir arke'ye eide vasıtasıyla ilerleme; açıklama sonucu ise varlık, gerçek varlık olarak açıklanır. Eikos logos (kopya)'nın açıklama metodu ise; deneysel edatlar (ilgeçler) açısından tanımlanan bir sonuca görüntüler vasıtasıyla ilerlemez; açıklama sonucu ise fiziksel dünyanın gerçeğin kopyası olarak açıklanmasıdır (Ashbaugh, 1988: 30).

Sonuç olarak Mağara Allegorisinin ışığında bir bütün olarak Devlet'e bakıldığında, idealar teorisinin, erken sunumlarına göre dikkate değer bir ilerleme içinde olduğu görülecektir. Platon, Devlet diyalogunda da değişmeyen formların dünyası ve geçici, değişen şeylerin dünyası arasındaki ezeli karşıtlığı sürdürmüştür fakat bu dünyalar arasındaki karşıtlığın derecesinde önceki diyaloglara göre önemli bir farklılaşma görülür. Diyalogdaki açık çatallaşmanın ışığı altında Platon bireysel şeylerin dünyasında, formların doğrudan kopyası olan şeylerle ve kopyaların kopyası olan şeyler arasında bir ayrıma gider. Formların dünyasında ise en dar formlardan en geniş ve en yüksek formlara doğru bir hiyerarşi düşüncesine ulaşır. Formların bu hiyerarşik sisteminde en geniş ve en yüksek form İyi Formu'dur (Ross, 1951: 80). Diğer etik ideaları, iyi ideası ile ilişkide düşünülür ve her bir erdemün özü iyi ile ilişkiden oluşur. Ross, Platon'un bu düşüncesinin her ne kadar Devlet'te öne çıksa da başka diyaloglarında da bunun işaretlerinin olduğunu söyler. Lakes'te Platon, iyinin ve kötünün bilgisinin çeşitli erdemlerin özü olduğunu söylerken, Büyük Hippias'ta amaçladığımız bütün iyi niteliklerin, amaçlanan değer olan iyiden türediğini söyler. Phaedrus'ta en iyi istemenin rehberi olarak ölçülülüğü işaret eder. O bütün erdemlerin özünün iyi ideası ile ilişkide oluştuğuna inanır (Ross, 1951: 42).

#### IV

İyi İdeası hususunda felsefe tarihini meşgul eden bir diğer soru, "Tanrı ve İyi İdeası özdeş midir?" sorusudur. Ross, çok sayıdaki yorumcunun Platon'un sisteminde Tanrı ve İyi İdeasının özdeş olduğunu öne sürdüğünü fakat bu görüşün savunulamayacağını düşünür. Ona göre bu konuda iki şey söylemek doğru olabilir, ilki, herhangi bir idea

–dolayısıyla iyi ideası da – Platon için evrenseldir. Tanrı bir öz'e sahiptir fakat tikel bir iyiliğin içinde değildir ve üstün bir varlıktır (Oysa iyi ideasına her bir tikel duruma dâhil olabilen bir üstün form olarak başvurulur). Ona göre iyi ideası ve Tanrı arasındaki ayrım, Phaedon'da, oldukça açık bir şekilde görülebilir. Orada ilahi akıl açıkça iyiden ayrılır. İkincisi Devlet'in metafizik bölümlerinde Tanrı kavramı oluşturulurken çok az kullanılır. Timaeus'a gelmeyene kadar ise onun fonksiyonlarını Demiurgus üstlenir (Ross, 1951: 43-44).

Platon'un düşüncesinde İyi İdeası ile Tanrı'nın özdeş olduğu kabulünün sıklıkla, Sofist'teki, idealara hareket, yaşam, ruh ve akıl atfeden bir pasaja dayandırıldığını belirten Ross, bunun tamamen pasajın yanlış anlamının bir sonucu olduğunu öne sürer (Ross, 1951: 44). Yine de Ross, bu yanlış anlamaya rağmen, pasajda Platon'un İyi İdeası üzerine öne sürdüğü şeyle aşkın felsefi ifadeye, erken dönen diyaloglarına göre biraz daha yaklaştığını kabul eder (Neoplatonist yorumlar büyük oranda bu pasaj üzerine temellenir). Ross, İyi İdeası üzerine, Platon'un aşkın felsefi ifadeye yaklaşmasının, onun bu pasajı yazarken zihninde dış etkilerin olmasına bağlıdır. Ross'a göre, bu dış etki, onun (Eleatik-Sokratik Megara okulunun başı Diogenes Laertius'a göre) Euclides'le olan bağlantısıdır. Diogenes Laertius'a göre Platon, İyi'yi bazen erdem, bazen tanrı, bazen akıl olarak açıkladı. Burnet bu ilişkiyi, Platon'un İyi ideasıyla ifade ettiği şeyi; Euclides monizmini tamamen kabul etmeksizin, mümkün olduğu kadar onunla paralel yürümek olarak ifade eder. Ross'a göre bu iddia kanıtlanamaz fakat olanaksız da değildir (Ross, 1951: 45).

Bigger'a göre ise Tanrı İdeası, öncelikle, "kendinde form"un nihai transcendent soyutlaması olarak ortaya konulur (Bigger,1968: 46). "Kendinde mükemmel", "ideaların ideası" olduğu zaman, teolojik dünya görüşü, iyi vasıtasıyla, iyinin kopya gölgesinde yaşayan bir dünyanın lehine gözden kaybolma eğilimindeki görüşün başlangıcına gelir. Bu yüzden Platon, onu, hem varlık hem oluş'un kaynağı olarak kabul eder. Bu düşüncenin ışığında iyi, teolojik anlamda, oluşların hepsinin nedeni ve onların etkisinin arkasında yatan bilinemez ve ifade edilemez olan olarak görülür. Bu dini kaygıya alan açarak iyiliğin erdemi içinde, daha

yüksek bir varlık ve güce, insanın, bilişsel gücü ile bağlanmasını getirir (Bigger,1968: 46-47). Bigger'a göre, Platon düşüncesinde dini kaygının rolünü anlamak için Platon üzerinde gizemli kültlerin etkisini ortaya koymak ve Sokrates'in hafızasını sunmak oldukça yeterlidir. Ona göre Apology, Crito ve Phaedo üçlüsü bu bağlamda, Tanrı'nın varoluşunun kısa bir tartışmasıdır (Bigger,1968: 48).

## V

Platon'da özellikle orta diyaloglardan Devlet'te sarih bir açıklaması ile karşılaştığımız, varoluş ve öz arasındaki keskin ontolojik çatallaşma, dini kaygının da etkisiyle, Timaeus, Phaedon'da ve Epinomis diyaloglarında insanda beden-ruh düalizmi olarak formüle edilir. Epinomis'te bedensel varoluşun ilkesi edilgenlik olarak ortaya konulurken, ruhsal varoluşun ilkesi bedenle ilişkisinde etkinlik olarak ortaya konulur. "Ruh ve beden iki çeşit tözdür... Ruh akla sahiptir, beden bundan mahrumdur: biri buyurur, öteki onun buyruklarına uyur. Ruh her şeyin sebebi. Hâlbuki beden ona etkide bulunan şeylerden hiçbirinin sebebi değildir" (Platon, 2001: 24). Beden, meydana getirilen, görülen ve şekil verilendir. Ruha gelince kendilerini taşıyan bedenden daha yaşlıdır ve bu yüzden ilk olarak meydana gelen olarak ilkesinin de daha önceden var olması gerekir. Ruh, doğası gereği yalnız akılda yaşar. Ona göre akıllı bir ruhun ilkesi zorunluluktur. Akıllı bir ruha hâkim olan zorunluluk, zorunlulukların en kuvvetlisidir ve bu zorunluluk, idare edilen değil, idare eden olarak kanunları kurar (Platon, 2001: 22).

Böylece ruhu akılla özdeşleştiren Platon, ruhun iyiliğini; cesaret, ölçülülük, doğruluk ve bilgelik gibi erdemlerin varlığına bağlar. Gerçek bilgelik ise doğru ve tanrısal düşünüşten biraz olsun pay almış aklın, göklerin düzenini anlama çabasında belirir. İyi olan insan aynı zamanda bilge olan insandır (Platon. 2001: 29). Çünkü her şeyden önce, ruhun iyiliğinden söz etmek, iyi ideasının ışığında mümkündür; ruhun iyiliği, iyi ideasının ışığından pay aldığı orandadır (Platon. 2001: 19). Böylece idealar sadece ruhun akıllı yanı tarafından görülür, ruhun akıllı yanı aynı zamanda; kendinde adalet, kendinde ölçülülük, kendinde bilgiyi



görür. Ruhun akıllı yanının ulaştığı bu bilgi gerçek bilgi olup saf gerçeklikle ilgilidir ve onun sözde duyumundan gelmez.

## VI

Platon, Timaeus diyalogunda varoluş-öz ilişkisini iki temel soru çerçevesinde yeniden sorgulayarak, insanın beden-ruh düalizmine dayanan ontolojik varoluşunu, gerçekten varolana dönüklük ve gerçekten varolmayana dönüklük açısından, iki temel soru çerçevesinde ele alır: “Hiç doğmadığı halde her zaman var olan nedir? Hep geliştiği halde hiç var olmayan nedir?” Sorular iki temel ontolojik kategoriye işaret eder. Akıl tarafından sezilen birincisi her zaman aynı kalan, ikincisi ise kanaate dayanan, akla dayanmayan, duyum tarafından tasarlanan, doğan ve ölen fakat hiçbir zaman gerçekten var olmayandır (Platon, 1997: 28).

Bu iki ontolojik kategori açısından Platon’un evrene ilişkin problemi, evrenin değişmeyen, her zaman aynı kalana göre mi veya doğmuş olana göre mi olduğudur. Ona göre evren akılla sezilen, her zaman aynı kalan örneğe göre yapılmıştır. Böylece evren bu değişmez özlerin kopyası ve iyi olarak yaratılmıştır (Platon, 1997: 29). “Yaratan iyi idi. İyi olanda da hiçbir şeye karşı hırs uyanmaz. Hırs duymadığından her şeyin de elden geldiği kadar kendine benzemesini istedi” (Platon, 1997: 30). Fakat mutlak akıl sahibi olarak, eserin kendisine benzemesi için, onun akıl ve ruha sahip olması gerekiyordu: “Yaratıcı hiç bir varlıkta ruh olmayınca zekâ bulunamayacağını da anladı. Bu düşüncenin sonunda zekâyı ruha, ruhu da bedene koydu ve evrene, özü bakımından mümkün olduğu kadar iyi bir eser yaratırcasına şekil verdi” (Platon, 1997: 31). Ona göre Tanrı, evreni mümkün olduğu kadar kavranabilen varlıkların en güzeline ve her bakımdan en mükemmeline benzetmek istediğinden, evreni yaratmadan önce, özleri bakımından bütün canlı varlıkları içine alan bir tek “canlı varlık” yaratmış; daha sonra o kusursuz canlı varlığa benzesin diye bir tek evren yaratmıştır ve bu yüzden ikinci bir evren doğmayacaktır (Platon, 1997: 32).

Diyalogda evrenin yaratılışından insanın yaratılışına geçen Platon, insanı da evren gibi ruh ve bedenden oluşan bir birlik olarak düşünür fakat ruhu bedensel varoluşa üstün kılar ve onu kıdem açısından beden öncesine koyar. Ona göre Tanrı ruhu vücuttan önce, yaş ve erdem

bakımından da ona üstün yaratmıştır. Böylece ruh emretmek için vücut da boyun eğmek için meydana getirilmiştir.

“Ruhun kuruluşu, kurucusunun istediği gibi bitince, içine tene ait olan her şeyi koydu ve ruhla teni orta yerlerinden birbirine bağladı... Böylece bir yandan göğün gözle görünür vücudu, öte yandan da gözle görünmeyen, fakat akılla ahenge bağlı olan, akıl ve ölmezlik sahibi varlıkların en kemallisi tarafından, yaratılmış şeylerin en kemallisi olan o ruh doğdu” (Platon, 1997: 39).

Platon’a göre yaratıcı, ilkin bölünmez ve her zaman “Aynı” kalan töz ile cisimlerde bulunan ve bölünebilen “Öteki” tözünü birleştirerek bir üçüncü ortalama töz vücuda getirmiş; daha sonra, bu üçünü birleştirerek bir bütün meydana getirmiştir ve nihayet bu bütünü uygun sayıda parçalara bölerek tekil ruhları yaratmıştır. Bu nedenle her bir ruh parçası “Aynı” kalanla “Öteki”nin ve ikisinin karışımı olan üçüncü tözün karışımıdır (Platon, 1997: 37). Ona ruh parçalarını her biri iki türlü dairesel hareket sahiptir; iç ve dış dairenin hareketi. Dış dairenin hareketi Aynı kalan tözün, iç dairenin hareketi ise de “Öteki” tözün hareketidir. Yaratıcı, bu iki hareketten, “Aynı” kalan tözün dönüşüne önem verir (Platon, 1997: 41). Platon’un ruh hakkında ulaştığı bu düşünceler, onun Menon’la başlayan düalist ontolojisinin ruhu da kapsayacak denli ne kadar geliştiğinin açık bir ifadesidir.

## VII

Atina toplumu için at sineği olan Sokrates’in insanının empoze ettiği şey doğrunun ölçüsünün yalnızca erdem ve Tanrı’yı düşünme, filozofun yaşamının toplumu ve bireyi arındırıcı misyon olduğudur. Bu misyon toplumdaki önce Sokrates’in kendisine öncülük eder ve bunun üzerinde ısrar onu idam cezasına götüren şeydir. Bigger’a göre bu noktadaki ısrar intihara meyilli olmaya işaret edebilir fakat bu ısrarın erdemli insan yaşamını araştırmanın bir parçası olarak alınması doğru olmalıdır. Ona göre Phaedon’da özetle ifade edildiği gibi: “Felsefe ölüm pratiğidir.” Bu ahlaki ve dini durum iki ayrı gerçeği; varlık ve oluşu; felsefeyi haklılaştıran şey olarak oluştan radikal bir ayrılmayı gerekli

kılar (Bigger,1968: 48). Bigger'a göre Sokrates'in bu tutumunda da görülebileceği gibi, Platon'u diyalogların kronolojisi içinde, örtük bir ontolojik düalizmden açık ve keskin bir düalizme iten tek motiv, Sofistlere karşı sağlam kanıtlar bulmak ve bilginin değişmez objelerine ulaşmak değildir; bu keskin ontolojik düalizminin temelinde dini motivasyon da vardır. Dini motiv, girişte de işaret edildiği gibi, Platon'un ruhun ölümsüzlüğü ve sonsuzluk düşüncesinden gelir. Platon bir olumsuzlama olarak ölüm düşüncesine karşı bir olumlama olarak ruhun ölümsüzlüğü düşüncesini koyar. Bunun en büyük kanıtı ise ruhumuzda önceden yer aldığını söylediği, ideaların bilgisini imleyen ve hatırlama nosyonunda ortaya çıkan tümel kavramın doğuştanlığıdır (Bigger,1968: 46).

Phaidon'da anamnesis (hatırlama) hipotezi, Matteie'ye göre ikili bir metafizik postulat içerir: şeylerin önbilgisi postulatı ve ruhun bedensel varoluşa önceliği postulatı. Hatırlama hipotezi, gerçeğin ontolojik ve kozmik dokusunu oluşturan idealar hipotezini zorunlu kılar. (Mattei, 2008: 50) Bu Platoncu varlık öğretisi, Phaidon'la birlikte, görünen ve görünmeyen "iki cins" varlık arasında bir chorismos, radikal bir bölünmeyi getirir. Zamanın durmak bilmeyen akışı içinde sürüklenen görünür öge sürekli değişir, görünmez olan ise ruha ait olup; kimliğini her zaman koruyandır (Mattei, 2008: 51). Diyalogda Parmenides'in eleştirileri doğrultusunda Khorismos (ayrılış)'tan doğan görünüş dünyası ile formlar dünyası arasındaki uçurumu ortadan kaldırmak için köprü görevini "pay alma" düşüncesine verir.

Platon'un bilgi kuramında doğru bilgiyi olanaklı kılma çabasına dayanak kıldığı öz teorisi, salt septisizmden kurtulmak için öne sürülmüş bir teori olmanın ötesine uzanan "ölümlü olma" düşüncesi ile insanın varoluşunda kendini gösteren olumsuzlamaya ve buradan doğan hiçlik duygusuna karşı, ölümsüzlük düşüncesi ile insanın kendi varoluşunu bir olumlama olarak ortaya koyabilme olanağına da göndermede bulunur. Platon bunu, Presokratiklerden keskin bir biçimde bir ayrıma karşılık gelen beden-ruh düalizmini felsefesinin merkezine taşıyarak yapar. Ölümlü olma duygusunun kendini hiçlik duygusunda duyurması ile olumsuzlama olarak görünen insani varoluş; bedene girme

çarkı içinde kendisini ölümsüzlük olarak gerçekleştiren ruh sayesinde olumlama imkânına kavuşur.

Ross'a göre Platon'un Phaedon'da gözettiği nihai amaç, kendi varoluşunu ölümsüzlükle ilişkisinde bir olumlama olarak ortaya koymaktır, bu açıdan anamnesis teorisi ile bilginin ideadan geldiğini imlerken, ruhun değişmez özlerle ilişkisinden hareket eder (Ross, 1951: 25). Bu bağlamda Phaedon'da idealar artık önceki diyaloglardan daha fazla rol alır ve idealar hemen hemen diyalogun her yerindedirler fakat onlarla doğrudan karşılaşma her zaman ruhun ölümsüzlüğünün kanıtlarında gerçekleşir. Phaidon'un ilk bölümünde ideaların herhangi bir duyumun kullanımıyla bilinmediği, saf bir düşünceyle bilindiğine vurgu yapılır. Daha sonra önceki diyaloglarda olmayan bir şekilde ideaları bilme sürecinin daha açık bir betimlemesini yapar. Menon'da ideanın bilgiyle açıkça kurulamayan ilişkisi, hatırlama kavramında Phaidon'da kurulur (Ross, 1951: 22).

Phaidon'da, düalizminin genel çerçevesi içinde, Platon'un ortaya koyduğu iki temel öğretilen ilki; Menon'dan miras alınmış olan ruhun ölümsüzlüğü öğretisi, ikincisi; değişen görünüş alanına karşıtlık içinde ortaya koyduğu değişmeyen öz'leri imleyen idealar öğretisidir. Öğreti beden-ruh karşıtlığına benzer bir karşıtlık ilişkisi içinde öne sürülen, gerçekten var olanın kendini duyulur görüye veren gelip geçici şeyler değil, ezeli-ebedi ve değişmez idealar olduğu düşüncesine dayanır (Platon, 2013: 23). İlk öğretisini düalizminin genel çerçevesi içinde, ruh-beden karşıtlığı içinde ortaya koyan Platon, hem tek tanrılı dinlerin "ölüm sırasında bedenden ayrılan, ebedi varoluş yeteneğine sahip tinsel bir 'töz" olarak ruh anlayışını hem de yer kaplayan cisimle ortak hiçbir yan taşımayan, basit ve immateryal bir töz olarak, bilincin saf öznesine karşılık gelen Kartezyen zihin görüşünü önceleyerek; ruhu "gerçek benlik" veya "gerçek kişi" olarak bedensel varoluşa karşıtlık içinde konumlandırır (Platon, 2013: 22).

Bu düal yapı içinde, ruhu bedenden ayıran Platon, ruhu insan varlığındaki en değerli öge seviyesine çıkarır ve bu nedenle de ruhun iyiliği ve esenliğini, iyi ve mutlu bir yaşamın en temel koşulu olarak ortaya

koyar. Buna bağlı olarak Platon'un, ruha gösterilecek özeni insanın en temel ilgisi ve işi olarak ortaya koyan Sokratik düşünce çizgisine özgün katkılar da yapar. Ruha gösterilecek özen ve gözetimin, sadece bu dünyadaki hayat için değil, aynı zamanda bedene karşı açıkça dile getirilen bir düşmanlık eşliğinde, öte dünyadaki hayat için de önemli olduğuna işaret eder (Platon, 2013: 23).

Cevizci'ye göre burada söz konusu edilen ruh, "Devlet'in, üç parçalı ruhu olmayıp, konusu idealar olan felsefi bilgiyi ve bu arada ölümsüzlüğü mümkün kılacak şekilde, basit bir tinsel kendiliktir" (Platon, 2013: 23). Hakikati bir tür zihinsel görü yoluyla kavrayan ruh, akıl ya da zihinle özdeşleştirilir. Ruh, dünyaya gelmezden önce ideaların bilgisine sahip olup, bu bilginin elde edilmesi, zihnin akıl yürütme ve dolayimsız olarak görüleme yeteneğine bağlanmıştır (Platon, 2013: 23). Ruhun bu yeteneğini, dünyaya gelmezden önce bilginin değişmez nesnelere olan, akledilir ve tümel varlıklar olarak ideaları temaşa ettiği düşüncesine dayandıran Platon; böylece, anımsama kuramını ruhun bir bedene girmeden önceki varoluşuna ve ölümsüzlüğüne dayandırır (Platon, 2013: 28). Cevizci, ruhun ölümsüzlüğü hususunda Sokratik diyaloglardaki agnostik tutumun, yerini ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlama çabasına bırakmış olmasını, Sokrates'in ölüm sonrası akibetiyle ilgili tam bir iyimserlik içinde olmasına bağlar. Sokrates'in ifadesiyle "Felsefeyle uğraşmak, ölmek için çalışmaktır, dolayısıyla ölüm anı geldiğinde bundan rahatsız olması saçma bir şey olur" (Platon, 2013: 52). Çünkü ölüm sadece ruhun bedenden ayrılması değil, aynı zamanda ruhun kendi başına varlığını devam ettirmesidir. Ruh bedenden uzak durdukça kendinde özlerin hakikatini daha iyi anlayacaktır, çünkü kendisi saf olmayan birisinin saf olanı anlaması imkânsızdır ve buna en yakın ruh ise felsefecinin ruhudur.

"Beden ve ruh ilişkisinde beden bizi Kendinde Öz'lerin (Kendinde güzel, kendinde iyi...) bilgisinden uzaklaştırır, beden organları ruhun kafasını karıştırmaya ve onun gerçek bilgeliği elde etmesine engel olmaya çalışırlar; ancak ölüm sayesinde duyuların engellemesinden kurtulabilir ve bu amacımıza ulaşabiliriz" (Platon, 2013: 55). Bu

bağlamda filozof âşık olduğu bilgeliğe yaşarken değil, öldükten sonra varabilir. Çünkü bedene ait olan her şey filozofu öz'lerin bilgisinden uzaklaştırır. Sokrates'in ifadesiyle "Hakikati gerçekten öğrenmek istiyorsak bedenden ayrılmamız, ruhla ve şeylerin özüyle ilgilenmemiz gerekir" (Platon, 2013: 56).

Sonuç olarak radikal düalizme dayanan metafizik anlayışını ortaya koyduğu Phaidon'da, varlık alanını görünüşler dünyası ve onların özlerini içeren idealar dünyası olmak üzere ikiye ayıran Platon, bu radikal düalizmini, insanın varoluşuna beden ve ruh ayrımı olarak taşır. Cevzci'nin ifadesiyle, "İnsanın bedeni duyu yoluyla algılanan fenomenler dünyasıyla, buna mukabil ruhu da akıl yoluyla kavranabilir idealar dünyasıyla benzerlik gösterir. Bu yüzden psukhe'nin de, eide veya ideaların ezeli-ebedi olmasına benzer şekilde, ölümsüz olması gerekir" (Platon, 2013: 36).

Platon değişmez öz'ler ve bu öz'lerle ilişkide sonsuz ruh anlayışını ortaya koyarken, öz problemini sadece hakikat ile ilişkide ele almaz gibi görünür. O, bu öz anlayışı ile aynı zamanda insanın varoluşuna içkin olan ölüm ve hiçlik kaygına karşı; yaşamı, cesaret erdemine dayanan bir olumlama olarak kurma düşüncesindedir; çünkü insan bedensel varoluşun gelip geçiciliğine karşı özdeşliğini koruyan sonsuz, kendinde bir ruh anlayışı ile ancak ölüm ve hiçlik kaygısından kurtulabilir. Sadece öz'ler özdeşliğini korur, fakat şey'ler özdeşliğini korumaz, sürekli değişirler. İnsanın bedeni sürekli değişerek özdeşliğini yitirirken, ruh değişmez, sürekli özdeşliktir. Ruh hep aynı kalana benzer, beden aynı kalmayana sürekli değişene, dağılana benzer (Platon, 2013: 75).

Platon, özdeşliğini sonsuzca koruyan ruh anlayışı ile sadece bedensel ölüm kaygısına karşı yaşamı bir olumlama olarak konumlama çabasında olmaz; aynı zamanda insanın eylem halindeki aktüel yaşamını için değişmez maksimlere dayanan bir etik anlayışı ortaya koyma çabasıdadır. Bunun için Platon, idealar kuramı ile uyum içinde doğuştan etik ideler kabul eder; mutlak adalet ve iyiliğin bilgisi doğuştandır. Çünkü bunların bilgisinin taşıyıcısı ruhlarımız bedensel varoluşumuzdan önceye; öz'lerin dünyasına aittir (Platon, 2013: 71-72). Bedensel

varoluşumuz ise arzu ve haz doludur. Bu nedenle arzu ve haz dolu cisimsel bedende bulunan ruh kirlenmiş ve görmekteki keskinliğini yitirmiştir. Dünyevi zevklere bulaşmış böyle ruhlar başka hayvanların bedenlerinde (eşek, kurt, yabani kuş) tekrar dünyaya gelirler (Bu onun cezasıdır) (Platon, 2013: 79). Bedensel arzu ve hazların ölçsüz isteklerine karşı ruhun değişmez maksimleri ile karşı koyabiliriz. Kendinde adalet, iyilik ve dürüstlük özlerin dünyasına ait olup; bilgisine ancak felsefeyle ilgilenen ruhlar ulaşabilir. “Zevk, arzu, tutku ve korku, ruhu bedene, kötülüğe bağlar; bilgelik yolu bunları yenmenin yolu olarak, tanrısal bilgeliğe uzanır. Hades’e arınarak varanlar ruhlarını felsefeyle meşgul edenlerdir” (Platon, 2013: 81). Platon ruhlarını felsefeyle meşgul edenlerin iki temel özelliğinin olduğunu varsayar; cesaret ve ölçülülük. Cesaret, arzuya meydan okumada ortaya çıkar. Ölçülülük felsefeyle ruha taşınır ve ruh felsefenin peşinden giderek sonunda mutsuzluğundan kurtulur (Platon, 2013: 82).

Oysa Platon’dan önce ruh çoğunlukla bedenden ayrıldığı zaman, kolaylıkla dağılabilecek, salt bir gölge ya da eidolon, bir asılsız hayalet olarak anlaşılıyordu. Platon’u önceleyen Antik Dünya’nın düşünürlerine göre Form (eide), duyuların merkezi olan beyindeki algılardan bellek ve inanç ve bunlardan da genel bilgiler doğar. Platon anımsama öğretisi ile kendisine kadar olan ruhun doğası ve bilginin kaynakları hakkında var olan inançlardan tam bir kopuşu imler (Cornford, 1989: 6). Cornford’un ifadesiyle “Ruh, kendilerine çözülebileceği parçaların bir araya gelmesiyle oluşmuş bir bileşik değildir. Bileşik olmayan şeyleri, herhangi bir türden değişmeye hiçbir zaman maruz kalmayan şeylerle özdeşleştirmeye uygundur” (Cornford, 1989: 10).

Bu bağlamda Phaidon’da Sokrates, ruhun bir ahengin kendisi olduğu, bedenın niteliklerinin bir karışımı olduğu ve ölüm anında dağılacığı şeklindeki Kebes’in itirazını reddeder (Platon, 2013: 85). Aynı zamanda Simias’ın bedenın ölüm anında ruhun giydiği son elbise olduğu (Reenkarnasyonu reddetmesi) şeklindeki itirazını çürütücü argümanlar ortaya koyarak; ruhun, bir başka bedende yeniden oluşun dünyasına dönebileceği görüşünün yanında durur (Platon, 2013: 87). Sokrates’in buradaki temel argümanı anımsama argümanıdır (Platon, 2013: 93). Bu

argüman gerçek varlık olan ruhun, bedene girmeden önce öz'ler dünyasında var olduğunun kanıtı olarak sunulur (Platon, 2013: 94).

Doğadaki şeylerin varlık ve hiçlik arası bir yerde durmaları gibi, insan da varlık ve hiçlik, ölümlülük ve sonsuzluk arasındadır. Doğadaki fiziksel şeyler hem varlıktan hem yokluktan pay almıştır. Bunun gibi insan da hem ölümlü hem ölümsüzdür, ruh insanın ölümsüz yanı, beden ise insanın ölümlü yanıdır. Ölüm ruhun yanına geldiğinde ruh yok olmaz (sadece bedenden ayrılır) çünkü ölümsüz olan yok olmaz. İnsana ölüm yaklaştığında, yok olan kendisindeki (beden) dir, ruh sonsuzluğa doğru yoluna devam eder. Ruhun ölümsüzlüğü sadece yaşamda değil, öncesi ve sonrası için de geçerlidir. Ruhlarımız Hades'te var olmaya devam edecektir (Platon, 2013: 115).

Ruh, nihayet kendisinden kurtulacağı bir bedene girme çarkı içinde tümüyle arınıp saflaştığı zaman ölümsüzleşir. Bu çark içinde o birçok kez yeniden doğmuştur hem bu dünyaya hem sonsuz özlerin dünyasına aittir; hem bu dünyada hem öte dünyada her şeyi görmüş olduğundan daha önceden öğrenmediği hiçbir şey yoktur. Platon'un insanın varoluşunu bir olumlama olarak ortaya koyma girişimine dayanak kıldığı bu keskin beden-ruh düalizmi, epistemolojik alanda, Platon'u bir kez daha anımsama (anamnesis) kuramının kapısına getirir. Burada ruhun ölümsüzlüğü ve bilgi arasında da bir ilişki kurulmuştur. Eğer şeylere ilişkin doğruluk ruhumuzda her zaman bulunuyorsa ruh ölümsüzdür. Kuram bağlamında araştırma ve öğrenme anımsamadan başka bir şey değildir. Bilgi doğuştan önce kazanılmış olmalıdır; bedene girme çarkı içinde ölümsüzleşen ruhta taşınarak, geçmiş ve gelecek olarak "şimdi" de kendini göstermiştir.

