

Felsefe

*Mevlüt ALBAYRAK / Hayatın İçinde Olarak Tanrı/Allah ve Hayat:
Besmele ve İnsanın Etik-Estetik Oluşum Resmi*

Keşer ÇELİK / Dil, Tercüme, Felsefe

Adnan ESENYEL / Dostoyevski'nin Yeraltından Notlar'ında Zorunluluk Bilinci

Hacı KAYA / İslâm Mantık Geleneğinde Belirsiz Ad ve Fiiller Üzerine Bir Soruşturma

Beyza Nur ÇAVUŞ / Kimi Nörolojik Veriler Işığında Beyin-Bilinç İlişkisi II

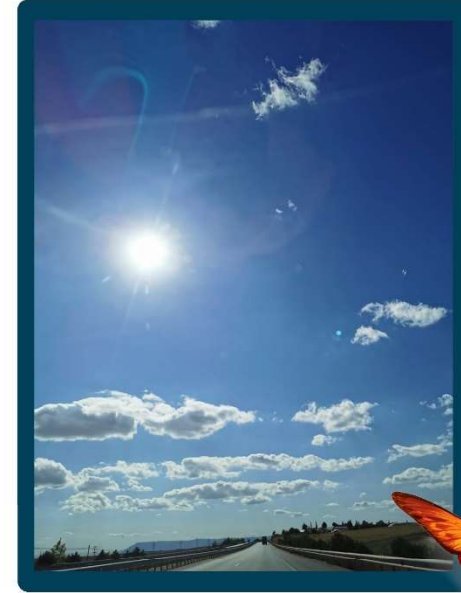
*Zeynep ZAFER ESENYEL / Kurgudan Gerçekliğe, Gerçeklikten Kurguya:
Sis Üzerine Varoluşçu Bir İnceleme*

Muhammed KARAMOLLA / Metafizik, Wittgenstem Ve James

*Nazmi AVCI - Damla TOPÇU / Toki Konutlarında Yaşamın Sosyo-Kültürel Yapı Üzerindeki
Etkileri (Akkent Mahallesi Örneği)*

Nazmi AVCI - Damla TOPÇU / Kültürel Deformasyonda Teknolojinin İzleri

Felsefe & Teoloji



tabula rasa

Felsefe & Teoloji

Philosophy & Theology

33. sayı

Aralık (December), 2019

(Print) ISSN: 1302 – 8898

(Online) ISSN: 2148 – 7162

tabula rasa

Felsefe & Teoloji

tabula rasa: Felsefe & Teoloji Ulusal Hakemli bir dergidir.

tabula rasa: Philosophy & Theology is a refereed journal.

Üç Aylık Hakemli Akademik Dergi

A Quarterly Refereed Academic Journal

Dergimizin tarandığı indeksler:

The Philosopher's Index, Journal Factor, Akademi Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS indeks),

Citefactor Academic Scientific Journals, European Reference Index for Humanities and Social Sciences (ERIH Plus)

(Print) ISSN: 1302 – 8898 / (Online) ISSN: 2148 – 7162

Aralık 2019/ 33. Sayı

Basım tarihi: 26.10.2020

Yayın Yönetmeni/ Editor in Chief

Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK

Yayın Editörleri /Editors

Doç. Dr. Kevser ÇELİK

Doç. Dr. Nurten KİRİŞ YILMAZ

Yayın Editör Yardımcısı/Assistant Editor

Eyüp Can YÜKSEL

Mustafa MERCAN

Muhammed TOPRAK

Kapak Tasarımı ve İç Düzen / Desing

Eyüp Can YÜKSEL

Mustafa MERCAN

Kapak Fotoğrafi / Cover Photo

Doç. Dr. Kevser ÇELİK

İletişim/ Contacs

Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK

Süleyman Demirel Üniversitesi, Doğu Kampüsü, Fen
Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, 32260 Çünür/
ISPARTA

tabularasadergisi@gmail.com

0246 211 41 85

Yayın Kurulu/ Editorial Board

Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK (Süleyman Demirel Üni.)

Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ (Süleyman Demirel Üni.)

Doç. Dr. Kevser ÇELİK (Süleyman Demirel Üni.)

Doç. Dr. Nurten KİRİŞ YILMAZ (Süleyman Demirel Üni.)

Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül DOĞRUCAN (Akdeniz Üni.)

Doç. Dr. M. Fatih DOĞRUCAN (Akdeniz Üni.)

Dr. Öğr. Önder BİLGİN (Akdeniz Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk ERDEM (Necmettin Erbakan Üni.)

Hakem ve Danışman Kurulu/ Advisory

Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK (Süleyman Demirel Üni.)

Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ (Süleyman Demirel Üni.)

Doç. Dr. Kevser ÇELİK (Süleyman Demirel Üni.)

Doç. Dr. Nurten KİRİŞ YILMAZ (Süleyman Demirel Üni.)

Prof. Dr. Levent BAYRAKTAR (Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN (Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Hasan Aydın (19 Mayıs Üni.)

Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul Üni.)

Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL (İstanbul Üni.)

Prof. Dr. Vefa TAŞDELEN (Yıldız Teknik Üni.)

Doç. Dr. S. Atakan ALTINÖRS (Galatasaray Üni.)

Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ Üni.)

Prof. Dr. Milay KÖKTÜRK (Pamukkale Üni.)

Doç. Dr. Mehmet Ali SARI (Pamukkale Üni.)

Prof. Dr. Mehmet AKGÜN (Emekli Öğr. Üyesi)

Doç. Dr. Fazıl KARAHAN (Pamukkale Üni.)

Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ (Selçuk Üni.)

Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Sıtkı Koçman Üni.)

Prof. Dr. Sabahattin ÇEVİKBAŞ (Muğla Sıtkı Koçman Üni.)

Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman Üni.)

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Atatürk Üni.)

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU (Atatürk Üni.)

Prof. Dr. M. Hanifi MACİT (Atatürk Üni.)

Prof. Dr. Hasan ASLAN (Akdeniz Üni.)

Prof. Dr. Şahin FİLİZ (Akdeniz Üni.)

Dr. Öğr. Önder BİLGİN (Akdeniz Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk ERDEM (Necmettin Erbakan Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi S. Ertan TAGMAN (Mehmet Akif Ersoy Üni.)

Prof. Dr. Turan KOÇ (İstanbul Sabahattin Zaim Üni.)

Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi Üni.)

Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK (Gazi Üni.)

Prof. Dr. Zeki ARSLANTÜRK (Doğuş Üni.)

Prof. Dr. Ahmet İNAM (Orta Doğu Teknik Üni.)

Prof. Dr. Şamil ÖÇAL (Ankara Sosyal Bilimler Üni.)

Prof. Dr. Hüsamuddin ERDEM (KTO Karatay Üni.)

Doç. Dr. Muttalip ÖZCAN (Maltepe Üni.)

Prof. Dr. Naim ŞAHİN (Necmettin Erbakan Üni.)

Prof. Dr. John B. COBB (Claremont School of Theology)

Prof. Dr. David R. GRIFFIN (Claremont School of Theology)

Prof. Dr. Philip CLAYTON (Claremont School of Theology)

Dr. John QUIRING (Claremont School of Theology)

Doç. Dr. Mustafa RÜZGAR (California State Üni.)

Prof. Dr. Jay MCDANIEL (Hendrix College)

tabula rasa hakemli bir dergidir. Dergiye gelen yazılardan yazarlar sorumludur. Yazılan yazılar alan uzmanları tarafından değerlendirildikten sonra yayımlanır. Yayın hakları dergi yayıncısına aittir. Gelen yazılar yayımlansın, yayımlanmasın iade edilemez.

İçindekiler

Hayatın İçinde Olarak Tanrı/Allah ve Hayat:Besmele ve İnsanın Etik-Estetik Oluşum Resmi	7
Mevlüt Albayrak	
Dil, Tercüme, Felsefe	17
Kevser Çelik	
Dostoyevski'nin <i>Yeraltından Notlar</i> 'ında Zorunluluk Bilinci	24
Adnan Esenyel	
İslâm Mantık Geleneğinde Belirsiz Ad ve Fiiller Üzerine Bir Soruşturma.....	34
Hacı Kaya	
Kimi Nörolojik Veriler Işığında Beyin-Bilinç İlişkisi II.....	56
Beyza Nur Çavuş	
Kurgudan Gerçekliğe, Gerçeklikten Kurguya: <i>Sis</i> Üzerine Varoluşçu Bir İnceleme	62
Zeynep Zafer Esenyel	
Metafizik, Wittgenstein Ve James.....	75
Muhammed Karamolla	
TOKİ Konutlarında Yaşamın Sosyo-Kültürel Yapı Üzerindeki Etkileri(Akkent Mahallesi Örneği) 84	
Nazmi Avcı- Damla Topçu	
Kültürel Deformasyonda Teknolojinin İzleri	109
Nazmi Avcı- Damla Topçu	

Editör'den...

“Kendini bilmek, tüm bilgeliğin başlangıcıdır.” Aristoteles

“Kendini bilmek” olarak ifade edilen tam erdem, sadece bireyin kendi deneyimiyle değil aynı zamanda onun deneyiminin, içinde yaşadığı toplumun diğer bireylerinin deneyimleri ile bulunduğu ortak değerler alanıyla anlamlandırılmışsa gerçeklik ve değer kazanır; ve de görünür olur. Bu açıdan “kendini bilme,” “haddini bilme”dir denilebilir.

Kullandığımız kelimelerin, davranışlarımızda, insanlarla ilişkilerimizde, kısacası hayatımızda bir görünürlülüğü yoksa, anlamı da yoktur. Gündelik hayatımızda, çoğu insanın erdemsizliklerden, adaletsizliklerden, tembelliklerden rahatsız olduğuna; aynı zamanda da erdemi, adaleti, çalışmayı, emeği önemseydiğini dile getirmesine sık sık şahit oluruz. Ancak kabaca bu insanları gözlemlediğimizde, aslında rahatsız oldukları bu şeylerin kendilerinde vücut bulmuş olduklarını görürüz. Dolayısıyla öznesi bu tür insanların olduğu cümlelerde yer alan erdem, adalet, emek gibi kelimeler, nominaslistlerin diliyle söylersek, gerçekliği olmayan sadece ağızdan çıkıp havada uçuşan sesler veya anlamsız boş sözler haline gelmiş olacaktır. Aynı şekilde bilgece tutumu ve yaşamı ifade eden “kendini bil” de sadece kuru sözcükler içine hapsedilirse, o zaman felsefe pratik hayatta hiçbir karşılığı olmayan sadece insanların hoşuna gidecek “yaldızlı sözler” söyleyerek vaaz etme haline dönüşecektir. Ancak felsefe, hakiki bilmenin kişinin kendisinde hakiki eyleme dönüşmesidir. “Kendini kuru sözle değil işle ve eserle” anlatmadır. “Kendini bilmek” dediğimiz şey de budur. Felsefenin öyküsüne baktığımızda “kendini bil”i yaşamının tek gayesi edinmiş ve bu gayeyi gerçekleştirmiş “kendi bilen” adını alan örnekleri görebiliriz. Bunlar arasında Herakleitos “kendi kendimi araştırdım,” Montaigne “benim yaptığım, bildiklerimi söylemek değil, kendimi öğrenmektir” diyerek bir anlamda aslında felsefenin kendini bilmek ve öğrenmek olduğunu gözler önüne seren tarihsel örneklerden sadece ikisidir. Asıl felsefe de bize kendimizi, yani “yaşamayı öğreten felsefe”dir. Bu öğrenme, ömür boyu sürecek olan bir öğrenmedir ki, Michelangelo'nun 87 yaşında söylediği, “hâlâ öğreniyorum” iki kelimededen oluşan bir hakikattir. Bu sürekli öğrenme sürecimizde, felsefenin biz insanlara her zaman “yaşamaya başlarken de, ölüme doğru giderken de söyleyecekleri vardır.”

Felsefeyi bu şekilde anlamlandıran ve anlamları kendine ilke edinen tabula rasa'nın her zaman yeni şeyler söyleme çabasıdır. Bu çabasıyla yayın hayatına devam eden tabula rasa'nın bu sayısında, Prof. Dr. Mevlüt Albayrak'ın kaleminden “*Hayatın İçinde Olarak Tanrı/Allah ve Hayat: Besmele ve İnsanın Etik-Estetik Oluşum Resmî*” yazısıyla başlıyoruz. Albayrak bu çalışmasında, Tanrı'nın insan ile olan bağı, İslam düşüncesinin merkezi konumunu oluşturan “besmele” üzerinden bir tanımlamaya çalışmaktadır. Bu sayıda yer alan bir başka çalışma da Doç. Dr. Kevser Çelik'in tercümenin, dil ve felsefe ile olan bağı ve karşılıklı temaslarını ele alan “*Dil, Tercüme, Felsefe*” adlı makalesi; Dr. Öğr. Üyesi Adnan Esenyel'in, Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar*'ını takip ederek, istemelerini, arzularını ve seçimlerini özgürce hayata geçiremeyeceğinin bilincine varan yeraltı adamının düştüğü çelişkili varoluşu irdelemek ve böylece determinist öğretilerin kabul edilmesi güç olan pratik sonuçlarını anlaşılır kılmayı amaç edinen “*Dostoyevski'nin Yeraltından Notlar'ında Zorunluluk Bilinci*” adlı makalesi; yine Dr. Öğr. Üyesi Hacı Kaya'nın mantık biliminin, sosyo-kültürel dil yapılarını aşmaya çalışmaktan kaynaklı problemlerinden biri olarak belirsiz ad ve filler üzerine olan “*İslâm Mantık Geleneğinde Belirsiz Ad ve Fiiller Üzerine Bir Soruşturma*” makalesi; Ar. Gör. Beyza Nur Çavuş'un beyin-bilinç ilişkisini açıklamaya çalışan çağdaş felsefi kuramları ele aldığı “*Kimi Nörolojik Veriler Işığında Beyin-Bilinç İlişkisi II*” adlı makalesi; Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Zafer Esenyel'in edebiyat ve felsefe üzerine eğitim almış İspanyol düşünür Miguel de

Unamuno'nun varoluşçuluğunu gerçeklik problemi bağlamında değerlendirmeye çalışan “*Kurgudan Gerçekliğe, Gerçeklikten Kurguya: Sis Üzerine Varoluşçu Bir İnceleme*” adlı makalesi; Muhammed Karamolla'nın geleneksel metafiziğe mesafeli duruşuyla bilinen Ludwig Wittgenstein (birinci dönemi) ve William James'i karşılaştırarak metafiziği değerlendirme biçimlerini ele alan “*Metafizik, Wittgenstein Ve James*” adlı makalesi yer almaktadır.

Ayrıca tabula rasanın daha önceki sayısında yayınladığımız iki makale, Prof. Dr. Nazmi Avcıve Damla Topçu'nun Isparta'nın Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ konutları örneğinden hareketle TOKİ konutlarında yaşamının sosyo-kültürel yapı üzerindeki etkilerini ortaya koymaya çalıştıkları “*Toki Konutlarında Yaşamının Sosyo-Kültürel Yapı Üzerindeki Etkileri (Akkent Mahallesi Örneği)*” adlı çalışması ve insan hayatında önemli bir yere sahip olan televizyon, cep telefonu, bilgisayar gibi teknolojik cihazların, kültürel deformasyonda ve toplumsal değerlerin yitirilmesinde nasıl bir etkiye sahip olduklarını göstermeye çalışan “*Kültürel Deformasyonda Teknolojinin İzleri*” adlı çalışması, düzeltilmiş biçimleriyle yeniden siz okurlarımıza sunulmaktadır.

Yeni sayıda tekrardan buluşmak dileğiyle...

Editör Yardımcısı

Eyüp Can Yüksel

Hayatın İçinde Olarak Tanrı/Allah ve Hayat: Besmele ve İnsanın Etik-Estetik Oluşum Resmi

Mevlüt Albayrak*

Özet

Tanrı-evren ilişkisi ya da Tanrı-insan ilişkisi insanlığın dini ve felsefi düşünce serüvenini açıklama arzusu, kaçınılmaz bir problem olarak her kültürde mevcuttur. Tanrının insan ile olan bağı, salt teolojik bir sorun değil her daim hem ontolojik hem de epistemolojik bir sorundur. Teolojik sorun olması, her bir din ve o dinin nesneleştirdiği kültürün kendini tanımlama zorunluluğunun ürünüdür. Ontolojik ve epistemolojik sorun olması ise, insanın bu bağ konusunda kendisini tam olarak açıklayamasa da sürekli cevap bulma çabasını imler. Kant'ın metafizik sorular dediği durum tam da bunun bir sonucunda geline aşamayı betimler. Biz burada bu bağı açıklamanın insan zihninin temel problemi olduğu olgusundan hareketle, İslam düşüncesinin merkezi konumunu oluşturan “besmele” üzerinden bir tanımlamayla yol almaya çalışacağız. Öncelikle Kur'an'ın epistemolojik değerini onayladığımı ve insanlığın sadece bir dönemi için değil, her bir varoluş anında bu epistemolojik yapının insanın kavrayış gücüne göre sürekliliğini değerli bulduğumu söyleyeceğim.

Anahtar Kelimeler: Besmele, Fatiha, Kur'an, Etik, Estetik.

Tanrı/Allah and Life as in Life: Basmala and Human's Ethical-Aesthetic Becoming Description

Abstract

God-universe relationship/relatedness or God-human relationship/relatedness exists in every culture as an inevitable problem, the desire to explain the adventure of humanity's religious and philosophical thought. The relatedness of God with man is not only a theological problem but always an ontological and epistemological problem. The fact that there is a theological problem is the product of the obligation of each religion and the culture that religion has objectified. The ontological and epistemological dimension, on the other hand, signifies an effort to find a constant answer, even if one cannot fully explain himself about this fact. The situation in which Kant calls metaphysical questions describes exactly the stage reached as a result of this. Here, we will try to proceed with a definition based on the “basmala” which constitutes the central position of Islamic thought, starting from the fact that explaining this link is the main problem of the human intelligent. First of all, I will say that I affirm the epistemological value of the Qur'an and I find it valuable not only for a period of humanity, but also for the continuity of this epistemological structure according to the power of understanding of the human being in every moment of becoming.

