

Nosyon

Uluslararası Toplum ve Kùltür Çalışmaları Dergisi

International Journal of Society and Culture Studies

ISSN 2667-5951

2019 Kış
Sayı 3

Nosyon: International Journal of Society and Culture Studies

Peer-reviewed Electronic Journal

Winter 2019

Issue 3

ISSN: 2667-5951

Executive Editors

Prof. Dr. Himmet Hülür

Prof. Dr. Cem Yaşın

Section Editors

Assoc. Prof. Dr. Bilge Narin

Res. Asst. Dr. Bahar Kayıhan

Res. Asst. Elçin Akçora As

Res. Asst. Feyyaz Fırat

Res. Asst. Arda Umut Saygın

Res. Asst. Oğuzhan Şenel

Advisory Board

Prof. Dr. Tamilla Abbashanlı-Aliyeva (Muş Alparslan University)

Prof. Dr. Cengiz Anık (Marmara University)

Prof. Dr. Bünyamin Ayhan (Selçuk University)

Prof. Dr. Sema Yıldırım Becerikli (Ankara University)

Prof. Dr. Hamit Coşkun (Bolu Abant İzzet Baysal University)

Prof. Dr. Nesrin Kalyoncu (Bolu Abant İzzet Baysal University)

Prof. Dr. Enderhan Karakoç (Selçuk University)

Prof. Dr. Metin Kasım (Selçuk University)

Prof. Dr. Nesrin Kula Demir (Afyon Kocatepe University)

Prof. Dr. Nezih Orhon (Anadolu University)

Prof. Dr. Abdullah Özkan (İstanbul University)

Prof. Dr. Alev Fatoş Parsa (Ege University)

Prof. Dr. Serdar Sağlam (Ankara Hacı Bayram Veli University)

Assoc. Prof. Dr. Erdal Aksoy (Ankara Hacı Bayram Veli University)

Assoc. Prof. Dr. Gürcan Şevket Avcıoğlu (Selçuk University)

Assoc. Prof. Dr. Morano Fuduric (University of Zagreb)

Assoc. Prof. Dr. Nahide Konak (Bolu Abant İzzet Baysal University)

Assoc. Prof. Dr. Natalija Konovalova (Riga International School of Economics and Business Administration)

Assoc. Prof. Dr. İbrahim Sezgöl (Ankara Yıldırım Beyazıt University)

Asst. Prof. Dr. Kemal Avcı (Bolu Abant İzzet Baysal University)

Asst. Prof. Dr. Ufuk Bircan (Dicle University)

Asst. Prof. Dr. Anzavur Demirpolat (Çanakkale Onsekiz Mart University)

Asst. Prof. Dr. Zuhale Güler (Bolu Abant İzzet Baysal University)

Asst. Prof. Dr. Elif P. Devrani (Turkish-German University)

Asst. Prof. Dr. Afag Mohammed Sadig (University of Bahri)

Dr. Fritz Kohle (University of Edinburgh)

Publisher: Prof. Dr. Himmet Hülür

Referees of this issue

Prof. Dr. Ertuğrul Algan

Prof. Dr. Bünyamin Ayhan

Prof. Dr. Şükrü Balcı

Doç. Dr. Aysel Demir

Dr. Öğr. Üyesi Kemal Avcı

Dr. Öğr. Üyesi Ufuk Bircan

Dr. Öğr. Üyesi Şule Gece Çelikkan

Dr. Öğr. Üyesi Cem Koray Olgun

Dr. Öğr. Üyesi Songül Omur

Dr. Öğr. Üyesi Kerem Özbey

Dr. Öğr. Üyesi Banu Alan Sümer

Table of contents

From the editor	ii-iii
Research articles	
Time in the poetry of Ahmet Hamdi Tanpınar in the light of Bergson's philosophy <i>Zafer Demir</i>	1-20
Human and moral problem in Nietzsche philosophy <i>Mehmet Bayır</i>	21-36
Reading pursuit of truth in Semih Kaplanoğlu cinema through "Grain" <i>Meral Özçınar</i>	37-49
Globalization, international migration and migration policies of European Union <i>Nigar Topcu</i>	50-65
An empirical study on the use of mobile knowledge competitions: the example of the Hadi knowledge competition <i>Muhammet Emin İğde</i>	66-79

From the editor

As Nosyon International Journal of Society and Cultural Studies, we are pleased to meet you for the third time. In this issue of our journal, which started publication in 2018, we present the works of valuable academicians to your attention after a rigorous refereeing process. There are five research articles in the third issue of our journal.

Zafer Demir contributed to this issue with a study that focuses on Bergson philosophy and a study on time in Ahmet Hamdi Tanpınar poem, Mehmet Bayır with a literature review and discussion on the human and moral question in Nietzsche's philosophy, Meral Özçınar with a reading on *Grain* movie about the pursuit of truth in Semih Kaplanoğlu cinema, Nigar Topcu with a analysis on globalization, migration and migration policies of the European Union, Muhammet Emin İğde with a quantitative research on the use of mobile knowledge competitions in the example of Hadi knowledge competition.

The first article of Nosyon dated December 2019 is titled “time in the poetry of Ahmet Hamdi Tanpınar in the light of Bergson’s philosophy.” In this study, Tanpınar's understanding of poetry is discussed in the focus of Bergson's thoughts. Firstly, the place of time in philosophy has been briefly discussed and then it has been shown how Bergson's understanding of time affects Tanpınar's perception of time. Finally, in the light of Bergson's thoughts on time, Tanpınar’s poem was examined. Demir's article draws attention as an original study on the concept of time.

In the second article titled “human and moral problem in Nietzsche philosophy”, Mehmet Bayır aimed to examine the stages of human being in the process of becoming an overman and understanding of freedom according to Nietzsche. In this study, Nietzsche's predictions about the moral understanding of Western metaphysics and his criticism of Western metaphysics are examined with a literature review. According to Nietzsche, two idols of 19th century Europe were identified as Christianity and modernism, and the destruction caused by the traditional values of Western metaphysics in human life was discussed. The study contributes to the critical literature in this context by addressing the problem of human and morality in terms of Nietzschean philosophy.

In the third article titled “reading pursuit of truth in Semih Kaplanoğlu cinema through ‘Grain’”, after a thorough study of the concept of truth, Meral Özçınar makes connections with Tarkovski cinema and examines the pursuit of truth in Semih Kaplanoğlu cinema. In the study, which makes valuable contributions to the field based on Islamic philosophy in the context of faith, morality and search, the points of merger and separation of Tarkovski and Kaplanoğlu cinemas are revealed. The article is a remarkable study in terms of providing philosophical evaluations on Kaplanoğlu cinema and the concept of truth.

In the fourth article titled “globalization, international migration and migration policies of European Union”, Nigar Topcu briefly discussed migration and globalization in the context of current debates around the world and analyzed the migration policies of the European Union. The phenomenon of international migration, which has been carried to different dimensions by globalization, has been evaluated in the axis of transnational policies. The non-compliance of nation-states with transnational decisions on the basis of both individual and state has been demonstrated and it is emphasized that European Union policies continue to produce non-solution. The study is unique in that it evaluates immigration in terms of globalization and European Union policies and opens up the political dilemma.

In the last article titled “an empirical study on the use of mobile knowledge competitions: the example of the Hadi knowledge competition”, Muhammet Emin İğde

examined the concepts of gaming, digital gaming and mobile gaming and tried to open the topic to a philosophical discussion. In this article, the purpose of the application and the expectations of the users from this competition were determined by conducting a quantitative research. The study presents a remarkable analysis by investigating the subject in terms of uses and gratifications theory in a mobile application example.

We would like to express our gratitude to the authors, referees and editorial board for contributing to the third issue of our journal and wish you a pleasant reading. See you in the next issue which will be published on June.

Oğuzhan Şenel – Section Editor

Bergson felsefesi ışığında Ahmet Hamdi Tanpınar'ın şiirinde zaman

Zafer Demir*

Öz

Ahmet Hamdi Tanpınar gerek lezzeti emsalsiz üslûbu gerekse düşünceleriyle Modern Türk edebiyatının en önemli yazar ve şairlerindedir. Şiir, Tanpınar'ın kendisinin de açıkça dile getirdiği gibi, kaleme aldığı bütün edebî türlerin temelinde yer alır. Hatta şaire göre, yazdığı bütün hikâye ve romanlar, bir şiir çekirdeğinden doğmuş, bir şiir düşüncesinden hareketle varlık kazanmıştır. Dolayısıyla Tanpınar, bütün ömrü boyunca hep bir şair olarak bilinmek istemiştir. Zaman kavramı, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın şiirlerinin derin tasarımı oluştururken kurucu izleklerinden biridir. Şairin şiirindeki zaman algısının, sayılara, saatlere bölünebilen matematiksel bir zamanın ötesinde, şiir öznesinin kozmosla birleşme arzusuyla yüklü olduğu ontolojik bir zaman olduğu görülmektedir. Tanpınar'ın bu zaman kavrayışının oluşmasında edebiyatın ve sanatın yanı sıra, felsefenin, özellikle de Henri Bergson'un düşüncelerinin büyük bir etkisi bulunmaktadır. Türkiye'de Sezgicilik olarak bilinen bu felsefi yaklaşıma göre, insan varoluşunun kaynağında bulunan asıl zaman, mekânsal ya da çizgisel zaman değil, içsel bir zamandır ("süre"). Bergson'a göre, bu içsel zamanın bilincine ancak, filozofun, metafiziğin yöntemi olarak gördüğü felsefi sezgiyle varılabilir. Bu makalede, Tanpınar'ın şiir anlayışı Bergson'un düşünceleri odağında ele alınmıştır. Makalede önce zamanın felsefede nasıl anlaşıldığına dair kısa bir kavramsal ve teorik çerçeve çizilmeye çalışılmış, daha sonra Bergson'un zaman anlayışının Tanpınar'ın zaman algısını nasıl etkilediği ortaya konulmuştur. Son olarak, Bergson'un zaman konusundaki düşüncelerinin ışığında, Tanpınar'ın şiiri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Zaman, varlık, şiir, sezgi, süre.

Time in the poetry of Ahmet Hamdi Tanpınar in the light of Bergson's philosophy

Abstract

Ahmet Hamdi Tanpınar is one of the most important writers and poets of Modern Turkish literature with his unique style and thoughts. Poetry, as Tanpınar himself has made it clear, is at the basis of all the literary genres he has written. In fact, according to the poet, all the stories and novels he wrote were born from a nucleus of poetry and came into existence from the idea of a poem. Therefore, Tanpınar always wanted to be known as a poet during his whole life. The concept of time is one of the founding themes of Ahmet Hamdi Tanpınar's deep design of his poems. The perception of time in the poet's poetry seems to be an ontological time in which the poetic subject is loaded with the desire to merge with the cosmos, beyond a mathematical time that can be divided into numbers and hours. In addition to literature and art, philosophy, especially the thoughts of Henri Bergson, had a great effect on Tanpınar's understanding of this time. According to the philosophical approach known as Intuitionism in Turkey, actual time in the origin of the human being isn't spatial or linear, it's an inner time ("durée"). According to Bergson, the consciousness of this inner time can only be reached with the philosophical intuition that the philosopher sees as the method of metaphysics. In this article, Tanpınar's understanding of poetry is discussed in the focus of Bergson's thoughts. In this article, firstly, a brief conceptual and theoretical framework on how time is understood in philosophy is tried to be drawn, and then how Bergson's understanding of time affects Tanpınar's perception of time is put forward. Lastly, in the light of Bergson's thoughts on time, Tanpınar's poem was examined.

Keywords: Time, being, poetry, intuition, durée.

* Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, E-posta: zaferdemir1919@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-7643-3561

Giriş

Zamanın ne olduğu sorusu, diğer canlı varlıkların tersine, gelip geçiciliğinin farkında olan insan zihnini daima derinden meşgul etmiştir. Zaman, insanın bilincinde olan bir şey midir? Yoksa bilincinin dışında mıdır? Zamanın öncesinin olup olmadığı, onun, maddenin hareketiyle oluşan ve insanın beş duyusuyla algılanan bir “şey” mi, yoksa her şeyi kuşatan, içine alan, dolayısıyla maddeye ve insana ihtiyaç duymayan bir oluş, bir değişme mi olduğuyla ilgili felsefî tartışmaların tarihi Antik Yunan dönemine kadar uzanmaktadır. Denilebilir ki; ilkçağdan bu yana, fizikçiler ve felsefeciler, zamanın mahiyeti üzerine sorulan sorulara kesin bir cevap verememiş, ortak bir bakış açısında birleşmemişlerdir (Oktav & Taslaman, 2017, s. 719). Söz gelimi Saint Augustine göre; zaman, kaynağında insan bilincinin bulunduğu, nesnel değil, öznel bir olgudur. Bir filozof ve Tanrıbilimci olan Saint Augustine için zaman, eğer hiç kimse onu kendisinden sormazsa çok iyi bildiği, ama sorana açıklamak gerektiğinde hakkında hiçbir şey bilmediğini fark ettiği bir kavramdır (Okumuş, 2010, s. 129). Öte yandan doğada, canlı ya da cansız her şeyin değişip dönüşmesi bir kuraldır. Çünkü o çok bilindik cümleyle değişmeyen tek şey değişimin kendisidir. Zaten insana, hayatın geçip gitmekte olduğunu hatırlatan da bu mevsimsel döngünün, değişimin kendisidir. Bu değişim elle tutulacak kadar somut ve olağan bir gerçeklik olsa da ölüme yazgılı olduğunun huzursuzluğu içinde yaşayan tek canlı olarak insan, zamanın bilinci üzerinde oluşturduğu baskıdan hiçbir zaman kurtulamamıştır.

Zaman kavramının, insanın ontolojik sorunlarını felsefe alanına taşıyarak, insanın anlam arayışına tarihsel olarak önemli bir katkı sunduğu bir gerçektir. Öte yandan Batı’da zaman üzerine yapılan tartışmaların, tarihsel süreçte iktisadî, siyasî ve sosyokültürel düzlemlerde meydana gelen toplumsal değişmelere bağlı olarak derinleşip geliştiği, hatta bugünden düne uzanan zamansal bir çizgide ele alındığında, toplumların hayatlarını çok yönlü aydınlatan bir nitelik kazandığı söylenebilir. İnsan, doğayı denetimi altına aldıkça, zaman, bir mefhum olmaktan çıkarak dünyevî bir kimlik kazanmış, ancak kapitalist modernleşmenin kendine yabancılaştırdığı insan için ontolojik değerini hiçbir zaman yitirmemiştir. Kısaca geçmişten bugüne zaman, insan varlığının ayrılmaz bir parçası olarak vardır, insan var olmaya devam ettikçe, gelecekte de hep var olacaktır. Her ne kadar zamanın bütün varlığa priori (önsel) olmasının ve hareketle özdeş sayılmasının tarihi Antik Yunan’a kadar uzansa da o dönem bu varsayımların, felsefeyle ilgilenen küçük bir azınlık için, sadece kavramsal düzeyde geçerli olduğu, zaman kavramının etimolojik kökeninde Tanrı Khronos’ın bulunduğu unutulmamalıdır. Çünkü Eski Yunan’da zaman, Olimpos Dağı’nda yaşadığına inanılan tanrıların zamanıdır ve bu zaman ileriye doğru akan bir zaman değil, döngüsel/mevsimsel bir zamandır. Bilindiği üzere ileriye doğru akan zaman, zamanın, felsefî boyutundan bağımsız bir nitelik kazanarak toplumsal hayatta ve insan bilincinde nesneleşmesi anlamına gelir. Bu zaman algısı, Batı’da hakkıyla, endüstri devrimiyle birlikte toplumsal alana dâhil olmuştur. Söz konusu ileriye doğru akan zaman algısı da süreç içinde, fizik bilimlerinde ve felsefede 20.Yüzyılla birlikte ortaya çıkan izafiyet, kuantum gibi teoriler, Varoluşçuluk ve Sezgicilik gibi felsefi akımlarla birlikte değişmiştir. Yuva’ya (2009, s. 1658) göre, “yirminci yüzyılın başlarında Batıda modern sanatın doğuşuyla, zaman anlayışındaki değişim eş zamanlı olarak gerçekleşmiştir.” Dolayısıyla zaman konusunda yapılan tartışmalar, ortaya atılan kuramlar, sadece bilimle ve felsefeyle sınırlı kalmamış, sanatı ve edebiyatı da derinden etkilemiştir. Çünkü “mutlak zaman kavramı felsefenin ve bilimin konusu” olmasına karşın, kişisel ve toplumsal zaman, genel olarak sanatın, özel olarak da edebiyatın kapsamındadır (Uzun, 2015, s. 240). İnsan, varoluşun getirdiği kaygılardan uzaklaşmak için sanata ve edebiyata tutunmuş, böylece zamana mührünü vurarak, kendini ölümsüz kılmak istemiştir. Şiir ise edebî düzyazının bittiği yerde başlayan ve insanın varoluşsal sorunlarını estetik bir bakış açısıyla ele alan, nevi şahsına münhasır, önemli bir edebî türdür. Şiir, insanlık tarihi kadar eski bir sanat olmasının yanı sıra, müzik ve dansla birlikte, bütün sanatların da atası olarak kabul edilir.

Toplumsal değişmelere bağlı olarak dönüşen zaman algısı, bütün sanat dallarında olduğu gibi şiiri de yakından etkilemiştir. Çünkü şiir, tıpkı diğer sanat dalları gibi, zaman, hayat, varlık, ölüm, aşk gibi insan varoluşunun temelini oluşturan olgularla ilişkilidir.

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın şiirinin en önemli derin izleklerinden birisi zamandır. Tanpınar'ın zaman algısını etkileyen en önemli filozof ise Henri Bergson'dur. Tanpınar, şiir ve sanat anlayışının oluşmasında, Bergson'un "zaman telâkkisinin mühim bir yeri olduğunu" açıkça dile getirir (Tanpınar, 2017, s. 399). Bergson açısından zaman demek, "süre" (durée) demektir. Süre, onun bazen matematiksel, bazen de çizgisel olarak adlandırdığı dünyevî zamanı da yutan, ardışık olmayan ve parçalanamayan "içsel bir zamanı" temsil eder. İçsel olmayan zaman aklın eseridir ve esas itibarıyla insanın madde üzerinde tasarrufta bulunabilmesi amacıyla "zamanın mekânsallaştırılmasıdır". Süre (durée) ise, zamanın özü ve her türlü yaratıcı tekâmülün mayası olarak, insanın iç dünyasında saltanatını kurmuştur. O, bize tabi olmamakla birlikte biz ona tabiyizdir ve insan bu gerçeğe sezgi yoluyla, şuurun doğrudan verilerini deneyimlemek suretiyle ulaşır. Bergson'a (2019, s. 9) göre; ölçülen çizgisel zaman hareketsiz, zaman (süre) ise hareketlidir. Çizgisel zaman, hazır, dolayısıyla tamamlanmış bir şeydir, süre (zaman) ise "bir oluş hatta daha da ötesi her şeyin olmasını sağlayan şey"dir. Lévinas, Bergson'un insan bilincinde varlık kazanan "süre" anlayışını ölüm ve zaman kavramları üzerinden eleştirir. Aslında bir "yok olma olarak ölümün, doğumdan önce ve ölümden sonra sonsuza kadar uzanır gibi gözükken bir zamana gönderme" yaptığını, zamanın, insan bilincinde, varlığın sonsuzca sürüp gittiği bir boyut olarak anlam kazandığını söyler. Yazara göre; Bergson'un mekanik zaman olarak kavramlaştırdığı çizgisel (kronolojik) zamanın ardında, aslında bu kökleri sonsuzun içine gömülüp giden çok daha derin, tılsımlı bir zaman gizlidir (Lévinas, 2014, s. 65).

Estetik düzeyi oldukça yüksek bir şiir olarak Tanpınar'ın şiiri, genel olarak, şiirin yüzey yapısından derin tasarımına doğru gittikçe artan bir huzursuzluğun, daha doğru bir ifadeyle bir huzur bulma, saadete erme arzusunun şiiridir. Tanpınar kozmosla insan ruhu arasındaki çekim gücünün şiirsel lezzetinin yanı sıra, insanın ölüm karşısındaki güçsüzlüğünün, çaresizliğinin de farkındadır. Dolayısıyla "Ne içindedir zamanın / ne de büsbütün dışında"dır. O, geniş ve yekpâre bir ânın, "süre"nin içindedir. Bu yüzden zamanın ve ölümün bir Janus olduğunu bilir, çünkü zaman ölümü emzirir, ölümse zamanın aynasından uğursuz bir bakış, müstehzi bir gülümseme gibi sürekli yansıyor durur.

1. Kavramsal ve teorik bir çerçeve: Zaman felsefesinin kısa tarihi

İnsan hayatının en önemli sosyal olgularından biri olan zamanın ne olduğuna ilişkin tartışmalar, Antik Yunan'dan günümüze çeşitlenerek devam etmiştir. İnsan zamanı, somut olarak beş duyu organı aracılığıyla tanır, çünkü duyular, dış dünyadan aldıkları verileri bilince belirli bir sıra içinde sunar, bu durum insanda, hem zamanın ancak mekânla mümkün olduğu hissini oluştur, hem de insan bu düzen aracılığıyla kendini, dışında akan geniş bir zamanın parçası olarak duyumsar. İnsan, geçmişten şimdiye, şimdiden geleceğe doğru akan, geriye döndürülemez bu sürecin tam ortasında, deyim yerindeyse saniyeler içinde geçmişe karışacak, gelip geçici kısa bir aralık olan şimdide soluk alıp verir. Daha doğru bir ifadeyle şimdinin sürekli bir biçimde geleceğe karıştığı dalga boyunda yaşar. İnsanın gündelik hayatında bir sürekli akış olarak deneyimlediği zaman, insan bilincinde en somut karşılığını, ürkütücü olduğu kadar hüznü bir son olan, yaşlanmayla, çürüyüp bozulmayla bulur. Öte yandan bir sanatçı, sözgelimi bir şair, bu zamanı daha duygusal bir boyutta yaşarken, bir felsefeci için zaman, öncelikle, nesnel dünyadan duyular aracılığıyla elde edilen mantıksal verilerin ışığında bir olgu olarak değer kazanır. Çünkü felsefe bir şiir değildir; "mantıksal çözümleme yolundan anlamları açıklığa kavuşturma eylemidir. Dolayısıyla "renkli dilin onda yeri yoktur" (Reichenbach, 1981, s. 102).

Hançerlioğlu (1970, s. 327) zamanı, “mekânla birlikte özdeğin varlık biçimi” olarak tanımlamakta, evrende her şeyin bir geçmişi, bir şimdisi ve bir geleceği, başka bir söyleyişle zamanı olduğunu söylemektedir. Ona göre, her sınırlı olgu gibi, zamanın da sınırlı olduğu, bu sınırlı olguların evrende bir ardışıklık, bir süreklilik içinde bulunduğu bir gerçektir, bu sınırlı olguların bütünü bir oluş içinde sürekli birbirine dönüşerek sınırsızlığı belirler. Sınırlı olgular, “birbirlerine dönüşerek sınırsız olarak sürüp gitmekte ve sınırsız (öncesiz ve sonrası) doğayı” oluşturmaktadır. Dolayısıyla yazar, doğa için bir başlangıç ve son ilkesi aramanın, ilkel insan düşüncesinin bir kalıntısı olan bir yanılısamadan başka bir şey olmadığına inanır. Zaman kavramı, Develioğlu’nun Osmanlıca sözlüğünde ise zemân (a.i.c. ezmine) başlığı altında, “sırasıyla vakit, çağ, mevsim biçiminde tanımlanmaktadır (1993, s. 1177). Sözlükte, zamanın “mevsim” karşılığı kullanılması, uzun bir tarihsel süreç boyunca insanlığın zaman algısını oluşturan mevsimsel/döngüsel zamana hoş bir atıf olarak düşünülebilir. Bedia Akarsu’nun, Felsefe Terimleri Sözlüğü’ ne göre ise zaman, “felsefe kavramı olarak oluş, gelip geçiş, değişme ve süreklilik biçimi; dönüşü olmayan bir doğrultuda birbiri ardından gitme”dir. Zaman, “hem geleceğe hem geçmişe doğru sürüp giden düz bir çizgi olarak düşünülebilir. Hem geriye hem de geleceğe doğru sonsuzca uzanır.” Zaman öznel ve nesnel (objektif) zaman olarak ikiye ayrılabilir. Öznel zaman, insan bilincine dayanır, yaşantılara bağlıdır ve nesnel olarak ölçülemez, insanın durumuna göre, yaşanılan zaman kısa ya da uzun görülebilir. Objektif zaman nesnel hareketiyle ölçülmekte ve uzaydaki hareketlerin sıralanması, zamanın da kesimlere bölünmesini sağlamaktadır (Yuva, 2009, s. 1654).

Klasik zaman felsefesinin, Antik Yunan’da, Aristoteles’in zamanın ne olduğuna ilişkin ortaya koyduğu görüşlerle başladığı söylenebilir. “Aristoteles’in zaman tarifinde hareket sayısı doğrudan doğruya zamanla ilgilidir: “Zaman hareketle, hareket de zamanla ölçülür” (Özcan, 2012, s. 76). Dolayısıyla Aristoteles’e göre; doğanın özünde her şeyden evvel, eş bir deyişle a priori (önsel) bir hareket ilkesi bulunmaktadır. Dolayısıyla adına zaman denilen olgu, hareketin doğurduğu nesnel bir “şey”dir. Neseldir çünkü zamanın varlığı, felsefeci olsun ya da olmasın bütün insanlar için duyular yoluyla tecrübe edilebilmektedir. Kısaca Aristoteles’e göre, hareket zamanın koşuludur: Hareket olmadan zaman olamaz. Aristoteles’in bu varsayımı aynı zamanda şu felsefî soruya da bir karşılıktır: Bir olgunun bir başka olgudan daha önce gelip gelmediğinin ölçüsü nedir? Filozofun yaklaşımın ışığında bu ölçü elbette şu olacaktır: Eğer bir olgu bir başka olgunun nedeni olarak biliniyorsa, o olgu ötekenden zorunlu olarak önce gelir. Zaten Aristoteles de zamanı, hareket edebilme gücüne, enerjisine sahip varlıkların birbirleriyle kurdukları bir ardışıklık, bir öncelik sonralık ilişkisi olarak görür. Zamanın hareketin bir sonucu mu, yoksa tam tersinin mi doğru olduğu tartışması Klasik dönemden başlayarak zaman konusundaki tartışmaların odağına yerleşmiştir.

Zaman konusundaki tartışmalar, Aristoteles dönemi düşünceleri, Newton Fiziği dönemi düşünceleri ve Einstein dönemi düşünceleri olarak sınıflandırılabilir. Böyle bir sınıflandırma, bu üç temel evren, dolayısıyla üç temel zaman anlayışının, insanlık tarihinde çok uzun bir süre, son derece etkili olmasına ve sadece felsefeyle sınırlı kalmayıp sanat ve edebiyat da dâhil olmak üzere çok farklı disiplinlerde derin izler bırakmasına dayanmaktadır. Bu üç zaman felsefesinin dışında bir akım oluşturacak denli etkili olmayan, ancak ortaya koydukları düşüncelerle söz konusu zaman tasavvurlarından ayrılan yaklaşımlar da vardır. Söz gelimi Saint Augustine’nin zaman anlayışı, Aristoteles’in hareket ilkesini dışlar. Augustine, zamanın hareketin bir fonksiyonu olduğu düşüncesini reddeder. Ona göre zaman nesnel değil öznel bir nitelik taşımaktadır. “Evrende hiçbir hareketin olmadığı bir durumda bile, zihnimizdeki zaman varlığını koruyacaktır, çünkü hareketle, “bu hareketin zihindeki ölçüsü olan zaman birbirlerinden ayrı varlıklardır (Oktav & Taslaman, 2017, s. 721). Newton ise zaman felsefesine “mutlak zaman” anlayışını getirmiştir. Onun zaman felsefesine göre; zaman a priori (önsel) olarak bütün varlığın temelidir. Bu da demektir ki, zaman Aristoteles’in dediği gibi hareketin bir fonksiyonu olarak varlık kazanmadığı gibi, onun ne nesnel ne de

öznel olduğu söylenemez. Newton'un mutlak zamanının temel niteliği, dışsal hiçbir şeye atıfta bulunmaksızın kendi başına var olan, kendine yeterli, sonsuz, homojen bir akış olmasıdır. Mutlak zaman, "tüm olay ve süreçlerin kendisinde gerçekleşmesine rağmen nitelik olarak bu süreçlerin dışında bir zamandır. Newton, "mutlak zaman"ın dışında, "nispi (göreceli) zaman" adını verdiği bir zamanın varlığından da söz etmektedir. Nispi zaman "olay ve süreçlerin hareket vasıtasıyla dışsal ve duyulur bir ölçümüdür." Nispi zamanın en belirgin özelliği, hareketin "hızlanabilir ya da yavaşlayabilir" olmasından dolayı, ondan elde edilen homojen olmayan ölçümlere dayanmasıdır (Küçükparmak, 2017, s. 208). Alman Filozofu Immanuel Kant'ın zaman konusundaki düşünceleri, zamanı olay ve süreçlerden bağımsız mutlak ve sonsuz bir gerçeklik olarak değerlendiren Newton'un zaman anlayışının izlerini taşımaktadır. Kant da tıpkı Newton gibi, üslup açısından oldukça etkili felsefi bir dille hem zamanı hem de mekânı mutlak ve sonsuz olgular olarak görmekte, sonuç olarak onları, ebedi ve ezeli mutlak, ilahî bir gücün, eş bir deyişle Tanrının varlığıyla açıklamaktadır. Kant'a (Küçükparmak, 2017, s. 215) göre; "Tanrı'nın varlığıyla dopdolu bir sonsuz mekân için, "sonsuz mekâna paralel olarak, içinde gerçekleşen sınırlı sürelerle sahip olayları kuşatan sonsuz bir zaman gereklidir. Bu sonsuz zaman, tıpkı mekân gibi ilahi varlığın sonsuzluğunun bir sonucudur." Newton'un ve Kant'ın zaman konusundaki düşüncelerinin, Einstein'ın zaman anlayışının ortaya çıkmasına kadar geçen tarihsel süreçte, kabul gören en etkili zaman felsefesi olduğu söylenebilir. Reichenbach (1981, s. 108), zaman sırası ya da düzeni dediğimiz ardışıklık, başka bir deyişle öncelik sonralık halinin, Kant'ın inandığı gibi, insan aklının dünyaya yüklediği öznel bir düzen değil, insanın duyularla algılayabildiği bir gerçeklik olduğunu söylemektedir. Ona göre insan aklı her dönem değişik zaman düzenleri oluşturabilecek yetenektedir. Dolayısıyla klasik dönemin fizik anlayışının bir sonucu olan zaman düzeniyle, ışığın hızını sabit tutan Einstein fiziğinin zaman düzeni insan aklının zaman konusunda bambaşka bir gerçeklik içinde düşünebileceğini gösterir. Reichenbach'ın söylediklerinin izinden gidilerek, insanların zaman anlayışını belirleyen ölçüyü, onların içinde yaşadıkları dönemin siyasi, iktisadi ve sosyoekonomik koşullarına bağlı olan bilimsel gelişmişlik düzeyiyle ilişkilendirmek gerekir. Çünkü inanılan ve kabul edilen olguların, yeni keşfedilen gerçeklikler ışığında değişebileceği anlayışı hem felsefi hem de bilimsel düşüncenin temelini oluşturur. Öyleyse zaman konusunda dile getirilenler düşünceler kısaca tekrar edilerek, Einstein'ın zaman anlayışına bağlanacak olursa şunları söylemek mümkündür. Einstein, zamanın nesnel değil ilişkisel bir gerçeklik olduğuna inanmaktadır. Onun için, Newton'un söylediği gibi mutlak ve değişmez bir zaman yoktur. Zaman, sadece içinde yaşadığımız yerküreyle ilişkili bir olgu olmayıp uzayı da kapsamaktadır. Einstein, hız ve zaman arasında doğrudan bir ilişkinin varlığına inanır, onun için "ışık en hızlı sinyaldir önermesi", adına ışık hızının sınırlayıcı ilkesi de denebilecek bir doğa yasasıdır. Sözelimi ikiz kardeşlerden biri, ışık hızına yakın bir hızla yıldızlar arası geziye çıkarılsa, dünyaya, geriye kalan kardeşinden daha yaşlanmış olarak dönecektir. Einstein'ın (Reichenbach, 1981, s. 106) bakış açısına göre, ışığın hızı ve aldığı yolun uzunluk biliniyorsa, bize yetişinceye dek geçirdiği zamanı kolayca hesaplamak mümkündür. Mekândaki her değişim ve dönüşüm, aynı zamanda, "zamandaki" bir dönüşüm ve değişimdir, bunun tersi de aynı şekilde doğrudur. İnsanın, zaman akıp giderken mekânda hareketsiz oluşu, zamanın hiç geçmediğine ya da ağır aktığına 'ilişkin algı bir yanılsamadır. Akıp giden zamana bağlı olarak insan durmadan yaşlanır, çünkü soluk alır, sindirim yapar; hücreleri büyür ve sonunda bütün canlılar gibi ölür gider. Bu değişimler belki alabildiğine ağır yol alırlar, ama ne olursa olsun değişen bir toplumun parçası, yerkürenin bir sakini olarak sonuçta insan "zamanın ve mekânın içinde" sürekli olarak değişir, yaşlanır (Elias, 2000, s. 149).

Sonuç olarak zaman ancak insanla birlikte bir anlam kazanmakta, ete kemiğe bürünmektedir. Zamanın insan için geriye döndürülemez bir süreç olarak yaşanması, insanın aklına ister istemez ölümlülüğü getirir, bu durumsa, onun ruhsal ve zihinsel dünyasında büyük

bir baskı oluşturur. Zamanın insan zihninde yarattığı bu baskı, tarihsel süreç içinde, edebiyat ve sanat ürünlerinin ortaya çıkışına ruhsal bir zemin hazırlamış, ortaya konulan her eser, zamana başka bir ifadeyle ölüme karşı, ölümsüzlük yolunda atılmış bir adım olarak değerlendirilmiştir.

2. Bergson'un zaman felsefesi

Batı'da Rönesans'la başlayan süreç, aydınlanmanın ve sanayileşmenin yol açtığı toplumsal değişmelerle olgunlaşmış, teorik ve pratik alanlarda dikey düzlemde yaşanan siyasî, iktisadî ve sosyokültürel gelişmeler, zaman içinde toplumsal tabana yayılmıştır. Aydınlanma düşüncesi, insanı insan yapan bütün olumlu özelliklerinin yanı sıra, onu, ileriye doğru akan bir zaman (kronolojik) anlayışıyla tanıştırmayı bakımından önemlidir. Çünkü bu tanışmanın dolaylı bir sonucu olan kapitalist modernleşme yüzünden insan hem kendine hem de doğaya yabancılaşmıştır. Bilindiği üzere, Batı'da 18. Yüzyılla birlikte toplumsal alanda varlığını iyiden iyiye duyurmaya başlayan Aydınlanma felsefesinin merkezinde, akıl yoluyla her bilinmezin aydınlatılacağına, her soruna bir çözüm bulunacağına inanan, özgür insan iradesini her türlü bilimsel ilerlemenin olmazsa olmazı sayan bir insan tasavvuru vardır. Aydınlanma düşünürlerine göre “eğer iradesi yeterince güçlüyse insanın gücü her şeye yeter. İnsan kendini sil baştan yaratabilir, cesur, onurlu, adil, zengin, nüfuzlu olmayı seçebilir ya da seçmeyebilir” (Bauman, 2013, s. 255). Bu kendine yeterli, düşüncesinde ve eylemlerinde özgür insanın, zaman içinde, Batı'da 19. Yüzyılının başlarından itibaren varlık kazanacak olan liberalizme sağlam bir zemin hazırladığıysa tarihsel bir gerçektir. Aydınlanma dönemi bir bakıma, döngüsel/mevsimsel bir zaman kavrayışından mekanik/çizgisel bir zaman kavrayışına geçişin pratik sonuçlarının, toplumsal alandaki huzursuzluğu keskinleştirdiği bir süreç olarak da değerlendirilebilir. Bu süreçte, Aydınlanmacı hümanistlerin yapmaya çalıştıkları şey, insanın her şeyin ölçüsü olduğu düşüncesini toplumsal yaşamda “pratik bir hedef bildirgesine dönüştürmek, “insanları, rasyonel aklın tasarımı olan mekanik bir zaman içinde, yerine getirebilecekleri, “bu dünyaya dair tecrübelerinin sonuçları olan görevlere yönlendirmektir” (Bauman, 2013, s. 256).

Öyleyse kısaca söylemek gerekirse; kronolojik (zamandizinsel), ileriye doğru akan zaman anlayışının modernleşmeyle birlikte ortaya çıktığı malumun ilamıdır. Charles Taylor (2017, s. 315), bu zamansal kaymayı sekülerleşme olarak adlandırır ve onu, yüzyıl anlamına gelen saeculum kelimesinden yola çıkarak, Tanrının ebedî zamanından yüzyıllarla ölçülen insanî bir zaman anlayışına bir düşüş olarak görür. Daha önce değinildiği gibi, Batıda modernleşmenin toplumsal hayatın hemen her alanında, Tanrıdan ve dinden bağımsız kendine yeterli bir akıl nosyonuna dayanarak hareket etmesi, insanın doğaya ve kendine yabancılaşmasıyla başlayan, geriye döndürülemez bir süreci başlatmıştır. Batı'da, modernleşmenin söz konusu akıl nosyonuna ve zaman anlayışına ilk karşı çıkışın ise, bu sürecin doğada ve insanın ruhsal dünyasında büyük bir yıkıma yol açtığını savunan, hassas ruhlu “şövalyeler” le, yani Romantiklerle başladığı bilinmektedir. Taylor (2017, s. 376), Batılı modernleşmeyi eleştirirken, insana ve doğaya yönelik bütünüyle “araçsal”, başka bir söyleyişle rasyonel bir akıl anlayışından hareket etmenin yol açtığı tahribata değinir. Yazara göre; hayatlarımızı ve doğayı denetim altına almaya çalışırken, aslında onlardaki “derin ve değerli şeylerin” çoğunu yok etmişizdir.

Aydınlanma düşünürlerinin mirasını özümlemiş bir Hakikat arayışı olarak, Batılı metafizik düşüncenin temel varyasyonlarının eleştirisi üstünde yükselen Sezgicilik ise, kendini, hem Hakikati, ancak duyumlarla elde edilebilen bir tecrübeye indirgeyen Comte'un pozitivizmine, hem de son tahlilde zihnin Hakikati kavrayacak yeterliliğe sahip olmadığına inanan Kant'ın akıl eleştirisine karşı konuşlandırır. Çünkü Bergson'a (2017a, s. 159) göre, Kant denilen “bu Alman filozofu, zamanı mekândan, yer kaplayanı, yer kaplamayandan” eş deyişle “şuuru idrakten apaçık” ayırmıştır. Hakikatin temel dinamiğinin “yaratıcı bir tekâmül”

olduğuna inanan Bergson, aynı zamanda, Spencer'in ve Darwin'in temsil ettiği “yaratıcı tekâmül”ü dışlayan yüzeysel evrim anlayışına da karşıdır. Çünkü Bergson’a göre evrim niceliksel birikimlerin zaman içinde niteliksel değişimlere dönüşme süreci olmayıp özsel olarak bizzat nitelikselidir. Eğer böyle olmasaydı, evrim sürüp gitmek zorunda olmaz kesintili bir süreç olarak, başka bir söyleyişle “süre” dışı kalırdı (Hançerlioğlu, 1987, s. 421). Filozof evrimin, ancak “niteliksel olunca yaratıcı olduğuna ve sürekli kendini yetkinleştirdiğine olan inancını Yaratıcı Tekâmül (Evolution Créatrice) adlı eserinde etkili bir üslupla dile getirmektedir.

Bergson’un felsefesinde zaman, içsel ve mekanik zaman olarak iki kategoriye ayrılmaktadır. Ona göre mekanik ya da matematik zaman, çizgisel ve ölçülebilir bir zaman olup, zekânın dış dünyaya kurduğu somut ilişkilerin bir fonksiyonu olarak varlık kazanır. Bergson’a (2019, s. 9) göre; ölçülen çizgi hareketsiz, zaman ise hareketlidir. Çizgi, hazır dolayısıyla tamamlanmış bir şeydir, zaman ise bir oluş hatta daha da ötesi her şeyin olmasını sağlayan şeydir. Dolayısıyla onun içsel zaman ya da “süre” olarak adlandırdığı zaman, hayatın özü olup, mekanik ve matematik zamandan bağımsız olarak insan ruhundaki akışın ve sürekli değişimin kendisidir. Varoluşun kendisi olarak süre, içsel zamanı ve insan iradesinin özgürlüğünü temsil eder. “Süre, aletle ölçülemez, ancak, kendi içine eğilmesini bilen her insanın nüfuz edebileceği bir hâl” olarak onda daima mevcuttur. Bergson (2017b, s. 27) hakiki zamanı, eş deyişle “süre”yi, mekanikçilerin “saat kadrını çerçevesine irca ve nihayet mekâna kalbettiikleri boş ve soyut bir zaman olmayıp, tersine her ânı farklı oluşlarla beliren daimî bir değişme, durmayan bir oluş” olarak görür. Yaratıcı tekâmül ise işte bu oluş halinde bulunan bir aksiyon, (...) tek kelimeyle somut ve canlı bir realitedir.” Öyleyse denilebilir ki, zamanın mekânsallaşması demek dış dünyaya ait cisimlerin, fenomenlerin, oluşun ya da değişimin bilincimizde bir ardışıklık kazanmasıdır. İnsan ilk bakışta göze, bölünmez bir bütünlük gibi görünen bu ardışıklığın sınırlarını nitel ve nicel olarak birbirinden ayırabilir. Yaratıcı Tekâmül, “süre” de sadece gerçekliğin değil olasılıkların da sürekli yaratıldığı” (Bergson, 2019, s. 19) her türlü hayat hamlesini içine alan ardışık olmayan, yekpâre ve parçalanamaz bir bütün olarak varlık kazanır. Rideau’a (Topçu, 2017, s. 56) göre, Bergsonculuk, “bir düşünce metodundan fazla bir şeydir, o bir dünya sistemidir. Ancak “bu sistemin çerçeveleri zihnin kendi hareketidir.”

Bergson’un zaman felsefesinin temellerini oluşturan, birbiriyle ilişkili kurucu bazı kavramlar olduğu görülmektedir. Bunlardan en önemlileri süre, sezgi, şuur, yaratıcı tekâmül ve hayat hamlesidir. Bergson, doktora tezi olan “Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri Üzerine Bir Deneme” (1888) adlı kitabında süreyi ele alır. “Uzaya ait tasarımlarla asla karışmamış olan saf süre (étandu) fikrini uzay fikrine karşı koyar”, filozofa göre bu saf süre, içgüdü (instinct) ‘den doğmuş ancak zamanla ondan bağımsız bir varlık kazanmış, bir oluş halinde yaşanan gerçek yaratıcı zamandır. O, insan bilinci tarafından tecrübe edilmiş, “yegâne realite”dir. Hatta bütün bir varlık âlemiyle birlikte, uzayın kendisi de sürenin içindedir, dolayısıyla ona tabi olarak varlığını sürdürür (Topçu, 2017: 33). Bergson’da süre (durée) kavramı, insanın dışında yer alan, bölünen ve ölçülebilen mekanik ya da matematiksel nicel bir zamana karşı, bölünemez, parçalanamaz nitel bir zamanı hatta daha doğru bir ifadeyle geniş bir ânı temsil eder. Dışımızdaki zaman ancak mekânla varlık kazanan, ona muhtaç bir zamandır, kesintisiz bir akış olan içsel zaman ise varlık kazanmak için mekâna ihtiyaç duymadığı gibi, kendinden başka hiçbir şeye de muhtaç değildir. “Bergson’a (2017a, s. 162) göre; “dışımızda “süre” denen bir şey yoktur. Sadece dışımızdaki şeylerin değiştiği bir hâl, daha hoş bir ifadeyle bir görünüp bir kaybolan zamandaşlık vardır.” O yüzden içimizdeki kesintisiz, bölünemez bir akışa karşılık gelen zamanla (süre)’la dışımızdaki zamanın ruhu aynı maddeden değildir. Çünkü “maddenin, sınırları mutlak anlamda belirlenmiş bağımsız cisimlere her bölünmesi, yapay bir bölünmedir” (Bergson, 2015, s. 145). Bergson, dış dünyada geçerli mekanik zamanın zekâyâ, içsel zamanın ise sezgiye dayandığını öne

sürmektedir. Ona (2017b, s. 120) göre, zekâ, “tekâmülün geçtiği yol üzerinde teşekkül etmiş, daha geniş bir hayattan ayrılmış bir parça”, daha doğru bir ifadeyle “yüksekliği ve derinliği olan bir realitenin sathî bir yankısıdır. İnsan kendi içindeki sürenin dışında kalan varlığın gerçek bilgisine, özüne zekâyla değil, iç sezginin bir fonksiyonu olan saf algı ve sempatiden oluşan iki aşamalı bir süreçle ulaşır. Burada Bergson’un insanı varlığın özüyle gerçek bir temasa sokacağına inandığı saf algı, ihtiyatlı bir yaklaşımla gönül gözünün açıklığına benzetilebilir. Bergson’a (2017a, s. 94) göre, sürenin ne olduğunu doğru bir biçimde kavrayabilmek için, şuur hayatının iki farklı yüzünü birbirinden ayırmak gerekir. Öyle ki dikkatli bir psikoloji, sürenin “kapsamsal bir sembolü olan mütecanis (türdeş) sürenin altında”, anları birbiri içine giren bir süre olduğunu hemen fark eder. “Şuur hâllerinin adedi çokluğu altında, bir keyfiyet çokluğu hâlleri; pek belirli benin altında” arkası kesilmeksizin sürüp giden, birbiri içinde eriyerek kaynaşan bir ben görür. Bu ben’in eş deyişle bu “canlı şuurumuzun her ânında geçmişin bütün şuur hâller çınlar, geleceğin sesleri duyulur.” Ancak insan gündelik hayatında çoğu kez bu iki benden birincisiyle, yani ben’ in mütecanis mekâna yankılanmış gölgesiyle yetinmektedir. Böylece Bergson (2017b, s. 28) süreyi, eski felsefenin ve bilimin anladığı, “bir cinsten ve ölçülebilir bir mekândan ibaret olan” zaman düşüncesinin karşısına koyar. Süre, iddia edilenin aksine hakiki zamandır, çünkü o “şuurumuzun bir oluşu ve yaratıcı bir tekâmüldür.” Süre aslında “bellektir, şuurdur, özgürlüktür. Süre, önce bellek olduğu için şuur ve özgürlüktür. (...) Süre olmadan bellek olmayacağı gibi bellek olmadan da süre olamaz” (Eroğlu, 2019, s. 92). Öyleyse, filozofa göre, bilincin doğrudan verilerine bağlı mutlak bir hakikat olarak sürenin, geleneksel felsefede “cevher” le kastedilen şeye karşılık geldiğinden söz edilebilir.

Bergson’un zaman felsefesinde süreyle ilişkili en önemli kavramsa sezgidir. Sezgi, “gerçekliği dolaysız olarak içten ya da içerden” hiçbir vasıtaya ihtiyaç duymadan, kavrayabilme” becerisidir. Bergson için bu beceri son derece önemlidir çünkü o olmadan hiçbir şeyi bilmek mümkün değildir. O, insanda doğuştan itibaren vardır, “kaynağı etrafında herhangi bir delil yaratmayan bir oluşur.” Ancak sezgi ölçülebilir bir “gerçeklik” değildir, varlığı herkesçe bilinip hissedildiği halde somut olarak ortaya konulamaz, insan eyleminin sonuçlarıyla varlık kazanır (Eroğlu, 2019, s. 123). Bergson’a göre, insanda daha önce içgüdüyle bir arada olan sezgi, evrim sonucunda içgüdüden ayrılarak sui generis bir nitelik kazanmıştır. İnsan sürenin bilgisine ancak sezgi yoluyla ulaşabilir. Dolayısıyla Bergson’ da sezgi hem süreye önceldir hem de Bergson onu “felsefi ya da metafizik sezgi” olarak kavramlaştırmak suretiyle, kendi felsefe anlayışının, yani metafiziğin yöntemi olarak görmektedir

Bergson’un metafiziğin yöntemi olarak ortaya koyarak, “mutlak varlığın bilgisini vereceğini ileri sürdüğü sezgi (intuition) anlayışı”, kendisinden önce dile getirilmiş sezgi yaklaşımlarından bütünüyle farklıdır (Topçu, 2017, s. 77). Söz gelimi Bergson’un felsefesi Immanuel Kant’ın düşüncelerinden derin etkiler taşımakla birlikte, kendini onun sezgi anlayışına karşı konuşlandırır. Kant’ta bilgi ancak, duyum, kavram ve yargı aşamalarından geçerek oluşmaktadır. Sezgi de dış dünyadan duyular yoluyla alınan bir bilgi türü olduğundan bu yolu izlemelidir. Ona göre, “dış dünyaya ait sezgilerimizin önsel (a priori) şekli mekândır; iç olaylarımıza ait sezginin şekli ise zamandır” (Topçu, 2017. s. 67). Öyleyse dışımızdaki varlıklardan gelen sezgiler mekânın, kendi iç olaylarımızdan gelenlerse zamanın sayesinde varlık kazanmaktadır. Ayrıca dış dünyadan aldığımız duyular “bilginin kumaşdır, onlara şekil verecek olan ise zihnimizin kalıplarıdır” (Eroğlu, 2019, s. 163). Bergson, Kant’ın bu anlayışına karşı, sezginin hiçbir biçimde beş duyudan çıkarılamayacağına inanır. Bergson’a göre, hayatı kavrayacak, aynı zamanda da onun içinde akıp giden “süre”yi bilecek tek bir sezgi vardır. O da akıldan ve aklın bir fonksiyonu olan zekâdan üstün bir bilgi kaynağı olarak kabul edilecek olan metafizik sezgidir. Sezgi Bergson için, aynı zamanda bir duygu değil “bir düşünce (réflexion)’dir” (Topçu, 2017, s. 101). “Eğer yaşamsal atılımın içi, yönü,

anlamı aydınlanacaksa, ışık ancak sezgiden gelebilir. Çünkü o içe yönelmiştir, eğer ilk yoğunlaşmayla yaşamımızın özünü bize kavratırsa" (...) yüksek bir yoğunlaşmayla, belki de bizi içsel yaşamımızın, varlığımızın köklerine, yaşamın özüne kadar götürecektir (Bergson, 2013, s. 223). Ancak görüldüğü kadarıyla Bergson için bu kadar önemli olan sezgi, temel eserleri başta olmak üzere hiçbir eserinde, kavram olarak tek başına ele alınarak sistemli bir biçimde açıklanmış değildir. Ayrıca yazıda daha önce dile getirildiği gibi, sezgi kavramı, Sezgiciliği oluşturan kavram haritasının temel kavramlarından sadece birisi olup, kavram ağında yer alan diğer kavramların anlam ve işlevinden bağımsız olarak değerlendirilemez.