Geçmiş ve geleceğin bilgisi olarak, değişmez özlerin bilgisi "şimdi" de taşınır; beden-ruh ilişkisinde üstün olan şimdi ve burada olan, ölümsüz ruh olup, insana bütün iyilikler ve kötülükler buradan gelir. Ruhun iyiliği ise bilgelikten gelir, bedeninin iyiliği ise bilge olan ruhtan gelir (Platon, 2011: 309). Bilgelik dereceleri olup, insanlar bilge oldukları kadar iyidirler. Bilgelik ise Delphoi yazıtının yazarının dediği gibi "kendini bilmektir" (Platon, 2011: 312). Bilge insan, kendi kendini bilebilen, neyi



bilip neyi bilmediğine karar verebilen; aynı şekilde, başkalarını da inceleyip onların doğru ve yanlış sanılarının neler olduğunu karar verebilen insandır. Bu bilim bütün öteki bilimlerden farklıdır. “Bütün bilimler kendilerinden başka bir şeyin bilimidir, oysa bilgelik aynı zamanda hem kendinin hem de başka bilimlerin bilimidir” (Platon, 2011: 314).

### VIII

Phaedon’dan önce iki dünya ayrımı, Menon’da, biri ideaların sonsuz birliğine katılan yan, diğeri duyum ve arzunun değişime bedensel katılımı ile oluşan, insandaki düal yapıdan gelmekle birlikte; Aristoteles’in, Platon’un idealar kuramını eleştirisi ve Phaedon’un bağlamı içinde ortaya konulan radikal düalizm çerçevesinde gelişen yan. Menon’da, değişenler bedensel olarak tanımlanırken; sonsuz objeler zihinsel olarak tanımlanırlar. Parçaların her biri, onlara uygun objelerin sahip olduğu ontolojik statüden gelir. Phaedon’da ise idealar zamanın tahribatından kurtarılmış ve değişmez öz’lerin dünyasına transfer edilmiş ve şeylerin bütün niteliklerine sahip, mükemmel, kendinde varlıklar olarak tasarlanmıştır (Bigger, 1968: 54). Bu noktada idealar kuramı açısından öz ve onların aktüel varoluşları arasında bir boşluk ve bundan doğan ilişki problemi ortaya çıkmıştır. Platon, öz varlıklar ve oluş dünyası arasındaki boşluğu doldurmak için de pay alma teorisine başvurmuştur (Bigger, 1968: 55).

Ancak Bigger, Platon’un varlık ve oluş, öz ve varoluş arasındaki keskin bölünmeyi açıklamak için başvurduğu ‘pay alma’ düşüncesinin paradoksal bir ifade biçimine yol açtığını düşünür. Ona göre bunun anlamı özdeşlik ve çelişmezlik prensiplerinin inkâr edilmesidir. Çünkü idealar hem (kendinde) özdeş hem de değişimin dünyasına dağıldığını söylemek bu ilkelere aykırı bir durumu imler. Aynı şekilde değişimi inkâr için, değişenin kendinde benzer olanın bir örneği olduğu söylenemez. Değişimin bazı bilgileri varsa ve bilgi, olan şeyin bilgisi ise o zaman açıkça bilgi, değişim olarak değişimin bilgisi olamaz. Problem paradoksal bir şekilde İdea’nın hem değişimden ayrılması hem de aynı zamanda örtük bir şekilde, şekillere dağılmasının kabul edilmesidir

(Bigger,1968: 60). Oysa oluş'un parçalarının hiçbiri kendinde özdeş olan değildir. Kendinde özdeşlik, ideaların bir özelliğidir. Bu nedenle, oluş'a ideaları yükleyen her yargımızda paradoksa düşeriz. İdealar hakkındaki yargılarımızı ancak oluş'a karşı olarak, sonsuz kendinde özdeşliği ifade etme vasıtasıyla "kendinde yargı" olarak ifade edebiliriz: "İyi iyidir", "Güzel güzeldir" gibi (Bigger,1968: 60).

Oysa oluş dünyasında değişim geçici bir olgu değil, şeyler arasındaki sürekli bir ilişkidir. Bir şey, diğer şeylerle sürekli bir ilişki içindedir. Hiçbir şey sadece kendisiyle bir şey değildir, bu yüzden bir şey diğer şeylerle ilişkide değişerek diğeri olabilir (Bigger, 1968: 61). Protagoras, bir şeyi onun görünüşü olarak öne sürmüştü ki bu algılamadır. Fakat algılamanın koşulu obje ilişkileri olduğu için; obje ve suje, her ikisi bir diğeriyle ilişkidir. Bu bağlamda Protagoras algıyı bir şeyin algılayana olan görünüşü olarak kabul etmiştir. Fakat algılayan olma koşulu nesneyle ilişki olduğu için, nesne ve özne, her ikisi birbirleriyle karşılıklı ilişki içindedir. On ve iki ilişkisinde altı on'dan azdır fakat ikiden fazladır. Bu yüzden altı hem az hem çoktur, bu hangisi ile ilişkide olduğuna bağlıdır. Fakat kendinde özdeş, "altı altıdır" böyle bir relativlik söz konusu değildir. Ona göre her şey relatif olsa bile ilişki olarak ilişkiyi tanımlamanın sabit terimleri olmalıdır. Oluş sürekli bir değişim olabilir fakat değişimin kendisi sabit noktalar gerektirir; değişmeyen değişim hakkında konuşmayı mümkün kılan bu rol idealara verilmiştir. İdealar, oluş örneklerinin sahip oldukları özdeşlikten türetilen, ilişkideki ilişkidir (Bigger,1968: 60-61).

Platon'un Formları özdeksel şeylere karşı herhangi bir bağımlılıktan koparışı, aynı zamanda Formları bilen ruhun fiziksel bir bedene karşı söz konusu olabilecek herhangi bir bağımlılıktan kurtulmasına ve ölümsüzlüğüne karşılık gelir. Buradaki ruh (psyche) tene karşıt olarak us (nous) ya da tin diye adlandırılan şeydir. "Tin'in kendine özgü işlevi, kendi başına düşünmek için tenden uzaklaşıp duyularca rahatsız edilmediği zaman gerçekleşen düşünce ya da refleksiyondur. Bilgeliğin peşinden koşma "ruhun bedenle olan bağlarını gevşetme, ruhu bedenden

ayırma (Khorismos) dır” (Cornford, 1989: 7-8). Bu derin ve bilinçli düşünmenin nesnelere ise Form’lardır.

Her ne olursa olsun Bigger’a göre Platon’un formülasyonu, bizi mantığın metafiziğe bağlılığını kabule götürür. Ona göre orta diyaloglarda romantik bir metafizik kurulmuştur ve bu insanın düşüncelerinden üçü büyük önemdedir. İlki toplumsal işler için gerçeğin romantik bir kavramsallaştırılması, ikincisi varoluş mantığının zihinde verilen şeylerle duyumun verdiği şeyler arasındaki çatallaşmaya dayanması; böylece, insanın kişisel birliğinin bu bağlamda tehdit edilmesi, Pre-Sokratiklerin şeyleri niteliklerin toplamı olarak düşünme eğilimine karşın, Platon’un şeyleri iki farklı ontolojik bileşiğe bölmesi; üçüncüsü, felsefeyi ruhun zevk ve acıdan kurtuluş aracı olarak görmesi ve motivasyonun zevkten arındırılması düşüncesi ile Kant’ın ahlaki arınmasına öncülük etmesidir (Bigger,1968: 55- 66).

İnsandaki beden-ruh düalizmine özde bir şekilde varolan şeylerin de iki ayrı düzeni vardır. Bunlar görünüş dünyasına ait olmayan ve her türlü değişimden uzak olan Formların düzeni ile dünyamızın görülür olan ve sürekli olarak değişen şeylerinin düzeni. Beden ölümlü, anlaşılmaz, karmaşık ve çözümlü olana benzerken ruh tanrısal, yalın, çözümlü olana karşılık gelir. Ruh bu iki dünya arasındaki sarkaçta sallanan bir şeydir. Cornford’un ifadesiyle, “ruh, duyulardan herhangi birini kullandığı zaman, değişme dünyasına sürüklenir ve şaşkın ve sersemlemiş bir şey haline gelir. Yalnızca kendi başına, duyulardan bağımsız olarak düşündüğü zaman, ruh saf, ebedi ve değişmez olan varlık dünyasına yükselir” (Cornford, 1989: 11).

### Sonuç

Girişte de belirtildiği gibi iki temel motivden hareketle kuramını şekillendiren Platon, bir yandan Sofist rölativizme karşı tezler geliştirmek isterken bir yandan da dinsel kaygılarla hareket eder. Bu iki temel motiv, onun ontolojisinde, varoluş ve öz arasında; duyusal alandaki şeylerle onların düşünsel özleri arasında keskin bir ayrıma yol açtı. Bu keskin ayrımında, beden insanı maddi ve sonlu varoluşa, eidolon’un dünyasına

bağlar, ruh insanı sonsuz ve değişmez varlığa, idea'nın dünyasına bağlar. Platon'un özcü bir mantıktan hareketle, diyalogların kronolojisi içinde ulaştığı bu ontolojik çatallaşma, onun felsefesinde normal bir mantık sistemi içinde açıklanamaz problemlere yol açtı. Temel problem bu iki varlık kategorisi arasındaki "ilişki" problemidir. Bu ilişki problemini "pay alma" düşüncesi ile aşmaya çalışan Platon, bunun dilsel güçlükler de taşıdığına farkındaydı. "Pay alma" düşüncesinin doğurduğu problemleri Parmenides diyalogunda yeniden tartışmaya açan Platon, sadece diyalogdaki argümanlar göz önünde bulundurulduğunda, "pay alma" düşüncesinden vazgeçer gibi görünür. Fakat bu husustaki yaygın kanı, Platon'un Parmenides'ten sonra yazılmış diyaloglarda "pay alma" düşüncesini savunduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu düşünceden vazgeçmediği, sadece bu iki varlık kategorisi arasındaki *sui generis* "ilişki"yi dile getirmenin güçlüğüne göstermeye çalıştığıdır. Kaçınılmaz paradokslara yol açan bu "ilişki" problemi, felsefe tarihi boyunca ontolojik ve epistemolojik bir hesaplaşma alanı olagelmıştır. Günümüz felsefesinde de her türlü ontolojik ve epistemolojik tartışmanın doğrudan ya da dolaylı bir şekilde Platon'a uzanmak zorunda olduğu göz önünde bulundurulduğunda, makalemizin bu tartışmalara ışık tutacağını umuyoruz.

## A STUDY ON ONTOLOGICAL BIFURCATION THAT DEVELOPS IN PLATO'S DIALOGUES

### Abstract

This article deals with how Plato shaped his ontology within the framework of dialectical logic, which relies on an essentialist understanding. This dualist conception of Plato, who establishes his ontology on two distinctly separated categories of being, is not independent of the chronological debates about his dialogues. Some chronologies about the dialogues are based on the claim that he acknowledges the existence of Transcendental essences, while others, relying on his Parmenides dialogue, assert that he has renounced the idea of Transcendental essence. There is also a controversy among the scholars of ancient philosophy who draw on the idea of

Transcendental essence, as to whether the Platonic corpus displays a thematic union or thematic development. According to “Unionists”, each of the dialogues of Plato offers a single, consistent, synoptic philosophical system that gives us a partial or proleptic perspective (Rickless, 2006:1). According to the “developmentalists”, when the same dialogues are arranged according to the order in which they have been written, one will observe that the idea of transcendental essence displays a thematic development.

This article, which draws on the chronology that acknowledges the existence of Transcendental essences, deals with how the distinction between existence and essence, which has been implicitly expressed in the Menon dialogue, has evolved into a clear bifurcation in the dialogue of State and especially how it has turned into a sharp body-soul dualism in the dialogue of Phaidon; on the other hand, it also discusses how Plato tries to overcome the problem of “relation” that arises as a result of this sharp distinction, by means of the idea of “partaking”.

**Keywords:** ontology, idea, appearance, essence, existence, partaking, anamnesis

### Kaynakça

- ASHBAUGH, A. F. (1988). *Plato's theory of explanation: A study of cosmological account in the Timaeus*. Albany: State University of New York Press.
- BIGGER, C. P. (1968). *A Platonic inquiry*. Charlotte: Louisiana State University Press.
- CEVİZCI, A. (2011a). *Felsefe tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*. İstanbul: Say Yayınları.
- CORNFORD, F. M. (1989). *Platon'un bilgi kuramı*. (Çev. A. Cevizci). Ankara: Gündoğan Yayınları. (Özgün Çalışma 1935).

- HELMIG, C. (2012). *Forms and concepts: concept formation in the Platonic tradition*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- MATTEİ, J. F. (2008). *Platon*. (Çev. İ. Yerguz). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. Özgün Basım: Presses Universitaires de France. (2005).
- PETERS, F. E. (2004). *Antik Yunan felsefesi terimleri sözlüğü*. (Çev. H. Hünler) İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- PLATON. (1942). *Menon*. (Çev. S. A. CEMGİL). Ankara: Maarif Matbaası
- PLATON. (1992). *Devlet*. (Çev. S. Eyüboğlu & M.A. Cimcoz). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- PLATO. (1942). *The republic: books vi-x*. (Trans. Paul Shory). London: Harward University Press.
- PLATON. (2001a). *Epinomis*. (Çev. A. Cemgil). İstanbul: Soosyal Yayınları.
- PLATON. (1997a). *Timaios*. (Çev.E. Güney & L. Ay). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- PLATON. (2011). *Diyaloglar*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- PLATON, (2013). *Phaidon*. (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- ROSS, S. D. (1951). *Plato's theory of ideas*. London: Oxford University Press.
- RİCKLESS, S. C. (2006). *Plato's Forms in Transition, A Reading of the Parmenides*. San Diego: University of California.
- TEPE, H. (1995). *Platon'dan Habermas'a felsefede doğruluk ya da hakikat*. Ankara: Ark Yayınevi.
- WEBER, A. (1993). *Felsefe tarihi*. İstanbul: Sosyal Yayınlar. (Özgün Çalışma 1896).

# İBN TEYMIYYE’NİN İBN ARABİ ELEŞTİRİSİ<sup>1</sup>

Mehmet KUBAT<sup>2</sup>

## ÖZET

İslâm düşünce tarihinde fikirleri, düşünceleri, yaşam tarzı ve duruşuyla Müslüman halklar üzerinde büyük tesir icra eden âlimlerden biri Selefi düşünüşün VIII. asırdaki temsilcisi İbn Teymiyye’dir. İbn Teymiyye, tarihsel süreçte oluşan birbirlerinden oldukça farklı İslâm anlayışlarını Selefi düşünce doğrultusunda yeniden değerlendirmeye tâbi tutmuştur. O, bu yolla öze dönüşü hedeflemiştir. Aynı sâikle Hıristiyanlığı eleştiriye tabi tutan İbn Teymiyye, İslâm mezheplerinden Şia’ya reddiyeler yazmış, felsefeci ve kelamcılara da eleştiriler yöneltmiştir. Ancak onun en sert eleştiriye tâbi tuttuğu kesim sûfiler olmuştur. Nitekim kendinden yaklaşık bir asır önce yaşamış olan ve sufi düşüncenin zirvesi kabul edilen Muhyiddîn İbn Arabî de onun sert eleştirilerinden nasibini almıştır. İbn Teymiyye, başta vahdet-i vücûd olmak üzere onun hemen bütün görüşlerini tenkit etmiştir. Bu makalede önce iki zirve âlim İbn Teymiyye ve İbn Arabî’nin kısa hayat öyküsünden söz edilecek, daha sonra başta vahdet-i vücûd olmak üzere İbn Arabî’nin “hatmu’l-velâye”, “ricâlu’l-gayb”, “Fir’avun’un imanı”, “putlara ibâdet”, “gaypten haber verme” ve “hurûfîlik” gibi temel görüşleri kısaca aktarılacak ve ardından İbn Teymiyye’nin bu düşüncelere yönelttiği eleştiriler ele alınıp incelenecek, en sonunda da nasslar ve İslâm âlimlerinin görüşleri

- 1 Bu çalışma yazarın *Uluslararası İbnü’l-Arabî Sempozyumu*’nda “İbn Arabî’nin Vahdet-i Vücûd Nazariyyesi’ne İbn Teymiyye’nin Yönelttiği Eleştiriler” (İnönü Üniversitesi Yayınları, Malatya, 2018, ss. 497-519) başlığıyla sunduğu tebliğin ilave ve çıkarımlarla genişletilerek makale formatına dönüştürülmüş halidir.
- 2 Prof. Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, e-mail: mehmet.kubat@inonu.edu.tr / orcid.org/0000-0001-6729-7652.

doğrultusunda bu iki büyük düşünürden hangisinin görüşlerinde isabet ettiği belirlenmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Teymiyye, İbn Arabî, vahdeti vücûd, hulûl, ittihad, panteizm.

### Giriş

İslâm düşünce tarihinde adından çok söz ettiren ve Müslüman halklar üzerinde çok tesir icra eden âlimlerden biri Muhyiddîn İbn Arabî (ö. 638/1240) iken diğeri Takiyuddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328)'dir. Bu iki âlim, fikirleri dolayısıyla yaşadıkları asırdan günümüze leh ve aleyhlerinde en çok konuşulan âlimlerin başında yer almaktadır.

Muhyiddîn İbn Arabî, serdettiği görüşleri itibarıyla tarihsel süreçte sürekli iki aşırı uç arasında gidip gelen bir konumda olmuştur. O bir yandan sufi zümreler tarafından dinî ilimlerde “müceddid” yani dinin yenileyicisi kabul edilerek kendisine “Muhyiddîn” lakabı verilip tasavvufta otorite oluşu vurgulanmak için “Şeyh-i Ekber (En Büyük Şeyh)” unvanına layık görülürken, öbür yandan başta İbn Teymiyye (ö. 728/1328) olmak üzere Selefi/eserî/zâhirî uleması tarafından da şiddetli bir eleştiriye tabi tutularak “Şeyh-i Ekfer (En Kâfir Şeyh)” şeklinde nitelendirilmiştir.<sup>3</sup>

İbn Arabî, kendi çağında keşf ve ilhâm ile elde edip savunduğu ve zâhir ehlinin tevîl etmekte zorlandığı tarzda dillendirdiği birçok hususta eleştiriye tâbi tutulmuştur. Onun keşf ve ilhâm sonucu elde edip savunduğu diğer birçok görüşü tartışılmış olsa da muhalifleri tarafından en çok eleştirilen hususun *vahdet-i vücûd nazariyesi* olduğu muhakkaktır. İbn Arabî, bilhassa *Fusûsu'l-Hikem* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*

3 Mahmut Erol Kılıç, “Fusûsu'l-Hikem”, *DİA*, İstanbul, 1996, XIII/234; Mahmut Erol Kılıç, “Muhiddîn İbnü'l-Arabî”, *DİA*, İstanbul, 1999, XX/493; Fatih İbiş, “Kelâmî Ontoloji Açısından Vahdet-i Vücutçu Tevhit Anlayışına Bazı Eleştiriler”, *CÜİFD*, Cilt: XIX, Sayı: 1, 2015, s. 70; Faruk Sancar, “Bağnaz Bir Selefi mi Endişeli Bir Entelektüel mi? (İbn Teymiyye'nin Eleştirel ve Reaksiyoner Karakteri Hakkında)”, *Dini Araştırmalar*, Ocak-Haziran 2015, Cilt: 18, Sayı: 46, s. 113; Mustafa Akman, *İbn-i Arabî Kelami Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*, İstanbul, 2017, s. 148, 627, 676.



adlı eserlerinde vahdet-i vücud sistematiğini ayrıntılarıyla anlatmıştır. Bazı araştırmacılar, “vahdet-i vücûd” nazariyesinin İbn Arabî'nin izinden giderek görüşlerini yaymak isteyen ve onun eserlerini şerh edenlerce geliştirildiğini öne sürüp bu kavramsallaştırmanın kendisine aidiyetini şüpheli bulsalar da,<sup>4</sup> sistem itibarıyla teorinin kaynağının bizzat kendisi olduğu âlimlerin kahir ekseriyeti tarafından genel kabul görmüştür.

Tarihten günümüze İbn Arabî'nin görüşleri birçok âlim tarafından eleştirilmiştir. İbn Arabî'nin fikirlerine karşı ret cephesinde Ali el-Bekrî (ö. 724/1324), İbn-i Cem'â (ö. 733/1333), Sa'duddîn et-Taftazânî (ö. 792/1390), İbn-i Hayyât (ö. 811/1408), Ebû Zur'a (ö. 826/1423), Nebî es-Sinobî (ö. 936/1529) ve Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) gibi farklı çağlarda yaşamış âlimler yer almıştır. Ancak bunlar içinde en etkili olan âlimin Takıyyuddîn İbn Teymiyye olduğunda kuşku yoktur. Onun ölümünden sonra fikirlerini ciddi bir eleştiriye tabi tutması konusunda ilk olması nedeniyle bu tenkitlerin daha çok İbn Teymiyye ile özdeşleştiği gözden kaçmamaktadır. İbn Arabî'nin vefatından yaklaşık 100 yıl sonra Harran'da dünyaya gelen, ömrünün büyük bir kısmını İbn Arabî'nin metfun bulunduğu Dımaşk'ta geçiren, katı, sert ve müsamahasız görüşleriyle çağını ve sonraki zamanları ciddi anlamda etkileyen ünlü Hanbelî âlim İbn Teymiyye, başta *vahdet-i vücûd nazariyesi* olmak üzere *hatmu'l-velâye*, *ricâlu'l-gayb*, *Fir'avun'un imanı*, *putlara ibâdet*, *gaypten haber verme* ve *hurûfîlik* gibi onun neredeyse bütün görüşlerini Kitap ve Sünnet çizgisinin dışına çıktığı gerekçesiyle şiddetli bir eleştiriye tâbi tutmuştur.<sup>5</sup>

Görüşleriyle kendi çağını ve sonraki zamanları ciddi anlamda etkileyen bir çizginin en önemli temsilcisi sayılan İbn Teymiyye, İslâmî disiplinlerin künhüne vâkıf olmuş, onları özümsemiş, ilmî birikim ve donanıma sahipti. Ayrıca o kendi çağını iyi tanıyordu. Nitekim o,

4 Bkz. Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *DİA*, İstanbul, 2012, XXXII/431.

5 Bkz. İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, İstanbul, 1991, s. 294-296; Mustafa Kara, “İbn Teymiyye'nin İbn Arabî'ye ve Vahdet-i Vücûda Bakışı”, *İbn Teymiyye Külliyyâtı* içinde, İstanbul, 1987, II/41-43; Mustafa Kara, “Çok Uzak Çok Yakın: İbn Arabî-İbn Teymiyye Mukayesesi”, *Tasavvuf Dergisi*, Cilt: IX, sayı: 21, 2008, s. 28.

yaşadığı çağda Müslüman fırkaların düşünce sistematüğinden ve diğer din mensupları arasında yaygın olan felsefi akımların düşünce yapılarından da haberdardı. O, gerek hasımlarıyla yaptığı tartışmalarda gerekse de eserlerinde katı, sert ve mücedeleci bir üslup benimsemiştir. Geniş halk kitleleri üzerinde etkili olmasında bidat ve hurafelere karşı çıkarken başvurduğu bu ısrarcı ve mücedeleci yöntemin payı büyüktür. Selefî düşünceyi savunan ve *iyiliği emredip kötülükten sakındırma* ilkesini titizlikle uygulayan İbn Teymiyye,<sup>6</sup> geniş halk kitleleri nazarındaki güçlü konumunu bildiği hâlde İbn Arabî'nin yanlış olduğuna inandığı bütün görüş ve davranışlarını tenkit etmekten ve bu fikirlerle bilfiil mücadele etmekten asla vazgeçmemiştir. İbn Teymiyye'nin bidatlere karşı çıkarken uzun soluklu ve mücedeleci bir tutum sergilemek ve tenkide sık başvurmak gibi kişisel özellikleri, onun kuvvetli bir şekilde üzerinde durarak sistematik hale getirdiği Selefî yaklaşımları ile birleşince etkisi yaşadığı çağı aşan bir şahsiyet tezahür etmiştir.<sup>7</sup>

İbn Teymiyye'nin, başta *vahdet-i vücûd nazariyyesi* olmak üzere İbn Arabî'nin hemen bütün görüşlerini şiddetli tenkide tâbi tutmasını, bazılarının zannettiği gibi onun tasavvuf veya sufi karşıtı oluşuna bağlamak doğru değildir. Çünkü o, selefî düşünceye sahip bir âlim olarak Kur'ân ve Sünnet'in ışığında oluşan ve İslâmî öğretiyeye aykırı düşmeyen tasavvufa karşı<sup>8</sup> ya da düşman değildi; bilakis bu anlamda bilinçli bir mutasavvıf idi. O, Kitap ve Sünnet'e uyan tasavvuf düşüncesini tenkit etmemiş, Kitap ve Sünnet uygun hareket eden sûfileri de bütünüyle reddetmemiştir. Mesela ed-Dârânî, Cüneyd-i Bağdâdî ve el-Hirî gibi tasavvuf önderlerinin düşünce ve pratiklerinde İslâmî öğretiyeye ve uygulamalarla çelişmediklerini kendi sözlerinden referanslar göstererek vurgulamıştır.<sup>9</sup> İbn Teymiyye, ilk zâhidler ve sufilerden daima saygı ve övgü

6 Ferhat Koca, "İbn Teymiyye", *DİA*, İstanbul, 1999, XX/393.

7 Ahmet Yalçın, "İbn Teymiyye'de Selefî Düşünce-Tasavvuf İlişkisi", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 1, Ocak 2019, s. 142.

8 Mustafa Kara, "İbn Teymiyye, Takiyyüddin/Tasavvufî Görüşleri", *DİA*, İstanbul, 1999, XX/413.

9 Krş. Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, Riyad, 1381-1386, X/210, 412, 585; XI/210; İbn Teymiyye, *Mecmûatu'r-Resâil'l-Kübrâ*, Kahire, 1966, II/311; İbn Teymiyye, *el-Furân Beyne Evliyai'r-Rahmân ve Evliyai's-Şeytân*, Beyrut, 2003, s. 39; Kara, "İbn Teymiyye, Takiyyüddin/Tasavvufî Görüşleri", *DİA*, XX/413.

dolu ifadelerle bahsetmiş, *meşâyih*, *meşâyih-i sufiyye*, *meşâyih-i kudâme*, *meşâyihu'l-ilm ve'l-iman* dediği bu zevatı *selef-i sâlih*, *ulema-i din* ve *eimme-i hidâyet* diye tanıtmış ve bunları uyulması ve örnek alınması gereken gerçek dindarlar olarak kabul etmiştir.<sup>10</sup> Nitekim George Makdisi, “Kâdirî Sufisi İbn Teymiyye” adlı makalesinde onun iddia edildiği gibi “tasavvufa düşman olmadığını, kendi düşünce dünyası içerisinde en az Gazzâlî kadar bir sûfi olduğunu,<sup>11</sup> bunun ötesinde İbn Teymiyye'nin, henüz Gazzâlî'de kendini göstermemiş olan tasavvufun, tarikat yönüyle de ilgisi” olduğunu savunmaktadır.<sup>12</sup> Yine İbn Teymiyye üzerine çalışmalarıyla tanınan Mustafa Kara, “İbn Teymiyye'nin İlk Sûfilere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı” adlı makalesinde<sup>13</sup> İbn Teymiyye'nin tasavvuf karşıtı olmadığını, bilakis bidat ve hurafelere bulaşmamış tasavvufa ve bu ilkelere riayet eden tasavvuf önderlerine müsamaha gösterdiğini, onları saygı ile yâd ettiğini belirtmektedir. Mesela İbn Teymiyye'nin, kendisi de bir Hanbelî olan Abdülkadir Geylanî (ö. 561/1166)'nin<sup>14</sup> tasavvufî fikirlerine aynen katıldığını, Rûfâilerle büyük mücadeleleri olmasına rağmen bu tarikatın kurucu babası Ahmed er-Rufâî (ö. 578/1182)'ye ve müritlerinin bazı aşırılıklarını eleştirdiği Adeviyye tarikatının öncüsü Adî b. Müsâfir (ö. 558/1163)'e saygı duyduğunu vurgulamaktadır.<sup>15</sup> Ayrıca

10 Süleyman Uludağ, “Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi”, *İslâmiyât*, Cilt: 2, Sayı: 3, Ankara, 1999, s. 50 vd.

11 George Makdisi “Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye” adlı makalesinde şöyle bir anekdot aktararak İbn Teymiyye'nin tasavvuf karşıtı olmadığını, bilakis hakiki bir sûfi olduğunu söyler: “İbn Teymiyye öldüğünde, ailesinin diğer fertlerinin ve aynı zamanda sûfilerin de gömülü bulunduğu Şam'daki bir sûfi mezarlığına gömülmüştür. İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)'nin ve tasavvufun amansız düşmanı olduğu aldanmasına kapılan bazı yazarlar bu kaderde ironik bir mâkus talih görmeye çalışmaktadır. Ancak bu, muhakkak ki bu tür bir şey değildi; çünkü bir sûfi olan İbn Teymiyye için sûfiler arasına gömülmekten daha doğal bir şey olamazdı.” George Makdisi, “Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye”, Çev. Vahit Göktaş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 8, 2007, Sayı: 19, s. 406-407.

12 Krş. Makdisi, “Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye”, s. 402-407.

13 Mustafa Kara, “İbn Teymiyye'nin İlk Sûfilere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı”, *UÜİFD*, Sayı: 1, Cilt: 1, Yıl: 1, 1986, ss. 63-67.

14 Krş. Makdisi, “Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye”, s. 405; Kara, “İbn Teymiyye'nin İlk Sûfilere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı”, s. 67.