Key Words: Basmala, Fatiha, Qur'an, Ethics, Aesthetics.

Tanrı-evren ilişkisi ya da Tanrı-insan ilişkisi insanlığın dini ve felsefi düşünce serüvenini açıklama arzusu, kaçınılmaz bir problem olarak her kültürde mevcuttur. Tanrının insan ile olan bağı, salt teolojik bir sorun değil her daim hem ontolojik hem de epistemolojik bir sorundur. Teolojik sorun olması, her bir din ve o dinin nesneleştirdiği kültürün kendini tanımlama zorunluluğunun ürünüdür. Ontolojik ve epistemolojik sorun olması ise, insanın bu bağ konusunda kendisini tam olarak açıklayamasa da sürekli cevap bulma çabasını imler. Kant'ın metafizik sorular dediği durum tam da bunun bir sonucunda geline aşamayı betimler. Biz burada bu bağı açıklamanın insan zihninin temel problemi olduğu olgusundan hareketle, İslam düşüncesinin merkezi konumunu oluşturan “besmele” üzerinden bir tanımlamayla, “Fatiha suresinin” hayat ile bağlantısallığını anlamaya yönelik bir çaba içinde olacağız. Öncelikle Kur'an'ın epistemolojik değerini onayladığımı ve insanlığın sadece bir dönemi için değil, her bir varoluş anında bu epistemolojik yapının insanın kavrayış güç ve çabasına göre sürekliliğini değerli bulduğumu söyleyeceğim. Epistemoloji, kozmolojik tasavvurdan bağımsız değerlendirilemez. İnsanlık serüveni

* Prof. Dr., SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

içinde tüm mitik anlatımlar ve dini kutsal kitaplar, insan ve onun yeryüzündeki öyküsünü zaman ve mekân bağlamında tüm insanlığa farklı dillerde ve farklı sembollerde ifade eder.

Sürekli bir dil üzerinden tekrarlanan, özellikle de kültürler açısından bakınca, yabancı bir dil üzerinden, hatta günlük yaşamda her an tekrarlanan bir düstur halinde kullanılan bir ifadenin bir anlam içermesinin ötesinde yaşanan ve yaşamın tüm alanları içinde olan şeylerle bir bağlantısının olması gereklidir.

Müslümanlar, namazlarında, ölümlerini yâd etme anlarında hemen hemen her gün tekrarladıkları bir dua niteliğinde ‘yaşadıkları’ bir olay olarak “Fatiha suresi” ya da “ilahi kelamın özü” (ümmül kitab), insanın değer yüklü bir varlık oluşunun öyküsünü bağlantısallık yasası içinde tanımlamaya çalışırlar. Bir yurt varlığı olarak insanın içinde bulunduğu yerin inşasında bir rehber olarak metin, okuyana kendisi olmanın imkânlarını onaylayan ve uygulayan dil bağlamında öne çıkmaktadır. Dil nesnesinden bağımsız olmayacağı gibi, onu kullanan ve bir şeyin adı olarak onu varoluşa dahil eden öznesinden bağımsız değildir. Ve her bir dilsel anlam, bir serüven içinde kendi varoluşunu çoğaltarak her bir insan için kendi şimdisini var eder.

Ayetlerin genel bir okumasına girmeden önce bu surede yer alan yedi ayetin amaçladığı, genel olarak İslam entelektüel tanımlaması içinde, ama her birinin yorumbilgi açıdan uzamı üzerinde kısaca tanımlamalarda bulunmak yararlı olacaktır. Burada dil, her daim bir şeyin dili olmakla beraber, içsel bir tanımlamanın kanıtlanamaz değerini ifade etmektedir. Hakkında konuşulan Tanrı/Allah, bir dünya tasavvuru, bir kozmoloji inancının eyleme ait yönünü betimlemektedir. Aşağıda sıralanan nitelikler hemen hemen tüm Müslüman Kur’an yorumcularının eserlerinde ya bir arada ya da parça parça bulabileceğimiz ifadelerdir ve her biri bir yargı içermektedir.

- 1- Allah ya da Tanrı her şeyin ilk nedeni, varoluş amacıdır.
- 2- Akıl ve aklını bir bağlantı ve yasa çerçevesinde kullanma varlığı olarak insan bunun salt bilincinin imkânına sahiptir.
- 3- Bu insanın ya da kavrayış gücünde bir iç dünya yaşatan insan, doğru edimlerde bulunma imkânına sahiptir.
- 4- Hayatın tüm fenomenal yapısına karşın, gerçek ve sınırı bilinmeyen bir başka dünyanın varlığının bilincine sahip olarak hayatı kurgulamak ve her bir kurgunun kendince varoluş durumuna göre eylemek imkânına sahip olmak.
- 5- Geçmişin şimdide önceliğini onaylayarak, yaşanmış her bir gerçek tecrübenin şimdide varolanların ortak değerinde birlikte yürütülmekte olduğu yarasını onaylamak. Geçmiş yok olup gitmiş bir maddeler yığını değil, şimdide nesnesini ve hissini sürdüren olarak oluşta yer alandır.
- 6- Elçiler, peygamberler hayatın doğru yaşanmasında varoluşsal bir katkının uygulayıcılık eyleme örnekleridir.
- 7- İnsan tüm bu niteliklerin bilincinde olarak, kendi de bir yasa ilkesiymiş gibi, hayatın içinde özü, insan özü ve bedenini kuşatan bir kavrayışla tüm varolanların iyiliğini amaç edinerek Tanrısal buyruğuna koşulsuz teslim olmanın içsel değerine sahip varlıktır.

Kur’an söz konusu olduğunda konuşanın Allah olduğu yargısı bir inanç meselesidir. İslam politik tarihinde, erk sahipleri ve onların soyut akla ruhlarını teslim eden düşünürleri, onun “yaratılmış” olup olmadığı konusunda birbirini öldürecek düzeyde nesnesiz tartışmalara girmiştir. Nesnesi olan ise politik gücün yeni bir tasavvur bırakan iktidar varlığı olmuştur. Bu nedenle burada hakkında konuşulan konu üzerinden ben ne bir müfessir ne de bir politik uzman rolünde olacağım. Teknik olarak da tefsir ya da literatürdeki varlığıyla te’vil, burada ikincil boyuttur. Ancak anlaşılması için bu metinde referans aldığım Maturidi’nin (853-944) ve Kuşeyri’nin (986-1074) açıklamalarını dikkate alarak kısaca aktarımda bulunacağım. Ben bir müfessir değilim; bunun da imkânsız olduğuna açık değilim. Bir dil doğası olan her bir kişi anlam düzeyinde bir sorun yoksa, duyduğunu veya okuduğunu ya da kendisine okunanı anlayabilmektedir. Anlaşılmasından bir metin tasavvuru etik değildir. Modern hermönetik ya da yorumbilgisi üzerine felsefe tarihi zengin bir literatüre sahiptir. Metne, yazara, zamanına, ya da çağının bilincine, zamanının okuyucusu ve dinleyicisine ve her bir çağın okuyucusuna odaklı her bir anlama çabası her bir zaman boyutunda yeni varoluşlar sağlar. Maturidi’ye göre tefsir, metnin ortaya

çıktığı koşulları ve bu koşullarda amaçladığı şeyi bilmeyi gerektirmektedir. İnsan “Allah adına açıklama yapmak gibi durum” içinde olamaz. “Zira kişi murad-ı ilahiden haber vermemekte ve “Allah bu beyanı ile şunu murad etti,” yahut “şunu kastetti” dememekte, sadece şöyle bir ifade kullanmaktadır. Bu ilahi beyan şu ve şu manalara yönelik ihtimaller taşımaktadır, benim bu söylediklerim insanoglunun dile getirebileceği hususlardandır, Kur’ani beyanın içerdiği hikmeti bilen sadece Allah’tır.” Bu açıklama, metnin tam olarak yazarından bağımsız olarak ele almanın anlam sorunu yaşayabileceğinin klasik vurgusudur. Ancak içerik tam olarak okuyana kapalı ise, onun vermek istediği mesaj insan kavrayışının ötesinde gizemli bir dünya yaratır. Bu nedenle olsa gerek Maturidi, “Tefsir tek yönlüdür, te’vil ise birden fazla manalara ihtimal taşımaktadır,” diyerek, insan kavrayışının her bir bilgi düzeyiyle anlamı zenginleştirerek kendi oluşsal değerine zenginlik katabileceğini kastetmiş olabilir. “Allah şu manayı değil, bu manayı kastetmiştir,” diye konuşan kişi tefsir yapmaktadır. Tevil ise, yorumlamasını “Allah neyi murad ettiğini ancak kendisi bilir” diyen kişinin yaptığı şeydir.¹ Bu kısa açıklama yapmaya çalıştığımız şeye yardımcı olacaktır. Her iki durumda da yorumcu pasiftir, okuyucu ise yorumcuya tabi olarak kendi olmayan bir tekrarlayandır.

Besmele, Fatiha suresiyle bir bütünlük sunar.² Fatiha suresi genel kabul ile iki kısma ayrılmıştır. Ancak besmele söz konusu edilerek, bu iki kısım, kendi içinde üç farklı başlangıç sunarak bu tanımlamayı onaylar. Maturidi bunu kudsi hadisle de destekler. Böyle bir desteğe gerek duymadan da metin, bize kendisini iki ayrı konuşan üzerinden sunmaktadır. “Maliki yevmi’ d-din”in sonuna kadar yani ilk 3 ayet Tanrıya aittir. İkinci kısım ise insana aittir. Tanrıya ait olma, insan dilinin nesnesini var ederek konuşmasıdır; sıradan bir kompliman değildir. Burada dil, en genel anlamda dünya dışında bir yerden seslenmeye yöneltilmektedir. Bu ikilik, tüm insanlık deneyiminde öne çıkan kutsal ile dünyasal arasındaki tanımlamayı verir; Tanrı ve doğa ile insan. Metin diyalojik özelliğe dikkat çekmektedir. Diyalog, kişinin şayet kendi içinde bir devinimse, kendisini aldatarak sağlıksız bir sorgulama deneyimi yaşatmaz. Kendi kendine konuşmak, bir muhasebe olarak diyalogun yaratıcı boyutudur. Tanrıyla diyalog, varlık dışında bir şeyle konuşmak gibi, insan tekinin özsel değerini kendi dışsal edimiyle varlık buldurmasıdır. Bu tür bir konuşma hem içsel hem de dışsal bir devinimdir. Kozmolojik ilke olarak insan, evrenin bir özeti haline gelerek, kendi için içsel ve dışsal mücadelesinin ürünü haline gelir. Bu ikili durum bir diyalog durumudur. Önce konuşan/ bir kültürün ya da sosyo-politik dünya yaşamından hareketle insan diliyle oluşturulan Allah/Tanrı’dır. O’nun kendisi için sözleri, muhataplarının kendileri için oluşturacakları dünyanın mottosunu verir. Bu anlamda Kur’an’ın bu suresi pratikteki tüm dinleri aşar. O din olması bakımından dindir. Özel adlandırmalar kültürlerin bir parçasıdır. Müslümanlar için namazlarda bu surenin okunması konusundaki çıkarım ve tartışmalar da, bu diyalogun eylem içerikli olduğunu gösterebilir.³ Bu söylem nesnesi olmayan sıradan politik bir yanılmaca ya da zihnin bir kurgusu değildir. Eylem insanın özsel doğasını ifşa etmenin biricik yoludur. Bismillah bir eylem başlangıcı olarak, dile dökken kişinin kendisine asla yalan söylemeyeceği bir değer alanı içinde bulmasıdır. Burada eylemin niyeti ve amacı özeldir. Bu çalışmada ben bu özdeş duruma açıklık kazandırmak adına iki farklı sistem yorumcusundan destek alacağım. Bunları yukarıda gösterdim.

İlk önerme şudur: Fatiha suresi “besmele” ile başlar. Türkçe karşılığı olarak “Rahman ve Rahim olan Allah adı(yla)na” [1: 1].

Başlangıç her daim ne üzerinden olanı açarak ilerler. Rahman ve Rahim; her ikisi de rahmetten türevidir. Rahman olan Allah/Tanrı kullarının her birinde özsel olan yeteneğini veren ya da ortaya çıkarandır. Bir önerme içinde yer alan kelime ya da kavramlar, özellikle de adlar, bir realiteyi imlemek zorundadır. Bu mitolojik bir söylemin izinde olsa bile böyledir. Onun realitesi mutlaka dış dünyada bir şekilde bir şeye ya da bir şeylere karşılık gelir. *Bismillahirrahmanirrahim*, yani “Rahman ve Rahim olan Allah adına,” bir Müslüman için her bir edimin başlangıç anıdır ve önceki bir varlık ediminin doğrudan onaylanmasıdır. O bir giriştir ve geçmişin önceliğini şimdide kabuldür. Çalışmaya başlarken, yola ve yolculuğa çıkarken, bir şeyi bir yerden alırken ya da kaldırırken, birine bir şey vermek isterken

¹ Ebu Mansur el-Maturidi (2015), *Tevilatü'l-Kur'an Tercümesi* (Çev. Bekir Topaloğlu), İstanbul: Ensar, I/25-6.

² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 211, V. 114; Buhari “Tefsir,” I71, 15/3 “Fezailü'l-Kur'an s. 9'dan Maturidi, I/ 50, 60. dipnot

³ Bkz. Maturidi, I/ 30-33.

her bir iman sahibi bu metnin dilsel buluşmasını kendinde bir zorunluluk olarak yaşar ve onun yaşanmasına görünürlük eder. Bu bir iletişim dilinin başlangıç durumudur. Allah, öncelikle Rahman ve Rahimdir; Rahim olma ve Rahman olma Allah'ın biricik Varlık sıfatıdır ve onda bitişik olarak içkindir, bu anlamda da içkinlik olarak o yatay bir tanımlamaya yansır.

İslam coğrafyasında neredeyse her Müslüman, Rahman ve Rahim adlandırmalarını ezbere tüm evrenin yaratıcısının sıfatlarından ikisi olarak kabul eder ve öylece kullanır. Her iki kelime de “bağışlama,” “merhamet,” “şefkat” anlamlarına gelir. Daha da özgün olanı ise bu iki kelimenin de “rahmet” isminden üretilmiş olmalarıdır.

Varlık, varoluşun bir davetinde kendini görünür kılar. Sözün sahibi, Varlıkla olan bağımlı onun karşısındaki sorumluluğuyla gerçekleştirir. Etik-estetik tavır alış ya da davranış, Varlığın insan kavrayışındaki betimlenmesiyle başlangıç anını belirler. Varoluş, bedenimin biricik evim olduğu kabulünü ve o kabulün sahibini, yani Varlığı yol arkadaşları edinmeyi varsayar.

“Besmele dua konumuna Fatiha'dan daha elverişlidir.” Bu tam da eylemin eyleyenin bağlandığı şeyi dile getirmesidir. Bu haliyle besmele maddenin değersiz ve konumsal egemenliğini ikincilleştirir. Tanrı'nın “engin rahmetinin bir tecellisi de yaratıklarının birbirlerine gösterdikleri şefkat ve merhameti yaratmış olmasıdır,”⁴ diyor Maturidi. İnsan ancak insanla ve tüm mevcudatla, besmelenin ve onun rahmet ve merhamet içeriğini nesneleştirebilir. Mahlûkat arası bu merhamet vurgusu, insan-insan ile sınırlandırılıp atılamaz. “Dağ” ve “Gök” aynı derecede sorumluluğun muhatabı olunca, insan tüm mevcudatı kuşatabilecek bir sorumlulukla “vekil” olmuştur. Vekil, varlığın hiçbir unsurunu dışarıda bırakamaz. Merhamet duygusu, fitrat olması bakımından rasyoneldir ve dinsel ritüellerle başlamış ve nesnenin kendisinde olandan hareketle gerçekleştirilen rasyonelleştirme ile çıkarsız bir eyleme dönüşmenin görüneni olmuştur, olacaktır. Her ne kadar günümüzde dine ait söylemlerle davetler çıkaran gruplar bu çıkarsızlığın önündeki en büyük engel olmaya devam etseler de, insan özü gereği bu görünen olma imkanına sahiptir.

Besmele genel ve uzamsızlık adı altında bir iletişim yumağının adıdır. Bu ezber ifadenin dış dünyadaki ve zihindeki ve hem dış dünya hem de zihindeki karşılığı nedir ve nereden kaynaklanarak burada kendini etik bir karakter ediminde sunan insanda yer bulur? Bu tür bir soru başlangıcı, sözün beden üzerinde öne çıkarması ‘beklenen’ bakımından sorunun sorusuna bağlanmayı zorlar. Günlük bir hayat diliminde söz ile hayata merhaba diyen birinin etik, estetik ya da epistemolojik tavır alışlarının ya da “duruşlarının” nasıl bir problem dünyasından akıp gelen geçmiş birikimlerin duruşuna karşılık geldiğini yeni bir dünyada görünür kılmak olanaklı mıdır?

İçerikleri mutlak olarak değer ve eylem temelli kabul gören her iki kavramın öyküsünü biraz daha açalım. Rahman olmak, Allah olmak kavramında içkindir ve içkinliğiyle de tüm varlıkların özsel yeteneği olarak dünyada gerçekleşmeye açıktır. Rahim ise, tüm varlığa ya da mahlûkata rahmetini olduğu hal üzere varlık bulmuş durumuyla göstermesidir. Allah adının insan üzerindeki dili, olmak fiilinden farklı ve uzak bir anlamda, evrendeki yasada Tanrının edimlerinin duyulması ve bu duyulmaya göre yaşanmasının başlangıç öyküsüdür. Öykü çizgi halinde bir geçmiş ve gelecek var etme çabasından farklıdır ve her bir anı şimdiler olarak yaşama olanağıdır. Olguyu dikkate almayan her iki içerik, hiçbir şeye işaret etmeyen adlar olarak kalır.

Başlangıç bir selam ya da durumunu ifade etmesi bakımından bir olduğu durumu sorgulamaya açmasıyla birlikte mevcut durumun aidiyet merkezini de sorgulamaktır. Başlangıç bu anlamda bir hatırlama ve bir hatırlatmadır. Kuşeyri başlangıcı sevgiliden gelen bir mesaj ya da bilgi olarak tanımlar.