Bergson, metafiziği bir safsata olarak gören pozitivistlere karşı çıkar, metafiziğin mümkün olduğunu, çünkü onun kendine has, başlı başına bir yönetimi bulunduğunu söyler. Bergson'a göre (2017b, s. 20) "şuuru bir gölge-olay, yani beyindeki hareketlerin bir neticesi sayan teori abeslerle doludur. Oysa ruh nevi şahsına münhasır, müspet bir realitedir. Hatta realitenin en müspetidir." Dolayısıyla kendisinin kullandığı "içe bakış" metodu kendi alanında müspet ilimlerin kullandığı dışa bakış kıymetindedir." Sezgiyle ulaşılan bilincin doğrudan verileri, insanı sürenin varlığıyla tanıştırır. Böylece, insan, içinde öncesiz ve sonrasız parçalanamaz bir akış olarak duyumsadığı ve aynı zamanda bir yaratıcı hamle niteliği taşıyan kendine has bir oluşla karşılaşır. Sezgi içe yöneldiği gibi kaçınılmaz bir biçimde dış dünyanın varlığının bilgisine de yönelmiştir. Bergson, bilinçle eşyayı kaynaştırarak aynışmasını sağlayan dış dünyanın varlıklarına yönelik sezgiyi, "kendisinde biricik ve tarif edilemez olan şeyle birleşmemizi temin için, bizi bir varlığın içine sürükleyen zihni sempati" (Topçu, 2017, s. 56) olarak tanımlar.

Bergson'da zaman, başka bir deyişle "süre (durée), şuurun doğrudan verilerine bağlı olarak varlık kazanır. İnsan şuurunun bir kabuk, bir de iç tarafı vardır, kabuk tarafı zekâ, mantık ve ilim tabakasıdır. Bu tabaka insanın, dış dünyanın, toplumun pratik şartlarına uyum sağlama çabalarının bir sonucu olarak oluşmuştur. Bergson göre; bu tabakada "hürriyet yok, determinizm vardır". Bergson'un "moi fondementel" yani temel ben" olarak adlandırdığı iç şuur ise, toplumsallaşmak yoluyla, mekânlaşmış, dilde donup kalmış, "durgun sudaki ölü sonbahar yaprakları gibi ruhun üstünde yüzen" kabuk zamanın aksine, canlı fikirlerle sürekli bir kaynaşma, erime, etkileşim halindedir (Bergson, 2017, s. 29). Öte yandan Bergson, insan ruhunu; "duyumlar, duygular ve fikirlerden ibaret bir şuur olguları yığımına" çevirdikleri için determinizmi ve pozitivistliği eleştirir. Ona göre, eğer pozitivistler, bu çeşitli şuur hallerinde bunlara verilen isimlerin ifade ettiği şeyden başka bir şey görmez, şuur hallerinin sadece şahsi olmayan taraflarını alırlarsa, "şuur, hallerini istediği kadar yan yana koysunlar, ruhun kendini değil, sadece, hayaletini mekânda aksettiren gölgesini" elde edeceklerdir. Oysa filozofa göre, yeterli bir derinlik kazanmak şartıyla, söz gelimi onların sadece, kin, sempati gibi kelimelerle dile getirdikleri genel duygu durumlarından her biri, insanda "bütün bir ruhu temsil eder. Şu mânâdaki ruhun bütün muhtevası bu duygularda çınlar" (Bergson, 2017, s. 121). Sonuç olarak, Bergson'a göre Hakikat, dışımızdaki somut dünyayla sınırlı, algılarımız ve zihnimiz aracılığıyla ulaşabildiğimiz duyuların ve verilerin toplamı değildir. Bu dış dünyanın akli, zihni, düşünce ve duyguları etkileyen, biçimlendiren bir gerçeklik olarak var olmadığı anlamına gelmez. Aksine dış dünya, Bergson'un her insanda, insanın karakterine rengini ve kokusunu veren, insanın kendine özgülüğünü dışlamayan "süre" adını verdiği Hakikatin, kimi zaman bütün ihtişamıyla kendini açığa vurduğu bir ayna olarak işlev görür.

Bergson'da süre, sezgi ve şuurun yanı sıra, bu her iki kavramla ilişkili olan, onun yaratıcı tekâmül olarak kavramlaştırdığı bir başka gerçeklik daha vardır. Bergson'a (2017b, s. 121) göre, hayat, daha başlangıcından itibaren, birbirinden uzaklaşan tekâmül yollarına ayrılmış tek bir hamlenin devamıdır. Zaman içinde bu "sıra yaratmaların toplamıyla bir şey büyümüş ve gelişmiştir." İşte büyüyüp gelişen bu şey yaratıcı tekâmüldür. Yaratıcı tekâmül, sürenin doğrudan bir özelliği olduğu gibi, aynı zamanda onun bir eseridir. "Yaratıcı Tekâmül", geçmişin hâl vasıtasıyla hakiki bir devamını ve bunlar arasında bir şiraze olan

süreyi gerektirir. Öyleyse “süre” yaratıcı tekâmülün bizzat kendisidir” (Bergson, 2017b, 93). Bergson, yanlış bir biçimde yaratıcı tekâmülle ilişkili bir kavram olarak değerlendirilen zekânınsa, içgüdüden doğan, evrimin belli bir aşamasına kadar sezgiyle bir arada varlık gösteren, evrimin sonraki basamaklarında ondan ayrılarak “mekân içinde aldığı duyumlara mutlaka mekân içinde bölünebilen bir şema sağlayan” bir meleke” olduğunu söyler. Zekâ, başlangıçta bilincin bir parçası olmakla birlikte, bu bilinç dikkatini sürekli dış dünyaya yönlendirdiği için, zaman için de bozulmuş, başkalaşmıştır. O yüzden (...) “zekâ cansız madde üzerinde hareketimize elverişli olan aletlerin bir fabrikasından başka bir şey değildir” (Topçu, 2017, s. 80). Dolayısıyla zekâ, bu niteliği nedeniyle “süre”yi ve çoğu kez onun bir fonksiyonu olan yaratıcı tekâmülü tanıma yeteneğine sahip değildir.

Bergson kendisinin yaratıcı tekâmül anlayışına ulaşmasında önemli olan Lamarck, Darwin, Spencer gibi evrim kuramcılarının bütün düşüncelerini dışlamaz. O, tam tersine bu kuramcıların ortaya koydukları teorilerin hepsinde kendince bir hakikat payı bulur. Sözelimi hayat hamlesinin madde ile çarpışmasını ve bu yüzden bazı şekiller kazanmasını kabul ettiği için Lamarcklıkla kısmen uyuşmakla birlikte, “tekâmülde bir son (finalite) ve determinizm olmadığı, hayat hamlesinin her durumda hür ve yaratıcı olduğu” konusunda ısrar eder, onun teorisine göre, tekâmül ne dış dünyanın ne rastlantının ne de determinizmin bir ürünü olmayıp bizzat içten gelen bir patlamanın (infilak) eseridir (Bergson, 2017b, s. 45). Yaratıcı tekâmül Bergson’un “süre” dediği hem insandan hem de kâinattan bağımsız olmayan, onlardan ayrılamaz bir oluşturdur. Çünkü o, aynı zamanda adeta eşyayı kemirerek varlıkta dış izleri bırakır. Yaratıcı tekâmül geçmişin hâlde devam etmesi demektir. Yaratıcı tekâmül, geçmişin, şimdide (hâlde), geleceğin sevinci ve arzusuyla dolu bir hayat hamlesi olarak varlık kazanmasıdır. Bergson, hayat hamlesini açıklamaya çalışırken o kendine has üslûbuyla insanın evrimi içinde, değişerek gelişen hayatı şöyle tanımlar: “Hayat, hamlesi patlamış büyük bir gülleyi andırır, bu gülle zaman zaman içinden daha küçük güller çıkararak birkaç kere patlamıştır. Daha sonra bunlar da patlayarak zamanımıza kadar gelmişlerdir.” Görünen o ki, bu güllelerin özgürce patlamalarını önleyen tek şey madde olmuştur. Filozofa göre, kısaca yaratıcı tekâmül “maddi yataklar içinden yol almakla birlikte bunları daima havaya “uçurabilecek dinamik bir harekettir” (Bergson, 2017b, s. 47-48).

3. Türkiye’de Sezgicilik

Türkiye, Bergsonculukla, bilinen diğer adıyla Sezgicilikle, birçok Batılı düşünce akımı gibi Meşrutiyetle birlikte tanışır. Türkiye modernleşmesinin, erken cumhuriyet dönemine kadar ilham aldığı Aydınlanma düşünürleri, Durkheim, Comte gibi pozitif (rasyonel) akla sahip sosyologlardır. Bunun böyle olmasında, o dönem imparatorluktan ulus devletlere doğru sancılı bir çözülme içinde olan Osmanlı devletinin siyasî, iktisadî ve sosyokültürel yapısının doğurduğu sorunlara bir an önce pratik çözümler bulmaya çalışan sivil ve asker bürokratik zihniyetin yanı sıra, özellikle İttihat ve Terakki Partisi’nin teorisyenlerinden olan Ziya Gökalp’in etkisi de büyüktür. Alman filozof Herder’in ulusal tarih anlayışından ve Durkheim’in toplum tasavvurundan etkilenmiş olan Gökalp’in, sonradan Cumhuriyet Halk Partisinin programına yön verdiği bilinmektedir. Kısaca Meşrutiyetin ve erken dönem cumhuriyet aydınlarının Batı felsefe geleneği içindeki Kant, Hegel, Bergson gibi, farklı bakış açılarını yeteri kadar tanımadıkları ileri sürülebilir. Bu yüzden Bergson’un Türkiye’ye girişi, entelektüel çevrelerde yaygın olan pozitivist, rasyonalist görüşlere karşı sınırlı bir çevrede de olsa farklı bir Batı algısı oluşturmuştur. Çünkü Dellaloğlu’na (2016, s. 52-83) göre; onun felsefesi rasyonel “akla karşı sezgiyi koymaktadır”. Yazara göre; Türkiye modernleşmesi, Kant’ın “Aydınlanma nedir?” adlı enfes metnini bile okuma “fırsatı” bulmuştur. O yüzden “Ansiklopedistler başka, Kant ve Bergson ise başka bir Batıdır. Bergson, bizim memleketin “muhafazakâr” avangardlarının (öncü) arkasındaki, Durkheim ise modernleşmecilerin ardındaki isimdir.”

Kısaca Bergson'la birlikte, Batı'da, kökleri Heidegger'den Kant'a uzanan başka bir Aydınlanmanın, dolayısıyla başka bir Batının varlığından da haberdar olunur. Böylece Tanzimat'tan beri devam edegelen Batılı toplumsal değişimin temelini oluşturan pozitivistlik karşı ortaya çıkan entelektüel hoşnutsuzluk da özellikle Millî Mücadele Dönemi boyunca yayımlanan "Dergâh" Dergisi (1921-1923) etrafında toplanan aydın ve sanatçılarda Bergson'la kendine güvenli bir liman bulur. Samsakçı'ya (2014, s. 510) göre, "tam bir anti-pozitivist ve anti-materyalist olan; sezgiye, ruha yani bireyin iç âlemine önem veren, rakamları ve köşeli verileri reddeden; izâfiyete yani şahsî tecrübeye inanan Bergson, bu münevver kadro için bulunmaz bir kaynaktır". Bu aydın ve sanatçılardan en önemli isim hiç şüphesiz, Bergson'u derli toplu ilk kez Türkçeye çeviren ve Derginin kuruluşunda büyük bir payı bulunan Mustafa Şekip Tunç'tur. "Dergâh"ın kuruluşunu anlatan Ahmet Hamid Tanpınar (2017, s. 345-346), yayımlanmasında, o vakit genç bir edebiyat sevdalısı olarak pek bir hissesi olmadığını söylediği Dergâh'ın çıkmasını, o zamanki hayatının en önemli olaylarından biri olarak değerlendirir. Çünkü yazara göre bu dergi, bugün değişmiş olsa da yeni bir dilin ve edebiyatın temelini kurmuştur. Derginin "havasını yapan" yazar ve şairler ise başta Mustafa Şekip Tunç olmak üzere, Yahya Kemâl Beyatlı, Ahmet Hâşim, Abdülhak Şinasi Hisar, Yakup Kadri Karaosmanoğlu gibi isimlerdir. Görüleceği üzere Bergson'un düşünceleri sadece felsefe alanıyla sınırlı kalmamış sanatçı ve edebiyatçıları derinden etkilemiştir. Bu etki özellikle Mustafa Şekip'le beraber, Tanpınar'ın düşünce dünyasını etkileyen en önemli isimlerden biri olan Hocası Yahya Kemâl'in "imtidât" başka bir deyişle tarihsel ve kültürel süreklilik düşüncesinde kendisini gösterir. Ahmet Hâşim'in "Piyale" adlı kitabının önsözü olan "Şiir Hakkında Bazı Mülâhazalar" adlı yazısında ortaya koyduğu şiir anlayışıyla, Abdülhak Şinasi Hisar'ın romanları, aynı şekilde Bergson'dan ciddi esintiler taşımaktadır. Bilindiği üzere "doktrin, felsefe, ideoloji, teori gibi temel ve "esas" alanlar, bir yazarın dünyasına, zihnî ve estetik evrenine girmenin vazgeçilmez yollarıdır zira eseri belirleyen, şekillendiren ve yapan, teknik veya metottan önce perspektiftir" (Samsakçı, 2014, s. 510). Dolayısıyla Ahmet Hamdi Tanpınar'ın şiirlerinin yanı sıra, özellikle "Huzur", "Mahur Beste" gibi romanlarında "Yaz Yağmur"u, "Abdullah Efendi'nin Rüyalari" adlı hikâyelerinde ve "Beş Şehir" adlı denemesinde ortaya koyduğu edebiyat ve sanat anlayışında da Bergsonculuğun derin izleri olduğu söylenebilir. Bu noktada Bergson'un Tanpınar üzerindeki etkisinin, zaman anlayışıyla sınırlı olmadığı, hâfıza, sezgi, bilinç, mistisizm, yaratıcı tekâmül gibi her biri filozofun düşünsel dünyasını kuran temel kavramların da şairin sanatında önemli olduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir.

4. Bergson'un Zaman Anlayışının Tanpınar Şiirine Etkisi

Modern Türk Edebiyatında Ahmet Hamdi Tanpınar'ı eskilerin deyimiyle nev'i şahsına münhasır (sui generis) kılan temel özelliği, edebiyat eserlerine, özellikle de şiirlerine yansımış lezzeti emsalsiz üslûbudur. Başta roman, makale, hikâye ve şiir olmak üzere edebiyatın neredeyse her alanında değerli eserler vermiş olan Tanpınar için şiir, diğer bütün yazdıkları bir yana, adeta bir hayat memmat meselesidir. Şiir dışında kalan edebî eserlerindeki enfes üslûp, bu tür eserlerinin temelinde, adeta daha önce çalışılmış ancak şiir formunda vücut bulamamış birçok şiir düşüncesinin saklı olduğunu düşündürür. Tanpınar'ın kendisi de zaten, şiirin konuşmadan ziyade bir susma işi olduğunu, uzun sustuğu yerlerin, tıpkı şiirinde olduğu gibi, rüya nizamını hâkim kılmaya çalıştığı roman ve hikâyelerinde aranılması gerektiğini söyler. Hatta şiirinin ve kaleme aldığı diğer edebî türlerin birbirini kestiği bu duruma iki örnek de gösterir: "Abdullah Efendi'nin Rüyalari"nda ve "Huzur" da sanatımın –eğer üzerinde durulacak böyle bir şey varsa- iki kolumun birleştiği yerler vardır" (Tanpınar, 2017, s. 399). Dolayısıyla Tanpınar'ın üzerinde bazen yıllarca çalışıp tamamlayamadığı bir şiirden ya da tek bir dizesini bile henüz yazamadığı, ama ömrünce hayalini kurduğu o büyük Şiirden havalanan kuşların, şiirsel bir üslupla söylenebilirse, hâlâ şairin bir hikâyesinin ya da romanının

göklerinde uçuşup, ağaçlarında ötüştüğü söylenebilir. Tanpınar'a (2017, s. 383) göre şiir, "dilin çiçeği, denizin köpüğü" dür. "Şiir, yapıtının can evidir." Tanpınar, "Mallarmé ve Valéry çizgisini izlemeye çalışarak, şiiri, arınma, ayıklama, saltık güzelliği yakalama işlemi olarak görmüştür" (Hızlan, 2006, s. 40). Kısaca bu, şairin, şiiri, kafasında kurduğu mükemmeliyete ulaşınca kadar, hiçbir surette, kemâle ulaşmış saymaması, şiire kişiliğini kazandıracak sözcükleri, sihrini verecek "havayı" buluncaya kadar "hakikat" arayışından vaz geçmemesi demektir ki; bu çaba, ancak bir elmas parçasını eşsiz bir sanat eserine dönüştüren sabırlı ve titiz bir ustalıkla kıyaslanabilir. Tanpınar, şiirdeki "konuşmanın şeklini ise mûsikîye" benzetir, tıpkı mûsikî gibi "şiir de kendi maddesini kendi şartlarıyla yaratır: Şiir "güzel bir hasrettir: *Objesini kendisi yaratan bir hasret*. İşte bu hasret yüzünden şair, "şiirle rüyanın arasında daima bir yakınlık" bulduğunu söyler (Tanpınar, 2017, s. 349-358). Tanpınar'ın şiiri Fransız sembolizmden de derin etkiler taşır, öyle ki "sembolizm ilk defa onda bir nazariye olmaktan çıkmış; şairin konuşma dili haline gelmiştir. Sembol artık ne 'teşbih' ne 'istiare'dir. Gündelik dile çevrilemeyen iç dünyasının bütün ifade edilemez sırlarını ifade eden yeni bir lisan olmuştur" (Ülken, 1962, s. 1). Öte yandan Tanpınar'a göre, şiirde kelime son derece önemlidir, kelime şiire, nesrin dışında bambaşka bir özellik kazanarak girer. O bir şiirde, "ahengi, telkin kudreti, ses şekli, rengi ile sanatın nizamında bazen ham bir boya parçası, bazen renkli bir mozaik taşı, çoğu zaman da bunların hepsi birden olacaktır. Şiirde mâna elbette vardır ancak bu mâna, nesrin ve konuşmanın mânası değildir bunun dışında şiirin asıl kıymeti bu mânada değil "şiirin manevî benliğini yapan havasındadır" (Tanpınar, 2007, s. 19). Tanpınar'a göre güzeli unutulabilir, görmeyebilir, ya da görmezden gelebilir, fakat onu kendimize tabi kılamayız. Şair, Baudelaire'e müracaatla güzelin ötesine geçilemeyecek bir had olduğundan söz eder. Onun için şiir, "şuurlu varlığında bir ağacın dalgın ve şuursuz sükûnetini kurmak hasretiyle", bütün tecrübe ve bilgilerimizin bizi terk ettiği bir anda, "ruhun kabuğundan çıkarılmış bir kaplumbağa ızdırabıyla eşyayı ve etrafını yoklaması"yla başlar (Tanpınar, 2007, s. 28). Tanpınar, bütün bir ömrü boyunca, bir şair olarak hatırlanmak istemiş, bu düşüncesini yaşarken yazılarında açıkça dile getirmiştir. Şairin hayattayken onca hikâye, roman, düzyazı yayımladığı halde, bir şiir kitabı yayımlamayı ölümünden bir yıl öncesine kadar sürekli ertelemesi de henüz hayatta olan Hocası Yahya Kemal'e saygısının yanı sıra, şiire verdiği önemin bir göstergesidir.

Tanpınar, tıpkı Bergson'un zaman anlayışının etkisindeki Marcel Proust gibi, şimdiki zamanı da içinde alan derin bir zamanın arayışındadır. Bergson'a (2017b, s. 32) göre, bu derin zaman "geçmişinin hâli hazırladığı, fakat sebebini tayin etmediği bir yeni hâldir, şimdiki zaman bir yeni hâli içinde taşır; "yeni hâl geçmişi saklamakla beraber onu bir de kendine göre değiştirip yenileştirir ki bu suretle ruh illiyetini sürekli yeni baştan yaratır." Bir şair olarak modernliğin ancak böyle bir bilinçle mümkün olacağını farkında olan Tanpınar'a göre, sadece geçmiş ile bir şekilde hesabını görmüş, geçmişi hem idrak hem de temellük edebilmiş bir şimdiki zaman modern olabilir. Tanpınar, "Ne içindeyim zamanın ne de büsbütün dışında; Yekpâre geniş bir ânın parçalanmaz akışında" derken aslında tam da bu özlemine dile getirmektedir" (Rentzsch & Şahin, 2018, s. 34). Tanpınar, "Antalyalı Genç Kıza Mektup" adlı yazısında, Bergson'un düşüncelerinin özünü oluşturan zaman yaklaşımından eş bir deyişle süre (durée) fikrinden etkilendiğini açıkça dile getirir: "Şiir ve sanat anlayışımın oluşmasında Bergson'un zaman telâkkisinin mühim bir yeri vardır" (Tanpınar, 2017, s. 399). Şiirin aslında kendisi için zamansız bir "şey" olduğunu söyleyen şair, "yine de insanın zamansız ve mekânsız yaşayamayacağı"ndan, bir zamanı olan şeylerin "bizi sık sık yakalayacağı"ndan söz eder. Bir yazısında "bizim asıl büyük mevsim müzemiz" olarak adlandırdığı İstanbul'un hafif sisli bir güz gününü anlatan şairin düşüncelerinde Bergson'un zaman anlayışının çekirdeğini oluşturan "süre" (dûrée) düşüncesinin etkileri görülür. Yazısının bir yerinde manzaranın içinden, adeta geçmiş günlerin hüznü ve sevinciyle, anıların çağrışımlarıyla yüklü bir "şey" in denizi yararak kendisine doğru yaklaşmakta olduğunu söyler. Şaire göre, insanı "bir

ameliyenin tek işleyicisi” yapan “bu uzaklık, bu zamanın içinden size doğru gelme fikri-hayati bu kadar yavaşlatan şey- ancak bir yığılmış zamanın kendisi olabilir” (Tanpınar, 2017, s. 187-384). Tanpınar’ın şiirlerinde zaman, şiirin önemli bileşenlerinden biri olarak ortaya çıkar. Tanpınar “tarih ve zaman kavramlarını çeşitli yön, biçim, boyut ve suretlerde analiz eder ve edebiyat metinlerine taşıyarak yorumlar” (Aydın, 2002, s. 593). Modern bir şair olan, dolayısıyla zamanı, geçmiş ve geleceğin içinde eridiği bir hâl olarak yaşayan Tanpınar, aynı zamanda “zekânın ötesinde ruhu olduğu için, bu ışıkla ruhun harikalarını aydınlattığı gibi zekânın aşağısındaki şeyleri, gündelik dört köşe hayatı da” kendine mal edebilmiştir (Ülken, 1962, s. 2). Tanpınar’da zaman, bazen bir mûsikî parçasında yankılanır, bazen bir mimarî eserin çinilerinde çınlar. Tanpınar bazen de onu sakin bir bahar öğlesinde, küçük bir şadırvanda şakıyıp dururken görür. Çünkü Tanpınar, varoluşun bilgiyle değil, kimi zaman bir iç sesin, kimi zamansa dış dünyanın tetiklediği bir çağrışımın sonucu oluşan belirli bir ruh durumuyla varlık kazandığına inanır. Şaire göre varoluş, tıpkı Bergson’un “süre”yi tarifinde de görüleceği üzere, sanki bir anlamadan çok, geleceğe yönelmiş bir ereğin sürekli bir biçimde eylemde olma haliyle, bir aşamadan diğerine kendini yaratma gücüyle ilişkilidir. İnsan, içtenlikle kendini bu ruh durumunu anlamaya verirse, adeta yalnızca ne olduğunu değil ne olmakta olduğunu da kavramış olacaktır. Çünkü burada, yani bir “şimdi”de olma hali olarak varoluş, tıpkı kokladıkça açılan bir gülün katmanları gibi, onu dinledikçe, ona kendimizi verdikçe bize doğru kendini açmakta, bizimle, dışımızdakilerin anlamayacağı sihirli bir dille konuşmaktadır. Bu konuşma da aslında bize, varoluşumuzun kaynağının “şimdi” de değil, şimdiiyi de içine alan, çok daha derinlerde kımıldayan bir başka Hakikatle ilgili olduğunu hatırlatır. Tanpınar’ın bütün bir şiir dünyasının bu anlayış üzerine kurulu, bir Hakikat arayışı olduğu söylenebilir. Söz gelimi şairin “Ne içindeyim zamanın / Ne de büsbütün dışında” dizeleriyle başlayan şiiri, bize bu hissiyatı derinden telkin eden özgün bir niteliğe sahiptir. Görüleceği üzere Kant, Heidegger ve Bergson kanalından gelen bir zaman anlayışına sahip olan Tanpınar, “insanın dışında gelişen, parçalanıp bölünebilen, ölçülebilen matematiksel zaman ile ruhun algıladığı zamanı” birbirinden ayrı tutar. Tıpkı Bergson’un “süre” (durée)’si gibi, Tanpınar’ın zamanı da “takvimle saatle ilgisi olmayan, sayılamayan bir zamandır (Dalar, 2018, s. 188-194).

Zaman, Tanpınar’da hem bir “yaratıcı tekâmül”, hem de şiirin bütün derûnî âhengini kuran bir zemberek olarak varlık gösterir. Dolayısıyla Tanpınar’ın şiirlerindeki zaman algısıyla, Henri Bergson’un zaman anlayışı arasında, özellikle Bergson’un “süre” (durée), sezgi (intuition) ve “yaratıcı tekâmül” (evolution créatrice) kavramlaştırmaları üzerinden önemli bir benzerlik olduğu göze çarpar. Bergson’a göre aslında zaman, “şeylerin varoluşu için a priori zorunlu koşul olarak varsayılmalı, bu nedenle de zaman ve uzamın idealitesi kabul edilmelidir” (Yılmaz, 2011, s. 63). Bu yüzden Bergson, insanın, gerçekte insana dışsal bir zamanın içinde hayatını idame ettirmediğine, tam tersine bu dışsal zamanı da yutan, onu içine alan bir zamanın, onun kavramlaştırmasıyla “süre” (durée)nin içinde yaşadığına inanmaktadır. Tanpınar’a göre de “saatin kendisi mekân, yürüyüşü zaman, ayarı insandır” (Tanpınar, 2017, s. 32) ki, bu da zamanın (“süre”) varlığının ancak insanın varlığıyla bir anlam kazandığını gösterir. Çünkü insan, kendi hayatının sanatçısı olarak, “geçmişin ve şimdiki zamanın yanı sıra, kalıtımın ve koşulların bize temin etmiş olduğu materyalle, tıpkı bir heykeltıraşın çamura biçim vermesi gibi, sürekli olarak, kendine has ve öngörülemeyen bir şekli yoğurmakta, ona bir biçim vermeye” çalışmaktadır (Bergson, 2019, s. 114). Tanpınar da şiirini, parçalanamaz ve yekpâre bir akış olan o derûnî zamanın içinde, sözcükleri bir elmas ustasının titizliğiyle işleyerek yazar, şiir tamamlandığıdaysa onu, payını alması için zamanın sularına salar. Tanpınar da Bergson’un içsel zaman (süre) ve mekanik/matematik zaman ayrıştırmasından yola çıkarak, bilimin, mekanik bir zaman kavrayışına dayandığını, bilimde her şeyin mekânla ölçüldüğünü, oysa bilimin gerçek zamanı ölçemeyeceğine inanır. Sözgelimi şairin, “Saatleri Ayarlama Enstitüsü” (1961) adlı eseri, bu mekanik zaman

anlayışının yol açtığı sonuçları ironik bir üslûpla tartışmaktadır. Mekanik zamanın hüküm sürdüğü madde âleminde, tekrara dayanan bir determinizm hâkimdir. Şuur âlemindeyse tekrar yoktur, her daim nevi şahsına münhasır, tekrarı mümkün olmayan hep bir yeniden oluş vardır. Tanpınar'a göre Bergson, sezgi adını verdiği metodu kullanarak bu "hiç birbirine benzemeyen, tekerrür etmeyen, ölçülemeyen, ifadesi mümkün olmayan şuur hallerini kavramak amacını gütmüştür" (Miskioğlu, 2019, s. 54). Tanpınar için şiir, bütün bu şuur hallerini kuşatan "süre"nin içinde yaşanan tecrübelerle, dilde yepyeni bir "dünya" yaratmaktır. Şaire göre, bu dünyanın ruhuna hakkıyla nüfuz edebilmek içinse, doğrudan bir estetikçi olmamasına rağmen, bir başka yol olan felsefeyle, Batılı estetiği tamamladığını düşündüğü Bergson'un bilinmesi gereklidir. Çünkü "şairin dil vaziyetini Bergson çok güzel "crée" eder (yaratır) (Miskioğlu, 2015, s. 50-56). Ancak Tanpınar'ın Bergson'un felsefesine yeterince nüfuz edemediği de bir gerçektir. Tanpınar'ın öğrencisi olan Miskioğlu (2015, s. 13-14), bir dersinde Tanpınar'ın Bergson'u anlattığını, ancak bir sonraki derse hocasının, arkadaşı Prof. Dr. Vehbi Eralp'la birlikte gelerek, büyük bir alçak gönüllükle "geçen ders size Bergson'u anlatmıştım; ama iyi anlatamamıştım, bugün size bu konuyu, bu konunun uzmanı olan Vehbi Eralp anlatacak. Size Bergson'un yapıtlarını okumak kalıyor" dediğini söyler. Tanpınar'ın kendisi de Schopenhauer ve Nietzsche'nin de adını andığı bir söyleşisinde, Bergson'u "pek az" okuduğunu ancak "zaman telâkkisinin, şiir ve sanat anlayışında mühim bir yeri olduğunu" hiç çekinmeden dile getirir (Tanpınar, 2017, s. 399).

5. Örneklem üzerinden Tanpınar şiirinde zaman algısı

Ne içindeyim zamanın,
Ne de büsbütün dışında;
Yekpare, geniş bir ânın
Parçalanmaz akışında.

Bir garip rüya rengiyle
Uyuşmuş gibi her şekil
Rüzgârda uçan tüy bile
Benim gibi hafif değil.

Başım sükûtu öğüten
Uçsuz, bucaksız değirmen;
İçim muradına ermiş
Abasız, postsuz bir derviş;

Kökü bende bir sarmaşık
Olmuş dünya sezmekteyim.
Mavi, masmavi bir ışık
Ortasında yüzmekteyim

(Tanpınar, 2011, s. 19)

Tanpınar'ın hemen bütün şiirleri, huzuru arayan bir "benliğin" "zaman" ve "dünya" ile kurduğu ontolojik bir ilişki üzerinde temellenir. Tanpınar, şiirlerinde insan ve kaderi üzerine eğilirken, zamanı, "ilhamın getirdiği anlık parıltılar halinde" değil, "bir epistem olarak ele alır" (Özcan, s. 76). Tanpınar şiirinin derin tasarımını biçimlendiren çekirdek izleğe nüfuz edebilmek için, edebî ölçüler aracılığıyla imge ve çağrışım ağının çözümlenmesi yeterli değildir, şiirin anlam haritasının bütünüyle açığa çıkarılabilmesi, şairin edebî kimliğini etkileyen ve zihniyet dünyasını şekillendiren, kaynakların da yakından bilinmesini zorunlu kılar. Bu kaynaklardan biri de Bergson'un zaman ("süre"), sezgi, yaratıcı tekâmül gibi konulardaki düşünceleridir. Coşkun (2010, s. 64), Bergson'un 'durée' fikri ile Proust'un geçmiş zamanın peşinden gitme ve onu yeniden diriltme düşüncesinin Tanpınar'ın zamanla ilgili telâkkisinin iki yönünü teşkil" ettiğini söyler. Alptekin (2018, s. 58)' e göre ise, Tanpınar, "Bergsoncu'dur;" dolayısıyla onun şiirini anlamaya çalışırken, Bergson'un

“bilincin doğrudan verileri” düşüncesine daha çok ağırlık vermek” gerekir. Öte yandan Bergson’da, filozofun deyiimiyle hakiki/saf zaman olan “süre” (durée) demek, bilincin akış ve değişiminin, eş bir deyişle yaratıcı bir tekâmülün farkında olmak demektir. Yaratıcı tekâmül ise Bergson’da geçmişin ve geleceğin “şimdi” de, onun kavramlaştırmasıyla “süre” (durée) de toplanmasıdır. Tanpınar’ın “hâl (şimdi) yoktur, mâzi ve onun emrinde bir istikbal vardır” (Tanpınar, 2017, s. 86) düşüncesi, “süre” kavramının şairin dünyasındaki etkisi açıkça ortaya koyar.

Selim İleri (1996), 25 Ocak 1996 tarihli Cumhuriyet gazetesinde, Ahmet Hamdi Tanpınar’ın hem yaşar hem de yazarken, duyguyla düşüncenin, düşünle gerçeğin tam ortasında bir yerde, “zamanın hem içinde hem dışında yaşadığını, bir şeyin bitip bir başka şeyin başlar gibi olduğu” “kaypak ve kıldan ince bir sınırın üstünde, dünle bugün arası alaca bir karanlıkta” durduğundan dem vurarak sözü, Tanpınar’ın şiirinde zamanın önemine getirir. Tanpınar’ın “Ne İçindeyim Zamanın” dizesiyle başlayan şiiri, şairin Şubat 1961 yılında, ölümünden yaklaşık bir yıl önce yayımladığı kitabının ilk şiiridir ve kitapta sadece bu şiir italik harflerle basılmıştır. Ayrıca şiirin bu ilk iki dizesi, şairin Aşyan’daki mezar taşında da yazılıdır. Bu durum, Tanpınar’ın bu şiire verdiği önemi göstermesinin yanı sıra, Tanpınar’ın poetikasının anlaşılmasında da anahtar bir işlevi taşıdığını gösterir. Aydın (2002:598), Tanpınar’ın zaman konusundaki düşüncesini ortaya koymaya çalışırken, Decartes’in “zaman düşüncenin kipidir” görüşünden yola çıkar, filozofun bu zaman anlayışının, “kendisiyle fikri arasında bir ara duruş” hâline dönüşerek Tanpınar’ın “ne içindeyim zamanın/ Ne de büsbütün dışında” dizelerine yansıdığından söz eder. Rentzsch ve Şahin’e (2018, s. 34-35) göre ise, Tanpınar, geçmişle hesabını görmüş, geçmişi idrak ve temellük etmiş bir şimdiki zaman modernidir. O “ne içindeyim zamanın ne de büsbütün dışında; Yekpâre geniş bir ânın parçalanmaz akışında” derken bu işte bu zamanı genişletmek, ya da geçmişi ve geleceği tek bir ân (“süre”) içinde toplamak düşüncesini dile getirmektedir.

Tanpınar’a (2007, s. 1-14) göre; şiir, “irşadın kürsüsünden vaaz eden” bir vaiz değil, “sadece muzdarip ve huzursuz ruhun saf lisani” olmalıdır. Hakiki şiirin, kendi varlığından başka bir hedefi yoktur, o, kendisiyle başlayan ve kendinde biten bir töz taşır. Hakiki şiirin bütün asaleti de zaten buradan gelmektedir. “Ondan beklenilecek yegâne şey, bizde bedîî alâka dediğimiz ve hayatımızın maddî taraflarıyla, gündelik endişeleriyle münasebettar olmayan saf bir alâka uyandırmasıdır”. Tanpınar’ın söz konusu şiiriyle ilgili pek çok yorum yapılmıştır. Bu yorumların pek çoğunda, şairin “İçim muradına ermiş / Abasız postsuz bir derviş” ve “Kökü bende bir sarmaşık / Olmuş dünya sezmekteyim” dizelerinden hareketle, şiirin temelinde Bergson’un “süre” (durée) kavramıyla ilişkisi olmayan, tasavvufî / dinsel bir öz, mistik bir sezgi ve zaman bulunduğu dile getirilmiştir. Bu tür yorumlar kanımca gücünü, Tanpınar’ın sanatının oluşmasında, şairin “muhafazakârlığının” ve “Müslümanlığının” önemli bir bileşen olduğuyla ilgili bir yanılısamadan almaktadır. Söz gelimi Asna (2015, s. 71-75) Tanpınar’ın bu şiirindeki hâkim arzusunun, “huzur” bulma isteği olduğunu, şairin, “bu duyguyu tasavvufî bir duyuşla dile” getirdiğini, şiirde geçen, “derviş imgesinin tasavvufî bir derinliği örneklediğini, söylemektedir. Yazara göre; şair, “insanın kavuşmayı hep arzuladığı bu vuslatı, Allah’a (c.c.) kavuşmanın vermiş olduğu bu saadeti, bir derviş edasıyla şiirinde resmetmiştir.” Özcan’a (2012, s. 80) göre de Tanpınar, “Ne İçindeyim Zamanın” şiirinde “İslâm’ın an-ı dâim dediği ezeli ve ebedî bir zamana ulaşmak istemektedir. Ancak şiirin son dördünlüğünün hemen başında geçen “kökü bende bir sarmaşık/olmuş dünya sezmekteyim dizelerine biraz daha yakından bakıldığında bu yorumun pek de doğru olmadığı söylenebilir. Bilindiği üzere “Aşk” (Işk) kelimesi, musallat olduğu ağacın öz suyundan beslenen, onu çepeçevre sararak kurummasına yol açan bir bitki adı olan Arapça “aşeka” (çoğulu: “aşakun”) kelimesiyle ilişkilidir (Sarı, s. 1007) ve Türkçede hakkıyla “sarmaşık” sözcüğünde yaşar. Tasavvufî aşk, tıpkı bir sarmaşık gibi insanı sarar, onu dışındaki her türlü “şey” den kopararak kendine tabi kılar. Dolayısıyla, tasavvufî anlamda aşkın kökeni, tıpkı ağaç ve sarmaşık analogisinde

görülebileceği gibi, insan varlığının ve zamanının dışındadır. Çünkü İslâm tasavvufunda, Batıların yanlış bir biçimde tasavvufu eş tuttukları panteizmin aksine, insan ve Allah, kendine özgü hususiyetleri olan iki ayrı varlık olarak kabul edilir. Tasavvuf felsefesine göre; Allah insanı ezelde (bezm-i elest) yaratmıştır, insan, tasavvuf ehline seyr-ü sülûk olarak adlandırılan, “şerîata” uygun bir yola girerek, önce insan-ı kâmil, sonra da “fenâfillah” la nihayet bulacak olan bir yolculuğun sonunda Allah’ta fânî olur. Dolayısıyla Tanrı ve insan ikiliği, tasavvuf erbabının yolun sonunda varacağı “fenâfillah” haliyle ortadan kalkmaz.

Tanpınar’ın söz konusu dizelerindeyse tasavvuf anlayışına ters bir biçimde, aşkın, eş bir deyişle sarmaşığın köklerinin Tanrı’da değil, insanda başlayıp insanda nihayet bulunduğu görülmektedir. Tanpınar’ın şiirde geçen “İçim muradına ermiş, abasız postsuz bir derviş” dizesindeki “post” ve “aba” kelimelerinde, İslâm tasavvufuna bir gönderme olduğu açıktır, ancak şairin, özellikle edebiyat ve sanat ürünleri yoluyla derinden etkilendiği İslâm tasavvufuyla inanç temelinde yakın bir ilişki içinde olmadığı bilinmektedir. Dolayısıyla hayatını bu minval üzere yaşamadığı da hesaba katıldığında, bu dizelerin okura telkin ettiği duygunun mistik bir öz taşıdığı varsayılsa bile, bu özün tasavvufî anlamda dinî bir veçhesi olmadığı söylenebilir. Şiirin öznesinin bütün bir şiir boyunca şiirin merkezinde oluşu, dış gerçeklikle ilişkisini, Bergson’un süre (durée) anlayışına benzer, “bilinçli bir hâl (“süre”)) içinde sürdürmesi ve kendisinden sürekli “ben” olarak söz ediyor olması da ayrıca bu iddiaya kanıt olarak gösterilebilir. Dolayısıyla Tanpınar’ın (2017, s. 398) “kozmosla, insanın birleşmesi, bir rüya hali, bir içe dalma” olarak değerlendirdiği bu şiirinde, tasavvufî bir anlam aramak, Umberto Eco’nun kavramlaştırmasıyla “aşırı bir yorum” dur. Tanpınar’ın “Ne içindeyim zamanın” şiirinde, Yûnus Emre’nin “Beni bende demen bende değilim/ Bir ben vardır bende benden içeri” dizelerinde billurlaşan bir “ben” den geçme hâli olmadığı gibi, kanımca “şerîat tarikat yoldur varâna / Hakîyat ma’rifet andan içe” dizelerinde karşılığını bulan bir “seyr-ü sülûk” da yoktur. Oysa şairin bu şiirinin merkezinde olan zaman algısının, Bergson’un zaman felsefesinden, özellikle de onun sezgi, süre ve yaratıcı tekâmül düşüncesinin etkilendiği açıktır. Söz gelimi Tanpınar (2007, s. 33) geceleyin insanın “benliği, kökü ve yaprağı birbirinin aynı bir ağaç, kozmik bir sarmaşık olmuş zamanın “üç buudunda yüzdüğünden” söz eder. Onun için geçmiş, şimdi (hâl), gelecek, bir hatıradan başka bir şey değildir. İnsanın bizzat kendisi “varlığın, sayısız varlıkların terkiibini nabzıyla idare” etmektedir. Her gece, şairi adeta çalınmadan önce usta bir elin akort ettiği bir müzik aleti gibi, ömrünce aradığı o büyük şiire hazırlar. Bu hazırlık esnasında şair, “kulağıyla görmeye, nabzıyla işitmeye, şuur ve muhakeme melekeleri ilga” edildiği için, bütün bir sonsuzla perdesiz ve aracısız konuşur. Artık zaman denen mefhum onun için anlamını yitirir, saniyeler, bu gölgeler âleminde ebediyet kadar uzundur, yaratıcısı olduğu bu dünyada her tasavvur kendi başına bir ândır. Görüleceği üzere şairin bu sözleriyle ortaya koyduğu “üç buutlu” zaman (geçmiş-şimdi (hâl)-gelecek), Bergson’un duyu idrakinin dışında tuttuğu saf bir idrakin, şuurun doğrudan verileriyle dolaysız bir biçimde yüzleşmesinin zamanıdır. Bu zaman filozofun ancak “saf algı” olarak adlandırdığı kaynağında hür ve dinamik bir hafızanın bulunduğu “süre”dir (durée), insan “süre”nin bilincine ise, dışsal zamanın bağlarından kurtulup, kendi içine eğilme cesaretini gösterebildiğinde varır. Bergson (2017b, s. 40-41) bunun için, Tanpınar’ın bir murakabe (içe dalma) olarak yorumladığı derunî ahengi, “geçmişten hâle ve hâlden geleceğe doğru uzayan bir oluş” olarak tanımlar. O da Tanpınar’ın dediğine benzer bir biçimde “hatırlamanın, uzak ve yakın hatıraların, “geçmişin kendiliğinden gelip hâl ile kaynaşmasından ibaret” olduğunu açıkça söyler. Bilindiği üzere insanın böyle hale geçmesinin ilk eşiği, maddi ilgilere uzaklaşmaktır. Bunun sonrasında insan “nispeten geçmişten ve dinamik hâfizadan” alacağı güçle saf bir idrakin içinden geçerek “süre”ye ulaşır.

Bergson’a göre hem sezginin hem de sürenin sanatçıların yarattıkları dünyanın kurulmasında büyük bir yeri vardır. Çünkü sanatçılar, “duygularını bir rüya ve hülya hayatı” içinde yaşarlar. Onlarda çoğu zaman bir dalgınlık biçiminde ortaya çıkan ruh durumu, “hâl”

de, “süre” de yaşamalarından kaynaklanmaktadır. Gerçekten de Tanpınar’ın bu şiirine asıl tilsimini veren özelliklerden biri de Tanpınar şiirinin temel bileşenlerinden olan rüya estetiğidir. Tanpınar’ın öğrencisi ve asistanı olan Mehmet Kaplan (1997, s. 91)’a göre, ‘zaman, rüya, hülya’ gibi birbirleriyle ilişkili kavramların Tanpınar’ın şiirlerinin anahtar kelimeleri olduğunu belirtmektedir. Şiirin öznesi tıpkı bir rüyada olduğu gibi hem bir hâli yaşamakta hem de kendisini bir başkasıymış gibi dışardan gözlemekte, hâle şahit olmaktadır. Tanpınar’a göre rüya ikinci bir hayattır. Hayat ve rüya, tıpkı “iç içe iki oda gibi” her zaman yan yanadırlar. Güneş kanımızda dolaştığı için yaşar, hareket eder, geceyi ve nizamını kendi ruhumuzda bulduğumuz için uyur, gece bizim içimizde konuştuğu için rüya görürüz. Rüya uykuya bitişik ya da onun içinde bir “şey” değildir. İnsan geceyi nasıl içinde taşıyorsa rüyayı da her daim içinde taşımaktadır. Biz insanlar “şuurun duvarında açılan bir gedikten geçerek, rüyaların huzursuz ya da mesut diyarına gideriz (Tanpınar, 2007, 32-34). Söz konusu şiir, ayrıca imge ve çağrışım zenginliğiyle Baudelaire’in “Güzelim ben ey fâniler taştan bir rüyâ gibi” dizesinde karşılığını bulan bir arzuyla yüklü olup, okuru da “hâl” i tecrübeye çağıran yüksek bir telkin gücüne sahiptir.

Öte yandan “Kozmos, çokluk ve hareket dünyasıdır; bu hareketlik ve değişme de zamanın içinde olmaktadır” (Eroğlu, 2019, s. 14). Tanpınar, “ne içindeyim zamanın” dizesiyle başlayan şiiri hakkında şunları söyler: “Ne içindeyim zamanın” şiiri, şiir halini, kozmosla, insanın birleşmesini nakleder ki bir çeşit murakabe (içine dalma) ve rüya halidir. (...) “Bunu yaşadığımızdan başka bir zamana gitmek diye tarif edebilirim. Başka türlü ritmi olan ve mekânla, eşya ile içten kaynaşan bir zaman” (Tanpınar, 2017, s. 398). Söz konusu şiirde, şairin “şiir hâli” olarak dile getirdiği ruhsal durumla, Bergson’un “sezgi” adını verdiği durum arasında bir benzerlik olduğu göze çarpmakta, bu benzerlik özellikle şiirin “kökü bende bir sarmaşık/olmuş dünya sezmekteyim/ mavi, masmavi bir ışık ortasında yüzmekteyim” dizelerinde geçen “sezmek” eyleminde somutlaşmaktadır. Çünkü Bergson için sezgi, bilincin kendiliğini doğrudan deneyimlenebilmesinin önünde bir yanılsama, bir engel oluşturan dışsal zaman perdesinin aradan çıkmasıyla varlık kazanan içsel zamanın, akışını hissetmek, başka bir ifadeyle dışsal zamanı da yutan “süre”nin içinde yaşadığımız gerçeğinin farkına varmaktır. Bu şiirde ân, “Bergson felsefesindeki süre (durée) kavramının karşılığı olarak kullanılmıştır. Şair bu ânın içinde yer aldığından, sonsuzlukla birleşme imkânına kavuşmaktadır” (Yuva, 2009, s. 1697). Tanpınar’ın bu şiirinde, “sarmaşığın” (aşkın) da işin içine doğrudan katıldığı bir içe katlanmayla, özneye kozmos arasında sürüp giden duygusal/zihinsel bir akışla karşılaşmaktadır. Bu akış, tıpkı Bergson’un “sezgisi” ne benzer bir biçimde, “ben” e çarpıp duran muhayyel bir denizin dalgaları gibi hem ardışıktır hem de ben ve dalga boyu açısından süreç olarak nevi şahsına münhasırdır. Eş bir ifadeyle bu çarpma ânı hem dalga hem de “ben” için her defasında bir önceki çarpmanın tadına eklenen, ama aynı zamanda ondan farklı, kendine özgü bir deneyim olarak yaşanmaktadır. Taburoğlu’na (2019, s. 312) göre, hâlin mâzi ve âti arasında dalgalanmasıyla, sırlı, rüyalı, masalımsı bir ara dünyanın kapıları ardına kadar açılmaktadır. “Ne zaman ki, sürenin sezgisi yok olur, “hâle misafir olur”. Bergson, burada ifade edilmeye çalışılan düşüncüyü, kendi sözcükleriyle, benzer bir biçimde şöyle dile getirir: “bir gülü kokluyorum, koklamakla birlikte aklıma müphem çocukluk hatıralarım geliyor. Hâlbuki bu hatıraları hiç de gül kokusu canlandırmıyor; kokunun kendisinden geliyor, koku benim için bütün bu hâtra oluyor. Başkaları onu benim gibi değil, başka türlü duyacaklardır” (Bergson, 2017, s. 119). Başkalarının gül kokusunu başka türlü duymaları, bambaşka “şeyler” hatırlamaları, kişinin duygu ve düşünce dünyasının zenginliğinin yanı sıra, sezginin bilincinde olma halinin derinliğiyle de doğrudan ilişkilidir. Şiirde de özne, bu “sezme ve ışık içinde yüzmeye” eyleminin her ânından gittikçe daha büyük bir huzur duyarak daha derinlere dalmakta, bütün zereleriyle, kaynağına yaklaşmakta olduğunu hissettiği bir Hakikate doğru adeta çözünmektedir.