15 Kara, “İbn Teymiyye'nin İlk Sûfilere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı”, s. 63-67; Krş. Kara, “İbn Teymiyye, Takiyyüddin/Tasavvufî Görüşleri”, *DİA*, XX/414.

İbn Teymiyye'nin tasavvufla olan ilgisi en-Nedvî ve Mevdûdî gibi diğer âlimler tarafından da doğrulanmaktadır. Bu âlimler onun "ârif-i billâh ve zâhid bir sûfî" olduğunu açık ifadelerle belirtmişlerdir.<sup>16</sup> Hatta bazı kaynaklarda İbn Teymiyye'nin "tasavvuf düşmanlığı bir tarafa, tasavvufu İslâm dairesinde çerçeveye sığacak hale getirme niyetiyle" hareket ettiği, tasavvufî çevrelerde meşhur olan "kerâmet değil istikâmet esas olmalıdır"<sup>17</sup> düsturunu benimsediği, ancak velî, şefaat, râbîta, istigâse, tevessül, kabir ziyareti ve yatırlara saygı gibi belli başlı konularda ise onlardan farklı düşünen bir âlim olduğu ifade edilmiştir.<sup>18</sup>

Hem doğrudan İbn Teymiyye'nin kendi eserlerine hem de görüşleri üzerine fikir beyan eden âlimlerin çalışmalarına dikkatle bakıldığında onun Kur'ân ve Sünnet doğrultusunda hareket eden sûfileri tenkit etmediği, bilakis yukarıda isimlerini aktardığımız tasavvuf erbabının İslâm'a bağlılıklarını onayladığı, ayrıca ilk dönem mutasavvıflardan da sitayişle bahsettiği görülür.<sup>19</sup>

İbn Teymiyye'nin, Ehl-i Hadîs mensubiyeti ve selefi bir perspektifle tasavvufa ilgi duyan, âyet ve hadislerde belirtilen zühd ve takvâya dayalı bir yaşam tarzını pratize etmeye çalışan, Kitap ve sünnet çizgisinde hareket eden mutasavvıflara hürmet besleyen, verâ, takva ve

16 Krş. Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 2003, s. 291.

17 Mesela Hâlidî Nakşiliğin kurucusu Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî, en büyük kerâmetin sırat-ı müstakîm üzere bulunmak olduğunu vurgulamış, bu bağlamda "bir istikamet bin kerametten evlâdır" demiştir. (Bkz. Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî, *Mektûbât (Kitâbu Buğyeti'l-Vâcîd fî Mektûbâti Hazreti Mevlânâ Hâlid)*, Derleyen: Muhammed Es'ad Sâhib, Dîmeşk, 1334, 98. Mektup, s. 267.) Onun sahiplendiği tasavvufî anlayışa göre önemli olan sırat-ı müstakîm, yani iskâmet üzere olmaktır. İstikâmeti elde etmek için de olmazsa olmaz şartlar, Sünnet-i Seniyye'nin ihyâ edilmesi, bid'atların yok edilmesi ve ihlâs ile ilimlerin yayılmasıyla meşgul olunması, yok olan şeyler için sabırlı olunması ve bireylerin öz benliklerini Allah yoluna vererek O'na çokça yalvarmalarıdır. Bkz. Mehmet Kubat, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî Sûfî Kelâmı*, İstanbul, 2014, s. 98.

18 Krş. Ömer Yılmaz, "İbnü'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kürânî'nin Yaklaşımı", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), Yıl: 9 [2008], Sayı: 21, s. 367.

19 Krş. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, X/210, 412, 585; XI/210; Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *el-Furkân Beyne Evliyâi'r-Rahmân ve Evliyâi'ş-Şeytân*, Beyrut, 2003, s. 39; İbn Teymiyye, *Mecmûatatu'r-Resâili'l-Kübrâ*, II/311; Kara, "İbn Teymiyye, Takiyyüddîn/Tasavvufî Görüşleri", *DİA*, XX/413-414.

kanaat sahibi bir âlim olarak insanı manevî ve ahlâkî yönlerden geliştiren tasavvufu kabul etmiş; hulûl ve ittihâd gibi unsurları ihtiva eden ve İbn Arabî ile özdeşleşen “mütefelsif tasavvuf”u ise bütünüyle reddetmiştir.<sup>20</sup> Ayrıca İbn Teymiyye'nin, başta vahdet-i vücûd nazariyyesi olmak üzere İbn Arabî'nin bütün fikirlerini şiddetli tenkide tabi tutmasını, onun özel olarak İbn Arabî'ye karşı sahip olduğu ön yargı ya da ona karşı içinde beslediği kin veya nefrete bağlamak da mümkün değildir. Çünkü İbn Teymiyye'nin, önceleri İbn Arabî için hüsnüzan beslediği, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, *ed-Durretu'l-Fâhira*, *Metâliu'n-Nucûm* ve *el-Muhkemu'l-Merbût* gibi eserlerinde zühd, takva ve âhirete teşvik gibi faydalı şeylerin bulunduğu inandığı ancak *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserini okuduktan sonra onun bu kanaatinin değiştiği ve onun fikirlerini eleştirerek aleyhinde konuşmaya başladığı anlaşılmaktadır.<sup>21</sup> Ayrıca İbn Teymiyye, yalnız İbn Arabî'ye değil, onunla aynı hizada duran, bir diğer deyişle onunla aynı çizgide gördüğü Nifferî (ö. 351/962), İbn Fârız (ö. 632/1234), İbn Seb'in (667/1269), Sadreddîn Konevî (ö. 690/1291) ve Tilmisânî (ö. 690/1291) gibi mutasavvıf önderlerin fikirlerine de karşı mücadele etmiş<sup>22</sup> ve onların tümünü “selefin bilmeyip, inanmadığı” şeyleri savunmak, dolayısıyla İslâm dışı düşünceleri Allah'ın dinine ilave etmekle suçlamıştır.<sup>23</sup>

O hâlde denebilir ki İbn Teymiyye, başta vahdet-i vücûd olmak üzere İbn Arabî'nin belli başlı fikirlerini tasavvuf veya sûfi karşıtı olduğu için ya da özel olarak ona karşı beslediği kin, nefret veya ön yargıdan dolayı

- 20 M. Sait Özervarlı, “İbn Teymiyye, Takiyyüddîn/İ'tikâdî Görüşleri”, *DİA*, İstanbul, 1999, XX/412; Kara, “İbn Teymiyye, Takiyyüddîn/Tasavvufî Görüşleri”, *DİA*, XX/413.
- 21 Krş. İbn Teymiyye, *Mecmûatu'r-Resâili ve'l-Mesâil*, Mısır, 1341, I/171, 178-179; İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, Çev. Yusuf Işıcık vdğ., İstanbul 1987, II/442 vd.; Krş. Mahmud Sa'd Tıblavî, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf*, Çev. Ali Durusoy, İstanbul 1989, s. 32-33; Kara, “İbn Teymiyye, Takiyyüddîn/Tasavvufî Görüşleri”, *DİA*, XX/413; Kara, “Çok Uzak Çok Yakın: İbn Arabî-İbn Teymiyye Mukayesesi”, s. 28; Uludağ, “Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi”, s. 61-62; Yılmaz, “İbnü'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî'nin Yaklaşımı”, s. 368.
- 22 Kara, “İbn Teymiyye'nin İlk Süfilere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı”, s. 66-67.
- 23 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, II/471; İbn Teymiyye, *Şezerâtü'l-Belâtîn*, Beyrut, Ts, s. 287; Kara, “İbn Teymiyye'nin İlk Süfilere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı”, s. 66-67; Yağcı, “İbn Teymiyye'de Selefî Düşünce-Tasavvuf İlişkisi”, s. 146-147.

değil, bilakis onun düşüncelerini panteizmin etkisiyle oluşan hulûl ve ittihâd gibi İslâm düşüncesine aykırı gördüğü düşüncelere benzettiği için şiddetli tenkide tâbi tutmuştur.<sup>24</sup>

Bu çalışmada Selefi düşüncenin zirvesi sayılan İbn Teymiyye'nin, yine sufi düşüncenin zirvesi kabul edilen İbn Arabî'ye yönelttiği belli başlı eleştiriler ele alınacaktır. Bunun için bu makalede öncelikle bu iki büyük âlimin kısa hayat öykülerini aktardım. Ardından başta İbn Teymiyye olmak üzere İbn Arabî'yi eleştirenler, onun vahdet-i vücûd görüşünün hulûl ve ittihâda götürdüğünü dile getirdikleri için vahdet, vücûd, hulûl ve ittihâd kavramlarının anlam alanını izah ettim. Daha sonra da İbn Teymiyye'nin başta vahdet-i vücûd görüşü olmak üzere İbn Arabî'nin belli başlı görüşlerine yönelttiği eleştirileri ele aldım. Bu makalede ele aldığım konuların en başında yer alan ve İbn Arabî'nin görüşlerinde merkezi konuma sahip olan *Vahdet-i Vücûd* konusu ile bu düşünceye İbn Teymiyye'nin yönelttiği eleştirileri *Uluslararası İbnü'l-Arabi Sempozyumu*'nda "İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücûd Nazariyyesi'ne İbn Teymiyye'nin Yönelttiği Eleştiriler"<sup>25</sup> başlıklı tebliğde sunmuştum. Daha sonra konuyu daha ayrıntılı olarak ele alma imkânı buldum. Bu bağlamda çalışmaya İbn Teymiyye'nin eleştiri yönelttiği *hatmu'l-velâye, ricâlu'l-gayb, Fir'avun'un imanı, putlara ibâdet, gaypten haber verme ve hurûflilik* gibi diğer konuları da ilave ettim. Böylece sunduğum tebliğden daha kapsamlı yeni bir metin ortaya çıkmış oldu. En son yaptığım bazı ilave ve çıkarımlarla tebliği geliştirip makale formatında yeniden düzenleyerek yayınlamaya karar verdim.

### 1. İki Zirve Âlim: İbn Arabî ve İbn Teymiyye

Bu makalede İslâm düşüncesinin iki "uç beyi" olarak nitelendirilen<sup>26</sup> İbn Arabî ve İbn Teymiyye tarafından ona yapılan eleştiriler üzerinde

24 Makdisi, "Kâdiri Sûfisi İbn Teymiyye", s. 404.

25 Mehmet Kubat, *Uluslararası İbnü'l-Arabi Sempozyumu*'nda "İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücûd Nazariyyesi'ne İbn Teymiyye'nin Yönelttiği Eleştiriler", İnönü Üniversitesi Yayınları, Malatya, 2018, ss. 497-519.

26 Mustafa Kara, "Çok Uzak Çok Yakın: İbn Arabî-İbn Teymiyye Mukayesesi", *Tasavvuf Dergisi*, Cilt: IX, sayı: 21, 2008, s. 27.

durulacağı için önce Sufî düşüncenin doruğu olarak kabul edilen İbn Arabî'nin sonra da Selefî düşüncenin zirvesi sayılan İbn Teymiyye'nin öne çıkan en bariz vasıfları ile olay ve olgulara bakış açılarından söz etmek istiyoruz:

İbn Arabî, tasavvufî tefekkürün en önemli temsilcilerinden biri sayılmıştır.<sup>27</sup> Nitekim İbn Arabî, henüz on beş, on altı yaşlarında iken İbn Rüşd'ün dikkatini çekmiş, onunla tanışmak için babasından görüşme talebinde bulunmuş ve babasının bu talebi kabul etmesiyle 1182'de İbn-i Rüşd ile görüşmüştür. Yirmili yaşlardan itibaren Tunus, Fas, Gırnata, Kurtuba Mekke, Medine, Mısır, Kudüs, Bağdat, Musul, Urfa, Diyarbakır, Sivas, Malatya, Konya, Halep gibi önemli ilim merkezlerine seyahatler yapmış, bu süreçte İslâmî disiplinlerin hemen her alanında kaleme alınmış birçok kitap okumuş ve bunlara dair dersler vermiştir. Ardından Dımaşk'a yerleşen İbn Arabî, önce *Fusûsu'l-Hikem* 627 (1230) sonra da *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye* adlı ünlü eserlerini telif etmiştir.<sup>28</sup>

İslâm düşünce tarihinde Müslüman halklar üzerinde büyük etkisi olan müelliflerden bir diğeri ünlü fikir ve aksiyon adamı İbn Teymiyye'dir. O, Hanbelî mezhebinin gelişimine önemli katkıları olan bir aile ortamında yetişmiştir. Saygın bir Hanbelî âlimi olan babası, Moğolların Bağdat'ı istila etmeleri üzerine 667'de (1269) Şam'a göç etmiş, bu nedenle İbn Teymiyye ilk eğitimine Şam'da başlamıştır. Bu süreçte İbn Teymiyye, başta İbn Asâkir ve İbn Kudâme gibi tanınan şahsiyetler olmak üzere bölgenin 200'den fazla önde gelen ünlü hocadan dersler almıştır. İbn Teymiyye, başta Mu'tezile ve Eş'arîlik olmak üzere kelâm okulları ve felsefî cereyanlara karşı sert eleştirilerde bulunmuştur. Bilhassa haberi sıfatlar ve Kur'ân'da vârid olan müteşabih âyetler konusunda kelâmcıların karşısında durup Selefî anlayışı savunmuştur. 699 (1300) yılında gerçekleşen Moğol saldırısında halk ve pek çok âlim Şam'ı terk etse de bir aksiyon adamı olan İbn Teymiyye şehri terk etmemiş ve bir grup âlimle birlikte Moğol Hükümdarı Gâzân Han'ın karargâhına kadar giderek Şam halkı için aman dilemiştir. O, bu yolla büyük

27 H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 2011, s. 56.

28 Bkz. Kılıç, "Muhiddîn İbnü'l-Arabî", *DİA*, XX/493-495.

bir katliamı önlemiştir. Aynı yılın Şevval ayında Memluk ordularıyla beraber Franklar ve Moğollara yardım etmekle itham edilen Kısruvân Şiilerine karşı düzenlenen sefere bizzat katılmıştır. 700 (1301) yılında yeni bir Moğol saldırısı üzerine halkı cihada teşvik etmiş ve aynı yılın Cemâziyelevvel ayında Memluk Sultanı Muhammed b. Kalavun'dan Moğollarla savaşmasını istemek amacıyla Kahire'ye gitmiştir. Kendisi de Moğollara karşı cephede bilfiil savaşa katılan İbn Teymiyye, 702 (1303) tarihinde Şam civarındaki Şehâb bölgesinde Moğolları büyük bir yenilgiye uğratmıştır. 704 (1304) yılından itibaren İslâm'a mugayir fikirler ileri süren bazı tarikat mensupları ile Muhyiddîn İbn Arabî'nin fikirlerini benimseyerek "İttihâdiyye" adı verilen fırkaya karşı tavır alan İbn Teymiyye, tarikat mensupları ile girdiği tartışmalar nedeniyle Kahire'ye gönderilerek mahkeme edilmiş, suçlu bulunarak hapse atılmış ve aldığı hapis cezalarından ancak 7 yıl sonra kurtulabilmiştir. Gerek Moğollara karşı duruşu ve gerekse de çeşitli felsefî cereyanlar karşısında ortaya koyduğu mücadeleci tavrı İbn Teymiyye'ye İslâm dünyasında haklı bir şöhet kazandırmıştır. Böylece etrafında görüşlerini benimseyip savunan, onu önder, imam ve müçtehit bir âlim kabul eden bir öğrenci halkası oluşmuştur. İbn Kayyim el-Cevziyye, Zehebî ve İbn Kesîr onun meşhur öğrencilerinden bir kaçıdır. İbn Teymiyye 726'da mezarlar ile mukaddes makamların ziyareti konusunda verdiği fetvalar ve bu konuya dair yazdığı risâleler nedeniyle yeniden tutuklanmış ve sultanın emriyle fetva vermesi yasaklanmıştır. İbn Teymiyye, hapis cezasına çarptırıldığı süreçte eser yazmaya devam etmiştir. Onun mezarları ziyaret ve tevesülle ilgili görüşlerine sert eleştiriler yönelttiği Takıyyüddin el-Ahnâî'nin yaptığı şikâyet üzerine 728'de elinden kâğıdı, kalemi ve mürekkebi alınmış, bu hâdise onu ziyadesiyle üzmüştür. Bu durumun üstesinden gelmek için ibâdete yöneldiyse de derdine çare olmamış; üzüntüsünden hastalanmış ve aynı yıl içinde zindanda hayata gözlerini yummuştur.<sup>29</sup>

29 İbn Teymiyye'nin hayat öyküsüne dair geniş bilgi için bkz. Muhammed Ebu Zehra, *İmam İbn-i Teymiyye*, Çev. Nusreddin Bolelli vdğ., İstanbul, 1988, s. 21-97 vd.; Krş. Ferhat Koca, "İbn Teymiyye", *DİA*, İstanbul, 1999, XX/391.



## 2. İbn Teymiyye'nin İbn Arabî Eleştirisi

İbn Teymiyye, kendi çağında rayından çıktığını düşündüğü tasavvuf erbabını tenkit etmiş, İbn Arabî ve onun gibi vahdet-i vücûd düşüncesini savunan bütün âlimleri de tenkit sınırlarını aşan bir tavırla kuvvetli bir eleştiriye tâbi tutmuştur. Ancak bu çalışmanın kapsamı, İbn Teymiyye'nin vahdet-i vücûd düşüncesini savunan tüm âlimlere yönelttiği bütün hususlara teker teker yer vermeyi mümkün kılmadığı için, biz konuyu yalnızca İbn Teymiyye'nin İbn Arabî eleştirisiyle sınırlı tuttuk. Bu bağlamda İbn Arabî'nin üzerinde en çok odaklandığı ve merkeze aldığı kavram olan “*vahdet-i vücûd*”<sup>30</sup> başta olmak üzere, “*hatmu'l-velâye*”, “*ricâlu'l-gayb*”, “*Fir'avun'un imanı*”, “*putlara ibâdet*”, “*gaypten haber verme*” ve “*hurûfîlik*” gibi belli başlı konulara İbn Teymiyye'nin yönelttiği eleştirileri ele almak istiyoruz.

### 2.1. İbn Teymiyye'nin Vahdet-i Vücûd Nazariyyesine Yönelik Eleştirisi

İbn Teymiyye, İbn Arabî tarafından kavramsallaştırılan *Vahdet-i Vücûd Nazariyyesi*'ne eleştiri yöneltirken, daima bu düşünceyi hulûl ve ittihâd olarak tanımlamış; ayrıca Tevhid'e hâle getirdiği gerekçesiyle şirk ve küfür olarak değerlendirmiştir.<sup>31</sup>

Bu nedenle biz önce vahdet, vücûd, hulûl ve ittihâd kavramlarının anlam alanına dair kısa bilgi vermek, ardından da vahdet-i vücûd eleştirisine değinmek istiyoruz.

30 Bkz. Kara, “İbn Teymiyye'nin İbn Arabî'ye ve Vahdet-i Vücûda Bakışı”, II/41-43; Krş. İbiş, “Kelâmî Ontoloji Açısından Vahdet-i Vücûtu Tevhit Anlayışına Bazı Eleştiriler”, s. 75-84.

31 Krş. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetevâ*, X/95; X/342; İbn Teymiyye, *el-Furkân Beyne Evliyai'r-Rahmân ve Evliyai'-Şeytân*, s. 122; İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, II/366 vd.; Özervarlı, “İbn Teymiyye'nin İtikâdî Görüşleri”, *DİA*, XX/412; Yılmaz, “İbnü'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî'nin Yaklaşımı”, s. 371-372.

### 2.1.1. Vahdet, Vücûd, Hulûl ve İttihâd Kavramlarının Anlam Alanı

#### 2.1.1.1. Vahdet

*Vahdet*, sözlükte “bir ve tek olmak, tek kalmak anlamındaki vahd kökünden masdar olup “birlik, teklik ve bütünlük” anlamına gelir. Parçalanma ve bölünme kabul etmeyen *vahdet*, “kesret” yani çokluğun zıddıdır. “Varlığa bir (vâhid) adını vermeyi sağlayan mâna” diye açıklanır.<sup>32</sup>

Mantıkta “vâhid” ile “vahdet”, “özdeş” ve “özdeşlik” kavramlarını ifade ederler. Edebiyatta *vahdet*, “ifade esnasında mevzunun haricine çıkılmaması, maksat ne ise yalnız ondan bahsedilmesi, sözün dallandırılıp budaklandırılmaması” anlamında terimleşmiştir. Tasavvufi literatürde *vahdet* kavramı, “Allah’a yakınlık, gönlünü, kalbini tamamen Allah ile meşgul etme hali” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>33</sup>

*Tevhîd* kavramı da aynı kökten türemiştir ve “birlemek, bir kılmak, bir şeyin birliğine kail olmak, bir şeyin bir ve tek olduğuna hükmetmektir.” Terim olarak *Tevhid* ise, “bir Allah’tan başka ilâh olmadığına inanma, her yerde ve her şeyde Allah’tan başkasının tesir ve hâkimiyetinin olmadığına inanma” anlamlarına gelmektedir.<sup>34</sup>

#### 2.1.1.2. Vücûd

Sözlükte *vücûd* kavramı “varlık, var olmak, yoktan var olmak, hazır bulunmak, tahakkuk, husûl, sübut, oluş (kevn), cesed, cisim, ten ve gövde gibi anlamlara gelir. Vücûd, ademin (yokluk) zıddı olarak kullanılan bir kavramdır.<sup>35</sup>

32 Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât li Ğaribi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986, s. 808; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III/446 vd.; Ali Durusoy, “Vahdet”, *DİA*, İstanbul, 2012, XXXXII/430.

33 Krş. Durusoy, “Vahdet”, *DİA*, XXXXII/430; Hasan Tefvik Marulcu, “İbn Teymiye'nin Vahdet-i Vücûd, Hulûl ve İttihâd Yaklaşımlarına Kelâm Açısından Bir Değerlendirme”, *SDÜİFD*, Yıl: 2, Sayı: 21, 2008, s. 76.

34 İsfehânî, *Müfredât*, s. 808 vd.; Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb Firuzâbâdî, *el-Kâmusu'l-Muhît*, Beyrut, 2005, s. 414; Muhammed b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn*, İstanbul, 1404/1984, II/1368; Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Kahire, Trs., s. 69; Ömer Nasûhî Bilmen, *Mülâhhas İlm-i Tevhid*, İstanbul, 1973, s. 29; Mehmet Kubat, *Kur'an'da Tevhid*, İstanbul, 2014, s. 162.

35 İsfehânî, *Müfredât*, s. 806; Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn*, II/1770; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III/445; Yusuf Şevki Yavuz, “Vücûd”, *DİA*, İstanbul, 2013, XXXXIII/136; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2010, 339; Marulcu,

Vücûd kelimesi felsefî bir kavram olarak “bir şeyin zihinde ve zihnin dışında gerçek varlığa sahip olması” veya “bir şeyin akli tahlil yoluyla belirlenen mahiyeti, zatı” diye tanımlanır. Vücûd “bir şeyin zatının (özünün) dış dünyada fiilen tahakkuk etmesi” manasında da kullanılır.<sup>36</sup>

Dinî bir terim olarak *vücûd*, “Allah’ın zihnin dışında gerçekliğinin bulunduğu ve mevcudiyeti zorunlu bir varlık (vâcibü’l-vücûd) olduğunu belirtir. Allah’ın varlığı zâtının gereği yani kendindedir (bizâtihi/lizâtihi), O’nun dışındaki varlıkların mevcudiyeti ise kendileri dışındandır (bigayrihi/ligayrihi).”<sup>37</sup>

### 2.1.1.3. Hulûl

Lügatte *hulûl* “bir şeyi çözmek, bir yere intikal etmek, konup yerleşmek” anlamlarında gelir.<sup>38</sup>

Hulûl, “gül suyunun güle sirayet etmesi gibi iki cismin birleşmesi, varlıkla onun mahalli veya arazla cevher arasındaki münasebet, bir şeyin mevcudiyetinin diğerinin mevcudiyetiyle aynı olması” olarak tanımlanmıştır.<sup>39</sup>

Terim olarak ise *hulûl*, “ilâhî zâtın veya sıfatlarının yaratıklardan birine, bir kısmına veya tamamına intikal edip onlarla birleşmesi” diye tanımlanmıştır.<sup>40</sup>

Bazı filozoflar ve bâtiniler tarafından “ruhun bedenle, faal aklın insanla birleşmesine” *hulûl* denilmişse de İslâmî öğretilerde *hulûl*, “ilâhî zâtın veya sıfatlarının yaratıklardan birine, bir kısmına yahut tamamına intikal edip onlarla birleşmesi” bir başka ifadeyle Allah’ın insan veya başka bir maddî varlık görünümünde ortaya çıkması” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>41</sup>

“İbn Teymiyye'nin Vahdet-i Vücûd, Hulûl ve İttihâd Yaklaşımlarına Kelâm Açısından Bir Değerlendirme”, s. 77.

36 Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, II/1770; Yavuz, “Vücûd”, *DİA*, XXXXIII/136.

37 Yavuz, “Vücûd”, *DİA*, XXXXIII/136.

38 Krş. Firuzâbâdî, *el-Kâmusu'l-Muhît*, s. 1274.

39 Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 92.

40 Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 132; Kürşat Demirci, “Hulûl”, *DİA*, İstanbul, 1989, XVIII/340.

41 Demirci, “Hulûl”, *DİA*, XVIII/340.

Hulûl kavramı hem âyetlerde ve hem de hadislerde yukarıda aktardığımız terim anlamıyla değil sadece sözlük anlamında yer vârid olmuştur.<sup>42</sup>

#### 2.1.1.4. İttihâd

“Biricik olmak, tek kalmak” anlamına gelen “vahdet” kökünden türeyen “ittihâd” kavramı sözlükte “tek olmak, bir olmak, birleşmek, birlik olup ayrılığı ortadan kaldırmak, aynı konum veya fikirde olmak” anlamlarına gelir.<sup>43</sup>

İttihâd, “iki şeyin bir başka şeye dönüşecek şekilde birbirine karışması ve aralarında hiçbir farklılık olmaksızın birleşmesi” şeklinde de tanımlanmıştır. Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi itthâdda birleşme ancak iki veya ikiden fazla şeylerde söz konusu olur. Cinste birleşme “mücânese: aynı cinsten olma”, türde birleşme “mümâsele: benzer olma”, özellikte birleşme “müşâkele: aynı şekilde olma”, keyfiyette birleşme: müşâbehe”, kemiyette birleşme ise “müsâvât: eşitlik” diye isimlendirilir. Birleşme eğer kenarlarda olursa “mütabakât”, izafette olursa “münâsebet”, cüzlerde/parçalarda olursa “muvâzenet: denklik” adını alır.<sup>44</sup>

İttihâd, “her şeyin kendisiyle vücut bulduğu tek, mutlak hakkın/gerçekliğin varlığına şahid olmaktır.” Hiçbir şeyin kendine özgü varlığı söz konusu olmadığı için her şey O’nunla birlikte var olur, ama O’nsuz yok olur ve vücut bulması bakımından her şey O’nda birleşir. O’nun dışındaki varlıkların kendilerine özgü bir varlıklarının olduğu ve bu şekilde O’nunla birleştiği şeklindeki bir düşünce imkânsızdır. Yukarıda da işaret edildiği üzere bu anlamda ittihâd, “iki şeyin bir başka şeye dönüşecek şekilde birbirine karışması ve “bir farklılık olmaksızın birleşmesi” demektir.<sup>45</sup>

42 Krş. Ra’d, 13/31; Tâhâ, 20/81; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III/354, 386; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 132.

43 Krş. Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 170; *Şamil İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, IV/203.

44 Cürcâni, *Ta’rifât*, s. 8.

45 Cürcâni, *Ta’rifât*, s. 8-9.

Istılahta ittihâd, “Allah’ın bir kısım varlıklara hulûl ederek onlarla birleşmesi” veya “Yaratıcının bir nesneye meselâ; bir kaya parçasına veya bir toteme hulul etmesi, onunla birleşmesi” demektir.<sup>46</sup>

Tasavvuf literatüründe “kendini Allah’tan ayrı ve müstakil bir varlığa sahipmiş gibi düşünen kulun seyrüsülük neticesinde fenâ mertebelerini geçmesi, vehmî varlıktan kurtulup Allah ile bir olması” şeklinde tanımlanır. Yeni Eflâtuncu Panteist felsefenin temel unsurlarından birini teşkil eden ittihâd, vahdet-i vücûd görüşünü benimseyen mutasavvıflar tarafından da savunulmuştur. Bu telakkiye göre insan dünyaya gelmek suretiyle ayrılığa düşmüştür, bütün çaba ve gayreti buna sebep olan maddî engelleri ortadan kaldırarak geldiği yere tekrar dönme, yani ittihâda ulaşma yönünde olmalıdır.<sup>47</sup>

İslâm dışı bazı inanışlarda “bazen bir hayvana Yaratıcının hulul ettiği tasavvur edilir. Bu düşünce ile bu nesnelere ve hayvanlar o toplum fertleri tarafından kutsal kabul edilirler. Bazen yaratıcının bu ittihâdının bir şahısla ekseriyetle bir kralla olduğu şeklinde inanışlar da gözüktür.” Söz gelimi Fir’avun ile Tanrı’nın bir olduğu inancı, Sâsânilerdeki hükümdar - Tanrı inancı bu tür inanışların birer örneğidir.<sup>48</sup>

Kur’ân ve sahih sünnete aykırı olan ve İslâmî öğretinin özüne uymayan bu inanış tarzının Yemenli bir Yahudi dönmesi olan Abdullah b. Sebe’ tarafından İslâm’a sokulmaya çalışıldığı iddia edilmiştir.<sup>49</sup>

46 Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 170.

47 Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 170.

48 Krş. *Şamil İslâm Ansiklopedisi*, IV/203.

49 “Bu inanış tarzı, Yemenli yahudi dönmesi İbn Sebe’ tarafından İslâm’a sokulmaya çalışılmıştır. İbn Sebe’, Allah’ın Hz. Ali’ye hulûl ettiğini, onun şeklinde gözüktüğünü iddia etmiştir. Bu inanç muhtemelen önceki dönemlerde Yemen’i işgal eden İranlılardan o bölgede yaşayan Yahudilere geçmiştir. İbn Sebe’ de bu inancı yayarak Müslümanların arasına fitne sokmaya çalışmıştır. Hz. Ali, İbn Sebe’yi sürdürmüş kendisinin tanrı olduğunu iddia edenleri de ateşe attırarak yaktırmıştır. Fakat ne yazık ki bu inanç *Ğulât-ı Şîâ*’dan bazı gruplar tarafından günümüze kadar taşınmıştır.” *Şamil İslâm Ansiklopedisi*, IV/203.