Bu süre Kur'an-ı Kerim'in başlangıcıdır. Bu itibarla sevgilinin sözü açması ve sevgiliden gelen kitap/mektup en yüce nimet ve en cömert iyiliktir, çünkü o [talebe bağlı olmaksızın] kendiliğinden gelmiş ve ihsan edilmiştir.⁵

Bismillahirrahmanirrahim; bismillah, yani Allah'ın adıyla başlamak, ismin dil ile sınırlı olmayan edimselliğidir. Sevgilinin adını anan aşık, o ad ile anma anında bir ve birlikle olur. Onun

⁴ Maturidi, I/ 33-34.

⁵ Kuşeyri, 1-2/s. 9.

cisimsizliği adını ananın cisminde nesneleşir. Bu o isme uygun eylemek demek değil, o isim olarak eylemek demektir. Her şeyde, her durumda Ben'imle başla; Ben'imle git; başlangıç Ben'im. Yani ne yaptığını ve yapmakta olduğunu bilen Ben.

Klasik anlatı şu yargıları nesnel olarak onaylar. Mektubuna sevgili kendini kendi diliyle överek başlıyor. Bu da o övgüyle muhatap olan, o övgünün anlam ve değerini ancak içinde yaşadığı evrenle olan diyalogunda görüp eyleyebildir. Nesneleştirmeden kastım da budur. Buna göre de Tanrı'nın işareti, yani bana göresi olan evren, her daim benim dilim ve eylemimde varlığa gelmekte olsa da, O'nun onu bildiği gibi hiçbir insan ne O'nu ne de onun işaretlerini, ayetlerini bihakkın kavrayıp dile getiremez. Dış dünya, evren Tanrı'nın işareti, ayeti ise, yani bir fenomen alanı ise onun gizi insan aklının sınırları içinde demektir. Bu sınır, aslında sınırsızlığı keşfin başlangıç noktasıdır. Hakikat evrende açığa çıkarılmayı beklemektedir. Hakikat bir anlamda olduğu gibi ifadesini, o dilin sahibinin içsel dünyasında gerçekleştirir.

“Ben seni senin kendini övdüğün gibi övemem,” diyor peygamber, yani mektubun ilk okuyanı.⁶ Ancak onu anlamak, onun kastettiğini kavramak için cehd içinde olmak insanın ereği olmuştur. Her sevgili, sevdiğinin her cümlesinden bir anlam çıkarma peşinde olmaz, onu olduğu gibi hayatında göstermeye çalışır. Yazanın elinin değdiği tüm evren, orada duran ve kendini “Ben buradayım,” diye dillendiren evren, sevgiliye daha nasıl açabilir kendini!

Besmele ile başlamak ve onu hamd etmek, tüm insanlar için eşit düzeyde gerçekleşmez. Onun varlığının künhüne vakıf olma her bir varolanda aynı değildir, her bir varlık onu terennüm etmekte olsa da. Bu araçlar ve otoriteler var etme değil, aksine her bir varlığın yetenek ve o yetenekle gerçekleşen konumuna göre eylemeyi imler. Çabadan kast edilen de budur. Daha mükemmelleştirilmiş bir insani değerler alanı yaratmak çabası.

Rahman dilinin öyküsünün izini sürelim: rahman kelimesi, “şefkat ve merhamet eden, acıyan” demektir. Kök anlamında, “yufka yürekli olmak, acımak, birinin üzüntüsüne ortak olmak,” anlamında da insani-duygusal unsurlarda kullanılır. Kelimenin İbranice ile olan bağı da dikkate alınınca, dinin Tanrısının ortak niteliğini belirlemesi bakımından önemlidir ve aynı zamanda genel bir serüveni de imler. İnsan-insan, insan-tüm canlılar ilişkisinde kavram bir şeye gönderide bulunur. Bu şey de hayatın içinde etik-estetik bir nesneleşmeyi var eder. Buna göre din, din olarak kendi yaptırımsal teklifini bu iki insan ediminde sergiler, ama her ikisi de değildir.

Rahmet kelimesi Tanrıya içkindir, ancak onunla sınırlı bir dille sınırlı değildir. Kur'an rahmet kavramını Tevrat'a, Kur'an'a, Hz. Peygamber'e ve insanlara nispet etmiştir. Rahim ise, üç ayette diğerlerinden ayrı, mü'minlerle ilişkili olarak zikredilmiştir. Hadis literatüründe Kutsi Hadis sınıflandırması altında yer alan şu dikkat çekici analogi önemlidir. Sosyal ahlakı ve oradan da evrensel ahlakın ölçütünü belirleyen bu söylem, kendi içinde öncesini var eden bir onay-eylem bağına sergiler:

Ben Rahmanım, hısımlarım ve akrabalık da adımdan ayırdığım rahim kelimesiyle anılmıştır. Akrabalık ilgisini sürdürenle ben de ilgimi devam ettiririm, bu ilgiyi kesenlerden ben de ilgimi keserim.

Başka bir hadis, dua diliyle şimdileştirilmiştir:

Allah'ım! Dünya hayatını amacımızın ve ilmi gücümüzün nihai hedefi kılma, bize merhamet etmeyi başımıza musallat etme!

Rahman kelimesinin Kur'an'da çok sık geçiyor olması neyi ifade eder? Genel bir cevap bu kavramın “insanın gönlünü Allah'a yaklaştıran bir içeriğe sahip olmasıdır.” Rahman ve Rahim isimleri, ilahi isimler olarak anlam farkları da taşır. “Rahman kelimesi dünya hayatında herkesi, Rahim ise ahirette sadece Mü'minleri kapsayan ilahi rahmeti ifade ettiği” şeklinde biraz ideolojik zorlama dikkat çeker.

Gazali bu iki isimle ilgili şu yorumu yapar. Ona göre “Rahman isminden elde edilecek feyiz kalp gözü perdeli olan kulları şefkat ve nezaketle uyarmak, günahkârlara hakaret nazarıyla değil

⁶ Kuşeyri, Abdülkerim (2020), İlahi kelamın Sırları (çev. Ekrem Demirli), İstanbul: Fikriyat, 1-2/s. 13.

merhamet nazarıyla bakmak, dünyada işlenen her günahı bir musibet kabul edip onu ortadan kaldırmaya çalışmaktır.” Rahim bundan farklı gibi durmaktadır. Buna göre Rahim, “fakirlerin ihtiyacını gidermeye gayret” etmektir. Rahim ismi, servet ve iktidarı öne çıkararak, bu birikim ve güçte olmayanlara karşı, bu güce sahip olanların “dua etmeleri” ve üzüntülerine ortak olma”ları öne çıkmaktadır.⁷ Rahman olarak Tanrı, evrenin ötekisi değildir, evrenin her an eyleyenidir. O “her an bir iş üzerine” sürecin içinde yer alır. Merhamet inananın bir öteki yaratarak “hakaret nazarıyla” bakmayı men eden bir ilke sunar. Bu ilke “bismillahirrahmanirrahim”in etik-estetik formülasyonunda yer alır.

Rahman ve Rahim olan Allah’tır/Tanrı’dır, onun bir yaratığı olarak da [r]ahman ve [r]ahim olan insandır. Bu insan edimiyle, öncesinde bilgisiyle ve onunla beraber estetik nazarıyla belirlenen rasyonel varlıktır. Bu iki kelime bu anlamda psikolojik ve sosyal bir işlev sergileme iç imkânına sahiptir. Bu durumda bu iki kavramın dini tanımlamasına inanan ya da inanmayan kişi ya da kültürlerin verdiği tepkiyi insan-insan ilişkisi üzerinden nasıl tanımlayabiliriz? Onları her bir kültür her ne kadar, bir dua niteliğiyle tanımlasa da, bu kavramları kullanan biri nasıl bir iletişimle insani tavır alış biçimine dönüştürebilecektir? Cevap soruların kendi içinde devinir. Ötekileştiren hiçbir tasavvur, Tanrı’nın inayetinin farkına varamaz.

Yaşadığımız dünya tüm varolanlar için bir “açık imkânlar alanıdır.” Her bir varolanın hayat deneyiminin kavramların ötesinde bir gerçekleştirme ve gerçekleşme edimi içinde olduğunu gösterir. Kavramın içeriğini bilmek ile kavramın içeriğinin deneyimlik öznesi olmak aynı şey değildir.

Fatiha suresinin ikinci ayeti, besmele ile bağlantılı bir vurgu izindedir: “Elhamdulillah rabbi’l-a’lemine,” yani “her türlü övgü yalnızca Allah’a özgüdür, bütün âlemlerin Rabbi.” [1: 2]. “Hamd Allah içindir; Allah’a mahsustur.”

“Allah, Rabbü’l-a’lemindir.” Bir hüküm ve doğruluk önermesidir. Âlemin Rabbi olarak Allah ile Rabb olarak Allah, her şeyden tamamen ayrı ve farklı biricikliğin işaretidir. Rab, “bir şeyin sahipliği ve bunun gereği olarak o şey üzerinde otorite iddiasında bulunma ve bir şeyi başından sonuna kadar kurma/oluşturma, sürdürme ve besleme kavramlarını içerir.” Bu bir kültürün nesnel ifadesidir. Arapça’da rabbu’d-dar (evin efendisi) demektir. Erkek için bu adlandırma kadın için de rabbetu’d-dar (evin hanımı) şeklindedir. Kur’an’da Rabb ise bütün kâinatın biricik besleyicisi ve idame ettiricisidir ve Allah için kullanılır. Analoji bize söylemin nesnesini var-etmek zorunda olduğunu göstermektedir. Yetkinleştirmek, bir kültür edimi gibi, insan için ve insanlık için mükemmellik amaçlı bir serüvende yer alır. Her bir insan varlığı bu serüvende birbirini var edebilecek değerler alanı içinde varoluşa dahil olur.

Kelimeyi yolculukta izleyelim: sözlükte, “bir şeyi yetkinlik noktasına varıncaya kadar kademe kademe inşa edip geliştirmek” anlamına gelir. Kur’an’da kelime Allah için kullanılırken, beş yerde de Hz. Yusuf dönemindeki Mısır meliki için kullanılmış (Yusuf 12: 23, 41, 42, 50). Rab, “şefkat, merhamet ve geliştirerek yaşatmak” işlevleri olarak tüm varlığı kuşatır. İnsanların “rabbi, rabbina” ile başlayan niyazlarında Allah’a yönelen talepleri anne şefkatini andıran ilahi inayet tecellileriyle karşılanır⁸ “Rab” burada kim olmaktan çıkar ve ne olarak zamana ve mekâna açılır. “Rabbü’l-Alemin” ne demektir?

Arapça’da Alemin, alem’in çoğulu olarak, akıllı, canlı-cansız tüm varolanı kuşatır. Tüm varolanların Rabbi, yani, “efendi” ve “terbiye” edicisidir. Terbiye eylemsel bir adlandırmadır. Sahibinden bir talep, o talebe uygun eylemi zorunlu kılar. “Alem yeryüzünde hareket eden herkes ve her şeydir.” “Alemin kelimesi yeryüzündeki bütün yaratıkların ve bütün mahlukatın ismidir.” “Zira alem sürekli yenilenir.”⁹

Rabbin diğer bir anlamı da “kullarının işlerini ıslah eden” demektir. İnsanların işlerini ıslahı, insan olarak alemdeki sorumluluğun ayırıcılığı olarak eylemesi demektir.

Üçüncü ayet besmeledeki iki temel vurguyu tekrar eder: “Rahman, Rahim” (1: 3). Dünya ve fenomenler alanından bir başka alana geçen 4. Ayete gelince, tüm bu adlandırmaların başka bir yerdeki

⁷ Bilgiler Topaloğlu, Bekir, TDVİA, “Rahman, maddesi 34. Cilt ve Hamidullah, Muhammed, “Abd,” TDVİA, cilt. 1. İlgili maddelerden naklen, Müsned 1, 191, 194; Tirmizi Birr, 9; Tirmizi “Da’avat” 79.

⁸ Topaloğlu, Bekir, TDVİA, “Rab,” 34. Cilt.

⁹ Maturidi, I/ 37.

görüntüsü olarak belirir. “Elhamdülillahi,” kendi içine davettir; kendisi için söyleyenin dünyasal konumundaki oluşunu betimler. Kendinde soyut olan bir övgü, yani hamd, kendisi için olanda nesneleşir. Öven övülmeye layık olduğunu beyan ederken, insanlara neyin övgüye layık olduğunu davranışını göstermektedir. Yaratana, var edene, taklit edilene övgü gerçekleşir. Dünya üzerinden insanlığın ret edemeyeceği biricik ilke budur. Yaratılmış olan olarak evren ve ondaki sorumluluk sahibi insan, şayet yaratıcı olarak evrenin tek sahibinin belirlediği evrensel yasaya göre etkin biçimde eylese eyleyenin kendisi bir övülen ve takip edilen olur. Gösterme burada artık eylem olarak her bir varlıkça görünendir. Görünen öğretendir: “Kulun büyülenmesine vesile olacak bir özelliği yoktur. Şu sebeple ki bütün insanlar yaratılışı ve sınava tabii tutuluşu açısından eşittir. İçlerinden birinin elde edebildiği bir üstünlük veya bir yücelik varsa buna kendi başına değil Cenab-ı Hak sayesinde mazhar olmuştur. Binaenaleyh ona düşen görev hemcinslerine karşı büyülenmek değil,” imkânların arkasında olana yönelmektir. Etik tavır alış ve onun evrensel dolaşımı tam da bu önermede yer bulur. Hiçbir insan, diğer bir insana bulunduğu maddi nedenler nedeniyle üstün ve ayrıcalıklı değildir. İslam yeteneği, liyakatı ve eylemenin halis görünen niyetine odaklanır. Madde kötülük kaynağı değildir, ancak kötülük için “imtihan” araçlarının en temelidir.

Hamd araçları, din adamı adlandırmasını, politikacı adlandırmasını reddetmektedir. Tanrı'nın ihsanı ve lütfü sebebiyledir hamd. Peygamber'in, “insanlara teşekkür etmeyen Allah'a da şükretmez” mealinde nakledilen sözü gereğince insanlara teşekkür etmekle emrolunduk, diyor Maturidi. “Hz. Peygamber bu hadisteki şükürü, yapılan iyiliğe mukabelede bulunma konumunda tutmuştur. Hamd (övgü) ise birini layık olduğu şeyle nitelemek demektir.”¹⁰

Yeteneğin ve o yeteneği sergileme becerisi insana has bir niteliktir. Özü gereği onun salt akılsal yeteneği insan olması için yeterli değildir. O aklının işleyişinde evrendeki temel ilkeyle uyumlu bir nizamın ilkece özeti olduğunu kavrayabilecek bir çıkarımla yükümlüdür. O nedenle de ölüm tüm insanların ortak kaderidir. “Davranışa uygun düşen karşılık ne ise onu bulursun.” Maturidi'nin aktardığı bu sözün hadis olduğu söylene de, modern sosyo-politik tanımlama bunun değer üreten bir eylem tarzı olduğunu bize göstermektedir. “İyilik zayi olmaz, günah unutulup silinmez, amellerin karşılığını verecek olan varlık ölmez, istediğin gibi davran, davranışına uygun düşen karşılık ne ise onu bulursun.”¹¹

“Maliki yevmiddin,” yani “din gününün/hesap gününün maliki, hâkimi” (1: 4).

Varlığın kendi olarak tüm toplamalarıyla varolacağı anda, o anın tek sahibi olacak olan karşısında hiçbir şeyin kapalı kalmadığı bir gücün betimlemesidir. Betimlemeyi, tüm edimlerin bir bir ortada zamandışı bir durumla tekrar varoluşa gelmesi olarak kullanıyorum.

“Ancak sana ibadet eder ve senden yardım dileriz.” Ya da şu şekilde tercüme edelim: “Yalnız sana kulluk eder; ve yalnız senden yardım dileriz.” (1: 5).

Öznel değerlendirmede bulunmak ve salt deneyimsel bir sorgulama içine girmek istiyorum. Şimdi ben günde 5 vakit namaz kılıyorsam ve bu 5 vakitte, sadece sabah namazında, güne başlarken 4 defa bu 7 ayeti, bir de namazın sonunda namazı bitirdiğimde 5 defa bu ayetleri okuyorum. Yani seküler mantıkla düşünelim, “ben güne bu 7 ayeti 5 defa okuyarak başlıyorum.” Bu 7 ayeti, günlük hayatın değer uzanımlarından ayrı sadece namaz için düşünelim. Spor yapıyorum ve yaptığım spor dalı da Tai Chi olsun. Bu spor dalının tüm bilişlik ve uygulayıcılık kurallarına sahip olduğumda, fiziklik görüntüm ile birlikte sosyal hayattaki iletişim kurma güç ve özgüvenim de bu alana bağlı olarak gelişecek ve görüntümde de, o sporu yaptığım bilinmese bile, bir şeyle meşgul olduğum anlaşılacaktır. Böyle bir eylemde bulunma, belki de sadece bedende bir değişime ve görüntü güzelliğine yol açacaktır; dik yürüme, hareketli ve canlı görünme gibi. Neticede böyle bir şeyle meşgul oluyor olmam bende bir değişime yol açacaktır ve bu hem benim kendimce hem de başkalarınca görülecektir. Zihinsel ve dilsel

¹⁰ Maturidi, I/ 35-37.

¹¹ Abdurrezzak es-San'ani, el-Musannef, XI, 178-179; Taberi, Camiu'l-Beyan, 1. 155'den Maturidi, I/ dipnot 32, s. 41.

olarak her gün defalarca tekrarlanan somut bir söylem neden aynı etkiyi yapmaz? Ya da yaptığını bizler mi görememekteyiz?