Bireyin bütün enerjisini, dış sessizliğin eşlik ettiği bir yalnızlık yardımıyla, varlık alanından kendi içine katlanmaya yönlendirdiğinde karşılaştığı çınlayan sessizliğin mekânı olan insan başı, şairin “Başım sükûtu öğüten/ Uçsuz bucaksız değirmen” dizelerinin de temel sözcüğüdür. Baş’ın metaforu olarak kullanılan değirmenin “uçsuz bucaksız” oluşu ise, bu hâlin, sadece şairin deneyimlediği bir hâl olmayıp, bütün bir insanlığı içine alan evrensel bir olgu olduğuna işaret etmektedir. Hangi kültürde olursa olsun, tarihten bugüne, söze dökülemeyen bu hâl, Bergson’un deyişiyle, bilincin doğrudan verileriyle temasla varlık kazanan “süre”nin (durée) kendisidir. Şiirde zaman, sonsuzluğu ve akışı ifade eden bir kavram olarak, açık ve örtülü bir biçimde, “yekpâre”, “parçalanmaz”, “akış”, “ân”, “rüzgâr”, “sükût”, “sezmek”, “murat” sözcükleriyle dile getirilmektedir. Şiirde geçen “mavi, masmavi bir ışık ortasında yüzmekteyim” dizesini ise Arapçaya anasır-ı erbaa olarak geçen Klasik Yunan Felsefesindeki dört arkhe (unsur) düşüncesi üzerinden yorumlamak mümkündür. Bu düşünceye göre, hava, su, toprak ve ateş, insan dâhil bütün varlığın temelidir. Bilindiği üzere, antik Yunan filozofları yoktan yaratma (ex-nihilo) düşüncesine sahip değillerdir, Karataş (2014, s. 104)’a göre, “antropomorfik nitelikteki tanrı, hâlihazırda mevcut olan ilk maddeye (arkhe) sadece” biçim vermiştir. Yazar, varlığın temeli sayılan bu ilk maddenin ne olduğu konusunda Antik Yunan filozofları arasında çok farklı görüşler vardır, arkhe, Thales’e göre sudur. Su, “her şeyin nedeni, evrenin tohumudur” o, kendiliğinden bir canlı olarak türlü biçimlere girip değişebilmektedir. Gerçekten de Thales’in bu düşünceleri hem dünyanın hem de insan vücudunun büyük bir bölümünün sudan oluştuğu gerçeği ve suyun insan hayatındaki önemiyle birleştiğinde, insana, suyla insanın sanki aynı cevherden doğduğu, bu yüzden de aralarında kendiliğinden kozmik bir ilişki bulunduğunu düşündürmektedir. Şiirde geçen “masmavi ışık ortasında yüzmekteyim” dizesinde karşılığını bulan bu ilişkinin sıfatı durumundaki “mavi”, pek çok kültürde aydınlanmayı, müjdeyi, huzuru, özgürlüğü simgeleyen bir sözcük olmasının yanı sıra, insana hem suyun kudreti hem de göğün sonsuzluğu karşısındaki acizliğini, gelip geçiciliğini hatırlatmasıyla da önemlidir.

Sonuç

Modern Türk Edebiyatının eskilerin deyimiyle nevi şahsına münhasır önemli kalemlerinden biri olan Ahmet Hamdi Tanpınar’ın edebî anlayışı, kendisinin de açıkça dile getirdiği gibi, Fransız filozofu Henri Bergson’un felsefi düşüncelerinden önemli etkiler taşır. Bu etkinin izlerinin güçlü bir biçimde kendini gösterdiği edebî türlerden biri de Tanpınar’ın şiiridir. Bergson’un zaman felsefesinin merkezinde yer alan temel kavramlardan olan süre (durée), sezgi, şuur, yaratıcı tekâmül gibi kavramlarla, Tanpınar’ın şiirlerinin en temel izleklerinden biri olan zaman arasında yoğun bir ilişki olduğu görülmektedir. Tanpınar’ın, “hâl (şimdi) yoktur, mâzi ve onun emrinde bir istikbal vardır” (Tanpınar, 2017, s. 86) düşüncesi, Bergson’un zaman anlayışının şairin dünyasındaki etkisi açıkça ortaya koyar. Filozofun düşüncelerinin, varoluşla ilgili sorunları, felsefenin yanı sıra, sanata ve edebiyata da taşıyarak, insanın anlam arayışına önemli bir katkı sunduğu söylenebilir. Tanpınar’ın şiirlerinde zaman, tıpkı Bergson’da olduğu gibi ontolojik bir temelde ele alınmış, aynı zamanda, şiire rengini ve kokusunu veren edebî ölçüleri dikkate alan yüksek bir estetikle kaynaştırılmıştır.

Kendinden önce, zamanın, felsefe alanına bütünüyle nüfuz edebilen bir kavram olmadığına inanan Bergson (2017b, s. 24), yaptığı çalışmalarla zaman kavramını “derinleştirdiğini” söylemektedir. Bergson, yazılarında, sonsuz bir akış, yaratıcı bir tekâmül olan zamanı, saatin kadrânında dondurdukları ve insan ruhunu dış dünyadan duyumlar aracılığıyla elde edilen duygu ve düşüncelerden ibaret sayarak, onu, bir bilinç olguları yığınının çevirdikleri için deterministleri ve pozitivistleri eleştirir. Bergson’a göre, onlar böyle yaparak ruhun ve bilincin hallerinin kendisini değil ancak onların mekândaki hayaletini, gölgesini elde edebilirler. Bergson için, zaman demek, “süre” (durée) demektir. Süre, onun için mekânsal zamanı da içine alan “işsel bir zamanı” temsil eder. Bu işsel zaman ardışık

olmadığı gibi, parçalanamaz bir bütündür. Bergson'a göre süre (durée), zamanın özüdür ve her türlü yaratıcı tekâmülün mayası olarak, insanın iç dünyasında hüküm sürmektedir. O kendisinden başka hiçbir şeye muhtaç olmayan, kesintisiz bir akış, içinde her an yeni imkânların yaratıldığı dinamik bir oluş, geçmiş de içine alarak geleceğe yönelmiş sürekli bir hareket, yepyeni bir şeyin olmasını sağlayacak olan bir hayat hamlesi, bir yaratıcı tekâmüldür.

Tanpınar'ın şiirinin temelinde de Bergson'un dile getirdiği "süre" (durée) fikrine benzer bir "ân" bulunmaktadır. Bu ân, şairin, "Ne içindeyim zamanın / Ne de büsbütün dışında / Yekpâre ve geniş bir ânın / Parçalanmaz akışında" dizelerinde gerçek değerini bulur. Bu dizelerde zaman, sonsuz bir akış, "yekpâre ve parçalanamaz bir bütün" olarak varlık kazanmaktadır. Bu akışta geçmiş, şimdi ve gelecek, saatle ve mevsimle bağını koparmış bir biçimde, tek bir potada toplanmış, insana huzur telkin eden yepyeni bir deneyim içinde kaynaşmıştır. Bu "ân" insanla sonsuzluğun, varlıkla, kozmosun arasındaki perdelerin kalktığı, insanın varlığın tılsımıyla baş başa kaldığı bir "ân"dır. Tanpınar'ın şiiri, huzursuz bir ruhun huzuru ve ölümsüzlüğü arayışının şiiridir. Tanpınar, tıpkı Bergson gibi, insan varoluşunun özünü oluşturan, onu kozmosla bütünleştirecek bir arkhenin (unsur) peşindedir. Şair onu, estetik düzeyi oldukça yüksek bir şiirin sihirli havasında, varlığın bilgisini açığa vuran "yekpâre ve geniş bir ânın" içinde bulur.

Kaynakça

- Asna, B. (2015). Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "ne içindeyim zamanın" adlı şiirinde imgeye dayalı felsefî çıkarımlar. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4, 71-81.
- Aydın, E. (2002). Tanpınar'da tarih ve zaman. *Hece Dergisi: Ahmet Hamdi Tanpınar*, 61, 584-591.
- Bauman, Z. (2013). *Postmodernizmin hoşnutsuzlukları*. (İ. Türkmen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bergson, H. (2017a). *Şuurun doğrudan doğruya verileri* (M. Ş. Tunç, Çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Bergson, H. (2017b). *Yaratıcı tekâmül* (M. Ş. Tunç, Çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Bergson, H. (2015). *Madde ve bellek* (I. Ergüden, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Bergson, H. (2013). *Ahlâkın ve dinin iki kaynağı* (M. M. Yakupoğlu, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Bergson, H. (2019). *Düşünmek ve olmak* (E. Yıldırım, Çev.). İstanbul: Oda Yayınları
- Coşkun, B. (2010). Ahmet Hamdi Tanpınar'ın poetikasının temel yapı taşı olarak rüya. *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 1, 29-80.
- Dalar, T. (2018). Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Bursa'da zaman şiirinde zaman ve mekân algısı. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 13(2), 183-200.
- Dellaloğlu, B. (2016). *Modernleşmenin zihniyet dünyası bir Tanpınar fetişizmi*. Ankara: Kadim Yayınları.
- Develioğlu, F. (1993). *Osmanlıca -Türkçe ansiklopedik sözlük*. Ankara: Aydın Kitabevi
- Elias, N. (2000). *Zaman üzerine*. İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.
- Eroğlu, A. (2019). *Henri Bergson'un şuur-sezgi kavramları üzerine bir deneme*. İstanbul: Hiperyayın.
- Gezeroğlu, S. (2017). Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "Her şey yerli yerinde" adlı şiirini özdeşleyimci kurama göre okuma. *Söylem Filoloji Dergisi*, 2, 267-274.
- Hançerlioğlu, O. (1970). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Remzi Yayınevi.
- Hançerlioğlu, O. (1987). *Düşünce tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hızlan, D. (2006). Sönmüş kibritin izinde. *Toplumbilim: Ahmet Hamdi Tanpınar Özel Sayısı*, 20, 21-50.
- Kaplan, M. (1997). *Şiir tahlilleri II*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

- Karataş, İ.E. (2014). Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Marifetname'sinde anasır-ı erbaa (dört unsur) görüşü. *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 33, 104-122.
- Küçükparmak, A. (2017). Kant'ın eleştiri öncesi dönem zaman anlayışı. *Beytulhikme Philosophy Circle Beytulhikme Int Jour Phil*, 7, 205-223.
- Korkut, E. (2005). Şiir dili ve bir çözümleme örneği: Tanpınar, "Ne içindeyim zamanın". *Türkbilig Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 9, 103-112.
- Lévinas, E. (2014). *Ölüm ve zaman*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Miskioğlu, Ahmet (2015). *Tanpınar'dan Notlar*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Okumuş, E. (2010). Zaman sosyolojisi: Bir giriş denemesi. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2, 121-174.
- Oktav, C. & Taslaman, O. C. (2017). Felsefe tarihinde zaman düşünceleri. *Kader*, 3, 718-742.
- Özcan, T. (2010). Tanpınar'ın şiirlerinde zaman anlayışı. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1, 75-84.
- Reichenbach, H. (1981). *Bilimsel felsefenin doğuşu*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Rentzsch, J. & Şahin, İ. (2018). *Tanpınar'ın saklı dünyası*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Samsakçı, M. (2015). Tanpınar literatürüne bir değerli katkı: Şerif Eskin, zaman ve hafızanın kıyısında: Tanpınar'ın edebiyat estetik ve düşünce dünyasında Bergson felsefesi. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 5, 509-512.
- Sarı, M. (1982). *Arapça-Türkçe lügat El' Mevarid*. İstanbul: Bahar Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2017). *Ölümün anlamı*. İstanbul: Say Yayınları.
- Taburoğlu, Ö. (2019). *Tanpınar sözlüğü*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (2011a). *Bütün şiirleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (2011b). *Edebiyat üzerine makaleler*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (2017). *Yaşadığım gibi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (2001). *Yahya Kemal*. İstanbul: YKY.
- Tanpınar, A. H. (2001). *19'uncu asır Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: Çağlayan.
- Tanpınar, A. H. (2011c). *Beş şehir*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2017). *Bergson*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Uzun, Ş. (2015). Klasik şiirde sabahı olmayan gece: Şeb-i yeldâ. *Uluslararası İslâm Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*, 08-11 Ekim, 239-240.
- Ülken, H. Z. (1962). Unesco haberleri. *Mayıs, Haziran, Temmuz, Ağustos 1962, Seri IV*, 48-49-50-51, 1-2.
- Yanar, I. (2002). Zaman algılarında simge ve temsil Tanpınar ve Proust'ta zaman tasarımı. *Hece Dergisi: Ahmet Hamdi Tanpınar*, 61, 584-591.
- Yuva, H. (2009). Türk şiirinde zaman teminin değişimi. *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 4 (I-II), 1653-1717.
- Yılmaz, H. (2011). Henri Bergson'un zaman kavramına yaklaşımının çağdaş anlatı sinemasına etkisi. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, 61-78.

Nietzsche felsefesinde insan ve ahlak sorunu

Mehmet Bayır*

Öz

Bu çalışmada amaçlanan şey, Nietzsche'nin insanın üst insan olma sürecinde geçirdiği aşamaları ve özgürlük anlayışını incelemektir. Ayrıca Nietzsche'nin Batı metafiziğinin ahlak anlayışına ilişkin öngörülleri ve Batı metafiziğine yönelik eleştirileri incelenmektedir. Nietzsche insanları zayıflar ve güçlüler diye ayırır. Mevcut ahlak sistemini zayıfların oluşturduğu köle ahlakı olduğunu, bunun karşısında güçlü insanların güç istenciyle oluşturduğu üst insan ahlakı olarak efendi ahlakını görür. Nietzsche geleneksel değerleri sorgulamadan kabul eden bireyi sürü insanı, sürü psikolojisinden kurtularak sorgulamaya başlayan bireyi özgür insan, kendini gerçekleştirerek, kendi değerlerini yeniden inşa eden bireyi üst insan olarak adlandırmaktadır. Nietzsche'ye göre kendini gerçekleştirmek kolay değildir ve bireyin güç istenci ile ilgilidir. Nietzsche'ye göre 19. yy. Avrupası'nın iki putu Hristiyanlık ve modernizmdir.

Hristiyanlık mutlak hakikati Tanrı inancıyla, modernizm ise akıl ve bilimle sentezlemiştir. Nietzsche'ye göre birbirine karşıt gibi duran bu iki anlayışın ortak özelliği sürü ahlakında birleşmektedir. Nietzsche'ye göre Batı metafiziğinin geleneksel değerlerinin insan yaşamında yarattığı tahribat bir çöküşü (dekadans) beraberinde getirmiştir. Batı kültür tünelinin ucunda ışık görmeyen Nietzsche'nin, bu karanlık tünelin ucundaki ışığı görmek için, Batı metafiziği ve onun geleneğiyle olan hesaplaşması bu çalışmada ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Nietzsche, köle ahlakı, efendi ahlakı, sürü insanı, özgür insan, üst insan, çöküş, batı metafiziği

Human and moral problem in Nietzsche philosophy

Abstract

The study aims to examine the stages of Nietzsche in the process of overman being and his understanding of freedom. Mainly Nietzsche's predictions of moral metaphysics of Western metaphysics and critiques of Western metaphysics are considered. Nietzsche divides people as the weak, and the strong. He sees that the present moral system is Slave Morality constituted by the weak and contrasting that is the Master Morality composed of the strong with a will to power. Nietzsche dubs an individual who accepts traditional values without question a herd persona, and an individual who escapes herd mentality and starts questioning a freeman, an overman realizing himself and rebuilding his own values. To Nietzsche, realizing one's self is not easy and is related to an individual's will to power. According to Nietzsche, two idols of the 19th Century are Christianity and Modernism. Christianity associates absolute truth with faith in God, and Modernism with intellect and science. To Nietzsche, the shared feature of these two views that seem to be opposites is herd morality. According to Nietzsche, the deprecation in human life caused by the traditional values of western metaphysics brought along a decadence. Nietzsche who does not see light at the end of the Western cultural tunnel, to see the light at the end of this dark tunnel. Western metaphysics and its reckoning with tradition is discussed in this study.

Keywords: Nietzsche, slave morality, master morality, herd persona, freeman, overman, decadence, western metaphysics

Giriş

Nietzsche, felsefe tarihinin en ilgi çekici figürü olarak, üslubu ve aşırılıkları ile ilgi çekmiş ve günümüzde de sıra dışı düşünceleri ile ilgi çekmeye devam etmektedir. Nietzsche felsefesi 19. Yüzyıl Avrupa'sında baş gösteren düşünce krizinden yeni bir çıkış yolu bulmak için yeni

* Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, E-posta: mbay14@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-4825-3819

arayışlara yönelilen bir çağda mayalanmıştır. Nietzsche, çağının tüm ahlaki değerlerine, Batı metafiziğine, felsefi, tarihi sistem ve akımlara savaş açmıştır. O, yaşadığı çağın tüm kabullerine karşı toptan karşı çıkmıştır. Nietzsche her değeri yeniden ele alarak yeniden değerlendirmiştir. Bunu yaparken önce mevcut değeri imha etmiş sonra yeniden inşa etmiştir. O, insanlar arasında köle ruhlu insan ve üst insan ayrımını değerler ve ahlak üzerinden tanımlamıştır. Nietzsche'nin özgür insanı tüm değerlerden arınmış biri olarak kendi ahlak sistemini ve değerlerini kendisi inşa edebilmiş kimsedir. Bu bakımdan Nietzsche düşüncesinde ahlak ve değer vurgusu felsefesinin merkezinde yer almaktadır. Nietzsche son iki yüzyıla damgasını vurmuş bir filozof ve düşünürdür. Nietzsche'nin yaşadığı çağda delilikle itham edilmiş birisi olarak, akıl uygarlığına esin kaynağı olması acı bir ironi olsa gerektir. Onun fikirlerinin tomurcuklandığı çağ, düşünce bakımından yeni yönelimler ve krizlerin çağıdır. Nietzsche'nin, yaşadığı çağa hâkim olan yeni yönelimler ve krizlerden etkilenmediği söylenemez. Nietzsche düşüncesinin kökleri Hristiyan ruhban sınıfının soyundan geliyorum dediği Protestanlık'a, Schopenhauer düşüncesi ve Yunan felsefesine dayanmaktadır (Blackham, 2005, s. 32). Nietzsche aykırılıkları ve aşırılıklarıyla ünlü bir düşünürdür. O, öncelikle kilise ve din adamlarından oluşan dini otoritelere, çağının bütün ahlaki değerlerine, geleneksel Batı metafiziğine savaş açar. Nietzsche'ye göre inanç bir davaya, ideolojiye dönüşmüştür. Safdillerin inandığı ve yaşadığı anlamda bir inancın kalmadığı düşüncesindedir.

Toplumsal dünya ve bireyin öznel bilinci, değişik zaman aralıklarında değerleri yeniden gözden geçirerek yeni değer arayışına girmekte, bazen mevcut değerleri yıkarak kendisine yeni değerler inşa etme girişiminde bulunabilmektedir. Değerler, eylem ve davranışların erdemliliğini ve meşruiyetini belirleyen ilkelerdir. Değerler, toplumsal dünyanın anlama, açıklama ve yorumlama etkinliğinde, sosyo-kültürel, ekonomik ve politik yönelimlerini şekillendirme ve tercihlerini belirlemede etkin bir rol oynamaktadır. Toplumsalın değerlerle ilişkisinin tarihsel süreçle desteklenmesi değerlerin yaşanması ve yaşatılmasında önemli bir unsurdur. Modern bireyin tarihsellikten olan gevşek bağları ve tarihsel süreksizliğe olan ilgisi, onu yalnızlaştıran ve yabancılaştıran bir etmendir (Büyük, 2013, s. 2). Nietzsche, bu bağlamda toplumun özgürlüğünü sürü metaforuyla açıklamaktadır. Ona göre nasıl zayıf ve güçsüz canlılar sürü halinde yaşayarak hayatta kalmaya çalışıyorsa toplumun da bu şekilde hareket ederek özgürlük düşleri kurmasını bir yanılısama olarak görmektedir. Ona göre birey için bir özgürlükten bahsedebiliriz fakat kitle ya da sürü için bu söz konusu değildir (Başkesen, 2013, s. 2). Nietzsche, bireyin sürüden ayrı ve bağımsız hareket etmesini olası bir aşama olarak değerlendirmektedir. Fakat toplumun sürü karakterinden ayrı davranışlarda bulunmasını mümkün görmemektedir.

Nietzsche insanın yaşam enerjisine inanan ve felsefesini insan üzerinden temellendiren bir yaşam filozofudur. İnsanın içinde girdiği anlamsızlık krizinden, kilisenin dayattığı kurtuluş vaadi ve aşkın Tanrı inancını sorumlu tutarak batı metafiziğinin dekadans (çürümüşlük/yozaşma) içinde olduğunu ilan eder. Bu çürümüşlük hali, insanı hiçlik okyanusunda anlamsızlık girdabına sürükleyen bir durumdur. Ona göre nihilizm hem bir tehdit hem de bir fırsattır. Tüm değerleri yıkmak, anlamsızlaştırmak bakımından bir tehdit; insanın kendi ahlak sistemini ve değerlerini yeniden oluşturabilmesini olanaklı kılmak açısından da bir fırsattır (Köse, 2008, s. 2). Bu varoluşsal krizden kurtulabilmesi için insanın niçin yaşadığını bilmesi gerekir. İnsanın niçin yaşadığını bilmesi bu anlam kriziyle baş etmesi için önemlidir. Kişi niçin yaşadığını bilmeden, nasıl bir hayat istediğine ve nasıl yaşayacağına karar veremez. Dolayısıyla başkalarının ona nasıl yaşaması gerektiğiyle ilgili verdiği tavsiyelere kulak asmamalıdır. Bu tavsiyeler, yardım kisvesi altında "senin iyiliğin için" söylüyorum biçiminde verilmektedir. Nietzsche, tüm insanlar için iyi gelecek değerlerle ilgili evrensel bir reçetenin olmadığına inanmaktadır. İnsan kendi iyiliğini kendisi istemelidir. Herkes kendi iyilik reçetesini kendisi yazmalıdır.

Nietzsche, Yunan felsefesi ile trajedi arasındaki ilişkiden etkilenmiştir. Ona göre trajedi insana ne olduğunu telkin ederek, gelenekle olan bağlarını koparmaktadır. İnsan özgür bir bilinç inşa ederken, trajedi ona varlık ve alın yazısı arasında bir denge olduğunu göstermektedir. Bu anlamda insanın varoluşsal varlığı oldukça trajiktir. Evren karşısında bağımsız ve düşünen bir varlık olarak insan, alın yazısı ve karar özgürlüğü arasında sıkışmış bir halde kendini gerçekleştirmek için çabalamaktadır (Nietzsche, 1963, s. 15). İnsan bir anlam arayışı içinde olan fakat hiçbir anlamı olmayan bu evrene fırlatılmış olmanın sancısıyla baş etmek ve varoluşunu anlamlandırmak için çabalayan bir varlıktır (Kula ve Erden, 2017, s. 33). Varoluşçulara göre insan evrene pusulasız, Tanrısız bir biçimde fırlatılmıştır. İnsan bu anlamsız trajik yazgısıyla hem baş etmek hem de kendini aşmaya ve gerçekleştirmeye mahkûmdur. Birey trajik yazgısından korkmadan ve umutsuzluğa kapılmadan eyleyerek kendini gerçekleştirebilir. Sartre'ın "bulantı", Camus'nün "absürd", Kierkegaard'ın "kaygı", Nietzsche'nin "nihilizm" olarak adlandırdığı bu durum insanı korkutmamalı ve eylemekten uzaklaştırmamalıdır. İnsan ölümü kabullenerek yaşamalı ve kendini gerçekleştirmelidir (Avcı, 2016, s. 324-325). Nietzsche, yaşamdan başka kutsal tanımayan, yaşamı önceleyen ve ona değer veren bir yaşam filozofudur. Onun felsefesi gerçeklikle sıkı sıkıya bağlıdır. O bu dünyanın krizleri ve bu dünyada yaşayan insanların sorunları ile ilgilenir. Problem, insanın bir kriz dönemine girmesiyle başlar. Tanrı'nın öldüğünü ilan etmesinden sonra, o güne kadar aşkın bir Tanrı ve kutsalların belirlediği değerlere göre yaşamını sürdüren birey, dekadans ile birlikte krize girer ve insanlık bir anlamsızlık denizi içinde, kendini karaya oturmuş bulur. Bu çalışmada Nietzsche felsefesinde dekadans, Nietzsche'nin Batı metafiziğine yönelik eleştirileri ve efendi ahlakına bağlı olarak üst insana giden yolda insanın geçirdiği üç değişim ile köle ahlakına bağlı olarak sürü insanı prototipleri tartışılacaktır.

1. Nietzsche felsefesinde dekadans

Dekadans olgusu, Nietzsche felsefesinin temel kavramlarına hâkim olan, bu kavramları açan, organize eden, onun negatif ve pozitif düşünce tasarımlarının düzenleyici bir ilkesi olarak merkezi bir konuma sahiptir. Nietzsche, neredeyse her geliştirdiği temel kavramı dekadans dolayımında açıklıyarak çözümlenmiştir. Dekadans olgusunun Nietzsche felsefesine hâkim bir unsur olması, felsefesini doğal bir biçimde eleştirel alana konumlamaktadır. Nietzsche, yaşadığı çağın değerlerini, bunalımlarını, açmazlarını dekadans ekseninden görmüş ve okumuştur. Yaşamı arka plana atan, yaşamı incelemeyen her tür düşünce, akım, ideoloji, inanç ve değer birer put olarak Nietzsche düşüncesinin çekiç darbeleriyle dekadansa uğramıştır. Nietzsche, yaşamın doğallığına ve doğal akışına karşı her tür yapaylığı ve sığılığı canlı yaşamın akışkanlığını ve çeşitliliğini ortadan kaldıran, dolayısıyla gerçekliği parçalayan bir soysuzlaşma hareketi olarak görmektedir (Akdeniz, 2013, s. 113).

Nietzsche felsefesinde dekadans her varlığın varoluşsal bir yazgısı olarak ele alınmıştır. Bir yaşam filozofu olan Nietzsche için dekadansın varlığı yaşamın yenilenmesi ve canlılığın sürdürülmesi açısından önemli fırsatlar sunan bir olgu olarak ele alınmaktadır. Yaşamın her alanında doğum/ölüm döngüsünü gözlemleyebiliriz. Bu döngü yaşamın devingenliği ve dinamikliğinin sürdürülmesinde bir can suyu olarak katkı sağlamaktadır. Fakat bu döngüden Hinduizmin reenkarnasyon/tenasüh olarak adlandırılan Samsara inancı anlaşılmalıdır. Bu daha çok her oluşun kendi bozuluşu ve her bozuluşun kendi oluşunu kendi türünden meydana getirmesi olarak anlaşılabilir. Nietzsche dekadansı tarihsel sürecin ilerlemeci karakterinin kaçınılmaz bir yazgısı olarak öngörmektedir. O, dekadansın doğurduğu sonuçları her şeye karşı duyulan kuşku ve insanın içgüdülerine dayanmayan ahlakın bozulması olarak ele almaktadır. Bu bağlamda nihilizmi dekadansın nedeni değil sonucu olarak değerlendirmektedir. Dekadans ahlakının yarattığı insan tipolojisini "iyi insan" ve kötü insan" biçiminde kategorize etmektedir. Nietzsche 19. Yy. Avrupa'sının bilimi salt metodik bir etkinlik olarak görmesini eleştirir. Ona göre, 19. Yy. Avrupa kültürüne hâkim olan pozitivist ahlakın insanı iyimser yapma çabaları,

pozitivist ahlakın Hristiyan ahlakını dışlaması nedeniyle başarısızlığa uğramıştır. Hristiyan Batı metafiziğinin insanı kötümserliğe sürükleyen varsayımları nihilizmin oluşmasının başlıca sebeplerindendir. Nietzsche, nihilizmi en üst değer olan Batı metafiziği değerlerinin değersizleşmesi olarak tanımlamaktadır (Sevinç, 2007, s. 2-3).

Nietzsche'ye göre Batı kültürünü dekadansa dönüştüren olgu, hakikat arayışında akli başat bir değer olarak insan içgüdülerinin önüne koymasındır. Batı metafiziği insan içgüdülerini kötü ve günah olarak kabul ederek insan doğasıyla çatışmaya girmiştir. İçgüdüğü tehlikeli bulan bu anlayışın insanla ve insani olanla arasına koyduğu mesafe dekadansı doğuran en önemli etken olmuştur. Batı metafiziğinin hakikat arayışında insanı ve insani unsurları dışlaması dekadansın oluş koşullarını hazırlayan etmenlerdir. Dolayısıyla var edilen ya da var kabul edilen her şey bir süre sonra dekadansa uğrayarak yok olur. Nietzsche, hayatı olumsuzlayan bu düşüncenin dekadansa ve onun doğal sonucu olan nihilizme doğru yol almasını kaçınılmaz bir son olduğunu savunmaktadır (Dede, 2017, s. 33).

Nietzsche, bilim dünyasının akli, metafizik evrenin dini insan içgüdülerinin önüne koymasının insanlığın talihsiz bir yazgısı olduğunu savunur. Batı metafiziğinin içgüdüye yönelik sistematik saldırısı, insana zamanla bir içgüdü olduğu unutturmuştur. Nietzsche, hangi alanda ve anlamda olursa olsun yaşamda bir geri dönüşün söz konusu olamayacağına inanmaktadır. O, din adamları ve ahlakçıların dindarların kulağına fısıldadığı geçmişteki erdeme geri dönüşü mümkün görmez. Nietzsche, ahlakçıların insanları, geçmişin erdem ölçütlerine çağırmasını Prokrustes yatağına davet mesajı olarak görmektedir. Bununla birlikte politik söylemin, ahlakçıların izinden giderek geçmişin erdemine yaptıkları vurguyu taklitçilik olarak değerlendirmektedir. Ona göre, İnsanlığın kaderi akrep yürüyüşüyle geri geri gitmek değil, önlenemez bir biçimde ileriye, adım adım dekadansa doğru gitmektir. Bu kaçınılmaz dekadans yazgısı aynı zamanda Nietzsche'nin modernlik ve ilerleme tanımıdır (Nietzsche, 2010a, s. 92). Nietzsche, akli ve ruhu metafizik evren tasarımlarının merkezine yerleştiren Batı metafiziğinin bu varsayımlarını birer yorum olarak değerlendirmektedir. Ona göre, Batı metafiziğinin büyük anlatılardan oluşan düşünce dünyası yarattığı ikiliklerle nihilizm ve dekadansın doğuşunu hızlandırmıştır. Nietzsche bu büyük anlatılar yerine yaşamı merkeze alan bir bakış açısıyla, yaşamın dinamizmiyle insanın bu ikilikleri aşım aşım aşım test eder (Çörekçioğlu, 2014, s. 41). Nietzsche'nin büyük anlatılara ve hakikatin teklifine yönelik itirazları postmodern bir yaklaşımdır. Hakikatin tek olduğu fikrine karşı çıkar ve hakikatin çatallaştığını savunur. Hakikat insana, gruplara, topluluklara, kültürlere ve dinlere göre değişkenlik gösteren rölative bir olgudur.

Nietzsche, dekadansın başladığı yerde "alacalı bulacalı bir kör inancın" güçleneceğini ve toplumun önceki inançlarını zayıflatarak bu yeni güce boyun eğeceğini öne sürmektedir. Ona göre kör inanca boyun eğen toplum, seçme özgürlüğüne sahip olduklarına inanan, bireyciliğinden keyif alan ikinci derece özgür ruhlu bir toplumdur (Nietzsche, 2011, s. 44). Dekadans etkisine bağlı bozulma ve yozlaşma zorunlu olarak kendi değer yargılarını üretmektedir. Dekadans, toplumların mutlaka yüzleşecekleri kaçınılmaz yazgısıdır. Dolayısıyla dekadansla mücadele etmek söz konusu değildir. Mücadele dekadansın semptomları olan bozulma ve yozlaşmanın viral etkisini azaltmaya, önlemeye yönelik olmalıdır. Fakat Nietzsche bunu mümkün görmez. Ona göre mücadele adı altında yapılan her şey, semptomların viral etkisini hızlandırmaktan başka bir işe yaramamaktadır.

2. Batı metafiziğinde değerler sorunu ve Nietzsche'nin Batı metafiziği eleştirisi

Nietzsche'nin, metafizik kavramına yüklediği aşkın, doğa üstü olanın alanı biçimindeki anlam nedeniyle Nietzsche ve metafizik kavramlarının birbirine zıt iki kutup oldukları söylenebilir. Zıt kutupların birbirini çekmesi gibi Nietzsche ve metafizik daha dar anlamıyla Batı metafiziği de Nietzsche'nin ilgisini çekmiştir. Yaşamı yücelten Nietzsche'nin, yaşamı ve yaşamayı aşağılayan söylemlerde bulunan Batı metafiziğini olumsuzlaması beklenmemelidir. Batı

metafiziğinin Sokrates’le başlatılan tarihi Nietzsche’nin “Tanrı öldü” saptamasıyla sonlandığı söylenebilir. Fakat bazı metafizikçiler buna karşı çıkmakta ve Nietzsche’nin Tanrı’nın ölümünü ilan etmesiyle birlikte kendi metafiziğini başlattığını savunmaktadırlar. Bu karşıt görüş bağlamında, Batı metafiziği binasını yıkan Nietzsche’nin inşa etmeye çalıştığı ilk şeyin, değerlerin yeniden ele alındığı yeni bir değerler dünyası olduğu söylenebilir (Dalkılıç, 2012, s. 32-33). Nietzsche’nin anlam dünyası gerçekçi, sert, acımasız ve aldatmasız bir dünyadır. Kendi düşüncesinin sınırsız coğrafyasında çıktığı anlam arayışı yolculuğunun sonunda vardığı yer, kimine göre koca bir hiçlik, kimine göre çığır açan dahiyane bir deliliktir. Nietzsche, insanın anlam arayışını varılacak bir son değil, yol alınması ve o yolda kalınması bir yolculuk olarak görmektedir. O, değer ve değerli olanın ulaşılan şey değil, ona ulaşmak için harcanan çaba ve nelerden vazgeçilebileceğiyle ölçülebileceğini söyler.

Nietzsche’ye göre Sokrates’in ortaya çıkışı insanlık için bir milattır. Sokrates sonrası döneme hâkim olan Sokrates erdemi ve onu takip eden Hristiyan ahlakı dünyanın seyrini değiştirmiştir. Bu ahlak sistemi, insanları gerçeklikten uzaklaştırarak ve yaşamın riskleriyle baş etmenin düşsel bir biçimi olan “kendi kendini unutuş” a boğarak, İsa’nın bedelini çarmıhla ödediği sevgi vadinin peşinden sürüklemiştir. İnsanlar, kendi güçlerini yok sayarak, kendilerini aciz ve uysal varlıklar seviyesine indirgeyerek, sonsuz bir yücelik atfettikleri Tanrı’ya tapınmaya başlamışlardır. Kendi kendini yıkan ve Hristiyanlık’ın Tanrı’sına tapan insanlara vad edilen şey cehennem azabı ve günahların felç eden zehridir (Goyard-Fabre, 2001, s. 157) Nietzsche, ilk günah inancının ağır yükü altında ezilen bir insan prototipi yaratan Batı metafiziğinin kendisini en büyük günah olarak ilan etmiş ve buna karşı mücadele etmiştir. Nietzsche insan içgüdüsüne ve doğasına aykırı olan her şeyi günah olarak değerlendirmektedir. Bu bakımdan ona göre en günahkâr kişiler rahiplerdir. Kurtarıcı, mesih, aziz gibi kavramlar insan içgüdüsünün ve doğasının katili olan cinayet silahlarıdır. İnsan, doğasını ve doğallığını bunlardan uzak durarak koruyabilir. Diğer taraftan Nietzsche, “tam anlamıyla ne bir metafizikçi ne de bir bilgi kuramcısıdır; onun düşünceleri her şeyden önce kültür sorunları üzerinde yoğunlaşır” O, kendine yeten, yaşamak için başkasına gereksinim duymayan, hayata başkasının gözlerinden bakmayan yetkin bir insan prototipinin hayalini kurgulamış ve yaşadığı çağda bunun eksikliğini derinden hissetmiştir (Nietzsche, 2000, s. 47).

Nietzsche’ye göre, Batı kültürünün tarihsel çevrimi ve metafiziksel içerimi yarattığı yanlıgılar ve yanlısamalarla insanları evcilleştirmiştir. Süreç içerisinde vahşi, tutkulu ve kuralsız doğaya sahip insandan; evcilleşmiş, tutkuları törpülenmiş ve ahlaki kurullarla denetim altına alınmış uysal bir insana doğru evrilmiştir. Nietzsche, insanın vahşi, tutkulu ve kuralsız olan ilk doğasını insanın özünü oluşturan varoluşun ön koşulu olarak görmektedir (Çevikbaş, 2011, s. 73). Nietzsche, insanın özü olarak tanımladığı tutkulu ve kuralsız insan doğasının Batı metafiziği tarafından disiplin altına alınarak, uysal ve itaatkâr yapay kişilikler yaratıldığını savunur. O, Batı metafiziğinin insan doğasını tahrip edecek boyutlarda yarattığı yıkımın büyüklüğü ve gücüne karşı koymanın imkansızına yakın oldukça güç bir inisiyatif gerektirdiğinin farkındadır. Batı metafiziği insanı anonimleştirmiş ve sürü mutluluğu ile uyutmuştur.

Nietzsche, özgeci ahlakı birey ve toplum için bir tehdit olarak görmektedir. Çıkarıcı güdülerin cazibesine kapılmayı, kendi çıkarını göz ardı etmeyi, fizyolojik gerçeği örten incir yaprağı metaforuyla açıklamaktadır. Ona göre, insanın özgeci oluşu içgüdülerinin dekadansa uğramasına yol açmaktadır. Özgeci insanda eksilen öznelliğin itirafı, yerini iftiraya bırakır. Dekadans ahlakının her şeyi anlamsızlaştırdığı ve değersizleştirdiği yalanına sarılarak öznel itirafı kaçırır. “Ben artık beş para etmem” itirafı yerine, dekadans ahlakının içselleştirdiği yalancılıkla “yaşam beş para etmez” iftirasına sarılır. Nietzsche bencillikten kaçışın eksilttiği öznel itirafın yerini alan iftiranın bulaşıcı bir hastalık gibi yayıldığını ve toplumun çürük zemininde zehirli bir bitki gibi kök salarak yaşamı zehirlediğini öne sürmektedir (Nietzsche, 2010a, s. 81-82). Özgeci ahlak, bireyin isteklerini, çıkarlarını kamunun isteklerine ve çıkarlarına feda etmesidir. Kamunun çıkarlarını kendi çıkarlarına tercih eden birey kendi

benliğini inşa edemeyen bireydir. Kamunun onun için diktiği benlik giysisini kuşanmış olan birey çürüme ve yozlaşmada kendi katkısı olduğunu düşünmeden “toplum bozuldu” diyebilmektedir. Kamucu birey için çürüyen ve yozlaşan toplumu bu hale getiren düşman dışarıdadır. Kendisi toplum için her şeyi yapmakta fakat yozlaşmayı önleyememektedir.

Nietzsche’ye kadar tüm ahlakçılar ahlaklı davranışları yapısal olarak ele almaktan çok, bireysel davranışları baz alarak ve önyargıyla hareket ederek temellendirmişlerdir. Bireysel eylemlerin ahlaklılığı, toplumsal ahlakla olan uygunluğuna göre ahlaklı ya da ahlaksız davranış olarak adlandırılmıştır. İnsanın isteyerek ahlaka uygun davranması özgür insan davranışı olarak kabul edilmiştir. Diğer taraftan insanın istenen davranışlarda bulunması özgür olmayan insan davranışı olarak değerlendirilmiştir. Nietzsche, insanları bu şekilde kategorize etmenin varoluşsal temeli olmadığını, geçerli kabul edilen bir ahlak ilkesinin insanlar arasındaki yapısal ayrılıkları temellendirmede yeter koşula ve ölçüte sahip olamayacağını belirtir. Nietzsche’ye göre her ahlak son bir temel değil insan başarılarından bir başarıdır. İnsanı ahlaklı yapan baştan belirlenmiş ahlaki nitelikler değildir. İnsanın biricikliği ve onu diğerlerinden ayıran yapısal farklılıkları, aynı şeyleri diğerlerinde farklı görme, anlamlandırma, yorumlama ve değerlendirme tarzları çeşitli ahlaki tarzları olanaklı kılmaktadır. Soyut olarak bir davranışın insan ögesinin bütüncül ve özsel yapısından soyutlanarak ahlaklı ve ahlak dışı olarak tanımlanması, psikolojik-antropolojik bir yanılsama ve gerçeklikten uzak bir kavrayıştır (Kuçuradi, 1967, s. 36-38). Nietzsche için ahlak doğru/yanlış biçiminde kategorize edilemeyecek çeşitlilikte yorumlardan oluşmaktadır. Farklı yaşam biçimleri ve sosyo-kültürel çeşitlilik farklı ahlaki yorumları zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda evrensel ahlak kuralları yerine yöresel, kültürel hatta kişisel ahlak kurallarının geçerli olduğunu öngörmektedir.

Nietzsche *Tan Kızılığı* (2014) adlı eserinde, Hristiyan ahlakının problem oluşturan birtakım ahlaki varsayımlarına karşı felsefi bir saldırıda bulunur. Ona göre Hristiyan ahlakının dünya görüşleri tümünden ve temelden hatalı varsayımlara dayanmaktadır. Bu bakımdan Hristiyanlığı benimseyenlerin kendilerini ve ötekini samimi bir biçimde değerlendirmesi oldukça güçtür. Hristiyan ahlakı, insan eylemleri ve davranışlarını tek bir ölçüte diğer bir deyişle Hristiyan ahlak davranışına uydurmaya çalıştığı için, bağlılarında psikolojik gerilimler yaratmaktadır. Hristiyan ahlakı dünyayı ve yaşamı aşağılamakta, Nietzsche’nin varlığına inmadığı öteki dünyayı ve hayatı yüceltmektedir. Nietzsche’ye göre insanlar Tanrı’dan umudunu kesmeli, öteki dünya ve hayata değil, bu dünyaya ve dünyadaki bu yaşama kendisini adanmalıdır (Nietzsche, 2014, s. 6).

Nietzsche’nin meşhur “Tanrı öldü” sözü Avrupa kültür ve uygarlığının geri döndürülemez tarihsel değişimine işaret etmektedir. Deli adamın Tanrı’yı kamusal bir alan olan pazar yerinde araması, Tanrı inancının toplumsal dünyada çoktan yitirildiğini fakat gerçekleşen bu olgunun henüz farkına varılmadığını ortaya koymaktadır. Tüm yaşamı ve düşünce dünyasını yöneten ve yorumlayan Batı metafiziğinin (Tanrı’nın) ölmesinin anlamı, yaşamı aşağılayan, insanın kurtuluşunu öteki yaşam/dünya ile olumlayan ve kutsayan hiyerarşik ahlak ve değerler sistemine yapılan bir göndermedir. O, bu sözüyle Batı metafiziğinin dekadansını ilan etmiştir. Ona göre Hristiyan ahlakı gerçeklikle bağını koparmış “kurgusal bir dünya” dan ve “hayali bir teleoloji” den ibarettir (Roney, 2013, s. 308-311). Nietzsche, Tanrı adına konuştuğunu iddia eden ve ahlak kuralları dayatanları şarlatan olarak nitelermektedir. Şöyle ki, Tanrı sessizdir, şeytan fısıldar. Kendini Tanrı sessizliğinin sesi olarak görenleri ahlaki kuralları insanların kulaklarına fısıldayanları şeytanın sözcüleri olarak görmektedir.

Nietzsche’ye göre, gelenek insanlar üzerindeki etkisi ve gücünü faydalı olan şeyleri önermesinden değil, başlı başına buyurgan otoritesine boyun eğilmesinden almaktadır. Bu açıdan en ahlaklı kişi, geleneğe en çok boyun eğen özgeci insandır. Burada ahlaklılığın ölçütü öne çıkmaktadır. En zor boyun eğen mi, en çok boyun eğen mi ahlaklıdır. Birey kendini feda etmeli, gelenek bundan kâr etmelidir. Geleneğe bağlılık bunu gerektirir (Nietzsche, 2010b, s. 189). Nietzsche, Avrupa’da ahlak duyarlılığının ahlak bilimi ile taçlandırılması ve

temellendirilmeye çalışılmasını beyhude bir çaba olarak görmektedir. Ahlak biliminin temel öncülü olan, ahlakın *verili bir şey* olduğu yönündeki önermenin yanlış olduğu düşüncesindedir. Ona göre ahlak biliminin ıskaladığı, görmediği ya da görmezden geldiği en temel sorun ahlak sorununun kendisidir. Nietzsche'ye göre, ahlak felsefesi sorunlarının aranan felsefe taşı temellendirme önermeleridir. Nietzsche bu temellendirmeyi iki temel ayrımla kategorize etmektedir. Efendi ahlakı ve köle ahlakı. Bu bağlamda yöneten ve soyluların davranışları iyi olana yönetilen ve soylu olmayanların davranışları da kötü olana karşılık gelmektedir (Nietzsche, 2001, s. 186-261). Nietzsche, ahlaki gerçekliği temellendirmek için ortaya atılan nesnel değerlerin varoluşuna ve aklın kullanımına karşı çıkar. O, ahlaki inançların bir olgu olmadıkları için temellendirilmesinden bahsedilemeyeceğini belirtir. Çünkü ona göre ahlaki inançlar birer sosyal fenomendir (Cevizci, 2003, s. 125).

Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* (2013), adlı eserinde ahlak tarihçilerinin ele aldığı “iyi” kavramının ahlak arkeolojisi yapar. Ahlak tarihçileri, iyi kavramının merkezine insanı yerleştirerek, insanın bencil olmayan yararlı eylemleri onaylamasını, o eylemlerin iyi eylemler olması için yeter koşul olduğu düşüncesindeydiler. Fakat zamanla özgeci eylemler bir alışkanlığa dönüşmüş, insandan soyutlanarak, onun yerine merkeze konulmuştur. İyi kavramının kendi başına iyi, güçlü, soylu yüksek mevkili insan eylem ve davranışları olarak ortaya konulması, bu güçlü, nüfuzlu ve soylu insanlara değer biçme ve ahlak yaratma hakkını vermiştir. Fakat iyi kavramının diğer kıstası olan “yararlılık” herkesi kapsamamaktaydı. Bu bakımdan iyiliğin “bencil olmayan eylem” ölçütü de dekadansa uğramıştır. Nietzsche'ye göre, aristokratik değer yargılarına göre tanımlanan iyilik kavramı sürü içgüdüsünün bir sonucudur (Nietzsche, 2013, s. 40-42).