## 2.1.2. Vahdet-i Vücûd

### 2.1.2.1. Tanım

“Varlığın birliği” ve “varlıkta birlik” anlamında bir tasavvuf terimi olan *vahdet-i vücûd öğretisi*, İbn Arabî'nin tasavvufi düşüncesinin temelini oluşturur. Ne var ki “vahdetu'l-vücûd” tabiri İbn Arabî'nin eserlerinin hiçbir yerinde geçmez. Zira o vahdet-i vücûd tabirinin oluşturduğu şümüllü manayı bir değil birçok ibare ve kelimeyle ifade etmiştir. Vahdet-i vücûd tabirini, bilinen terim manasına yakın anlamıyla ilk defa Sadreddin Konevî (ö. 672/1274) ve daha sonra da öğrencisi Saîduddin el-Fergânî (ö. 699/1300) tarafından kullanılmıştır.<sup>50</sup>

Vahdet-i vücûd düşüncesi, varlığı (vücûd), mümkün ve zorunlu kısımlarına ayrılmadan önce kendinde bir hakikat şeklinde ele alıp zorunlu ve mümkünü onun iki kutbu saymak suretiyle Hak ile halkı (yaratılmışlar) izâfet ilişkisiyle birbirine bağlar. Böylece Tanrı-insan ilişkileri başta olmak üzere birlik-çokluk sorunu, insan iradesi ve özgürlüğü, âlemdaki kötülük problemi, nedensellik vb. metafizik konularla iman ve akidenin anlamı, ahlâk konuları ve çeşitli dinî bahisler hakkında kapsamlı ve sistematik bir düşünce ortaya koyar.<sup>51</sup>

Bir başka ifadeyle *vahdet-i vücûd*, Allah'tan başka hakiki hiçbir vücûd (varlık) kabul etmeyen, bütün varlıkları mutlak vücûdun isim ve sıfatlarının tezâhürü ve tecellisi sayarak hakiki varlığa göre isim ve sıfatların ezeli yokluğu ifade ettiğini keşf ve tecrübe yoluyla ortaya koyan tasavvufî anlayıştır. Buna göre vahdet-i vücûdu benimseyen kişiler için *mutlak varlık* ve onun tecellilerinden başka hiçbir şeyin varlığının gerçekliği yoktur. Bu düşüncede, görülen evren sadece bir gölge konumdadır ve Hakk ile halk ilişkisinde her şey O'dur. Allah'tan başka varlık yoktur ve mahlûk, mutlak varlığın tecellisi ve işleridir. Bu nedenle vahdet-i vücûd düşüncesinde farklı iki varlık gerektiren ittihâd ve hululü kabul edilmez, zira vücûd zaten birdir ve o da Hak Teâlâ'dır.<sup>52</sup>

50 Krş. Kılıç, “Muhiddin İbnü'l-Arabi”, *DİA*, XX/506; Akman, *İbn-i Arabî Kelami Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*, s. 158.

51 Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 210; Krş. Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *DİA*, XXXII/431-435.

52 İsmail Fennî Ertuğrul, *Materyalizmin İflâsı ve İslâm*, Sadeleştiren: A. Kılıçsoy, İstanbul, 1996, I/214; Akman, *İbn-i Arabî Kelami Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*, s. 458.

Geçmişte ve günümüzdeki araştırmalarda tasavvufun en dikkat çeken konularından biri olan vahdet-i vücûd, Allah'ın varlığını kabul edip kâinatın varlığını reddeden,<sup>53</sup> bu bağlamda Tanrı, âlem ve insan ilişkilerini açıklayan şümüllü bir düşünce sistemidir. Nitekim vahdet-i vücûd terimini meydana getiren kelimelerden ve “birlik” anlamındaki “vahdet”, “bulmak, bilmek” anlamındaki “vecd” kökünden gelen “vücûd” kelimesiyle birlikte kullanılır. Vücûd kelimesi terim olarak “varlık” anlamında kullanılır ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin en ulvî makamlara ulaşanlara atıf yaparken kullandığı “ehlü'l-keşf ve'l-vücud” (ehlü'l-cem' ve'l-vücûd) tabiri de<sup>54</sup> vücûd terimindeki bu anlam bağlantısına işaret eder. Ehlü'l-keşf ve'l-vücûd tabiriyle hakikati keşf yoluyla bulan veya beşerilikten soyutlanarak bekâ makamına ulaşanlar kastedilir. Bunun anlamı, varlığın hakikatinin ancak *seyrüsülûk* yoluyla beşerilikten tamamen soyutlanmak suretiyle idrak edileceğidir. el-Vücûdü'l-hak (gerçek/mutlak varlık) bu soyutlanma sürecinde hissî, aklî ve hayalî varlık biçimlerinden uzaklaşarak idrak edilir.<sup>55</sup>

Gerçekte vahdet-i vücûd, “Allah'tan başka varlık olmadığının idrak, şuur ve bilgisine sahip olmak” demektir. “Vahdet-i şühût”ta salikin her şeyi görmesi geçici olup, birlik bilgide değil, görmededir. Vahdet-i vücûdda ise bu birlik bilgidedir. Vahdet-i vücûd düşüncesine zevk yoluyla ulaşan salik, gerçek varlığın bir olduğunu, bunun da Hakk'ın varlığından ibaret bulunduğunu, Hak ve O'nun tecellilerinden başka bir şeyin bulunmadığını bilir.<sup>56</sup>

Abdulvehhâb eş-Şa'ranî, İbn Arabî'nin, “Lâ mevcûde illallah” sözünün, kendi zâtı ve nefsiyle kâim olanın sadece O olduğu, O'nun dışındaki bütün mevcûdâtın ise zâtı ile değil, başkası ile kâim olduğu anlamına geldiğini söyler. Şa'ranî'ye göre bunun anlamı “Allah'ın dışında kendi nefsi ile (bizatihi) kâim bir varlık yoktur” demektir. Nitekim ona

53 Bkz. Mustafa Sabri Efendi, “Kâinatın Allah'a Göre Durumu (Mevkif'ul-Âlem min'Allah), Birinci Bölüm: “Vahdeti Vücud Meselesi”, Çev. Hüseyin Atay, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 6, Cüz: 3-4, İstanbul, 1976, s. 65 vd.

54 Krş. Muhyiddin İbn Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, Kahire, Trs., I/99, 320, 347; Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *DİA*, XXXXII/431.

55 Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *DİA*, XXXXII/431.

56 Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara, 1977, s. 741.

göre “Allah’ın dışındaki her şey bâtıldır”<sup>57</sup> hadisinin de ifade ettiği gibi, Allah’ın haricindeki bütün eşya, başkasıyla kâimdir.<sup>58</sup>

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, vahdet-i vücûd konusunda özetle şöyle demektedir: “Keşfen sâbit olmuştur ki biz, âlem namına ne biliyorsak hepsi mahsusatımız (hislerimiz), hayalimiz, süveri zihniyye ve intibahı ruhiyemizden ibarettir. Bunları a’yan tasavvur etmemiz ve bi’lizafe gerçek diye bilmemiz, zatında vahid-i ekmel olan Hak mefhumunun ezelen ve ebeden tahakkukunu tasdik sayesinde mümkün olabilir. (...) Buna göre vahdet-i vücudun tevhid-i vücûdîsi (varlığı birlemesi), eşbah-ı âlemin zillî (gölgesel) ve hayali olduğunu görmek ve onları silip maverasındaki hakkı vahidin vücûdüne (gerçek vahidin varlığına) inanmakla mümkün olur... Fakat bunun mefhum-ı muhalifi olan “her mevcut Allah’tır” denildiği zaman ise varlıkta gerçek bir çokluk kabul edilmiş ve hepsinin Allah olduğu iddia edilmiş olunur ki bunda tevhit değil Allah’ı çoğaltma ile işrak vardır. Bu ise vahdet-i vücud değil, bilakis ittihâd-ı vücud veya hulul nazariyesi olur ki “bir” e “her” demektir. Lâşerike leh olan Allah’a namütenahi şerikler ispat etmek, mevcudatı hayaliye-yi mevcudı hakiki farz etmektir. Buna daha fazla “Panteizm” yani ittihad-ı ilahiyet denilir ki bu nazariyede Allah ve vücud, gerçekten her şey ile müttehittir veya her şeyin içine hulul etmiştir. Haşa Ali ilah, veli ilah, Fir’avun ilah, Nemrud ilah, ilah... her şey ilahtır. Bunda isbatı alem ve nefyi sani’ vardır. İşte bir takım cehele veya melahide (mülhitler) hikmeti ilahiye namiyle muhal olan bu ittihad veya hulul veya ta’til nazariyesini vahdeti vücud ve mahzı (gerçek/hakiki) tevhid diye ele alarak “Lâ ilâhe illa hû” demek “Lâ mevcude illa hû” demek olduğunda ısrar eder ve bunu da “her mevcut odur” manasıyla tefsir eyler ve hatta külli mecmu’ ile külli ifradîyi tefrik etmeyerek (همه اوست): Her

57 Abdulvehhab eş-Şa’rani, *el-Kibrîtu’l-Ahmer*, I/4; İbn Teymiyye’nin de işaret ettiği gibi hadis olarak takdim edilen bu söz gerçekte Lebid b. Rebia’ya nispet edilen bir beyittir ve aslı şöyledir: “ألا كل شيء ما خلا الله باطل / وكل نعيم لا محالة زائل”: Dikkat et! Allah’ın dışındaki her şey bâtıldır; her nimet de hiç şüphesiz yok olmaya mahkûmdur.” Bkz. İsmail Durmuş, “Mesel”, *DİA*, İstanbul, 2004, XXIX/294.

58 Abdulvehhab eş-Şa’rani, *el-Yevâkîr ve’l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi’l-Kebâir*, Beyrut, Trs., I/12; Pakiş, “Tasavvufî Tefsir ve Vahdet-i Vücûdun Sembolik Dili”, s. 15-16.



şey O'dur) der. Her şeyin maverasında Allah'ı görecektir her şeyde ve hatta her şeyi Allah görmek ister..."<sup>59</sup>

Ebu'l-A'lâ Afîfî ise İbn Arabî'nin biçimlendirdiği vahdet-i vücûd nazariyesine göre "varlığın hakikatte bir olduğunu, duyularımızın haricî âlemde çokluk görmesini ve aklen de Allah-âlem (Hak-halk) ikiliğini kabul etmemize rağmen, varlıkta ikilik ve çokluk olmadığını, Hak ve halkın aynı hakikatin iki ismi veya veçhesinden ibâret olduğunu" belirtmektedir. Buna göre Hak ve halk olmak üzere Vücûd-ı Hakk'ın iki yönü bulunmaktadır. Yine Afîfî'ye göre İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesi, "duyularımızın algıladığı âlemi gerçek kabul eden, materialist panteizm" olmadığı gibi aralarındaki benzerliklere rağmen "çokluğun, birden südürü görüşünü savunan Yeni Eflâtunculuk" düşüncesi ile de birebir kesişmediğini ifade etmektedir.<sup>60</sup>

Vahdet-i vücûd öğretisini benimseyenler, "varlığın, Allah'tan ibâret olduğunu" belirtse de bu ifade, akledilen ve hissedilen her şeyin Allah olduğu anlamına gelmez. Zira onlar, *vücûd* sözcüğü ile bütün varlıkların kendisiyle kaim olduğu hakikati kastederler. Buna göre *vücûd* lafzının Cenabı Hakk'a sıfat olması hakiki değil, mecâzî ve itibâridir. Aynı zamanda kendisi vücûdun aynı olduğu için Allah'a mevcut demek de hakikaten değil, mecâzendir. Demek ki mahsûsât (hissedilenler) ve ma'kulât (akledilenler) ile mev'hûmât (vehmedilenler) ve muhayyelât (hayâl edilenler)tan her ne var ise bunlardan hiç birisi, kendisiyle kaim olmayıp var oluşlarında Vücûd'a yani Allah'a muhtaçtır.<sup>61</sup>

Bazı vahdet-i vücûd araştırmacılarına göre ise Hakk'ın varlığı kâinata nispetle bir ayna mesabesinde olup, akledilen ve hissedilen bütün eşya, O'nda zâhir olur. Veya Allah zâtı itibariyle değil, sıfat ve fiilleri itibariyle bütün suret ve şahıslarda mutlak olmaktan çıkmaksızın ve değişikliğe uğramaksızın tecelli ve tezahür eder. Bu yönüyle eşya, O'na ayna olur. Kâinatın bütünü ise Hakk'ın vücûdu ile kâim olur.<sup>62</sup>

59 Bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, Trs. I/576-577.

60 Bkz. Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Hayat*, Çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul, 1996, s. 161-173.

61 Ferid Kam, *Vahdet-i Vücûd*, İstanbul, 1994, s. 76-77; Krş. Pakiş, "Tasavvufî Tefsir ve Vahdet-i Vücûdun Sembolik Dili", s. 16.

62 Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 9.

Gerçekten anlaşılması kolay olmayan bu açıklamalardan birçok kimse, akledilen ve hissedilen her şeyin Allah olduğu anlamını çıkar-mıştır. Ancak İbn Arabî'nin bizzat kendisinin konu ile ilgili olmak üzere "O, zâhirdeki her şeyin aynıdır. Zatlarında eşyanın aynı olan şey, süb-han olan Allah değildir. Bilakis O, O'dur, eşya da eşyadır. Çünkü ittihat ve hulûl var olanlardan ortaya çıkar. Varlıkta ise, tek varlıktan başkası olmayıp eşya, Hakk'ın vücûdu ile mevcut ve kendi nefisleri ile mâdûm-dur. Kendi nefsi ile mâdûm ve Hakk'ın vücûdu ile mevcut olanda da hulûl ve ittihat tasavvur olunamaz" dediği nakledilmektedir.<sup>63</sup>

İbn Arabî'den sonra Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) ve talebesi Saîdüddin el-Fergânî (ö.699/1300) tarafından kavram olarak kullanı-lan Vahdet-i Vücud fikri,<sup>64</sup> Mevlânâ Celâluddîn er-Rûmî (ö. 672/1273), Hallâc-ı Mansûr (ö. 922/1516-17) ve Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî<sup>65</sup> gibi önde gelen diğer mutasavvıflar tarafından da benimsenmiştir.

### 2.1.2.2. İbn Arabî'nin Vahdeti Vücûd Nazariyesini Takdim Şekli

İbn Arabî, özellikle *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-Hikem* gibi eserlerinde vahdet-i vücûd sistematiğini ayrıntılarıyla anlatmıştır. Onun bu eserlerde bir yandan hulûl ve ittihâd düşüncesini anımsatan ifadeler kullanması, öbür yandan da bu düşüncenin tamamen hilafına cümle-ler kurması, bir başka deyişle vahdeti vücûd konusundaki paradoksal ifadeleri lehinde ve aleyhinde birçok fikrin doğmasına sebebiyet ver-miştir. İbn Arabî'nin vahdeti vücûd hakkındaki hâkim kanaatini şöyle özetlemek mümkündür:<sup>66</sup>

63 Ferid Kam, *Vahdet-i Vücûd*, s. 82.

64 Ramazan Muslu, "Vahdet-i Vücûd Üzerine Yazılmış Bir Risâle: Erbilî'nin *Mir'âtü's-Şühûd fî Beyâni Vahdeti'l-Vücûd'u*", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 23, İstanbul, 2009, s. 304. Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 211. Hüsametdin Erdem, *Pantezim ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, Ankara, 1990, s. 1.

65 Krş. Kubat, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî Sûfi Kelâmı*, s. 192-194.

66 Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Nşr. Ebu'l-A'lâ Afifi, İskenderiye, 1365/1946, s. 68, 78, 79, 83, 159; Krş. Kara, Kara, "İbn Teymiyye'nin İbn Arabî'ye ve Vahdet-i Vücûda Bakışı", *İbn Teymiyye Külliyyatı* içinde, II/42.

“Tek varlık vardır, o da Allah'tır. O'nun dışında varlık yoktur. Âlemin kendi başına varlığı yoktur, âlem ancak Allah ile vardır. Onun dışında bir varlık tasavvur edilemez. Çünkü O'nun dışındaki şeyler yok hükümdedir. Her yer ve her şey O'nun meclâsıdır. O, her yerde tecelli eder. Dolayısıyla her şey O'dur.”<sup>67</sup> “Bizler Allah'ın zâhirî suretleriyiz. O'nun tecellisiyiz. Âlem ve kevn aslında bir hayal olduğu için biz O'yuz.”<sup>68</sup> “Bir açıdan halk Hak'tır.<sup>69</sup> Hâlık ile mahlûk bir tek şeydir.”<sup>70</sup> “O bana hamd eder, ben de O'na, O bana ibâdet eder; ben de O'na.”<sup>71</sup>

Başta İbn Teymiyye olmak üzere bazı âlimlerin hulûl<sup>72</sup> olarak gördükleri bu ifadelerinin yanı sıra İbn Arabî'nin aynı eserlerinin başka bölümlerinde bu iddiaları tamamen nefyeden cümleler de yer almaktadır. Onun bu husustaki görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür:<sup>73</sup>

“Hak ile halk birleşmez. Aynı şekilde vâcib ile mümkün bir araya gelemez.”<sup>74</sup> Zira “Hak haktır, insan da insandır.”<sup>75</sup> “Hakkın sıfatı ile abdin sıfatı bir yerde bir araya gelmez. Rab kul olamaz, kul da Rab.”<sup>76</sup> Çünkü “Rab kadîm, halk ise hâdistir.”<sup>77</sup> “Allah ile âlem arasında hiçbir münasebet yoktur; zira âlem Allah'ın dışındaki mahlûkattır.”<sup>78</sup>

Yine İbn Arabî'yi eleştirenler onun sözlerinin hulûl ve ittihadâ götürdüğünü dile getirirler. Oysa İbn Arabî bu iddiaları tamamen reddeder. İbn Arabî'nin bu konudaki şu ifadeleri dikkat çekicidir:

67 Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Nşr. Ebu'l-A'lâ Afifi, İskenderiye, 1365/1946, s. 68.

68 İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 159.

69 İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 79.

70 İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 78.

71 İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 83.

72 Krş. İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, II/145, 349.

73 İbn Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, I/41; II/138, 371; III/164-165, 224, 443; IV/220, 372, 379, 438; Krş. Kara, “İbn Teymiyye'nin İbn Arabî'ye ve Vahdet-i Vücudâ Bakışı”, *İbn Teymiyye Külliyyâtı* içinde, II/42-43.

74 İbn Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, I/41.

75 İbn Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, II/371, III/164-165, 224.

76 İbn Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, IV/220.

77 İbn Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, IV/438.

78 İbn Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, III/443. IV/438.

“Zat ittihad Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e göre küfürdür, bundan sakınmak gerekir.”<sup>79</sup> “İttihad ‘iki şeyin birinde toplanması’ demektir. İttihâd adet, tabiat ve hâlde olmaz. Kim hulûl var derse biliniz ki bu ma'lûldür. Bunu iddia eden kimse hastadır. Hastalığına şifa bulacak tabip de yoktur.”<sup>80</sup>

### 2.1.2.3. İbn Teymiyye'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi

Daha önce de vurguladığımız gibi, gerçekte İbn Teymiyye, İbn Arabî'nin bütün düşüncelerine tenkitler yöneltmiştir. Ancak, bu görüşler içerisinde doğrudan onun ilgisine mazhar olan husus veya temel eleştiri noktası *vahdet-i vücûd nazariyyesidir*.<sup>81</sup> Nitekim İbn Teymiyye'nin eserlerine bu açıdan bakıldığında, onun daha çok merkeze aldığı kavramın *vahdet-i vücûd nazariyyesi* olduğu gözden kaçmamaktadır.

İbn Teymiyye, İslâm'ın özünden neşet eden, zühd ve takvâya dayanan tasavvufu kabul etmekle birlikte, İbn Arabî ile özdeşleşen *vahdet-i vücûd* anlayışını önceleyen “mütefelsif tasavvuf”u reddetmiştir. Ona göre İbn Arabî ve onun takipçileri olan İbn Seb'in ve Sadreddin Konevî gibi mutasavvıfları, varlığı tanrılaştırma anlamına gelen vahdet-i vücûd düşüncesine İbn Sînâ felsefesi götürmüştür. “Varlığın birliği” demek olan vahdet-i vücûd fikrinin kaynağının aynı zamanda Hıristiyanlık ve diğer İslâm dışı inançlar olduğunu da ileri süren İbn Teymiyye'ye göre vahdet-i vücûd görüşü, İbn Arabî ve onun izini sürdüren mutasavvıf düşünürlerin varlığını tamamını birleştirip tekleştirmelerine yol açmıştır.<sup>82</sup>

İbn Teymiyye'ye göre vahdet-i vücûd hakkında söylenenleri halk şöyle dursun bunu savunanlar bile tam olarak anlamamaktadır. Cehmiyye mensuplarıyla sapık filozoflar ve sekr haline mağlûp olan sûfilerin

79 İbn Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, II/138, IV/372, 379.

80 İbn Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, IV/379; Krş. Yılmaz, “İbnü'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî'nin Yaklaşımı”, s. 370.

81 Krş. Mustafa Kara, “İbn Teymiyye'nin İbn Arabî'ye ve Vahdet-i Vücûda Bakışı”, *İbn Teymiyye Külliyyâtı* içinde, İstanbul 1987, II/41-43; Krş. İbiş, “Kelâmî Ontoloji Açısından Vahdet-i Vücûdçu Tevhit Anlayışına Bazı Eleştiriler”, s. 75-84.

82 İbn Teymiyye, *Der'u Teârudi'l-Akli ve'n-Nakl*, VIII/179-182.

sözlerinden kaynaklanan bu düşünce *hulûl* ve *ittihâd* gibi unsurları ihtiva etmekte, en azından bu düşüncelerle yakınlık arz etmektedir. Ona göre vahdet-i vücûdçular Allah'ın, nebîlerin ve velîlerinin kaplarıyla insanlara küfür ve sapıklık şarabı içirmekte, gerçek velîlerin ifadeleri içine münâfık ve kâfirlerin sözlerini yerleştirip Müslümanlara sunmaktadırlar.<sup>83</sup>

İbn Teymiyye'ye, başta *Mecmûu Fetavâ* olmak üzere hemen bütün eserlerinde İbn Arabî'yi, “sonradan olan bir şeyin mevcûdiyetini Yüce Allah'ın varlığının aynısı” kabul etmekle itham etmektedir.<sup>84</sup> Ona göre İbn Arabî'nin kavramsallaştırdığı *vahdet-i vücûd nazariyyesi*, “Allah ile âlem arasında iç içe birlikteliği var sayan” *hulûl* ve *ittihâd* fikrine götürmekte,<sup>85</sup> bu da Tevhid inancını zedelemektedir. Ona göre bu düşünce biçimi açık bir şirk ve küfürdür.<sup>86</sup>

Diğer Selefîyye âlimleri gibi, İbn Teymiyye'nin de ısrarla reddettiği husus, İbn Arabî'nin *hulûl* ve *ittihâda* götürdüğüne inandığı *vahdet-i vücûd* anlayışıdır. Ona göre “ilâhî zâtın veya sıfatlarının yaratıklardan birine veya tamamına intikal edip onlarla birleşmesi” anlamında olan *hulûl* ile “Allah'ın bir kısım varlıklara *hulûl* ederek onlarla birleşmesi” anlamındaki *ittihâd* fikri ve bunu temsil eden *vahdet-i vücûd nazariyyesi* İslâm'ın Tevhid akidesine taban tabana zıttır. İbn Teymiyye'ye göre “vahdet-i vücûd: varlığın birliği” düşüncesini savunan İbn Arabî *ittihâdî*dir yani hak ile halkın birleştiğini savunan biridir.<sup>87</sup>

İbn Teymiyye bu görüşünü detaylandırırken şunları ifade etmektedir: “İbn Arabî ‘Ondan başka varlık yoktur’ derken, bu ifadeyi, Rasûlullah

83 İbn Teymiyye, *Mecmûatu'r-Resâil*, I/119; IV/26; İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, II/364 vd.; Krş. Kara, “İbn Teymiyye, Takiyuddîn/Tasavvufî Görüşleri”, *DİA*, XX/413-414.

84 Krş. Yavuz, “Hülûl (İslâm Düşüncesinde)”, *DİA*, XVIII/343-344.

85 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetavâ*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 1981, X/95.

86 Krş. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetavâ*, X/95; X/342; İbn Teymiyye, *el-Furkân Beyne Evliyai'r-Rahmân ve Evliyai'ş-Şeytân*, s. 122; İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, II/366 vd.; Özervarlı, “İbn Teymiyye'nin İ'tikâdî Görüşleri”, *DİA*, XX/412; Yılmaz, “İbnü'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî'nin Yaklaşımı”, s. 371-372.

87 Krş. Yusuf Şevki Yavuz, “Hülûl (İslâm Düşüncesinde)”, *DİA*, XVIII/343-344; M. Sait Özervarlı, “İbn Teymiyye'nin İ'tikâdî Görüşleri”, *DİA*, XX/412.

(s.a.v.)'in, "Hiçbir şâirin ağzından *şair Lebid b. Rebia'nın* "İyi biliniz ki Yüce Allah'tan başka her şey bâtıldır/yok olacaktır; her nimet de zevâle mahkûmdur." şiirinden daha doğru bir söz çıkmamıştır<sup>88</sup> ve "Onun zatından başka her şey yok olacaktır."<sup>89</sup> âyetinde olduğu gibi eşyanın varlık ve idaresinin Yüce Allah'ın emriyle olduğu anlamında kullanmamaktadır. İbn Teymiyye'ye göre şayet İbn Arabî ve onun izini takip edenler bu anlamı kastetmiş olsalardı, tabiatıyla bu doğru bir yorum olurdu. Ne var ki onlar, Yüce Allah'ı mevcûdâtın aynı olarak kabul etmektedirler. Bu ise apaçık bir küfürdür.<sup>90</sup>

Ancak bütün bu sert eleştirilerine rağmen İbn Teymiyye; İbn-i Fârız (ö. 632/1234), İbn-i Seb'in (ö. 667/1269), Tilmisânî (ö. 690/1291) ve Konevî (ö. 673/1274) gibi vahdet-i vücûd düşüncesine eğilim gösteren diğer âlimler arasında İbn Arabî'yi, güçlü bir muhayyileye sahip bir âlim olarak tavsif ederek, "İbn Arabî, vahdet-i vücûd fikrini benimseyenler arasında sözü en güzel ve İslâm'a en yakın olanıdır" şeklinde tanıtır.<sup>91</sup> Nitekim o, İbn Arabî'nin, vahdet-i vücûd nazariyyesi hususunda yukarıda isimleri zikredilen diğer vahdet-i vücûdcular kadar ısrarcı olmadığını belirtir ve onu fıkha olan saygısından ile tasavvuf yolundaki dikkatinden dolayı da övgüyle anar.<sup>92</sup>

#### 2.1.2.4. Vahdet-i Vücûd-Panteizm Mukayesesi

İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd nazariyyesi üzerinde çalışan bazı şariyatçılar bu kavramın kendi kültürleri içerisinde karşılığını bulmaya gayret göstermiş ve vahdet-i vücûd kavramını kendi dillerine aktarırken

88 Krş. Süleyman Tülücü, "Lebid b. Rebia", *DİA*, Ankara, 2003, XVII/122.

89 Kasas, 28/88.

90 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetavâ*, X/342; İbn Teymiyye, *el-Furkân Beyne Evliyai'r-Rahmân ve Evliyai'ş-Şeytân*, s. 122; Özervarlı, "İbn Teymiyye'nin İ'tikâdî Görüşleri", *DİA*, XX/412; Yılmaz, "İbnü'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî'nin Yaklaşımı", s. 371-372.

91 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetavâ*, II/470; Uludağ, "Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi", s. 62.

92 İbn Teymiyye, *Mecmûatu'r-Resâil*, I/179, 183; Krş. Yavuz, "Hülûl (İslâm Düşüncesinde)", *DİA*, XVIII/343-344; Özervarlı, "İbn Teymiyye'nin İ'tikâdî Görüşleri", *DİA*, XX/412.

“panteizm” kelimesini seçmişlerdir.<sup>93</sup> Aynı şekilde İslâm dünyasında Ebu'l-Alâ el-Afîfî (ö. 1389/1966) gibi bazı âlimler ile vahdet-i vücûd'a muarız olan bazı düşünürler de benzer biçimde vahdet-i vücûd öğretisinin *panteizm* (vahdet-i mevcûd) görüşüne yakın, hatta aynı olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>94</sup>

Özellikle şarkiyatçılar tarafından dile getirilen bu yaklaşım tarzı batıda yetişmiş bazı Müslüman ilim adamları tarafından da benimsenmeye başlanınca ortaya tam bir kavram kargaşası çıkmıştır. Oysa çok iyi tetkik ve tahlil edildiğinde bu iki kavramın birbirinden çok farklı olduğu kolayca ortaya çıkar. Nitekim İbn Arabî'nin hakikatte, “Vücûdda yalnız Hak vardır” esasından kaynaklanan görüşleriyle felsefede tartışılan monizm veya panteizm akımları arasında kıyas kabul etmez farklılıklar bulunmaktadır. Zira bir bardak deniz suyu ile bir bardak memba suyu yan yana konulduğunda, karşıdan bakan kimse bu iki su arasında fark olabileceğine ihtimal vermez.<sup>95</sup> Oysa gerçekte biri tuzlu, diğeri tatlıdır.