Her gün, ister düşünsel alanda, ister gündelik hayatta böyle bir şey mümkündür. Günde sadece beş defa kılmış olduğumuz namazların tüm rekatlarını dikkate alarak konuştuğumuzda hangi insan (rasyonel ve toplayan olarak insan) bu cümleyi okur da, yaşadığı evrende, dünyada, ülkesinde, yaşadığı şehir/kasaba ya da köyde, ailede, tüm insanlığın övgüyle yanında yer alacağı evrensel ölçekte bir yasa ve bu yasanın görüneni olan uygulamalar geliştiremez? Ben burada sadece kendimle baş başayım ve bana öğretilmiş olanı tekrarlıyorum. O zaman ben bir şeyin ya da Varlığın huzurunda olamam, olduğum şey bildiğim kadarıyla huzurunda olacağım şeydir.

Kabaca söylüyorum: dilinin aklından ve ruhundan habersiz alışkanlık ya da rüya olgusuyla tekrarlayan insan. Rahman ve Rahim olan Allah. Kime kulluk ederiz? Abd, kendini bilmektir. Yine ansiklopedik, dilsel destek alalım. Abd, sami menşeli bir kelimedir. Kulluk ve itaat manasında kelime, Allah'ı amaçlayarak yapılıyorsa "hür insan," insana itaati hedefliyorsa "köle insan"ı tanımlar.

"Yalnız sana kulluk ederiz," tevhid ilkesidir. Beklentileri görünen yaratıklardan değil, yaratanın varlığının işareti olan ve onu o olduğu şekilde kavrayabilecek bir güçle yine somut olan/nesneden beklemeğe yönelecektir. Görünenin sığınağına dayalı kavrayış hayatı bozar. Bu beklenti maddeye değil, O'nun ayeti olan şeyin o olduğu şeklindeki evrensel rasyonelliğindedir. Maddeye sahip olma denilen şey sadece bir yanılısma ve aldanmadır. Müslümanlar maddeyle zengin olduklarını sandıkları an şeytanın hayatını paylaşmaya başlayanlarla aynı safta yer alıyor demektir.

İnsana "mükellef kıldığı şeyleri yerine getirebilmesi için gerekli olan imkânlar kendisine verilmiştir."¹² İnsan gücünde olmayan ya da bilgisinde olmayanın gerçekleşmesi için talepte bulunmuyor, insan olabilecek olanın olmasını kendisi ile varlık bulmasını, yani nesneleşmesini istiyor.

Kelimenin en can alıcı anlamı şudur: "Abd ve ubudiyet (kul ve kulluk) mefhumları içinde teslimiyet ve itaatten başka, şefkat, merhamet ve himaye manaları da vardır." Abd, insan-insan ilişkisinde ve birbirine hizmeti zorunlu kılan bir adlandırmanın ötesinde, tüm varlığı bir bütün olarak O'nun işareti olarak görme tarzıdır ve yaşamsaldır. İbn Arabi abd'ı bir isim olarak değil, sıfat olarak tanımlar ve evrenin tümü Tanrı'nın kuludur, der. Abd, dünyada, dünyanın anlamına odaklanma tavrı alışdır. Pratikte bu kavram Ragıp el-İsfehani'nin ifadesiyle dört farklı anlamda görürüz: 1-Hukuk açısından abd, 2- yaratılması bakımından abd, 3- Allah'a kuluk yapması açısından abd, hür olsun, köle olsun, en şerefli insan, 4- Dünyaya ve dünya servetine kul olan abd. "Altına, gümüşe ve lükse kul olan helak olsun," diyor Peygamber. [Tirmizi Zühd 42, İbn Mace Zühd 8]. Maddeyi medeniyet ve ilerililik olarak gören anlayış, ne evreni ne de Tanrı'nın abd'ıdır.

Ne söylüyorum? Tam ortasından bakalım. "İyya kenagbudu ve iyya kenestain," yani "sadece sana kulluk eder, sadece senden yardım dileriz." "Sadece sana kulluk ederim". Kime? Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla başladım. Hamdımı, alemlerin Rabbi olan [Allah'a] yaptım. Ardından bir daha Rahman ve Rahim dedim, ve onun benim tarafımdan tam da doğrulanacağını düşündüğüm "din gününün sahibi" olduğunu onayladım. Tüm bu kabullerin ardından kendi durumumu ortaya koydum. Ne göründü?

"Sana kulluk ederiz(m)." Kime? Abd'ın anlamlarını açarak insan olarak rasyonel-toplayan varlık olmaya odaklanalım. İnsanın insana kulluğu kamusaldır. Yani kulluk birlikte varoluşa dahil olmaktır ve ötekileştirmeye meydan okumaktır. Tanrıya kulluk doğanın tanrısal olduğu inancını eyleyerek onaylamaktır. İnsanın kendisine kulluğu ne demektir? İnsanın Tanrı adını verdiği varlığa kulluğu ne demektir?

Soruları sorularla izlemek eğlencelidir ve açıklayıcıdır. Kulluk bir yönüyle ibadet demektir. İbadet, kendi özümün kendi özümden kaynaklı varoluşu onaylamaktır. Evrenin kısa ve öz değeri insanın bu ilkeye verdiği yaşamsal değerden kaynaklanır. Kuşeyri, "ibadet, saygı ve hürmeti yerine getirmek demektir," diyor. İbadet kendine saygıyla başlar ve onun varlık nedenine ulaşır. Buna göre de o dışsal bir eylem olmakla beraber, dışsal gösteri değildir. Bu da bir "gayret ve çaba göstermektir." Buna göre

¹² Maturidi, I/ 43.

“İbadetin dışı horluk ve zillet, hakikati ve özü ise yücelik ve güzelleşmektir.”¹³ Güzelliği var eden ise, güzel olanın kavrayışını güzel eylemle görünür kılmaktır.

Kulluk ne anlama gelirse gelsin, o negatif bir anlam yüküdür. Allah’ın kulu tabiri de Türkçe’de sahihsizliği, yalnızlığı imler. O zaman “sana kulluk ederim” ifadesi, sıradan anlamların dışında yer alacak bir adlandırmayı kuşatmalıdır. Şefkat ve merhamet ifadesi olarak kulluk, öncelikle yatay bir ilişkiyi ve uygulamayı varsaymalıdır. Kimin kimin ile ilişkisi demektir bu. O zaman ben, Bir olana kulluk ettiğimde bu dikey bir ilişkinin varlığını değil, yatay bir ilişkiyi zorunlu kılacaktır.

Namaz anında ben ne yapıyorum? Bazı ön hazırlıklar yapıyorum, abdest alıyorum, yöneleceğim tarafı belirliyorum, bir başlangıç durumuyla bir Varlığın huzurunda olduğumu düşünüyorum. Bu bir bilinç durumu olarak beni bir oluşa hazırlıyor. Bilinç, öncesi olanın imlemesini taşır. Öncesi olan iki şekildedir. Birincisi bir şeyin bilinci, yani bende önceden deneyiminin olduğu şeyin bilinci. Diğer bir anlam ise benim insan olmağımın tüm insanlık serüveni içinde ben olarak bende olması gerekenin tanımlanamaz bilincidir. Platonik çağrışımlar yapsa da bu bilinç, benim dünyaya geldiğim an ile başlamaz.

“Bizi dosdoğru yola ilet” [1: 6] ve devam ediyor: “nimet bahsettiklerinin yoluna; gazabına uğrayanların ve sapkınlarınkine değil” [1: 7].

“Sıradal-mustagime,” bir yerden başlamış olmayı ve orada hareketi tanımlar. Dosdoğru yol, yollardan bir yoldur, ancak ilk 5 ayette geçen tam bir kognitif kabulde nerede olduğu bilinen yoldur. Bilişlik bir durum, tüm yukarıda geçen insan tanımlamalarının içinde sıkıştırılmış, insanın kendi eksik ve toplamdan yoksun bilişselliğiyle gerçekleşemez.

Bilişselliğin yol açtığı tüm bozulma ve rasyonel-toplayan insandan uzak form ve bedenlerin yürüdüğü yollar günümüz Müslüman dünyasının fotoğrafında izlenebilmektedir. Modern dünyada Müslümanlar, dünya coğrafyasında gördükleri halleriyle, kendi kendine yarattığı dogmaların kurbanıdır; onlar adına çözücülerin varlığına iman eden bir kurbanlar topluluğu.

Nimet verilenler, kendi akıllarını rehber edinenlerdir, gazaba uğrayanlar ise akıllarının rehberliğini dille onaylamakla beraber kendi arzularının ve ihtiraslarının izinde gerçeği/hakikati örtüleyerek kendileri adına hayatı tanımlayanlardır. Bunlar kötülerdir. Sadece kendileri ve kendi istikballeri için var olan sürüdürler. Hidayet, beyan yani açıklama anlamındadır. İkinci anlamı Allah’ın “kulu doğru yola iletmesi ve hak yoldan sapmaktan korumasıdır.” Üçüncüsü “bizim için yaratmasını isteme” demektir. “Hidayetimi yarat”¹⁴ insanın en büyük eylemsel duasıdır. Verilmiş olan dış dünyada her ne varsa, her birimiz için nimettir, lütuftur.

Bir varlığı ululayarak bir işe, bir dirilik durumuna geçmek için başlamak görüntü olarak bir fotoğraf karesine sığabilir. Ancak ululama değil de, bilişlik bir formla ne olduğunun bilinciyle kendi olarak kendini durumlara hazırlamak, betimlenemez birçok kare fotoğrafın daha ötesine gider. Amaç, ilk karede görüneni aşan bir insanlık varoluşuna imkan sağlamaktır. Çünkü bu bilişlik tavır, öznel kavrayışın evrensel bir tavır alışa dönüşmesine yol açar.

Merhamet sahibi, sevgi ve şefkat sahibi birinin varlığı huzurunda, bire bir varoluşun bilincinde olarak tavır alış durumları sergileyebiliriz. Nasıl olur da, bu tavır alış anı geçtiğinde, ben bu tavır alış anındaki benden ayrı bir ben olabilirim?

İnsan her şeye rağmen emeğinin karşılığında başkasına hak diye sınırlamaz. Nitekim, “Allah’ın, dini bütün samimiyetiyle benimsemeyen kimselere O’nun nimetlerinin hatırlatılması, kendilerinin buna muvaffak kılınması ve hak ettikleri bir alacak olmadığı halde Cenab-ı Hakk’ın onlara lütufta bulunmasıdır.” Ve “Kulların her türlü sapma, ilahi gazap, dalalet ve günahtan endişe edip bunlardan kurtulmak için Allah’a sığınmasıdır.”¹⁵ Bu bir şeyden kaçıp başka bir şeye sığınma değildir. Bu kendi bilişlik kavrayış derecesinin bir yeti olarak varlığını serüvene dahil etmesidir. Tanrının “mümin olmayı

¹³ Kuşeyri: I/17.

¹⁴ Maturidi, I/ 45-6.

¹⁵ Maturidi, I/ 51.

nasip etmek suretiyle zaten hidayete erdirdiği kimsenin onu talep etmesinin iki yorumu vardır. Birincisi Tanrının lütfettiği hidayetten ayrılmamayı istemektir. İmanın artmasının manası da bu çizgi üzerinde seyreder: Daima iman hali üzere olmak. Bu aynı şeye bakan iki adama benzer. Bunlardan birinin bakışını başka tarafa çevirmesi halinde diğerinin bakışının başka tarafa çevirmesi halinde diğerinin bakışının artış kaydettiğini söylemek mümkündür.” Ya da “hayatın her kademesinden insanın hidayet karşıtı davranışlar sergilemesi endişe edilen bir husustur.” Buna göre tek sorumlu varlık olarak insan, ne istediğinin bilincinde ve onun nerede anlam bulacağını da bilgisinde olan varlıktır. Maddeye dayalı ihtişam onun amaçladığı hidayeti ne bu dünyada ne de iman ettiği dünyada mümkün kılar. O sadece bir eğlence ve kendini kendi olmayarak aldatmadır.

Kısaca özetlersem, Fatiha'nın ilk kısmı, bir yaratıcı gücün varlığını onaylamak ve bunun dış dünyadaki gerçeklikleriyle yüzleşmeden önce kişi olarak insanın kendi üzerinden bu onaylamayı gerekli bulması için göstermesi gereken çabayı nesnel bir halde sunmaktır. Bu onun dilsel ve söz merkezli yapısını aşar. Doğada var olan insicam, insan tekinin bu insicamdaki yerini tanımlamayla başlar. Doğa bir anlamda soyut tanımlamanın nesnelere var ettiği yurt olmaktadır. Ayetler bütünü olarak Doğa, tek bir ilke olarak ayet olan doğa ile birlikte, insanın ve tüm mevcudatın sığınağıdır; bu da insanın güçsüz ve yetersiz kalmasının başlangıcını imler. Maddeye bağlanma, onu daha da yalnız ve doyumsuz kılar. Hırs ve kendinden olmayı ötekileştirme hevesi şeytanı daha çok güldürür.

Fatiha bir ululamalar dizgesi sunar; ancak bu dışarıda olana değil kendi için kendi dilinin muhatabına yönelik bir ululamadır. O vardır ve O'nun Varlığı diğer tüm varolanları O'nunla bağına göre değerlendirir. O'nunla bağı olmayan diye bir önerme ya da itiraz söz konusu edilemez. Ululama bir nesnenin kendine özgü rasyonelliğinin ötesine geçemez. Boş söz bir ululama değil, kendi hevasının nesneleşmesinin peşinde olduğunun bilincinde olmadan tekrarlanan bir puttur. Besmele, tüm insanın içinde yeşerme fırsatı bekleyen tüm putlara karşı, bir imkan olarak çarenin içeriği üzerine bir tefekkür ve o tefekkürün oluşuna göre eylemenin modelini sunan bir tekliftir.

Bu sure ilkeler sunar ve bu ilkeler hayatın hayat ile tanımını olgusal olarak verir. Söz fetişizmi hiçbir değer üretmez. Maddeyi amaçlaştıran ve maddeyi rab edinen hiçbir idea, dünyasal hayat serüveninde övgüyü hak edemez. Tüm yaratılmışı bir yaratanın varlığının tezahürü olarak gören göz, ancak akletmeyi anlamlandırabilir ve sadece O'ndan ister ve O'na göre eyler.

Dil, Tercüme, Felsefe

Kevser Çelik*

Özet

Tercüme hem dili, düşünceyi hem de felsefeyi besler. Aynı şekilde dil felsefeyi, felsefe de dili besler. Bu makale, Türk-İslam düşüncesi çerçevesinde dil, tercüme ve felsefe arasındaki bağlantıya yoğunlaşmaktadır. Ancak bu yoğunlaşma modern Türk düşünürlerinden birkaçı üzerinden nesneleştirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Dil, Tercüme, Felsefe, Türk-İslam Düşüncesi.

Language, Translation, Philosophy

Abstract

Translations nourish both language, thought and philosophy. Likewise, it can be said that language and philosophy nourish each other. This article focuses on the connection between language, translation and philosophy within framework of Turkish-Islamic thought. However, this focusing will be embodied through a few of the modern Turkish thinkers.

Keywords: Language, Translation, Philosophy, Turkish-Islamic Thought.

Türk-İslam düşüncesi ve felsefesi çoğulcu düşüncenin ürünüdür. O, bir anlamda bir tercüme medeniyeti, bir anlamda kendi özüyle bağlantılı özgün bir medeniyet yaratma çabasıdır. Her iki kabul de olguya dayanır. Bu olgu da dil üzerinden felsefenin yeni yurt ve yurttaşlarını tanımlar. Felsefenin kendini nesneleştirdiği enstrüman dil iken, dil de insan olabilmenin enstrümanlardan biridir. Dil, düşünceyi var eder, düşünce de dili çoğulcu bir yapıya doğru olan serüvene dahil eder. Buradaki akış karşılıklıdır ve durağı yoktur. Bu akışta dil düşünceyi zenginleştirir, düşünce de dili zenginleştirir.

Dil kendisini yine kendisiyle tanımlar. Dilin kendisini tanımlayan, hatta en iyi şekilde betimleyen ifadelerden biri “ana sütü” ifadesidir. “Ana sütü” betimlemesi kendini kendi için ve kendi olarak ifade edebilmenin biricik karakteridir. Yurt dışı deneyimimde de yaşadığım gibi düşünce kendisini kendi öz dilinde açar. Ana dil, düşünceyi özgün kılmanın biricik koşuludur. Nitekim bir insanın duygusunu, düşüncesini, bir bütün olarak kendisini en iyi ifade edebildiği dil, başka bir dili en iyi şekilde öğrenmiş olsa bile, kendi ana dilidir. Merhum Ömer Naci Soykan’ın (1945-2017), Ludwig Wittgenstein (1889-1951) ile ilgili şu aktarımı bu durumu çok güzel özetlemektedir:

Felsefe yapmak düşünmekle mümkündür. İnsan da ancak, dediğim gibi, kendi ana diliyle düşünür. Bunun ilginç bir örneğini Wittgenstein’in hayatında buluruz. Wittgenstein felsefeyi İngiltere’de öğrenmiş; çok iyi İngilizce biliyor ve neredeyse bütün arkadaşları da İngiliz. Tractatus’u bitirip yurduna döndükten ve felsefeden elini ayağını çektikten sonra İngiltere’deki arkadaşlarıyla mektuplaşıyor. Mektuba İngilizce yazmaya başlıyor, ama birkaç satır sonra başlıyor Almanca yazmaya. “Ben yazamıyorum, sen kendine bir tercüman tut” diyor. Çünkü gerçekten Wittgenstein, düşünerek konuşan bir insan. Eğer sen gerçekten tüm varlığınla kendini vererek düşünüyorsan ana dilini kullanacaksın. Bu anlamda sıkı düşünme tüm vücudunla olur, bu sırada tüm hücrelerin ayaklanır, bunun iki dilde birden olması mümkün değil. Düşünmek akli kullanmaktır.¹

Dil, bedenden ve ruhtan ayrı bir organ değildir. Aslında o, insan olarak tanımlanabilecek varoluşun bütünüdür. “Tüm varlığınla kendini vererek düşünüyorsan,” sıradan bir koşullu ifade değildir. Bu tüm

* Doç. Dr., SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı.