Nietzsche'ye göre, baskıcı Hristiyan ahlakının basmakalıp değer yargıları doğal olmadıkları için, insanlar doğal davranmayı öğrenememektedirler. Basmakalıp ahlak yargıları insan doğasına, doğaya ve doğallığa karşıt girişimlerdir. Fakat doğal olana çağrı yapan ve hayatı olumlayan Nietzsche, doğal ahlakın veya hayatın ne olduğuna yönelik bir içerik sunmamaktadır. Şeylerin doğasında birinin davranışını ötekine tercih etmesinin doğal bir zemini bulunmamaktadır; çünkü ahlak şeylerin doğasıyla da ilgili değildir. Nietzsche bunu; ahlaki olgu yoktur, yorumları vardır biçiminde ifade etmektedir (Megill, 1998, s. 61-64). Nietzsche'nin değerler konusuna ilkesel olarak yaklaşımı şu şekildedir: Eğer insanlar için gerçek değerlerin varlığı söz konusu ise, bu değerlere karşı çıkacak ve engelleyecek geleneksel ahlakın basmakalıp yargılarına karşı Nietzsche yaşamdan yana tavır almaktadır. O, trajik yazgısından kaçmayan, yazgısını seven, yazgısıyla yaşayan, kendisine karşı dürüst olan ve toplumsal kölelikten kendini sıyrabilmiş bir insanı kurgulamıştır. Bu insan, kendisini sınırlayan kölelik zincirlerini kıran bütüncül bir insandı. Nietzsche modern insanla üstün insan arasına konulduğu özgür insanın net bir tanımını vermemiştir. Ona göre, özgürlüğün tanımını vermek onu sınırlamak demektir (Bataille, 2000, s. 208).

Nietzsche, ahlakçı Kant'ın erdem kavramını insanın öznelliğinden ve biricikliğinden soyutlayan ve saygı duygusuyla kuşatan yaklaşımını zararlı bularak eleştirmektedir. Ona göre, herkes kendi erdemini, ödevini kendisi bulmalıdır. Genel geçer olan iyi, erdem, ödev tanımları ve gerekleri dekadansın göstergeleridir. Nietzsche, Kant'ın Tanrıbilimci içgüdüyle haz almaksın ve haz olmaksızın duymanın, düşünmenin, çalışmanın, yaşamının erdemliliğine yönelik düşüncelerine karşı çıkmaktadır. Ona göre yaşam içgüdüsüyle yapılmadığı ve öznel bir tercihe dayanmadığı için önerilen bu eylemler değil erdemliliğin ancak “dekadansın reçetesi” olabilirdi (Nietzsche, 2008, s. 17-18). Genel geçer iyinin dışında yaşam olanaklarının keşfedilmesi Nietzsche'nin temel bir vurgusudur. Bu açıdan Nietzsche, özne olarak değil sanat yapıtı olarak varoluş ve sanatçı-düşünce (Hülür, 2008b, s. 180) fikri üzerinde durur. İnsanın içgüdülerine ve yaşam enerjisine inanan Nietzsche insanı dışlayan genel nitelikteki soyut değerlerin anlam krizini derinleştirdiğini savunmaktadır. İnsan özgür iradesiyle özgün değerler üretebilmelidir. İyi-kötü, doğru-yanlış veya ahlaklı-ahlakdışı biçimindeki dikotomiler arasında

bir hiyerarşi öngörmemektedir. Ona göre iyi, kötü, doğru, yanlış ve ahlak gibi kavramlar bir olgu değil, yorumdur.

3. Köle ahlakı ve sürü insanı

Nietzsche yeryüzünde var olmuş ve mevcut birçok ahlakın bulunduğunu fakat bunların niteliklerine göre kategorize edildiğinde iki ahlak tipolojisine indirgenebileceğini vurgular. Bu iki tipolojiyi *Efendi Ahlakı* ve *Köle Ahlakı* olarak adlandırmaktadır. Bu iki kavram semantik olarak her ne kadar sosyo-politik anlamlar çağrıştırıyor gibi görünse de yöneten ve yönetilen ayrımına indirgenemeyecek bir anlam derinliğine sahip kavramlardır. Nietzsche ahlak- nihilizm ilişkisini açıklarken politik ve toplumsal referanslar vermiş olsa da bununla sınırlandırılmayacağı söylenebilir. Nietzsche'nin köle ahlakı şemasına 2500 yıllık batı metafiziğini yerleştirmesi, bu indirgeme ve sınırlama girişimlerinin temelsiz olduğunun açık kanıtlarıdır (Küçükalp, 2010, s. 55.) Nietzsche, insanlık tarihi boyunca koloniler halinde yaşayan insan sürülerinin var olduğunu ve bunların varlığını sürdüreceğini belirtmiştir. Sürü halinde hareket eden bu grup, itaat etmek ve boyun eğmek üzere toplumsal eğitimden geçirilerek denetim ve kontrol altına alınmıştır. Sürü kendisinden koşulsuz olarak yerine getirilmesi istenen talimatları, sorgulamadan ve talimatlar arasında ayırım yapmadan severek ve sevinerek yerine getirmektedir. Sürü psikolojisi olarak da adlandırılan olan bu olgu, insanlığın tuhaf bir mirası olarak okulda, ailede, iş dünyasında, politik arenada, kamuda ve toplumsal yaşamın birçok alanında kullanışlı bir forma dönüşmüştür. Nietzsche'ye göre, insanların uzun bir süre toplumsal itaat ve boyun eğme eğitiminden geçirilmiş olması, insanın bireyselleşme ve bireyselleşme dürtülerini törpülemiştir (Nietzsche, 2001, s. 46).

Sürü insanının en önemli niteliği fiziksel ve psikolojik zayıflığa bağlı güçsüz bir doğaya sahip kişiliktir. Bu zayıflık ve güçsüzlük onu sürüye katılmaya ve sürüyle birlikte hareket etmeye zorlamaktadır. Zayıf doğasının güçsüzlüğünü, sürünün gücünü kullanarak dengelemek istemektedir. Böylelikle sürünün gücünü kendi gücü olarak telakki etmektedir. Güçsüz olduğu ve kendi yaşam enerjisini harekete geçiremediği için, yaşam enerjisi yüksek güçlü insanlara karşı, nefret duygularını yansıtabilmektedir (Acar Babat, 2005, s.25). Sürü insanının zayıflığı köle ahlakının temelini oluşturmuştur. Sürü insanının tutum ve davranışlarını ancak bir diğer sürü insanı anlayabildiği için bir arada ve birlikte yaşamak zorundadırlar. Sürü insanı zayıf ve yetenezsiz olduğundan yetenekli bir yönetici/çobana gereksinim duymaktadır. Vasat insanlardan oluşan sürü, vasatı sevmekte ve vasatlığı kutsamaktadır. Ortalamanın üstünde olan herkes, vasatlara göre toplum için tehdit oluşturan sapkınlardır. Dolayısıyla sürü insanı, üstte/yukarıda olan bu bireylerin bulunduğu yere gelecek güce ve yeteneğe sahip olmadığı için, yukarıda/üstte olanı aşağıya, kendi bulunduğu vasat yere çekmeye çabalamaktadır. Sürü insanı, kendini değerlendirme ve kendi değerini yaratmadaki beceriksizliği ve güçsüzlüğü nedeniyle geleneğin değerlerine sarılmaktadır. Dolayısıyla ahlaki öğütler sadece sürü insanı için bir anlam ifade etmektedir (Sevinç, 2007, s. 33-34).

Toplumsal baskının altında ezilmiş, acı çekmiş, geleneğe bağlı ve sürüye bağımlı olarak yaşayan sürü insanının ahlakı, köle ahlakıdır. Köle ahlakına sahip insanın, ahlaki yorum ve değerlendirmelerine karamsar bir kuşku eşlik etmektedir. Köle ahlaklı kuşkulu gözlerin, efendi ahlaklı insanın inşa ettiği değer ve erdemleri anlaması anlamlandırması oldukça güçtür. Kuşkucu kölenin inceltmiş güvensizliği tüm iyi olan ve insanı mutlu kılan şeylere karşı mesafeli yaklaşmasına neden olmaktadır. Köle ahlakı nihayetinde pragmatist bir ahlaktır. Köle ahlakı için yararlı olan iyidir; iyi olan da tehlikesizdir (Nietzsche, 2001, s. 83). Köle ahlakına sahip sürü insanı için, geleneğin zaman değirmeninde sınılanmış, yararlılığı onaylanmış erdemli davranışların sığ sularında yüzmek, yeni bir maceraya atılmanın ve bilmediği denizlere açılmanın risklerini bertaraf eden oldukça güvenilir bir liman işlevi görmektedir.

Nietzsche, Hristiyan Batı metafiziğinin ahlaki değer yargılarının dekadansa yol açtığını savunmaktadır. Hristiyan ahlakının, insanın doğasında bulunan yaşam sevgisini, arzusunu ve

bu dünyaya olan bağlılığını kınaması nedeniyle insanları içgüdülerinden utandırdığını ve sürüleştirdiğini öne sürmektedir. Sürü insanları, hakikati başkasının gözüyle gören, Tanrı inancına sahip çıkarıcı tiplerdir. Nietzsche, sürü kavramını kalabalık/yığın anlamıyla kullanmamıştır. Onda sürü sözcüğünün kavramsal karşılığı; geleneğe, Hristiyan ahlakına bağlı kalarak varlığını korumuş ve mevcudiyetini sürdürmüş insanların oluşturduğu topluluklar ve gruplaşmalardır. Ona göre, geleneğin dini ve ahlaki değerlerden oluşan bagajını deve gibi sırtında taşıyan sürü insanının varlığı modern toplumda Tanrı'nın ölümüyle sonlanmamıştır. (Sarıbaş, 2010, s. 116-117). Aydınlanma döneminde Kilisenin etkisini yitirmesi ile birlikte bilim dinin bıraktığı boşluğu doldurmaya çalışmıştır. Fakat Nietzsche bu boşluğun bilimle doldurulamayacağını savunur. Ona göre değişen tek şey akıldışı putlar gitmiş, yerini akıl ve bilim putu almıştır. Ona göre, bilimin evrensel değer üretebilmesi ve içine düştüğü anlam krizinden insanlığı kurtarabilmesi mümkün değildir.

Nietzsche'ye göre bilim her alanda evrensel değer yaratma iddiasıyla hareket etmektedir. Fakat evrensel değer yaratmak isteyen bilim, değer yaratabilen bir erke ve kendine hizmet etmek üzere inanabileceği bir değere gereksinim duyar. Nietzsche, çilekeş olarak tanımladığı sürü insanının, Tanrı'nın değerlerini terk ederek akıl ve bilimin değerlerine yönelmesini, çilekeş sürü insanının çileci idealinin ulaştığı son aşama olarak değerlendirmektedir (Blackham, 2005, s. 36) Nietzsche'ye göre, modern bilimin insanlığa olabildiğince daha az acı hastalık ve sonsuz mutluluğun olduğu uzun yaşam vaadi, dinlerin vaatlerinden aşağı kalmayan vaatlerdir (Nietzsche, 2015b, s. 96). Bu bağlamda, dinlerin mutlak doğru anlayışına karşı çıkararak kendisine bir yol açan bilimin kendisinin mutlak doğruyu temsil ettiği iddiasıyla yeni bir dayatma biçimi ortaya koymaktadır. Bu açıdan, Hülür'ün (2006, s. 199-200) işaret ettiği gibi, modern bilim, insan gerçekliğinin çok yönlülüğüne ve çok çeşitliliğine rağmen otoriter ve totaliter amaçlara hizmet eden ideolojik bir araca dönüşmektedir.

Bilimin insanı nesneye indirgeyerek, nesnel bir olgu olarak incelemesi, insanı politik-etik sürecin denetlenebilir nesnesine dönüştürmüştür. Bilimin ürettiği standartlar çerçevesinde politik-etikğin torna tesviye tezgâhında oluşturulan ve biçimlendirilen birey, disiplin altına alınarak sürüleştirilir. Bu bağlamda bireyleşme "modern 'biyo-iktidar'ın toplumsal yaşamın ayrıntılarına kadar nüfuz etmesinin aracı" (Hülür, 2009a, s. 116) olarak üretilmektedir. Bu bağlamda bilim, toplum mühendisliği aracılığıyla bireyleştirdiklerini anonimleştirme, normalleştirme ve vasatlıkta homojenleştirme (Hülür, 2009b, s. 448) işleminden geçirek özgeci, kullanışlı ve denetlenebilir sürü insanı tipler üretir. Doğruluk ve özne iktidar-bilgi sarmalının bir parçası olarak üretilir (Hülür, 2008a, s. 150). Modern toplum bilim ve teknoloji vasıtasıyla denetim araçlarını artırmış, bireyleri denetimin özneleri haline getirmiştir.

Nietzsche, insanlığın anlam arayışında yeni bir yol olarak yöneldiği bilimin tek yön bir yol olduğunu savunur. Bilim aracına binerek tek yön yola girip çok katmanlı anlam dünyasını keşfetmek oldukça güç bir yolculuktur. Yapısal birtakım nedenlerle bilimin evrensel bir ahlak sistemi inşa etmesi olanaklı değildir. Sürü insanı içine doğduğu toplumun ahlak sistemini sorgulamadan kabul eden ve yaşamını bu ahlak kurallarına göre düzenleyen insan tipidir. Bu zayıf ve silik tip ancak sürü içinde varlık kazanabilmektedir. Sürü insanı varlığını sürdürmek için simbiyotik bir yaşama gereksinim duymaktadır. Bu sürü insanının en güçlü silahı, verili ahlaktır. Sürü insanı, ahlakı bir prokrustes yatağı olarak kullanmakta, biçimlendiremediklerini ahlak dışı ve "kötü" olarak yaftalamaktadır. Bir bakıma kendisini "iyi" olarak gördüğü için kendisine benzemeyenleri "kötü" olarak işaretlemektedir. Nietzsche iyi-kötü kavramları arasında bir karşıtlık ve hiyerarşi öngörmediği için her ikisini de birbirini gerektiren, birbirinin tamamlayıcısı kavramlar olarak görmektedir. Ona göre bu karşıtlıklar Platoncu bir mirastır. Bu karşıtlıklara dayanarak sürü insanı kendi değerlerini iyi ve üst değerler olarak görmekte, kendi dışındakileri ise ötekileştirmektedir.

4. Efendi ahlakı, üst insan ve insanın üç değişimi

Nietzsche'ye göre, insan çelişkili içgüdüleri, ilişkileri ve dürtülerinin bir sentezidir. Bu sentez insanı yeryüzünün efendisi kılmıştır. Ahlak da içgüdülerin girift dünyasında mevzilenen sınırlı hiyerarşilerdir (Nietzsche, 2002, s. 463). Nietzsche, insanı oluşun yazgısı olarak gördüğü ve oluşunun önlenemediği nihilizmin pasif bir süjesi değil, oluşun sonsuz döngüsü içinde değerleri sorgulayan ve yeni değerler yaratabilen dinamik bir öznesi olarak konumlandırmaktadır (Küçükalp, 2011, s. 42). Nietzsche, insanı içgüdüler, dürtüler, ilişkiler ve etkileşimin bir sentezi olarak, diğer bir deyişle insanı toplumsal bir kurgu olarak konumlandırmıştır. İnsanın öznelliğine, biricikliğine ve içgüdülerine yaptığı güçlü vurgu bireyin toplumsalın ürünü olduğu yönündeki sözlerini arka planda bırakmıştır. Nietzsche'nin toplumsal ahlak sisteminin insan üzerindeki etkisini adeta haykırarak olumsuzlaması, insanın toplumsal insanın ürünü olduğu yönündeki söyleminin işitilmesini oldukça güçleştirmiştir. Nietzsche'nin varlıkların oluş ve bozulmalarını bir yazgı olarak görmesi metafizik bir önermeyi çağrıştırmaktadır. Var olan her şeyin bozulacağı, sonlanacağı önermesi birçok beşerî ve semavi dinde temel bir önerme olarak yer almaktadır. Bu önerme İbn Haldun düşüncesinde devlet varlığı için "devletler de insanlar gibi doğar, büyür, yaşlanır ve ölürlür" (Yakit, 2011, s. 5) biçiminde ifade edilmiştir. Evrenin sonsuz oluş-bozulmuş döngüsünde insanın da mikro evren olarak kendi oluş-bozulmuş döngüsünü gerçekleştirdiğini belirtir.

Nietzsche'nin insana biçtiği yeryüzünün efendisi misyonu, varlığın yazgısının güç istemi olduğu bir çağda insan için kaçınılmaz bir sorumluluktur. Nietzsche'de üstün insanın özü, varlığını ilk kez varlığıyla giriştiği çatışmalarla temellendiren ve güç istemi olarak özünü isteyen insandır (Heidegger, 2001, s. 49). Mesele, insanın diğer canlı varlıklar hiyerarşisinde hayatta kalmasıyla ilgili olmaktan çok, daha sağlam, daha değerli ve yaşamaya layık insan tipini yetiştirmeyi istemektir. Üstün insan olarak adlandırılan bu insan tipi düzensiz olarak ortaya çıkmaktadır. Yapılması gereken şey, düzensiz aralıklarla ortaya çıkan bu insan tipini bilinçli ve sistematik olarak hâkim toplumsal sınıfın iradesinin merkezine yerleştirmektir (Lukacs, 2013, s. 57). Nietzsche düşüncesinde yaşam enerjisi ile güç istenci arasında doğrusal bir ilişki söz konusudur. Nietzsche'ye göre, kendini koruma dürtüsü temel bir içgüdü değildir. İnsan kendini korumak veya mevcut olanı korumak için değil hep daha fazlasına sahip olmak için, daha çok güç elde etmek ister. Nietzsche, güç peşinde koşmayı ve daha fazla güç talep etme arzusunu yaşam enerjisinin yakıtı olarak görmektedir. Nietzsche, güç istencinin diğer bir deyişle efendi olma arzusunun tüm canlılar dünyasında gözlemlenebileceğini savunmaktadır. Ona göre kudretli varlığın zayıf olana boyun eğdirmesinden duyduğu haz vazgeçilemeyecek kadar güçlü bir hazdır.

Nietzsche'ye göre, insan özgür olma potansiyeli taşıyan bir varlıktır. İnsanın özgürleşme isteği doğrultusunda ortaya koyduğu çaba onu gerçekten özgür kılmayacak fakat özgürleşme yanılmasıyla sürükleyerek, özgürlük arzusunun bir nesnesi yapacaktır. Nietzsche'ye göre insan, özgürlükte sınır tanımadan daha fazla özgürlük talebiyle özgürlük merdiveninde tırmanmaktadır. Nietzsche, insanın özgürlük merdivenini gökyüzüne dikerek daha yüksekleri hedeflemesini köklerini derinliklere salmış ulu ağaç metaforuyla açıklamaktadır. İnsan daha fazla özgürlük istedikçe, tıpkı ulu ağaçların boy attıkça toprağın derinliklerine kök salması gibi, insan da yükselmek istedikçe geçmişine, toplumun yerleşik değerlerine daha fazla saplanacak ve gelenekten kopamayacaktır. Böylelikle, gelenekten koparak toplumun ahlak-dışı olarak etiketleyeceği özgür insan olamayacaktır. Oysa Nietzsche'de özgür insan; toplumun yerleşik değerlerinin dışına çıkan ahlak dışı insandır (İncir, 2003, s. 34). Nietzsche'nin kurguladığı özgür insan prototipi güçlü, sağlam karakterli başkasına muhtaç olmayan, yaşamın kendisine sunduklarıyla yetinmeyen aksine ne istediğini bilen ve istediğini hayattan alabilen insandır. Bu insan kendisine dayatılan her değere hayır diyebilen, diğer taraftan kendi değerlerini inşa etmek için de evet deme cesaretine sahip olabilen kimsedir.

Nietzsche, bilim yapan bilim insanının tıpkı sanatçı gibi yaşamın seyircisi olduğunu belirtmiştir. Yaşamı yeniden kurgulayacak olanın bilim ya da bilim insanı değil, tam insan olarak adlandırdığı bir tür tinsel varlık olan üstinsan olacağını öngörmektedir. Nietzsche'ye göre insan kendi sınırlarını aşarak üst insanı doğuran bir başarı hikâyesidir. Başarısının öznesi bir varlık olan insan, aynı zamanda tarihsel süreç içerisinde ortaya koyduğu üretken, yıkıcı, yaratıcı, değişimci, biçimlendirici gelişimsel birikimleri açısından da tarihsel bir varlıktır. Ona göre tüm bu yaratıcı faaliyetleri yönlendiren şey istençtir. İnsanın kendisi de bir üst istençtir. İnsan için en üst erek ve istenç üst insan olmaktır. Fakat Nietzsche herkesin bu aşamaya ulaşamayacağını savunmaktadır. Ona göre, toplum üst insanın ortaya çıkışına zemin hazırlayan bir araçtır. Toplumun diğer bireyleri, tıpkı heykelin yontulurken yere dökülen kırıntıları gibi üst insanı ortaya çıkarmak için bir gereçtir (Nietzsche, 2000, s. 50-51). Bu bağlamda tarihin akışını değiştirmek çok zeki veya akıllı olanların başarabileceği bir şey değildir. Bu daha çok yaşam enerjisi yüksek olan insanların yazacağı bir başarı hikâyesidir. Yaşam enerjisi yüksek olan insan, hep daha fazlasını isteyen ve istediğini almak için daha fazla güç kullanan kimsedir. Daha fazla güç elde etmek için güç kullanmaktan çekinmeyen insanlar, bir yol bulma veya yeni bir yol açma cesaret ve kararlılığına sahip olan güçlü şahsiyetlerdir. Bu bağlamda toplumun zayıf bireyleri bu güçlü şahsiyetlerin hedeflerine tökezlemeden ilerlemeleri için bu yolun dolgu malzemesi olarak işlev görürler.

Nietzsche, her ne kadar insanı üretken, yıkıcı, yaratıcı, biçimlendirici tarihsel sürecin bir birikimi olarak görmüş olsa da insandaki tarih dışı algılama yeteneğinin çok önemli bir beceri olduğunu kabul etmektedir. Ona göre, tarihsel insanın geleneğin meşruiyeti ve gerçekliğin konforundan kendini kurtarabilmesi ve istençte bulunabilmesi olanaklı değildir. Tarih dışılık, içinde yaşamın mümkün olduğu ve kendini üretebildiği atmosfere benzer. İnsan geçmişin birikimini bugünle birleştirerek o anı ve olanı yeniden tarihselleştirebilmektedir. Tarih dışı atmosferi soluyan kimse tarih üstü bir kavrayışla olmuş ve ölmüş şeylerin koşullarını, öznenin ruhundaki adaletsizliği ve körlüğü idrak edebilir. Bu idrak sayesinde kişi bu kör ve adaletsiz oluşuma katılmayı ve bunu sürdürmeyi reddedebilir (Nietzsche, 2015a, s. 9-11).

Nietzsche, insana insanı nasıl alt edeceğini öğretir. Üst insana göre, varoluşsal insan aşaması trajikomik bir evredir. İnsan yeryüzünün anlamı olarak yeryüzüne, bu dünyaya bağlı olmalı öteki dünya masallarına kanmamalıdır. İnsanlara öteki dünyanın masallarını anlatanlar, yaşamı hor görenlerdir. İnsan günahın işleminin yarattığı suçluluk duygusundan kendini kurtarmalıdır. Çünkü Tanrı öldü ve Tanrı ile birlikte günahlarda ölmüştür. İnsanın büyüklüğü "onun köprü olmasıdır, erek değil" (Nietzsche, 1984 s. 20-22). Nietzsche, Tanrı kavramının hayata karşı ve yaşama düşman ne varsa onun karşıtı bir kavram olarak uydurulduğunu belirtir. Bu bağlamda ruhun ölümsüzlüğü iddiası; yaşama karşı kayıtsız kalmak ve günahın suçluluğundan kurtuluş uğruna insanın özgürlüğünün kurban edildiği ve içgüdülerinin saptırıldığı bir dekadans belirtisidir (Nietzsche, 2003 s.122) İnsanın tarihsellik kurtulması oldukça güçtür. Bizler geçmiş kuşakların kalıntıları ve onların yanlışlarının, aldanişlarının, hırsızlıklarının, arsızlıklarının artıklarıyız. Geçmiş geçmişte kalmaz, sonraki kuşakla tarihselliğini sürdürmeye devam eder. Batı metafiziği dünyayı öteleyerek insanın yaşamını daralttığı gibi sürü insanının ezikliğini ve mutsuzluğunu telafi edeceği bir öteki dünya vaadinde bulunmuştur. Köle ahlakına sahip sürü insanı ulaşamadığı dünya zevklerini günah olarak damgalamış ve bu zevklerin tatminini öteki dünyaya ötelemiştir.

Nietzsche'de üstinsan tanımı, insan doğasının sınırlılıklarını aşan, toplumsal insan esaretinden kendini kurtarabilen insandır. Nietzsche'nin özgür insanı, insanı aşan fakat insan üstü olmayan bir üstün insandır. Nietzsche ünlü eseri *Böyle Buyurdu Zerdüşt* 'de (1984), kişinin üstinsan olma yolunda geçirmesi gereken üç değişim/dönüşümü üç alegori ile açıklar. Bunlar; deve, aslan ve çocuktur. Nietzsche kişinin bu üç hali kişisel olarak deneyimleyeceğini, bu deneyim esnasında toplumsal baskılara aldırmandan kendi kaderini çizeceğini ve kendi değerlerini yaratacağını belirtir. Nietzsche'nin kullandığı ilk alegori devedir. Şöyle ifade eder;

“Ağır olan ne? Diye sorar dayanıklı ruh, derken diz çöker deve gibi ve iyi yüklenmek ister... Şu değil mi: Gururunu incitmek için alçaltmak. Bilgeliğinle alay etmek için deliliği ışılatmak?... Yoksa şu mu: bizi hor görenleri sevmek ve bizi korkutmak isteyen hayalet elimiz uzatmak? Bütün bu en ağır şeyleri yüklenir dayanıklı ruh: ve yükünü alan deve nasıl çöl yolunu tutarsa, ruh da öyle yolları kendi çölüne” (Nietzsche, 1984, s. 31).

Nietzsche, karşısına çıkan zor yükleri sırtlanmaktan kaçınmak şöyle dursun, devenin bu ağır yükleri gönüllü olarak, severek ve sevinerek yüklediğini belirtir. Bu gönüllüğü şöyle ifade eder; bizi hor görenleri hoş görmeli, bizi korkutup kendinden uzaklaştırmak isteyenlere yaklaşmalı, onları kucaklamalıdır der. Kişi üstinsan olma sürecinde her zorluğa katlanmalı, her yükü gönüllü olarak çekmelidir. Deve nasıl yükten ve zorluktan kaçınmıyorsa insan da zorluktan ve sorumluluktan kaçmamalıdır. İnsanın çektiği çile sonraki hal için ona güç ve direnç kazandıracaktır. Nietzsche üst insan olma sürecini anlatmaya devam eder. Deve nasıl ki ağır yüküyle ıssız çölde yol alıyorsa ruh da kendi çölünde ikinci dönüşümünü yaşamak için hazırlıklarını yapmaktadır. Bu ruhun ikinci evresi, kendi çölünün ve özgürlüğünün efendisi diğer bir deyişle aslanı olduğu, aslanlaştığı aşamadır. Devenin çölde varoluşsal krizlere bağlı olarak yaşadığı zorluklar ve sıkıntılar devenin aslanlaşmak için katlanması gereken bir maliyettir. Nietzsche aslanlaşma sürecini şöyle anlatır: “Fakat ıssız çölde ikinci değişim olur: ruh burda aslanlaşıp, özgürlüğü ele geçirmek ve kendi çölünde efendi olmak ister. Son efendisini arar burda: düşman kesilir ona ve son Tanrısına; zafer için büyük ejderle boğuşmak ister. Ruhun artık efendi ve Tanrı saymak istemediği o büyük ejder nedir? Bu ejderin adı “yapmalısın”dır. Oysa aslanın ruhu “istiyorum” dur” (Nietzsche, 1984, s. 32).

Deve, tüm yaşantılarını tek başına toplum baskısına rağmen deneyimlemelidir. Devenin binbir zorlukla, birçok sıkıntı çekerek arayıp bulmaya çalıştığı evrensel erdem arayışının sonu çıkmaz bir sokaktır. Evrensel bir erdem olmadığını keşfeden deve ya nihilizme saplanarak kendini ve yaşamın anlamını kaybedecek ya da kendi değerini kendisi inşa edecektir. Devenin aslanlaşma süreci bu noktada başlamaktadır. Dayatılan geleneğin erdemine, ejderin (toplumun) ödevlerine aldırılmamalıdır. Ejder (toplum) yapmalısın der. Üst insan olmaya çalışan aslan ruhlu insan emir almamalı aksine istiyorum demeli ve istediğini almalıdır. İstemek ve almak için artık devenin dayanıklılığına değil bir aslanın ruhuna ve gücüne gereksinim vardır. Aslan tüm dayatmalara karşı kükreyerek hayır diyebilmelidir. Neden bu aşamada aslan gerektiğini Nietzsche şöyle belirtir: “Kardeşlerim, ruhta aslanın ne gereği var? gönlü tok ve saygılı yük hayvanı neden yetmez? Yeni değerler yaratmak... işte buna yeter aslanın gücü. Kendine özgürlük yaratmak ve ödeve bile kutsal bir “hayır” çekmek: bunun için kardeşlerim, aslan gerektir. Yeni değerlere hak kazanmak.... Yırtıcı hayvan işidir bu (Nietzsche, 1984, s. 32).

Kendisine dayatılan geleneğin erdemine ve toplumsal ödev baskısına kükreyerek hayır diyen aslan ruhu, yeni değer inşa etme aşamasında yeni bir dönüşüme gereksinim duyar. Bu dönüşüm çocukluk aşamasıdır. Nietzsche’de çocuk alegorisi masumiyet, yeni bir başlangıç, temiz bir sayfa açmak ve unutkanlığı temsil etmektedir. İnsan, evrensel erdeme hayır dedikten sonra kendi değerini yaratmak için “evet” demelidir. Yeni değer yaratmak eskisini unutmak ve yeni bir başlangıç gerektirmektedir. Bu bakımdan bunu başarmak için bir çocuk ruhu ve masumiyetine gereksinim duyulmaktadır (Nietzsche, 1984, s. 30-32). İnsan kendini fazla önemsemiş ve evrenin varoluşsal amacı olarak görmüştür. İnsan, bencilce ve kendini beğenmişlik içinde eşsiz, biricik bir varlık olduğu yönünde yersiz bir düşünceye kapılmıştır (Nietzsche, 1966, s. 15). Üst insan yıkıcı ve yaratıcı niteliğiyle, “bir filozof ve bir sanatçıdır”. O, insanlığın tinsel evriminin üst noktasını temsil eder. Üst insan mistik bağlarla kopuşu göze alandır. O, sonlu yaşamı kabul etmekte ve varoluşun trajik yazgısına koşulsuz boyun eğmektedir. Yaratıcısını öldüren modern birey ya nihilizm çukurunda çırpınıp acıyla ve anlamsızlıkla kıvrınacak ya da özünü yeniden tanımlayarak kendi değerlerini yaratacaktır. “İnsan kendine özgü karakteri belli olmayan hayvandır”, karmaşık ve karanlıktır. Sürekli bir oluş süreci içindedir (Kessler, 2013, s. 57).

İnsan noksan, tamamlanmamış bir varlıktır. İnsanın tekâmül sürecinde gözü kayabilir, gönlü kayabilir hatta canı pahasına yanlış bir ideolojinin peşine düşerek canını kaybedebilir. İnsan aldanışların, batışların, yönelişlerin, dönüşlerin ve karşıya geçişlerin çocuğudur. İnsan bu geçişleri ve geçirgenliklerde yaşadığı ölçüde olgunlaşmaktadır. İnsanın kaçınılmaz bir yazgı olan ölümden korkması anlaşılabilir insani bir korkudur. Bu bağlamda ölümden korkmak ve ölüm korkusu arasında önemli bir nüans söz konusudur. Şöyle ki insan ölümden korkan birisi olarak sağlıklı bir yaşam sürebilir. Diğer taraftan ölüm korkusu içinde yaşamak katlanılmaz bir acı ve sancı kaynağıdır. Ölümden korkan insan bir kere ölür. Fakat ölüm korkusu içinde yaşayan insan her gün ölür, ölür dirilir. Nietzsche, çileci insan yetiştirme gayesi taşıyan mistik bağlardan kendini koparamayan bireyin özgürleşemeyeceğini öngörmektedir.

Sonuç

Nietzsche isimler, eş isimler, takma adlar ve maskelerin disimilasyonu yazmayı ve oynamayı sever. Onun tanımlanabilir bir alana konumlandırılmaması “orijinalliğinin merkezi noktasını oluşturur.” Çok katmanlı düşüncesi, çoğul kimlikler kullanarak yazması, yazılarının karmaşık sayılabilecek çok anlamlı niteliği onun radikal bir düşünür olduğunun göstergesidir (Derrida, 2008, s. 12). Nietzsche'nin, yaşadığı çağın genel kabulleri, inançları ve değerlerine neden başkaldırdığını, onlara neden saldırdığını anlayabilmek için, Nietzsche'nin bu kavramları nasıl anladığı ve olgulara hangi açıdan yaklaştığını bilmek, fikirlerinin nasıl şekillendiği hakkında bizlere bir öngörü sunabilir. Nietzsche düşüncesinin anlaşılması için, onun felsefesinin ana hatlarıyla ortaya koyan bir çerçevenin ortaya konması önemlidir. Nietzsche'nin sistematik eserler bırakmamış olması, yoğun metaforlar kullanması, aforizmalar ve fragmanlar halinde yazması, onu anlamaya çalışırken önemsiz gibi görünse bile, hiçbir şeyi göz ardı etmemek ve her ayrıntı ile ilgilenmeyi gerekli kılmaktadır (Soysal, 2008, s. 130). Ana hatlarıyla bakıldığında Nietzsche düşüncesinin en önemli çıkarımı “...var olan tüm değerlerin yıkılması yerine de yenilerinin inşa edilmesi” biçimindedir (Tekçe, 2014, s. 84). O, savaş açtığı değerleri yıkmayı kendine misyon edinmiş ve bunu yapmaktan gurur duymuştur. Zira yeni değerlerin inşası ancak eskilerin imhası ile mümkündür. Nietzsche 19. Yüzyılın çığır açan filozofudur. Felsefesinin ana çizgisini oluşturan tavır, çağının tüm değerlerine karşı toptan başkaldırıdır. O, 19. Yy. Avrupa kültürü ile hesaplaşarak, tüm değerleri ters yüz ederek ve onlara karşı durarak felsefesini inşa etmiştir.

Nietzsche'ye göre 19. yy. Avrupa'sının iki putu Hristiyanlık ve modernizmdir. Hristiyanlık mutlak hakikati Tanrı inancıyla, modernizm de akıl ve bilimle sentezlemiştir. Nietzsche'ye göre birbirine karşıt gibi duran bu iki anlayışın ortak özelliği sürü ahlakında birleşmektedir. Çünkü her iki anlayış da, varlığını birbirine ihtiyaç duyan insan topluluklarında görmektedir. Nietzsche bu birbirine ihtiyaç duyan insan topluluklarını sürü olarak adlandırmaktadır. Nietzsche ahlakın ortaya çıkışını psikolojik unsurlar ve toplumsal koşullarla açıklamaktadır. Nietzsche'ye göre ahlakın ortaya çıkışı insan doğasının tabii bir gereğidir ve savunmasız zayıf doğası nedeniyle insan, dış tehditlere karşı varlığını sürdürebilmek ve kendini korumak için diğer insanlarla bir arada olma eğilimi içindedir. Nietzsche bu eğilimin kökeninde güç istenci olduğunu ileri sürmektedir. Nietzsche'ye göre insan doğası gücün peşindedir. İşte zayıf olan insan güçlü olmak adına kendi gibi zayıf olan diğer insanlarla toplumu yani sürüyü oluşturur. Bunun yanı sıra güçlü insanlarda vardır. Bu insanları Nietzsche başkalarına ihtiyaç duymayan özgür insanlar olarak nitelendirir. Bu insanların güç istenci sürü insanından fazladır. Bu nedenle özgürdür. Sürü kendine ihtiyaç duymayan özgür insana karşı bir hınç ve kin besler. Sürü özgür insana karşı duyduğu nefretin etkisiyle kendini özgür insanın tam aksi istikamette konumlandırmıştır. Sürü, özgür insanın tüm değerlerini olumsuzlamakta ve kötü olarak etiketlemektedir. Özgür insanın da olumsuzladıklarını iyi olarak etiketleyen sürü böylece iyi ve kötüyü kendi ahlaki yargıları açısından tanımlamış olmaktadır.

Nietzsche'ye göre ahlak, sürü insanının kendini koruma içgüdüsünden hareketle icat ettiği bir şeydir. Sürü insanının icat ettiği koruma amaçlı bu ahlak anlayışı gün geçtikçe kutsal bir yüce değer haline getirilmiş ve koruma aracı olmaktan çıkarak, varlığı kendinden menkul salt bir amaca dönüşmüştür. Nietzsche tehlikeli gördüğü bu dönüşüme karşı çıkmıştır. Sürü ahlakının sürü dışındakilere yönelik baskıcı tutumu onu tehlikeli kılmaktadır. Sürü ahlakının öngördüğü değerler, yaşamın değerini hiçe sayan, insanı baskılayan ve sindiren yapısı nedeniyle bir dekadans durumuna yol açmıştır. Nietzsche sürü ahlakının bu olumsuz etkileri nedeniyle yıkılması ve yok edilmesi gerektiği görüşündedir. Nietzsche tüm değerlerin yıkılarak yeni değerlerin inşa edilmesi halinde sürü insanının özgür insan olabileceği düşüncesindedir. Sürüden ayrı olarak hayata başka bir pencereden bakmak ve dünyayı farklı okuyup değerlendirebilmek, sürü ahlakından ayrışabilmek ve mevcut değerleri yıkmakla mümkün olabilecektir. İnsan gerçekliğe onu aşacak anlamlar yüklemekten salt gerçeklik olarak kabullenememektedir. Nietzsche bu durumu insanlığın metafiziğe duyduğu ihtiyacın temel nedeni olarak görür. Peki, bu ihtiyaç insanlığa ne katmıştır? İnsanlık için ne değer ifade etmektedir? Bir şeyin değeri, onun yaşama getirdiği güzellikle, kültüre kattığı zenginlikle ölçülmelidir. Batı metafiziği tarihi bizlere insan yaşamını ve kültürünü zenginleştirecek değerler üretmekten yoksun olduğunu göstermiştir.

Kaynakça

- Acar Babat, S. M. (2005) *Nietzsche'nin ahlak eleştirisi* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Akdeniz, E. (2013). Nietzsche'de dekadans ve kültür eleştirisi olarak trajik bilgelik. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 15, 111-126.
- Avcı, İ. B. (2016). Jean-Paul Sartre'in varoluşçu düşüncesinin izlerini modern sinemada aramak: Çölde Çay filmi. *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi*, 9(3), 321-342.
- Bataille, G. (1998). *Nietzsche üzerine* (M. Yakupoğlu, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Başkesen, G. (2013). *Nietzsche'nin özgürlük anlayışı* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Blackham, H. J. (2005). *Altı varoluşçu düşünür: Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Marcel, Heidegger, Sartre* (E. Uşşaklı, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Büyük, C. (2013). Nietzsche'nin 'Tanrı Öldü' sözü ve değerler sorunu. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17(3), 1-20.
- Cevizci, A. (2003). *Felsefe Ansiklopedisi:1*. İstanbul: Etik Yayınları.
- Dalkılıç, Ş. (2012). *Friedrich Nietzsche'nin Batı metafiziği eleştirisi* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Çevikbaş, S. (2011). Nietzsche ve nihilizm tarihsel bir yazgı olarak nihilizm: Avrupa nihilizminin tarihi, kökeni ve egemen olma aşamaları. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15(2), 69-82.
- Çörekçioğlu, H. (2014). Nietzsche'de güç istemi kavramı. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 17, 35-46.
- Dede, N. (2017). *Nietzsche ve Gadamer'de hakikat problemi* (Yayımlanmamış doktora tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Derrida, J. (2008). *Nietzschelerin şölenu* (A. Utku & M. Erkan, Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Goyard-Fabre, S. (2001). Nietzsche: Modern devletin eleştirisi (Ö. Erberk, Çev.). *Cogito*, 25, 149-162.
- Heidegger, M. (2001). *Nietzsche'nin Tanrı öldü sözü ve dünya resimleri çağı* (L. Özşar, Çev.). Bursa: Asa Kitabevi.

- Hülür, H. (2006). Bilimde yöntemciliğin reddi ve çoğulculuk: Feyerabend'in epistemolojik dadaizmi. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, VIII (2), 199-217.
- Hülür, H. (2008a). İktidar/bilgi sarmalı: Michel Foucault'da disiplinsel doğruluk ve özne. *EKEV Akademi Dergisi*, 12(35), 149-165.
- Hülür, H. (2008b). Görülebilenin hayaleti, söylenebilenin mırıltısı; Michel Foucault'nun bakışında boşluk ve bulunmayış. *EKEV Akademi Dergisi*, 36, 171-188.
- Hülür, H. (2009a). Görme ve söylemenin mekânı olarak birey ve denetim: Michel Foucault'da ışık ve söz rejimi. *EKEV Akademi Dergisi*, 12(38), 115-136.
- Hülür, H. (2009b). Faşist olmayan varolma biçimlerinin olanakları üzerine: Michel Foucault'da normalleşme, benlik ve etik. *EKEV Akademi Dergisi*, 13(40), 447-470.
- İncir, N. (2013). *Friedrich Nietzsche'nin insan, ahlak ve eğitim anlayışı* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Kessler, M. (2013). Sanatın değeri hakikatten yüksektir (K. Sarılioğlu, Çev.). K. Sarılioğlu & M. Batmankaya (Der.), *Nietzsche* (s. 55-61) içinde. İstanbul: Say Yayınları.
- Köse, D. (2008). *Nietzsche felsefesi, modernizm, ahlak ve immoralizm* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kuçuradi, İ. (1967). *Nietzsche ve insan*. İstanbul: Yankı Yayınları.
- Kula, T. & Erden, M. (2017). Varoluşsal kaygı ve din. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 17(2), 21-41.
- Küçükalp, K. (2011). Nietzsche felsefesinde Apollon Dionysos ya da varlık-oluş karşıtlığı. *Felsefe Dünyası Dergisi*, 53, 41-52.
- Küçükalp, D. (2010). Efendi-köle ahlakı vs. efendi köle diyalektiği. *Uludağ Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 29(1), 53-63.
- Lukacs, G. (2013). *Nietzsche: Emperyalist irrasyonalizmin kurucusu* (V. Yıldırım, Çev.). Ankara: Epos Yayınları.
- Megill, A. (1998). *Aşırılığın peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida* (T. Birkan, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Nietzsche, F. (2015a). Tarihin yaşam için yararı ve sakıncası zamana aykırı bakışlar-2 (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2015b). *İnsanca, pek insanca-1* (M. Tüzel Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2014). *Tan kızılığı* (H. Salihoğlu & Ü. Özdağ, Çev.). İstanbul: İmge Kitabevi.
- Nietzsche, F. (2013). *Ahlakın soykütüğü üstüne* (A. İnam, Çev.). Ankara: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2010a). *Putların alacakaranlığı ya da çekiçle nasıl felsefe yapılır?* (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2010b). *Aforizmalar* (O. Düz, Çev.). İstanbul: İlgü Kültür Sanat.
- Nietzsche, F. (2011). *Şen bilim: Ana metin* (A. İnam, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2008). *Deccal* (O. Aruoba, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Nietzsche, F. (2003). *Ecco Homo: Kişi nasıl kendisi olur?* (C. Alkor, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Nietzsche, F. (2002). *Güç istenci: Bütün değerleri değiştirir denemesi* (S. Umran, Çev.). Birey Yayıncılık.
- Nietzsche, F. (2001). *İyinin ve kötünün ötesinde: Bir gelecek felsefesini açış* (A. İnam, Çev.). İstanbul: Yorum Sanat Yayınevi.
- Nietzsche, F. (2000). *Tarih üzerine* (N. Bozkurt, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (1984). *Böyle buyurdu zerdüşt* (A. Turan Oflazoğlu, Çev.). İstanbul: Cem Yayınları.
- Nietzsche, F. (1966). *Gezgin ile gölgesi* (İ. Zeki Eyüpoğlu, Çev.). İstanbul: Oluş Yayınları.

- Roney, P. (2013). Aşkılık ve yaşam: Nietzsche ve 'Tanrının Ölümü' üzerine (E. Şimşon Çev.). *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 20, 305-322.
- Sarıbaş, E. (2010). *Wilhelm Friedrich Nietzsche ve Fyodor Mihailoviç Dostoyevski'de insan problemi* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Sevinç, A. (2007). *Friedrich Wilhelm Nietzsche'nin ahlak görüşü* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Soysal, S. (2008). Güç istenci ve yorum. *Tabula Rasa: Felsefe ve Teoloji*, 23, 126-136.
- Tekçe, S. (2014). *Nietzsche'de din ve Tanrı problemi* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize.
- Yakıt, İ. (2002). İbni Haldun'a göre devletlerin ömrü ve Osmanlı İmparatorluğu. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 1-15.

Semih Kaplanoğlu sinemasında hakikat arayışının *Buğday* filmi üzerinden okunması

Meral Özçınar*

Öz

Gerçeklik ve hakikat aynı anlamda gibi kullanılsa da felsefi olarak farklı bir anlama sahiptir. Gerçek zihinden bağımsız olarak var olan varlıklar olarak tanımlanırken, hakikat varlıkların zihindeki yansıması olarak tanımlanır. Varlıkların gizinden kurtularak, var olması ve insanın bunun farkına varması anlamı taşır. Hakikat arayışı, Kartezyen Batı Felsefe geleneğinde olduğu kadar tasavvufi felsefi bakış açısından da oldukça önemlidir. Hakikat arayışı sinema ile felsefeyi ortaklaştırır. Felsefenin sorduğu sorulara sinema yeni sorular sorarak derinleştirir. Hakikate ulaşmak için yapılan arayış ve yolculuk sanatın ve sinemanın ortak noktasıdır. Tarkovski Sinemasının hakikat arayışı ile paralellikler üzerinden Semih Kaplanoğlu Sinemasının hakikat arayışını okumayı amaçlayan bu çalışma, *Buğday* filmi söz konusu kavramsal çerçeveden içerik çözümlemesi yapmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda Batı'da ve Doğu'da hakikat arayışının ortaklıkları kadar farklılıklarının da ortaya koyulması planlanmaktadır.

Araştırma makalesi

Research article

Geliş - Submitted: 30/11/2019

Kabul - Accepted: 25/12/2019

Atıf – Reference: Özçınar, M. (2019). Semih Kaplanoğlu sinemasında hakikat arayışının *Buğday* filmi üzerinden okunması. *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi*, 3, 37-49.

Anahtar kelimeler: Gerçeklik, hakikat, sinema, Tarkovski sineması, Semih Kaplanoğlu sineması

Reading pursuit of truth in Semih Kaplanoğlu cinema through “*Grain*”

Abstract

Although reality and truth have been used in the same meaning, they have different meaning as philosophically. While reality has been defined as actual existences independent from the mind, truth has been defined as the reflection of the existences in the mind. It means that existence exists by disposing of their mystery and also means that human beings realize that. Pursuit of truth is essential not only in Cartesian Western Philosophy tradition but also the perspective of Sufi Philosophy. The pursuit of truth commonizes cinema with philosophy. Cinema deepens the questions which philosophy asks by proposing new questions. The pursuit and journey to reach the truth is the common point of art and cinema. This study, which aims to read the pursuit of truth in Semih Kaplanoğlu Cinema through the parallels of Tarkovski Cinema's pursuit of truth, aims to do content analysis to *Grain* (2017) from this conceptual framework. In this context, it is planned to reveal the differences of the pursuit of truth in the West and East as well as the commonalities.

Keywords: Reality, truth, cinema, Tarkovski cinema, Semih Kaplanoğlu cinema

Giriş

Gerçek ve hakikat arasındaki anlam farklılığı bizi varlıkbilim - ontolojinin alanına götürür. Günlük dilde aynı anlama sahipmiş gibi kullanılsa da felsefi bakış açısından farklı anlamlara sahiptir. Bu farklılık felsefi anlamda farklı disiplinlerin oluşmasına neden olmuştur. En genel anlamıyla gerçek; zihinden bağımsız nesnel varoluşu anlatırken, gerçeğin zihnimizdeki yansıması hakikati oluşturur. Gerçeklik ve hakikat arasındaki ince ayırım felsefi olarak materyalizm ve idealizmin arasındaki temel görüş farklılığının da temelini oluşturur.

* Doç. Dr., Uşak Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo Televizyon ve Sinema Bölümü, E-posta: meralozcinar@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-0606-6305

Hakikatin görelî olması, insan algısına dayalı yapısı, hakikate ulaşmaya duyulan ihtiyaç ve buna olanak vermesi hakikat ile sanatın birlikte tartışılmasını da beraberinde getirir. Sanatın duyular aracılığıyla gerçek hayattan edinilen izlenimi farklı formlarla ifade edebilme becerisi genelde sanat felsefesinin, özelde ise sinema felsefesinin temel tartışma alanlarından birisi haline getirmiştir.

Oğuz Adanır (2015) *Sinemada Gerçeklik ve Düşsellik / Hakikat ve Yalan* başlıklı makalesinde; düş gücü ve yaratıcı sürecin akıldan yoksun olmayan, akılcı süreçle yakından ilişkili olduğu ve bu nedenle hakikatin bir parçası olduğu üzerinde durur. Sinemada ise kurmaca bir öyküde bütün süreçler akılsal bir süzgeçten geçirilerek oluşturulur. Sanatsal dışavurum akılcıdır ve gerçekliğin yansımasından oluşur.