Bunun gibi Vahdet-i vücûd “varlığın birliği”, Panteizm ise “mevcudun birliği” demektir. Vahdet-i vücûd mektebi mâsivallahı Hakk'a tâbi kılmaya çalışırken panteizm Hakk'ı mâsivallaha tâbi kılmaktadır. Panteizm, şehâdet âlemini tanrılaştırarak mâverâyı inkâra ve ilhâda kadar götürmüş bir felsefedir. Oysa İbn Arabî'nin görüşleri ise Hakk'ı her mertebede tanıyıp tasdik edebilme yoludur.<sup>96</sup>

Başta İbn Arabî olmak üzere vahdet-i vücûd düşüncesini savunan mutasavvıflar, Allah'ın âleme hem içkin hem de aşkın olduğu argümanını savunmuşlardır. Ancak unutmamak gerekir ki, vahdet-i vücûdda savunulan içkinlik, panteizm ve pan-enteizmde olduğu gibi zâtî bir içkinlik değildir. Aksine vahdet-i vücûd düşüncesinde söz konusu edilen içkinlik, *Mutlak Zât*'ın isim ve sıfatlarının tecellisi olan âlem ve eşyâda ruh olarak veya öz olarak bulunan içkinliktir. Yani burada kastedilen

93 Krş. Kılıç, “Muhiddîn İbnü'l-Arabî”, *DİA*, XX/493.

94 Ebu'l-Alâ Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Çev. Mehmet Dağ, Ankara, 1975, s. 62-63; Krş. İsmail Fenni Ertuğrul, *Hakikat Nurları*, İstanbul, 1949, s. 334-335; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 1994, s. 211.

95 Kılıç, “Muhiddîn İbnü'l-Arabî”, *DİA*, XX/493; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 211.

96 Kılıç, “Muhiddîn İbnü'l-Arabî”, *DİA*, XX/507.

şey, Allah-âlem birliğinden ziyâde Yüce Allah'ın âlemde zâtı itibariyle değil de, hakikati itibariyle tecellî ve tezâhür etmesidir.<sup>97</sup>

O hâlde denebilir ki, İbnü'l-Arabî panteist değildir, çünkü o, nerede cem' ve nerede fark olduğunun bilincindedir. Nitekim M. Erol Kılıç'ın da işaret ettiği gibi,<sup>98</sup> “onun Sofistlerin eşyanın hakikatleri olmadığı şeklindeki görüşlerine katılmadığını söylemesi,<sup>99</sup> ‘Elhamdülillâh’ sözünü izah ederken bunun Hakk'ın ezeli vücûdunu hâdis olan vücûdundan gizlediğini, âbdin vücûdunun ilâhın vücûdundan ayrılma makamındaki bir söz olduğunu belirtmesi<sup>100</sup> ve Hakk'ı nûr, kevnî zulmet olarak adlandırıp bu ikisinin gece ve gündüzde olduğu gibi bir araya geleme-yeceğini, zira bunlardan her birinin diğerinin üzerine bir hicap çektiğini söylemesi”<sup>101</sup> İbn Arabî'nin ittihadî, sofist, panteist veya pan-enteist olmadığını açık kanıtlarıdır.

### 2.3. İbn Teymiyye'nin Hatmu'l-Velâye Konusundaki Eleştirisi

İbn Teymiyye'nin İbn Arabî'yi eleştiriye tâbi tuttuğu konulardan biri de, daha önce Hakîm et-Tirmizî tarafından geliştirilmiş olan “hatmu'l-velâye” teorisidir. Hatmu'l-velâye teorisine göre bir “hâtemü'l-enbiyâ” olduğu gibi bir “hâtemü'l-evliyâ” da olmalıdır. “Zira velâyet nübüvvetin bâtıdır. Nübüvvetin zâhiri dinî hükümleri ve şeriatı haber vermek, bâtını ise haber verilenleri bizzat yaşamak ve bu şekilde nefislere tasarrufta bulunmaktır. Her ne kadar tebliğ etme bakımından nübüvvetin zâhiri tamamlanmışsa da ilâhî kemâlin yeryüzüne yansımaları olarak kabul edilen velilerin tasarruf görevleri sürdüğünden nübüvvet velâyet şeklinde devam etmektedir.”<sup>102</sup> Böylece Hâkim et-Tirmizî, nübüvvet ve risâletin peygamberle birlikte son bulacağını, velâyetin ise ancak âlemin son bulmasıyla nihâyete ereceğini belirtmiştir.<sup>103</sup>

97 Hüsametdin Erdem, *Pantezim ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi*, Ankara, 1990, s. 1.

98 Kılıç, “Muhiddin İbnü'l-Arabî”, *DİA*, XX/507.

99 İbn Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, III/525.

100 İbn Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, II/189.

101 İbn Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, II/549.

102 Metin Yurdagür, “Hatm-i Nübüvvet”, *DİA*, İstanbul, 1997, XVI/479.

103 Hakîm et-Tirmizî, *Hatm'ul-Evliyâ*, Beyrut, 1965, s. 336-342.



İbn Arabî de kendisini velilerin sonuncusu olarak görmüş<sup>104</sup> ve ilâhî kaynaklı olması bakımından nebî bilgisi ile velî bilgisini aynı kabul etmiştir. Ona göre, peygamberlik bitmiş, fakat velâyet devam etmektedir. Yani nübüvvet, velâyet biçiminde sürmektedir.<sup>105</sup> Ayrıca İbn Arabî, velîlerin bilgileri peygambere vahyi getiren meleğin aldığı kaynaktan aldıklarını söylemiştir.<sup>106</sup>

Hatmu'l-velâye konusuna temelden karşı çıkan İbn Teymiyye'ye göre Kur'ân ve sünnette yer almayan, ümmet tarafından görüşleri umumi kabul görmüş selef-i sâlihînden âlimlerin ve ilk dönem meşâyih'in de zikretmediği bu kavram, sonradan türetilerek tasavvufî literatüre sokulmuştur. Bu nedenle ilk olarak Hâkim et-Tirmizî tarafından dile getirilen ve daha sonra da İbn Arabî tarafından kullanılan böyle bir isimlendirme temelden bâtıldır.<sup>107</sup>

İbn Teymiyye, nübüvvet ile velayeti özdeşleştirme gayretine girdiği<sup>108</sup> ve velîlerin bilgileri peygambere vahyi getiren meleğin aldığı kaynaktan aldıklarını söylediği için İbn Arabî'yi sert bir dille eleştirmiştir. Nitekim İbn Teymiyye, bu meselede İbn Arabî'nin, velîlerin bilgileri peygambere vahyi getiren meleğin aldığı kaynaktan aldığı fikrini, dolaylı şekilde veliyi nebiden üstün bir mevkiye konumlandırması şeklinde algılamış ve konuyu doğrudan "velinin nebiden üstün olduğu" fikriyle ele almıştır. İbn Teymiyye'ye göre böyle bir iddia ne akla ne de dine sığmayan açık bir sapmadır. Nasslara göre ümmetinden birinin Hz. Peygamber'den üstün olması söz konusu olamayacağı ve önce gelenin sonra gelenden

104 Krş. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetevâ*, XI/223, 363, 365; Krş. Ebu'l-Alâ Afifî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2011, s. 239; Afifî, *Tasavvuf-İslâm'da Manevî Hayat*, s. 274-275.

105 Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, s. 530; Tıblavî, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf*, s. 238.

106 İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. M. Nuri Gençosman, Ankara, 1964, s. 40; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2013, s. 49-50, 176-177; İbn Arabî, *Fusûsul-Hikem*, Çev. M. Nuri Gençosman, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. 43; Akman, *İbn-i Arabî Kelami Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*, s. 103-104.II/549.

107 İbn Teymiyye, *Risâletun fî Hakikati Mezhebi'l-İttihâdiyyîn (Mecmûatu'r-Resâil içinde)*, Kahire, Ts., IV/61;

108 Krş. Çağfer Karadaş, "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikadı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)*, Yıl: 9 [2008], Sayı: 21, ss. 88-89.

istifadesi mümkün olmayacağı için bu iddia hem nakle hem de akla uygun değildir. İslâm dininde resûl ve nebîlerin velîlerden daha fazîletli olduğu zarûrî olarak bilindiği ve bu konuda umûmî icmâ' olduğu için de bu boş iddia dine ve şeriate açıkça muhaliftir.<sup>109</sup> Bu nedenle İbn Teymiyye, Kitap ve Sünnet'e hatmu'l-velâye diye bir şeyin olmadığını söyleyerek başta İbn Arabî olmak üzere bu fikir sahiplerinin tümünü zındıklıkla nitelmiştir. Her ne kadar bu tez "bir peygamberin velayetinin nübüvvetinden üstün olduğu" fikriyle te'vil edilmeye çalışılmışsa da diğer Selefî/eserî ve ehl-i zâhir âlimleri gibi İbn Teymiyye de bu düşünceye şiddetle karşı çıkmış ve İbn Arabî'yi ağır ithamlarla eleştirmiştir.<sup>110</sup>

#### 2.4. Fir'avun'un İmanı Meselesindeki Eleştirisi

Tarih boyunca Fir'avn'un boğulma esnasında "İsrâiloğularının inandığı Allah'tan başka ilâh bulunmadığına inandım"<sup>111</sup> demesinin, onun iman etmiş sayılması için yeterli olup olmadığı meselesi etrafında birçok tartışma yapılmıştır. İslâm âlimlerinin kahir ekseriyeti, Kur'ân'da vârid olan diğer âyetleri de delil göstererek, beis veya yeis halinde imanın makbûl olmayacağını söylemişlerdir. Ancak aralarında Kâdî Ebû Bekir el-Bâkîllânî (ö. 403/1013) ve Celâleddin ed-Devvânî (ö. 908/1502)'nin de bulunduğu bir grup âlim ise beis veya yeis halinde imanın makbûl olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>112</sup> İslâm dünyasında imân-ı ye'sin geçersiz, tevbe-i ye'sin ise geçerli olduğunu söyleyen âlimler de olmuştur.<sup>113</sup>

Tıpkı Bâkîllânî ve Celâleddin ed-Devvânî gibi, yeis halinde imanın makbul olacağını düşünen İbn Arabî'ye göre de Fir'avun'un imânı geçerlidir. Kaldı ki Fir'avun'un imânı "yeis imânı" da değildir.<sup>114</sup> Çünkü

109 İbn Teymiyye, *Risâletun fî Hakîkati Mezhebi'l-İttihâdiyyîn*, IV/58, 66, 72; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'nin Velâyet-Nübüvvet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)*, Yıl: 9 [2008], Sayı: 21, s. 217-218.

110 Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, s. 101-106.

111 Yûnus, 10/90.

112 Mustafa Çağrırcı, "Yeis", *DİA*, İstanbul, 2013, XXXXIII/398.

113 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II/1316; III/2107; Çağrırcı, "Yeis", *DİA*, XXXXIII/398.

114 Krş. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn-i Arabî*, s. 161-162.

Fir'avn, iman ettiği esnada âhirete göçeceğini kesin olarak bilmiyordu; tam aksine kurtulacağına kesin olarak inanarak İsrailoğullarının iman ettiği Allah'a iman etmişti.<sup>115</sup> Bu fikirden hareketle İbn Arabî, Fir'avun'un tam boğulma esnasında hakikate şahit olduğunu ve bu nedenle mü'min olarak can verdiğini düşünür.

İbn Teymiyye ise İbn Arabî'nin Fir'avun'un mü'min olarak öldüğüne dair görüşüne Kur'ân ve Sünnet perspektifiyle itiraz etmiş<sup>116</sup> ve bu düşünce sahiplerinin küfür içinde olduklarını söylemiştir.<sup>117</sup> Fir'avun'un kâfir olarak can vermesi meselesinin sadece İslâm'da olmayıp Hıristiyanlık ve Yahudilikte de bulunduğunu söyleyen İbn-i Teymiyye'ye göre, Kur'ân'da en fazla onun kıssasına yer verilmesi, onun büyük bir kâfir olduğunu gösterir.<sup>118</sup>

## 2.5. Putlara İbâdet Konusundaki Eleştirisi

İbn Teymiyye'nin İbn Arabî'ye yönelttiği eleştirilerden biri de bizim "Vahdet-i Vücûd Nazariyyesi" ile beraber ele aldığımız "putlara ibâdet" meselesidir. Burada şu hususun altını çizmekte fayda görüyoruz: İbn Arabî'nin Hâlık ile mahlûku tek şey kabul ederek,<sup>119</sup> "mahlûk"a yüklediği anlamı "tapınma-kulluk" gibi en yüce bir örnekle izah ettiği maldur. İbn Arabî'nin varlığın birliği ve mahlûkatın birer yansıması olduğu düşüncesi ile temellendirilen "neye ibâdet edersen et o, Hakk'ı işaret eder" yaklaşımı, bir başka ifadeyle herhangi bir şeye ibâdet eden kimsenin Allah'a ibâdet etmiş olduğu fikri,<sup>120</sup> İbn Teymiyye tarafından şiddetle eleştirilmiştir.<sup>121</sup>

İbn Teymiyye'ye göre "Her şey ancak Allah'tır" diyen İbn Arabî ve onun gibi düşünenler nazarında putperestler Allah'tan başkasına

115 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ekrem Demirli, s. 231.

116 Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, s. 133.

117 İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, II/151 vd.

118 Krş. Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, s. 133.

119 Krş. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. M. Nuri Gençosman, s. 79.

120 İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, II/150.

121 Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, s. 114-119.

tapmamaktadırlar; çünkü onlara göre “gayr” yoktur. Bu sebeple bu görüş sahipleri “*Rabbin yalnızca kendisine tapmanızı buyurmuştur*”<sup>122</sup> ayetindeki “kadâ” fiilini “kadder” manasına alarak âyeti “*Rabbin yalnızca kendisine tapınmanızı takdir etmiştir*” şeklinde değiştirmişlerdir. Zira onlara göre Allah’tan başka bir şey bulunmadığından başkasına tapmak düşünülemez. Böyle olunca da her putperest ancak Allah’a tapınmış olmaktadır.<sup>123</sup> Nitekim İbn Teymiyye’ye göre İbn Arabî, Hz. Musa’nın Tûr dağına çıktığında buzağıya tapanları isabetli davranmış kabul ettiğini ve Hz. Harun’un bu kimseleri buzağıya tapmaktan sakındırmasını, Hz. Musa’nın yadırgayıp reddettiğini söyler. Hatta o, Hz. Musa’nın, Allah’ın yalnızca kendisine tapmalarını takdir ettiğini ve O’nun takdir ettiği şeyin de mutlaka gerçekleşeceğini, bu nedenle buzağıya tapanların da gerçekte Allah’a tapıtığını bildiğini iddia eder.<sup>124</sup> Bu nedenle İbn Teymiyye’ye göre böyle düşünen ve “Şayet müşrikler putlara tapmayı terk etselerdi, bunu terk ettikleri oranda Hak’tan cahil olurlardı” diyen İbn Arabî, yalnızca İslâm ve Müslümanlar nazarında değil, bütün dinler nezdinde küfre girmiştir.<sup>125</sup>

İbn Arabî’nin “O bana hamd eder, ben de O’na; O bana ibadet eder, ben de O’na” ve “Allah beni över, ben de onu; O bana kulluk eder, bende ona” gibi<sup>126</sup> sözleri, İbn Teymiyye tarafından “Allah ve Resûlü’nün sözlerinin aslından uzaklaştırılıp değişik kalıplara sokulması”<sup>127</sup> olarak görülmüş ve “hulûl” kapsamında değerlendirilmiştir.<sup>128</sup>

Oysa gerek İbn Teymiyye’nin ve gerekse de diğer bazı âlimlerin “hulûl” olarak niteledikleri bu ifadelerin yanı sıra İbn Arabî’nin aynı eserlerinin başka bölümlerinde bu iddiaları tamamen nefyeden şu cümleler de yer almaktadır:

122 İsra, 17/23.

123 İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, II/150.

124 İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, II/150 vd.

125 İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, II/153-154.

126 Krş. İbn Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, s. 83.

127 Krş. İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, II/142 vd.; Krş. Kara, *İbn Teymiyye’ye Göre İbn Arabî*, s. 114-119.

128 Krş. İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, II/145, 349.

“Hak ile halk asla birleşmez. Aynı şekilde vacip ile mümkün asla bir araya gelemmez.”<sup>129</sup> Zira Hak haktır, yani Rab Rabdir; insan da insandır.<sup>130</sup> “Hakkın sıfatı ile abdin sıfatı asla bir yerde bir araya gelmez. Rab kul olamaz, kul da Rab.”<sup>131</sup> Çünkü Rab kadim, halk ise hâdistir.<sup>132</sup> Allah ile âlem arasında hiçbir münasebet yoktur; zira âlem Allah'ın dışındaki mahlûkattır.<sup>133</sup>

## 2.6. Hurûfilik Meselesine Yönelik Eleştirisi

İbn Teymiyye'nin İbn Arabî'yi eleştirdiği konulardan biri de onun Hurûfî olduğuna dair yaptığı eleştiridir. Hurûfilik, “harflere farklı sayısal veya sembolik değerlerin yüklenmesiyle birtakım bilgilere ulaşmak, harf ve rakamlarla tabiat ve hâdiseleri etkilemek ve gaybın keşfedilebilmesini sağlamak” olarak tanımlanabilir.<sup>134</sup> Harf ve rakamların bazen metafizik gerçekliklere işaret ettiğine, bazen de spritüel güçlere sahip olduğuna inanılmıştır ki İslâmî literatürde buna “Hurûfilik” denmiştir.<sup>135</sup>

Hurûfilikğin hangi tarihte ve nasıl ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak bu düşüncenin milâttan önce IV. ve III. yüzyıllardan itibaren Ortadoğu'daki Helenistik-gnostik karakterli dinlerde ortaya çıktığı bilinmektedir. İslâm dünyasında ise Hurûfilik Câbir b. Hayyan (ö. 200/815) ile birlikte ortaya çıkmış ve daha sonra aşırı Şîî-bâtînî bir karaktere bürünmüştür. Nitekim II. (VIII.) yüzyılda bâtinî-Şîî yorumculardan Muğire b. Saîd el-İclî, Yüce Allah'ı harflere benzetmiştir. Daha

129 İbn Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, I/41.

130 İbn Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, II/371, III/164-165, 224.

131 İbn Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, IV/220.

132 İbn Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, IV/438.

133 İbn Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, III/443. IV/438.

134 Hüsametdin Aksu, “Hurûfilik”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII/408; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 133-134.

135 Hurûfilik hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Emin Bozhüyük, “Hurûf”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII/397; René Guénon, *İslam Mâneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, Çev. Mahmut Kanık, İstanbul, 1989, ss. 59-67; Georges Ifrah, *Akdeniz Kıyılarında Hesap III, Rakamların Evrensel Tarihi*, Çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara, 1998, s. 204 vd.; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil, Dirâsetün fi Te'vili'l-Kur'an inde Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, Beyrut 1993, s. 297 vd.; Abdülbaki Gölpınarlı, *Hurûfilik Metinleri Kataloğu*, Ankara, 1989, ss. 2-8.

sonra Hurûfî anlayış ve yorumlar, başta bazı mutasavvıflar olmak üzere çeşitli İslâmî gruplar arasında ilgi görmüş ve özellikle de İbn Arabî'nin ciddi katkılarıyla bu ilgi daha da artmıştır.<sup>136</sup> Nitekim hurûf ilminin İslâmî literatürde yerini almasının, daha doğrusu gaybî ilimlerde kullanılmasının ilk olarak İbn Arabî ile başladığı genel kabul görmüştür. Bu anlamda belki ilk ciddi eserlerden birisi sayılan ve muhteiyatının ancak cifr uzmanlarının anlayabileceği rumuzlarla dolu olduğu kabul edilen *eş-Şeceretu'n-Nu'maniyye fi'd-Devleti'l-Osmaniyye* adlı eser İbn Arabî'ye nispet edilmiştir. İçindeki hâdiselerin meydana gelmeden 60-70 yıl önce yazıldığı bildirilen bu esere, Sadreddîn Konevî dâhil birçok kimse tarafından şerhler yazılmıştır.<sup>137</sup> Ayrıca İbn Arabî'nin *Futuhât*'ında da ilm-i hurûf'a geniş yer verdiği açıkça görülmektedir.<sup>138</sup>

İbn Arabî'ye göre ilm-i hurûf “evliya ilmi”dir ve bu ilim, Allah'ın, yüzlerine ve bedenlerine üfleme suretiyle ölümlere hayat verme gücü bahşettiği Hz. İsa'ya nispetle “İsevî İlim”den alınmıştır.<sup>139</sup> İbn Arabî'nin harfler ilmini Hz. İsa'ya nispet etmesinin sebebi, Hz. İsa'nın, İbn Arabî'nin “hatmu'l-velâye” nazariyesinde “genel velîlik mührü makamının sahibi” olmasından dolayıdır. İbn Arabî'nin kendisi ise “Müslümanlar arasındaki velîlik mührünün sahibi”dir. Bu durumda İbn Arabî harflere ilişkin bilgisini, asıl kaynağa yani Hz. İsa'ya ircâ etmiş olmaktadır.<sup>140</sup> Onun harfleri “İsevî ilim” olarak isimlendirişinin bir diğer nedeninin de, Kur'ân-ı Kerim'de Hz. İsa'nın “*Allah'ın kelimesi*”<sup>141</sup> olarak vasf edildiğini söyleyenler de vardır.<sup>142</sup>

136 Aksu, “Hurûfîlik”, *DİA*, XVIII/408; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 134.

137 Abdülkerim Seber, “Cifr/Ebcet Metodunun Kur'ân Âyetlerine Tatbiki ve Ehl-i Beyt'le İlişkisi”, *Marife*, Yıl: 4, Sayı: 3, Kış 2004, s. 238-239.

138 Muhyiddin İbn Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, (Nşr. Osman İsmail Yahya), Kahire, 1983, I/250, III/89-90.

139 İbn Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, I/250, III/89-90; Krş. Nasr Ebû Zeyd, “Sufi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine -İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'ân-”, Çev. Ömer Özsoy, *İslâmiyât*, Cilt: 2, Sayı: 3; Ankara, 1999, s. 22; Tahir Uluç, “İbn Arabî'de Mistik Sembolizm”, *Tasvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 7 [2006], Sayı: 16, ss. 165-166.

140 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil, Dirâse fi Te'vili'l-Kur'ân İnde Muhyiddin İbn Arabî*, Beyrut, 1998, s. 300.

141 Nisa, 4/171.

142 Krş. Uluç, “İbn Arabî'de Mistik Sembolizm”, s. 165-166.

İbn Arabî, eserlerinde harflerin ve sayıların âlemdeki zuhurunun ilahî mertebeden yansımalar ve sırlar ihtiva ettiğine, harflerin ve sayıların ilkelerinden hareketle insanın, var oluşun ilahî sırlarına muttali olabileceğine işaret etmiştir. Ayrıca o, eserlerinde cifir ilminin gayba ulaşmada bir metot olduğunu savunmuş, harflerin de ümmetlerden bir ümmet olduklarını, ilahî emirlerle mükellef bulduklarını, kendi cinslerinden peygamberlerinin olduğunu, bu harflerin tesbih ettiklerini, onların tesbihâtını ancak keşif ehlinin anlayabileceğini, mükerrerleriyle birlikte bu harflerin sayısının 78 olduğunu, “İman yetmiş küsur şubedir”<sup>143</sup> hadisi gereğince bu harflerin hakikatlerini bilmeyen kimselerin, imanın sırlarına eremeyeceklerin iddia etmiştir. Yine İbn Arabî, eserlerinde ebcedin sahası dâhilinde olan harflerin ve sayıların sırlarından ve özelliklerinden bahsetmiş, bilhassa bazı ayetleri yorumlarken işârî-bâtınî anlamlar vermiş, yer yer ebced ve cifir hesabı ile istikbale matuf bazı haberlerden söz etmiştir.<sup>144</sup>

İbn Teymiyye'ye göre tümüyle bâtinî yoruma dayalı cifr ve ebced hesabı ile hurûfilikle ulaşılan düşünceler, gerçekliği olmayan yargılardır ve bu yargılar ümmet içinde fitne meydana getirmekten başka işe yaramazlar.<sup>145</sup> Ona göre hurûflüğün temeli tamamıyla yabancı kültürlere dayanır. İbn Teymiyye'ye göre bilhassa Yahudi mistisizmi (Kabbala) ve Pisagorculuk İbn Arabî düşüncesi üzerinde etkili olmuştur.<sup>146</sup> Bu nedenle hurûflik paydasında toplanan bu ve benzeri düşüncelerin etkisinde kalan İbn Arabî en sert eleştirileri hak etmektedir.

143 Hadis

144 Krş. Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, s. 136; Seber, “Cifr/Ebced Metodunun Kur’ân Âyetlerine Tatbiki ve Ehl-i Beyt’le İlişkisi”, s. 244; Osman Nuri Küçük, “İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Varlığın Tasavvufî Yorumunun Sayı Metafizizmine Uzanan Yansımaları”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, Yıl: 10 [2009], Sayı: 23, s. 408; Akman, *İbn-i Arabî Kelami Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*, s. 54-55.

145 Ahmed b. Abdulhalim b. Teymiye, *el-Buğyetü'l-Murtad*, Byy., 1988, s. 321-323; Krş. Seber, “Cifr/Ebced Metodunun Kur’ân Âyetlerine Tatbiki ve Ehl-i Beyt’le İlişkisi”, s. 246-247.

146 Krş. Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, s. 136.

## 2.7. Ricâlû'l-Gayb Konusundaki Eleştirisi

“Ricâlû'l-gayb” tabiri Farsça’da “*merdân-ı gayb, merdân-ı Hüda*”; Türkçe’de “*gayb erenleri, uçler, yediler, kırklar*” şeklinde ifade edilir. Ricâlû'l-gayb’a Arapça’da “*mestûrun* (örtülü), *mektûmûn* (gizli) ve *ah-fiyâ* (saklı olanlar)” gibi isimler de verilmiştir.<sup>147</sup>

Tasavvufî literatürdeki ricâlû'l-gayb telakkisine göre ise Yüce Allah, kâinatın cismanî düzenini sağlamaları için bazı insanların çeşitli görevler üstlenmesini takdir etmiştir. Cenâb-ı Hakk, kâinattaki mânevî ve ruhanî düzenin korunması, âlemin intizâmı, insanların işlerinin tanzimi, hayırların temini ve kötülüklerin giderilmesinde sevdiği bazı kullarını vazifelendirmiştir. Herkes tarafından kolayca tanınmadıklarından veya gizli olan hakikatlere ve sırlara vâkıf olduklarından kendilerine “ricâlû'l-gayb” adı verilen bu seçkin kişiler,<sup>148</sup> Kur’ân’da ifade edilen “*Allah’ın yeryüzünü kendilerine muasahhar kıldığı*”<sup>149</sup> kimseler olarak telakki edilmiş ve “*Rabbinin ordularını kendisinden başka kimse bilemez*”<sup>150</sup> âyetinin de bu şahıslara işaret ettiği genel kabul görmüştür.

Muhyiddin İbn Arabî, kâinattaki düzenin işleyişine hizmet eden bazı kimselerin bulunduğunu, bunlara *mustafûn, nükebâ, ahyâr, nücebâ, abdâl, evtâd, kutub, efrâd, imâmân* ve *gavs* gibi isimler verildiğini kabul etmiştir. Ona göre mü’min ve dindar cin taifesiyle<sup>151</sup> bilgilerini ve rızıklarını şehâdet âleminden değil gayb âleminden alan veliler “ricâlû'l-gayb” kategorisinde sayılır.<sup>152</sup> Ancak bu terimler Kur’ân ve Sünnet’te yer almadığı için İbn Teymiye tarafından şiddetle eleştirilmiştir.<sup>153</sup> Nitekim İbn Teymiye, “Ricâlû'l-gayb” kavramının hem Kur’ân’da ve hem de hadislerde yer almadığını, ayrıca bu kavramın ilk Müslümanlar ve sûfiler tarafından da bilinmediğini söyler. Bu nedenle ona göre mağaralarda ve dağlarda yaşadıkları var sayılan, sâlih kişiler olduklarına inanılan

147 Süleyman Uludağ, “Ricâlû'l-Gayb”, *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV/81..

148 Uludağ, “Ricâlû'l-Gayb”, *DİA*, XXXV/81; Süleyman Uludağ, “Abdâl”, *DİA*, İstanbul, 1989, I/59; Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, İstanbul, 1997, s. 238.

149 Krş. Hac, 22/65; Lokmân, 31/20; Zuhruf, 43/13; Câsiye, 45/13.

150 Müddessir, 75/31.

151 Krş. Cin, 72/11, 12, 15.

152 Bkz. İbn Arabî, *Futûhât*, II/14.

153 Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XI/433-444; Krş. Kara, *İbn Teymiyye’ye Göre İbn Arabî*, s. 107-110.



“ricâlü'l-gayb” diye bir şey yoktur; bunun aslı faslı mevcut değildir. Müslüman “Ricâlü'l-gayb” denilen kimselere değil, sadece Allah'a güvenip dayanmalıdır.<sup>154</sup> Ona göre kendilerine “Ricâlü'l-gayb” denilenler, gerçekte cinlerdir. Zira Cin Sûresinde bir yandan mü'min ve sâlih cinlerin bulunduğu söylenirken, öte yandan inkârcı ve kötü cinlerin de var olduğu bildirilmiştir.<sup>155</sup>

İbn Teymiyye, bütünüyle İslâm dışı gördüğü “Ricâlü'l-gayb” telakkisinin sûfilere Râfızilerden geçtiğine, bir başka ifadeyle bu telakkinin Şii-İsmâiliyye'den alındığına vurgu yapmış ve reddetmiştir.<sup>156</sup>

### 3. Değerlendirme

Buraya kadar aktardığımız malumattan da anlaşılacağı üzere, üzerinde fikir beyan ettiği konuların girift olması, ayrıca eserlerinde kullandığı paradoksal dil nedeniyle yaşadığı asırdan günümüze lehinde ve aleyhinde en çok konuşulan, görüşleri en çok tartışılan ve bu yüzden de en çok dost ve düşmana sahip olan âlimlerin başında Muhyiddîn İbn Arabî gelmektedir.

Tarihsel süreçte İbn Arabî'ye en esaslı eleştirileri yönelten şahıs ise kuşkusuz İbn Teymiyye'dir. İbn Arabî'nin ölümünden sonra onun fikirlerini ilk olarak ciddi bir eleştiriye tâbi tutması, onu tenkit eden âlimler arasında İbn Teymiyye'ye müstesna bir konum kazandırmıştır.