¹ Soykan, Ömer Naci (2015), [Başlıksız], *Türkiye’de/Türkçe’de Felsefe Üzerine Konuşmalar* içinde, Haz. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, s. 49.

varlık, yani her şeyiyle insan teki, ana diliyle kendini bir parça olarak değil bir bütün olarak sunar. Kendini sunma, konuşan benin her şeyiyle kendisi olarak kendini tüm insanlık düzeyinde nesneleştirmesidir. Bu nesneleştirmeye giden yollarda insan tercümeyle karşılaşır. Bu karşılaşma dile, düşüncenin alanlarının ve ufkunun derinliğini ve genişliğini açar. Bu aynı zamanda hem dikey hem de yatay bir dünya tasavvuru sunar.

Merhum Erol Güngör (1938-1983) tercüme faaliyetini, zenginlik olarak görmektedir. Böyle bir zenginlik bir gösteri ve görünme derinliği sağlar. Her bir farklı dilden ana dile katkı yapan yaratıcı tercüme faaliyeti bunun açık örneğini oluşturur. Tercüme bu açıdan yukarıda ifade ettiği nesneleştirmenin yollarından birini verir. Kapalı toplumsal yapılar, kapalı bireysel zihinler var eder. Yaratıcı gücün yok olmasıyla kültürün kendi içine “karadelikler” misali büzülüp kalması anlamına gelir. Farklı kültür, farklı dünyaya kapı açar. Farklılık bir tehlike değil, kendi olarak kendi dışında olanla temas halinde kalarak kendi düşünce ve fikir dünyasını zenginleştirme aracıdır, dahası fırsattır.²

Dilin kendi içindeki hareketliliğini veya canlılığını engelleyen sadece düşünce kıtlığı ya da yokluğu değildir, aksine onun diğer dillerle olan temasını kesmektir. Dil, evrenin dili olmaya ana dilinden başlar, ancak serüvenini de diğer dillerle olan temasıyla gerçekleştirdiği alış-verişinde yaşar. Dil, kültürün varlığının işaretini kendisini açacağı diğer dillere olan ilgisinden hareketle sergiler. Bu da Türk-İslam düşüncesinin hareket ettirici gücünün ifadesi olarak, onun en büyük yeteneklerinden biri olmuştur. Kendi olmanın koşulu, kendin olarak misafirlerine kendini açabilmekten geçer. Kültür bir çekicilik sunma biçimidir. Bu dil ile ve dilin kendisini evrensel olarak sürdürdüğü felsefe diliyle mümkün olur. Bu aynı zamanda dilin, bir kültür yaratıcı eylemi olarak kendine olan özgüven yeteneğini sergileme fırsattır. Her şeyin birbiriyle bağlantılı olduğu bir evren tasavvurunda, olmuş bitmiş, ya da kendinin mükemmelliğiyle yetinen hiçbir dil ve düşünce mümkün değildir.

Güngör bu zenginliğin sıradan insan kitleleriyle gerçekleşebileceğine inanmaz, aynı şekilde tarihsel serüven de bu düşünceye karşı çıkmaz. Onun diliyle aktarır sak;

Bir memlekette düşünce hayatının zenginliği, orada yetişen yüksek seviyeli fikir adamlarına olduğu kadar, bu tefekkürün memleket çapında yayılmasına da bağlıdır. Binaenaleyh Türkiye’de fikir hayatını zenginleştirecek en mühim vasıtalarından biri Batı kültürünün yarattığı eserlerin münevverler tarafından tanınması olacaktır. Bu da geniş bir tercüme faaliyeti ile mümkün olabilirdi.³

Özarslan’ın Erol Güngör’de dil değerlendirmesini dikkate alırsak, dil dil olma özelliğini çift kutuplu bir yapıda sunar. Kültürün ifade bulduğu dil ve dilin ifade bulduğu, ya da nesneleştiği kültür varoluşunu karşılıklı olarak sergiler. Bu ancak dil ve düşünce üzerinden kendi olarak varlık bulur. “Dil ile kültür birlikte giden şeylerdir, bilgisiz insan diğer şeyler yanında dili de bilmez. Dil bozulmasının sebebi kültürsüzlük ve cahilliktir.”⁴ Sloganları düşünce sanmanın yanılgısı da buradan kaynaklanır. Dilin medya enstrümanlarıyla bozulması ya da yıpratılması, hem dilin düşünceyle (aynı zamanda kültürle) olan birlikteliğinin, hem de dil yoluyla zenginleşmeye neden olan tercüme yaratımının gereksiz olduğu anlayışını öne çıkarır. Bu durumda cehalet, bir bilgisizlik durumunu aşar ve saldırgan ve yıkıcı bir kültürsüzleşme enstrümanına dönüşebilir.

Tercüme bir dilden başka bir dile, bir dil yeteneği aktarımı değildir. O bir dünya kurmanın yollarından sadece biridir, muhtemelen de bu yollardan en güçlü olanıdır. Dilin yeterliliği, insanın evren içindeki serüveni ve evrenin kendi içinde serüveni dikkate alınca bir yanılgıdan öteye gitmez. Tercüme çoğulcu düşüncenin ve onun karşısında kendi olarak kalmanın imkânlarını sunar. Toplum bir evren değildir, ancak kendi yaratıcı enerjisi ve kendi olarak varlığa dâhil olma özgüveniyle bir evren tasavvuruna kapı açar. İnsan yoksa, toplum karmaşa ve cehaletin kutsallığının peşindeyse toplum yoktur. Dil bir yaratım aracı olarak burada kendini görünür kılar. “Tefekkür” ve “teemmül” sadece

² Güngör, Erol (1994), “Tercüme Faciaları”, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar* (Haz. R. Güler-E. Kılınc), İstanbul: Ötüken, s.129.

³ Güngör (1994): 130.

⁴ Özarslan, Ersin (2007), *Düşünce Ufuklarında Erol Güngör’ün Sanat, Edebiyat, Dil ve Tercüme Hakkındaki Görüşleri*, Ankara: Lotus Yayınevi, s. 143.

düşünce olarak aktarılıp geçilemez. Her bir kelime nesnesiyle beraber bir dünya inşa eder. Her bir inşa da bulunduğu yerde kendini bir dünyaya açar. İnsanlığın tarihi bu serüvenin tarihidir. Serüven heyecanı, heyecan yeni merakları var eder. İnsan teki bu merakla sürekli kendini geliştiren yaratıcı bir arayışa açık halde bulur. Yaratıcı birey, başka deneyimin heyecanı ile kendisini aşarak başka bireyleri ve toplumu zenginleştirir. Zenginlik maddeyle kuşatılan ve onun esiri olunan sınırlı bir dünyasal kölelik enstrümanı değil, insan olmaya giden yolda, (bu yolda) karşılaşılan her bir şeyle muhabbetle elenerek yürünen bir araçtır. Bu araç üretime dönüşür. Üretim de bir maddeler yığını değil, fikirler dünyasına giden bir çokluk araçları var etmedir. Üretimin merkezi zihindir ve zihin de kendini kendi öz anasının dilinde bulur. Fikir tek başına bir ürün değildir, onun ürünlüğü ya da yaratıma hazır halde tutulması, başka dünyalara ve başkalarının dünyalarına açılacak kapılara imkân tanıma biçimidir.

Hiçbir ürün tesadüf ve emeksiz bir şekilde gerçeklik bulmaz. Yeteneği olmayanın yeteneği, yeteneği olanın hayranlığıyla kendini seyrettirir. Seyredilen emek ve yaratım nesnesi, yaratım öznesidir. Bilgi yeteneği devindirir; yetenek de bilgiyi devindirir. Bilgi, güç özdeşliği kendi tecrübesinden hareketle kendini sergiler.

Bu noktada Süreç felsefesinin sistemleştiricisi Alfred North Whitehead'ten (1861-1947) bu bilgi-yetenek, dahası bilginin uygulamalı değeri üzerinde yararlanacağım. O bu durumu, arkaik bir tecrübeden örnekle açıklamaya çalışır. Ona göre Mısır halkı bir yönetim tarzıyla yönetiliyordu ve yöneticilerin varlığından hareketle de yönetildiklerini biliyordu. Ancak bu halk, kendi yönetim biçimlerinin ne olduğu konusunda herhangi bir bilgiye sahip değillerdi. Onların bu bilgisizliğini özgür olmamaları gibi bir genel yargıya göre değerlendiremeyiz. Özgür olmamaları bir yana o eylemin ne olduğunu da bilmiyorlardı. Bireysel özgürlük modern bir adlandırmadır ve onu arkaik yapılarda modern anlamda kullanıldığı gibi kullanamayız. Yaşanmayan şey bilinmiyordu ve bilinmeyen bir kavram olarak özgürlük de her daim nesnesi olmayan ya da ne anlama geldiği bilinmeyen bir şeydi. Bu da dilin gelişip işlevsel durumuyla ilgilidir. Bilinmemeyi neredeyse kutsallaştıran, bilmemenin kendisi değil, bilgi olarak bilinenin kendisidir. Burada bu dürtüye bağlı eylemler, davranış biçimleri, yargılamalar ve “rölatif” yaklaşımlar, atalardan gelen bir içgüdüden kaynaklanıyordu. Atalar düşüncesinin ve bu düşünceye bağlı eylemlerin dışına çıkmak ya da yabancıların söylemini dikkate almak kaos demektir. Böyle bir zihniyete sahip toplum, tüm yabancı toplulukları (ya da toplumları) kendileri için bir tehlike olarak görmekteydi. Bu düşünce tarzına Whitehead günümüz açısından “arkaik bela” adını vermektedir.⁵

Whitehead'e göre özgürlük, insanın tarihsel serüveninde aşamalı olarak ortaya çıkmıştır. Bu sürecin tedriciliği olarak adlandırılabilir. Buna göre diğer herhangi bir bil-fiil durum gibi özgürlük de birden olup-bitmiş bir durum değildir. Mesela, Mısırlılar, despot bir şekilde yönetildiklerinden ve din adamlarının kraliyetin gücünü sınırladıklarından habersizdi. Çünkü onlar mukayese yapabilmek için hem olgusal olarak hem de imgesel olarak zıddı olan bir alternatifte sahip değillerdi. Bu yüzden özgürlük düşüncesi ve siyaset düşünceleri de gelişmemişti. Bu bağlamda Whitehead onların siyasetle ilgili düşüncelerini “karınca yuvasında hâkim olan siyaset felsefesine” benzettirir. Bu tür toplumlarda, bireysel özgürlükten ziyade göreceliliğe vurgu yapılır. Böyle toplumsal bir yapının sergilendiği insanlık serüveninin bu aşamasında “özgürlük” anlamsız bir kavram olacaktır. Tekrarın girdabına düşmüş bir toplum, yaşadıkları davranış örneklerini özgür tercihler olarak görür. Atalarından aldıkları hayat tecrübesini sergileyen bu toplumlar hem eylem biçimlerini hem de karakterlerini içgüdüsel tepkiyle gerçekleştirirler. Bu eylem biçimi dilin o gün kullanımdaki sınırlılığıyla ilgilidir. Kendi dönemi açısından her dönem kendi yasasını sunar ve temsil eder. Bu yüzden onlar için eylemi düzenleyen güç atalarından miras göreliliktir, onun dışındaki her şey tamamen yıkıcı bir kaos ifade etmekteydi. Bu düşünce onları, kendileri dışındaki tüm farklı deneyimleri, uygulamaları, yapıları, inançları, kültürleri ve toplulukların kötü olarak tanımlamaya götürdü.⁶

Burada yer verdiğimiz Whitehead'in bu tarihsel olgusal örnekleri üzerine konuşacak olursak, öncelikle kendi içine kapanan, kendisi dışındaki toplumlarla hiçbir şekilde teması olmayan toplumlarda ne kültür ne medeniyet ne dil ne düşünce gelişir. Aslında bunların hepsi, birlikte ve karşılıklı yakın

⁵ Whitehead, Alfred North (1967), *Adventures of Ideas*, New York: The Free Press, s. 48-49.

⁶ Whitehead (1967): 49.

temasla gelişen ve zenginleşen şeylerdir. Ancak bu da kendisi dışındakilerle olan karşılaşmayla olanaklıdır. Bu karşılaşmayı, karşılaşan her iki taraf için de verimli hale getirecek ve yaratıcı güce dönüştürecek olan dinamik bir öğrenme arzusu ve merakıdır. Böyle bir arzu ve merak ise “yeni mükemmelliklere” olan bir arzu ve meraktır. Nitekim düşünce ve dil arasındaki bağı canlı tutan temel unsurlardan biri de budur.

Böyle bir arzu ve merakla canlılığını koruyan düşünce ve dil ilişkisi “arkaik bela”ya meydan okur. Ancak bu meydan okuma mutlakçı ve tekçi bir söylemi onaylamaz. Bu bize kendimiz olmak için kendimizin dışındakilere de ihtiyaç duymayı öğretir. Dahası bu bir ihtiyaç değil, hayatın bize sunduğu bir imkân olarak zorunluluktur.

Bu imkânın adlarından biri tercümanlardır. Tercümanlar, tercüme ettikleri kitapların anlam dünyasıyla yeni bir dünyanın varlığına imkân tanıyan yaratıcı kişilerdir. Tarihsel bir tecrübemiz olarak felsefenin sürekliliğini sağlayan ve yenilerle canlılığını sürdürmesini sağlayan şey, farklı kültürlerin felsefi fikirlerinin birbiriyle tanışmasıyla, hatta tanışmanın da ötesine geçilebilmesiyle mümkündür. Ötesine geçme, kendi başına bir dünya yaratım heyecanı sunar. Tarih bunun özgüvenli örneklerini sunmakla kalmaz, onun nedenini de içinde barındıran bir düşünce sürekliliği verir.

Müslüman düşünce geleneğinin, felsefe ve kelâm geleneği içindeki ilk isimlerinden Kindî (801-866/870) bu sürekliliği nasıl bir yolculuk heyecanıyla sergilendiğini şu cümlesiyle özetler, ki bu özet aynı zamanda bir dünya inşasıdır:

Nereden gelirse gelsin, isterse bize uzak ve karşıt milletlerden gelsin, gerçeğin güzelliğini benimsemekten ve ona sahip olmaktan utanmamalıyız. Çünkü gerçeği arayan için gerçekten daha değerli bir şey yoktur. O halde gerçeği eksik görmek ve onu söyleyeni ve getireni küçümsemek yakışık almaz. Hiç kimse gerçeği küçümsemez, tersine herkes ondan şeref duyar.⁷

Kindî’deki bu anlayış, yine benzer şekilde Türk filozof Bîrûnî’de (973-1051) karşımıza çıkmaktadır: “Kendi aleyhine de olsa gerçeği aramaktan geri durma! Hakikat, hangi kaynaktan gelirse gelsin kabul edilmelidir!”⁸

Bu düşünme biçimi, Türk-İslam düşünürü için bir düsturdur, ilkedir. Burada düşünür kendini, ‘kim’ sorusu yerine ‘ne’ sorusuna yöneltir. ‘Ne’ sorusu, söyleyenden ziyade söyleyenin söylediği söze odaklanmadır, ‘kim’ sorusu ise daha çok kusur aramaya açık bir yönelmedir. Hakikat ya da gerçek, ne bir dünyanın ne de bir kitlenin elinde hapsedilebilir. O, herkesin, dahası ona uygun zihinsel güç ve yeteneği harekete geçirebilen herkesindir. Ancak herkes hakikate yönelik kendi düşüncesini kendi ana dilinde kendi kültüründe dillendirecektir. Bu gerçekliğin bilincinde olan her hakikat aşığı ya da hakikati öğrenme arzusu taşıyan her insan, farklı dilleri ve bu dillerdeki düşünceleri, dolayısıyla tercüme faaliyetlerini önemseyecektir.

İslâm düşüncesinde gördüğümüz tercüme faaliyetleri (bunun en iyi örneklerinden biri Beytû’l Hikme örneği) bu bilincin ürünü olarak değerlendirilebilir. Özellikle farklı kültürlerdeki felsefi ve bilimsel mirasın tercüme yoluyla öğrenilmesi ve bu öğrenilenlerin birer yaratıcı güce dönüştürülerek yeni bir dünya inşa etmesi, tercüme yoluyla aktarılan şeyin, bir ifadeden daha fazlası olduğunu göstermektedir. Tercümelemlerle aktarılanlar tercüme edilen metnin cümlelerinde basitçe ifade edilmiş şeyler değildir, düşüncenin (dolayısıyla felsefe ve bilimin), kültürün “oluş süreci” içinde varoluşunu tamamlayacak olan birer parçasıdır. Bu parçaların bütünlüğü, yeni bir felsefeyi varlığa getirmiştir: İslam felsefesi. Bu felsefenin, en önemli kaynakları arasında tercümelemler yer almaktadır. Tercümelemleri başlatan ise bilginin gücünün keşfedilmesidir. Bu keşifle birlikte artan tercüme faaliyetleri İslam felsefesinin varlık kazanmasında son derece etkili olmuştur. Tercümelemler açısından bakıldığında İslam felsefesinin en büyük gücü, tercümelemler yoluyla aldığı mirası tamamıyla yeni bir formda sunmasıdır. Bu yeni form, yaratıcı bir atılımla düşünceye Ortaçağ’dan Rönesans’a geçiş imkânı sağlamıştır.

⁷ Kindî (1994), Felsefi Risaleler (Çev. Mahmut. Kaya), İstanbul: İz Yayıncılık, s. 4.

⁸ Vural, Mehmet (2018), İslam Felsefesi Tarihi: İslam Düşüncesinin Tarihsel Seyri, Ankara: Elis Yayınları, s. 57.