Sinema gerçekliğin zihnimizdeki yansıması olarak tarif edilebilecek olan hakikate dair önemli bir tartışma alanı açar. Gerçekliğin bilgisine nasıl sahip olabiliriz? Gerçeklik nasıl anlatılabilir sorusu, felsefeden hareketle sinemada üretken bir çalışma alanı yaratır. Tarkovski'nin insanı ve varoluşu merkeze alan derin sorgulamalara dayanan sineması ve Tarkovski'den etkilenen sinema ve Türk Sineması açısından da Semih Kaplanoğlu hakikat tartışmalarına özgün katkı sunar.

Tarkovski'nin açtığı felsefi sorgulama izleğinden hareketle Kaplanoğlu Sineması, inancı da merkeze alarak farklı sorular ekler. *Buğday* filminde; hakikate İslami bir perspektiften yaklaşarak, İslami Sinemanın temellerini atar. Bu çalışma, hakikat sorununa felsefi bir perspektiften ele alarak, sinema-hakikat tartışmalarına Tarkovski Sineması ve Kaplanoğlu'nun *Buğday* filmi üzerinden çözümlenmeler getirmeyi ve alana yeni sorular eklemeyi hedeflemektedir.

1. Kavramsal çerçeve

İmge hakikatin suretidir.

Andrey Tarkovski

Gerçeklik ve hakikat çevrimiçi Türk Dil Kurumu sözlüğünde (t.y.) birbirine yakın anlamlarda kullanılsa da felsefe, bu kavramlar arasındaki anlam farklılıklarına odaklanır. Gerçek ile aynı anlamda kullanımları olsa da felsefe; gerçek ve hakikat arasındaki anlam farkını şu şekilde ortaya koyar. Gerçek ile hakikat aynı şeyler değildir. Uygun gerçek nesnel varoluşu, hakikat ise bu nesnel varoluşun zihnimizdeki öznel yansımasını dile getirir. Örneğin elimizde tuttuğumuz bir kalem gerçek, onun zihnimizdeki yansıması hakikattir. Hakikat, gerçeğin kendisi değil, yansımasıdır ve düşünce ile nesnesi arasındaki uygunluğu dile getirir. Hakikat, nesnel gerçekliğe uygunluğu gerektirdiği gibi nesnel gerçekliğin belli ilişkilerine de uygunluğu, başka bir deyişle mantıksal uygunluğu dile getirir.

Felsefe, gerçek ile hakikat arasındaki anlam ayırımına odaklanır. Ahmet Cevizci *Felsefe Sözlüğü* kitabında gerçek ile hakikat arasındaki anlamsal farklılığa işaret eder ve kavramsal farklılıklarına ve gönderme yaptıkları felsefi arka planın farklılığına değinir. Gerçek ve hakikat arasındaki ayrımı anlamak Batı felsefesi ve tasavvuf karşıtlığını ve bakış açısı farklılığını anlamaktan geçer. Gerçek (Osm. fiilî; İng. real; Fr. réel; Alm. real, wirklich); 1. İdeal, koşullu, potansiyel ya da olanaklı olana karşıt olarak, aktüel, somut, olgusal ve zihinden bağımsız bir varoluşa sahip olan; 2. kurgusal, yanıltıcı, gerçek olmayan, yapay, fantezi ya da imgesel olana karşıt olarak, algıdan ya da zihinden bağımsız bir biçimde var olan, 3. tözsel ya da nesnel bir varoluşa sahip olan, 4. geçmiş ya da gelecekte veya teorik bir yapımlar olarak değil de, şimdi aktüel olarak var olan için kullanılan nitelemedir (1999, s. 377). Ahmet Cevizci kavramın anlamı üzerine odaklanır ve “gerçek” i zihinden bağımsız nesnel varlıklar” olarak tanımlar ve gerçeğin çok anlamlılığının kavramın daha sık kullanılmasına neden olduğu saptamasını yapar.

Hakikat (İng. truth; Fr. vérite; Alm. wahrheit) ise en genel anlamı içinde dinî, bilimsel, ahlakî, vb. hakikatler bağlamında, bir bilgi alanı ya da disiplinin konu aldığı, varlık alanıyla ilgili temel doğrular bütünüdür. Özel olarak, zaman zaman gerçeklik, zaman zaman da doğruluk anlamında kullanılmakla birlikte, gerçekte bir şeyin kendi özü içinde örtüsünü açarak vukua gelmesi ve insanın bunun farkında olması durumudur. Aynı zamanda varlığın gizinden çıkararak olagelmesi ve insanın bunun bilincinde olması halidir. Hakikat daha özel olarak da, tasavvufta, dört makamdan üçüncüsüne karşılık gelir ve hakikat ehli adı altında, Tanrı'nın gerçek özünü bilenleri, gerçekten var olanın yalnızca Tanrı olduğuna inanarak, kendini Tanrı yoluna verenleri, Tanrı'nın sırrına erenleri gösterir (Cevizci, 1999, s. 395).

Cevizci, “gerçek”i zihinden bağımsız gerçek varlıklar olarak tanımlarken, “hakikat”i gerçek varlıkların zihindeki yansıması olarak tanımlar ve “hakikat”in gizli anlamının ancak tasavvuf ile birlikte anlaşılması gerektiğini söyler.

Orhan Hançerlioğlu ise *Felsefe Sözlüğü* 'nde “gerçek”i bilinçten bağımsız, somut ve nesnel olarak var olan (1997, s. 214) şeklinde tanımlar. Gerçek, deyimini özellikle hakikat ve hakiki deyimlerinden titizlikle ayırmalıdır. Gerçek, somut ve nesnel olarak var bulunmaktadır. Hakikat ise, gerçeğin bilinçteki yansımasıdır. Hakikî deyim hakikat olanı ve hakikatle ilgili olanı dile getirir (1997, s. 215). Hançerlioğlu, “gerçek” ve “hakikat” arasındaki anlamsal farklılığa özellikle vurgu yapar ve gerçeği somut ve nesnel olan olarak “hakikat”i ise soyut ve zihindeki yansıma olarak tanımlar.

Ar. Hakikat kavramı, her ne kadar gerçek kavramıyla özdeşleştirmekteyse de, gerçek kavramının asıl anlamını karıştırmamak için felsefi kullanımda yeğlenmektedir. Gerçek, nesnel gerçekliği, hakikat ise bu nesnel gerçekliğin zihnimizdeki öznel yansımasını dile getirir. Örneğin, elimizde tuttuğumuz bir kalem gerçek, onun zihnimizdeki yansıması hakikattir. Her iki kavramın da gerçek deyimleriyle dile getirilmesi birçok karışıklıklara neden olur. Hakikat, gerçeğin kendisi değil, yansımasıdır ve düşünceyle nesnesi arasındaki uygunluğu dile getirir. Hakikat kavramı, felsefe alanında çok önemlidir ve özdekçilikle düşüncelilik arasındaki kavga'nın baş konusudur (Hançerlioğlu, 1997, s. 276).

Arapça kökenli olan “hakikat” sözcüğü; felsefe, din ve sanat gibi farklı alanlarda yoğun olarak tartışılan kavramlardan birisidir. Kavram İslam felsefesinde bir mantık terimi olarak kabul edilir. Bir mantık terimi olarak hakikat (el-hakikatü'l-akliyye) düşüncenin dış dünyadaki nesnelere uygunluğunu ifade eder. Nitekim aynı mantıkî anlayışla hak terimi de “bir önermede hükümün gerçeğe örtüşmesi” şeklinde tarif edilmiştir. Genellikle bir şey hakkında sorulan “nedir?” sorusunun cevabı o şeyin hakikatini ve dolayısıyla tanımını ifade eder. Kindî, her tanımlananın sureti hem unsuru hem de illeti mevcuttur” (İslâm Ansiklopedisi, 1997, s. 177).

İslam felsefesinde kavrama farklı anlamlar yüklenir. Avrupa felsefe geleneği içinde “hakikat” ontolojik ve epistemolojik olarak değerlendirilirken, İslam felsefesinde kavrama ontolojik bir yaklaşım söz konusudur. Hakikat somut bir varlık olarak görülmez ve varlığın özü olarak kabul edilir. İslam felsefe tarihinde hakikat daha ziyade ontolojik bir kavram olarak ele alınmıştır. Bu açıdan Farabî “şeyin hakikatini”ni “bir şeyin kendine özgü varlığı” diye tanımlar. Benzer bir yaklaşım, hakikat kavramı konusuna ilk defa metafiziğinde önemli bir yer veren İbn Sînâ'da görülür. Ona göre her şeyin bir hakikati vardır ve o şey (el-vücûdu'l- has) diye adlandırdığı ve “somut varlık” ile (el-vücûdu'l-isbatî) karıştırılmaması hususunda uyarıda bulunduğu şeydir. İbn Sînâ'nın diğer bir açıklamasına göre hakikat, her bir varlığın kendisi için gerekli olan ve ona belli bir gerçeklik değeri kazandıran özelliğidir. Hakikati olmayanın ne dış dünyada ne de zihinde herhangi bir gerçekliğinden söz edilebilir (İslâm Ansiklopedisi, 1997, s. 177).

İslam felsefesi düşünürleri, Allah'ın hakikat olduğuna inanırlar ve Allah'ın sübuti genel olan sıfatları ve selbi ne olmadığı üzerine odaklanan sıfatları olduğunu söylerler. Hakikat Allah'ın

selbi sıfatları arasında yer almaktadır. Bu nedenle hakikat nedir şeklinde bir tanımlama aslında fazlasıyla Batı felsefe geleneği içinden bir bakıştır.

Hakikat kavramının bugünkü kullanılışı din geleneği içinden beslenmektedir. Kavramın Batı felsefe geleneği içinde anlamsal farklılıkları üzerinde bir ayırmaya yapılmıştır. Ancak İslam felsefesi kavrama bu ayırma çok daha öte anlamlar yüklemektedir. Tasavvuf’da “hakikat” şu şekilde tanımlanır:

Tasavvufta hakikat terimi “zahirin ardındaki örtülü ve gizli mâna, dini hayatın en yüksek seviyede yaşanarak ilahî sırlara âşina olunması” gibi anlamlar ifade eder. İlk sûfiler hakikat terimini daha çok“ ilahi gerçeklere ve sırlara âşina olmak, Hakk’ın tecellilerini temaşa etmek” anlamında kullanmışlardır. Sözle anlatılamayacağı görüşünden hareketle bazen bu terimi tarif etmeden kullanan sûfiler, daha ziyade alâmet ve vasıflarını belirterek hakikatin ne olduğu konusunda bir fikir vermeye çalışmışlardır (İslâm Ansiklopedisi, 1997, s. 178).

Hakikat mutasavvufu Allah’a ulaştırın dört makamdan biridir. Zahir olanın ardındaki gizli perde olarak tanımlanması nedeniyle, net tanımlamalar yapılmaktan kaçınılmış bunun yerine onun vasıfları ve ne olmadığı üzerinde bilgiler verilmesi daha doğru bulunmuştur.

Ma’rûf-i Kerhî, “Tasavvuf hakikatleri almak, halkın elinde olan şeylere göz dikmemektir. şeklindeki ilk tasavvuf tarifleriyle dini sadece şekil ve merasimden ibaret görmemek gerektiğini, şekil ve merasim yönünün yanı sıra ondan daha önemli olan anlamına ve özüne değer vermek icap ettiğini anlatmak istemiştir”. Bu ise dini hükümlerin maksat ve hikmetine uygun biçimde yorumlanması, eksiksiz uygulanması anlamına gelir. Serrâc hakikati, “kalbin sürekli iman ettiği varlığın huzurunda bulunması (temaşa) “diye tarif ettikten sonra şunu terk ediyorum” dediğini anlatır. Şu halde Cüneyd’e göre hatırlanan, fakat anlatılamayan hakikat insanı mâsîvâdan uzaklaştırır”. Buna ilaveten “Seri-Es- Sakatî’ye ehl-i hakikatin (ehl-i bâtın, muhakkik, ehl-i tahkik [hakikate âşina olan ve onu yaşayan kimseler] diye sorulunca, “onlar hasta gibi yer, suya batan kişi gibi uyurlar” diyerek hakikati bilenleri tarif etme yerine onların halini tasvir etmiştir (İslâm Ansiklopedisi, 1997, s. 178).

Hakikat hatırlanan ancak anlatılamayan şey olarak yorumlanmakta, hakikatin anlatılamayıp vasıflarının betimlenmesi onun Allah olarak kabul edilmesine neden olmuştur. Hakikat ehli kişilerin sahip olduğu bir yaşam biçimidir.

2. Sinema ve hakikat

Sinemanın hakikat arayışı felsefenin fenomenoloji yaklaşımıyla paralellik gösterir. Fenomenolojinin temel tartışma alanı insanın kavrayabildikleri ve kavrayamadıkları üzerine odaklanır. Fenomenoloji, gördüğümüz her şeyi geçeklik olarak kabul eder ancak gördüğümüz şeyin hakikati bizi bilinemez olana götürür. Bilinemez alana yönelik olarak ortaya üç kavram çıkar; geçeklik, hakikat, metafizik.

Fenomenolojik yaklaşım nesnelerin gündelik hayatta sunduğu görünüm üzerine teori geliştirir. Bu bakış açısına göre nesneler bir görünüm sunarlar ve bu görünüm nesne tarafından tanımlanan ya da onun tarafından üretilen bir görünüm değildir. Fenomenolojik yaklaşım bu görünümün altındaki öze ulaşma çabasıdır. Husserl’in yaklaşımına göre fenomenoloji, özü sezgisel olarak kavramak, özü sezgisini elde etme becerisidir. Bu özü yakalamak, bu beceriye sahip olmak oldukça uzun ve meşakkatli bir süreçtir. Özün açıklığını, apaçık şekilde görmek için ise özsel bir algılamaya sahip olmak gerekir. Husserl’in söylemiyle bu yaşantı “refleksiyon”u dur. Refleksiyon’u ise şu şekilde tanımlar: “refleksiyon’da algıya uzun olarak kavranan şey, ilkece yalnız var olan ve algılayan bakışın içinde süren bir şey olarak değil, daha önce, bu bakış kendisine

çevrilmeden önce, var olan bir şey olarak belirir. Refleksiyon, bilincin durmadan akıp giden ‘intensiyonel bir yaşama’ olduğunu açığa çıkarmaktır” (Husserl, 1973, s. 142-147).

Geleneksel felsefe; hakikat ve özü objektif ve değişmez olarak kabul ederken, realiteyi, sübjektif ve değişken olarak kabul eder. Bu bakış açısı ile fenomenolojik yaklaşım arasında uyumsuzluk söz konusudur. Hakikat ve özü sabit ve değişmez olarak kabul edip, fenomeni bir görünüş olarak betimlemek, öz bilgisine ulaşılmaz olmayı gerektirir. Özün kapalı değişmez ve gizli yapısı fenomenolojik yaklaşımın olanaksızlığını da beraberinde getirir.

Öz’ün bilgisine nasıl ulaşabiliriz, öz bilgisini nerede aramalıyız? Felsefi bir yaklaşımla bu sorunun cevabını şu şekilde cevaplayabiliriz. Öz’ü nerede arayacağımızı söyleyemeyiz ama nerede aramayacağımızı söyleyebiliriz. Husserl, Öz’ü realitenin sınırları içerisinde değil, sınırları dışında arar. Çünkü “öz, realitenin yeni fenomenin sınırları içinde gizli kalır, görünmez” (İpşiroğlu, 1939, s. 156).

Bir varlığın şimdi ve burada olan özelliklerinden sıyrılarak o varlığın özüne ulaşmamızı mümkün kılan “akt”tır. Husserl ideasyon aktı ile varlığın özünü bizzat yaşadığımızı, bir diğer deyişle sadece somut olanı yaşadığımızı ve ideal aktında bizi bu somut alana ulaştırdığı vurgusunu yapar. Bir öz bilimi olan fenomenoloji, salt öz ve fenomen kavramının ne olduğu üzerine araştırma yapar, ona nasıl ulaşabiliriz bunun yolu ve yöntemi nedir? Sorularını cevaplar. Husserl fenomenolojik yaklaşımla “fenomenolojik redaksiyon” yöntemini önerir.

Bergson (1986) ise 1800’lü yıllarda modernist rasyonalitenin kabul edildiği bir süreçte, materyalist rasyonalitenin karşısına “sezgi” kavramını koyar. Bergson “sezgi”yi, irrasyonel olana tekabül edecek şekilde kullanır ancak referansını rasyonaliteden alır. Bergson’un bilgiye ulaşmak için ortaya koyduğu “sezgi” kavramı bizi, metafiziğe götürmesi dolayısıyla inançla ilişkilendirilse de, sezgi kavramı inançla ilişkili değildir. Bergson çalışmalarında bizzat tanrı inancının saçmalığı üzerinde durur.

Bir başka bakış açısı da, Gazali’nin “kalp gözü” kavramıdır: “Bilmiş ol ki insan kalbinde kemale sahip olan bir göz vardır; buna kimi zaman akıl, kimi zaman ruh, bazen de nefs-i insani denir” (Gazali, 2010, s. 73). Gazali kalp gözünün duyu verilerine oranla, üstünlüğünü kabul eder. Gazali insanın bilgiye ulaşma sürecinde kalbi önemli bir referans olarak görür. “Kalp, Rabbani ve ruhani bir latife ve inceliklerdir. (...) O latife, insanoğlunun hakikatidir. İdrak eden bilen ve kavrayan odur” (Gazali, 1990, s. 9). İnsan ancak kalp yoluyla bilgiye sahip olabilir. Kişinin bilgiye sahip olabilmesi içinde öncelikle kesin kalbinin bilgisine sahip olması gerekir. Eğer kalbimizin bilgisine sahip isek, bütün bilgiye sahip olabiliriz “(...) kalp, ilimlerin hakikatleri karşısında, tıpkı renkli suretler (biçimler) karşısında bir ayna gibidir. Nasıl ki her renkli cismin bir sureti ve bu suretin de, karşısındaki aynada meydana gelmiş bir benzeri varsa, aynı şekilde, her bilinen şeyin de bir hakikati vardır. Bu hakikat, bilinen o şeyin suretidir. İşte bu suret kalp aynasında tab olunur (parlar), orada vuzuha (aydınlığa, açıklığa) kavuşur” (Gazali, 1971, s. 109-110). “Bil ki, ilmin mahalli kalptir. Kalpten gayem; bütün azaları idare eden latifedir. İtaati yapılan ve bütün azalar tarafından hizmetine koşulan ancak bu kalptir” (Gazali, 1990, s. 27). Gazali’nin felsefi yaklaşımında kalbin özel bir önemi vardır. Onun dışında bütün azaları ona hizmet eder. Kalbin ilk becerisi gözle görmek iken ikincisi ise sezgiyle görmektir.

Husserl’in fenomenolojik yaklaşımı, Heidegger’in nesnelere görüntüsü üzerine kurduğu yaklaşım biçimi, Bergson’un metafizik bakış açısından geliştirdiği “sezgi” kavramı ve Gazali’nin “kalp gözü” kavramları birbirlerinden oldukça farklı referanslardan beslenmekte ve ayrı anlam dünyalarına işaret etmektedir. Ancak burada özün hakikatin bilgisine ulaşma çabası ortaktır.

Hakikate ulaşma çabası, aklın ulaştığına şüphe etme, bilgiye ulaşma çabası ve yöntemleri, sinema ile felsefenin ortak sorunudur. Nesnelere görünümünün arkasındaki öz arayışı, akla

şüphesiz yaklaşan, sorularla, görünümün ötesinde ürettiği görüntü ile cevap bulmaya çalışan Andrey Tarkovski Sineması felsefenin sorularına yeni sorular ekleyerek derinleştirir.

2.1. Tarkovski sinemasının hakikat arayışı

Andrey Tarkovski, insanın ruhsal bir varlık olduğuna inanır ve onu anlamak için imgeler yaratarak hakikate ulaşmayı amaçlar. Tarkovski sineması görünür olanı anlatırken, ürettiği imgelerle hakikat yolculuğuna çıkar. Görünen ve görünenin anlamlandırılması üzerine kurulu olan Tarkovski Sineması düşünce üreten bir sinemadır. Bütün diğer sanatlar gibi sinemanın da kendine özgü bir şiirsel anlamı, kendine özgü bir önceden belirlenmişliği, kendine özgü bir yazgısı vardır. Sinema hayatın özgül bir parçasını, dünyanın henüz kavranamamış bir boyutunu, diğer sanatlar tarafından da ifade edilememiş bir boyutunu yansıtmak üzere doğmuştur (Tarkovski, 2000, s. 95).

Tarkovski, sanatı hakikate ulaşmanın özel bir yolu olarak görür. Sanatsal kavrayışın hakikatin benzersiz bir görünümünü sunar. Hakikate, öznel deneyim yoluyla ulaşabileceğini düşünür ve bu nedenle, hakikate ulaşmada sanatı ayrıcalıklı görür. Bir anlamda insan, hayatın özünün ve kendisinin, olanaklarının, amaçlarının bilincine her seferinde yeniden varır. Tabii ki var olan bilgi birikiminden de yararlanır. Yine de ahlaksal-töresel bilinçlenme süreci, her bir insanın her seferinde kendisi için yeni baştan edinmek zorunda olduğu tayin edici bir deneyimdir ve öyle de kalacaktır. İnsanoğlu bıkmadan usanmadan, kendisi ile dünya arasında bir ilişki kurar; bu dünyayı sahiplenmek, sezgisel olarak algıladığı idealiyle bu dünya arasında bir uyum sağlamak için yanıp tutuşur. Bu isteğin yerine getirilemez olması, insanların hoşnutsuzluğunun ve kendi benliğindeki eksikliğin yarattığı acının bitip tükenmeyen bir kaynağını oluşturur. Demek ki sanat ve bilim, dünyaya sahip olma biçimleri; insanın 'mutlak gerçek'e giden yol üzerindeki bilgi edinme biçimleridir (Tarkovski, 2000, s. 41).

Bu nedenle bir zaman sanatı olarak gördüğü sinemayı evrensel mutlak hakikate ulaşmak için özel bir yöntem olarak görür. Arayışı içeren bu yolculukta; *Yol Silindiri* (1962), *İvan'ın Çocukluğu* (1962), *Andrei Rublev* (1966), *Solaris* (1972), *Ayna* (1974), *Stalker* (1979), *Nostalghia* (1986), *Kurban* (1986) filmlerini çeker.

Tarkovski çektiği yedi (7) film ile mutlak-öz, hakikat arayışı ve ben kimim? sorularına cevap arar. Ancak burada aradığı cevaplar çoğu zaman yolculuğun kendisi olur. Bir başka deyişle sorunun cevabı arayış-yolun kendisidir.

Bir insan, yaşadığı zaman süresince kendini gerçek peşinde koşma yeteneği olan ahlaksal bir varlık olarak kavrama olanağına sahiptir. Zaman, insana verilmiş hem tatlı hem acı bir armağandır. Yaşam, varolmak için kendine koyduğu hedeflere uygun bir ruh geliştirmesi için insana tanınmış bir süreden başka bir şey değildir ve insan bu gelişimi gerçekleştirmek zorundadır. Yaşamımızın sıkıştırdığı o acımasız derecede dar çerçevede, bizim kendimize ve diğer insanlara olan sorumluluğumuzu açıkça gözler önüne serer. İnsanın vicdanı da zamana bağlıdır ve yalnız onunla var olur. (Tarkovski, 2000, s. 65)

Sanatın manevi boyutuna inanan Tarkovski, filmin kimseye benzemeyen kendine özgü görüntü yapısı olduğu üzerinde durur. Bu daha sonra en gizli düşlerin paylaşıldığı seyircilerin gerçekliğiyle birleşir ve bütünsel bir anlam dünyası kurulur. Sanatçı olayları, kendi tarzıyla anlatmayı başarır ve bir düşünce üretir. Bu nedenle Tarkovski'ye (2000) göre yönetmen dar anlamıyla bir filozoftur.

İnsanlar neden sinemaya gider? Onları, karanlık bir salonda oturup bir perdeye yansıtılmış gölgelerin oyununu iki saat boyunca seyretmeye iten nedir? Orada günlük dertlerini unutmayı, eğlenmeyi mi umarlar? Yoksa özel bir uyuşturucu türü mü arıyorlar? Dünyanın her yerinde, diğer bütün görsel sanatı olduğu gibi sinemayı ve televizyonu da kendi amaçları için sömüren eğlence tröstlerinin ve tekellerinin var olduğu bilinen bir olgudur. Gene de bu noktadan hareket etmektense insanların bu dünyayı sahiplenmeye ihtiyacıyla yakından ilgisi olan sinemanın temel yapısından hareket etmek çok daha doğru

olur. Genelde insan, yitirilmiş kaçırılmış ya da henüz erişilememiş zaman yüzünden sinemaya gider. Yaşam deneyimleri arayışı içinde oraya gider, çünkü sinema, başka hiçbir sanat türünün başaramayacağı kadar insanın olgusal deneyimini genişletir, hatta yalnız zenginleştirmekle de kalmaz, adeta gözle görülür bir şekilde uzatır da. Sinemanın esas gücü budur. (Tarkovski, 2000, s. 73)

Fikir derinliğini ve manevi olanı sinemaya taşıma amacı güden Tarkovski, hayalleri, rüyaları, umutları sinema aktarır. *Stalker* da ana karakter umutsuzdur, inançları sarsılır. Ancak hiçbir zaman yılgınlığa düşmez, hayallerini yitirmiş insanlara hizmet etmesi gerekliliğini hatırlar ve yeniden mücadele eder. Ana kahramanı güçlü kılında budur. *Ayna* filminde ise; ana kahraman varoluş sıkıntıları yaşar. *Solaris* de uzayda kaybolmuş insanları anlatır. İnsanlar yeni bir bilgi edinmek zorunda kalırlar, insanlar kendilerine dışarıdan dayatılan bu bilgiyi alma çabası içine girerler. Huzursuzluk ve mahrumiyet, acı ve hayal kırıklığı filmin tartıştığı temel konulardır. Son gerçeğe ulaşmak imkânsızdır. *Solaris* de insan davranışlarının ahlak yasalarıyla çelişkiye düşmesi ve vicdan eziyeti tartışılır. *Solaris* bilim-kurgu özellikleri taşıyan film olsa da Tarkovski'nin bütün filmlerinden gördüğümüz tematik süreklilik devam eder.

Tarkovski filmlerinde belirli bir olay örgüsü takip edilse de filmlerin merkezinde insan ve insanın dünyayla kurduğu ahlaki ilişki yer alır. *Mühürlenmiş Zaman* kitabında *Stalker*'ın konusu üzerine yazar ve en genel anlamda film insanın değeri sorununu taşır. Saygınlığını kaybeden insanın çektiği acı anlatılır. Tarkovski için, sanatçının ahlaki sorumluluğu, insanı merkeze almasını gerektirir.

Her birimizin içinde olan ve özgün insanlık ve ebedilik üzerinde düşünmeyi teşvik etmeyi görevim sayıyorum. Ne yazık ki bu sonsuzluk ve öz, insanın kendi yazgısını kendi elinde tutmasına karşın sık sık görmezden geliniyor. Birtakım aldatici idealler peşinde koşulması yeğleniyor. Ancak gene de geride insanın varlığını inşa ettiği ufak bir kırıntı kalıyor: sevme yeteneği. İşte bu kırıntı insan ruhunda, hayatını belirleyecek bir işgal edebilir, varlığına anlam katabilir. (Tarkovski, 2000, s. 220)

Tarkovski, sanata mutlak hakikate giden yolda bilgi edinme aracı olarak görürken, manevi hayatı canlandırma görevi olduğunu da vurgular. İnsan, özü itibarıyla manevî bir varlıktır ve hayatının anlamı bu maneviyatı geliştirmesinde yatar (Gianvito, 2009, s. 119).

Sinema ahlaki olarak insanın mükemmelliğe ulaşması için zihinsel bir çabadır. Yaşadığı yüzyılın insanın manevi yanına zarar verdiği inanan Tarkovski, insanın eylediği eylemler ile, yazgısı arasındaki zedelenmiş ilişkiye odaklanır. Bu trajik parçalanmışlık, insanın kendine olan güvensizliğinin de kaynağıdır.

İnsanlar arasında ilişki öyle bir şekil almıştır ki, sonuçta hiç kimse kendisinden bir şey beklememekte, herkes kendisini etik çabalardan soyutlayarak kendisiyle ilgili talepleri diğer insanların, bir anlamda tüm insanlığın sırtına yıkmaktadır. Uyumlu olmak, kendini feda etmek, geleceğin inşasına katılmak; bunlar hep başkalarından beslenen hasletlerdir. Kişinin kendisi bu sürece hiçbir şekilde katılmamakta, dünyada olup bitenlerden kişi olarak kendisini sorumlu tutmamaktadır. Bu sorumluluktan kaçmak, kendi bireyci çıkarlarını genelin yüce görevlerine feda etmemek için de binlerce neden öne sürmektedir. Hiç kimsede dönüp şöyle bir kendine bakacak, kendi hayatına, kendi ruhuna karşı olan sorumluluğunu ele alacak ne bir istek ne bir cesaret vardır (Tarkovski, 2000, s. 236).

3. Semih Kaplanoğlu sinemasında hakikat arayışı

Semih Kaplanoğlu ilk filmi *Herkes Kendi Evinde* (2001) ile sinemaya başlar. Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi mezunu olan Kaplanoğlu Yeni Türk Sineması içinde film yapan okullu yönetmenlerden birisidir. Kaplanoğlu, ilk filmiyle birlikte sinemasının merkezine insanı yerleştirir. Amerika'ya gitmek isteyen Selim, Rusya'dan gelen Selim'in amcası Nuhu ve Olga'nın yolları kesişir. Film, "insanın evi neresidir?" sorusu ekseninde aidiyet, kimlik ve ev

kavramlarını sorgular. İnsanın bir eve sahip olması gerektiği ve duyduğu özlem çerçevesinde ev, gurbet, sıla kavramları sorgulanır. Kaplanoğlu Sineması sonraki yıllarda çok değişse de bu ilk filmiyle beraber, arayışın teması merkeze yerleşir.

İkinci filmi *Meleğin Düşüşü* (2005); temizlik görevlisi Zeynep'in babasının her gece eve sarhoş gelmesi ve huzursuzluk çıkarmasını anlatır. Zeynep bu hayattan rahatsızdır ancak kaderine boyun eğer. Selçuk ölen eşinin ardından bunalıma girer. İntihara yeltenir ancak başarılı olamaz. Selçuk eşinin kıyafetlerini bir tanıdık vasıtasıyla Melek'e verir. Bu kıyafetler Melek için oldukça farklıdır. Alışık olmadığı bu kadınsı tarz ilgisini çeker. Bir gün bunlardan birisini giyer ve yüksek sesle müzik dinlemeye başlar. Bu esnada eve gelen babasıyla aralarında bir münakaşa yaşarlar. Zeynep babasını öldürür. Babanın ölümü Zeynep'e özgürlüğü getirir.

Meleğin Düşüşü filminde metaforik bir anlatım kullanılır. Cennetten kovulan melekler ve meleğin düşüşü gibi kutsal hikâyelere göndermeler vardır. Ancak bu göndermelerin üstü kapalıdır. Selçuk eşinin ölümünden kendini sorumlu tutarken, Zeynep için babasını ölümü özgürlüğü vaat eder. Suç ve cezanın sorgulandığı filmde, çok katmanlı bir anlatım yapısı vardır. Yönetmen ilk filmi *Herkes Kendi Evinde* filminde, insanı anlatımın odağına yerleştirmesiyle kendi sinematografik anlatısının ipuçlarını verse de *Meleğin Düşüşü* filmi, ilk karakteristik filmidir. Kutsal kitaptan ve hikâyelerden beslenmesi, sorgulamayı merkeze alması ve ahlak ilişkisinin sorunsallaştırmasıyla *Meleğin Düşüşü* Kaplanoğlu Sinematografisinde önemli bir yer kaplar. Sonraki filmleri bu temeller üzerinde yükselir.

Kaplanoğlu Sinemasını tüm dünyaya duyuran Yusuf üçlemesinin ilk filmi olan *Yumurta* (2007), uluslararası ve ulusal çapta ödüller alır. Film, ananesinin ölümüyle birlikte uzun yıllar sonra kendi kasabasına dönen Yusuf'un hikâyesini anlatır. Bu yolculuk eve doğru yapılmaktadır. Annenin ölümü onu taşraya, köklerinin olduğu kendi evine getirir. Yusuf ilk önce cenaze defin işlemlerini yaptıktan sonra İstanbul'a dönme niyetindedir ancak bu isteğini gerçekleştirmez. Annesiyle beş yıldır birlikte yaşayan Ayla ile tanışır. Birlikte Annenin adağını gerçekleştirmek üzere bir başka yolculuğa daha çıkarlar. Bu görevi de yaptıktan sonra Ayla'yı eve bırakır İstanbul'a doğru yola çıkar. Yusuf kasabanın çıkışında eski bir çay bahçesinin önünde arabayı çeker, başını direksiyona dayar ve uyuya kalır. Rüyasında bir kangal köpeği görür ve gidemez eve tekrar geri döner.

İstanbul'da sahaf dükkânı olan Yusuf annenin ölümüyle birlikte eve geri döner. Hep İstanbul'a dönme çabası ise bir şekilde sonuçsuz kalır. Kaplanoğlu, *Herkes Kendi Evinde* filmiyle başlayan "ev", "insanın evi neresidir" temasına geri dönerken aynı zamanda *Meleğin Düşüşü* ile başlayan dinsel referanslar ise *Yumurta*'da çoğalır.

Yusuf'un Tire'ye girişinde ezan sesi duyulur. Hafsa Hatun Camii'nin avlusunda bayıldığı yerde sela okunur. Annesinin adağını yerine getirir ve adı Yusuf'tur. Filmde dini motifler yoğun kullanılır. Kahramanın ismi, Yusuf peygamberden gelir. Yusuf suresi yüz on bir ayettir; birinci, ikinci ve üçüncü ayetler Medine'de, diğerleri Mekke'de inmiştir. Surenin başından sonuna kadar Yusuf peygamberden bahsedildiği için bu adı almıştır (Özçınar, 2018, s. 231).

Filmde, Yusuf rüyasında bir kuyu görür. Düştüğü kuyudan ip yardımıyla çıkmaya çalışır ancak çıkamaz. Seslenir ancak sesini kimse duymaz. Bu hikaye Yusuf Peygamber'in kuyudan çıkma hikâyesine gönderme yapar. Kuran'daki Yusuf Suresi, Yusuf'un rüyasıyla görünür hale gelir. Tasavvufta rüyanın yeri çok önemlidir. Rüya aynı zamanda Kaplanoğlu Sinemasıyla Tarkovski ve Sokurov Sineması arasında organik bağ kurar.

"Yumurta"da, görünenin görünmeyenin "hieroğlifi" olması, yani tasavvufi anlamda nesnede hakikatin görünmesini imâ eden öyle bölümler var ki, bir bilgenin dediği gibi "bir nesneyi anlatmak istiyorsanız, o olmalısınız" sözüne çok uygun düşen derüni bir bakış söz konusu. Çiçeklerin her birinin ölen bir

akrabayı simgelemesi de bu anlamda önemli bir metafor olarak dikkat çekiyor. Konuşmaya değil, “hâl”e öncelik veren bu filmin çok daha önemli bir özelliği var kanımca. (Gülşen, 2008)

Kangal Köpeği ile geçirdiği gecenin sonunda ağlayan Yusuf ağladıkça rahatlar, anlar ve anladıkça içkinleşir. İçkinlikten sonra ise kuyudan çıkmanın bir yolunu bulur. Kuranda anlatılan surede Yusuf Peygamberin kuyudan çıkması gibi Yusuf’da kendi içsel yolculuğu sonucunda kuyudan çıkmayı başarır.

Dingin kamerası, tasavvufun hal dilini ortaya koymaya çok yatkın sessiz ve doğal karakterleri, mitsel ve dinsel olana açık olan yapısı, tinsel olanı hedeflemesi, nesnenin taklidine değil de; adeta vizörün arkasında bir derviş bakışıyla nesnenin hakikatine sirayet etmek isteği, hikayeyi değil, hali önemsemesi, Tarkovski’deki kadar olmasa da rüyaları da insanın hakikate açılan kapısı olarak görmesiyle tasavvufi bir dilin bu ülkedeki ilk emarelerini veren Semih Kaplanoğlu, sinema tarihinin en kusursuz tinsel filmi olan *Stalker* ile bazı yönleri açısından karşılaştırılabilecek kadar önemli bir film, yumurta. (Gülşen, 2008)

Arayış ve yolculuk temaları *Yumurta* ile başlar ve üçlemenin diğer filmleriyle devam eder. Yolculuk bir değişim metaforu olarak karşımıza çıkar. Yusuf’un annenin ölümüyle başlayan zorunlu yolculuğu içsel bir yolculuğa dönüşür ve bu yolculuk bir değişimi beraberinde getirir. Bu yolculuk, mite, kutsal olana doğru açılım sağlayan alegorik bir yapıdır.

2008 yapımı olan *Süt*, üçlemenin ikinci filmidir. Yusuf’un çocukluğa doğru yaptığı yolculukta, ara durakta yaşananlar anlatılır. Üniversite sınavlarını kazanamayan Yusuf annesiyle birlikte süt satar ve edebiyat dergilerine şiirler yazar. Yusuf’un gelecek kaygısı, yetişkinliğe geçiş ile beraber yaşadığı sıkıntılar anlatılır.

Süt filmi rüyalar üzerine kuruludur. Özellikle askerliğe kabul edilmemesinden sonra geçen sahneler neredeyse bütünüyle rüyadır. Tasavvuf anlayışına göre, insan rüya ile mutlak hakikatin bilgisine ulaşabilir. “Rüya mutlak hakikate giden yolda varılması gereken aşamaları zenginleştirir ve derinleştirir. Böylece zaman mekan algısında, rasyonel algının dışına çıkılarak soyutlama olanaklı hale gelir” (Özçınar, 2018, s. 242).

Kaplanoğlu *Meleğin Düşüşü* filmiyle birlikte girdiği Tasavvuf yolunda, İbn-i Arabi, İbn-i Rüşd’e kadar geniş bir düşünce yelpazesinden etkilenir. Kişisel sinema dilinde de bundan etkilenir. Entelektüel sinema felsefesi ve yerel kültürün sentezinden beslenen bir sinema dili üretme çabası içine girer. Hikâyenin kendisinden çok onu nasıl anlatacağına odaklanır. Film içinde kurduğu mizansenleri, basitleştirip, yalınlaştırır ve dünyevi gözden farklı bir şekilde algılayıp, algılatmaya çalışır. Filmin final sahnesi bunun güzel bir örneğidir. Yusuf’un başındaki madenci kaskından gelen ışık kameraya yönelip bütün ekranı süt beyazına boyar. Bu bize Yusuf’un orada kaldığını, anneden kopmadığını gösterirken, kadrajın tekrar görüntüye dönmesi Yusuf’un süttten kesildiğini gösterir.

Denemeler yaparken, Yusuf’un alnındaki ışığın bütün ekranı kaplamasını denetimde bunun bir şekilde oturduğumuz salondaki projeksiyonun ışığının tekrar bize döndüğü dürtüsüne de kapıldım ve bir insanın kendi eylemini döndürüp bize çevirmesinin aslında çok yoğun bir şekilde bizi bir yere ışınlamakta olduğunu, bir yere doğru yönlendirdiğini ve bembeyaz kesildiğini, süt duygusunu verdiğini gördüm ve bu beni çok etkiledi. (Özçınar, 2008)

Bal (2010), Yusuf’un çocukluğunu anlatır. Yusuf ilkokula gitmektedir ve okuma yazma öğrenmeye çalışır. Babası Yakup, Balkovan arıcılığı ile uğraşan ve işinden dolayı ormandaki yüksek ağaçlara çıkmak zorunda olan bir adamdır. Yusuf ormanda babasına gördüğü rüyayı anlatır. Bir gün babası iş için uzaklara gitmek zorunda kalır ve bir daha geri dönmez. Annesiyle birlikte babayı arasalar bile bulamazlar.

Üçlemenin diğer filmlerinde olduğu gibi, *Bal* filminde de dini motifler belirgindir. Babanın isminin Yakup çocuğunun isminin Yusuf olması Yakup Peygamber ve Yusuf ilişkisine analogi kurar.

Hız. Yakup ve Hız. Yusuf arasında bir ayrılık vardır. Yakup peygamber oğlunun hep yaşadığına inanır. Filmde bu hikâye ile benzerlikler vardır. Gerçek hayata uygun ancak dinsel hikayelerin özünü de bezenmiş bir anlatım yapısı vardır. Bu aslında tıpkı Tarkovski Sinemasında da gördüğümüz maneviyata duyulan ihtiyacıdır.

Maneviyatın olmadığı bir sanatın, ben biraz eksik kaldığımı düşünüyorum. Manevi bir dil üretmeye çalışıyorum bu sinemanın içerisinde. Sinemanın aslında kendi olduğu ortamda, işte karanlık ortam, perde, bende bir vecd duygusu, bir ilahi duygu yaratıyor. Sinemanın ilahi bir sanat özelliği taşıdığını da düşünüyorum ve ben kendimi o damar üzerinde yürütüyorum. Bunu sadece din ile değil, mitoloji ile heterodoksi ile de bağlantılandırıyorum, yani sadece bir tek tanrılı din algısıyla değil, daha geniş inanç algısıyla. Bunun için Zen Budizmine de bakıyorum ve bu alanda besliyorum kendimi. (Üstünel'den aktaran Özçınar, 2018, s. 253)

4. Nefes mi buğday mı bir inanç yolculuğu olarak *Buğday* filmi

Sinopsis: Yakın bir gelecekte yaşanan iklim değişikliği nedeniyle yaşam yok oluşa doğru gitmektedir. Sınırların değiştiği ve yeniden kurulduğu şehirlere göçmenler kabul edilmez ve manyetik alanlar içinde tutulur. Dünyanın iklimsel ve insani olarak yok oluşa gittiği bu dünyada tohumların genetiğiyle oynanmış bu da insanları yok oluşa sürüklemektedir. Buğday gibi yaşamın en önemli sürdürücüsü olan gıda bile tükenmektedir.

Kendini insanlığın geleceği için çözüm arayışına giren Erol Erin ile doktora tezinde genetik üzerine çalışmış olan Cemil'in yolları ölü topraklarda kesişir. Yeni tohumları yeşertmek için çıktıkları bu yolculukta Cemil bildiklerini sorgular ve hayatı değişir.

2017 yılı yapımı olan distopik özellikler taşıyan *Buğday* filmi, Kaplanoğlu sinematografisinin en ilgi çekici filmlerinden birisidir. Önceki filmlerindeki arayış bu filmde belirginlik kazanmıştır. *Buğday*, Kuran'da geçen Musa ve Hızır Peygamberin yolcuğu kıssasında anlatılan hikâye eksenini kullanır. Bu kıssada, Musa peygamberin yaptığı yolculuk sırasında Hızır Peygamber ile karşılaşmaları anlatılır. Musa Peygamber yolculuğa devam emek istese de Hızır Peygamber bu yolculuğa dayanmayacağını söyler ve onu vazgeçirmeye çalışır. Musa'nın bu yolcuğa çıkma ısrarı üzerine kendisine tabi olmasını ve soru sormamasını ister. Musa Peygamber söz verir ancak Hızır Peygamberin bir gemiyi batırması ardından bir çocuğu öldürmesinden sonra, kötü bir şey yaptığını söyler ve Hızır Peygamberi uyarır. Hızır Peygamber Musa'ya döner ve senin bu yolculuğa dayanamayacağını söyledim der. Hikâyenin sonunda Musa Hızır'a yaptığı her şeyin tek tek açıklar ve bunun Allah'ın bir isteği olduğunu söyler.

Filmde; Cemil ve Erol Erin'in yolculuğu da bu kıssadaki hikâyeye çok benzer. Cemil yolculuk için ısrar eden Erol'a bu yolculuğa dayanamayacağını söyler. Erol'un bu yolculuk için ısrarcı olduğunu gören Cemil soru sormamasını ve dediklerini yapmasını ister. Yolculuk sırasında Erol ve Cemil arasında geçen konuşma filmin düşünsel evrenini oluşturur. Bu yolculuk bize, Tarkovski'nin *Stalker* filminde "bölge" ye doğru yolculuk yapan İzsürücü, bilim adamı ve Yazar'ın yolculuğunu ve sorgulamalarını anlatır. Ölü bölge ve *Stalker*'in bölgesi arasında tam bir benzerlik vardır. *Stalker* insanlığın yok oluşu karşısında bir arayışı simgeler. *Buğday* ise, yok oluşa giden bir dünyada buğdayı yeniden yeşerterek insanlığı kurtarma çabasını anlatır.

Cemil'in insan ve doğa ilişkisi, insan egosunun insanı nasıl yıkıma götürdüğü ile ilgili anlatıları Erol'u etkiler. Filmin ilk yarısında görmüş olduğumuz Erol'un itirazı ikna olmasıyla birlikte kaybolur. Bu filmin izlenirliğini oldukça düşürür. Bu andan sonra filmde neredeyse hiçbir çatışma kalmaz. Çatışma unsurunun ortadan kaldırılması, hikâyenin devamının takibini zorlaştırır. Burada kuşkusuz bu filmde dramatik yapının esas olduğu bir anlatım beklenmemektedir. Ancak düşünsel düzeyde de çatışmanın kalkması anlatımı tekdüze bir hale getirmektedir.

Erol'un başta bilime inanmasına rağmen, zamanla Cemil'in gösterdiği hakikate inanmaya başlaması, yönetmenin ütopyasını da ortaya koyar. Burada insanlığın geleceği açısından oluşan olumsuzlukta bilimin de katkısı vardır. Gelecek bilim ile değil inanç ile kurtulabilir. Burada yönetmen, Erol ile birlikte seyircinin de ikna olmasını bekler. Asıl sorun Erol gibi düşünenlerin inanca teslim olması ve hakikati görmesidir.

İnsan eylemini sorgulayan *Buğday* filmi, insan eylemlerinin sonucu yok olmaya yüz tutmuş bir dünya tanımlaması yapar ve kurtuluşu ölümden görür. Cemil'in "hepimiz bir rüyadayız, ölünce uyanacağız" sözleri de buna işaret eder.

Film birbiri için geçmiş iki temel eksenenden oluşur. Tüketim toplumunun insanı felaketin eşliğine getirmesi, kapitalizmin ve teknolojinin insanı sürükleyebileceği noktayı temsil eden arada kalmış karakteri Erol Erin ve ailesini kaybetmiş ölü topraklarda yolculuk eden bir derviş olan Cemil karakterinin yolculuk hikâyesi filmin birinci eksenidir. Bu yolculuk Erol'un Cemil'den fazlasıyla etkilenmesi bir başka deyişle onun yoluna girmesi ile sonuçlanır. Filmin ikinci eksenini ise hem hayatın en temel maddesi olan hem de dünyevi olanı simgeleyen buğdayın hikâyesidir. Yunus Emre ve Hacı Bektaş arasında geçen Buğday mı, Nefes (himmet) mi? Sorusuna Erol Erin'in cevabı buğday olur. Yunus Emre Hacı Bektaş Veli'nin dergâhına gider ve orada Buğday mı istersin Nefes (himmet) mi sorusuna Yunus Buğday cevabını verir. Ancak Yunus daha sonra bu isteğinden pişman olur. Bu hikâye Yunus'un dervişlik yolunda doğruyu bulmasıyla sonuçlanır. Erol'da her seferinde Buğday ister ancak Cemil'in dünyasına dâhil olduktan sonra bu isteğinden vazgeçer. Onun asıl olanın Nefes (ruhi) olan olduğunu anlaması zaman alacaktır. Zamanla dünyevi olandan vazgeçer ve arınarak tanrıyı bulma yoluna girer. Kaplanoğlu burada seyirciye asıl olanın maddeler dünyası değil, ebedi olan -ruhani olan olduğunu bir kez daha vurgular.

Ebedi olana ulaşmak için ego ve bilimi bırakıp, kalple ulaşmak gerekir. Burada hakikati bilmek için Gazali'nin vurguladığı "kalp gözü"yle bakmaya ihtiyaç vardır. Bilim, teknoloji vb. araçlar Batılı aklın iflasıyla sonuçlanır. Filmde Batılı toplumların bilim ve teknolojiyle birlikte geldikleri tüketim kültürü açık bir şekilde eleştirilir. Bu dünyaya olan distopik bakış açısının temeli de burada yatmaktadır. Dünyanın bugün yok olmaya yüz tutmuş halinde de onların büyük bir payı vardır. Manevi olanın kaybolması, ahlakla kurulan problemlili ilişki felaketi getirir. Kaplanoğlu'nun filmde yarattığı distopik dünyada tüketim toplumu eleştirisinin yanında aynı zamanda Suriye iç savaşından sonra yaşanan mülteci akını sonrasında Batılı toplumların yaklaşım biçimleri de eleştirilir. Şehirlerin dışında manyetik alanlarda bekletilen göçmenler, mülteci krizi sonucunda göçmenlerin Almanya'ya ulaşmasını engelleyen, elektrikli tellerle çevrilen sınırlara yönelik bir eleştiri de söz konusudur. Yönetmen bu göndermesiyle hümanizm alt temelinde bazı göndermeler yapar. Her ne kadar insanlığa genel bir eleştiri yapsa da Batılı toplumların ağırlıklı sorumluluğunu daha çok vurgular.

Filmin ilk yarısındaki maddi olan ile ruhani olan arasındaki tartışma ikinci yarısında, bir çözüm önerisine dönüşür. Bu kötüye gidişten kurtulmanın yolu İslami inancın ve gerekliliklerinin tüm yaşama yerleştirilmesidir. Bu anlamda film, teşhis-tedavi-tebliğ olmak üzere üç bölümden oluşur. Filmin sonunda yönetmen çözümü net bir şekilde işaret eder.