İslâm düşünce tarihinde İbn Arabî, ağırlıklı olarak İslâm'ın gönül boyutuna eğilen bir düşünce sistematığı demek olan tasavvufî/irfanî zevki temsil ederken, diğer İslâmî ilimlere de bu perspektiften bakmıştır. İbn Teymiyye ise Selefî/eserî geleneği sürdüren bir âlimdir ve başta bid'at ve hurafelere bulaşan tasavvufî uygulamalar olmak üzere erken dönem İslâm anlayışına uygun düşmedikleri gerekçesiyle kelâmî ve felsefî yorumları reddetmiştir. İbn Arabî'ye göre tasavvuf ilmi ve tasavvufî

154 İbn Teymiyye, *Mecmûatu'r-Resâil ve'l-Mesâil*, I/55-63; Uludağ, “Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi”, s. 63.

155 Krş. İbn Teymiyye, *el-Furkân*, s. 83.

156 Uludağ, “Ricâlü'l-Gayb”, *DİA*, XXXV/81; “Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi”, s. 63.

uygulamalar insanı kemâl noktasına taşırken, İbn Teymiyye'ye göre bid'at ve hurafelere bulanmış tasavvuf insanı çıkmaz sokaklarda perişan etme potansiyeline sahiptir. İbn Arabî de yer yer bazı sûfilere eleştirir ve yorumlarına katılmadığını söyler. Ama üslubu son derece yumuşaktır. İbn Teymiyye ise münekkittir; oldukça sert bir üslubu vardır ve bilhassa *vahdeti vücûd*çu sûfilere tenkit ederken çok acımasızdır.<sup>157</sup>

İbn Teymiyye, İslâmî disiplinlerin hemen her alanında yetkin bir âlim hüviyetiyle İslâm'ın ilk dönemlerindeki manevî hayatı tespit etmeye çalışmış ve sonraki dönemlerde İslâmî öze aykırı düşen tasavvufî düşünce ve uygulamaları şiddetli bir eleştiriye tâbi tutmuştur. Bu bağlamda başta İbn Arabî olmak üzere Hallâc-ı Mansûr, Nifferî, İbn Fârız, İbn Seb'in, Tilmisani ve Sadreddin Konevî gibi mutasavvıflarla kelimenin tam anlamıyla amansız bir mücadeleye girişmiştir.<sup>158</sup>

Her iki âlimin de olay ve olgulara farklı perspektiflerden baktığı muhakkaktır. Bu nedenle bu iki öncü âlimin fikirleri değerlendirilmeye tâbi tutulurken sözünü ettiğimiz olay ve olgulara farklı zaviyelerden bakma yöntemleri asla göz ardı edilmemelidir. Nitekim Şeyhülİslâm İbn-i Kemal (ö. 940/1534) fetvasında bu hususu dile getirmiş ve "*Futûhât*'ta bazı meseleler vardır ki bunlar keşf ve bâtın ehli olmayan zâhir ehlinin idrak edemeyeceği gizliliktedir. Anlatılmak istenen manayı kavrayamayan kişinin Allah'ın, "*Hakkında bilgi sahibi olmadığın şeyin ardına düşme*"<sup>159</sup> emrine göre bu konuda sükût etmesi gerekir"<sup>160</sup> demiştir.

Tıpkı diğer âlimler gibi, büyük bir âlim ve müçtehit olarak İbn Teymiyye'nin de fikirlerini tasvip etmediği âlimleri tenkit etme hakkı vardır. Onun diğer âlimleri tenkit etmesinde yadırganacak bir durum yoktur; bilakis bu doğal karşılanmalıdır. Çünkü başkalarını hiç tenkit etmeyen kendine has bir şey ortaya koyamıyor demektir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin de kalamcıları, filozofları, Şii'leri, Sünnîleri ve sûfilere tenkit etmesi yadırganacak bir hadise değildir. Özel olarak İbn Arabî'nin

157 Krş. Kara, "Çok Uzak Çok Yakın: İbn Arabî-İbn Teymiyye Mukayesesi", s. 28.

158 Krş. Uludağ, "Tasavvuf Karşısı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi", s. 60.

159 İsrâ, 17/36.

160 Bkz. Hüseyin Atay, "İlmi Bir Tenkid Örneği Olarak İbn Kemal Paşa'nın, Muhyiddin İbn Arabî Hakkındaki Fetvası", *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu*, Ankara, 1986, s. 267-268.

fikirlerini, mesela bizim bu tebliğde üzerinde odaklandığımız vahdet-i vücûd nazariyesi ile ilgili yorumlarını tenkit etme hatta bütünüyle reddetme hakkı da vardır. Hakkı olmayan tek şey, başta İbn Arabî olmak üzere vahdet-i vücûd öğretisini savunan bütün âlimler için “tekfîr” mekanizmasını çalıştırmasıdır. Onun, vahdet-i vücûdçuları küfürle itham etmesi,<sup>161</sup> zındık olarak ilan etmesi, öldürülmelerini vâcip görmesi, dinî sınırların dışına itmesi ve böylece İslâm dairesinin dışına atması doğru bir yaklaşım tarzı değildir.<sup>162</sup>

Her ne sebeple olursa olsun, “*Size selam verene dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek ‘Sen mü’min değilsin’ demeyin*”<sup>163</sup> âyeti mucibince, bir kişi “Ben Müslümanım” dediği, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Yüce Allah’tan getirdiği her şeyi toptan kabul ettiği ve dince kutsal sayılan hususları açıkça reddetmediği müddetçe küfürle itham edilemez. Nitekim Ehl-i Sünnet akaidinde yer alan, “Ehl-i kible tekfîr olunamaz” ilkesi bu konuda bizlere yol gösterici temel düsturdur.<sup>164</sup>

Bizim bu husustaki genel kanaatimiz, İbn Arabî’nin vahdet-i vücûd öğretisi bağlamında öne sürdüğü fikirlerin kendi sistemi içerisinde ele alınması gerektiği yönündedir. Fikirlerin kendi bağlamı içinde değerlendirilmesi ilmî edebe en uygun olandır. Eğer söylenilen söz kendi bütünlüğü içinde değerlendirilmez, bağlamından koparılır, siyak ve sibaki gözetilmeden bir yargıya varılırsa, bundan sağlıklı bir sonucun çıkmayacağı açıktır. Nitekim çağdaş İbn Arabî araştırmacılarından Toshihiko Izutsu da aynı konuya temas etmekte ve “İbn Arabî gibi bir zatın düşüncesini anlamak için bu düşüncenin tümüne hayat veren ve onu istila eden ruhu iyi kavramak gerekir. Aksi halde her şey kaybolur gider” demektedir.<sup>165</sup>

161 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetevâ*, X/95; X/342; İbn Teymiyye, *el-Furkân Beyne Evliyai’r-Rahmân ve Evliyai’ş-Şeytân*, s. 122; Krş. İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, II/362-367.

162 Bkz. İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, II/362-367; Krş. Kara, “Çok Uzak Çok Yakın: İbn Arabî-İbn Teymiyye Mukayesesi”, s. 28.

163 Nisa, 4/94.

164 Krş. Mehmet Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, İstanbul, 2017, s. 47-49.

165 Toshihiko İzutsu, *İbü’l-Arabî’nin Fusûsü’l-Hikemindeki Anahtar Kavramlar*, Çev. Ahmet Yüksel Özemre, İstanbul 1998, s. 19; Krş. Yılmaz, “İbnü’l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî’nin Yaklaşımı”, s. 384-385.

İbn Teymiyye'nin, İbn Arabî tarafından dile getirilen tasavvufî yorumlarındaki sübjektifliğe karşı sergilediği keskin tavrı ve bu hususları bid'at olarak nitelemesi, İslâm dünyasında daha aşırı fikirlerin ortaya çıkmasına ve bunlardan kaynaklanan İslâm'ın ruhuna zıt uygulamaların halk arasında daha fazla yayılmasına engel olduğu muhakkaktır. Ancak bütün bu olumlu hizmetleriyle birlikte, onun İbn Arabî'yi ötekileştirmesini, dışlamasını, "mülhit" ve "zındık" olarak nitelemesini; görüşlerinin "bütün dinlere, hatta müşriklerin dinine bile muhalif" olduğunu söylemesini, fikirlerini "inkârın nihai noktası", "yalancı peygamberlerin iddialarından daha aşırı" vb. vasıflarla değerlendirmesini hatta daha da ileri giderek onu "şirk" ve "küfür"le itham etmesini ve o ve bütün vahdet-i vücûdçuları "zındık" ilan ederek öldürülmelelerini tecviz etmesini<sup>166</sup> doğru bulmadığımızı ifade etmemiz gerekir. Zira tekfir kapısının açık tutulmasının Müslümanlara bir şey kazandırmadığı, aksine onların vahdetlerini yitirmelerine neden olduğu açıktır.<sup>167</sup> Ümmetin birlik ve beraberliğini yitirerek parçalanması ise, İslâm dünyasının kaynaklarının emperyalistler tarafından sömürülmesine, bunun da Müslümanların dünya milletlerinin en gerisine düşmesine sebebiyet verdiği bilinmektedir.

Süleyman Uludağ'ın da isabetle vurguladığı gibi, "eğer vahdet-i vücuda inanmış olmaları ameli ihmale, ibadeti hafife almaya, taatı küçümsemeye, dîni şiarlara karşı lakayt ve laubâli davranmaya, ahlâkta gevşekliğe, hak ve hukuku gözetmede rehâvete, sorumluluk üstlenmemeye ve yükümlükten âzâd olmaya sebep olmuyorsa, tersine bu inanç, bu alanlarda daha fazla gayretle, daha çok faal, daha ziyade hassas olmayı sağlıyorsa, en azından onu itham ve mahkûm etmekten kaçınılmalı, meseleyi ve küfür ve sapıklıkla ilgili görmemeli, bu sisteme inananlara karşı hoşgörülü olunmalıdır."<sup>168</sup>

166 İbn Teymiyye, *Risâletun fi Hakikati Mezhebi'l-İttihâdiyyin*, IV/58, 66, 72; İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, II/364; Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'nin Velâyet-Nübüvvet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri", s. 216-217.

167 Krş. Kara, "İbn Teymiyye, Takiyyüddîn/Tasavvufî Görüşleri", *DİA*, XX/414.

168 Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Ankara, 1995, s. 190; Krş. Yılmaz, "İbnü'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî'nin Yaklaşımı", s. 384.

## Sonuç

Fikirleriyle çağlarına damga vuran ve kendi dönemlerini etkiledikleri gibi kendilerinden sonraki dönemleri de büyük ölçüde etkileyen İbn Arabî ve İbn Teymiyye, fikirleri ve pratikleri yönüyle İslâm kültür tarihinin önde gelen iki büyük simasıdır. Sufi düşüncenin doruğu kabul edilen İbn Arabî ile Selefi düşüncenin zirvesi sayılan İbn Teymiyye, fikirleri, tavırları ve duruşlarıyla geniş kitleleri etkilemeyi başarmış öncü âlim şahsiyetlerdir.

İslâm düşünce tarihinde adından çok söz ettiren ve Müslüman halklar üzerinde çok tesir icra eden âlimlerden biri olan Muhyiddîn İbn Arabî'yi en çok eleştiriye tâbi tutan âlim Takıyyuddîn İbn Teymiyye'dir. Bütün tenkitleri ciddi araştırmalara ve derin incelemelere dayanan İbn Teymiyye'nin, İbn Arabî'nin fikirlerini şiddetli tenkide tâbi tutmasını, onun tasavvufa karşı oluşuna bağlamak doğru değildir. Çünkü o, zühd ve takvaya dayalı bir tasavvufi hayatı sahiplenen ve bu yolla ruhanî ve ahlakî inkişafı hedefleyen ilk zâhid sufilere karşı ya da düşman değildi; bilakis bu anlamda bilinçli bir mutasavvıf idi. O, İslâmî öze uyan tasavvuf düşüncesini reddetmemiş ve Kitap ve Sünnet çizgisinde bulunan sûfileri de tenkit etmemiştir.

İbn Teymiyye, Kitap ve sünnete aykırı bulduğu "*hatmu'l-velâye*", "*ri-câlu'l-gayb*", "*Fir'avun'un imanı*", "*putlara ibâdet*", "*gaypten haber verme*" ve "*hurûfilik*" gibi belli başlı konularda İbn Arabî'yi eleştirmekle birlikte, en çok öne çıkardığı fikir kuşkusuz onun tarafından kavramsallaştırılan "*vahdet-i vücûd nazariyesi*"dir. Bu nedenle İbn Teymiyye, başta İbn Arabî olmak üzere vahdeti vücûd görüşüne kâil olan bütün âlimleri oldukça katı ve sert bir üslupla, müsamaha sınırlarını oldukça zorlayan şiddetli bir eleştiriye tâbi tutmuştur. İbn Arabî Vahdet-i Vücûdu "Varlığın birliği" yani "Allah'tan başka varlık olmadığının idrak, şuur ve bilgisine sahip olmak" şeklinde aktarırken, İbn Teymiyye bu düşünceyi ittihâd ve hulûl olarak görmüş ve Tevhid'e halel getirdiği gerekçeyle şirk ve küfür olarak değerlendirmiştir.

Çalışmamız boyunca ifade etmeye çalıştığımız üzere bu iki "uç beyi" âlimden birbirlerine taban tabana zıt fikir ve yargıların sâdır olmasında

mesleklerinin, olay ve olgulara farklı zaviyeden bakışlarının etkili olduğu muhakkaktır. İbn Arabî, velûd bir sufi olup meselelere tasavvufî/irfanî zaviyeden bakan bir âlimdir. İbn Teymiyye ise meselelere Selefî/eserî zaviyeden bakan bir âlimdir. Bu iki zirve âlimin birbirlerine zıt fikirlere sahip olmalarında sözünü ettiğimiz mesleklerinin, bir başka ifadeyle olay ve olgulara farklı zaviyelerden bakışlarının etkili olduğu söylenebilir.

İbn Teymiyye'nin, tenkitteki müsamaha sınırlarını zorlayan katı ve sert üslubunun sorunlu olduğu bir hakikat olmakla birlikte, bidat ve hurafeye dayalı tasavvufî konular ve başta İbn Arabî olmak üzere vahdet-i vücütçü âlimlerin aşırı düşüncelerini tenkidinde çoğunlukla haklı olduğu da bir gerçektir. Çünkü onun bu hususlardaki tenkitleri ciddi araştırmalara ve derin incelemelere dayanmaktadır. Bu nedenle onun bu konulardaki tenkitlerinden geniş ölçüde istifade edilmelidir. İbn Teymiyye'nin tasavvufî konular ve vahdet-i vücütçü âlimleri eleştirmekteki temel amacı, tasavvufu İslâm dışı söz konusu âlimleri de gayrimüslim görmesinden ziyade, döneminde fikirlerine itibar edilen meşhur âlimlerin İslâm'a uymayan hareket ve fikirlerini ıslah etmektir.

Son olarak, İbn Teymiyye'nin İbn Arabî eleştirisi ya da daha genel anlamda sefiiyenin sufizm karşıtlığından tamamen bağımsız, bu hususlardan bütünüyle farklı bir hakikat daha vardır ki, onu burada ifade etmeden geçemeyiz: İslâm dünyası, sufi düşüncenin doruğu sayılan İbn Arabî ile sefii perspektifin zirvesi sayılan İbn Teymiyye gibi iki uç âlimin birden yetişmesine zemin hazırlamış, biri bâtinî ilimlerde diğeri zahirî ilimlerde zirve kabul edilen iki fikir adamına birden ev sahipliği yapmış velût bir coğrafyadır. Tarihte eşine az rastlanır biçimde birbirine tamamen zıt bakış açılarına sahip bu iki ilim adamına birden kucak açabilen Müslümanlar, olay ve olgulara bakış açıları ile metodolojileri farklı bu iki düşünürü birden bağrına basmış, bu sayede hoşgörünün ve toleransın zirvesine ulaşmışlardır. Bu coğrafyada inşa edilen İslâm medeniyeti, bir arada yaşama kültürünün de en güzel örneğini sunmuş, böylece İslâm dünyası fikir ve düşünce özgürlüğünün yaşam alanı, birlik ve dirliğin mekânı olmuştur.

## IBN TAYMIYYA'S OF IBN ARABI CRITICISM

### Abstract

One of the scholars who influenced the Muslim peoples with their ideas, thoughts, lifestyle and stance in the history of Islamic thought is the Ibn Taymiyyah. He was the pioner of the Salafî thought in VIII. century. bn Taymiyyah, the historical process has been quite different from each other in terms of the Islamic understanding of the Salafist thought has been re-evaluated. In this way he intended to return to the essence. With the same motive, Ibn Taymiyyah, who criticized Christianity, wrote rejections to the Shia of Islamic sects and directed criticisms to philosophers and theologians. However, the most severe criticism was the sufis. As a matter of fact, Muhyiddin Ibn Arabi, who lived about a century before himself and was accepted as the pinnacle of Sufi thought, also got his share of his harsh criticism. Ibn Taymiyyah severely objects to all his views, especially wahdat al-wujud. In this article, first of two summit scholars Ibn Teymiyya and Ibn Arabi's short life story will be mentioned, then the basic opinions of Ibn Arabi, especially wahdet-i wujud, such as "hatmu'l-velâye", "ricâlu'l-gayb", "Fir'avun'un iman: faith of Fir'avun", "Putlara ibâdet: worship of idols", "gayptan haber verme: informing the gayb" and "hurûfilik" will be briefly transferred, then Ibn Taymiyyah's critics will be discussed and examined. At the end of the study, which of these two great thinkers hit the views in the direction of Quran, Sunnah and Islamic scholars will be tried to be determined

**Key Word:** Ibn Taymiyya, Ibn al-Arabi, Wahdat al-Wujud, hulul, ittihad, pantheism.

**Kaynaklar**

- AFÎFÎ, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Hayat*, Çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul, 1996.
- , *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2011.
- , *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Çev. Mehmet Dağ, Ankara, 1975.
- AKMAN, Mustafa, *İbn-i Arabî Kelami Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*, İstanbul, 2017.
- AKSU, Hüsamettin Aksu, "Hurûfilik", *DİA*, (XVIII/408), İstanbul, 1998.
- ATEŞ, Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, İstanbul, 1992.
- BAGDÂDÎ, Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât (Kitâbu Buğyeti'l-Vâcid fi Mektûbâti Hazreti Mevlânâ Hâlid)*, Derleyen: Muhammed Es'ad Sâhib, Dimeşk, 1334.
- BİLMEN, Ömer Nasûhî, *Mûlahhas İlm-i Tevhid*, İstanbul, 1973.
- BOZHÜYÜK, Mehmet Emin "Hurûf", *DİA*, (XVIII/397-400), İstanbul 1998.
- BUHARÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, 1992.
- CEBECİOĞLU, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara, 1977.
- CÜRCÂNÎ, Şerîf Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Kahire, Trs.
- ÇAĞRICI, Mustafa, "Yeis", *DİA*, (XXXXIII/397-398), İstanbul, 2013.
- ÇAKMAKLIOĞLU, M. Mustafa, "İbnü'l-Arabî'nin Velâyet-Nübüvvet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)*, Yıl: 9 [2008], Sayı: 21, ss. 213-255.
- ÇELEBÎ, İlyas (Bekir Topaloğlu ile birlikte) *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2010.



- DEMİRCİ, Kürşat, "Hulûl", *DİA*, (XVIII/340-341), İstanbul, 1989.
- DEMİRLİ, Ekrem, "Vahdet-i Vücûd", *DİA*, (XXXII/431-435), İstanbul, 2012.
- DURMUŞ, İsmail, "Mesel", *DİA*, (XXIX/293-297), İstanbul, 2004.
- DURUSOY, Ali, "Vahdet", *DİA* (XXXII/430-431), İstanbul, 2012.
- EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, *Sünenu Ebî Dâvûd*, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, İstanbul, Trs.
- EBÛ ZEHRA, Muhammed, *İmam İbn-i Teymiyye*, Çev. Nusreddin Bolelli vdğ., İstanbul, 1988.
- EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid, *Felsefetü't-Te'vil, Dirâsetün fi Te'vîl'l-Kur'ân inde Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, Beyrut 1993.
- , "Sûfi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine –İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'ân-", Çev. Ömer Özsoy, *İslâmiyât*, Cilt: 2, Sayı: 3; ss. 15-38, Ankara, 1999..
- ERAYDIN, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 1994.
- ERDEM, Hüsametdin, *Pantezim ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi*, Ankara, 1990.
- ERTUĞRUL, İsmail Fennî, *Hakikat Nurları*, İstanbul, 1949.
- , *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, (Haz. Mustafa Kara), İstanbul, 1991.
- , *Materyalizmin İflâsı ve İslâm*, Sadeleştiren: A. Kılıçsoy, İstanbul, 1996.
- FİRÛZÂBÂDÎ, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmusu'l-Muhît*, Beyrut, 2005.
- GÖLPINARLI, Abdalbaki, *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, Ankara, 1989.
- GUENON, René, *İslâm Mânevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, Çev. Mahmut Kanık, İstanbul, 1989.
- IFRAH, Georges, *Akdeniz Kıyılarında Hesap III, Rakamların Evrensel Tarihi*, Çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara, 1998.

- İBİŞ, Fatih, “Kelâmî Ontoloji Açısından Vahdet-i Vücutçu Tevhit Anlayışına Bazı Eleştiriler”, *CÜİFD*, Cilt: XIX, Sayı: 1, 2015, ss. 63-86.
- İBN ARABÎ, Muhyiddîn, *el-Futuhatu'l-Mekkiyye*, Beyrut, Trs.  
-----, *el-Futuhatu'l-Mekkiyye*, (Nşr. Osman İsmail Yahya), Kahire, 1983.  
-----, *Fusûsu'l-Hikem*, Nşr. Ebu'l-A'lâ Afifi, İskenderiye, 1365/1946.  
-----, *Fusûsul-Hikem*, Çev. M. Nuri Gençosman, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.  
-----, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2013.
- İBN FÂRÎS, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, Beyrut, 1979.
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *es-Sünenu İbn Mâce*, Thk. Muhammed Fûâd Abdalbâkî, Kahire, 1994.
- İBN MANZÛR, Ebû'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerram, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, Trs.
- İBN TEYMÎYYE, Takiyyuddîn Ahmed, *Mecmûu Fetavâ*, Riyad, 1381-  
-----, *Mecmûatü'r-Resâili'l-Kübrâ*, Kahire, 1966.  
-----, *Der'u Teârudi'l-Akli ve'n-Nakl*, Nşr. M. Reşâd Sâlim, Riyad, 1399/1979.  
-----, *el-Furkân Beyne Evliyai'r-Rahmân ve Evliyâi's-Şeytân*, Beyrut, 2003.  
-----, *el-Buğyetu'l-Murtad*, Byy., 1988.  
-----, *Risâletun fî Hakîkati Mezhebi'l-İttihâdiyyîn (Mecmûatü'r-Resâil içinde)*, Kahire, Ts.  
-----, *Şezerâtu'l-Belatîn*, Beyrut, Ts.  
-----, *İbn Teymiye Külliyyatı*, Çev. Yusuf Işıcık vdğ., İstanbul, 1987.

KAM, Ömer Ferid, *Vahdet-i Vücûd*, Sadeleştiren: Ethem Cebecioğlu, Ankara, 2003.

KARA, Mustafa, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, İstanbul, 2017.

-----, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 2003.

-----, "İbn Teymiyye/Tasavvufî Görüşleri", *DİA*, (XX/413-414), İstanbul, 1999.

-----, "İbn Teymiyye'nin İbn Arabî'ye ve Vahdet-i Vücûda Bakışı", *İbn Teymiyye Külliyyâtı* içinde, ss. II/41-43, İstanbul, 1987.

-----, "Çok Uzak Çok Yakın: İbn Arabî & İbn Teymiyye Mukayesesi", *Tasavvuf Dergisi*, Cilt: IX, sayı: 21, 2008, ss. 27-30.

-----, "İbn Teymiyye'nin İlk Sûfilere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı", *UÜİFD*, Sayı: 1, Cilt: 1, Yıl: 1, 1986, ss. 63-67.

KARADAŞ, Cağfer, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî/İtikadî Görüşleri", *DİA*, (XX/516-520), İstanbul, 1999.

-----, "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikadî", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)*, Yıl: 9 [2008], Sayı: 21, ss. 88-89.

KILIÇ, M. Erol, "Fusûsu'l-Hikem", *DİA*, (XIII/230-237), İstanbul, 1996.

-----, "Muhiddîn İbnü'l-Arabî", *DİA*, (XX/493-516), İstanbul, 1999.

KOCA, Ferhat, "İbn Teymiyye, Takiyyüddîn", *DİA*, (XX/391-405), İstanbul, 1999.

KUBAT, Mehmet, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, İstanbul, 2017.

-----, *Kur'an'da Tevhid*, İstanbul, 2014.

-----, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî Sûfî Kelâmı*, İstanbul, 2014.

-----, "İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücûd Nazariyyesi'ne İbn Teymiyye'nin Yönelttiği Eleştiriler", İnönü Üniversitesi Yayınları, ss. 497-519, Malatya, 2018.

- KÜÇÜK, Osman Nuri, “İbnü’l-Arabî Düşüncesinde Varlığın Tasavvufî Yorumunun Sayı Metafiziğine Uzanan Yansımaları”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2)*, Yıl: 10 [2009], Sayı: 23, ss. 373-411.
- MAKDÎSÎ, George, “Kâdirî Sufisi İbn Teymiyye”, Çev. Vahit Göktaş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 8, 2007, Sayı: 19, ss. 401-411.
- , “Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf”, (çev. Ramazan Özmen), *Tasavvuf Dergisi*, Cilt: VIII, Sayı: 18, 2007, ss. 297-310.
- MARULCU, Hasan Tevfik, “İbn Teymiyye’nin Vahdet-i Vücûd, Hulûl ve İttihâd Yaklaşımlarına Kelâm Açısından Bir Değerlendirme”, *SDÜİFD*, Yıl: 2, Sayı: 21, 2008, ss. 75-86.
- MUSLU, Ramazan, “Vahdet-i Vücûd Üzerine Yazılmış Bir Risâle: Erbilî’nin *Mir’âtü’ş-Şühûd fî Beyâni Vahdeti’l-Vücûd’u*”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 23, (ss. 303-323), İstanbul, 2009.
- MÜSLİM, Ebû’l-Huseyn Müslim b. Haccac, *el-Camiu’s-Sahîh*, İstanbul, 1992.
- NESAÎ, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, İstanbul, 1992.
- ÖZERVARLI, M. Sait, İbn Teymiyye’nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi, İstanbul, 2008.
- , “İbn Teymiyye/İtikâdî Görüşleri”, *DİA*, (XX/405-413), İstanbul, 1999.
- PAKİŞ, Ömer, “Tasavvufî Tefsir ve Vahdet-i Vücûdun Sembolik Dili”, *MÜİFD*, Yıl: 2002/2, Sayı: 23, ss. 5-27.
- SABRÎ EFENDÎ, Mustafa, “Kâinatın Allah’a Göre Durumu (Mevkif’ul-Âlem min’Allah), Birinci Bölüm: “Vahdeti Vücud Meselesi”, Çev. Hüseyin Atay, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 6, Cüz: 3-4, ss. 63-80, İstanbul, 1976.
- SANCAR, Faruk, “Bağnaz Bir Selefî mi Endişeli Bir Entelektüel mi? (İbn Teymiyye’nin Eleştirel ve Reaksiyoner Karakteri Hakkında)”, *Dini Araştırmalar*, Ocak-Haziran 2015, Cilt: 18, Sayı: 46, ss. 97-125

- ŞAMİL İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ, (IV/203), İstanbul, 2000.
- ŞARÂNÎ, Abdülvehhab, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Kebâir*, Beyrut, Trs.
- SEBER, Abdülkerim, "Cifr/Ebcad Metodunun Kur'ân Âyetlerine Tatbiki ve Ehl-i Beyt'le İlişkisi", *Marife*, Yıl: 4, Sayı: 3, (2004), ss. 235-267.
- TAFTAZÂNÎ, Sadeddin, *Risâletün fî Vahdeti'l- Vücûd*, Çev. H. Ünal, İstanbul, Trs.
- TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfu Istulâhâtî'l-Fünûn*, İstanbul, 1404/1984.
- TIBLAVÎ, Mahmûd Sa'd, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf*, Çev. Ali Durusoy, İstanbul, 1989.
- , *el-Kibrîtü'l-Ahmer fî Beyâni Ulûmiş-Şeyhi'l-Ekber*, Beyrut, Trs.
- TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünenu't-Tirmizî*, İstanbul, 1992.
- TİRMİZÎ, Hakîm, *Hatm'ul-Evliyâ*, Beyrut 1965.
- TOPALOĞLU, Bekir, (İlyas Çelebi ile birlikte), *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2010.
- TÜLÜCÜ, Süleyman, "Lebid b. Rebîa", *DİA*, (XVII/122), Ankara, 2003.
- ULUÇ, Tahir, "İbn Arabî'de Mistik Sembolizm", *Tasvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 7 [2006], Sayı: 16, ss. 151-190.
- ULUDAĞ, Süleyman, *İbnü'l-Arabî*, Ankara, 1995.
- , "Abdâl", *DİA*, (I/59-60), İstanbul, 1989.
- , "Ricâlu'l-Gayb", *DİA*, (XXXV/81-83), İstanbul, 2008.
- , "Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi", *İslâmiyât*, Cilt: 2, Sayı: 3, Ankara, 1999.
- YALÇIN, Ahmet, "İbn Teymiyye'de Selefi Düşünce-Tasavvuf İlişkisi", *Kırkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 1, Ocak 2019, ss. 139-156.

- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Hülûl (İslâm Düşüncesinde)”, *DİA*, (XVIII/341-344), Ankara, 2004.
- , “Vücûd”, *DİA*, (XXXIII/136137), Ankara, 2013.
- YAZIR, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, İstanbul, Trs.
- YILMAZ, H. Kâmil, *Tasavvuf Meseleleri*, İstanbul, 1997.
- , *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 2011.
- YILMAZ, Ömer Yılmaz, “İbnü’l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî’nin Yaklaşımı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-1), Yıl: 9 [2008], Sayı: 21, ss. 363-388.
- YURDAGÜR, Metin, “Hatm-i Nübüvvet”, *DİA*, (XVI/477-479), İstanbul, 1997.

# NIETZSCHE: APOLLONCU DİONYOSOS İLE KARŞILAŞINCA

Canberk ŞEREF<sup>1</sup>

## Özet

Bu makalede, Nietzsche'nin Tragedyanın Doğuşu metnindeki tanrılar Apollon ve Dionysos'un içeriğinin kitaptan yola çıkarak ve kitabın bağlamında açıklaması yapıldı. Bu eserin görüşüne göre, iki kardeş tanrı Apollon ve Dionysos, Yunan tragedyasını oluşturan unsurlardır. Yunan tragedyası, Nietzsche'ye göre "Apollon" ve "Dionysos" sentezi ile bir kültürün oluşturabileceği ideal sanat için bir örnektir ve eserin alt metninde de bu sanatı oluşturan kültürden yola çıkarak bir kültürün ve dolayısıyla kişinin antik Yunanistan'dan neler öğrenebileceği sorgulanır. Tragedyanın Doğuşu, düşünürün ilk eseri olarak sanatın değerini ve üretkârca bilimin özünü derinlemesine sorgular, filozofun düşüncelerinin temelini gösterir bize.

**Anahtar Kelimeler:** Nietzsche, Tragedyanın Doğuşu, Apollon ve Dionysos, Bilimler ve Sanatlar, Herakleitos.

*Mutlu Helen halkı! Nasıl da büyük olmalı aranızdaki Dionysos,  
dithyrambik çılgınlığınızı iyileştirmek için Delfoi tanrısı böylesi  
büyülere gerek duyduğuna göre!<sup>2</sup>*

- 1 Hacettepe Üniversitesi Fransız Dili ve Edebiyatı Lisans Öğrencisi, Ankara, Türkiye. can.seref@hotmail.com
- 2 [...] – Bu ruh hali içindeki yaşlı bir Atinalı, ona Aiskhylos'un yüce gözüyle bakarak şu yanıtı verebilirdi: "Şuna da söyle ama, ey tuhaf yabancı: ne kadar çok acı çekmesi gerekmişti bu halkın, bu kadar güzel olabilmek için! Hadi, şimdi peşimden tragedyaya gel ve benimle birlikte iki tanrının tapınağına da kurban ver!" (Nietzsche, 2017: 147)

## 1. Giriş

Tragedyanın Doğuşu, Nietzsche'nin ilk kitabıdır. Kitabın ilk basımı 1872 yılında yapılmış, 1886 yılında ise "bir özeleştirici" ön sözüyle ve "Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu" başlığı değiştirilip "Tragedyanın Doğuşu ya da Helenizm ve Pesimizm" başlığıyla tekrar basımı yapılmıştır. Kitap, Nietzsche'nin felsefesini ilk biçimlenmesi ve ilk temeli olması bakımından, düşünürün görüşünü ve nereden başladığını anlamak için başat değerdedir.

Kitap, başlıca iki tanrı Apollon ve Dionysos'un kavramsal anlamları üzerine döner. Tartışılan meseleye göre ikisi, zıt karakteristiklerinin birleşmesi ile Yunan tragedyasını oluşturmuşlardır. Ve tragedyaya ki antikitenin en zengin kültürüne sahip olan devleti Atina'nın altın çağını simgeler. Tabii ki Nietzsche, tragedyayı sadece o dönemin bir sanat dalı olarak incelemekle kalmaz; karşıtların birliği ve çatışması ile ortaya çıkan -Horatius'un ünlü deyişiyle- "fatihini tutsak eden" kültürün bu en değerli meyvesi aynı zamanda daha büyük ve evrensel bir anlamın temsilidir. Tragedya, bir yandan rasyonel diğer yandan sezgisel olanın hem dış yapıyı şekillendirip biçim verenin hem de kalıbı belli olanın içini dolduranın sentezidir. Böylece Nietzsche'nin gördüğü anlamıyla tragedya, küçük resimde bireyde, büyük resimde de kültürde karşıtlığın birliği için ideal örnektir.

### 2.1. Apollon

Apollon'un isimlerinden "Phoibos", ışık saçan anlamına gelir; güneşle alakası yoktur. Mitolojide lir (Musa'ların başıdır), yay, hekimlik ve kehanet özellikleri ile belirir. Sembolizmde ise: "aydın, durgun, ölçülü gücü simgeler, ışıktır, doğayı görme, varlığı akılla algılama ve akıl yetisine dayanan yöntemlerle biçimlendirme gücü ve yeteneğidir, Apollon plastik sanattır, ama aynı zamanda da ön görmedir, anlama ve kavramadır, ışığın doğayı bir projektör gibi aydınlatıp karanlık kalan sınırlarını çözümlemesidir". (Erhat, 2018: 44) Uyum ve düzenin tanrısallığı olarak aynı zamanda kural(lılık) ile özdeşleşir. "Kendini bil" sözü, Apollon'un yılan/ejderha Python'u öldürdüğü Delphoi'de kurduğu Apollon tapınağının



girişinde yazılıdır ve Delfik tapınımın sloganıdır. Apollon'un bireysellik ilkesinin özdeyişi olarak kendini belli ve belirli bir biçimde bil, kimliğini tanı, başka bir şekilde değil ama bu belli kimlikle kendini bil, böylece de diğerlerinden farklı ama yapıda bir parça olarak toplumda yerini bul, -Otto Rank'ın deyişiyle- "uyum içinde bil" anlamına gelir. Apollon, sanatta form ve biçim tarafıdır. Yunanistan'ın genel karakteristik tutumuyla özdeşleşmiş bir tanrıdır. Apollon'un lir'i, dinginleştirici ve oturaklı müziği daha yatkın bir enstrümandır. Apolloncu müziği Nietzsche, "seslerle kurulan bir Dor mimarisi" (Nietzsche, 2017: 25) diye tanımlayarak Apolloncu müziği Dor sanatı ile eşleştirir. Aristoteles'in şu tanımıyla da Nietzsche'nin Apolloncu müzikte gördüğü Dor karakterinin ne anlama geldiğini anlayabiliriz:

"Dor makamının, makamların en oturaklısı ve taşıdığı ahlaki niteliğinde erkekçe bir nitelik olduğu üstünde herkes anlaşmaktadır." (Aristoteles, 2017: 302)

Nietzsche'nin açıklamasında oluşan Apollon, sanatların "iyi ve yararlı yalan" özelliğinin temsilidir. Sanat ile illüzyonda bir dünya kurulur ve sanatın gözlemleyicisi olan izleyici/okuyucu da "sakin bir kıyından"<sup>3</sup> sanatın canlandırdıklarını izler/okur. Sanatın gözlemcisi olaylara karışmaz, olaylar da ona karışmaz. Hayatta kalma güdüsü, insan bunları izleyip uzaktan tecrübe ederken ortaya çıkmak zorunda değildir. Aristoteles'in deyişiyle "bu sanatları gözlemlerken çıkarım yaparız" ve bu tarafı bilgisel yararı iken ahlaki tarafı da bu illüzyonlarla gerçekleşecek olan "katharsis"tir. Duyguların ve tutkuların boşalımını, tam anlamıyla arınmadır. Ve en son özelliği de Nietzsche tarafından yapılan tanımıyla sanatın hakikate teselli sunmasıdır. Herakleitos'un da gördüğü gibi hakikat olarak evren, özünde tesellisine ihtiyaç duyulan durağandıktan yoksun bir kaostur:

"Oluşumda başka hiçbir şey görmüyorum. Aldanmayınız! Eğer oluş ve yok olma denizinde herhangi bir yerde sağlam bir kara parçası

3 "Ne güzeldir denizi döven fırtına dalgalarını,  
Başkalarının acı çekişini gözlemlemek kumsaldan!  
[...] Ne güzel, savaş alanında  
Düşman orduları gözlemlemek, sen ölüme atılmıyorsan!" (Lucretius, 2018 :51)

gördüğünüzü sanıyorsanız, sebebi sizin uzağı görmeyişinizdir. Siz, varlıkların adını, sanki sağlam bir süreklilikleri varmış gibi kullanıyorsunuz: ama içine girdiğiniz nehir bile ilk seferki değildir.” (Nietzsche, 2011b: 61).

Nietzsche, neredeyse kendisini modern Herakleitos olarak adlandırabileceğimiz kadar kendi felsefesinde Herakleitos’tan etkilenmiştir. Bu yukarıdaki de Herakleitos’un bilindik “değişmeyen tek şey değişimin kendisidir” önermesinin hakikate varoluşsal bir bakışta yorumlanmasıdır. İşte tüm korkunçluğu ile hakikat, Nietzsche gözleminde de budur. Apolloncu olanın tanımını da son olarak Güç İstenci’nden bir alıntıyı ile netleştirirsek:

“Apolloncu’ sözcüğüyle şu ifade edilmiştir: Tam anlamıyla kendi kendisi için olmaya yönelik itilim, tipik bireye basitleştiren, vurgulayan, güçlü, belirgin, iki anlamlı olmayan, tipik kılan: yasanın altında özgürlük.” (Nietzsche, 2002: 491)

Bu bakımdan Apollon tarafından sunulan şey hakikat değildir, ama estetik olarak güzel, yani harmoni ve düzenin gerçek olup hakikat olmayan teselli edici illüzyonudur, düşür, daha sakınımsız söylersek yalandır.

## 2.2. Dionysos

Dionysos ise Yunanlılar tarafından sonradan keşfedilen değil (Miken dönemi kalıntılarında Dionysos ismine rastlanmıştır) ama daha sonra yeniden keşfedilen festivalleri ile birlikte meşrulaştırılan bir tanrıdır. Dionysos, üzümün ve dolayısıyla da şarabın tanrısıdır. Kaosun, hakikatin ve daimi değişimin, yaratmanın kendinden bir öncekinin çekilmesi ve yeni gelenin onun yerine geçmesi zorunluluğunu içinde barındırması olarak yaratma ve yıkma, güdüsellik dolayısıyla “hayvansılık”, esriklik ve sarhoşluğun temsilcisidir. Apollon -plastik sanatlar ve- ölçülü müzik ile ilintilendirilirken Dionysos coşturucu müzik ile ilintilendirilir. Dionysos’un şarap ve sarhoşluk sunan özelliğini de anlamak için düşünmemiz gereken, sarhoşluk halinde insanın kendini kaybetmesi, dolayısıyla kural ve genel kültürel gerçekliğin “perdesinin yırtılması” ve içsel olarak doğaya ve doğamıza ait olan zincire vurulmamış

halindeki güdülerin ortaya çıkmasıdır; sarhoş insanın kendini kısıtlamaz, kendine hâkim olamaz olduğundaki halidir. Apollon'daki “*kendini bil*” deyişi, Dionysos ile tam tersine dönüşür böylece: “*kendini unut*”. Dionysos esrikliğindeki birlik, yapı ve düzen olan kültürel birlik değil, tüm doğa ile birliktir, kimliğin unutulmasıdır. Dithyrambos kökenli “sesin sarsıcı gücüne sahip olan” (Nietzsche, 2017: 25) Dionysosçu müzik, Apolloncu müziğin aksine üflemeli çalgılara aittir, üflemeli çalgılar ise Aristoteles tarafından kışkırtıcı yapıdaki Phryg makamıyla eşleştirilerek (Aristoteles, 2017: 302) şöyle tanımlanır:

“[...] üflemeli çalgılar ahlaka uygun araçlar değildir, daha çok kışkırtıcı bir etki yaratırlar; onun için, bunların kullanılması, zihinsel bir etki yapmak değil, heyecan duygularını doyurmak istendiği durumlarda kullanılmalıdır.” (Aristoteles, 2017: 299)

Nietzsche, hem kitabın ilerleyen bölümlerinde hem de ileriki çalışmalarında daha da genişleteceği Dionysos etkisini şöyle tanımlar:

“Dionysos’un büyüyle yalnızca insanla insan arasındaki bağ yeniden kurulmuş olma: yabancılaşmış, düşman ya da boyunduruk altına alınmış doğa da, kaybolmuş oğluya, insanla barışma şenliğini kutlar yeniden. Yeryüzü gönüllü olarak sunar armağanlarını, barış içinde yakınlaşırlar birbirlerine, kayaların ve çöllerin yırtıcı hayvanları. [...] Kişi, Beethoven’ın ‘Neşe’ye övgü şarkısını bir tabloya dönüştürür, hayalinde de milyonların huşu içinde yere kapandıklarını canlandırır: işte ancak böyle yaklaşabilir Dionysosçu olana. Şimdi köle özgür bir adam olmuştur, şimdi zorunluluğun, keyfiliğin ya da küstah moda’nın insanların arasına soktuğu tüm donuk, düşmanca sınırlar yıkılmıştır” (Nietzsche, 2017: 21)

Bu betimlemeyi toplum içindeki kimliğin yokluğunu ve özünde ve el değmemiş, aslında tüm diğerleriyle eş olan “çıplak insanı” düşündüğümüzde daha iyi anlarız. İnsan, bir bakıma etken olmaktan çıkar, zaten bizzat onun da kendisi olan doğaya karşı edilgen olur. Sistemler ve yapılar kurarak, bu Dionysosçu olan dinamik doğanın üzerine “arıların yaptığından bile daha becerikli bir biçimde” (Nietzsche, 2011b) gerçeklikler inşa ettiği zaman bile, insan ancak sabit olmayan bir zemine sabit olmasını umduğu yapılar kuruyordur. İnsan, hakikati aşabileceğini

sanıyordur ama sadece “uzağı görmeyişinden” dolayı bu hataya düşüyor-  
dur, çünkü yakınına değil biraz daha uzağa baktığı zaman aslında do-  
ğayı ve hakikati kontrol altına almadığını, alamayacağını görecektir. Ve  
aslında Apolloncu illüzyonun gerçeği inşa eden kural ve prensipleri da-  
ima-dinamik hakikatin kaosunun üstünde oturduğunu sezer ve bunun  
tedirginliğini üstünden atamaz, çünkü o elbet sona erecektir ve çaba-  
larını bunu yalnızca geciktirmek için olduğunu anlar, Dionysosçu olan  
hakikat ise daima yenilenen doğa olarak bir bireyin sona ermesi sonu-  
cunda yenisinin geleceğini sezdiği zaman kendini sonsuz hisseder, böy-  
lece yaşamın tükenmezliği ona umut verir. Dionysosçu olan *hem par-  
çası hem de kendisi olduğu doğadır*.

### 3. Apollon-Dionysos Sentezi

İşte Zeus’un oğulları bu iki kardeş tanrının özellikleri, Nietzsche’ye  
göre hem kişide, hem de kültürde karşılıklı olarak mevcuttur ve burada  
tekrar Herakleitos’un diğer bilindik önermesi karşımıza çıkar:

“Her şey çatışma sonucu oluşur.”

Nietzsche’nin gördüğü, bu iki tanrının çatışması sonucu “oluşan”  
Yunan tragedyasıydı, ve onların çatışması bizzat tragedyada görüldüğü  
üzere mükemmel ve dengeliydi. Tragedya, bu iki tarafın senteziydi.  
“Onların sürekli savaş halinden, nedensel faktörler her iki tarafta da aynı  
ve eş güçte olduğu için geçici bir harmonia hali çıkabileceği gibi hasta-  
lığa benzer bir uyumsuzluk da çıkabilir. Bu yüzden, ortada gerçek an-  
lamda orantılı bir karışım varsa eğer, bu, savaşan karşıtların, biri diğere-  
rine baskın çıkmayacak şekilde, bir güç dengesine eriştikleri anlamına  
gelir.” (Cevizci, 2009: 48) Bu dengeye erişilmesi de Antik Yunan dönemi-  
nde tragedya’dır. Ayrıca bu ilişki, hegeli diyalektikteki sentezin ereksel  
ilerlemesiyle aynı değildir. Nietzsche’de Herakleitos’tan aldığı anla-  
mıyla çatışma ileriye doğru değil, döngüsel ve daireseldir.

“[...] (Herakleitos) değişmenin döngüsel olduğunu kabul etmekteydi.  
Buna göre, değişme bir ve aynı varlıkta aslen varolan karşıtların  
birinden diğerine doğru olur. Söz konusu döngüsel değişme süreci,  
onun varlık görüşünün en temel tezlerinden bir başkasını meydana

getirir. Şeylerin sürekli akışı, her şeyin akmakta oluşu, evrenle ilgili en önemli hakikat olmak durumundadır. Herakleitos'a göre, evrende kalıcılık ve durağanlık yoktur; her şey değişmekte, yakarak ve yıkarak yaşamaktadır. O, kendisinden önceki filozofların evrende boşu boşuna kalıcılık ve süreklilik aradıklarını, oysa onda kalıcılık bulunmayıp, mutlak bir değişimin söz konusu olduğunu öne sürer." (Cevizci, 2009: 48,49)

Yani ebedi değişim sürecinde ortaya çıkan şey sonuç değil, bir süreçtir. Tragedya, bir sürecin en baskın ve apaçık şekilde sanattaki üstün bir belirmesidir. Tam da bu yüzden ki Nietzsche'de tragedyanın (bizzat antik tragedyanın değil ama bunu içinde barındırdığı değer) modern çağda yeniden belirmesi umudunu görürüz.

Nietzsche, kendi felsefesinde Dionysosçuluğu benimsiyordu, çünkü batının düşüncesindeki Hristiyan kültüründen gelen bir özünde-insanı, güdüselliği ve yaşamı reddeden bir tutum görüyordu. Hristiyan inancının, bu dünyayı değersizliği yüzünden görmezden gelip "Tanrı'nın krallığı" için yaşama, yaşamını öte dünyaya adama düşüncesi, yaşamı *değilleyici* tutumu Nietzsche'nin batı ile en büyük savaşıydı. "Hakikat kaotiktir, tamam!" ama hakikati bu kadar reddetmek ve inancı bu kadar kötüye kullanmak göz ardı edilemez bir hataydı. Yunanlıların mitolojileri de teolojik bir sistemdi, ama mitoloji ve Hristiyanlığı birbirinden ayıran Nietzsche'ye göre "ne yaptıkları" değil, "nasıl yaptıkları" dır. Belirtmek gerekir ki Nietzsche'nin görüşünde Yunanlılar için mitoslarındaki Apollonculuğun doğrudan ya da tamamen Dionysosçuluğu dışlaması söz konusu değildi. Yunanlılar pantheonlarını, Hristiyanlık gibi dünyanın ızdırıp dolu oluşunun tesellisini öte dünyada teselli etmek üzere kullanmıyordu. Yunanlılar "Olympos'ta neşe içinde yaşayan" tanrıları sayesinde kendileri de dünyada yaşayabilecekleri düşüncesini onaylıyorlardı. Nietzsche, Yunan mitolojisinin -kurucusu değil tabi ki- ama biçim vereni olan Homeros'u Apolloncu kutupta sayıyordu, ama yine de öyle bir Apolloncu ki illüzyonu sayesinde hakikate teselli sunuyor ve bu teselli özelliğiyle beraber yaşamı kabul etmeyi/onaylamayı göstererek salık veriyordu. Yunanların mitolojisinin Apolloncu olanın yararlı tarafı, "tanrılar tasarlamının asil yolları" (Nietzsche, 2011a: 92)

olmasının sebeplerinden biri, aslında onun oral geleneğe ait özelliklerinde de görülür. Böylece belli bir kayıt altında sabitlenmeyen hikâyeler, her seferinde çağın ruhuna uyarak evrilirler, yani değişimle beraber devinirler, ama yine de bir sistem sunarlar. Homeros kimdir veya destanlarını yazdı mı yoksa gezgin bir ozan mıydı? Belge eksikliğinden dolayı bu soruların cevaplarını bilmiyoruz, ama diyebiliriz ki Homeros ile Yunan pantheonu “kalıba girmiştir”. Kalıba girmiştir, ama yine de Homeros’un eserleri dogma olmaktan o kadar uzaktır ki bu anlamı Homeros’a yaklaştırmak bile anlamsız kalır. Homeros’un eserleri, Yunanlılara tanrılar sistemleri için referans olmuşlardır.

Tragedyanın Doğuşu’nda Nietzsche’nin, zaten ön sözünde görebileceğimiz gibi düşünceleri sonraki çalışmalarına nispeten daha yerleşme sürecindedir. Yine de ön sözünde “Dionysos’u anlamış birinin konuştuğunu” söyler. Henüz Avrupa kültür ideali olarak Almanya’ya umudu vardır. Hatta Nietzsche, kitapta Alman felsefesine Apolloncu ve Alman müziğine de Dionysosçu olarak değinir. Dolayısıyla dönemin Alman kültürü de klasik Yunanistan’daki tragedyanın altın çağı dönemine erişebilecek bir kültürdür (s.121). Sonraki eserleri ve biyografilerinden biliyoruz ki aslında Dionysosçuluğu kendisinde gördüğü Richard Wagner’a olan inancı bozulmuş, Alman kültürüne de aynı gözle bakamamaya başlamıştır: Alman kültüründe ve batıda Kant, Hegel, Schopenhauer gibi isimlerle idealist metafiziğin akılcılığı ve baskın Apollon ya da sağlıklı Dionysos<sup>4</sup> mevcuttur ve maalesef Batı tek taraflı bir akılcılıktan veya yaşamı deşillemiş karamsarlıktan fazlasına sahip değildir. Wagner’ı daha erken dönemlerinde -ki Tragedya’nın Doğuşu bu dönemin meyvesidir- “kültürün ihtiyaç duyduğu Dionysos” olarak görürken, daha sonrasında

4 Sağlıksız Dionysosçuluk, Silenos’un Bilgeliği’ni ilke edinmişliğe tıkalı kalmaya karşılık gelir: “Der ki eski bir efsane, Kral Midas bilge Silenos’u, Dionysos’un eşlikçisini, uzunca bir süre ormanda kovalamış, ama yakalayamamış. Nihayet, bir gün eline düştüğünde sormuş Silenos’a kral, insanlar için en iyive en mükemmel şeyin ne olduğunu. Kaskatı ve kıpırtısız durarak susmuş daymon, kral tarafından zorlanıncaya kadar; sonunda kulakları çınlatan bir kahkahayla birlikte şu sözler dökülmüş ağzından: ‘Zavallı, bir günlük ömürlü tür, rastlantının ve kederin çocukları, duymamanın senin için en hayırlısı olduğu şeyi söylemeye niye zorlarsın beni? En iyi şey senin için tamamen ulaşılmazdır: doğmamış olmak, var olmamak, hiç olmak. En iyi ikinci şey ise senin içindir -en kısa zamanda ölmek.’ “ (Nietzsche, 2017: 27)

sancılı bir süreç sonunda Wagner'da ancak hastalıklı bir Dionysosçuluk olduğunu fark eder ve sonuç olarak da kültürün Dionysosçuluğunun kaynağı olarak Wagner'a bel bağlayamaz olur. Sonraki eserlerinde de Nietzsche, Apollon-Dionysos uyumundan çok, baskın bir Dionysosçuluğa yönelir. Kendisinin de dediği gibi baş eseri (Güç İstenci'ni kendisi ileri-deki magnum opus'u olacak eseri saydığı halde kitabı bizzat tamamlamayı için kitabın içeriği tartışmalıdır). "Böyle Söyledi Zerdüş", onun Dionysosçuluğunun zirvesidir (Nietzsche, 2006: 91). Bu demek oluyor ki Batı, yeterince Apolloncudur, ve karşıtların çarpışmasının zorunlu anti-tezi olarak da Apollon'un diğer kutbu olan Dionysos, bir kültürde mevcut olan baskın Apollonculuğa eşit güçte karşılık vermelidir. Dolayısıyla mecburen: "aşırı konumlar ılımlılaştırılmışlarıyla değil; yeniden aşırı, ama tersine çevrilmiş konumlarla çözülebilir." (Cogito, 2015: 193)

Mitolojideki ve elimizdeki Dionysos'u tanımak için en iyi kaynak olan Euripides'in Bakkhalar'ında, Dionysos doğudan Yunanistan'a (Thebai'ye) gelir. Asya'ya ait olan, özellikle Pers Savaşları'nı atlatmış Yunanlılar için ancak "ölçsüz, ıssızdır" (Nietzsche, 2002: 491) yani Doğu, Yunan soylu bilinci karşısında sapkın ve aşırıdır.<sup>5</sup> Batı rasyonel yetisi ile övünürken, Doğu çok daha mistisizme eğimli olan sezgisel yetiye sahiptir. İki yeti de kendine özgüdür, ama baktığımızda beriki Dionysosçu olan ise, Batı da Apolloncu olana yatkındır. Nietzsche'nin Zerdüş'ü seçmesi de bu anlamı barındırır -İran'lı/Pers'li mesihin batıya kendi öğretisini tanıtmayı:

"[...] tüm düşünürlerin en dürüstüdür Zerdüş. Onun öğretilerinde -ve yalnız orada, dürüstlük en yüksek erdemdir, yani gerçek önünde tabanları yağlayan "ülküçü" k o r k a k l ı ğ ı n ı n karşıtıdır; Zerdüş öbür düşünürlerin topundan daha yüreklidir. Doğruyu söylemek ve i y i o k a t m a k, budur Pers erdemi." (Nietzsche, 2006: 115)

5 Pers savaşlarından sonraki Atina ve Yunanistan'ın kültürel ve ekonomik altın çağına (aşağı yukarı 480 yılı sonrası) baktığımızda, şüphesiz bu savaşlardan halkın üzerinde kalmış olan izlenimini göz önüne almak gerekir. Bu savaşlardan sonra Yunanlılar için Persler, anti-Yunan (Yunan tutumuyla kıyaslandığında bu salt önyargı da değildir), barbar olarak görülürdü. Dolayısıyla bu imaj, "doğulu" kavramıyla da özdeşleşmiş olmalıdır, çünkü "Darius ve Kserkses imparatorluğunda doğuda Pers İmparatorluğu'ndan başka ne vardı ki?" -şüphesiz bu dönemdeki bir Yunanlı böyle diyecektir. Yani: Yunanlı ≠ Pers = Doğu.

Bakkhalar'da, gezgin Dionysos doğudan Yunanistan-Thebai'ye geldiğinde kentin kralı, aynı zamanda anne tarafından kuzeni olan Pentheus ile çatışır. Dionysos kente vardığında ilk önce kadınları Dionysosçu büyüyle etkiler ve kadınlar kentin dışında "doğayla kucak kucağa", esriklik halinde Dionysos sarhoşluğuna kapılırlar. Koro ve kâhin Theiresias, Pentheus'a Dionysos'un bir tanrı olduğunu anlatır, ama Pentheus kibirlince Dionysos'un tanrılığını yadsır. Oyunun sonunda da kral Pentheus, annesi dahil kendinden geçmiş kentli kadınlardan oluşan Bakkhalar topluluğu tarafından parçalanır. (Euripides, 2017) Bu hikâyenin tüm vahşiliği, aslında karşıtların çatışmasının zorunluluğunun anlatımıdır: ideal bir Yunan olarak Pentheus, rasyonel olmayan bir şeye gözlerini açamayacak kadar kibirlidir, ama hakikat onun Apolloncu illüzyon gerçeğini umursamaz, gönüllüce uyum sağlamayan uygar kutup, vahşi hakikatin kutbu tarafından dengenin sağlanması uğruna parçalanır, yok edilir. Nietzsche'nin "çekiçle felsefe yapma"<sup>6</sup> deyiminde de aynı tutumu bulabiliriz: vahşi olan hakikat, gerekli olan karşıtların çatışması uğruna, diğer kutbun ihmal edilmesi hatta yadsınmasından dolayı karşısındaki kutup kadar güç göstermelidir. Bu karşı kutup yavaş yavaş ve uzun zamanda (yapısı da zaten buna eğilimlidir) gücünü yayarken, bu diğer vahşi kutup kısa zamanda ve şiddetlice gücünü yayar: Nietzsche'nin felsefesinde Dionysosçu olanın gücünü yayması için eşlikçisi yoktu, bunu nispeten kısa ömründe tek başına yapması gerekiyordu -ki bu, muhtemelen zaten onun ömrünü kısa kılan tutum olmuştu.

"Herakleitos'un görüşlerinin merkezinde çatışma ve savaşın her şeyin babası olduğu düşüncesi bulunur. Ona göre, savaş varlık ya da oluşun tek ve en önemli koşuludur. Zira bu savaş olmasa, hiçbir şey varolmaz. Bundan dolayı varlıkların doğuş ya da varlığa gelişi, birbirlerine karşıt olan ve dolayısıyla, birbirlerini varlıkta tutan karşıt güçlerin çatışmasına bağlıdır. Karşıtların savaşının kötü bir şey olması bir yana, varlığın olmazsa olmaz koşulu olduğunu, evrendeki bütün varlıkların varlıklarını sürdürebilmeleri için karşıt unsur veya güçlerden meydana gelmesi gerektiğini öne süren Herakleitos [...] Zira ilahi bir bakış açısından, her şey iyi, doğru ve adildir. Dahası,

6 Bkz. Putların Alacakaranlığı *Ya Da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır?*



bunların hepsi bakış açısıyla ilgili olup, iyi ve kötü, Herakleitos'a göre, bütünüyle görelî kavramlardır.” (Cevizci, 2009: 47, 48)

Şeylerin *iyi ve kötünün ötesinde* görülebildiği ilahî bakış, Nietzsche'de tanıdığımız *“amor fati”* kavramıdır. Tüm savaşım ve karşıtlığın var olması gerektiğini kabul etmek, birinin olmasını istediğimiz zaman koşul olarak diğerini de benimsememiz gerektiği ilkesinin fark edilmesi her şeyi kabul etmenin, yani Nietzsche'nin deyiminde *“yaşamı evletmenin”* koşuludur. Her şey değişimdedir, bu durumda ya değişimin elemanları olan savaşımındaki iki karşıtın ikisini birden kabul etmek gerekir ya da ikisini birden yadsımak -ki bu da doğrudan maddî ya da manevî anlamda intihardır- durgunluk ve yaşamsızlıktır. Dolayısıyla *amor fati*'nin bakış açısını edinebilmek için de benimsememiz gereken *“bengi dönüş”* hakikatidir. İşte bu bengî dönüş fikri, şeylerin bir ereğe doğru değil ama tekrar baştan dairesel olarak ilerlemesidir, çünkü “tüm değişmelerin meydana getirdiği genel bağlamda, tözün miktarı değişmezdir.” (Cevizci, 2009: 49). Öyleyse nicelik aynı kalır, değişen şey niteliktir. Sonuç olarak çıkarım ise şu olur: Oluşu ya hepten kabul et ya da hepten reddet!