İslam felsefesinin bu özelliği dikkate alınır, o salt tercümelere indirgenemez ve tercümelere yapıldığı kültür ve düşüncelerin bir tekrarı değerlendirilemez. Bu noktada Beytül Hikme örneğine bakacak olursak:

Bağdat'ta iki yüzyıl kadar süren tercüme faaliyetleri, yerini özgün telif eser dönemine bırakmıştır. Büveyhîler dönemine karşılık gelen X. yüzyıla gelince, tercümelere olan ilginin azalmasının nedeni, çeviri yapılacak eser ya da mütercim bulunamaması değil; aksine bu birikimden hareketle artık özgün İslam felsefesi çalışmalarının yapılmaya başlanmasıdır. Zira tercümelere Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ, Bîrûnî, İbnü'l-Heysen, Gazzâlî ve İbn Rüşd gibi büyük filozofların ortaya çıkmasını sağlayacak kültürel ortam ve felsefi ve ilmi birikim oluşmuştu. Bu bağlamda felâsifenin asıl başarısı Eflâtun ve Aristoteles gibi büyük filozofların ya da Yeni-Pisagorcu ve Yeni-Eflatuncu gibi akımların İslam dünyasına aktarılmasından ve tanıtılmasından değil, bu tercüme hareketinden sonra kendi kültür zemininde felsefe yapmayı başarmalarından ileri gelmektedir.⁹

“Her dilin bir dünya” olduğu söylemini kabul edersek, tercüme farklı dil ve dünyaların karşılaşma ortamını yaratırlar. Bu bağlamda İslam felsefesi aslında, İslam dünyasındaki tercüme faaliyetleri vasıtasıyla iki dünyanın karşılaşmasıyla yaratılan ‘yeni bir dünya’ olarak tanımlanabilir. ‘Yeni dünya’ olarak tanımladığımız bu felsefe, bu durumda tercüme ve dilin ürünüdür.

Tercüme edilen dili ve onun aktardığı düşünceyi toplumsallığından ayırmamız mümkün değildir. Zira yukarıda da değindiğimiz gibi, dil ve düşünce kendi var olduğu toplum çerçevesinde şekillenir. Tercümeyle, dillerin taşıdığı düşünceyi anlamak ve anlanması noktasında iyi bir kılavuz olmak, onun var olduğu toplumu bütün olarak anlamaya da bağlıdır. Bu bütünü ayırıcı özelliği ise kendine özgülüğüdür. Bu açıdan her millet duygu ve düşüncelerini en iyi şekilde kendi ana dilinde ifade eder. Dilin bu kendine özgülüğü açısından tercüme aslında hiçbir zaman bir düşünceyi, bir duyguyu tam olarak yansıtamaz. Dilin bu özelliği açısından tercümelelerdeki bu eksiligi Güngör şu sözleriyle dile getirmektedir:

Diller milli özellikleri en çok aksettiren sistemlerdir. Bir dilden başka dile [dile] yapılan tercüme hakikati hiçbir zaman tam aksettirmez. Çünkü bir kelimenin veya tabirin bir milletin fertlerinde uyandırdığı duygu ve düşünceler başka bir millette görülemez. Dil, tıpkı tarih gibi, o millet tarafından yaşanmıştır, başka bir millet o yaşantıya ortak olamaz.¹⁰

Dil, düşünme aracı, iletişim aracı, anlaşma aracı, aktarma aracı olduğu gibi aynı zamanda bir milletin, bir kültürün, bir medeniyetin hafızasıdır. Tercüme faaliyetinde dilin özellikle bu yönünün ihmal edilmesi, tercümenin yaratıcı gücünü kaybetmek demektir. Ancak bu gücü kazanmak kolay da değildir. Tercümenin güç olduğunu söyleyenlerden biri, Türk düşünürümüz merhum Cemil Meriç'tir (1916-1987). O, tercümeyle bir “yaratış” olarak kabul etmesinin akabinde onun “güç” olduğuna şöyle vurgu yapar: “Evet, tercüme sanatların en gücü: başka bir iklimde, başka bir çağda doğan düşüncenin kendi toprağımızda dirilmesi. Yalnız düşüncenin mi? Tercümede lafza teslimiyet ihanetlerin en büyüğü.”¹¹ Buna göre her tercüme, tercüme değildir ve dil bilen herkes de tercüme yapamaz. Bunun nedenini, kısa ve öz olarak, yine Meriç'in ifadesiyle şöyle söyleyebiliriz: “Tercüme bir fetihtir, yalnız dili değil, düşünce ve hassasiyetin girift dünyasını da zenginleştiren bir fetih.”¹² Düşünce geleneğimizdeki tarihsel örnekler bakarsak, tercüme faaliyetini gerçekleştirenler, mesela Beytül Hikme'deki mütercimler arasında yer alan İbnü'l- Mukaffa (MS 724 – MS 759),¹³ sadece tercüme edeceği metnin dilini değil aynı zamanda kültürünü de iyi bilenlerdi. Bu gibi örnekler doğrultusunda konuşursak, insanın kendi dünyası dışındaki dünyaları öğrenme merakı ve çabasıyla ortaya çıkan tercüme, bilginin ya da anlamın salt bir dilden başka bir dile bilgi aktarımı olarak kabul etmek, hem Meriç'in “sanat” olarak nitelendirdiği tercümeyle hem de bu sanatı icra eden tercüme yapanlara yapılmış büyük bir haksızlık olur. Zira her dil insan ve toplum yaşamıyla iç içe olunca, her dil bir kültürü sergiler. Dolayısıyla tercüme

⁹ Vural (2018): 80.

¹⁰ Güngör, Erol (1995), *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, İstanbul: Ötüken, s. 169.

¹¹ Meriç, Cemil (2003), *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 117.

¹² Meriç (2003): 118.

¹³ Ayrıntılı Bkz. Vural (2018): 73.

aynı zamanda farklı kültürlerin, kendi kültürünü daha daha iyiye doğru sevk etmek ve zenginleştirmek için birbirleriyle yaptıkları bir kültür alışverişidir. Bu, tercümenin şu tanımlamasına götürmektedir: Tercüme, “değişik toplumların, ulusların, bilim, sanat, düşünce alanındaki çabalarını birbirleriyle paylaşabilme yoludur”, “tek tek diller ötesinde bir ortak dildir”, “dillerin dili”dir.¹⁴ Tercüme, bir “süreç”tir (process), bir “oluş”tur (becoming). Bu sürece katılan sadece tercüme edilen metnin dili (düşüncesi, kültürü) değil aynı zaman onun tercüme edildiği dil ya da aktarıldığı düşünce veya kültür dünyası, aynı zamanda bu iki dünyayı buluşturan tercümandır. Bu bakımdan dil, olmuş bitmiş ya da durağan bir dünyaya ait bir enstrüman veya salt olgular dünyasının bir adı değildir. Dil, sürekli bir akış halindedir ve her daim keşfedilmeyi bekler.¹⁵ Dil gibi tercüme de durağan değil, yaratıcı bir süreçtir. Bu açıdan tercüme, “mekanik olanın değil, insan bilişselliğinin ötesine geçebilecek yeni alanlar açma imkânı”nı¹⁶ oluşturur. Tercüme aynı zamanda, metnin tercüme edildiği dil açısından “dilinin konukseverliği”dir. Ricoeur’ya göre “dilinin [bu] konukseverliği öyle bir şey ki, ötekini dil dünyasında yaşama hazzı, kendi evinde yabancıların sözünü konuk etme hazzıyla karşılaşır.”¹⁷ Whiteheadci ifadeyle “bil-fiil şey” olarak tercüme edilen metnin dili varlığını, diğer “bil-fiil şey” olarak tercüme edildiği dilde sürdürmeye devam etmektedir. Burada her iki bil-fiil şey de hem birbirlerinin varoluş sürecine katkı yapmakta hem de kendi varlıklarını inşa etmektedir. Aynı zamanda bu bil-fiil şeyler hem diğerine katkı yapmanın hazzını hem de kendini yapmanın hazzını yaşamaktadır.

Sonuç olarak, kültürün taşıyıcısı olan dil, aynı zamanda düşüncenin de taşıyıcısıdır. Sadece taşıyıcı olarak kalmayıp aynı zamanda yaratıcıdır. Kültür dili, dil kültürü yaratır. Aynı şekilde dil düşüncüyü, düşünce de dili var eder. Dil-kültür etkileşimi ve dil-düşünce etkileşimi olgusu dikkate alınırsa, tercüme bir dilin başka bir dile dönüştürülmesi şeklinde salt bir dil etkinliği olarak değerlendirilemez. Nasıl dilin, kültür ve düşünceyle bağı varsa, aynı şekilde bu etkileşim ağına tercüme de katılmaktadır. Buna göre tercüme dille, kültüre, düşünceye, felsefeye yenilikler sunma ve katma imkânı sağlaması açısından yaratıcı faaliyetlerdir. Düşünce tarihimize baktığımızda bu yaratıcı faaliyetler, aynı zamanda dil ve felsefe arasındaki bağı canlı tutan faaliyetlerdir. Dilin felsefeyle (ya da hikmetle ya da düşünceyle, hatta bütün olarak insanla) bağını en iyi şekilde ifade eden şu beyitiyle son sözü Türk düşünür Yusuf Has Hacib’e (yaklaşık 1019-1085) bırakmak istiyorum:

“Aklın süsü dildir, dilin süsü söz
Kişinin süsü yüzdür, yüzün süsü gözdür.”¹⁸

Kaynakça

- Albayrak, Mevlüt (2019), Tercüme ve Akademik Dünyamız? Ya da Tercüme Felsefesi, tabula rasa felsefe&teoloji, Sayı:30, Mart 2019.
- Albayrak, Mevlüt (2019), Politika-sız Dil, Estetik-siz Söz: “Medeniyet Dili Olarak Türkçe”, tabula rasa felsefe&teoloji, Sayı:31-32, Haziran 2019.
- Göktürk, Akşit (1994), Çeviri: Dillerin Dili, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 15.

¹⁴ Göktürk, Akşit (1994), Çeviri: Dillerin Dili, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 15.

¹⁵ Albayrak, Mevlüt (2019), Politika-sız Dil, Estetik-siz Söz: “Medeniyet Dili Olarak Türkçe”, tabula rasa felsefe&teoloji, Sayı:31-32, Haziran 2019, s. 4-5.

¹⁶ Albayrak, Mevlüt (2019), Tercüme ve Akademik Dünyamız? Ya da Tercüme Felsefesi, tabula rasa felsefe&teoloji, Sayı:30, Mart 2019, s. 26.

¹⁷ Ricoeur, Paul (2008), Çeviri Üzerine (Çev. Sündüz Öztürk Kasar), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 17.

¹⁸ Yusuf Has Hacib (2018), Kutadgu Bilig (çev. Ayşegül Çakan), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 42

- Güngör, Erol (1994), “Tercüme Faciaları”, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar* (Haz. R. Güler-E. Kılınç), İstanbul: Ötüken.
- (1995), *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, İstanbul: Ötüken.
- Kindi (1994), *Felsefi Risaleler* (Çev. Mahmut. Kaya), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Meriç, Cemil (2003), *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özarslan, Ersin (2007), *Düşünce Ufuklarında Erol Güngör’ün Sanat, Edebiyat, Dil ve Tercüme Hakkındaki Görüşleri*, Ankara: Lotus Yayınevi.
- Ricoeur, Paul (2008), *Çeviri Üzerine* (Çev. Sündüz Öztürk Kasar), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Soykan, Ömer Naci (2015), [Başlıksız], *Türkiye’de/Türkçe’de Felsefe Üzerine Konuşmalar* içinde, Haz. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları.
- Vural, Mehmet (2018), *İslam Felsefesi Tarihi: İslam Düşüncesinin Tarihsel Seyri*, Ankara: Elis Yayınları.
- Yusuf Has Hacib (2018), *Kutadgu Bilig* (çev. Ayşegül Çakan), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. Whitehead, Alfred North (1967), *Adventures of Ideas*, New York: The Free Press.

Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar*'ında Zorunluluk Bilinci

Adnan Esenyel*

Özet

Özgür istemeyi bir illüzyona dönüştüren deterministik öğelere sahip olan bir ideoloji içerisinde insan varoluşunun anlamsız ve saçma bir nitelik arz edeceğini düşünen Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*'da kurguladığı yeraltı adamı karakteri aracılığıyla, doğa yasalarını temel alan ve Çernişevski gibi materyalist düşünürler tarafından savunulan toplumsal mühendislik fikrinin hiçbir şekilde uygulamaya konulmayacağını göstermek ister. Bunu gerçekleştirmek için dolaylı bir yol izleyen ve yeraltı adamı aracılığıyla determinist bir ideolojinin penceresinden dünyaya bakan bir karakter yaratan Dostoyevski, bu karakterin bakışından hareketle tüm insani edimlerin zorunlu bir nedensellik tarafından belirlendiğini idrak eden bilincin verdiği irrasyonel, çelişkili ve bir anlamda saçma tepkileri gün yüzüne çıkarır. Karşıt olduğu öğretinin perspektifinden bir anlatı ortaya koyan Dostoyevski böylece materyalist bir determinizm ileri süren ideolojiyi adeta içeriden çürütmeye çalışır. Bu makalenin amacı Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar*'ını takip ederek, istemelerini, arzularını ve seçimlerini özgürce hayata geçiremeyeceğinin bilincine varan yeraltı adamının düştüğü çelişkili varoluşu irdelemek ve böylece determinist öğretilerin kabul edilmesi güç olan pratik sonuçlarını anlaşılır kılmaktır.

Anahtar Kelimeler: Dostoyevski, Yeraltından Notlar, Özgür İsteme, Zorunluluk, Aşırı Bilinç.

The Consciousness of Necessity in Dostoevsky's

Notes from the Underground

Abstract

Dostoevsky, who thought that human existence would have a meaningless and absurd character in an ideology that had deterministic elements that transform free will into an illusion, wants to show through the character of the underworld man that he created in *Notes from the Underground*, that the idea of social engineering based on the laws of nature and defended by materialist thinkers such as Chernyshevsky cannot be practically applied. Dostoevsky, who follows an indirect path to achieve this by creating the underground man as a character who looks at the world through the window of a determinist ideology, brings to light the irrational, contradictory and in a sense absurd responses of the consciousness which realizes that all human acts are determined by causal necessity. By putting forward a narrative from the perspective of the doctrine to which he was opposed, Dostoevsky tries to refute the ideology that proposes a materialistic determinism from within. The aim of this article by following Dostoevsky's *Notes from the Underground* is to examine the contradictory existence into which underground man falls by realizing that he cannot freely realize his passions, desires, and choices, and thus, to clarify the practical consequences of determinist teachings that are difficult to accept.

Key Words: Dostoevsky, Notes from the Underground, Free Will, Necessity, Hyper Consciousness.

1. Giriş

İnsanın bir isteme özgürlüğüne sahip olup olmadığı meselesi, düşünce tarihinin kendisi kadar eski bir problem olsa da, o özellikle modern dönemde ve bilhassa Aydınlanmacı tavrın giderek güç kazandığı 18. yüzyıldan itibaren çok daha önemli bir problem haline gelmiştir. Problemin bu kadar önem kazanmasının nedeni doğal olarak, Aydınlanmanın da dünya görüşünü belirleyen bilimsel paradigmanın diğer dünya görüşlerine büyük ölçüde baskın hale gelmesi ve insanın da dâhil olduğu evrene ilişkin açıklamalarında genellikle özgür istemeyi/iradeyi dışarıda bırakan bir determinizmi ya da zorunlu bir

* Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi Felsefe Bölümü, adnanesenyel@gmail.com

neden-sonuç bağlantısını öne çıkarmasıdır. Bu bakış açısında insan, Aydınlanma düşüncesinin simge figürlerinden birisi olan La Mettrie'nin kendi kitabında ifade ettiği gibi bir makine-insana dönüşür.¹ İnsan burada doğa yasaları tarafından belirlenen maddi bir düzeneğe indirgenmekte ve özgür isteme kavramı da bir illüzyona dönüştürülmektedir. İnsanın doğa bilimsel bir yöntemle açıklanacak olan bir varlık haline gelmesi ile birlikte tüm edimleri ve tutumları öngörülebilir süreçlere dönüşmektedir. Bu ise insanı, etik düzeyde birtakım sorunlarla karşı karşıya bırakır. İnsanın seçimleri ve davranışları önceden meydana gelen birtakım nedenler tarafından zorunlu bir şekilde ortaya çıkıyorsa, ahlaki bir sorumluluktan bahsetmek ve dahası herhangi bir kişilik özelliğini otantik bir biçimde gerçekleştirmek oldukça zorlaşır. Dahası her tür kişisel ideal, amaç ve yönelim, *sahiplenmesi* olanaksız olan bir doğa yasasının nedensel bağlamı içerisinde kaybolup gider. Aydınlanmacı determinizmin bu çıkmazını idrak eden Jean-Jacques Rousseau ile Immanuel Kant; kişisel bir özgürlüğün, ahlaktan bahsedebilmek için vazgeçilmez bir şart olduğu görüşündedir. Bu bağlamda Rousseau, insanı diğer canlılardan ayıran temel özelliğin özgürlük olduğunu ve insanın ancak özgür bir varlık olması dolayısıyla bir yetkinleşme özelliği sergileyebildiğini iddia eder.² İnsan sadece gerçek bir seçim şansına sahip olabildiği için doğanın yanında ikincil bir doğa, yani kültür ve ahlak alanını, yaratabilme ve böylece yetkinleşebilme olanağını kendisinde barındırır. Benzer şekilde Kant da, bilimsel determinizmin ahlak alanında yaratacağı tahribatı fark ederek, ahlaklı bir yaşam için özgürlüğün epistemolojik olarak kanıtlanamasa dahi en azından varsayılması gerektiğini ileri sürer.³ Ona göre sadece özgür olduğu düşünülebilen bir birey; doğal bencilliğini ve eğilimlerini yenebilir ve böylece başkalarını da gözetebilen ahlaki yasalar ileri sürerek kendisini bu yasalara tabi kılabilir. Kısaca, ahlaken anlamlı bir yaşam için özgürlük vazgeçilmez bir şart olarak ortaya çıkmaktadır. Fakat buna rağmen bilimin sürekli aşamalar kaydetmesi, başka bir deyişle doğanın işleyişini giderek daha yetkin bir yasalılık içerisinde açıklaması, ister istemez insanın da maddi dünyanın bir parçası olarak aslında hiçbir şahsi özgürlüğe sahip olmadığı fikrini sürekli gündeme getirir. Doğa bilimlerinden esinlenen determinist dünya görüşü giderek sosyal bilimlerde de güç kazandıkça, doğal olarak toplum mühendisliği fikri de artarak düşünürlerin rüyalarını süslemeye başlar. Böylece tüm davranışları öngörülebilir ve dolayısıyla dışarıdan istendiğinde manipüle edilebilir olan insanlardan oluşan bir toplum kurmak ve bunun sonucunda insanlığın acı çekmesine yol açan olumsuzlukları ortadan kaldırarak adeta bir “yeryüzü cennetine” ulaşmak birçok sosyal bilimcinin yegane ütopyik hedefi haline gelir.