Siyah beyaz çekilen filmin sinematografik yapısı olağanüstüdür. Distopik bir dünyayı Türk Sineması için oldukça yeni ve yaratıcı olabilecek bir sinematografik üslupla anlatır. Filmin ana eksene; insanı, insanın yok oluşunu, ahlakı ve maneviyatı yerleştirmesi aklımıza Tarkovski'nin *Stalker* filmi getirir. Filmin sinematografik yapısı *Stalker*'den oldukça yoğun esinlenmeler taşır. *Stalker*'ın bölgesi ile Kaplanoğlu'nun "ölü topraklar bölge" si neredeyse aynıdır. Yönetmen, Tarkovski'ye olan hayranlığını kendisiyle yapılan hemen her söyleşide açıkça ortaya koyar zaten. Enver Gülşen *Hakikat Sineması* başlıklı metninde Semih Kaplanoğlu ile ilgili değerlendirmeye yer verir ve tasavvuf ile kurduğu organik ilişkiyi önemserken, Tarkovski sinemasıyla olan akrabalığına

da işaret eder. Tarkovski'nin inancı önemsemesi ve manevi olanın ve insanın peşinde dünyayı sorgulama çabası Kaplanoğlu filmlerinde ancak özellikle *Buğday* filminde oldukça belirgindir. *Buğday* Tarkovski'nin *Stalker* filmine açık göndermeleri olan *Nostalghia*'a ise selam gönderen bir film olması ile dikkat çekicidir.

Sonuç

Film, Yunus'un hikâyesindeki “hakikat mi dünya mı” sorusuna, dünyayı simgeleyen buğdayın hikayesiyle cevap arar. Buğdayın, dünyada her şey yok olsa bile yaşamı devam ettirecek bir içeriğe sahip olması, kutsal kitapta buğdayın sıfatları üzerine çok şey yazılmış olması nedeniyle seçilmiştir. Yönetmen için buğday dünyevi olanı simgeler ve dünyevi olan üzerinden manevi olanın yok olmasının dünyevi olana vermiş olduğu zarar tartışılır.

Buğday filmi, tüketim toplumunu, Batılı toplumların bilim ve teknolojinin boyunduruğu altına girmiş olmasını, egonun varlığıyla insani olanı yok etmelerini, mülteci krizini, inancın ve manevi olanın yok olmasını ve bu nedenle dünyanın yok oluşa sürüklenmesini anlatır.

Kaplanoğlu, hakikati, Allah-ü Teala'nın izlerini aramak olarak görür. Gülçin Şenel ile Akademia dergisinde yaptığı söyleşide sanatı şu şekilde tanımlar: “sanat, insanın yüzünde, eşya da, yaratılmışların hepsinde. Onun izlerini görmek, şahid olmak ve o şahidliği kendi çapında paylaşmak. Yani sanatın önemli meselesinin sahidlik olduğunu düşünüyorum”. Sanatın İslam düşüncesinden hareketle tefekkürle yapılması gerektiği üzerinde durur. Sanatın bu yoldaki arayışı, insanın arayışı ile birleştiği noktada ise başarılı olacağı düşüncesindedir.

Bu bağlamda, önceki filmlerinde dinsel göndermeleri olan hikâyeler anlatmış olsa da *Buğday* yönetmenin yaratmak istediği, Kuran'ı kaynak alan ve Kuran'dan tefsir yapan ilim insanlarını referans veren bir İslami Sinema örneğidir.

Film, felsefenin yaptığı gibi hakikati çevrelemeye çalışır. Hakikat arayışı felsefi olarak Batılı Kartezyen gelenekte Heidegger, Husserl Fenemnolojisi, Bergson'un Sezgiselliği ile ortaklaşmaktadır. Epistemolojik olarak hakikate ulaşma çabası, bunu nasıl elde edebileceğimiz sorusu ortaktır ancak buna verilen cevaplar iki farklı felsefi bakış açısının düşünsel tezahürüdür. Semih Kaplanoğlu hakikate Gazali'nin “kalp gözü” kavramıyla bakar.

Felsefi olarak farklı olana estetik ve düşünsel olarak nasıl ortaklık kurulabilir? Tarkovski'nin insanı merkeze alan ve manevi olanın kaybolmasıyla birlikte insanın rotasını kaybetmesini eleştiren filmlerinde yol, arayış, düşünsel sorgulama vardır. Bu arayış ve sorgulama, manevi olana dair vurgu Semih Kaplanoğlu'nu Tarkovski'ye yaklaştırır. Tarkovski inançlı olmayı, ahlakı sanatın vazgeçilmez bir özü olarak görür. Ancak Tarkovski filmlerinde cevaplar vermekten kaçınılır. En yüce amaç çoğu zaman soru sorabilmek ve seyirciye de bu soruyu sordurmak noktasında durur. Kaplanoğlu Sineması ise sorulara belirli bir inanış biçimini işaret vererek cevaplar üretir. Bu nedenle, bu iki sinema birbirinden oldukça farklıdır. Kaplanoğlu cevabı fazla işaret ederek, düşünsel sorular soran bir sinemadan uzaklaşmakta ikna etme çabasına giren bir sinemaya doğru yaklaşmaktadır. Bu da filmi, evrensel sorularla yola çıkan ancak belirli amaçla biten bir noktaya götürür ki bu da felsefenin sınırları dışında, düşünsel ve inançsal ikna içine giren bir alana dâhil eder.

Kaynakça

- Adanır, O. (2015). Sinemada gerçeklik ve düşsellik / hakikat ve yalan. *Yedi: Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi*, 14, 171-173.
- Bergson, H. (1986). *Yaratıcı tekâmül* (Ş. Tunç, Çev.). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Cevizci, A. (1999). *Paradigma felsefe sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.

- Hançerlioğlu, O. (1997). *Felsefe ansiklopedisi kavramlar ve akımlar*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hançerlioğlu, O. (1997). *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 15). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Husserl, E. (1973). *Cartesian meditations: An Introduction to phenomenology* (C. Cairns, Çev.). The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Gazali. (1971). *Mukaddes merdivenler* (Mearicül'Kuds) (Y. Arıkan, Çev.). İstanbul: Eskin Matbaası.
- Gazali. (1990). *İhyau'ulumi'd-din* (M.A. Müftüoğlu, Çev.). İstanbul: Tuğra Neşriyat.
- Gazali. (2010). *Yol, bilgi ve varlık* (A.C. Köksal, Çev.). İstanbul: Sufi Kitap Yayıncılık.
- Gianvito, J. (2009). *Şiirsel sinema* (E. Kılıç, Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Gülşen, E. (2011). *Sinemanın hakikati*. İstanbul: Külliyyat Yayınları.
- Gülşen, E. (2008, Haziran 14). Türk Sineması'nda tasavvufî bir dil kurma imkânı ve “Yumurta” filmi. Erişim adresi (29 Kasım 2019): <https://www.yenisafak.com/sinema/turk-sinemasinda-tasavvuf%C3%AE-bir-dil-kurma-imb%C3%A2ni-ve-yumurta-filmi-123041>
- İpşiroğlu, M.Ş. (1939). Fenomenoloji. *Felsefe Semineri Dergisi*, 1, 153-164.
- Tarkovski, A. (2000). *Mühürlenmiş zaman* (F. Ant, Çev.). İstanbul: Afa Yayınları.
- Türk Dil Kurumu. (t.y.). *Hakikat*. Erişim adresi (29 Kasım 2019): <https://sozluk.gov.tr/>
- Özçınar, M. (2018). *Türk sinemasının felsefi arka planı*. İstanbul: Doruk Yayınları.
- Şenel, G. (2019, 29 Kasım). Semih Kaplanoğlu ile hayat, sinema ve “Buğday” üzerine. Erişim adresi (29 Kasım 2019): <https://akademyadergisi.com/semih-kaplanoglu-ile-hayat-sinema-ve-bugday-uzerine/>

Küreselleşme, uluslararası göç ve Avrupa Birliği göç politikaları

Nigar Topcu*

Öz

Küreselleşme süreciyle birlikte bir taraftan insanlar, kültürler, düşünceler arasındaki iletişim artmış, diğer taraftan büyük mesafeler küçülmüştür. Bu değişimler sonucunda yerelliğe yapılan vurgu küreselleşmenin farklı yanlarını tartışmaya açmıştır. Yerelin ne kadar tanınıp ne kadar öteki kabul edileceğine ne kadar değişimleri gerektiğine kimin karar verdiği ve yerellik söyleminin neye karşılık geldiği bu tartışmaların bir kısmıdır. Ulus devletler egemenlik alanlarına giren yeni kültürleri bu politikalarla kontrol etmektedirler. Ulus devlet küreselleşmenin yalnızca bu getirisiyle değil, uluslar-üstü kuruluşlarca da tehdit görmektedir. Ancak ulus devletlerin sınırlarının aşıldığı, yeni dünya düzeninin kurulduğu küresel çağda uluslar-üstü platformlar yine ulus devletlerce yönetilmektedir. Bir bakıma küreselleşme tarafından tehdit edilmekte olan ulus devlet küreselleşmenin araçlarına egemen olarak onu kendi lehinde yönlendirmektedir. Bu devletler, sınırlarını aşan faktörlerden biri olan göçle ilgili sorunlarını da uluslararası ve uluslar-üstü platformlarda çözüme çabasındadırlar. Çünkü sınırların aşımı birden fazla devleti ilgilendiren karmaşık sorunlara yol açmakta, çözüm için ortak kararları gerektirmektedir. Avrupa Birliği göç konusunda pek çok ortak karara imza atsa da halen sorunun üstesinden gelinebilmiş değildir. Bu çalışmada küreselleşme ile birlikte farklı boyutlara taşınan uluslararası göç olgusu ile Avrupa Birliği'nin küreselleşmenin etkileriyle geliştirdiği göç politikaları, uygulamaları ve sonuçları konu edilmiş, sorunun devam etmesinin sebepleri irdelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Küreselleşme, ulus devlet, yerellik, uluslararası göç, Avrupa Birliği

Globalization, international migration and migration policies of European Union

Abstract

With the process of globalization there is an increase of communication between people, cultures and thoughts on the one hand and a decrease of big distances on the other hand. As a result of these changes the emphasis on indigeneity brought different aspects of globalization up for discussion. A part of these discussions are related to who will decide; what parts of the indigenous will be recognized and what parts of it will be considered as other, to what degree the indigenous should be changed and to what the discourse of indigeneity corresponds. Nation states control the new cultures through these policies. Nation states are not only threatened by this outcome but also by the transnational organizations. But in the global age when the borders of nation states are exceeded, the transnational platforms re also managed by nation states. In a sense, the nation state that is threatened by globalization, is directing globalization in its favor since it has a control over the tools of globalization. These states attempt to solve the problems of migration that is one of the factors exceeding their borders in transnational platforms. This is because exceed of the borders give way to complex problems concerning more than one states and require their mutual decisions. Although European Union signed many mutual decisions, the problem has not been solved yet. This study focuses on the phenomenon of international migration that has taken a special form with globalization and on migration policies, applications and consequences that European Union developed as a reaction to globalization and this study also examines the reasons for why the problem continues.

Keywords: Globalization, nation state, indigeneity, international migration, European Union

* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Siyasal İletişim Anabilim Dalı, E-posta: topcunigar@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-5296-6403

Giriş

Bu çalışmanın amacı küreselleşme ve göç olgularının karşılıklı etkileşimlerini ortaya koymak, bu bağlamda Avrupa Birliği göç politikaları üzerinden ulus devletlerin sınırlarını küreselleşme ve göç kavramları çerçevesinde incelemek, Avrupa Birliği göç politikalarının amaçlarını, sonuçlarını irdelemektir. Ulus devlet sınırlarının küreselleşme ve göç ile aşılır hale gelmesi, küreselleşme ve göçle genişleyen dünyada ulus vatandaşlığı ile dünya vatandaşlığı arasındaki dengenin nasıl kurulacağına ve geliştirilen politikaların yeterliliğine dair güncel sorular ve sorunlar bu çalışmayı önemli kılmaktadır.

Küreselleşme anlamları ve etkileri bakımından tartışılmaya devam eden bir süreçtir. Ancak küreselleşmenin ulus devleti tehdit eden getirilerinin olduğu kabul görmektedir. Benedict Anderson (2014) ulusların egemen ve sınırlı olarak hayal edildiğini söylemektedir. Küreselleşme, içinde göçün de olduğu yollarla ulus devletin sınırlarını ve egemenliğini tehdit etmektedir. Jürgen Habermas (2017) ulus devleti aşan bu problemlerin uluslar-üstü düzeyde ve cumhuriyetçi ilkelerle, ahlaki perspektifle çözülmesi gerektiğini savunmakta ve bu yönde çözümler önermektedir.

Ulus devleti aşan en önemli olgulardan biri olan göç; siyasal, ekonomik, sosyokültürel yönleriyle karmaşık bir yapıdır. Göç yalnızca kişiyi değil içinden çıkılan toplumu ve göç edilen toplumu da doğrudan ilgilendirmekte ve etkilemektedir. Göçün çok yönlülüğü bir yandan yasal düzleme oluşturulmasını gerekli kılmakta bir taraftan da bu yasallaştırmaları zorlaştırmaktadır. Göçmenlikle ilgili bir başka problem ise ülkesinden başka bir ülkeye göç eden kişinin hangi şartlarda, ne süreyle göçmen olacağını, hangi şartlarla göçmen kategorisinden çıkacağını ülkelerin iç politikalarıyla belirlenmesi ve dolayısıyla kesin bir göçmen tanımı yapılmasının zorlaşmasıdır (Şemşit, 2010, s. 8-10).

Göç çeşitleri içerisinde kontrolü mümkün olmayan düzensiz/yasadışı göç ulus devletlerin karşısında ekonomik, sosyokültürel ve politik bir sorun olarak görülmektedir. Küreselleşmenin uluslar-üstü mekanizmalarıyla ulus devletleri koruduğu kabul edilse de aksine sınırlarını silikleştirerek aşındırdığı kabul edilse de göç gerçek bir olgu olarak karşımızda durmaktadır. Üstelik bu olgu kaynak ülke ve varış ülkesine ek olarak göç yolunu oluşturan transit ülkeleri de ilgilendirmektedir. Göç, tam da bu sebeplerle ülkelerin hem kendi içlerinde hem de ortaklaşa çeşitli politikalar yürütmelerini gerektirmiştir.

Uluslararası göç olgusu Avrupa Birliği için de gittikçe önemli hale gelmektedir. Avrupa Birliği, 1997'de imzalanan Amsterdam Antlaşması ile ortak göç politikaları oluşturmaya başlamıştır. Ortak göç politikaları hem iç politikayı hem de dış politikayı etkilemektedir. Sınır kontrolleri ve göçler hakkındaki uygulamalarda ortak kararlar gerekmektedir. Ortak politikalar oluşturulan uluslar-üstü statüdeki konular genellikle bağlantılıdır. Göç politikalarının Avrupa Birliği aday ve komşu ülkelere yansıtılmasıyla Avrupa Birliği'ne gelen göçün kontrolü hedeflenmektedir (Şemşit, 2010, s. 1-3).

Küreselleşme ile birlikte göç olgusunun alanı genişlemiş, uluslararası göç yaygınlaşmıştır. Küreselleşme ile değişen ve artan göç hareketleri ulus devletlerin sınırlarını aşılabilir hale getirmiş ve yeni politika arayışlarına yol açmıştır. Küreselleşme ülkelerin koşullarını görünür kılmıştır. Genel olarak üçüncü dünya ülkelerindeki zor koşullar itici güç, iletişim ağları sayesinde daha da görünür hale gelen başka ülkelerdeki iş gücü ihtiyacı, demokrasi gibi olgular çekici güç oluşturmuş, uluslararası göç hızlanmıştır. Küreselleşme aynı zamanda göç hareketlerinin değişip çeşitlenmesine de etken olmuştur. Kısa süreli kısa mesafeli göç, iş gücü göçü, yüksek nitelikli göç gibi çeşitli göç türleri oluşmuş, göç edenlerin profilleri çeşitlenmiştir.

Küreselleşmenin önemli bir ayağı olan göçün ulus devletin sınırlarını aşımı salt demografik değildir; kültürler, fikirler, sermaye farklı sınırları aşmıştır. Böylece ulus devletlerin sınır kontrolü ve güvenlik politikalarını daha da önemli hale getirmiştir. Burada

istenmeyen göçler dikkate değer bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Yasal yollardan gelemeyenler yasa dışı göçü denemektedirler. Yasal göçün düzenlenmesi ve yasa dışı göçün önüne geçilmesi için düzenlemeler yapılmaktadır. Ancak göçler tek ülkeyi ilgilendiren bir konu olmadığından uluslararası politikaları gerekli kılmaktadır. Uluslararası göç politikalarının hedef ve sonuçlarının uyuşup uyuşmadığı, göçleri, özellikle düzensiz/istenmeyen göçleri, düzenleyip düzenleyemediği önemli bir sorudur.

Küreselleşme ve göçün karşılıklı etkileşiminin yanı sıra, uluslararası göç olgusunun bir gereği olarak Avrupa Birliği'nin çeşitli düzenlemeler yapmaya ihtiyaç duyduğu ancak Avrupa Birliği'nin göç politikalarının göçmen haklarını değil Avrupa Birliği'nin güvenliğini öncelikle oluşturulduğu bu çalışmanın bir başka varsayımıdır. Avrupa Birliği'nin göç politikaları düzensiz göçün önüne geçememekte, göçmenlerin koşullarını zorlaştırmakta, düzensiz/ yasal olmayan göçe sebep olmakta, insan kaçakçılığı gibi suçların yaygınlaşmasına yol açmaktadır. "Nitekim AB, son yıllarda bunun farkına vararak, göç politikasının dış boyutunu geliştirip düzensiz göçün önlenmesi konusunda kaynak ve transit ülkelerle işbirliğini arttırmaya çalışmaktadır" (Şemşit, 2010, s. 320). Kararlar üye ülke koşullarına göre alınmakta ancak bu kararlara aday ülkeler dışındaki üçüncü ülkelerin de uyması beklenmektedir. Fakat içlerinde buldukları koşullar bu ülkelerin kararlara uymalarını zorlaştırmaktadır. Avrupa Birliği'nin göçmen haklarını ve üçüncü ülke koşullarını hesaba katmaması politik ve insani sorunlara yol açmaktadır.

Çalışmanın ilk bölümünde küreselleşmenin yerelle olan ilişkisi konu edilmiş, bu doğrultuda küreselleşmenin ulus devleti tehdit eden unsurları incelenmiştir. İkinci bölümde küreselleşme ve göç kavramları etrafında bir temel oluşturularak göç olgusu, göç çeşitleri, uluslararası göç olgusu, küreselleşme ve göç ilişkisi anlatılmıştır. Son bölümde ise Avrupa Birliği'nin ortak göç politikaları ve açmazları küreselleşme ışığında irdelenmiştir. Avrupa Birliği'ni karar almaya iten faktörler, kararların odakları, tutarlılığı, etkileri bu bölümde ele alınmıştır. Bu bağlamda düzenli göç politikaları, düzensiz göçle mücadele, mülteci hareketlerine yönelik politikalar, ulus devlet ve göç gibi konulara da değinilmiş, Avrupa Birliği'nin göçle ilgili anlaşmaları tek tek ele alınmıştır.

Küreselleşme, göç, uluslararası göç konuları etrafında yapılan çalışmada Avrupa Birliği göç politikaları merkeze alınmıştır. Küreselleşme ve göç devletlerin ulusal sınırlarının ekonomik, demografik, kültürel, etnik aşımını gerçekleştirmiştir. Devletler her ne kadar kendi içlerinde göç politikaları oluştursalar da uluslararası göç gerek çıkılan gerek varılan gerekse transit ülkeleri bağlayan çoklu politikaları gerektirmektedir. Çözüm odağı olarak görülen uluslararası platformlardan biri olan Avrupa Birliği hem üye ülkeleri hem de üçüncü ülkeleri bağlayan göç politikaları yürütmektedir. Bu sebeple çalışmada küreselleşme ve uluslararası göç konuları Avrupa Birliği politikaları üzerinden analiz edilecektir.

1. Küreselleşme

1.2. Küreselleşme ve yerellik

Teknolojik gelişmeler ve iletişimin kolaylaşmasıyla dünya üzerinde zaman ve mekânın ölçüsü azalmıştır. Artık dünya uzak ve kopuk mesafeler anlamına gelmemektedir, somut olarak kişiler bazında aşılmasa dahi teknoloji sayesinde bilgi, sermaye, kültür yer değiştirebilmekte, aktarılabilir. Küreselleşme kavramı 1960'lı yıllarda kullanılmaya başlanmış, 1980'lere gelindiğinde kullanımı artmıştır (İçli, 2001, s. 163). "Literatürde küreselleşmenin, uluslararasılaşma, evrenselleşme, liberalizasyon, Batılılaşma, karşılıklı bağımlılık, modernizasyon gibi çeşitli terimlerle eşanlamlı olarak kullanıldığı görülebilmektedir" (Bayar, 2008, s. 25). Bu kullanımlardan da anlaşılacağı üzere küreselleşme, üzerinde uzlaşılabilir, çeşitli yaklaşımları barındıran, tartışmalı bir alandır. Küreselleşmeye dair üç temel yaklaşımdan söz edilebilir. Bunlardan birinin temsilcisi olan aşırı küreselleşmeciler

çoğunlukla liberal/neoliberal görüşlere dayanmakta ve küresel sermayenin ulus devletleri aşarak tüm dünyaya nüfuz edeceğini savunmaktadırlar (Bayar, 2008, s. 31-32). Aşırı küreselleşmeciler ortak çıkarların farkına varılması sayesinde küresel uygarlığın mümkün olacağını düşünmekteledir (Kürkçü, 2013, s. 6).

Küreselleşme kuşkucularına göre ise küresel olan kendi karşıtı olarak yereli yaratır, yerel küreselleşirken küresel olan da yerelleşir. Ekonomik açıdan ise küresel bir eşitlik ve bütünleşme söz konusu değildir (Kürkçü, 2013, s. 8). Küreselleşmeye dair temel yaklaşımlardan biri olan bu gelenekçi yaklaşım başta Amerika, Avrupa ve Japonya olmak üzere küresel güçlerin küresel ekonomik düzeni oluşturduğunu, küreselleşmeyi kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirdiklerini savunmaktadır (Bayar, 2008, s. 31). Joseph Stiglitz uluslararası ve uluslar-üstü kuruluşların söz sahibi olduğu bir küresel yönetimden bahseder, ona göre küresel devlet yoktur ancak bu yapılar küresel devlet işlevi görmekteledir (Stiglitz'den aktaran Kürkçü, 2013, s. 7-8). Gelenekçi yaklaşıma göre herkes için küreselleşme mümkün değildir, küreselleşmenin yönlendirici güçlerince istenen bir durum da değildir.

Küreselleşmeye dair diğer bir yaklaşım ise dönüşümsel yaklaşımdır. Dönüşümselciler küreselleşmeyi ekonomi ve uygarlık üzerinden değil egemenlik üzerinden okumaktadırlar. Küreselleşme ve yerellik ayrı ayrı varlıklarını sürdürmekteledir. Küreselleşme gerek siyasal gerek toplumsal alandaki yeni dönüşümlerin etkin gücü, yöneticisidir (Kürkçü, 2013, s. 9). Özetleyecek olursak aşırı küreselleşmeciler sermaye tarafından yönlendirilen küreselleşmenin ulus devlet sınırlarını aşip küresel bir uygarlık kuracağını savunurken küreselleşme karşıtı gelenekçiler güçlü devletlerce yönlendirilen bir küreselleşmeden bahsetmekte ve bu küreselleşmenin kendi çıkarları doğrultusunda olduğunu, küresel uygarlığın mümkün olmadığını savunmaktadırlar. Üçüncü bir yol sunan dönüşümselciler ise ikisine de karşı çıkarak küreselleşmenin dönüşümlerin bizzat etkin gücü olduğunu, bu sebeple küresel süreç ve sonucunun belirsiz olduğunu savunarak gelecek tahmininde bulunmaktan kaçınmaktadırlar. Onlara göre küresel olanın yerel olanı da daha belirgin hale getirmesiyle beraber küreselleşme olumlu ve olumsuz yanlarıyla gerçek bir durumdur, bu durum en iyi şekilde kullanılmalıdır.

Küreselleşmenin farklılıkları bütünleştirmeyeceğini, melez kültürler oluşturacağını savunanlar da vardır (İçli, 2002, s. 169). Kültürün küreselleşmesi yeni kültürel farklılıklar açığa çıkarmaktadır. Marshall McLuhan (1964) dünyanın küresel köy haline geldiğini söylemektedir. Bu makro ile mikronun sağlıksız karışımına işaret etmektedir. Küreselleşme, ulaşımın kolaylaşip mesafelerin yaklaşması ve hayat tarzlarının her yerde sürdürülebilir olması anlamında dünyayı küçültmüştür. Farklı kültürlerin tanınması anlamında ise genişlemiş bir dünya vardır artık. Bu durumlar karşılıklı olarak küreselleşmeyi tamamlamaktadırlar (Eriksen, 2009, s. 475-476). Bu anlamda küreselleşme bir bakıma farklı kültürlerin, yaşamların karşılaşması ve etkileşime geçmesi ve dönüşüm anlamına gelmektedir. Özgün olanın dönüşümü yerel yorumdan tamamen kopuk gerçekleşmemekte, bu da ne evrensel olabilen ne de öz halinde kalabilen yeni melezler doğurmaktadır.

Küreselleşme farklı kültürlerle karşılaşma, tanışma, varlığını kabul etme durumlarını içerir. Ancak farklı kültürlerin tanınması bu kültürlerin eşit konuma sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Küreselleşmenin yerel kültürleri marjinalleştirip tüketim nesnesi olarak sunduğu, egemenliği altına aldığı ile yerele görünürlük kazandırıp alan açtığı görüşleri arasında bir tartışma vardır (Özbudun, 2012, s. 417). Toplumlar arasındaki ilişki ve etkileşimlerin arttığı “modern tarihin başlangıcından itibaren emperyalizm ve sömürgecilik toplumların modernleştirilmesinde önemli bir işlev görmüş”tür; daha yakın zamanlarda ise askeri işgaller azaldığı halde “sömürgeciliğin biçim değiştirerek sürdüğü söylenebilir” (Akça ve Hülür, 2004, s. 274). Küreselleşme sürecinde güce sahip olanlar diğer toplumları kendi kendilerini yönetemeyecek, insan haklarına sahip olmayan gruplar olarak görmekteledir

(Haviland vd., 2006, s. 799). Küreselleşme “el değmemiş sahalara” girerek onların sınırlarını da açmıştır. Oluşturulan küçük anlatılarla onların yerelliğine vurgu yapılmıştır. Böylece küreselleşme paradoksal bir biçimde “özgül yerel sonuçlar” doğurmuştur (Eriksen & Nielsen, 2011, s. 263-264). Sınırların aşımı hem yereli oluşturmuş hem de kültür akışına açılmasına sebep olmuştur. Sınırları ilk aşan Batı kendini küreselleştirirken bir yandan kendi dışındakileri yerel olarak kodlamış, yerel olan kültürün küreselleşmesini sınırlamıştır; Batı çağdaş ve küreselleşmesi gerekenken yerel olan küçük marjinal anlatılardan ibarettir. Ancak Eriksen’e (2009, s. 465) göre kültürel formlar sınırları aşıp gelmeleri açısından küresel olsalar da geldikleri yerde o toplumun gözünden yorumlanmaları açısından yerellerdir. Yerel olan karşılaştığı farklı kültürleri de kendi kültürü içerisinde bir bakışla görecektir, tam anlamıyla geldiği yerdeki gibi hayatına uygulamayacaktır. Bu anlamda yerellik devam edecektir.

“Kapitalist ülkeler tarafından yönlendirilen küreselleşen dünyada” (Haviland vd., 2006, s. 801) bu ülkeler kendilerini tüm dünya üzerinde söz hakkı sahibi saymaktadırlar. Diğerleri üzerinde egemenlik ancak onları kabul ederek mümkündür. Bu ülkeler öncelikle küreselleşme aracılığıyla ötekiye ait bilgiyi oluşturmuşlardır. “Robertson’a göre küreselleşme yerelliği yaratıp sonra da içeren bir süreçtir” (Robertson’dan aktaran Kürkcü, 2013, s. 2). Egemen güçler bu farklı kültürleri ancak kendi çizdikleri alanda, kendi egemenlikleri altında farklılık izni vermişlerdir, bu da uyuma değil çatışmaya yol açmaktadır (Akdemir, 2004, s. 48). Küreselleşmenin bu şekilde yönlendirilmesi farklılıklar arasında oluşabilecek kaynaşmaları önleyip farklılıkları ön plana çıkarmaktadır. “Zira bu kelime (küreselleşme), hepimizin, giderek birbirimize benzediğimiz anlamına gelmemekte, daha ziyade, eskiden olmayan şekillerde birbirimizden farklılaştığımızı ifade etmektedir” (Eriksen, 2009, s. 460). Farklı-marjinal olanın güce sahip olanlar için meta ya da düşman olarak ötekileştirilmeye elverişli olduğu da akılda tutulmalıdır.

Küreselleşmenin yıkıcı yanlarından korunmak için sığılan bir söylem de yerelleşmedir. Fakat yerelleşme ancak küreselleşmeden sonra ortaya çıkabilir, çünkü yerel olanın yerelleşmesi söz konusu olamaz. Küreselleşmenin bu yerelleşme söylemiyle dönüşüm gizlenir (Hülür, 2000a, s. 32). Bu anlamda günümüz dünyasında farklılık ya da yerellik “içeriği ve anlamı boşaltılmış bir tarzda” anlaşılabilir. Başka bir ifadeyle “yerelleşme olarak kavramsallaştırılan gelişmeler, yerlilerin kendi yanlısalarıyla” Batı’nın “küreselleşmesine yaptıkları katkılar olarak görülebilir” (Hülür, 2000b, s. 114). Tüm topluluklar çağdaşlaşma ile beraber tikel olarak özgünlüklerini yitirirler. Küreselleşme yitirilen bu özgünlüğün yerine Batı’nın değerlerini yerleştirir. Böylece küreselleşen aslında Batı olmaktadır (Hülür, 2000a, s. 28). Başka bir deyişle Amerika ve Batı tekelindeki bir ekonomik piyasanın getirisi gerçek bir küreselleşme değil “Amerikanlaşma”dır (Akdemir, 2004, s. 49). Dünyanın çeşitli yerlerinde yeniden canlandırma ve gelenekselcilik yöntemleriyle küreselleşmeye karşı direnişler vardır. Bu karşı direnişler de iletişim teknolojileri gibi küreselleşmenin araçlarını kullanmaktadırlar (Haviland vd., 2006, s. 822). Ancak daha önce de söylendiği gibi küreselleşme etkisinden önce yerelleşme söz konusu olamayacağından bu direnişler bir bakıma dönüşümün kabulüdür. Yereli yeniden canlandırmanın maddi kültür nesnelerini görünür kılmaktan ve “küresel dünyada parçalanmış yerel kültürler” (Eriksen & Nielsen, 2011, s. 269) olmaktan öte gidip gidemeyeceği tartışmalıdır.

Yayıma imkânını elinde tutan Batı kendisinininkinden farklı olan kültürleri dokunmuş, onları bazı yönleri ehlileştirilmesi gereken marjinaler olarak görmüştür. Yerel olarak adlandırılan bu toplumlar da yeni kültürleri kendi yaşamlarına göre yorumlamış ve uygulamışlardır. Bu toplumlar kendilerini tanıtmak anlamında, görünür olmak anlamında küreselleşmeler de dönüştürme güçleri sınırlıdır. Artık bir kez küreselleşmenin Batı yüzüyle ve kendi yerellikleriyle tanıştıktan sonra tam anlamıyla öz hallerinde kalmaları da mümkün olmamaktadır. Küreselleşmenin güçlü devletleri için öteki olan toplumlar böyle bir kültürel sıkışmışlık içindedir.

1.2. Küreselleşme ve ulus devlet

Küreselleşmenin önemli aktörlerinden biri de ulus devlettir. Küreselleşme ne kadar sınırları aşarak var oluyorsa ulus devlet de kendini sınırlarını korumak üzerinden tanımlar. "...ulus-devlet, milliyetçi bir ideolojiye dayanmaktadır; bu ideoloji, devletin sınırlarının, kültürel sınırlara karşılık gelmesi gerektiğini ifade eden öğretiler aslında" (Eriksen, 2009, s. 433). Ulus devletin meşruiyeti sınırları üzerinden okunur, ulus devlet sınırlarına egemendir; bu sınırlardan girip çıkacak insan, bilgi, mal, sermaye onun denetimi altındadır. Ulus devletin egemenliği ile toprak sınırları arasındaki bağ Westfalya Anlaşması (1648) ile ortaya konulmuştur (Cebeci, 2008, s. 25). Ulus devlet coğrafi sınırlarını olduğu kadar kültürel sınırlarını da koruma eğilimindedir. Ancak Eriksen'in (2009, s. 460) belirttiği üzere küreselleşen dünyada "artık mekânın, 'kültürler' arasında açık bir tampon oluşturabileceğinden söz etmek zordur". Bu anlamda küreselleşmenin ulus devletin egemenliğini sorguladığından söz edilebilir.

Kapitalist dünya düzeninin bir parçası olarak varlık kazanan ulus devlet, "Avrupa'da teknik ve ekonomik devrimin yaşanması sonucunda ortaya çıkmış ve endüstriyel kapitalizmin yayılma seyrine bağlı olarak dünyanın diğer ülkelerine yayılma eğilimi göstermiştir" (Hülür, 2007, s. 315). Kapitalizmle doğan ulus devlet, kapitalizmin yeni bir evreye girerek küreselleşmesiyle birlikte tehdit altına girmiştir (Cebeci, 2008, s. 4). Ulus devlet, uluslararası ve uluslar-üstü kuruluşlar, yerel yönetimler ve uluslararası sivil toplum kuruluşları küreselleşmenin başlıca aktörleridir (Bayar, 2008, s. 26). Bu yapılar sınırlarını aşması açısından ulus devlet için tehlike anlamına gelmektedir. Ulus devletin kavramları pratik alanda küreselleşme tarafından aşılmış, dönüştürülmüştür; ulus devlet karar alma süreçlerindeki mutlak kontrolünü kaybetmiştir (Cebeci, 2008, s. 35). Küreselleşmeyle birlikte toplumsal gruplar (etnik, dini, ulusal) kendi kültürlerinin ve kimliklerinin farkına varır, çeşitli özgürlükleri talep ederler (Akdemir, 2004, s. 44). Ulus devletler küreselleşmenin getirisi olan bu azınlık taleplerine ve sınırlarının aşılmasına dair güvenlik/egemenlik sorunlarına hem içerde hem de uluslararası platformlarda çözüm arayışındalardır.

Devletlerin azınlıkları egemenlikleri altında tutmak için üç temel stratejisi vardır. Bunlar azınlığın daha aşağı olduğu düşüncesiyle ayrımcı davranışlar, zoraki ya da tercihi asimilasyon (ABD'de çoğu göçmen grubun iki nesil sonra dilini unutmaması gibi) ve entegrasyon yoluyla kültürlerini belli bir derecede koruyarak toplum kurumlarına katılımın sağlanmasıdır (Eriksen, 2009, s. 441). Erkilet'e (2004, s. 115-116) göre de azınlıklar sorunuyla gündeme gelen çok kültürlülük kavramının yanında diğer iki kavram asimilasyon ve eritme potasıdır. Asimilasyon, azınlıkların egemen kültürü içselleştirmesi üzerine kuruludur. Eritme potası ise göçmenlerin ve diğer farklı grupların melezleştirilmesine gönderme yapar. Bu yöntem karışık evlilikler ile kültürün yerleştirilmesi ilkesine dayalıdır.

Bu stratejilere bakıldığında en insani olan çok kültürlülük gibi görünmektedir. Fakat Erkilet (2004, s. 117-128) çok kültürlülüğün uygulaması ile ideolojik halinin başka olduğunu söylemekte ve ideolojiden çok költürcülük olarak bahsetmektedir. Batı, Doğuların költür yaptığını kabul ederek bu "küçük anlatılar"a kendi egemenliği altında yerini göstermektedir. Böylece çok költürcülük ile onların muhalifliğini engelleyip kendi denetimi altına almaktadır. Milyonlarca göçmenin yerleştiği Avrupa ülkelerinin çoğu çok költürcü ulusal költürel sistemi yapılandıramamıştır (Haviland vd., 2006, s. 803). Çok költürlülük söylemiyle toplumsal yapıdaki egemen gücün hegemonyası gizlenmektedir (Erkilet, 2004, s. 128). Nasıl ki yerele yapılan vurgu küreselleşmenin yıkıcı gücünü gizliyorsay çok költürcülükle yerellerin bir aradalığı ön plana çıkarılarak asıl güçlü ve yönlendirici olan gizlenmektedir.

Ulus devlet sınırları içinde var olan ve sınırlarını aşır gelen ötekiler dışında başka tehditlerle de karşı karşıyadır. Uluslararası kuruluşlar, sivil toplum kuruluşları ve çok uluslu şirketler küreselleşmenin ulus devletleri tehdit eden diğer yapılarıdır (Cebeci, 2008, s. 23). Küreselleşme, ulus devletin kendini tanımladığı egemenlik alanlarını aşarak devleti dönüştürme

uğratmış ve kendi devlet sistemini yaratmıştır (Cebeci, 2008, s. 27). Bu dönüşümlerin bir ayağı da uluslararası hukuk, ekonomi ve AB, NATO, IMF gibi onun taşıyıcısı olan uluslararası kuruluşlardır (Cebeci, 2008, s. 30-31). Dördüncü dünya platformları, dünya çapındaki ajanslar ve STK'lar, BM, Uluslararası Af Örgütü gibi kuruluşlar küreselleşmenin önemini göstermekle beraber teorik olarak da olsa siyaset, ekonomi, kültür, askeri güç gibi konularda küresel bir söylem üretilmesine katkı sağlamaktadırlar (Eriksen, 2009, s. 462). Bu kuruluşlar bir yandan küresel sermayeyi yönetip küreselleşmeyi hızlandırarak (Cebeci, 2008, s. 31) ulus devletleri tehdit ederken bir yandan da ulus devletlerin güvenlik sorunlarını çözebileceği yegâne platformlar olarak görülmektedir. Örneğin küreselleşmeyle birlikte suçlar da küreselleşmiştir; bu bağlamda güvenliğin ulus devlet temelinde çözülmesi mümkün değildir (Bayar, 2008, s. 29). Ulus devletin bir yandan yetkilerinin kısıtlanması bir yandan varlığını temel birim olarak devam ettirmesi küresel yönetim adı altında yeni bir siyaset alanı açmıştır. Bu alanda iç ve dış politikanın sınırları anlamsızlaşmaktadır (Bayar, 2008, s. 28).

Ulus devleti tehdit eden başka bir unsur olarak ise uluslararası şirketler görülmektedir. Çok uluslu şirketler, güçlü devletlerin yeni piyasa arayışlarıyla ortaya çıkmışlardır. (Yurdabakan, 2002, s. 63-64). Ancak devletlerce değil az sayıdaki kapitalist zenginlerce yönetilen çok uluslu şirketler hükümetleri hatta uluslararası örgütleri siyasi karar almada zorlayacak kadar güçlenmişlerdir (Haviland, 2006, s. 808-809). “Küreselleşme, ulusal hükümetlerin ekonomik rollerini azaltmış, küresel rekabetin ülkelerden çok, uluslararası şirketler arasında olmasına yol açan bir süreci hızlandırmıştır. Artık küresel rekabet, İngiltere ile Almanya, Japonya ile ABD veya Avrupa ile ABD arasında olmaktan çok, Fuji ile Kodak, Boeing ile Airbus, Compaq ve Toshiba arasında olmaktadır” (Akdemir, 2004, s. 63). Küreselleşmenin getirdiği yeni düzen siyasal anlamda güçlü devletleri söz sahibi kılarak ekonomik anlamda çok uluslu şirketleri yükseltmiştir.

Ortak tarih, ortak kültür, ortak ekonomi, ortak toprak ve sınır gibi mitler üzerinden varlık gösteren ulus devlet halen siyasal düzende önemli yerini korumaktadır. Küreselleşme kendi içlerinde de etkileşim halinde olan göçler, teknolojik gelişmeler, uluslararası ve uluslararası kuruluşlar, çok uluslu şirketler yoluyla ulus devletin mitlerini tehdit etmektedir. Ancak ulus devletler, bilhassa güce sahip olan devletler, küreselleşmenin bu tehdit unsurlarına hâkim olmak ve kendi lehlerine yönlendirmek suretiyle kendilerini korumaya almakta, küreselleşmenin silahlarıyla birbirleri üzerinde baskı kurmaktadır.

2. Küreselleşme ve uluslararası göç

2.1. Göçmenlik; sebep, süreç ve sonuçları

Göçmenlik günümüzde ülkelerin gerek resmi birimlerince gerek sivil toplum kuruluşlarıyla gerekse çeşitli bilim dallarınca takip edilen ve irdelenen bir husustur. Göç hareketlerinin insanlık tarihi boyunca var olduğu bir gerçektir. Dünyanın siyasi ve teknolojik serüvenine paralel olarak göçün serüveni de değişiklikler göstermiştir. Artık ülkeler arasındaki göç akımları siyasi, sosyal, ekonomik ve demografik açıdan daha önemli ölçüde etkilenmektedir. Kolaylaşan, artan ve etkisi çoğalan göç, bu sebeplerle özel bir alana dönüşmektedir.

Bir çalışmada ortaya konulduğu üzere göçmen kavramını açıklama konusunda birçok ülke Birleşmiş Milletler'in (BM) tanımlarını temel almaktadır. Tanıma göre “Göçmen, olağan olarak yaşadığı ülkenin dışında en az bir yıl yaşayan kişidir” (Şemşit, 2010, s. 9). Fakat bu basit tanım çoğu zaman yetersiz kalmaktadır. Tanımda kişinin ne zaman göçmen sayılacağı belirtilmiş, fakat ne zamana kadar göçmen sayılacağı belirtilmemiştir. Ayrıca tüm göçler devlet kontrollü olmamakta, bu da kişinin ne kadar zamandır yurtdışında olduğunu muallak bırakmaktadır. Mülteci, sığınmacı, diaspora, ulus aşırı topluluk gibi pek çok göç merkezli kavramın ortaya çıktığı küreselleşmiş dünyada Birleşmiş Milletler'in göçmen tanımıyla

yeterli kalmak mümkün değildir. Ancak göçün ve göçmenliğin çok yönlü konular olmaları sebebiyle ve her ülkenin koşul ve çıkarlarının farklı olması neticesinde tüm ülkeler için bağlayıcı ortak bir tanımın yapılması mümkün görünmemektedir. Örneğin Birleşmiş Milletler bir yıldan sonrasını göçmenlik olarak saysa da ne zaman mültecilikten çıkılıp vatandaşlığa geçileceğine ülkeler kendi iç politikalarıyla karar vermektelerdir.

Göçü herhangi bir sebeple yaşadığı yerden çıkıp bir süreliğine başka bir yere yerleşmek olarak kabul edersek, bu göçlerin itici ve çekici güçlerin etkisiyle gerçekleştiğini söyleyebiliriz. “Göç hareketleri genellikle daha dezavantajlı bölgelerden daha az dezavantajlı bölgelere, yani daha az fırsatlar sunan, daha düşük ücret düzeyleri bulunan ve daha az özgürlüğün olduğu bölgelerden daha iyi fırsatlar sunan bölgelere doğru gerçekleşmektedir” (Şemşit, 2010, s. 16). Burada göç veren ülke itici, göç alan ülke çekici güç konumundadır. Bu bağlamda göçlerin genel sebebi olarak daha iyi bir yaşam isteğinden bahsedilebilir.

Karmaşık ağlardan oluşan göçü çeşitli kategorilere ayırarak hem sebeplerini hem de sürecin işleyişini daha açık görmek mümkündür. Koser’e göre (Aktaran Şemşit, 2010, s. 19-22) bu göç çeşitleri şu şekilde sınıflandırılabilir:

Devlet merkezli bakış açısıyla istenen ve istenmeyen göç kategorisinden bahsedilebilir. İstenen göç, ülke ekonomisi için ihtiyaç duyulan işgücü göçüdür. Uluslararası hukukun gereği olarak kabul edilen aile birleşimi göçü ve iltica ise esasında devletler tarafından istenmeyen göçtür. İstenmeyen göç içerisinde düzensiz/yasadışı göç, devletleri politika anlamında en çok zorlayan gruptur.

Zorunlu ve gönüllü göç, göçmen merkezli bakış açısıyla bir kategoridir. “Zorunlu göç, insanların savaş, zulüm, kıtlık, doğal afet gibi nedenlerle kendi ülkelerinden başka ülkelere göç etmek zorunda kalmasıdır. Bu insanlar genellikle mülteci olarak adlandırılır fakat mülteci terimi bütün zorunlu göçmenleri kapsamamaktadır”. Göçmen merkezli bakış açısıyla yapılan başka bir sınıflandırma, siyasi nedenlerle veya ekonomik nedenlerle göçtür. Siyasi nedenlerle göç edenler genellikle mültecilerdir. İşgücü göçmenleri ise ekonomik nedenlerle göç edenlerdir. İşgücü göçmenleri de kendi içinde nitelikli-niteliksiz işgücü göçü olarak iki gruba ayrılmakta, bu da bir kategori olarak sayılmaktadır.

Göçün bir diğer sınıflandırması, sürekli ve geçici göç sınıflandırmasıdır. Son sınıflandırma ise yasal ve “yasadışı” göç ya da başka bir ifadeyle düzenli-düzensiz göç arasındaki sınıflandırmadır. Koser’in bu sınıflandırmalarından anlaşılacağı üzere göç her ne kadar kategorize edilebilse de bu kategoriler birbirlerinden tamamen bağımsız değildir. Bu durum hem göç çalışmalarını hem de göç politikalarını zorlamakta, bir yandan da bütüncül bakılmadığında çözüm üretilmeyeceğini göstermektedir.

Yakın dönemde önemli göç dalgalarına bakıldığında ilk göçlerin istenen göçler olduğu söylenebilir. İkinci Dünya Savaşı sonrasında Avrupa’da işgücü açığı oluşmuştur. Avrupa ülkeleri, bu açığı kapatıp ekonomik kalkınmayı sağlayabilmek için üçüncü dünya ülkelerinden göçü teşvik etmişlerdir (Samur, 2008, s. 3). Bu istenen göçler dezavantajlı bölgelerdeki işçi gücünü Avrupa ülkelerine çekmiştir. 1970’li yıllara gelindiğinde ise bu göçler bir probleme dönüşmeye başlamıştır. Hem teknolojinin gelişmesiyle ihtiyaç duyulan işçi profili değişmiş hem de ekonomik krizle işsizlik oranları yükselmiştir. Bu durum ülkelerin göçleri engellemek için tedbirler almalarıyla sonuçlanmıştır (Samur, 2008, s. 3). Ekonomik sebeplerle istenen göç olarak başlayan süreç yine ekonomik sebeplerle istenmeyen göçe dönüşmüştür. Yine bu örnekte görülmektedir ki göç bir yandan ekonomiden etkilenirken bir yandan da ekonomiyi etkileyen bir faktördür.

Son yıllarda görüldü ki, göç sadece kaynak ya da gidilen ülkelerin sorunu değildir, göç çift taraflı bir eylemdir. “Göç edilen ülkelerin yöneticileri aşırı göçler nedeniyle ve ortaya çıkan baş edilemez sıkıntılar yüzünden, göç edenlerin kaynak ülkelerinde de var olan sorunları azaltmaya yönelik politikaları gündemlerine almaya ve soruna çok daha geniş perspektiften bakmaya başlamışlardır” (The Economist’ten aktaran Koçak & Gündüz, 2016, s.

70). Göçle ilgili sorunlar ancak iş birliği içindeki politikalarla ve insan hakları kapsamında çözülebilecektir.

Göç kaynak ülkede hem olumlu hem de olumsuz etkiler yaratmaktadır. “Göç edenlerin ülkelerine aktardığı dövizlerin (economic remittance) alt yapıyı güçlendirme, daha iyi beslenme ve daha kaliteli sağlık hizmeti alınması, kriz zamanlarında ve borçlanmalara karşı teminat görevi görme, üretime dönük sektörlerdeki yatırımlarla iş imkânları yaratılması... gibi faydalarının olduğu belirtilmektedir” (Yılmaz, 2014, s. 1692). Göçmenlerin ülkelerine olumsuz etkileri olarak edindikleri yeni kültürün yerel düzende yaşanamaz olup ülkeye olumsuz olarak yansması, ailelerin işçi gelirlerine bağımlı hale gelmesi, kısa vadeli tüketim alışkanlığı kazanılması, ekonomik farklara sebep olması sayılabilir (Yılmaz, 2014, s. 1692).