Nietzsche'nin kendi *amor fati*'si, yani *bengi dönüşün* mutlak benimsemesi, şaşırtıcı biçimde tarafınca belki de megalomanisi bize nahoş gelecek bir biçimde -ki bu kontrolsüz megalomaniyi onun önceki yıllarında değil de buradaki gibi zihinsel çöküşünden önceki son yıllarda sık görürüz- şu noktaya kadar varır:

“Son bir bakış açısı, belki de en yücesi. Almanları ben haklı çıkarıyorum, sadece ben... Karşıt tür olmasa ben olmazdım... Bismarck olmasa, 1848 olmasa, [Napoléon karşıtı] “özgürlük savaşı” olmasa, Kant olmasa, Luther'in kendisi olmasa... Almanların büyük kültürel suçları daha yüksek bir kültür ekonomisiyle kendini haklı çıkarıyor. Hiçbir şeyin farklı olmasını istemem, geriye dönmek istemem... *Amor fati*... Hıristiyanlık bile gerekliydi; hayata Hayır demenin en yüksek biçimi, en tehlikelisi, en baştan çıkarıcısı yarattığı sorunla en yüksek olumlamayı meydana çıkardı -beni.” (Young, 2017: 799)

Akıl sağlığının yerinde olduğu son zamanlarında defterine düştüğü bu notta, yine de Nietzsche'nin Hristiyanlığın tutumunu tam

bir hoşgörüyü karşıladığını değil, Hristiyanlığın, Dionysos'un temsili olan Nietzsche felsefesini doğurduğu için varoluşunun benimsenip kabul edildiğini yani nihayetinde görevin tamamlanmasının idraki ya da bunun umudunun sonucunda *amor fati*'nin her şeyi kapsamı olarak ayırt etmeliyiz.

#### 4. Mythos ve Logos

Söz olarak mythos ve logos, sanatlar ve bilimler için analogi olarak kullanılabilir. Mythos büyüleyen, etkileyen, dramatikleştiren, özünde hakikat amacı gütmeyen bu yüzden de bir bakıma yalancı ama “yararlı yalancı” olan çünkü hem eğlendirme ve hem de eğitmek için kullanılan sözdür. Yazılı olanı dışlamaz, ama sözden doğduğu gibi özünde söz için biçimlendirilmiştir, bu da onun yazıda da masalsi etkisini arttırır. Logos ise ilmek ilmek işleyen, anlattığı şeyi etkileyerek ve büyüleyerek değil kanıtlayarak inandırmaya çalışandır, doğru olandır. Hakikatin değil ama gerçek olanın sözüdür.

Mythos sanatın, logos da bilimin işlevine karşılık gelir. İkisi de Apolloncudur, derin gerçeğin üstünün örtülmesi ile ilgilenirler. Bilim kanıtlamadır, sanat ise neredeyse kanıtlamadan uzak olduğu kadar sanattır. Bunun sebebi de sanatın ifadesinin ve işlevinin *akıl kategorilerine* doğru olmamasıdır. Yunanlılar için mythos, Nietzsche'nin tanımında hakikatin tesellisiydi, aynı zamanda yaşamın onaylanabilmesi için de araç olmuştu. Yunanlıların, Nietzsche'nin deyişinde “varoluşun esenliğinden, taşıp coşan sağlıklılığından, b o l l u ğ u n d a n varoluşun sertliğine, ürperticiliğine, kötülüğüne, sorunsallığına yönelik entelektüel eğilimlerinde” (Nietzsche, 2017: 2) şekillenmesiyle Yunan pantheonu biçimlenmişti:

“Yunanlı, varoluşun korkularını ve dehşetlerini biliyor ve duyumsuyordu: yaşayabilmek için, bunların önüne, Olympos'taki parlak düş ürünü koymasına gerekiyordu. Doğanın dev güçleri karşısındaki o muazzam güvensizlik, tüm bilgilerin üzerinde acımasızca hüküm süren o Moira, büyük insan dostu Prometheus'un o akbabası, bilge Oidipus'un o korkunç yazgısı, Atreusoğulları soyunu üstündeki, Orestes'i

annesini öldürmeye zorlayan o lanet; kısacası, orman tanrısının, efkârlı Etrüsklerin yıkımına yol açan mitsel ibretleriyle birlikte tüm o felsefesi -Yunanlılar tarafından, Olymposluların o sanatsal orta dünyası aracılığıyla sürekli yeniden aşıyor, her halükârda perdeleniyor ve gözlerden gizleniyordu. Yunanlılar, yaşayabilmek için bu tanrıları en derinden bir zorlukla yaratmaları gerekmiştir [...] Yoksa bu kadar aşırı duyarlı, bu kadar delidolu arzulu, böyle eşsiz acı çekme yeteneğine sahip bu halk, nasıl katlanabilirdi varoluşa, ayınısını daha yüksek bir şanla çevrili bir biçimde tanrıların da yaşadığı gösterilmeseydi?” (Nietzsche, 2017: 36)

Hakikat için, ondan bir süre uzaklaşmak için düşler kurgusu gerekliydi ama yine yaşam için bir araç olan düşler sistemi... Biraz kendinden uzaklaşmak, varoluştan uzaklaşmak için illüzyonlar gerekliydi. Eğer hakikat, Herakleitos'un önerdiği gibi daimi-değişen bir deniz gibiydiyse bu hakikatin dışına kafayı uzatıp nefes almak gerekiyordu, sonra da her ne kadar sabit olmadığını biliyor olsak da hakikatin üzerine bir düzlem inşa etmemiz gerekiyordu, bu düzlem üzerine kavramlar ve yapılar sistemi inşa etmemiz gerekiyordu ve bunların değişimine maruz kalacağımızı unutmamız için de “fazla uzağa bakamıyor olmamız” gerekiyordu, oldu da fazla uzağa bakma bahtsızlığına düştüysek de “içimize kör umutlar salınması” (Aiskhylos, 2019:12) gerekiyordu. Mircea Eliade'ın mit için tanımında bunun ne demek olduğunu çıkarımını yapabiliriz:

“Mitler dünyanın, insanın ve yaşamın doğaüstü bir kökeni ve tarihi olduğunu; bu tarihin anlamlı, değerli ve ibret alınacak olaylarla dolu bulunduğunu ortaya koyar.” (Bonney, 2018 2.cilt: 133)

Yani mitler ile kurulan anlam sayesinde insan, “hakikatinin hareketli denizinde anlamsızca savruluyor olmadığını”, bir anlam ve bir sabitliğe sahip olduğunu düşünür. Antik halkların çoğu da mitolojide gördüğümüz gibi kentlerinin kökenini bir anlam yükleme amacı görebileceğimiz bir biçimde sık sık bir kahramanla ilişkilendirir (Roma-Aeneas, Atina-Theseus ya da topraktan doğma, Thebai-Kadmus, Sparta-Herakles vs.). İşte böyle, hakikatin dehşetlerinin üzerine, onun korkunçluğuna dayanabilmek için hakikî olmayan teselliler inşa etmek, teselli aracı oluyordu.

Yine Mircea Eliade'nin tanımıyla "mitleri bilip tanımanın varoluşsal işlevi" olarak manevi anlam arayışını tatmin edebiliyordu.

Logos'un kanıtlamacı yanı onun bilimle ayrılmaz bağıyla ilişkilidir. Örnek olarak Darwin'i alırsak: Darwin, doğal seçilim fikrini ilk keşfeden düşünür değildir, Lucretius'tan Rousseau'ya kadar bu fikri bula biliriz, ama Darwin'in yaptığı bunu olası bir teori, bir varsayım olarak sunmak değil kanıtlamaktır. İşte bu yüzden *logos*'un gücü ile doğal seçilim düşüncesi neredeyse Darwin'in kanıtlamalarından daha fazlasına ihtiyaç duyulmadan tarafımızca kabul görüyor, çünkü Darwin, teorisini akıl için ne kadar olabilirse o kadar tatmin edici olan 20 yıllık yazım süreci ve daha uzun gözlemleri ve akıl yürütmelerindeki kanıtlar ile sundu. Belki de yaptığı şey Herakleitos'taki anlamıyla Oluş'un içindeki *logos*'u, yani değişimin değişme yolunu bulmak olmuştur. Yine de bilimleri doğadan gelen olarak göremeyiz, çünkü bilimler ancak bizim doğayla ilişkimiz ve onu gözlemimizden doğarlar. Camus'ye göre evren/doğa aslında nihayetinde bize pek de varoluşsal olarak anlamlı bir sonuç vermez. Yani bilimler doğadan gelme değil, insandan gelip doğaya yönelmez -doğal (kelimenin tam sözlük anlamında) bilim yoktur (doğa bilimleri ve beşerî bilimler vardır, bunların da isimleri geldikleri değil *ilgilendikleri* şeyden gelir). Bilim ve sistem inşası doğaya karşı bir güdü müdür. Onun üstüne çıkma ya da onu düzenleme, ya da en azından doğanın olduğu duruma göre davranma isteğimiz temellidir, ya dışarıyı bize adapte etme, ya da kendimizi dışarıya adapte etmedir (ki bunların hangisinin baskın kullanıldığı tartışma konusu olabilirdi). Bilim şeyleri aydınlatmaya, bilinçli ve hâkim olunabilir kılmaya, yani "logoslaştırmaya" doğru bir istenci içinde barındırır. Bilimin, bu doğanın üstüne yapı inşa etme fikrini, Comte'tan bir referansla güçlendirebiliriz:

"[...] bilimlerin her şeyden önce daha dolaysız ve daha önemli bir amaca yani zihnimizin fenomen yasalarını bilme ihtiyacını karşılama amacına yönelik olduklarını unutmamalıyız. Bu ihtiyacın ne kadar derin ve büyük olduğunu anlamak için, *şaşırmamızın*<sup>7</sup> fizyolojik

7 "Şaşıрма"yı burada beklenmeyen ve sıra dışı olanın ortaya çıkması olarak anlamalıyız, veya "sıçrama" olarak düzenin ritimlilik ve uyum içinde olanının dışından gelen

etkilerini bir an düşünmek ve bizim hissedebildiğimiz en korkunç duyunun, bir fenomenin, bize, bildiğimiz doğa yasalarına çelişik olarak görüldüğü zaman meydana gelen duyum olduğunu göz önünde tutmak yeterlidir. Olguları kolaylıkla kavrayabildiğimiz bir düzende düzenleme ihtiyacı -ki bu tüm bilimsel teorilerin özel amacıdır- organizasyonumuza öylesine içkindir ki, eğer bu ihtiyacı pozitif düşüncelerle gidermeyi başaramasaydık [...], bu ihtiyacın başlangıçta yol açtığı teolojik ve metafizik açıklamalara geri dönmemiz kaçınılmaz olurdu.” (Comte, 2015: 85)

Böyleyken, Dionysosçu derinlikten baktığımızda bilimlerin de nasıl ve ne anlamda *inşa edilmiş yapı* olduğu anlaşılır. Bu, bilimlerin değerini düşürmek değil, yalnızca karşılarındaki doğanın ne olduğunu kıyasla vasıtasıyla göstermektir -o ki, Nietzsche tanımında- Yunanlıların tragedya duyduğu aynı ihtiyacı bilimler için de doğurur, farklı tutum ama aynı güdüdür.

Mythos ve logos, ikisi de Apollon’a aittir. İlki düşlere dalma ve “sakin kıyıda” güven içinde gözlemlene durumlarını kapsar; ikincisi de “güzellik, düzen, yasallık, rasyonellik, açıklık, kesinlik, bilgi ve aklı”, ve yine bireysellik ilkesi ve özdenetimi kapsar. “Varoluşun korkularını ve dehşetlerini biliyor ve duyumsuyor” (Nietzsche, 2017: 28) olan bir halk ve kişinin bunlara ihtiyacı vardır. Her ikisi de eylem ile ilgilidir, eylemi gerektiren ve sağlayanıdır. Eylem ile de kastedilen, yalnızca aksiyon ve hareket değil de belli bir niyete sahip olarak bir şeyi yapmayı isteyerek, dolayısıyla da yapılan şeyin bir anlam ifade edeceğini umarak harekete geçmektir, yoksa Nietzsche tanımında hakikate, “şeylerin özüne gerçek bir bakış, onları t a n ı m ı ş” (Nietzsche, 2017: 49) olmak eylemi öldürür, onun -nihilistik bir biçimde- dehşetini ve saçmalığını gören, onda zaten hiçbir şeyi değiştiremeyeceğini gören insan eyleme geçemez. Eylem, belli bir yüzeysellik gerektirir. Eyleme geçmek için bir etkinin olabileceği düşüncesine ihtiyaç vardır, bu da ancak illüzyonda mümkün olur,

olarak anlamlıyız, ki bunlar sistemin dışında kalan kaos olarak doğadır.

- 8 Auguste Comte’un insan aklının gelişimini sırasıyla teolojik, metafizik ve en son da pozitif olarak üç hâle ayırdığı ilkeler. Mitoloji, diğer dinsel inançlarla beraber teoloji hâlinde yer alır. Politeizm de, teolojik hâlin erken dönemine aittir.

“yanılsama yoluyla gizlenmiş olmak eyleme dahildir” (Nietzsche, 2017: 49). Apolloncu olanın sağladığı budur. Eylem, Apolloncudur.

“Ve bilimin kendisi, bizim bilimimiz – yaşamın belirtisi olarak görüldüğünde, ne anlama gelir bilimin tümü? Ne için, daha berbatı, nereden – tüm bu bilim? Nasıl? Bilimsellik belki de yalnızca kötümserlikten bir korku ve kaçış mıdır? İnce bir savunma mıdır – hakikate karşı? Ve, ahlaklı konuşursak, ödlelik ve sahtelik gibi bir şey midir? Ahlaksız konuşursak, bir kurnazlık mıdır? Ah, Sokrates, Sokrates, yoksa senin gizemin miydi? Ah, gizem dolu ironici, yoksa bu muydu senin – ironin?” (Nietzsche, 2017: 3)

### 5. Dionysos ile Karşılaşan Apolloncu

Dionysosçu olan daimi-dinamik doğanın, bu doğanın kaosu ve dehşetinin hakikatidir. Apolloncu olan da hakikatin dehşetinin tesellisidir, tüm karmaşalar üzerine ve karşısına sabitliğin güvenini ve rahatını sunandır, bunu sağlama aracı da illüzyondur, çünkü hakikat olmayan her şey bir bakıma yalandır. Apollon’un “*kendini bil*” ilkesi olarak *principium individuationis*<sup>9</sup>, aslında hakikat karşısında dehşete düşmenin sebebidir, çünkü hakikatin daimi-değişimi sabit bir kimlik edinmiş *principium individuationis*’i dağıtır/parçalar. Hakikat, sabit olan her şeyden olduğu gibi belirli olan kimlikten de bağımsızdır. Bu belirli kimlik ise, onun hareketli denizinin üstünde kendini kurar, inşa eder. İşte hakikat, ancak dağılacağı korkusunu hissettirdiği persona<sup>10</sup> için korkunçtur, korkunçluğu onun içindir. Kimlikten bağımsız olan yaşam, olmaya devam edecektir; onun için hangi birey ile devam ettiği önemli değildir.

9 Bireysellik ilkesi olarak çevrilir. Bireyin diğerlerinden ayırt edilişi, kendi belli yapı ve özelliklerinin ona ait olmasıdır. Schopenhauer’da, kendinde-şey olan İsteme’den uzam ve zamana indirgeniş bağlamında kullanılır, dolayısıyla İsteme’de çokluluk ilkesi yokken, uzam ve zamanda kendinin diğerlerinden farklı olduğu yanılsaması anlamına gelir. Schopenhauer’ın doğu felsefesinden aldığı düşüncede, hakikatin önüne çekilen maya perdesine bağlanır.

10 Persona: kelime anlamı “maske”dir. Kelime, antik Yunan ya da Latin tiyatrosunda oyuncuların rollere göre taktığı (sık sık bir oyuncunun bir çok rol için taktığı) maskelerden gelir. C. Jung, persona’yı arketiplerinin arasına katarak gerekli ve önemli sosyal kimlik/rol anlamıyla içini doldurmuştur.

Kaotik vahşi hakikatin ne olduğu, kendini doğada bize gösterir. Doğanın sözlük anlamı bize ne olduğunu anlamamızda yardımcı olacak:

İnsan faaliyetlerinin dışında kendi kendini sürekli olarak yeniden yaratan ve değiştiren güç, canlı ve cansız maddelerden oluşan varlığın hepsi, tabiat. (NND sözlük)

İnsan faaliyetlerinin dışındalığı ve yapay olandan ayrık oluşu, bize içinde yanılısma olmadığını gösterir. Doğanın sürekli yaratım ve değişim özelliğinin kimlikten bağımsız örneklerine bu yüzden hayvanlarda katıksızca rastlayabiliriz. Yeterince yiyecek bulamayan bir anne hayvan, yavrularından birini öldürebilir, hatta kendi yavrusunu yiyebilir. Bunların bizim için tat kaçırıcı korkunçluğu şüphe götürmezdir, ama yine de sorarız: neden bu şekilde bir anne yavrularının canına kıyar, kıyabilir? Çünkü eğer o hayvan bir yavrusunu öldürmezse, ikisi de açlıktan ölecektir. Anne yavrusunu yemezse hem yavru hem de anne ölecektir. Eğer yavrularının canına kıymasalar, yaşamın *olmaya* devam etme görevini yerine getirmemiş olacaktı. Dolayısıyla bu hayvanlarda doğa, yapaylığın dolaylı yansıması olmadan bize gözükür. Bu hayvanlar doğayı bize doğrudan gösterir. İşte hakikatin doğadaki bu katıksız belirimi, onun kimlik tanımsızlığının örneğidir. Belirli bu yavru değil belki, ama yaşam devam edecektir. Ölen, sadece o yavrudur, yoksa hem anne yavru vermeye hem de doğa yaşam zincirine devam edecektir. Uygur insan için doğanın tam olarak ne olduğunu idrak etmek biraz zordur, çünkü yaşam ortamımız el değmemiş olana nadiren yakındır. Ama yine, inşa edilen somut ve soyut yapılara doğanın aslında her zaman temel olduğunu anlamak için, bize gizlenmiş olan onca doğa hakikatine rağmen varlığını dışlayamadığımız ölüme ve hastalıklara bakabiliriz. Bu bahtsızlıklar dünya düzeninde en iyi yeri edinmiş kişiye bile müdahale eder ve geldikleri zaman tüm kuvvetleriyle doğayı *aşamamışlığımızı* bize gösterirler. Bizzat Dünya Savaşları'nın yaptıklarından başka, hiç de az görülür olmayan kıyamet sonrası hikâyeleri ve filmleri de pekâlâ bu konudaki -uygarlığın ebedi ve sarsılmaz olmadığı- endişemizin dışavurumu olarak görülebilir.

Paradoksal olarak Apolloncu *principium individuationis*, hem hakikatin tesellisi hem de dehşet verici gözükmemesinin sebebidir. Persona, onu dağıtacak olan hakikatten korkar. Kişi kendisinde de doğanın, yani Dionysosçu tarafın mevcut olduğunu sezer ve bu personayı daha da çok ürkütür, ama aynı zamanda kişi kendi güdüselliğiyle doğaya ait olan yanının sonsuzluğunu duymaz. Bu, doğaya ait olan ve kimlikten bağımsız olan yanıdır. İşte kişi içindeki bu doğa ile “umut dolar ve sonsuzluğun neşesini tadar, kendi tükenmezliğini hisseder”, onun için son yoktur, sona erecek olan sadece kimliktir. Personayı dağıtacak olan bu yan, personanın gölgesidir.<sup>11</sup> Apolloncu için Dionysos gölgedir. Vahşiliğin en ufak bir belirimi katı bir persona için tehdittir ve bu persona gereğinden fazla katıysa da onun kendisi olmayan her şey gölgedir değişimin kendisi onun için gölgedir. Bu değişimin gölgesi ki onun endişesini hiç umursamaz. “*Kendini bil*” bu anlama gelir: Öyle ya da şöyle değil ama böyle olduğunu bil! Psikoloji, bunu ayırt edecek kadar geniş kavramaya sahiptir, o yüzden “kendini bil, ama değişimin zorunlu olduğunu unutma”yı salık verir.

Tıpkı toplum gibi birey de inşa edilmiş bir yapıdır. Toplum büyük yapı, öyleyse birey de küçük yapıdır. Sokrates -hepimizin bildiği anlatıda-, sohbet ettiği insanların “kendini bil ilkesi”ni tanımadığını görür. Bu insanlar (özellikle zanaatkârlar), bir şeyde iyi oldukları için kendilerini her şeyde iyi sanırlar, hâlbuki öyle değildirler ve belki ne olduklarını biraz bilseler de ne olmadıklarını hiç bilmezler. bu yüzden kendilerini de bilmezler, çünkü iyi olmadıkları şeylere de uzanabileceklerini sanırlar, yani o şeylere gerçek olarak değil ama gücül olarak yayılırlar. Sokrates, ne olmadığını da çok iyi bilir, bu da onu kendini herkesten çok iyi bilir kılar. Kendini bilmeyen, olmadığı şey olmaya çalışır, bundan dolayı da ancak parçası olacağı büyük yapıda “olduğu sabit yeri” bulamaz. Büyük yapı, karakteri gereği düzendir ve düzen sabit olmayan üyelerden oluşamaz, bu onun sabitliğini sağlayamaması demektir.

11 Gölge: Jung arketiplerinden. Ben’in, olduğu veya olmak istediği şey kalıbının dışladığı, tarafından yadsındığı (kötü) özellikleri içerir. Persona, dış dünya olarak toplumda sahip oldukları özelliklerin dışa gösterilen tarafı ise, gölge persona için düşmandır. Bilinçdışı olandır.



Düzenin sabitliği için parçanın sabitliği gereklidir. Böylece buradan ortaya çıkan şudur: Toplum için kendini bil! O, bizim kolektif gerçeğimizdir! Bu yüzden sabit olmayan bir zeminde bir sabitlik sunan toplumdan başkalaştığında insan açıkta, apaçıkta hisseder. Onu dışarıdan koruyacak bir örtüsü yoktur, hakikat ondan diğerlerine olduğundan çok daha az gizleniyordur. Nietzsche'nin ifadesiyle: "kültür, yetişim, uygarlık dediğimiz her şey, günün birinde aldanmaz yargıç Dionysos'un karşısına çıkacaktır." (Nietzsche, 2017: 119) Yani en uygun deyişle Dionysos'un attığı her adımda çevreye sarmaşıklar yayılır ve inşa edilmiş olan olarak tanımlanan *principium individuationis*, Dionysosçu hakikî doğa karşısında dağılır.

## 6. Sonuç

Uygarlığın tezi Apolloncu, antitezi vahşi Dionysosçudur. Uygarlık, öz-birlik değil ama illüzyoncu birlik olarak gerçek olandır, yapı ve kuraldır. Kavramsal ilkeler ile birleştirerek sistemini kurar. Hakikat ise Herakleitos'un öğretisindeki daimi-değişen, statik değil dinamik olandır, vahşi ve yabanidir. Tüm yapay kabuklardan soyundurulmuş olandır. İdeal olan uyum, bu karşıtların sentezidir. Nietzsche'nin incelemesinde ise bu kendini Klasik Yunanistan döneminde gösterir ki bu modern dünyanın da ulaşması gereken şeydir. Bir bakıma modern dünya ideal örneğidir. Tragedya da bu hususta sentezin bir örneği olarak görülmelidir. Ama Nietzsche'nin, yine de Rousseau gibi bilincin ve aklın varlığını değil ama bunlara verilen haddinden fazla değeri yadsıdığını, bilinçsizliğe de ancak bilinçle ve bilinç sayesinde bakabildiğimizi hiçbir zaman göz ardı etmediğini, insanın halihazırda bilinçli olduğunun ve bunun değiştirilemeyeceğinin farkında olup (bu süreçte uygar insan ve yabani insan birbiriyle kıyaslanmaz; insanın tanımı şimdiki uygarlaşmış insandır) insanı nihai olarak bilinçli kabul ettiğini unutmamamız gerekir. İnsanın tanımı şimdiki uygarlaşmış insandır. İnsanı nihai olarak bilinçli kabul ettiğini unutmamamız gerekir. Nietzsche diyalektik ilerlemeye karşı olsa da Herakleitos'un döngüsel diyalektiğini benimser. Burada bengi dönüş fikrinin doğuşunu görürüz. Bunu da Apollon ve

Dionysos'un karşıtlığında zaten görüyoruz. Karşıtların ebedi savaşımında yalnızca belli zamanlarda uyum sağlanır ki bu da Antik Yunanistan'da tragedyada belirmişti. Oluş'un doğası çatışmadır. Oluş azalmaz veya çoğalmaz, yalnızca farklı suretlerde ortaya çıkar.

Ünlü "hakikat şaraptadır" özdeyişi, Dionysos'un üzüm ve şarap tanrısı olmasının anlamını bize açıklar. Hakikat şaraptadır, şarap ise doğayı ortaya çıkarır. Dolayısıyla hakikat doğadadır ve doğaya da Dionysos sayesinde ulaşılır. Doğanın kendi başına ondan sakındığımız el değmemişlik olmasından dolayı, ona karşı teselliye ihtiyaç duyarız ve bu teselliye -onu ehliileştirmekten değil de- yine onun üzerine inşa ettiğimiz yapılarda buluruz. Kendimizi doğanın vahşiliğine bırakmayız ve bu vahşiliğin her zaman içimizde de mevcut olduğunu bildiğimizden dolayı da ondan ürkeriz. İnşa ettiğimiz yapılar onun üzerindedir -bunları da Apollon'a atfediyoruz-, ama büyük çapta baktığımızda o, yapılarımızı önemsemeyen yaşamın zincirini devindirmeye devam eder. İşte Dionysos, Nietzsche'nin felsefesinde tüm yapıların ötesindeki ve temelindeki hakikatin, panteistik bir evrensel bütünün elçisidir. Yine de Dionysos, Nietzsche farklı suretlerde de görülecektir. Dionysos hem bu yapıları tehdit eder, hem de bu yapıların yaşamdan yoksun yapaylığına rağmen insana ulaşarak onlardan bağımsız yaşamın devam edeceğinin yıkılmazlığını sezdirir. Nietzsche'deki Dionysosçu olanda, Dionysosçu filozofta görmemiz gereken budur. Nietzsche'deki Dionysosçuluk tam anlamıyla gönüllü olarak ve seçimlidir. Çatışma uğrunadır ve değişime yandaş, statükoya düşmandır. Burada karşımıza "Deccal" (anti-christ) çıkar: değerlerin dağılması ama yine de soylu olana toplanmak üzere dağılması.

"İşte, içgüdüm, *yaşamın sözcüsü bir içgüdü olarak* ahlaka karşı çıkmıştı bu tartışma götürür kitapla; ve yaşama ilişkin temel bir karşı öğreti ve karşı değerlendirme icat etmişti, saf sanatsal, H i r i s t i y a n l ı k k a r ş ı t ı bir öğreti. Nasıl adlandırmalı onu? Bir filolog ve sözcüklerin adamı olarak, biraz da özgür davranarak -kim biliyordu ki Deccal'ın doğru adını?- Yunanlı bir tanrının adıyla vaftiz etmiştim onu: D i o n y s o s ç u koymuştum adını. -" (Nietzsche, 2017: 9)

## NIETZSCHE: WHEN APOLLONIAN ENCOUNTERS DIONYSUS

### Abstract

In this article, a certain explication of Apollo and Dionysus, on the basis of and in the context of the work of Nietzsche, *The Birth of Tragedy* was made. The two brother gods Apollo and Dionysus, as this work sees, are two main elements of greek tragedy. The greek tragedy, according to Nietzsche, is an example of the ideal art that a culture can create with the synthesis of “Apollo” and “Dionysus”. And in his work, he examines the culture that has created this form of art. This examination of Nietzsche, in it’s sub-text, sees what a culture can and hence, an individual can deduce from ancient Greece. As a first work of an intellectual, *The Birth of Tragedy* questions the value of art, and in a daring way the essence of science by showing us the bases of the ideas of the philosopher.

**Key words:** Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, Apollo and Dionysus, Arts and Sciences, Heraclitus.

### Kaynakça

- AİSKHYLOS. (2019). *Zincire Vurulmuş Prometheus*, çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- ARİSTOTELES. (2017). *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- BONNEFOY, Yves. (2018). *DİNLER VE MİTOLOJİLER SÖZLÜĞÜ*, çev. edt. Levent Yılmaz, İstanbul: ALFA Yayınları.
- CEVİZCİ, Ahmet (2009). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cogito: *Nietzsche, Kayıp Bir Kıta*, Sayı:25, Kış 2011 (6.Baskı, 2015). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- COMTE, Auguste. (2015). *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*, çev. Erkan Ataçay, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- ERHAT, Azra. (2018) *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

- EURİPİDES. (2017). *Bakkhalar*. çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- LUCRETIUS. (2018). *Evrenin Yapısı*, çev. Turgut Uygur - Tomris Uyar, İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2011a). *Ahlakın Soykütüğü*, çev. Zeynep Alangoya, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2006). *Ecce Homo*, çev. Can Alkor, İstanbul: İthaki Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2002). *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran, İstanbul: BİREY YAYINCILIK.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2017). *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- NIETZSCHE Friedrich. (2011b). *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Gürsel Aytaç, İstanbul: Say Yayınları.
- YOUNG, Julian. (2017). *Nietzsche, Bir Filozofun ve Felsefesinin Biyografisi*, çev. Bülent O. Doğan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.