Bu gelişmelerin sonucu olarak özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Rus entelektüel çevrelerinde de giderek yükselen ve Nikolay Çernişevski'nin *Nasıl Yapmalı?* eserinde kendisini tüm gücüyle duyuran materyalist determinizm böylece sosyal bir ütopyayı hayata geçirmeye çalışır. Bu ideolojiyi *Kristal Saray*⁴ imgesi ile gündeme getiren Çernişevski⁵ rasyonel ve aydınlanmış bir egoizm aracılığıyla insanın tüm davranışlarının toplumun çıkarları ile uyumlu hale getirebileceğini ileri sürer. Kişisel ve özgür istemenin bir illüzyon haline geldiği ve tüm eylemlerin çıkarlar ve dış koşulları tarafından belirlendiği noktada, toplumun refahı için yapılması gereken, kişilerin şahsi çıkarlarını manipüle ederek onları toplumun genel çıkarı ile uyandırmaktır. İnsanın doğası keşfedildiğinde -ki Çernişevski için bu doğa, bir egoizm ve çıkar ilişkisinden ibarettir- geriye kalan, yalnızca bilimsel hesaplamalar çerçevesinde bu çıkarları rasyonalize etmek ve doğru amaca (sosyalist bir toplum düzenine) yönlendirmektir.⁶ Dolayısıyla Çernişevski'de karşımıza çıkan, bilimsel determinizme duyulan

¹ Julien Offray De La Mettrie. *Die Maschine Mensch*, Übersetz von Claudia Becker, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009, s. 27.

² Jean-Jacques Rousseau. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Hakkında Nutuk*, çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2019, s. 59.

³ Immanuel Kant. *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003, s. 158.

⁴ Nikolay Çernişevski, *Nasıl Yapmalı?* İkinci cilt, çev. Celal Öner, İstanbul: Oda Yayınları, 2010, s. 192.

⁵ Jane Barstow. “Dostoevsky's “Notes from Underground” versus Chernyshevsky's “What Is to Be Done?”” *College Literature*, Vol. 5, No. 1, (1978), s.30.

⁶ James P. Scanlan. “The Case against Rational Egoism in Dostoevsky's Notes from Underground”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 60, No. 3 (1999), s. 557.

sonsuz bir güven ve bunu takip eden bir toplumsal iyimserliktir.⁷ Fakat bu ütopyanın ve sınırsız iyimserliğin sadece teoride bir anlama sahip olduğunu ve insan gerçekliğinden tamamen kopuk bir dünyayı tasvir ettiğini düşünen Fyodor Dostoyevski, determinizmin tüm mantıksal ve ahlaki sonuçlarını kabul eden bir insanın cennette değil fakat tam tersine cehennemden farksız bir yeraltı dünyasında yaşayacağını düşünür.

İşte Dostoyevski'nin 1864 yılında kaleme aldığı *Yeraltından Notlar*'ı bu bağlamda, özgür istemeyi yok sayan ve bir materyalizme ve rasyonalizme sırtını yaslayan sosyalist ideolojiye yönelik amansız bir eleştiri olarak karşımıza çıkar. Determinizme ve rasyonel egoizme dayanan bir ideolojinin pratikte uygulanamaz olduğunu göstermek isteyen Dostoyevski, adeta kaleyi içten ele geçirmeye çalışan bir komutan gibi kitabında, Çerņişevski'nin ideolojisini tam anlamıyla benimseyen bir kişinin, bu görüşün mantıksal sonuçları karşısında yaşadığı çıkmazı tasvir eder.⁸ Teorik açıdan birçok görüş; zorunluluk ile özgürlüğü bağdaştırırsa da ve hatta zorunluluğun pekala ahlaki dışlamadığını iddia etse de, Dostoyevski'ye göre insan özgür olduğu düşüncesine ve hissine sahip olmadan anlamlı ve ahlaklı bir yaşam sürdüremez. Bunu gösterebilmek için Dostoyevski, Çerņişevski'nin ideolojisini benimsemiş bir karakterin çelişkilerini ve çıkmazlarını gün yüzüne çıkarmayı ve böylece determinizm ile özgürlüğün nasıl bir arada duramayacağını göstermek ister. Dolayısıyla mevcut çalışma Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar* kitabının birinci kısmını takip ederek insanın davranışlarını bir düzen ve yasalılık içerisinde açıklamaya çalışan materyalizm, rasyonalizm ve determinizmin pratikte nasıl işlevsiz hale geldiğini irdelemeyi amaçlamaktadır.

2. Yeraltının Çelişkileri

Dostoyevski'nin ciddi bir Aydınlanma karşıtı olduğu şüphe götürmez bir olgudur. İnsanoğlunun bilim aracılığıyla ıslah edilebileceği ve böylece sonsuz bir ilerleme sergileyebileceği fikri Dostoyevski'ye göre tam bir kandırmacadır. *Yeraltından Notlar*'ın isimsiz kahramanı olan yeraltı adamı Aydınlanma düşüncesini zihnen benimsemiş biri olmasına rağmen ironik bir biçimde bir türlü bu ideallere göre yaşamayı beceremez. Dostoyevski burada Çerņişevski'nin ideolojik görüşlerini ters yüz etmek için sanatın gücünden olabildiğince faydalanır. Zira *Yeraltından Notlar* son derece dolaylı bir tarzda yazılmış ve okuyucunun algısı ile oynamaya her an hazır bir ironi ile tasarlanmıştır. Hangi görüşün kimin tarafından savunulduğunu görmek oldukça zordur. Aslında kitap özünde insanın yeryüzündeki trajik ve irrasyonel durumunu resmetse de, bunu, karşıt olduğu ideolojinin bir parodisini gerçekleştirerek yapar. Burada Dostoyevski, karşı olduğu fikri kendi pozisyonundan hareketle kurgulamak ve savunmak yerine, doğrudan bu karşıt görüşü benimsemiş ve bu ilkeler doğrultusunda yaşamaya çalışan bir kişinin ağzından konuşur. Böylece Dostoyevski tesir gücü çok daha etkili olan ironik bir söylem içerisinden, Aydınlanmanın ideallerini adeta bir parodiye dönüştürerek ve bu idealleri hayata geçirmekte başarısız olan bir adamın trajikomik sayılabilecek varoluşsal hallerinden hareket ederek; rasyonalist, materyalist ve determinist dünya görüşlerinin temel ilkelerini adeta bir *reductio in absurdum* yaşantısı aracılığıyla değersizleştirmeye çalışır. Kahramanın, sahip olduğu bilimsel ve deterministik kabullere rağmen, sürekli olarak tutarsız ve çelişkili bir yaşantıya sürüklenmesi ve dahası, her tür kişisel tecrübeyi anlamsız ve saçma bir süreç olarak algılaması, bilimsel olarak yasalar tarafından belirlenen bir hayatın pekala tasavvur edilebileceğini fakat hiçbir surette yaşanamayacağını bize gösterir. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda yeraltı adamını Dostoyevski'nin kişiliği ile özdeşleştirmek olanaksız hale gelir. Bu, sık yapılan bir hata olsa da, burada anlaşılması gereken şey, yeraltı adamının hiçbir surette Dostoyevski adına konuşmadığıdır.⁹ Zira yeraltı adamı tam da Dostoyevski'nin karşı olduğu ideolojiyi tüm sonuçları ile benimseyen ve bundan dolayı her tür sahicilik duygusunu yitiren tutarsız ve çelişkili bir varlığa dönüşmüş haldedir. Dostoyevski, üstesinden gelinemez bir determinizmi tüm sonuçları ile kabul etmiş bir kişinin yaşam dünyasını, yine o kişinin

⁷ Zeynep Zafer Esenyele, "A Crystal World and Underground: A Philosophical Reading of Dostoevsky and Chernyshevsky" *Third International Philosophy Congress, Tradition, Democracy and Philosophy*, Bursa: Bursa Kültür A.Ş., 2015, 537.

⁸ Joseph Frank. *Dostoyevski: Çağının Bir Yazarı*, çev. Ülker İnce, İstanbul: Everest Yayınları, 2016, s. 445.

⁹ Frank. *Dostoyevski: Çağının Bir Yazarı*, s. 444.

perspektifinden hareketle büyük bir psikolojik derinlik içerisinde sunar ve böylece Çernişevski'nin *ütopyasını* bir *distopyaya*, “yeryüzü cenneti” projesini de bir *yeraltı cehennemine* dönüştürür. Bir bakıma düşmanın ağzından konuşan Dostoyevski böylece ifade ve sunum gücünün etkisinden yararlanarak, determinizmin ve rasyonalist egoizmin insan yaşantısını ilerletmek bir yana tam tersine insanı, gerçeklikten ve yaşamın kendisinden kopardığını göstermeye çalışır. Dolaylı ifadenin en güçlü örneklerinden birisi olarak *Yeraltından Notlar* belki de bu yüzden hala bilimsel ve deterministik dünya görüşüne getirilmiş en sofistike eleştirilerden birisi olmak durumundadır.

Yeraltından Notlar'da, düşüncelerini birinci tekil şahısın perspektifinden hareketle, adeta bir monolog şeklinde kaleme alan ve 40 yaşında olduğunu öğrendiğimiz kahramanımız, bir memur emeklisi olarak hayatını, *Yeraltı* adını verdiği Petersburg'taki küçük dairesinde toplumdan kendisini izole etmiş şekilde sürdürmekte ve oradan da hayali okuyucularına seslenmektedir. İtirafı boğucu, kederli ve sıkıntılıdır. Daha da önemlisi yeraltı adamı hem teorik hem de pratik düzeyde bir çelişkiler yumağına hapsolmuş durumdadır. Daha kitabın hemen başında anlaşılması ve anlamlandırılması son derece güç bir takım söylemler ve eylemler ile karşı karşıya geliriz. Yeraltı adamının itirafı karşısında okuyucu bu adamı nasıl konumlandıracağını kestiremez. Onun hakkında bir yargıya varmak oldukça güçtür. Zira bu anlaşılması güç adam; kendisine, insanlara ve olup biten her şeye hakaretler yağdırır, kendisiyle ve hayatına giren herkesle alay eder. Ne söylediklerinde bir tutarlılık, ne de davranışlarında bir uyum söz konusudur. Hem teorik hem de pratik düzeyde yeraltı adamını niteleyecek en iyi sözcük bu bağlamda *çelişkidir*. Örneğin kahramanımız kitabın başında hasta olduğunu söylemesine ve tıbbi saygı duyduğunu ifade etmesine rağmen tedavi olmayı reddeder. Üstelik bunu sırf inadından dolayı yaptığını dile getirir.¹⁰ Eğitilmiş biri olmasına ve açıkça Petersburg'un kalburüstü entelektüel kesimine ait sayılabilecek bir portre çizmesine rağmen yeraltı adamı tıpla ve bilimle inatlaşmayı seçer. Tıpla ve genel olarak bilimle bu inatlaşmanın kaynağında ne yer almaktadır? Bu sorunun yanıt bulması önemlidir, çünkü bu bilimle inatlaşma tavrı son derece karakteristik bir biçimde kitabın birinci bölümü boyunca devam eder. Benzer şekilde örneğin diş ağrısına rağmen dişçiye gitmeyi reddedip mazoşist bir biçimde bu ağrının zevkini duymaya çalışır.¹¹ Tıbbi ve bilime direniş göstermesi ilk bakışta yeraltı adamının, özünde bilim karşıtı bir duruş sergilediği ve hiçbir şekilde rasyonaliteden beslenmediği algısını oluşturabilir. Fakat kitaptaki notlar ilerledikçe durumun aslında bunun tam tersi olduğu ortaya çıkacaktır. Zira kahramanımız cahil ya da farkındalığa sahip olmayan birisi değildir. Tam tersine o fazlasıyla bilinçli ve anlayışlıdır ve sonraki bölümde görüleceği gibi, onun normal bir insan gibi bilime ve tıbbi, sakince boyun eğmeyişiğinin altında, ona ciddi bir biçimde rahatsızlık veren bu fazla farkındalık yatmaktadır. Burada ortaya çıkan ilk çelişki, yeraltı adamının, sahip olduğu bilgi ile davranışlarını bir türlü örtüstürememesi ve doğru olanı bilmesine rağmen sürekli olarak yanlışta diretmesidir. Sahip olduğu bilgi onu harekete geçirmek yerine, eylemsizliğe sürüklemekte ve böylece yapması gereken şeyi bilmesine rağmen yerinden kıpırdamamaktadır. Bu yüzden yeraltı adamı şöyle demektedir: “Tedavi olmamakta ısrar edişim hep inadından geliyor. Karacığırım mi ağrıyor, varsın daha beter ağrısın!”¹²

Burada, kahramanımızın bildikleri ile davranışları arasında ortaya çıkan *çelişkili* durum anlaşılmayı beklerken aslında bir başka *çelişki* daha ortaya çıkar. Üstelik bu durum doğrudan onun rahatsız edici kişiliğinin bir göstergesi olarak belirir. Yeraltı adamı hiçbir davranışla ve hiçbir karakterle özdeşlik kuramaz. Nasıl bir insan olduğu konusunda tatmin edici bir cevaba sahip değildir ve açıkça kendini bir türlü tanımlayamaz: “Kötü biri olamamak bir yana, herhangi bir şey olmayı da beceremedim: Ne kötü, ne iyi, ne alçak, ne namuslu, ne kahraman, ne de haşerenin biriyim”.¹³ Niteliksiz bir varlık olarak kendisini anlatan yeraltı adamı normal olamamaktan muzdariptir. Üstlendiği her karakter, her rol adeta bedenine ya güdük ya da bol gelen bir elbise gibi bir türlü üzerine olmaz. Aslında yeraltı adamının bildikleri ile davranışları arasında kendisini gösteren çelişki ve inatlaşma diğer taraftan bu niteliksiz varoluş tecrübesine de yakından bağlıdır. Zira ikisi de aynı kökenden çıkmaktadır. İşte Dostoyevski'nin aydınlatmak ve ortaya çıkarmak istediği şey, bu adamın normal bir insan olmasını engelleyen ve onu

¹⁰ Fyodor Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, çev. Nihal Yalaza Taluy, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013, s. 3.

¹¹ Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, s. 16.

¹² Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, s. 3.

¹³ Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, s. 5.

toplumdan izole eden öğedir.¹⁴ Dostoyevski doğal olarak bu çelişkilerin kaynağında determinist, bilimci ve aydınlanmacı bir ideolojiyi bulacaktır. Zaten yeraltı adamı, temelde tam da doğa yasalarının her yerde kayıtsız şartsız geçerli olduğunu idrak eden birisi olarak, bu çelişkili davranışlarının sebebinin sahip olduğu bu bilgide ya da kendi deyişi ile “aşırı bilinçli” olma durumunda görecektir. Aşırı bilinçli olmak ne anlama gelir? Dahası böylesi bir bilinç neden özünde çelişkili bir varoluşa sebebiyet verir?

3. Aşırı Bilincin Sonuçları

Yeraltı adamına göre “her şeyi fazlasıyla anlamak bir hastalıktır; gerçek, tam manasıyla bir hastalık.”¹⁵ İşte yeraltı adamını, izole ve çelişkilerle dolu mazoşist bir eylemsizliğe iten durum bu aşırı bilinçlilik halidir. Bu bilinç aynı zamanda onun sahici bir yaşam sürmesinin önündeki en büyük engeldir, zira bu fazla anlayışlılık sebebiyle üstlendiği her nitelik buharlaşmaya ve sahiciliğini yitirmeye başlar. Peki, bu nasıl olur? Dostoyevski’nin yeraltı adamı burada doğa yasalarının getirdiği zorunluluğa ilişkin bir farkındalıktan söz eder. Çernişevski’nin deterministik ideolojisini benimsemiş biri olarak özgür iradenin bir olanaksızlık meydana getirdiğini idrak eden yeraltı adamı, insan eylemlerinin bir zorunluluk içerisinden ortaya çıktığını kabul eder. Fakat işte bu zorunluluğa ilişkin bilinç, onun kişiliğinde adeta patolojik birtakım sonuçlara yol açar. Bu bilinç durumu özellikle mazoşizm olarak kendisini duyurur. Tabi olunan doğa yasasının doğurduğu *zorunluluk bilincine* verilen bir tepki olarak mazoşizm, aslında duyulan *çaresizliğin* içselleştirilerek saçmaya indirgenmesi anlamına gelir. Bir başka anlamda yeraltı adamı bilimin kendisinden beklediği gibi hareket etmeyerek, örneğin hastalığın doğurduğu acıdan kaçmayarak, tam tersine bu acıdan haz duymaya çalışarak mazoşist bir tavır içerisinde bilimsel determinizmi aşmaya çalışır. Yeraltı adamının deyişi ile:

“Bu, küçülmenizi olanca şiddetiyle idrak etmenin verdiği zevktir; o kötü halinize rağmen başka türlü olamayacağını, tek bir kurtuluş çaresi bulunmadığını, artık değişmeyeceğinizi, hatta bunun için zamanınız, inancınız olsa bile kendinizin istemeyeceğinizi anlamamanın zevkidir.”¹⁶

Eğer tüm edimler, istemler ve arzular doğa yasalarına göre zorunlu bir şekilde meydana geliyorsa, verilecek en insanca tepki, insanüstü bir güç olarak doğa yasasının sebep olduğu çaresizliğe teslim olmamak, onunla inatlaşmak ve onun ezici gücüne rağmen *tepkisiz kalmak* ve yapılması gerekeni yapmamaktır.¹⁷ İmkânsız olsa da özgürlüğüne sıkı sıkı tutunmaya çalışan yeraltı adamı bilimle ters düşmeye çalışarak nafil bir biçimde şahsi iradesini duyurmaya çalışır. Bu çaba nafilidir zira burada doğa yasasının kırılması tıpkı yer çekimin ortadan kalkması kadar olanaksız bir durumdur. Yeraltı adamı; inatlaşarak, direnerek ve tepkisiz kalarak doğa yasalarına en ufak bir zarar veremeyeceğini, onlarda tek bir şey bile değiştiremeyeceğini ve sonunda zarar görenin kendisi olacağını bildiği halde yine de tavrını değiştirmez. Bu tavrını da şöyle dile getirir:

“Hey Tanrım, ya herhangi bir sebeple bu kanunlardan ve iki kere ikinin dört etmesinden hoşlanmıyorsam, tabiat kanunlarından, iki kere ikinin dört etmesinden bana ne? Şüphesiz böyle bir duvarın hakkından gelmeye gücüm yetmezse boşu boşuna yırtınacak değilim, ama karşımda gücümün yetmediği bir taş duvar var diye büsbütün boyun eğmeye de razı olamam.”¹⁸

Görüldüğü gibi yeraltı adamının aklı doğa yasasına teslim olmuş haldedir ve fakat insanlık onuru ve vicdanı buna direnmeye çalışır. Dahası yeraltı adamı içten içe bu direnme halinin bile bir zorunluluk içerisinde meydana geldiğinin de bilincindedir. İşte tam da bu bilinçteki aşırılık, yeraltı adamını tüketmekte ve tüm direnç noktalarını onun için anlamsız hale getirmektedir. Bu noktada şu sorular, anlatının derinleşmesi adına yinelenmelidir: Doğa yasalarına tabi olmanın bilincine varmak ve tüm eylemlerin önceden belirlenmiş bir zorunlulukla ortaya çıktığını idrak etmek insan tarafından neden kabul edilmesin? Dahası insan, doğa yasalarının belirleyiciliği altında niçin mutlu ve uyumlu bir şekilde

¹⁴ Frank. *Dostoyevski: Çağının Bir Yazarı*, s. 447.