Göç kaynak ülkede etkili olduğu gibi göç edilen ülkede de çeşitli etkiler ortaya çıkarmaktadır. İş gücünün karşılanması, bunun daha düşük bütçeyle çözülmesi bu etkilerin en önemlilerindedir. 1980lerde göç alan ülkeler işçi ihtiyaçlarının kalmadığını söyleyerek çeşitli uygulamalarla göçlerin önünü kessler de bu gerçeği yansıtmamaktadır. Bu ülkelerin genç nüfusunun azalmasından ve vatandaşlarının bazı işleri yapmak istememelerinden ötürü göçle gelecek insan gücüne ihtiyaçları vardır (Yılmaz, 2014, s. 1694-1695). Bu ülkeler bir yandan ekonominin bozulmasını ve suç oranlarını göçmenlere yükleyen halkı bu söylemlerle memnun ederken bir yandan da bahsedilen eksikliği tamamlamaları için ucuz iş gücü olarak gelen belli orandaki göçmenlere göz yummaktadır.

2.2. Küreselleşme ve göç ilişkisi

Göç olgusu uzun zamanlardan beri var olsa da küreselleşme ile birlikte farklı bir boyut ve hız kazanmıştır. Küreselleşme ile göçün çeşitliliği artmıştır. İletişimin küreselleşmesi farklı ülkeleri, ülkelerin olanaklarını ve eksiklerini görünür kılmıştır. Böylece çekici ve itici güçler daha belirgin hale gelmiştir. 2003 yılında Uluslararası Göç Örgütü'nün yayınladığı bir raporda (aktaran Şemşit, 2010, s. 38) ifade edildiği gibi, “mali veya ticari diğer akımlar, fikir veya bilgi akımlarına benzer şekilde sınırları aşan ve gittikçe artan insan dalgaları, küreselleşmenin yoğunlaşmasının en güvenilir göstergeleri arasındadır”. Küreselleşme yalnızca şartları görünür kılmakla kalmayıp hedef ülkeleri de daha ulaşılır kılmıştır.

Küreselleşme ve göç arasında çift yönlü bir etki vardır. Küreselleşme göç edecek kişinin kim olduğu, neden göç edeceği, nereye ve nasıl göç edeceği gibi tüm göç sürecini etkiler. Hem kaynak ülkenin hem de gidilecek ülkenin ekonomisi, kültürü, politikası küreselleşmeden etkilenmiştir. Aynı şekilde küreselleşmeyle kolaylaşan, belki de gerçekleşen göç de ülkelerin ekonomik, sosyolojik, politik durumlarını etkileyecektir.

Çağlayan'ın (2006, s. 88) belirttiği üzere göç; ulus aşırı nüfus hareketleri, bunun getirdiği çok kültürlülük ve yeni tip topluluklar gibi pek çok faktörle etkileşim halinde bir alandır. Göç küreselleşmenin etkisiyle sınır aşırı yaşanırken ulus devletlerin ve sınırlarının varlığı da devam etmektedir. Küreselleşme sosyal yapıları, politikayı, ekonomiyi etkilemiş, bu yapılarda oluşan değişim de göç ve göçmene yansımıştır. Tüm bu ilişkiler ağı göçün parçalı bir alan olmasına sebep olmuştur, göçü tek yanı olan bir saha olarak görmek mümkün değildir. Küreselleşme ile birlikte göç çeşitleri ve yapısı değişmiştir. Buna ek olarak küreselleşme, göçü dinamik tutmaktadır.

Göçmenlerin anavatanlarından kopup göç ettikleri ülkede asimile olacakları düşünülüyordu. Ancak küreselleşme bu duruma yeni bir boyut kazandı. Küreselleşme göçmenlerin anavatanlarıyla iletişiminin önünü açtı. Kendi ülkeleriyle ilgilenen göçmenlerin eğitim seviyeleri yükseldikçe bu ilgi politik bir ilgiye dönüşmektedir. Bunun sonucunda da ötede ulusçuluk/ulus-ötecilik kavramları doğmuştur. Ulus-ötecilik hem göç veren hem de alan ülkeyi etkilemektedir (Yılmaz, 2014, s. 1696). İletişimin küreselleşmesiyle yükselen göç hareketleri küreselleşmeye de yeni boyutlar kazandırmıştır. Bu gibi durumlarda kültürel

muğlaklığın yerini kültürel yeniden canlanma alabilmektedir. Bu da çok kültürcülük yahut asimilasyon politikalarını ulus devletlerin önüne bir yaptırım olarak getirmiştir.

2.3. Küreselleşen dünyada göçmenlik; ulusal sınırların aşılması, ulusal ve uluslararası sınırlılıklar

Küreselleşmeyle birlikte fikirlerin, kültürlerin, sermayenin uluslararası aktarımı kolaylaşmış, göç de bunu sağlayan ağlardan biri olmuştur. Ulus devletler bu durumu sınırlarını tehdit olarak görmekte, egemenliklerini korumak için sınırlarının kontrolünü sağlamaya önem vermektelerdir. Demografi, işgücü ve güvenliği gibi devlet alanlarının kontrolü sınır kontrolleriyle ilişkilidir (Şemşit, 2010, s. 39). Göç ederek ülkesinin dışına çıkan insan kendiyile birlikte ülkesinin özelliklerini de başka bir ülkeye taşımaktadır. Ulus devletler kendilerini bir geleneğin üzerine kurmaktadır. Dışardan gelen göç, ulus devletin sadece coğrafi sınırlarını aşmayıp coğrafyaya kendi kültürü ve fikriyle; kendi geleneğiyle gelmektedir. Çeşitli politikalarla yasal göçün şartlarını belirleyerek sınır egemenliğini korumak isteyen devlet, içindeki egemenliği için de bu farklı kültürleri nasıl ağırlayacağına dair politikalar üretmektedir. Bu politikalar daha önce belirtilen asimilasyon, çok kültürlülük ve dışlama modelleri etrafında oluşmaktadır.

Devletler bir yandan sınırlarının ihmal edilip egemenliklerinin sarsılmasından çekinseler de sınırlarını tamamen kapatmaları mümkün değildir. Bunun bir sebebi küreselleşmenin sınırların aşımını kolaylaştırması olduğu gibi başka bir sebep de bu ülkelerin belli oranlarda, çeşitli göçlere ihtiyaç duyuyor olmalarıdır. “Küreselleşmenin diğer boyutları gibi göç ve güvenlik arasındaki ilişkide de ara değişken devlet politikalarıdır. Göç politikalarının çoğunluğu bazı göçmen kategorilerini ülkeye kabul ederken diğer göçmen kategorilerini ülke dışı tutmaya çalışmakla ilgilidir” (Şemşit, 2010, s. 43). Bir bakıma yasadışı göçlerin doğmasının sebebi bu istenmeyen göçlerdir. Devletler bu soruna seçici ve güvenikleştirme odaklı yaklaşıpça çözümler sekteye uğrayacaktır.

Göçün itici ve çekici güçlerini gelir durumu, istihdam, siyasi, dini haklar gibi konularda ülkeler arasındaki farklılıklar oluşturur. Göç akımları, yoksulları içerdiği gibi nitelikli işgücünü ya da beyin göçünü de içerebilir. Uzun vadeli bu göçler tek ülkeyi ilgilendirmez. Bu durum göçün ulus-ötesi durumunu ön plana çıkarır (Kolukırık, 2014, s. 39). Küreselleşen dünyada ülkeler iç sorunlarının çözümünü uluslararası alanda aramaya başlamışlardır. Üye ülkeler, karşılaştıkları dış sorunlara kendi güçleri yetmediği zamanlarda bu sorunlarının uluslar-üstü kurumlarca çözülmesine “razı” olurlar (Şemşit, 2010, s. 61-63). Küreselleşme ile önu açılan göçlerden rahatsız olan ülkeler yine küreselleşme ile var olabilen uluslar-üstü kurumlarla bu sorunlarını çözüme yoluna gitmektedirler. Hem ulus devletlerin varlığını koruyup hem de uluslar-üstü platformlar oluşturulması küreselleşmenin ulus devletlerce egemenlik sahalarını koruyabilecek şekilde kullanılmasının önünü açmaktadır.

Göç sosyal bir durum olmasının yanı sıra gittikçe daha fazla siyasileşmektedir. Uluslararası göç politik düzenin değişimini önemli ölçüde etkilemektedir (Kolukırık, 2014, s. 38). “Üye ülkeler yürüttükleri farklı türden göç politikalarını hâlihazırda birbirleriyle paylaşmaktadırlar. Kimi üye ülkeler çok kültürlülüğten bahsederken kimileri kültür mozağından bahsetmektedirler. Mevcut göç politikaları üye ülkelerin ulusal çıkarlarını yansıtmakta ve hiçbir sistem aslında sonuç olarak diğerine benzememektedir” (Koçak & Gündüz, 2016, s. 71). Ulus devletler göçlere karşı korku-çıkır ikileindedir. Ulus devletler göçmenlerin sosyoekonomik yapıyı ve ulusal çıkarları tehdit ettiğini düşünmektedirler (Akpınar, 2011, s. 202).

Küreselleşme ile gelişen iletişim ağları göç için yolları açmıştır. Göçle birlikte yayılan kültürlerin kendilerine yer bulabilmesi ve kültürler arasında ilişkilerin doğması için Avrupa ülkelerinin kendilerini kültür hegemonyasının en üstünde görmekten vazgeçmeleri gerekmektedir. Nihayetinde göçlerin devamıyla kültürel farklar daha da görünür olacak ve

göç politikalarının tekrar düzenlenmesi gerekecektir (Kolukırcık, 2014, s. 42). Ulus devletlerin yeni kültürleri egemenlikleri karşısında bir tehlike olarak görmeyip ortak bir çerçevenin içinde her kültüre eşit insani hakları tanımaları gerekmektedir.

Ulus devletlerin sınırları küreselleşme ile aşılır hale gelmiştir. Egemenliklerini korumak isteyen devletler buna sınır güvenliklerini artırmakla başlamaktadırlar. İçerde ise farklı kültürlerin asimilasyonu ya da dışlanması ile insan haklarını göz önünde bulundurmayan bu politikalar devam ettirilmektedir. Ancak tüm bu çabalara rağmen göçler devam etmekte, sınırlar aşılmaktadır.

3. Küreselleşme ve Avrupa Birliği göç politikaları

3.1. Küreselleşmenin Avrupa Birliği göç politikalarına etkileri

Küreselleşme ile artan göç Avrupa Birliği'nin sürekli olarak yeni düzenlemeler yapmasına sebep olmuştur. Daha önce anlatılan antlaşmalardan anlaşılacağı üzere Birlik çoğu zaman göç sorununa güvenlik odaklı yaklaşmış, insani sebeplerle yapılan ortak anlaşmalar çıkarlarına uymayan üye ülkelerce uygulanmamıştır. Fakat göçle ilgili sorunlar devam etikçe Birlik ülkeleri bu sorunları gündemlerinde tutup ortak çözüm arayışlarına devam etmek durumundadır.

Avrupalı politikacılar göçmenlerin entegrasyonunu sağlamak için çok kültürlülüğün sonunun geldiğini öne sürmüş, neoliberal devlet anlayışıyla hareket etmişlerdir. Önceden göçmenlerin kendi kendilerine yetmeleri beklenirken bu beklentiler gidilen ülkeye kültürel entegrasyon sağlamaları isteği yönünde evrilmiştir (Koçak & Gündüz, 2016, s. 74). Avrupa ülkelerinde göçmenlere yönelik üç temel uygulama vardır. Asimilasyon modelinde göçmenlerin göç ettikleri ülkeye uyumu amaçlanır. Dil ve kültür uyumunun hedeflendiği bu modelde süreci hızlandırmak için oturma hakkı olan göçmenlere vatandaşlık verilir. Uyumun bir başka modeli çok kültürlü modeldir. Bu modelde göçmenlerden kendi kültürlerinden vazgeçmeleri beklenmeden yerli halkla eşit haklar tanınır. Dışlanma modelinde ise diğerlerinden farklı olarak göçmenlerin hakları sınırlandırılır, ulusun bir üyesi olarak kabul görmezler (Güleç, 2015, s. 89).

Küreselleşmeyle birlikte büyük sermayeler ucuz iş gücüne yönelmesi, niteliksiz iş gücüne ihtiyacın azalması işsizliğin artmasına sebep olmuş, Birlik ülkelerinde refah düzeyi azalmıştır. Bu durum göçmenlere mal edildikçe kültürel farklar da göze batar hale gelmiştir (Akdoğan & Atalay, 2017, s. 2439). Fakat bu durum devletler nezdinde göçmenlerin önünün tamamen kesilmesi anlamına gelmemektedir. Ülkeler iç politikalarında göçmenlere yönelik prosedürleri ihtiyaçlarına göre düzenleyerek istenen göçleri devam ettirmektedirler.

Avrupa Birliği ülkelerinde göçlerle çeşitlilik artarken bir yandan ötekileştirmeler devam etmektedir. Evrensel değerleri temsil ettiği düşünülen Avrupa Birliği'nin bunları yalnızca yerli vatandaşları için geçerli kıldığına dair eleştiriler vardır. Mültecilerin ve farklılıkların ötekileştirilmesi Avrupa'da onları ulusal güvenliğe ve kültüre tehdit olarak gören sağ partilerin yükselmesine sebep olmaktadır (Akdoğan & Atalay, 2017, s. 2452). "AB içerisinde son yıllarda iktidara gelen Hıristiyan Demokratlar ve Milliyetçi partiler nedeniyle, özgürlükçü Avrupa algısı giderek zayıflamaktadır. Hatta giderek sertleşen güvenlik önlemleri bu düşüncüyü daha da pekiştirmektedir" (Koçak & Gündüz, 2016, s. 88). Avrupa Birliği bir yandan uluslar-üstü bir kuruluş olarak göç sorunlarına ortak çözümler getirmekte fakat bir yandan da üye ülkeler göçmenlerin ötekileştirilmesiyle kararları göz ardı ederek kapılarını göçmenlere açmamaktadırlar.

3.2. Tarihsel süreç içerisinde AB göç politikalarının değişimi

Avrupa'ya göçü kısaca aşamalar halinde inceleyecek olursak ilk aşaması özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında başlar. Bunlar sanayileşmiş ülkelerdeki işgücü ihtiyacını karşılamak

üzere davet edilen vasıfsız işçilerden oluşuyordu. İkinci evre bu işçilerin aileleriyle birleştirilmesiyle gerçekleşti. Üçüncü evre ise Soğuk Savaş'ın bitimiyle başlayan göç dalgalarıdır (Güleç, 2015, s. 83). 1990'lı yıllarda başlayan yeni göç hareketinin en yüksek oranı 1992 yılında gerçekleşmiştir. Artan göç, Birliği insan hakları ve egemenlik, güvenlik konularında ikileme bırakmış, bir denge arayışına sürüklemiştir. Sovyetlerin çökmesi ve Berlin Duvarı'nın yıkılması göçün ciddi oranda (Avrupalı olmayan 19 milyon göçmen) artmasına sebep oldu (Koçak & Gündüz, 2016, s. 68-69).

Avrupa Birliği bu yoğun göç akışlarını çeşitli politikalarla düzenlemeye çalışmaktadır. Ortak politikaların yanı sıra ülkelerin kendi iç politikaları da göç için çeşitli arayışlar içerisindedir. Ortak politika yürütülmesini zorlaştıran çeşitli sebepler vardır. Düzensiz göçle mücadele ve sınır kontrolleri ile ilgili konularda ortak politikalar geliştirilirken, yasal göçe ilişkin konular uluslar-üstü alana aktarılamadığı söylenebilir. Örneğin nitelikli işgücünü ülkelere çekmek isteyen devletler ikamet ve istihdamda kolaylık sağlayarak göçmenlerle ilgili kendi ihtiyaçlarına göre yasal düzenlemeler yapmaktadırlar (Koçak & Gündüz, 2016, s. 69).

Avrupa Birliği göç konusundaki politikalarını oluşturmak ve geliştirmek için pek çok antlaşma düzenlenmiştir. Bu anlaşma ve çalışmalara yıllar ve ana konuları bazında kısaca bakılacak olursa; Schengen Anlaşması (1985 ve 1999), serbest dolaşım ilkesi; Dublin Konvansiyonu (1990), sığınmacıların statüsü; Maastricht Antlaşması (1993), üç sütunlu yapıda göç politikası (adalet ve içişleri, sığınma politikası ve göç politikası); Amsterdam Antlaşması (1997), Maastricht sonrası düzenlemeler; Tampere Zirvesi (1999), göçmen akışının idaresi; Temel Haklar Şartı (2000 ve 2009), medeni, siyasi, ekonomik ve sosyal haklar; Seville Zirvesi (2002), AB Göç Politikasının kaynak ve transit ülkelere genişletilmesi; Nice Antlaşması (2011), göç alanında da nitelikli oy çoğunluğu; Avrupa Anayasası Antlaşması (2004), Ortak göç politikaları; Avrupa Göç ve Mülteci Paktı (2008), Avrupa için ortak göç politikası; Hague ve Stockholm Programı (2004 ve 2009), geleceğe yönelik adımlar; Lizbon Antlaşması (2009), gelinen son nokta (dış sınır denetimleri, iltica, göç, suçun önlenmesi, serbest dolaşım, iç sınırların olmadığı bir özgürlük ve güvenlik alanı sunumu) şeklinde özetlenebilir (Koçak & Gündüz, 2016, s. 69).

1980'lerde göçle ilgili sorunları ülkelerin tek başına çözemeyeceği anlaşılmış, Birlikte gündeme gelmeye başlamıştır. Ancak üye ülkelerin göç konusundaki farklı düşünce ve uygulamaları ortak bir düzenleme yapılmasına izin vermemiştir. (Samur, 2008, s. 3). Ülkelerin hem ekonomik hem sosyal yapılarına bağlı olarak göç hakkındaki görüşleri ve iç politikaları farklılık gösterdiğinden ortak politikalar yürütülmesi çok zor olmuştur. Ortak kararlar alınsa dahi üye ülkelerin içlerinde buldukları durumlar neticesinde alınan kararlara uymadıkları sıklıkla görülmüştür.

Avrupa Birliği için göçler olumlu ya da olumsuz hep gündem olmuştur. Hem üye ülkeler arasında serbest dolaşım kolaylaştırılmaya hem de sınır güvenliği korunmaya çalışılmıştır. Birliğin göç bakışı genel olarak güvenlik odaklı olmuştur. Dönemler içerisinde Birliğin göç üzerine çalışmaları aşağıda sıralanmıştır.

1985 yılında Schengen Anlaşması ile Avrupa Birliği'ne üye ülkeler arasında serbest dolaşımın önü açılmıştır. Anlaşma ile iç sınırlarda kontrollerin kaldırılması konusunda adım atılmıştır. Ancak başta Almanya olmak üzere bazı ülkeler sınırlarını mültecilere kapatmış, kamu düzeni gerekçesiyle kimlik kontrolü uygulamasına geçmişlerdir (Akdoğan, & Atalay, 2017, s. 2448). Maastricht Antlaşmasında (1993) göç, sığınma, vize gibi konular, Birlik kurumları tarafından uluslar-üstü değerlendirmelerin uygulandığı birinci sütunda değil, üçüncü sütunda, yani hükümetler arası perspektifle ele alınacak şekilde düzenlenmiştir (Samur, 2008, s. 3). Üçlü sütun hangi konuların hükümetler arasında hangi konuların birliğin ortak kararıyla uygulanacağını gösteriyordu. Bu sütunlu yapı daha sonradan değişecektir.

Şubat 1994'te Avrupa Komisyonu tarafından yayınlanan raporda ilk defa göç sorunlarının çözümünün daha kapsamlı ve dış politika bağlarının da kullanıldığı bir yaklaşıma ihtiyaç duyduğu belirtilmiştir (Samur, 2008, s. 4). Bu komisyon göç sorunlarının hükümetler arası alandan ortak alana taşınması gerektiğine dair ilk adım olmuş ancak Birlikteki ülkelerin göç konusundaki anlaşmazlıkları neticesinde istenen sonuç alınamamıştır. Dublin Anlaşması (1997) ile Birlik ülkelerine yapılan başvuru taleplerinde izlenecek yollar kararlaştırılmıştır. Bu yönetmeliğe göre iltica başvurusu yalnızca tek ülkeye yapılabilecek, bunun takibinden de topraklarına giriş yapılan Birlik üyesi ülke sorumlu olacaktır. Ancak Birlik sınırlarına ulaşan göçmenler ilk sınır ülkesine giriş yapmakta, bu da Birliğin dış sınırlarını oluşturan ülkelerin daha çok göç almasına sebep olmaktadır. Yaşanan Suriyeli mülteci akımlarında başta Yunanistan olmak üzere sınır ülkeleri bu sisteme uymamışlardır (Akdoğan & Atalay, 2017, 2445).

Amsterdam anlaşması göç sorununa dair ortak politika oluşturulmasındaki ve insanların serbest dolaşım haklarının prensiplerinden bahsedilen ilk anlaşmadır (Koçak & Gündüz, 2016, s. 75). Bu anlaşmada göç, sığınma ve sınır kontrollerine ilişkin düzenlemeler Birlik politikalarının yer aldığı birinci sütuna aktarılmıştır (Samur, 2008, s. 3). Buna göre göç ile ilgili konular hükümetlerin kendi kararlarına değil, Birliğin ortak kararlarına bağlı olacaktır. “AB, Amsterdam Antlaşması’ndan itibaren ortak bir göç politikası oluşturma yolunda kararlı adımlar atmaktadır. Ortak bir göç politikası oluşturma yolunda adımlar atılırken, 2004 yılında gerçekleşen genişleme sürecinin getirdiği dinamikler bu ortak politikaların dış politikaya yansıtılması gereğini ortaya çıkarmıştır” (Şemşit, 2010, s. 1). Ancak bu anlaşma uygulamada ülkelerin kendi iç politikalarına göre hareket etmelerinin önüne geçememiştir.

Yasadışı göçlere dair sorunlar zaman ilerledikçe kendini daha çok göstermiştir. Bunun üzerine Birlik yeni arayışlara girdi. Ekim 1999 Tampere Zirvesinde “Birlik topraklarında özgürlük, güvenlik ve adalet alanı oluşturulabilmesi hususunda bir strateji belirlenmesini hedefleyen bu önemli Zirvede Birliğin, göç sorununa, kaynak ve transit ülke ve bölgelerdeki siyasi, ekonomik ve sosyal koşulları da dikkate alacak şekilde kapsamlı yaklaşması ve konu çerçevesinde üye ülkelerin daha fazla ortak hareket etme gerekleri” ifade edilmiştir (Samur, 2008, s. 5). Tampere Zirvesi (Consilium, 1999) ile Birlik içindeki iş birliğinin geliştirilmesi ve yasadışı göç, sığınma konularında ortak hareket edilmesi hedeflendi. Ortak politikalar oluşturulsa da uygulamadaki sorunların önüne geçilebildiği söylenemez (Akdoğan & Atalay, 2017, s. 2445).

Temel Haklar Şartı 7 Aralık 2000 tarihinde gerçekleştirilen Nice zirvesinde imzalanmıştır. Metnin 18. maddesinde sığınma hakkının garanti altına alınacağından bahsedilmektedir. Özgürlük, güvenlik, hukuk alanlarını kapsayan bu şart Lizbon Anlaşması’nda (2009) yasal bağlayıcılık kazanmıştır. Fakat Suriyeli Mülteci Krizinde bu şartın ihmal edilişi açıkça görülmüş, kurallara uyanlar ile uymayanlar arasında sorumluluk paylaşımı noktasında önemli bir açık oluşmuştur (Akdoğan & Atalay, 2017, s. 2445).

Yeşil Doküman (2005) içerisinde, göç ile ilgili konular, özellikle ekonomik göçler, tartışılmış ve Avrupa Birliğine düşen uluslararası görevler konuşulmuştur (Koçak & Gündüz, 2016, s. 75). 1 Mayıs 2005'te göreve başlayan FRONTEX “Avrupa Birliği Üye Ülkelerinin Dış Sınırlarının Yönetimi için Operasyonel İşbirliği Ajansı’dır. Avrupa Birliği üyesi ülkelerin komşularıyla olan sınırlarının korunmasını ve güvenliklerinin sağlanması amacıyla oluşturulmuştur” (Akdoğan & Atalay, 2017, s. 2446). Lahey Zirvesinde FRONTEX için fon kurulması kararlaştırılmıştır (Özgöker & Batı, 2016, s. 4).

2008 tarihli Avrupa Göç ve Mülteci Paketi (Consilium, 2008) üye ülkelerin kendi ihtiyaçlarına göre yasal göçü düzenlemeleri, yasadışı göçe karşı sınır kontrollerinin etkin hale getirilmesi, tek bir sığınma prosedürü oluşturulması konularını içermektedir. Bu pakt ile üçüncü ülkelere yüksek nitelikli göçler kolaylaştırılmış, faydacı bir yaklaşım sergilenmiştir

(Akdoğan & Atalay, 2017, s. 2447). 1 Aralık 2009'da yürürlüğe giren Lizbon Anlaşması, "Özgürlük, Güvenlik ve Adalet başlığı içerisine yerleştirilmiş, iç güvenlik ve dış sınırlar kapsamında yasadışı göçle mücadele edileceği, izinsiz ikamet durumunda geri gönderileceği belirtilmiştir (Özgöker & Batı, 2016, s. 4-5). Lizbon Anlaşması'nda yer alan 77. maddede "uyrukluklarına bakılmaksızın, iç sınırları geçen kişilerin kontrole tabi olmamasının sağlanmasını, dış sınırların geçilmesinde kişilerin kontrol edilmesinin ve bu geçişlerin etkili biçimde izlenmesinin sağlanmasını, dış sınırlar için entegre bir yönetim sisteminin aşamalı olarak uygulamaya konulmasını hedefleyen bir politika geliştirir" denilmektedir (Akdoğan & Atalay, 2017, s. 2447).

19 Nisan 2015'te 700'den fazla göçmen Akdeniz'de gemilerinin alabora olmasıyla ölmüş, bunun üzerine Avrupa Birliği 20 Nisan 2015'te üye ülkelerinin iç ve dış işleri bakanlarını acilen bir araya getirmiştir. Toplantıda, 10 maddelik bir Acil Eylem Planı oluşturulmuştur. Bu maddeler göçün kontrolü için sınır kontrolleri, insan kaçakçılığı yapan gemilere müdahale edilmesi, geri dönüş programları gibi kararlar içermektedir. (Akdoğan & Atalay, 2017, s. 2447). Acil Eylem Planından kısa bir süre sonra Avrupa Komisyonu, 13 Mayıs 2015 tarihinde Göçe İlişkin Avrupa Gündemi'ni açıklamıştır. Burada en çok tartışılan kota konusu olmuştur. Birlik ülkelerine ekonomik durum ve işsizlik oranlarına göre zorunlu kota getirilmesi tartışılmış, ancak anlaşmazlıklar neticesinde gönüllülük esas alınmıştır (Akdoğan & Atalay, 2017, s. 2448).

Avrupa Birliği'nin göç ve mülteci krizine yönelik politika geliştirmekte ve ortak hareket etmekte zorlanması, bazı üye devletlerin alınan kararları uygulamaya yanaşmaması, ekonomik ve siyasi çıkarlar söz konusu olduğunda Avrupa Birliği değerlerinin göz ardı edildiği yönündeki eleştirilerinin dayanağı olmuştur (Akdoğan & Atalay, 2017, s. 2452). Birlik ülkeleri göçmenler hakkında Birlik kararlarına aykırı yollar izlediklerinde bu yaptıklarını kendi iç politikalarının bir parçası olarak gösterip meşrulaştırabilmektedirler. Bu durum ortak bir göç politikası izlenmesini güçleştirmektedir (Koçak & Gündüz, 2016, s. 70).

Sonuç

Küreselleşme ve göç birbirlerini besleyen iki olgu şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Küreselleşme ile birlikte göç olgusunun alanı genişlemiş, göç hareketleri değişmiş, uluslararası göç yaygınlaşmıştır. Bu durum küreselleşme ile değişen ve artan göç hareketlerinin ulus devletlerin sınırlarını aşılabilir hale getirmesi ve ulus aşırılık kapsamında yeni politika arayışlarına yol açmıştır. Küreselleşme ülkelerin koşullarını görünür kılmıştır. Genel olarak üçüncü dünya ülkelerindeki zor koşullar itici güç, iletişim ağları sayesinde daha da görünür hale gelen başka ülkelerdeki iş gücü ihtiyacı, demokrasi gibi olgular çekici güç oluşturmuş, uluslararası göç hızlanmıştır. Yasal yolların kapandığı noktalarda kaçak göçler tetiklenmiştir.

Küreselleşmenin önemli bir ayağı olan göç ulus devletin sınırlarını aşmıştır. Bu durum ulus devletlerin sınır kontrolü ve güvenlik politikalarını daha da önemli hale getirmiştir. Göçler ulus devletleri tehdit eden bir olgu olsa da devletlerin başarılı göç politikalarıyla kazançlı çıkmaları mümkündür. Burada istenmeyen göçler dikkate değer bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Göçler tek ülkeyi ilgilendiren bir konu olmadığından uluslararası politikaları gerekli kılmaktadır.

Küreselleşme ile çoğalan, ulus devletlere tehdit olarak görülen ve çeşitli kültürlerin bir aradalığına yol açan göçler Avrupa Birliği'nin önemli bir gündem maddesi haline gelmiştir. Avrupa Birliği tarihinde göç sorunları ile ilgili pek çok komisyon oluşturulmuş, çeşitli antlaşmalar imzalanmıştır. Ancak ne bu antlaşmalar ne de hazırlanan raporlar Avrupa Birliği'nin göçleri düzenlemesini ve göçle ilgili sorunları gidermesini sağlamıştır. Çünkü bu programların hiçbiri uzun vadede devam ettirilememiştir. Bundaki en önemli etken ise Birlik

üyelerinin kendi ülke çıkarları için ortak kararlara uymamasıdır. Birlik içinde ülkeler kendi çıkarları söz konusu olduğunda ortak çıkarı gözetmemektedirler.

Alınan kararlar özgürlükçü bir güvenliği vaat etseler de uygulamada kontrolcü güvenliğe dönüşmüştür. Yasadışı olaylar, ırklar ve dinlere atfedilerek ülke halklarının göçmen karşıtlığı perçinlenmektedir. Avrupa Birliği göçe insan odaklı bakmayıp güvenlik odaklı bakmaya ve her ülke kendi çıkarını düşünmeye devam ettikçe bu sorun çözülemeyecektir. Pragmatik sınır kontrolü odaklı kararların yerine göçün sebeplerine yönelik çözüm arayışlarına gidilmelidir.

Avrupa Birliği'nin pek çok karar ve anlaşmaya rağmen göç konusunda mesafe kat etmesini sınırlandıran çeşitli sorunların olduğu görülmektedir. Bu sorunlar en temelde göçün sebeplerine yönelik çalışmalar yerine sınır kontrollerinin öncelenmesi, ulus devletlerin göçmenleri egemenliklerine karşı tehdit olarak görmeleri, ülke vatandaşlarının göçmenlere karşı dışlama politikaları takip ederek devletleriyle bu anlamda etkileşim halinde olmaları, ülkelerin insani durumları gözetmeksizin çıkarlarına göre göçmen kabul etmeleri ve ortak kararlara uyulmaması olarak kendini göstermektedir.

Kaynakça

- Akça, G. & Hülür, H. (2004). Osmanlı-Türk düşüncesindeki Doğu-Batı imgelerini küreselleşme tartışmaları bağlamında yeniden düşünmek. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 16, 259-281.
- Akdemir, A. M. (2004). Küreselleşme ve kültürel kimlik sorunu. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3(1), 43-50.
- Akdoğan, E. & Atalay M. (2017). Avrupa Birliği'ni değişime zorlayan güç: Göç. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 22(15), 2437-2454.
- Akpınar, T. (2011). Uluslararası kaçak işgücü göçlerine yönelik politikalar. *Çalışma ve Toplum Dergisi*, 3, 201-213.
- Anderson, B. (2014). *Hayali cemaatler* (İ. Savaşır, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Çağlayan, S. (2006). Göç kuramları, göç ve göçmen ilişkisi. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17, 67-91.
- Bayar, F. (2008). Küreselleşme kavramı ve küreselleşme sürecinde Türkiye. *Uluslararası Ekonomik Sorunlar Dergisi*, 32, 25-34.
- Cebeci, K. (2008). Küreselleşme bağlamında ulus devletin egemenlik gücünün dönüşümü. *Sayıştay Dergisi*, 71, 23-39.
- Dumanlı Kürkcü, D. (2013). Küreselleşme kavramı ve küreselleşmeye yönelik yaklaşımlar. *The Turkish Journal of Design, Art and Communication*, 3(2), 1-11.
- Eriksen, T. H. & Nielsen, F. S. (2011). *Antropoloji tarihi* (A. Bora, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Eriksen, T. H. (2009). *Küçük yerler büyük meseleler* (A. E. Koca, Çev.). Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Erkilet, E. (2004). *Eleştirellikten uyuma*. Ankara: Hece Yayınları.
- Güleç, C. (2015). Avrupa Birliği'nin göç politikaları ve Türkiye'ye yansımaları. *Tasam Dergisi*, 2(2), 81-100.
- Habermas, J. (2017). *Öteki olmak ötekiyle yaşamak* (İ. Aka, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Haviland, W. A.; Prins, H. E. L.; Walrath, D. & McBride, B. (2006). *Kültürel antropoloji* (İ. D. Erguvan Sarıoğlu, Çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Hülür, H. (2000a). Küreselleşme ve toplumbilimsel kuramlaştırma sorunu. *Selçuk İletişim*, 1(2), 27-36.
- Hülür, H. (2000b). Toplumsal bilim söyleminde yerellik. *Selçuk İletişim*, 1(3), 103-116.

- Hülür, H. & Akça, G. (2007). İmparatorluktan cumhuriyete siyasal bütünlük ve ulusalcılık söylemi. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 22, 311-335.
- İçli, G. (2001). Küreselleşme ve kültür. *C. Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 25(2), 163-172.
- Koçak, O. & Gündüz, D. R. (2016). Avrupa Birliği göç politikaları ve göçmenlerin sosyal olarak içerilmelerine etkisi. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(12), 66-91.
- Kolukırmık, S. (2014). Uluslararası göç ve Türkiye: Yerel uygulamalar ve görünüm, *ZWFT Zeitschrift für die Welt der Türken Journal of World of Turks*, 6(2), 37-53.
- Koser, K. (2007). *International migration: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Özbudun, S.; Şafak, B. & Altuntek, N. S. (2012). *Antropoloji kuramlar kuramcılar*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Özgöker, U. & Batı, G. F. (2016). Avrupa Birliği hukukunda göç sorunu parametreleri. *Arel EYSAD*, 1(2), 1-10.
- Özkan, I. (2011). Avrupa Birliği İnsan Hakları Mahkemesi ve Avrupa Birliği Adalet Divanı kararları ışığında Avrupa Birliği'nin göç ve sığınma politikası. *Ankara Barosu Dergisi*, 69, 163-186.
- Samur, H. (2008). Avrupa Birliği'nde göçe yönelik global yaklaşım. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 5(2), 1-16.
- Şemşit, S. (2010). *Avrupa Birliği göç politikasının güvenlikleştirilmesi ve dışsallaştırılması: Türkiye'ye yansımaları* (Yayımlanmamış doktora tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Şenses, F. (2017). *Küreselleşmenin öteki yüzü: Yoksulluk*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yılmaz, A. (2014). Uluslararası göç: Çeşitleri, nedenleri ve etkileri. *International Periodical For the Languages and History of Turkish of Turkic Volume*, 9(2), 1686-1705.
- Yurdabakan, İ. (2002). Küreselleşme konusundaki yaklaşımlar ve eğitim. *Eurasian Journal of Educational Research*, 6, 61-66.

Mobil bilgi yarışmalarının kullanımları üzerine görgül bir çalışma: *Hadi* bilgi yarışması örneği

Muhammet Emin İğde*

Öz

Akıllı cihazlar ile hayatımıza girmeye başlayan uygulamalar akıllı cihazlarımıza ayırdığımız süreyi gün geçtikçe artırmakta ve kullanıcıları adeta bağımlı hale getirmektedir. Akıllı mobil cihazların kullanıcılarına sunduğu mobil uygulamalar bireylerin bu cihazlara karşı daha bağımlı bir hal almalarına neden olmaktadır. Mobil uygulamalar her ne kadar yeni sayılmasa da bu konuya ilişkin yeterince çalışmanın mevcut olmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Mevcut çalışmalarında daha çok sosyal medya uygulamalarına odaklandığını belirtmek gerekmektedir. Sosyal medya uygulamalarına ilişkin çalışmalar yapılmaktayken başka uygulamalara ilişkin yeterince çalışma yapılmamaktadır. Yapılan bu araştırma ile bu eksikliğin bir nebze giderilmesi ve konuya ilişkin çalışmak isteyenlere fikir vermesi amaç edinilmiştir. Makalede uygulama ve yarışmanın birleştiği nokta ele alınmış ve para kazandıran uygulama olarak kendini takdim eden *Hadi* Bilgi Yarışması örneklem olarak ele alınmıştır. Yapılan çalışmada 5’li Likert tipi anket uygulanmıştır. Bu çalışma ile oyun, yarışma ve uygulama kavramları tartışmaya açılmıştır ve felsefi boyutta incelenmeye çalışılmıştır. Kullanımlar ve doyumlar kuramı üzerinden temellendirilen bu çalışmada konuya “insanlar bu yarışma ile ne yapar?” sorusu üzerinden yaklaşmıştır. Araştırma kapsamında bu uygulamanın kullanım amacı ve kullanıcıların bu yarışmadan beklentileri gözlemlenmeye çalışılmıştır ve belirlenen hipotezlerin geçerliliği tartışmaya açılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Uygulama, *Hadi* bilgi yarışması, yarışma, dijital oyun, video oyun, mobil oyun

An empirical study on the use of mobile knowledge competitions: the example of the *Hadi* knowledge competition

Abstract

Applications that start to enter our lives with smart devices increase the time we devote to our smart devices and make users almost dependent. The mobile applications offered by smart mobile devices to the users cause individuals to become more dependent on these devices. Although mobile applications are not considered new, it will not be wrong to say that there is not enough work on this subject. It should be noted that currently studies focus more on social media applications, and there are not enough studies about other applications. Therefore, with this research, it is aimed to eliminate this deficiency to some extent and to give ideas to those who want to work on the subject. In this article, the point where application and competition intersect is discussed and *Hadi* Knowledge Contest which presents itself as a monetization application is taken as a sample. In this study, a 5-point Likert-type questionnaire was applied. The concepts of game, competition and practice were opened to discussion and the philosophical aspects were examined. In this study, which is based on the theory of uses and gratifications, the subject is approached with the question “What do people do with this competition?”. Within the scope of the research, the purpose of this application and the expectations of the users from this competition were tried to be observed and the validity of the hypotheses determined was opened to discussion.

Keywords: Application, *Hadi* knowledge competition, contest, digital game, video game, mobile game

*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, E-posta: muhammet.igde@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-6713-1086

Giriş

İnternetin 20. yüzyıldaki gelişiminin ardından medyada da dönüşümler olmuştur ve medya dijital ortam ile bütünleşmiştir. Böylece medya içerikleri dijital ortama aktarılmıştır. Televizyonda izlediğimiz yarışma programları, yeni medya ve internetin imkânlarından faydalanarak dijital dünyaya giriş yapmıştır. İnternet askeri amaçlar doğrultusunda kullanıldığı ilk günden bugüne büyük bir yol kat etmiştir. Bugün gelinen noktada internet; bilgiye ulaşım, sosyalleşme, keyifli zaman geçirme gibi herkese hitap eden yeni özellikler kazanmıştır. İnternet teknolojisi önce bilgisayar ekranlarına daha sonra ise telefon ekranlarına ulaşmıştır. Cep telefonunun icadı ile hayatımıza giren mobil medya kavramı, bu cihazlara internetin de eklenmesi ile büyük bir dönüşüm geçirmiştir. Akıllı telefonların icadıyla cep telefonları eğlence, bilgilenme, küreselleşme aracı olarak faaliyet göstermektedir. Telefonların internete kavuşmasının ardından mobil uygulamalar ortaya çıkmış ve bu uygulamalar bireylerin kullanımına sunulmuştur. Facebook, Instagram, Twitter, YouTube gibi sosyal medya mecraları mobil teknolojiyle birleşmiş ve bugün insanların yalnızca yerel değil küresel dünya ile de iletişime geçmesinin aracı haline gelmiştir.

Çalışma *Hadi* yarışması kullanıcılarının, canlı olarak katıldıkları bilgi yarışmasına katılma nedenlerini ve yarışmaya ilişkin bağımlılık seviyelerini araştırmak amacıyla gerçekleştirilmiştir. Araştırma kapsamında belirlenen hipotezlerin geçerlilikleri incelenmiş ve asıl sorunun cevabı bulunmaya çalışılmıştır. Araştırılmak istenen temel nokta *Hadi* uygulamasını oynayanların amacının ne olduğudur. Bu bağlamda temel varsayım bu yarışmayı oynayan kişilerin ilk amacının eğlenmek, ikinci amaçlarının ise para kazanmak olduğu varsayılmaktadır. Bunun nedeni yarışmada verilen para miktarlarının oldukça düşük olmasından kaynaklanmaktadır. Çalışmanın önemi bu konuya ilişkin daha önce Türkiye’de yeterince çalışmanın yapılmamış olmasıdır. Canlı yayın ile yapılan mobil yarışma uygulamalarının Türkiye’de yeni yaygınlaşması nedeniyle bu konu özgündür.

Çalışmanın kapsamı *Hadi* bilgi yarışması kullanıcılarıdır. *Hadi* uygulamasının Google Play üzerindeki indirme sayısı 5 milyonun üzerinde olduğu görülmektedir. Bu evren içerisinden 82 kişi ile anket gerçekleştirilmiştir. Yarışma katılımcılarına erişim gücü nedeniyle çalışma bu örnekleme sınırlı tutulmuştur. Çalışma ile *Hadi* bilgi yarışmasını oynayan kişilerin asıl amaçlarının eğlenmek olduğu ve maddi beklentinin olmadığı ve bu nedenle de oyuna bağımlı olmadıkları varsayılmaktadır.

Çalışmada anket tekniği uygulanmıştır. 5’li Likert tipi ölçekle hazırlanan sorular Google Form ile düzenlenmiş ve *Hadi* yarışmacılarına internet aracılığıyla gönderilerek soruların cevaplandırılması istenmiştir. Yarışmacılara yaş, cinsiyet, eğitim, aile yapısı ve ekonomik düzeylerine ilişkin sosyo-demografik sorular da sorulmuştur. İki ana başlıkta ele alınan çalışmanın ilk kısmında oyun ve yarışma kavramları üzerinde durulmuş, ikinci kısımda uygulanan anketin sonuçları ve elde edilen bulgular değerlendirilmiştir. Çalışmanın temel yapısını pasif izleyiciden aktif izleyiciye geçişin en önemli kuramlarından kullanımlar ve doyumlar kuramı esas alınarak hazırlanmıştır.

Kullanımlar ve doyumlar kuramı bireyi pasif izleyiciden aktif izleyiciye taşıyan bir tezdır. Bu kurama göre birey medyaya ilişkin olarak seçme hakkına sahiptir. İzlediklerinden kendisini tatmin edebilecek içerikleri alabilir. Güçlü olan izleyicidir medya değildir. Özçetin’e göre, Kullanımlar ve doyumların ana fikri, “etki araştırmalarının medyanın insanlar üzerindeki etkisine odaklanan temel sorusunu ters yüz eder: “Medya insanlara ne yapar”, yerine “İnsanlar medya ile ne yapar?” sorusunu sorar” (2018, s. 113). Psikolog Elihu Katz tarafından ortaya çıkarılan kullanımlar ve doyumlar yaklaşımı, özellikle 1960 ve 70’li yıllarda önemli araştırmalarla üzerinde durulan bir konu haline gelmiştir. Katz’e göre önceki çalışmalarda temel problem kişilere yanlış soruların sorulması olmuştur. Pasif izleyici çalışmalarında bireylere sürekli sorulan sorunun “medyanın insanlara ne yaptığı” üzerinde dururken asıl üzerinde durulması gereken sorunun “insanların medya ile ne yaptıkları” olması

gerektiğinin altını çizer. Yani burada temel özne medya olmaktan çıkar ve özne insan olur. İnsanların sosyal ihtiyaçlara sahip olduğunu öne süren Katz, bireylerin bu ihtiyaçlarını medya içerikleriyle gidermeye çalıştıklarını düşünür (Yaylagül, 2010, s. 70-71). Bu çalışmada *Hadi* bilgi yarışmasına ilişkin olarak “insanlar bu yarışma ile ne yapar” temel sorusu üzerinde duruldu.

Hadi bilgi yarışmasına ilişkin yapılan bu çalışmanın, bu konuya ilişkin daha sonra yapılacak araştırmalara örnek olması ve ileride bu konuda çalışacak araştırmacılara fikir vermesi açısından önem taşıdığı düşünülmektedir.

1. Oyun ve yarışma

1.1. Oyun

Eğlenceli zaman geçirmeye yarayan kuralları olan etkinlik olarak tanımlanabilecek oyun, özellikle çocukluk çağında insanlar için vazgeçilmez şeylerden birisidir. İnsanların yaşları büyüdükçe oynadıkları oyun türleri de değişime uğramaktadır. Oyun yaşa, cinsiyete, toplumsal yapıya göre değişiklik göstermektedir. Kız çocuklarına bebekle oynamayı, erkek çocuklarına ise arabayla oynamayı öğreten bir toplum söz konusudur. Toplumun biçimlendirdiği bireyler topluma uygun olarak oyunu da biçimlendirir. Küçük bir kız çocuğunun bebeğiyle oynaması sorun oluşturmazken, yaş olarak buluş çağını gelmiş birisinin oyuncak bebekle oynaması hoş karşılanmamaktadır.

Oyunun çeşitli tanımları bulunmaktadır. Roger Caillois’a göre oyun, “eğlenmek için yapılan, belirli bir alan ve zamanda sürdürülen, beklenmeyen sonuçları ve kuralları olan, gerçek hayattan farklı olduğu bilinciyle gönüllü yapılan bir etkinlik”tir (Erdem & Pala, 2011, s. 54). Oyun gönüllü olarak yapılan bir etkinliktir ve sonucu belli değildir. İnsanların oyun oynamasındaki sebeplerden en önemlisi haz duygusudur. Zamanı eğlenceli hale getirme isteği kişiyi oyuna yönlendirir. Oyun eğlendirme özelliği olduğu gibi eğitime özelliğine de sahiptir. Bugün özellikle öğretim süreçlerinde oyunlaştırma diye bir kavramdan bahsedilmektedir. Bilginin oyun haline dönüştürülmesi hem eğlenceli hem de gönüllü olarak katılımı da peşinde getirmektedir.

1.1.1. Dijital oyun

Bilgisayarın kullanılmaya başladığı dönemlerden itibaren ortaya çıkan dijital oyun, her yaşta insanın oynayabileceği biçimde üretilmektedir. İlk dijital oyunlar (Malliet ve Meyer’den akt. Demirbaş) “*Spacewar*’un MIT laboratuvarlarında yapıldığı 1960 yılından” itibaren hayatımıza girmiştir (2015, s. 363). Bilgisayar oyunları bireyin eğlenceli zaman geçirmesini sağlamak için üretilmiştir. Bilgisayarların yaygınlaşmasıyla bir sektör haline gelen dijital oyunlar bireyleri sanal ekranlara hapsedmiştir. Dijital oyunları diğer oyunlardan ayıran en önemli özelliklerden birisi her şeyin sanal olmasıdır. Dışarıda oynanabilecek bir futbol oyunu dijital ekrana aktarılmış ve her şey sanallaştırılmıştır. Kazanılan ödüller, yapılan eylemler her şey sanaldır. Dijital oyun, internet bağlantısı gerektirebildiği gibi internetsiz olarak da oynanabilmektedir. İnternet bağlantısına ihtiyaç duyan çoğu dijital oyunda birey oyundaki katılımcılarla oynayabileceği gibi oyunun içindeki sanal oyuncu ile de oynayabilir. Bu sanal oyuncu bir makinedir. Gerçek değildir. Günümüzdeki yapay zekâ yazılımlarına benzer bir yazılım şeklinde tasarlanmış ve oyuncuya karşısında gerçekten bir rakip olduğu hissini vermektedir. Bu ise adeta bir yarışa dönüşmekte ve oyuncunun oyuna olan ilgisini bir kat daha artırmaktadır.

Oyun olgusu, sayısallaştırılarak televizyon ekranı, bilgisayar monitörü gibi elektronik ortamlara aktarılan insan faaliyetlerinin ilklerindedir. Daha önceleri başka insanlarla yüz yüze iletişim halinde oynanan ve bu sayede insan ilişkileri açısından eğitici bir fonksiyona sahip oyunların

birçoğunun yerlerini günümüzde, dijital zekâya sahip yazılımlara karşı ve daha önce hiç tanışmadığımız insanlarla çevrimiçi ortamda oynanan dijital oyunlar almıştır. (Özhan, 2011, s. 22)

Binark & Sütçü'ye göre (2008, s. 42-43), Türkiye'de 2000'li yıllara kadar bilgisayar ile oynadığı için bu oyunlara bilgisayar oyunu tanımı kullanılmış, dijitalleşme ve dijital oyun kavramı 2000'li yıllardan sonra ortaya çıkmıştır denilebilir. Dijital oyun kavramı ile gerçek olmayan sanal bütün oyunlar bu kavramın içine alınmıştır. Dijital oyunlar, teknolojide yaşanan gelişmelere oranla gün be gün yenilikler sunmakta ve sektörde büyümeye devam etmektedir.

1.1.2. Mobil oyun ve mobil uygulama

Teknolojideki gelişmeler neticesinde dijital oyun mobil oyuna evrilmiş ve bilgisayar ekranlarındaki oyunlar telefon ekranına taşınmıştır. Bu gelişmeler doğrultusunda mobil oyun kavramı ortaya çıkmış ve bu oyunlar ile oyuna ulaşım bir kat daha artmıştır. Artık oyuna yalnızca evimizde ya da internet salonlarındaki bilgisayar ya da arcade oyunlardan değil cep telefonlarıyla ulaşma imkânına sahibiz. İstedığımız yerde istediğimiz an bu oyunlara ulaşabilmekteyiz. Özellikle akıllı telefonların icat edilmesinin ardından bu süreç daha keyifli hale gelmiştir. Klasik mobil oyunların yerini daha eğlenceli, görselleriyle ve tasarımlarıyla kullanıcıyı cezbeden türlü oyunlara bırakmıştır. Bu oyunlar akıllı telefonların mağazalarından indirilebilmektedir. Büyükgöze'ye göre (2019, s. 9), akıllı telefonlar “temel telefon yetenekleri ile kısıtlı telefonlara oranla daha ileri seviyede işlem yapma kapasitesi bulunan, gelişmiş bağlantı seçenekleri sunan ve üzerinde mobil uygulamaları çalıştırabildiğiniz gelişmiş mobil iletişim cihazları” olarak tanımlanmıştır. Özkoçak'a göre (2016, s. 108), cep telefonu üretiminde gerçekleşen büyük gelişmeler akıllı telefonların üretimiyle sonuçlandı. Bu sonuç itibarıyla akıllı telefonlar adeta bilgisayar görevi üstlendi. Akıllı telefonların kullandığı birçok işletim sistemi bilgisayarları ile benzerlik taşımaktadır. Bu da akıllı telefonların kullanımını arttırmaktadır. “Yirminci yüzyılda elektronikteki keşifler ve gelişmeler, akabinde 21. yüzyılda karmaşık ve çoklu işlevselliğe sahip teknolojilerin hızlıca yayılması ekonomik ve sosyal hayatın tüm alanlarında bu teknolojilerin kullanılmasına neden olmuştur” (Güler, Şahinkayası & Şahinkayası, 2017, s. 187).

Karaaslan ve Altuntaş'a göre, mobil oyunların günümüzde tercih edilmesinin temel nedeni akıllı telefonların ortaya çıkmasından kaynaklanmaktadır. 1994 yılında Hagenuk MT-2000 modeli mobil oyun oynamaya imkân veren ilk telefondur. İlk mobil oyunlardan tetris oyunu bu telefonda yer alıyordu. Nokia 6110, snake oyununu 1997 yılında kullanıcılarına sunmuştur. İlk mobil oyunlar iki boyutlu olması, siyah beyaz ekranı ve oynama zorluğu nedeniyle bugünkü anlamda tercih edilmemişti. Oysa günümüzde telefon teknolojisindeki gelişmeler dokunmatik ekranların varlığı, telefonun çok boyutlu görsellere imkân sağlaması nedeniyle mobil oyunların tercih edilmesini arttırmıştır (2017, s. 281). Akıllı telefonların mağazalarında bulunan oyunlar çeşitli kategorilere ayrılmakta ve her yaşta insana hitap etmektedir. Oyun dijitalleşmeyle birlikte sektörel bir güç haline dönüşmüş ve birçok ülke oyun üretme sürecine katılmak için adeta yarışa girmiştir.

Mobil uygulamalar, bilgisayarlar haricinde tablet ve telefondaki uygulamalara verilen genel bir isimdir. Bu uygulamalar mobil cihazımızdaki mağazamızdan indirme suretiyle kullanımımıza sunulan küçük programlardır. Bunların bir kısmı ücretli iken bir kısmı ise ücretsiz olarak hizmet vermektedir. Bazı uygulamaların ise deneme süreleri mevcuttur. Bu uygulamalar belli bir süre kullanıcıya ücretsiz olarak sunulmakta süre dolduktan sonra ise premium üyelik istemektedir. Premium üyeler ayrıcalıklı imkânlara da sahip olabilmektedir. “Mobil uygulamalar başlangıçta standart gereksinimler için geliştirilmiş olmakla beraber birçoğu hayatı kolaylaştırmaya ve pratikleştirmeye yöneliktir” (Turan & Uğur, 2015, s. 64). “İlk mobil uygulama yaklaşık on yıl önce geliştirilmiş olmasına rağmen mobil uygulamaların gelişimi kısa zamanda hızlı bir ilerleme göstermiştir ve mobil uygulamaların popülaritesi gün

geçtikçe artmaktadır” (Takgil & Kara, 2016, s. 325). Mobil uygulamalar birçok telefona uygun olarak tasarlanmakta ve özellikle ücretsiz ya da deneme sürümü imkânına sahip olmaları açısından kullanıcıların dikkatini çekmektedir.

Günümüzde iyice yaygınlaşmış olan işletim sistemi ve internet bağlantısı olan akıllı telefonlar sebebiyle akıllı telefonların hayatımızdaki yeri büyük ölçüde artmıştır. İnsanlar bu akıllı telefonlar sayesinde hem işlerini daha kolay ve çabuk şekilde gerçekleştirebilmekte hem de çeşitli amaçlara yönelik uygulamalar ile eğlenceli vakit de geçirebilmektedir. Akıllı telefon pazarı her yıl gittikçe artmakta ve bu pazarda bulunan işletim sistemi çeşitleri arasında da Android işletim sistemli cihazlar önde gitmektedir. Bu yüzden mobil telefonlara özellikle de Android işletim sistemli olanlara yönelik uygulama geliştirme pazarı gittikçe büyümektedir. (Satılmış ve Kayaalp, 2018, s. 1)

Mobil uygulamalar bugün özellikle arkadaşlık, oyun, eğlence, sağlık, eğitim, bankacılık vb. kategorilere uygun tasarlanarak kullanıcılara sunulmaktadır. Kullanım açısından oldukça kolay olan bu uygulamalara her gün bir yenisini daha eklenmektedir.

1.1.3. Video oyun ve çevrimiçi oyun

Oyun teknolojinin hızla ilerlemesiyle yeni bir biçim kazanmıştır. Sokakta oynanan oyunların yerini dijital oyunlara bırakmıştır. Gelişen teknolojiyle bilgisayarda hareketli oyun içerikleri ortaya çıkmıştır. Bu hareketli oyunlara video oyunları denilmektedir. Statik değil dinamiktir, kullanıcının komutlarına ihtiyaç duymaktadırlar. Video oyunların içeriğine bir zamanlar televizyonda canlı yayına bağlanarak oynanan Hugo gibi oyunları da katmak mümkündür. Bu oyunda, telefon tuşları bir konsol görevini görmekte ve televizyondaki görüntü bizim verdiğimiz komutlara göre hareket etmektedir.

Video oyunlarının diğer bir özelliği de grafik açısından zengin olmalarıdır. Bugün video oyunları hem dijital oyun hem de mobil oyun içerisinde varlığını sürdürmektedir. Oyman & Bozkurt’a göre, “Tüketicilerin eğlenmek için tercih ettikleri ortamlardan birisi de video oyunlarıdır. “Video oyunu”, “mobil oyunu” ve “bilgisayar oyunu” terimleri literatürde ve sektörde birbirinin yerine kullanılan terimler olarak karşımıza çıkmaktadır” (2016, s. 520). Işık’a göre, video oyunları, ülkemizde bilgisayar oyunları başlığı altında ele alınan ancak ondan farklılıklar taşıyan bir oyun türüdür. Bilgisayar oyunları isminden de belli olacağı gibi yalnızca bilgisayar ekranlarına muhtaçtır. Video oyunları ise konsol, tablet, telefon, etkileşimli televizyon ve bilgisayar da oynanabilmektedir. Video oyunları ekranda görüntülenen nesnelere etkileşim halinde oynanmaktadır (2016, s. 48). Rogers ise oyunu “en az bir oyuncuya ihtiyaç duyulan, kuralları ve kazanma şartları içeren bir faaliyet” şeklinde tanımlarken, video oyununu ise “video ekranında oynanan oyun” olarak tanımlar (Sevindik & Özkeçeci, 2017, s. 142).

Video oyunları, internet bağlantısına ihtiyaç duymazken, çevrimiçi oyunların olmazsa olmazı internet bağlantısıdır. Özellikle devasa çok oyunculu çevrimiçi rol yapma oyunlarında (MMORPG) oyuncular, dünyanın bir diğer ucundaki insanlar ile aynı platformda karşılaşma imkânı bulmaktadır. Bu anlamda çevrimiçi oyunları, oyun arkadaşlarını mahalle sakinlerinden tüm dünya vatandaşlarına genişletmektedir. Bu oyunları katılımcıların sosyalleşmesine imkân verse de, çeşitli nedenlerle eleştirilmektedir. Çalışmalar, bu oyunların katılımcıları üreticilere dönüştürdüğünü ve metalaşmaya hizmet ettiğini savunmaktadır (bkz. Kayıhan 2018; Harambam vd. 2011; Binark & Sütçü 2008). Bu çalışmada ele alınan *Hadi* bilgi yarışması da taşıdığı özelliklerle hem video oyunu de çevrimiçi oyunu kapsamı içinde değerlendirilebilir. Uygulamanın örnek alındığı yabancı benzeri olan HQ Trivia üzerine yapılan bir çalışmada; Malinen’e göre, AppStore ve Google Play Store’da mevcut olan uygulama, 2017 Ağustos’ta kullanıma sunulmuştur. Bu uygulama insanların gerçek para kazanabileceği bir canlı bilgi yarışması olarak karşımıza çıkıyor. HQ Trivia uygulaması video oyunu kategorisinde ele alınmış ve uygulamayı popüler yapan şeylerden birinin ünlü kişilerin

oyuna sunucu olarak katılmaları olarak tanımlanmıştır. Uygulama viral pazarlamanın mükemmel bir örneği olarak tarif edilmiştir (2018, s. 28-29).

Video oyunları İşçibaşı'na göre (2011, s. 127) eğlenceli video oyunlarının olumsuz etkileri üzerinden değerlendirildiği ancak eğitici oyunlarının kullanıcılar açısından olumlu sonuçları olduğu kabul edilir. Oysaki her ikisinin de oyuncular açısından olumlu etkiler oluşturabileceği belirtilmiştir. Birçok şirket bireylerin eğitiminde kolay ve etkileşimli bir yöntem olduğu kabul edilen video oyunları tercih etmektedir. James Paul Gee gibi yazarlar video oyunlarını tarafsız olarak değerlendirmiştir. Alantar'a göre (1999, s. 4), video oyunların tercih edilmesinin en önemli sebepleri, oyuncunun katılımını sağlayabilecek şekilde esnek bir yapıya sahip olmaları, bu sayede oyuncuyu adeta içine çekerek yarışma ortamını oluşturması, yarışma ile mücadele ve risk alma gibi bazı yetileri oyuncuya kazandırması gösterilmektedir. *Hadi* bilgi yarışması dijital, mobil, video oyunu kategorilerini taşımaktadır. Video oyunlarda olduğu gibi iyi bir görsel, kullanıcının komutuna göre hareket eden bir sistem ve işin sonunda bir ödül hazzı mevcuttur.

1.2. Yarışma

Rekabet duygusu insanları içinden çıkılmaz bir yarış dürtüsüne yönlendirmiştir. Yarışma ile insanlar bir hedef doğrultusunda, kazanma hazzını yaşamak için bir eylemi gerçekleştirerek ya da gerçekleştirilmeyerek başarılı olmaya çalışır. Yarışmaların tam olarak ne zaman ortaya çıktığı bilinmemektedir. Yarışmalar fiziksel eylemler üzerine olabileceği gibi bilgi ölçmeye dönük de olabilir. Yarışmaların sonunda mutlaka bir ödül bulunur. Bu ödül maddi olabileceği gibi manevi bir ödül de olabilmektedir.

1.2.1. Geleneksel medyadan yeni medyaya yarışma

Teknoloji insan yaşamını değiştiren en büyük etmenlerden birisidir. İnsanların yazıyı icat etmesiyle başlayan ilk çağlardaki yaşam biçimiyle bugün yapay zekâ çağını yaşayan dünya arasında uçurumlar vardır. Toplumlar buldukları döneme göre şekillenir. Bu dönemlerin en büyük ayırıcı ise teknolojilerdir. İnsan yapısı gereği bir yarış içerisindedir. Yarışmak ve yarışmayı kazanmak yarışmacının kendini gerçekleştirebilmesi açısından büyük elzem taşır. İnsan kazanma hazzını yaşamayı sever. Kazanılan ödülün maddi bir şey olması gerekmez.

Medya toplumu eğlendirme görevini üstüne almış ve bu kapsamda yarışmalar başlatmıştır. İlk yarışma programları radyo ile başlamıştır. Kar ve Güven'e göre, ilk örneği 1940'lı yıllarda İngiltere'de Brains isimli yarışmadır. BBC kanalı aracılığıyla yarışmalar 1950'li yıllarda televizyona geçmiştir. Bu türün ilk yayınlanan örnekleri arasında, What's My Line (1951), Double Your Money (1955), Take Your Pick (1955) bulunmaktadır. Türkiye'de uzun yıllar yayınlanan Çarkıfelek programı 1970'li yıllarda yayınlanan Manstermind programının uyarlamasıdır (2010, s. 19). Bugün de dün olduğu gibi geleneksel medyada çeşitli yarışmalar mevcuttur. Bu yarışmalar, bilgi yarışmaları; Kim milyoner olmak ister, moda yarışmaları; bu tarz benim, yetenek yarışmaları; ben bilmem eşim bilir, yemekteyiz vb. gibi izleyicilere sunulmaktadır. Yarışmaların pek çoğunda ödül paraya dayanmaktadır. Kar'a göre, Türkiye'de ilk televizyon yarışması örneği 1963 yılında İTÜ TV'de yayınlanan Talih Kuşu isimli yarışmadır (2010, s. 20). Bu yarışmada ödül ise para değil bir kanarya olmuştur (haber46, 2017).

Yeni medyanın hayatımıza girmesiyle beraber yarışmalar da yeni medyaya entegre hale dönüşmüştür. Akıllı telefonlarımızın mağazalarından indirdiğimiz oyun ve uygulamalar bizleri birer yarışmacıya dönüştürmüştür. Bir el cihazı ile oynanabilen tetris oyunundaki amaç boşluklara uygun parçaların yerleştirilmesini kapsamaktadır. Bu cihaz internete bağlı değildir ve oyuncu bir yarışma içerisinde değildir. Sadece kendisiyle ve zamanla yarışmaktadır. Bu süreci bilgisayarların yaygınlaşması ve internetin gelişmesi takip edince çevrimiçi oyunlar ortaya çıkmıştır. Bu oyunlar ile yarışma duygusu internete aktarılmıştır. İki kişilik oyunlar ya

da bilgisayar ile oynama imkanları sunan bu oyunlar akıllı telefonların icadıyla yeni uygulamalara entegre olmuştur.

1.2.2 Mobil uygulamalarda yarışma

Günümüzde mobil uygulamalar, para kazandırma işlevi ile de ön plana çıkmaktadır. Televizyonda izlediğimiz ‘Kim milyoner olmak ister’ ve benzeri para ödüllü bilgi yarışmaları bugün dijital dünyaya entegre olmuş ve mobil uygulama kullanıcıları birer yarışmacıya dönüştürmüştür. “Genel olarak üç alt kategoriye - yetenek, bilgi, performans- ayrılan günümüz yarışma türü, ağırlıklı olarak küresel medya endüstrileri tarafından formatlanan ve ulusların yerel biçim ve temalarına uygun olarak yeniden düzenlenen örnekleriyle öne çıkmaktadır” (Dursun & Evirgen, 2014, s. 127). “Kaynak açısından bir web sitesi üzerinden canlı yayın yapmak ve yayınlamak daha zor olmasına karşın, bu konuya ilişkin hazırlanmış bir uygulama ile daha kolay ve düşük kaynak maliyeti ile bu süreç sürdürülebilmektedir” (Erol & Yeten, 2018, s. 164). Mobil uygulamalara canlı yayın yapma özelliğinin gelmesi canlı yayın içerikli yarışmaların da bu alana kaymasına imkân tanımıştır.

Bilgi yarışmaları internetin gelişmesiyle dijital ortama aktarılmış bulunmaktadır. Bilgi yarışmaları insanların güzel zaman geçirirken yeni şeyler öğrenmelerini, düşündürmeyi ve bir ödül için eyleme geçmelerini sağlayan birer oyun olarak kabul edilebilir. Özellikle televizyon mecrasında yayınlanan yarışma programlarının en büyük özelliği para ödüllü olmasıdır. Türkiye’deki bilgi yarışmalarının birçoğu para ödülü sunmaktadır. Mobil dünyadaki gelişmeler, dijital dünyanın mobil ekranlara aktarılmasıyla baş döndürücü bir hal almıştır. Bilgi yarışmaları önce mobil ekranlara uygulamalar vasıtasıyla girmiş, ardından para kazandıran oyunlara dönüşmüştür. Bu yarışmalar ayrıca global bir ticari meta haline gelmiştir. Bir ülkenin ürettiği format, başka ülkelere satılmaktadır. Buna en büyük örneklerden birisi olarak kim milyoner olmak ister yarışması gösterilebilir. “Yarışmanın formatı tüm ülkelerde aynı olsa da yarışmacılara yönetilen sorular yerel kaynaklara dayandığı için farklılıklar göstermektedir ki bu da kültür endüstrisinin ‘küre-yerel’ birlikteliğini göstermektedir” (Satır, 2019, s. 32). Çevik’e göre, yarışmaların dijital platforma dönüşümü televizyon ve radyodaki programlara ilişkin geri-beslemenin internet ya da telefon aracılığıyla hızlanmasıyla başlar. Bundan önce elektronik platform içerisinde süren yarışma programları telefon ve internet vasıtası ile dijitalleşmiştir (2016, s. 115).

1.2.3 Mobil bir uygulama olarak Hadi bilgi yarışması

Hadi Bilgi Yarışması Turkcell’in altyapı desteğiyle Türkiye’nin ilk canlı yayın yarışması olarak Şubat 2018’de uygulama mağazalarında yerini aldı. HQ Trivia’dan esinlenerek Türkiye’ye getirilen Hadi, Play Store’da 5 milyon üzerinde indirilmiştir. Google Play Store’da 4.4 yıldız, Appstore’da ise 4.6 yıldız almıştır. Webrazzi’nin haberine göre, “Whonear, kampus, Vipme, inploid, markafesta.com gibi platformların kurucuları olan Emre Ulusoy, Gökhan Örün ve Lenasoftware tarafından hayata geçirilen Hadi’nin yatırımcıları arasında Oscar Ödüllü prodüktör Nick Reed de bulunuyor” (Webrazzi, 2018).

Hadi bilgi yarışması hafta boyunca belirli saatlerde oynanan bir canlı yarışma uygulamasıdır. Bu yarışmaya istediğiniz zaman katılmanız mümkün değildir. Hadi bilgi yarışması içerisinde gerçek bir sunucu ve gerçek sorular barındırmaktadır. Canlı olarak yayınlanan yarışmada yarışmacılara sorular yöneltilmekte ve üç şıktan oluşan seçeneklerden birisini seçme hakkı olduğu belirtilmektedir. Zamanı belirlidir ve zamanı kaçırdığınızda yarışmaya katılmanıza imkân tanımamaktadır. Yarışmanın başlama zamanını kaçırdığınızda jokeriniz varsa 2. soruda başlama hakkı tanınmaktadır. Jokeri olan bir kullanıcı ilk soruyu kaçırdığında ilk soruyu yanlış bilmiş ve joker kullanmış olarak sayılabilmektedir. Günün jokeri sponsorlar tarafından verilmektedir. Jokerler genelde sayılı olarak verilmektedir. Bunun dışında bir sorunun cevabı sponsorun Instagram adresinde verilir. Kullanıcılar sponsorun

Instagram sayfasını takip ederek sorunun cevabını alabilirler. Bu sayede bir soru önde başlama imkânı vardır. Ayrıca arkadaşlarınızı uygulamaya davet ettiğinizde arkadaşınızın sizin kullanıcı adınızı sisteme girmesiyle size joker verilmektedir. Her yarışma için bir joker hakkınız mevcuttur. Süre içerisinde (10 saniye) doğru cevap veren kişiler diğer soruya geçmeye hak kazanır. Soruyu yanlış bilir, süre içerisinde cevaplandırmazsanız ve bu durumlarda jokeriniz yoksa ekrana elendiniz diye bir yazı gelir. Yarışmayı izlemeye devam edebilirsiniz ancak seçeneklere tıklayamazsınız. En son soruya geldiğinizde ise günün kazananları ile kasadaki para eşit olarak bölüşülür. Miktarlar kimi zaman oldukça düşük, kimi zaman ise yüksek olabilmektedir. Miktarı belirleyenler sponsorlardır. Çoğunlukla bu miktarlar hafta sonu yarışmalarında veya özel günlerde yapılan yarışmalarda yüksek meblağlarda olmaktadır. Günün kazananları ile ortak kasadaki para eşit olarak bölüştürülür. Bu kimi zaman kişi başına 0.15 kuruş olabileceği gibi kimi zaman 20 bin TL de olabilir. Bir yarışma sırasında tek kazanan olduğu için günün ödülü olan 20 bin TL bölünmeden o kişiye verilmiştir. Kasanızdaki para 20 TL olduğunda hesabınıza yatırılmaktadır. Yarışmaya ayrıca bazen ünlü kişiler katılmaktadır ve sunuculuk yapmaktadır. Örneğin 15 Şubat 2019 tarihinde yayınlanan akşamki yarışmaya ünlü futbol oyuncusu Alex konuk olarak katılmıştır.

Hadi bilgi yarışmasının Instagram adresi üzerinden gün içinde yeni yapılacak yarışmaya ilişkin olarak bilgiler paylaşılmaktadır ve kullanıcılar yarışmaya hazır hale getirilmektedir. Yarışma sırasında oyuncuların hızlı karar vermesi gerekmektedir. Sürenin kısıtlı olması bazen yanlış cevapların işaretlenmesine sebep olabilmektedir. Bazen canlı yayınlar sırasında teknik hatalar oluşmaktadır. Bu teknik hatalar nedeniyle yarışma iptal edilmekte ve *Hadi* kullanıcılarına joker hediye edilmektedir. *Hadi*'yi uygulama olmadan oynama imkânı yoktur. Uygulamayı kaldırdığınızda size *Hadi* üzerinden bir mesaj atılmakta ve *Hadi*'ye beklendiğiniz söylenmektedir.

2. Araştırma bulguları

“Mobil Bilgi Yarışmalarının Kullanımları Üzerine Bir Anket Çalışması: *Hadi* Bilgi Yarışması Örneği” başlıklı çalışmanın anket sonuçları belirlenmiştir.

Cinsiyet		F	%
	Erkek	35	42.6
	Kadın	47	57.4
Yaş			
	15 ve altı	5	6.1
	16-20	6	7.3
	21-24	20	24.4
	25-30	27	32.9
	31-40	15	18.3
	41-49	4	4.9
	50-55	2	2.4
	56-64	-	-
	65 ve üzeri	3	3.7
Eğitim Durumu			
	İlkokul veya ortaokul öğrencisi	6	7.3
	İlkokul mezunu	3	3.7
	Lise mezunu	19	23.2
	Ön lisans mezunu	5	6.1
	Lisans mezunu	36	43.9
	Lisansüstü Mezunu	13	15.9
Gelir Durumu			
	Çalışmıyor	33	40.2
	100-500 TL	2	2.4

	501- bin TL	3	3.7
	1001 – bin 500	4	4.9
	1501- 2 bin	2	2.4
	2 bin- 2 bin 500	11	13.4
	2501 - 3 bin	3	3.7
	3001- 4 bin	9	11
	4001 ve üzeri	15	18.3
Ailede çalışan sayısı			
	Tek kişi	35	42.7
	İki kişi	33	40.2
	Üç kişi	9	11
	Dört ve daha fazla	5	6.1

Tablo 1. Katılımcıların sosyo-demografik yapısı

Hadi Bilgi Yarışması üzerine yapılan araştırma kapsamında 5’li Likert ölçeğine uygun olarak tasarlanan ankete 47 kadın, 35 erkek olmak üzere toplam 82 kişi katılmıştır. Katılımcıların, %32,9 (27 kişi)’u 25-30 yaş, %24,4 (20 kişi)’ü 21-24 yaş, %18,3 (15 kişi)’ü 31-40 yaş, %7,3 (6 kişi)’ü 16-20 yaş, %6,1’i (5 kişi) 15 yaş ve altı, %4,9’u (4 kişi) 41-49 yaş, %3,7’si (3) 65 yaş ve üzeri, %50,2’si (2) 50-55 yaş aralığında olduğu belirlenmiştir. Katılımcıların, %43,9 (36) Lisans mezunu, %23,2 (19) Lise mezunu, %15,9 (13) Lisansüstü mezunu, %7,3 (6) İlkokul veya ortaokul öğrencisi, %6,1 (5) Ön lisans mezunu ve %3,7 (3) ilkokul mezunu olduğunu belirtmiştir. Araştırma kapsamında katılımcıların gelirleri; %40,2 (33) çalışmıyor, %18,3’ü (15) 4001 ve üzeri, %13,4’ü (11) 2 bin – 2 bin 500, %11’i (9) 3001-4 bin, %4,9’u (4) 1001- bin 500, %3,7’si (3) 2501- 3bin, %3,7’si (3) 501-bin TL, %2,4 (2)’ü 1501- 2 bin ve %2,4’ü (2) 100-500 TL olduğu gözlemlenmiştir. Katılımcıların ailede çalışan sayısına bakıldığında, %42,7’sinin (35) ailesinde tek kişi, %40,2’sinin (33) ailesinde iki kişi, %11’inin (9) ailesinde üç kişi ve %6,1’inin (5) ailesinde dört veya daha fazla kişinin çalıştığı tespit edilmiştir.

Çalışmaya ilişkin olarak hipotezler belirlenmiş ve bu hipotezlerin geçerliliği incelenmiştir. Bu hipotezler şunlardır:

H1: *Hadi* bilgi yarışmasını oynayanlar, uygulamaya bağımlıdır.

H1’in kontrolü; 1-2-3-5 ve 15. sorulara verilen cevaplar ile kontrol edilecektir.

H2: *Hadi* bilgi yarışmasını oynayanlar, oyunun kendilerini sosyalleştirdiğine inanmaktadır.

H2’nin kontrolü; 4, 10, 11, 13 ve 14. sorulara verilen cevaplar ile kontrol edilecektir.

H3: *Hadi* bilgi yarışmasını oynayanların amacı eğlenmek ya da bilgilenmektir.

H3’ün kontrolü: 7, 8 ve 16. soruları verilen cevaplar ile kontrol edilecektir.

H4: *Hadi* bilgi yarışmasını oynayanların amacı para kazanmak değildir.

H4’ ün kontrolü: 9. soruya verilen cevaplar ile kontrol edilecektir.

H5: *Hadi* bilgi yarışması kullanıcıların kolaylıkla para kazandığı bir uygulamadır.

H5’in kontrolü: 12. soruya verilen cevaplar ile kontrol edilecektir.

H6: Çalışmayanların birçoğu *Hadi* uygulamasını para için oynamaktadır.

H6’in kontrolü: Kullanıcıların maddi durumları ile 9. soruya verdikleri cevapların kıyaslanması ile kontrol edilecektir. Hipotezler 82 kişi üzerinden yapılan anket sonuçları çerçevesinde değerlendirilecektir. Değerlendirilen veriler Tablo 2’de sunulmuştur.

İFADE	Kesinlikle Katılıyorum (5)		Katılıyorum (4)		Kararsızım (3)		Katılmıyorum (2)		Kesinlikle Katılmıyorum (1)	
	F	%	F	%	F	%	F	%	F	%
1.	14	17.07	16	19.5	13	15.8	25	30.4	14	17.01
2.	8	9.75	3	3.65	3	3.65	20	24.4	48	58.53
3.	11	13.4	10	12.2	10	12.2	51	62.2	-	-
4.	19	23.17	36	43.9	9	10.97	7	8.53	11	13.4
5.	10	12.19	11	13.41	6	7.31	55	67.07	-	-
6.	17	20.73	22	26.82	13	15.85	15	18.3	15	18.3
7.	36	43.9	33	40.24	4	4.87	2	2.43	7	8.53
8.	24	29.26	25	30.48	14	17.07	11	13.41	8	9.75
9.	13	15.85	18	21.95	18	21.95	16	19.51	17	20.73
10.	12	14.63	26	31.70	16	19.51	14	17.07	14	17.07
11.	18	21.95	31	37.80	12	14.63	21	25.6	-	-
12.	11	13.41	6	7.31	1	1.21	23	28.04	41	50.0
13.	15	18.29	23	28.04	7	8.53	15	18.29	22	26.82
14.	9	11.0	5	6.09	9	11.0	26	31.7	33	40.24
15.	9	11.0	14	17.07	6	7.31	53	64.63	-	-
16.	17	20.7	27	32.9	20	24.4	18	22.0	-	-

Tablo 2. Anket verileri genel görünümü

Hadi Bilgi Yarışmasına ilişkin hazırlanan sorular:

1. *Hadi*'yi her gün oynamaya çalışırım.
2. *Hadi*'nin geçmiş bölümlerini YouTube'tan izlerim.
3. *Hadi* Canlı Yayınını kaçırdığımda üzülürüm.
4. *Hadi* oyununu ailem veya arkadaşlarımla oynamaktan zevk alırım.
5. *Hadi* Canlı yayınını kaçırmış olsam dahi izlemeye devam ederim.
6. *Hadi* bilgi yarışmasında verilen jokerleri takip ederim.
7. *Hadi* bilgi yarışmasını eğlence amaçlı oynuyorum.
8. *Hadi* oynamadaki temel amacım yeni bilgiler öğrenmektir.
9. *Hadi* oyununu oynamamın sebebi para kazandırıyor olmasıdır.
10. *Hadi* uygulamasını can sıkıntısından oynuyorum.
11. Yarışma programında yarışıyor gibi hissettirdiği için Hadi Bilgi yarışmasını oynuyorum.
12. *Hadi* bilgi yarışmasından şimdiye kadar 20 TL ve üzerinde para kazandım.
13. *Hadi* bilgi yarışmasının sosyal medya sayfalarını (Instagram) takip ediyorum.
14. *Hadi* oyunundaki sponsorun sosyal medya hesaplarını takip ederim.
15. *Hadi* başlamadan önce Google'da Hadi canlı yayınında sorulabilecek soruları araştırırım.
16. *Hadi* bilgi yarışmasının bilgi dağarcığımı artırdığına inanıyorum.

2.2. Anket bulguları

Araştırma kapsamında 82 kişi ile yapılan anket ile çalışmada belirlenen hipotezlerin kontrolüne gidilmiştir. Hipotezler ile çalışmada uygulamaya dönük olarak bağımlılık ve kullanım amacı gözlemlenmeye çalışılmıştır.

H1'in kontrolüne ilişkin elde edilen veriler: *Hadi* bilgi yarışmasını oynayanların, bu uygulamaya bağımlı olup olmadıklarını araştırmak amacıyla belirlenen sorulara bakılmıştır. Söz konusu önermeler 1, 2, 3, 5 ve 15 numaralı sorulardır. Bu soruların içeriği incelendiğinde; *Hadi*'ye bağımlı kişilerin, her gün bu oyunu oynadıkları, geçmiş bölümlerini Youtube'dan izledikleri, yarışmayı kaçırdıklarında üzüldükleri, yarışmayı kaçırdıklarında izlemeye devam ettikleri ve yarışma başlamadan önce soruları Google üzerinde araştırdıkları varsayılmıştır. Kontrol amacıyla yalnızca kesinlikle katılıyorum ve katılıyorum seçeneklerine verilen oranlar değerlendirilmiştir. Değerlendirme sonucunda toplam 106 cevabın bu noktada olduğu görülmüştür. Bağımlılığa ilişkin verilen cevapların üzerinden değerlendirildiğinde (82 kişi 5 seçmeli soru üzerinden toplam 410 cevap) cevapların yalnızca %25,85'i bağımlılık unsuru taşımaktadır. Hipotez geçersizdir. Hipotezin geçerli olması için belirlenen rakam %51+'dir. *Hadi* bilgi yarışması kullananların çoğunluğu oyuna bağımlı değildir.

H2'nin kontrolüne ilişkin elde edilen veriler: *Hadi* bilgi yarışmasını oynayanlar, bu oyunun kendilerini sosyalleştirdiğini düşünüyor hipotezi üzerine incelenen 4, 10, 11, 13 ve 14. sorulara bakılmıştır. Bu önermeler incelendiğinde; kullanıcıların bu oyunu aile veya arkadaş ortamında oynamaktan zevk aldıkları, can sıkıntılarını gidermek amacıyla oynadıkları, yarışmada hissettirdiği için oynadıkları, *Hadi*'nin sosyal medya hesaplarını takip ettiği ve sponsorun sosyal medya hesaplarını takip ettiği varsayılmıştır. Hipotezin geçerliliğinin incelenmesi için ilgili sorulara verilen cevapların kesinlikle katılıyorum ve katılıyorum seçeneklerindeki toplam cevapları incelenmiştir. Yapılan incelemede ilgili sorulara verilen toplam cevap sayısı 194 olduğu keşfedilmiştir. Sosyalleşmeye ilişkin verilen cevapların üzerinden değerlendirildiğinde (82 kişi 5 seçmeli soru üzerinden toplam 410 cevap) kullanıcıların yalnızca %47,31'i *Hadi* bilgi yarışmasının kendilerini sosyalleştirdiğine inanmaktadır. Hipotez geçersizdir. Hipotezin geçerli olabilmesi için %51+ olması gerekmektedir.

H3'ün kontrolüne ilişkin veriler: *Hadi* bilgi yarışmasını oynayanların amaçlarının iyi zaman geçirmek ya da eğlenmek olduğunun varsayıldığı hipotez 7, 8 ve 16. soruları kapsamaktadır. Söz konusu sorular çerçevesinde, *Hadi* bilgi yarışmasını oynayanların; eğlence amaçlı oynadıkları, temel amaçlarının yeni bilgiler öğrenmek olduğu ve bilgi dağarcığını arttırdığı inancına sahip oldukları varsayılmıştır. Hipotezin geçerliliğinin incelenmesi için ilgili sorulara verilen cevapların kesinlikle katılıyorum ve katılıyorum seçeneklerindeki toplam cevapları incelenmiştir. İnceleme neticesinde ilgili sorulara verilen cevap sayısı 162 olarak belirlenmiştir. *Hadi*'nin kullanımına ilişkin verilen cevapların üzerinden değerlendirildiğinde (82 kişi 3 soru üzerinden toplam 246 cevap) kullanıcıların %65,85'i *Hadi* bilgi yarışmasını eğlenmek ya da eğitim amaçlı oynamaktadır. Hipotezi geçerli yapan %51+ sağlandığı için hipotez geçerlidir.

H4'ün kontrolüne ilişkin veriler: *Hadi* bilgi yarışmasını diğer oyunlardan ayıran en önemli özellik gerçek para dağıtıyor olmasıdır. Bu kapsamda kullanıcılara *Hadi*'yi maddi amaçlar doğrultusunda oynayıp oynamadıklarına ilişkin olarak 9 numaralı soru soruldu. Hipotezin olumsuzluk ifadesi içermesi nedeniyle kesinlikle katılmıyorum ve katılmıyorum kısımları üzerinden bir değerlendirilme yapıldı. Soru içerikleri olarak kullanıcılara; *Hadi* oynamadaki amacın para kazandırıyor olmasıdır seçeneği sorulmuştur. Hipotezin geçerliliğinin incelenmesine geçilmiştir. Yapılan incelemede ilgili soruya 33 cevabın verildiği görüldü. *Hadi*'nin kullanımına ilişkin verilen cevapların üzerinden değerlendirildiğinde (82 kişi 1 soru üzerinden toplam 82 cevap) kullanıcıların %40,24'ünün *Hadi* bilgi yarışmasını para beklentisine girmeden oynadıkları tespit edilmiştir. Hipotezin geçerli olması için gerekli olan %51+ sağlanmadığı için H4 geçersizdir. Ancak cevapların kesinlikle katılıyorum ve katılıyorum diyenlerin oranı yalnızca %37,8 olarak belirlenmiş olması, kararsız kişi oranının %21,95 gibi bir rakamda kalmış olması H4'ün geçerli sayılmasını sağlamıştır. *Hadi* bilgi yarışması kullanıcıları bu oyunu para için oynamamaktadır.

H5'in kontrolüne ilişkin veriler: *Hadi* bilgi yarışması, kullanıcılarına gerçek para vermeyi vaat etmektedir. Araştırma kapsamında yapılan incelemede kullanıcıların yarışmaya ilişkin başarıları gözlemlenmiştir. Bu amaçla 12. Soru yönlendirilmiştir. Burada kullanıcılara yarışmadan 20 TL veya üzerinde para kazanıp kazanmadıkları soruldu. Verilen cevaplar incelendiğinde, yalnızca 17 kişinin kesinlikle katılıyorum ya da katılıyorum seçeneğini işaretlediği görülmüştür. Katılımcılara orantıladığımızda bu rakam kullanıcıların yalnızca %20,73'ü olduğunu göstermektedir. Hipotez geçersizdir. *Hadi* bilgi yarışması kolaylıkla para kazandırabilen bir yarışma değildir.

H6'in kontrolüne ilişkin veriler: Çalışmayan bireylerin *Hadi*'yi oynama amacının para olduğuna ilişkin verilen hipotez incelendi. Çalışmayan 33 kişinin 16'sının 9. Soruya "katılıyorum veya kesinlikle katılıyorum" cevabı verdiği gözlemlenmiştir. Bu ise çalışmayan kategorisindeki toplam sayının %48,48 'ini oluşturmaktadır. Geçerlilik oranının olumlu şıklar için %51+ olarak belirlenmesi nedeniyle H6 geçersizdir.

Sonuç

Teknolojide yaşanan hızlı gelişim bizleri de bu teknolojinin birer kullanıcısı haline getirmiştir. Akıllı telefonların icadıyla gelişen uygulamalar kullanım kolaylığı ile web sitelerini de geride bırakmıştır. Eğlenmek, öğrenmek veya sosyalleşmek amacıyla sıklıkla kullanılan uygulamalar her geçen gün yeni ara yüzler sunmaktadır. Bu kapsamda yapılan araştırmada uygulamaların genel özelliklerine değinilmeye çalışılmıştır. Uygulama evreni içerisinde Türkiye'de yeni sayılabilecek para kazandıran canlı yarışma uygulamalarına dönük olarak *Hadi* uygulaması seçilmiş ve hazırlanan anket ile kullanım amacı araştırılmıştır. Gerçek para kazandırma iddiası ile sunulan uygulamalar üzerinde yapılan bu çalışma ile belirlenen varsayımlar incelenmiştir. *Hadi* bilgi yarışması bir akıllı telefon aracılığıyla bizleri yarışmacıya dönüştürmektedir.

Hadi yarışmasının kullanım amacı araştırılmış ve ilgi çekici sonuçlar elde edilmiştir. *Hadi* bilgi yarışmasını oynayanların yarışmayı para kazanmaktan öte eğlence amacıyla oynadığı gözlemlenmiştir. Yarışmada sürenin kısıtlı olması, yarışmacıların para kazanma motivasyonunu düşürdüğünden para kazanmaktan öte eğlenmeye odaklandıkları görülmüştür. *Hadi* kullanıcılarının oyunu oynama sürecinde kendileri farkında olmasa dahi sosyalleştikleri düşünülmektedir. Çünkü bu oyunu yalnız oynamak yerine aile ya da arkadaşlarıyla oynamayı tercih edenlerin oranı az değildir. Kullanıcıların %67,07 (55)'si *Hadi* bilgi yarışmasını ailesi veya arkadaşlarıyla beraber oynamaktan zevk aldıklarını söylemiştir.

Hadi'ye ilişkin ankete ek olarak görüşlerini bildiren kullanıcılar, soruların zorluk seviyesinin azaltıldığı, sürenin soruyu cevaplamaya yetmediğini ve teknik problemler nedeniyle sürekli uygulamanın hata verdiğini belirttiler. Çalışma kapsamında ana varsayıma ek olarak sunulan 6 hipotezden; H1, H2, H5, H6 geçersizdir. H4 ise orantısal yönden geçerlilik taşısa da mutlak geçerliliği sağlayan %51+'ı sağlayamamıştır. H3 ise mutlak olarak geçerlidir. Hipotezlere bakıldığında; *Hadi* bilgi yarışmasını oynayan kişiler bağımlı değildirler. Kullanıcılara gün boyunca *Hadi* ile alakalı bir şeyler yapıp yapmadıkları soruldu. Oyun sürekli oynanamadığı için bağımlılığın ölçülmesi amacıyla, kişinin yarışma öncesi veya sonrasında yarışmaya ilişkin yaptığı eylemler kendisine soruldu. *Hadi*'ye ilişkin soruları internette araştırmak, YouTube'da onunla ilgili araştırma yapmak gibi unsurlara bakıldı. Elde edilen verilere göre bağımlı olmadıkları ortaya çıktı. Diğer hipotezler de aynı biçimde incelendi ve *Hadi* bilgi yarışmasını oynayan kişilerin birinci amacının eğlenmek ve iyi zaman geçirmek olduğu ortaya çıktı. Bu eğlence sürecinde yeni bilgiler öğrendiğini düşünenlerin oranı %53,6 (44) olmuştur. Bu kapsamda bakıldığında *Hadi* bilgi yarışmacıları oyun sırasında yeni bilgiler kazandıklarını düşünmektedir. Elde edilen veriler incelendiğinde çalışmanın girişinde belirtilen varsayımın geçerli olduğu görülmüştür. Giriş kısmında verilen varsayım, *Hadi* bilgi yarışması oyuncularının ilk amacının eğlenmek olduğu ikinci amacının ise para

kazanmak olduğuydu. Varsayım yapılan araştırma ve belirlenen ek hipotezler ile geçerliliği ispatlanmıştır. *Hadi* kullanıcıları ile işsizler arasında bir ilişki olup olmadığına dönük yapılan H6 böyle bir ilişkinin mevcut olmadığını da ortaya koymuştur.

“Mobil bilgi yarışmalarının kullanımları üzerine bir anket çalışması: *Hadi* bilgi yarışması örneği” başlığı altında incelenen çalışma ile Türkiye’de yeni yeni gelişen gerçek para ödüllü mobil bilgi yarışmalar değerlendirildi. Kullanımlar ve doyumlar kuramı kapsamında konuya bakıldığında kullanıcıların bu uygulamayı eğlence amaçlı oynadıkları para kazanma isteği olsa dahi verilen paraların oldukça düşük meblağda olması nedeniyle ikinci planda olduğu gözlemlenmiştir. Bu çalışma ile bu alanda eksik olan bir konunun ilk filizinin atıldığı düşünülmektedir. İlerleyen çalışmalarda görev alacak araştırmacıların bu konuya ilişkin olarak örneklem sayısını artırmaları veya farklı bir araştırma tekniği kullanmaları önerilmektedir.

Kaynakça

- Alantar, M. (1999). Video oyunlarının ergenlerin denetim odakları, öz-kavramları ve serbest zaman değerlendirme etkinlikleri üzerindeki etkileri. *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 11(11), 1–10.
- Binark, M. & Sütçü, G. B. (2008). *Kültür endüstrisi ürünü olarak dijital oyun*. Kalkedon Yayınları: İstanbul.
- Büyükgöze, S. (2019). Mobil uygulama marketlerinin güvenlik modeli incelemesi. *Türkiye Bilişim Vakfı Bilgisayar Bilimleri ve Mühendisliği Dergisi*, 12(1), 9-18.
- Çevik, M. (2016). Sözlü, yazılı ve elektronik kültür ortamlarında bilmeden bulmaca ve bilgi yarışmasına dönüşüm. *Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Folklor Edebiyat*, 22(86), 109-126.
- Demirbaş, K. (2015). Dijital oyunlara “oyun türü” yaklaşımlarının sorunları: “Platform oyunları” türü örneği. *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi*, 9(1), 363-387.
- Dursun, O. & Evirgen, D. (2014). Bilginin popüler kültür-popüler kültürün bilgi aracı olarak kullanıldığı bir alan: Yarışma programları. *Global Media Journal: TR Edition*, 4(8), 125-153.
- Erol, E. & Yeten, F. (2018). Bilişim toplumu bağlamında mobil uygulama geliştirme platformu olarak xcode. *Yeni Medya Elektronik Dergisi*, 2(3), 160-167.
- Güler, H.; Şahinkayası, H. & Şahinkayası, Y. (2017). İnternet ve mobil teknolojilerin yaygınlaşması: fırsatlar ve sınırlılıklar. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(14), 186-207.
- Harambam, J.; Aupers, S., & Houtman, D. (2011). Game over? Negotiating modern capitalism in virtual game worlds. *European Journal of Cultural Studies*, 14(3), 299-319.
- haber46.com.tr. (2017, 25 Ocak). *Türk televizyonlarının ilk yarışması talih kuşunda yarışmacılara verilen ödül-kanarya mı?*. Erişim adresi (20 Haziran 2019): <https://www.haber46.com.tr/medya/turk-televizyonlarinin-ilk-yarismasi-talih-kusunda-yarismacilara-h274498.html>
- Işık, A. (2016). Video oyunlarında arayüz tasarımı. *Gazi Üniversitesi Akademik Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi*, 2(1), 46-55.
- İşçibaşı, Y. (2011). Bilgisayar, internet ve video oyunları arasında çocuklar. *Selçuk İletişim Dergisi*, 7(1), 122-130.
- Kar, A. & Güven, S. (2010). Medyanın seyirlik sunakları: Yarışma programları. *Folklor Edebiyat Dergisi*, 61(1), 17-32.
- Karaaslan, H. M. & Altuntaş, B. (2017). Kullanıcıların mobil oyun tercihinde etkili olan faktör düzeylerinin önemini belirlenmesi. *Uluslararası İktisadi ve İdari İncelemeler Dergisi*, 19, 277-298.

- Kayıhan, B. (2018). An analysis of Marx's legacy in the field of communication studies. *tripleC: Communication, Capitalism & Critique. Open Access Journal for a Global Sustainable Information Society*, 16(2), 628-638.
- Malinen, D. (2018). *Viral marketing as a means of promoting video games* (Yayımlanmamış doktora tezi). Karelia University of Applied Sciences Degree Programme in International Business Thesis, Joensuu.
- Oyman, M. & Bozkurt, Y. (2016). Oyun ya da reklam? Genç oyuncular eğlence içerikli oyun reklamları nasıl algılıyor?. *Akademik Bakış Dergisi*, 58, 519-538.
- Özçetin, B. (2018). *Kitle iletişim kuramları kavramlar, okullar, modeller*. İletişim Yayınları: İstanbul.
- Özhan, S. (2011). Dijital oyunlarda değerlendirme ve sınıflandırma sistemleri ve Türkiye açısından öneriler. *Aile ve Toplum Dergisi*, 7(25), 21-33.
- Özkoçak, Y. (2016). Türkiye'de akıllı telefon kullanıcılarının oyalanma amaçlı tercih ettikleri mobil uygulamalar. *Global Media Journal Yeditepe Üniversitesi*, 6(12), 106-130.
- Pala, F. K. & Erdem, M. (2011). Dijital oyun tercihi ve oyun tercihi nedeni ile cinsiyet, sınıf düzeyi ve öğrenme stili arasındaki ilişkiler üzerine bir çalışma. *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 12(2), 53-71.
- Satılmış, A. & Kayaalp, F. (2018). Android işletim sistemi temelli Oryantiring oyunu mobil uygulaması. *Türkiye Bilişim Vakfı Bilgisayar Bilimleri ve Mühendisliği Dergisi*, 11(1), 1-6.
- Satır, M. E. (2019). Bilginin seyirlik hale dönüştürülmesi ve Kim Milyoner Olmak İster programı özelinde bilgi yarışmaları üzerine bir inceleme. *Kritik İletişim Dergisi*, 1(1), 31-42.
- Sevindik, O. & Özkeçeci M. S. (2016). Teknikten estetiğe geçiş: Oyun tasarımcısının oluşumu ve gelişimi. *Uluslararası Disiplinlerarası ve Kültürlerarası Sanat*, 2(2), 141-153.
- Takgil, B. & Kara R. (2016). Android mobil uygulamalar için yazılım testi. *El-Cezeri Journal of Science and Engineering*, 3(2), 324-328.
- Turan, H. A. & Uğur, G. N. (2015). Üniversite öğrencilerinin mobil uygulamaları kabulü ve kullanımı. *İnternet Uygulamaları ve Yönetimi Dergisi*, 6(2), 63-79.
- Yaylagül, L. (2010). *Kitle iletişim kuramları egemen ve eleştirel yaklaşımlar*. Dipnot Yayınları: Ankara.
- webrazzi.com. (2018, 21 Haziran). *Gerçek para ödüllü, yerli ve canlı mobil bilgi yarışması: Hadi*. Erişim adresi (25 Haziran 2019): <https://webrazzi.com/2018/06/21/gercek-para-odullu-yerli-ve-canli-mobil-bilgi-yarismasi-hadi/>