¹⁵ Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, s. 7.

¹⁶ Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, s. 8.

¹⁷ Frank. *Dostoyevski: Çağının Bir Yazarı*, s. 450.

¹⁸ Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, s. 14.

yaşayamaz? Bu soruların yanıtı için dikkatimizi yeniden yeraltı adamının, kendini tanımlama güçlüğü çektiği yere çevirelim.

4. Determinizm ve Sahici Olmayan Varoluş

Yeraltı adamı *bir şey olmak* için çok uğraşır. Bütün amacı, uyumlu ve kalıcı bir niteliğe sahip olmaktır. Fakat kendi deyişi ile bir haşere bile olmayı beceremez.¹⁹ Bir tembel olarak bile adlandırılabilse çok mutlu olacağını söyler: “Benim için, ‘Kim bu adam?’ diye sorulunca ‘Tembelin biri.’ Cevabını verirlerdi ki, bunu duymaktan da son derece hoşlanırdım. Benim de kendime göre bir niteliğim, hakkımda söylenecek söz olurdu.”²⁰ Fakat işte bu niteliksiz adam kendine ait bir tanımlama ileri sürmekten acizdir. Bunun sebebi ise bütün seçimlerinin, üstesinden gelinebilir bir determinizm içerisinde cereyan ediyor oluşunu fark etmesidir. Gerçekten de her şeyin zorunlu bir nedensellik içerisinde geliştiğini idrak eden birisi, hiçbir özelliğinin, seçiminin ve varoluşunun sorumluluğunu sahici bir biçimde alamaz. Dahası, yasalı bir zorunluluğa tabi olduğu sürece hiçbir seçimini ve kişisel özelliğini üstlenemez ve kendine mal edemez. Tüm bunlar tam tersine onda bir yabancılaşma duygusu yaratır. Davranışlarını özgürce seçme olanağına sahip olamayan birisi için tüm bu nitelikler, roller, meslekler ve karakterler, özünde anlamsız olan birtakım isimlendirmelerden öteye gitmez. Hiçbir varoluş biçimini sahici bir biçimde kendisine mal edemeyen yeraltı adamı, adeta zorunlu bir biçimde kendisine biçilen tiyatral rolü ve senaryoyu oynamaya mahkûm oluşunu duyumsar ve böylece sahip olduğu tüm özelliklere zaman içerisinde yabancılaşır. Onun açısından daha da vahim olan durum, söz konusu edilen bu yabancılaşma halinin bile bir zorunluluk içerisinde meydana gelmesi sebebiyle *sahici* bir biçimde üstlenilemeyecek bir niteliğe dönüşmesidir. Böylece yeraltı adamı, sahip olduğu çelişiklere ve anlamsız inatlaşmalarına bile sahip çıkmayacak hale gelir. Zira zorunluluk bilinci, adeta bütün varoluş hallerine sirayet ederek, yeraltı adamının sığınabileceği hiçbir sahici yer bırakmaz. Dolayısıyla tüm çabalarına rağmen bu aşırı bilinç hali, istisnasız bir biçimde her seferinde sahici bir duygu yaşamasının önüne geçer. Bu yüzden her eylemin, niteliğin ve bulunuşun üzerine, katlanılması oldukça güç olan sahte bir his siner. Bunun sonucunda her eylem ona tiksinti vermeye başlar. Önemsemek ister fakat hemen ardından bu isteğinden tiksindir. İyi birisi olmaya çalışır fakat hissettiği şeyin sahte oluşuna katlanamaz. Fakat diğer taraftan yeraltı adamı, sahicilik hissiyatına o kadar ihtiyaç duymaktadır ki, iki kez zorla âşık bile olmaya çalıştığını anlatır.²¹ Bu önemlidir, zira aşk ve sevgi doğrudan kendi benliğimizden çıkan ve sahicilik atfedebileceğimiz eylemler olarak düşünülür. Bu eylemleri yerine getirebilirse, nedensellik zincirini kırabileceğini ve otantik (yani gerçekten sahip olabileceği) bir tecrübe elde edebileceğini düşünen yeraltı adamı adeta bir âşkın rolünü yerine getirmeye çalışır. Kendisini zorla âşık eder, aşk açısından kıvrılır ve hatta kıskançlık krizlerine girer ama sonunda yine farkındalığına yenik düşer. Bir süre sonra kaçınılmaz bir şekilde sahicilik duygusunu yitirerek kendisini daha fazla kandıramayacağını anlar.

Aşırı bilinç böylece yeraltı adamının sahici bir yaşam olanağını tümüyle elinden alırken, diğer taraftan onun için her tür ahlaki ilkeyi de ortadan kaldırır. Adalet, iyilik, kötülük, merhamet gibi kavramlar neden ile sonucun zorunlu ilişkisi içerisinde artık yalnızca birer illüzyona dönüşür. Öyle ki, insanlar için en doğal yönelimlerden birisi olan intikam edimi bile yeraltı adamı için tümüyle anlamını yitirir. Zira ona göre intikam alabilmek için gerçekten size bir haksızlık yapıldığını düşünmeniz ve karşı tarafı suçlayabilir olmanız gerekir. Oysa böylesi koşullarda bu tümüyle olanaksızdır zira o, kendisini küçük düşüren, örneğin kendisine tokat atan birisinin bu eyleminin nedenlerini incelemeye başladığında ve bu eylemin bile başı-sonu olmayan bir nedensellik içerisinde cereyan ettiğini fark ettiğinde artık gerçek anlamda kişiyi suçlayamaz hale gelir. Bir suçlu varsa bile bu tabiat yasalarından başkası değildir.²² Fakat gerçek adaletin talep ettiği eylemin sorumluluğu ilkesini bu koşullarda elde etmek olanaksız olduğundan suç ve ceza gibi kurumlar her türlü içeriğini yitirir. Yeraltı adamı bu durumda eylemde bulunmanın saçmalığını gündeme getirir. Doğa yasalarının istisnasız hüküm sürdüğü bir dünyada adaletten, suçtan, cezadan bahsetmek ancak bir komedi unsuru olabilir. Ancak bu durum, ne

¹⁹ Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, s. 7.

²⁰ Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, s. 21.

²¹ Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, s. 19.

²² Frank, *Dostoyevski: Çağının Bir Yazarı*, s. 449.

kadar saçma olursa olsun yine de yapılan haksızlık karşısında adalet aramızın önüne geçmez. Böylece aklın gösterdiği ile vicdanının sesi arasında kalan yeraltı adamı bu karşıtlığı aşacak bir çözüm bulamaz.

Tabi burada akla hemen şu soru gelir: Bu zorunluluk bilincinin doğurduğu çelişkili varoluş hali niçin sadece yeraltı adamı tarafından yaşanır da, örneğin toplumun diğer aydınlanmacı ve determinist dünya görüşüne sahip insanları tarafından neredeyse hiç tecrübe edilmez? Dostoyevski'nin yanıtı aslında oldukça açıktır. Gerçekte çok az kişi bu ideolojinin mantıksal sonuçlarını tutarlı bir şekilde bilincine taşıyıp onları göğüsleme yeterliliğini göstermiştir. Toplumun aydınları teorik olarak doğa yasalarına ilişkin bir inancı taşıyor olsa da pek azı, bu inancın yol açtığı pratik sonuçlara katlanma gücü sergiler. Teorik açıdan istisnasız bir biçimde hüküm süren bir determinizme inansa bile, kişi genellikle onun pratik sonuçlarını bilince taşımadan günlük hayatında özgür iradeye sahipmiş gibi yaşar. İşte yeraltı adamı sadece sahip olduğunu söylediği fazla bilinç ya da anlayış sebebiyle bu sonuçları en açık şekilde tecrübe eder. Dostoyevski'ye göre Çernişevski gibi özgür iradenin olmadığı bir ideoloji benimseyen düşünürler bu ideolojinin pratik sonuçlarını çıkarsamakta başarısız olmuş ve bu yüzden de onun uygulanabilirliği konusunda bir tereddüt yaşamamışlardır. Oysa Dostoyevski yeraltı adamı vasıtasıyla tutarlı bir deterministin pratikte nasıl sonuçlarla karşı karşıya kalacağını son derece vurucu bir psikolojik betimlemeyle gösterirken aslında bu determinist öğretinin uygulamada ne anlama geldiğini ironik bir biçimde örnekler.²³

5. Özgürlük Talebi

Determinizm tüm sonuçları ile birlikte kabul edildiğinde, insanın, doğa yasalarının zorunluluğuna hapsolmuş bir yaşama isyan edeceğini ve bunun için de ne gerekiyorsa yapacağını okuyucuya göstermeyi amaçlayan yeraltı adamının tüm arzusu esasen yeraltı cehenneminden kurtulmak ve bilincine azap veren bu varoluşsal çelişkilerden özgürleşmektir. Kendi bilincinin içerisine kısılmış bir karakter olarak her şeyin fazlasıyla farkında olan yeraltı adamı, Çernişevski'nin rasyonel egoizm öğretisinin nasıl mutluluk ve refah değil fakat isyan edilesi bir sefalet getirdiğinin en büyük göstergesidir. Yeraltı adamının talep ettiği şey; bilgi, bilinç ve farkındalık değil, fakat özgür irade neticesinde kendisine mal edebileceği ve arzularını gerçekleştirebileceği otantik bir yaşamdır. Fakat bu özgürlük talebinin, hala bilincin egoist talebi olarak ortaya çıktığı sürece yanıt bulması olanaksızdır. Dostoyevski'nin de gösterdiği gibi, kendi bilincine sıkı sıkıya tutunan ve kendi bakış açısından vazgeçmeyen yeraltı adamı bu sebeple, ne zorunluluğun doğurduğu ikircilikten kendini kurtulabilir ne de bilinci ile vicdanı arasındaki bitmek bilmeyen çekişmeden özgürleşebilir. Yeraltı adamı bu bakımdan umutsuz bir vaka olsa da, en azından insanoğlunun gerçekten ihtiyaç duyduğu şeyi gündeme getirir: Özgür bir şekilde arzu etmek.

Joseph Frank'ın da dediği gibi yeraltı adamı Çernişevski'nin düşüncelerini kabul ederken acı bir gerçek olarak o felsefenin temel ilkeleriyle insan deneyiminin normları arasındaki tutarsızlığın da farkındadır.²⁴ Bu tutarsızlığı göstermek için Çernişevski'nin rasyonel egoizm öğretisini alaylı bir şekilde eleştirir. Bu öğretiye göre insan gerçek çıkarlarını akıl ve bilim yoluyla aydınlattığında artık kötülük işlemeyecek ve ister istemez iyi davranmaya başlayacaktır. Bu akıllı bencillik bir kez kabul edildikten sonra insanın mantıksız ve irrasyonel şekilde eylemesinin olanaksız hale geleceği ileri sürülür. Bir başka deyişle insan doğası keşfedildiğinde ve insanın hangi kurallara göre eylediği ortaya konulduğunda, iradesi de tam olarak kontrol edilebilir olacaktır. Oysa yeraltı adamı bizzat kendi yaşantısından da tecrübe ettiği gibi, esas çıkarının nerede olduğunu bilmesine rağmen mantıklı ve rasyonel bir şekilde eylemez. Hatta tam tersine neredeyse tümüyle kendi çıkarına karşıt gelecek şekilde eyler. İnsanlık tarihinden de çok sayıda örnek veren yeraltı adamı, insanoğlunun hiç de makul bir biçimde aklını kullanarak hareket eden bir canlı olmadığını ileri sürer. Buna itiraz olarak, bu şekilde eyleyen insanların, çıkarların en büyüğünden habersiz olduğu ve bu yüzden irrasyonel tarzda eylediği iddia edilebilse de, yeraltı adamı insanların pekala, bile isteye kendi çıkarlarına karşı gelecek şekilde akıldışı ve kötü eylemler gerçekleştirdiğini öne sürer. Bu bağlamda insanlığı ileri götürmeye, iyileştirmeye çalışan bütün mükemmel sistemler temelde yanlış bir insan kavrayışına sahiptir. İnsan elbette refah içerisinde mutlu

²³ Frank. *Dostoyevski: Çağının Bir Yazarı*, s. 449.

²⁴ Frank. *Dostoyevski: Çağının Bir Yazarı*, s. 452.

olmayı ister, ancak bunları özgür iradesi pahasına istemez. İnsan esas olarak her zaman özgürce bir seçme *hakkına*, yani özgür bir iradeye sahip olmak ister.²⁵

Eğer Çernişevski'nin felsefesinde iddia edildiği gibi özgür isteme sadece uydurulmuş bir kavrayışsa ve insan yalnızca bir takım doğa yasalarına uygun şekilde arzulanabiliyorsa ve hatta bu arzular matematiksel bir kesinlikte hesaplanabilir hale gelip bir cetvelde gösterilebiliyorsa, o zaman yeraltı adamının da söylediği gibi aslında hiçbir insan, cetvele bakarak arzulanmayı istemeyecektir. Hatta insan böylesi bir durumu idrak ettiğinde muhtemelen hiçbir şey istememeye başlar. Cetvele bakarak arzu etmenin ne anlamı kalır.²⁶ Zaten yeraltı adamının eylemsizliği tam da bu bilinçten çıkar. Zira özgür iradesi elinden alınmış kişi insanlıktan çıkıp adeta bir piyano tuşuna ya da bir org cıvatasına dönüşür.²⁷ Çernişevski'nin meşhur Kristal Saray'ında insanın bir piyano tuşuna dönüştüğünü düşünen yeraltı adamı, gerçekte hiçbir insanın böylesi koşullarda yaşamayı kabul etmeyeceği görüşündedir. Hatta kendisi uzaktan bu Kristal Saraya'a dil çıkardığı zamanları hayal eder. O halde en iyi örnek yine kendisidir zira yeraltı adamı teorik açıdan tabiat yasalarının istisnasız belirleyiciliğini kabul etmiş olsa da onların pratik sonuçlarına katlanamaz. Kristal Saray gibi tüm davranışların öngörülebilir olduğu ütopyik bir dünyanın içerisinde, kişiliğin tümüyle saf dışı bırakılmasının kabul edilemeyeceğini düşünen Dostoyevski²⁸ yeraltı adamının ağzından bu ülkünün olanaksız bir proje olduğunu duyurur: "Öte yandan insan, gerçekten bir piyano tuşu olduğunu görse, hatta tabiat bilimleri ve matematik yoluyla, öyle olduğu ispat edilse bile gene akıllanmaz; gene mahsus, sırf nankörlükten, inadından yeni haltlar karıştırır."²⁹

O halde özgür istemenin insan için olmazsa olmaz bir nitelik olduğu gerçeği karşısında hiçbir deterministik öğreti pratik bir uygulamaya ve geçerliliğe sahip olamaz. Yeraltı adamının da söylediği gibi: "Zaten galiba insanların bütün işi bir cıvata değil de insan olduklarını her an kendi kendilerine ispat etmektir!"³⁰ Fakat yeraltı adamının bu özgürlük talebi kendi içinde paradoksal kalmak durumundadır. Eğer kendisinin de inandığı gibi Kristal Saray ülküsü özünde uygulanamaz olan teorik bir hakikati dile getiriyorsa, bu özgürlük talebi, yalnızca bu ülkeye duyulan isyanın nafile bir sonucudur. Zira bizzat bu isyan ve akıldışı davranış bile hesaplanabilir bir çerçeveye oturtulduğunda yeraltı adamı için tüm umutlar tükenir. Yeraltı adamı da açıkça farkındadır ki, "iş cetvelle aritmetiğe dayanınca, iki kere iki yalnızca dört ediyorsa, iradenin lafı mı kalır! İki kere iki, iradem karışsa da karışmasa da dört edecek. İrade bu mudur!"³¹ İşte bu gerçek karşısında, yeraltı adamı kişisel notlarını sonlandırırken, tüm bu süreçte Çernişevski öğretisinin uygulanamazlığını gündeme getirmek için kendi tecrübesinden hareket ederek öne çıkardığı çelişkili, tutarsız, mantıksız varoluş halleri, ona kişisel özgürlüğünü elde etme noktasında hiçbir şekilde yardım etmez. Çünkü çıkış noktası olarak determinizmi belirleyen birisi olarak, yeraltı adamı onun mantıksal sonuçlarına katlanmak zorundadır. Bu sebeple yeraltından yazdığı bu notlar bile söz konusu deterministik yapının kabulü sebebiyle sahiçiliğini yitirmek durumundadır. Zaten son kısımda bunu kendisi de açıkça itiraf eder:

"Ah şuraya yazdıklarına bir inanabilsem! Yemin ederim baylar, şu karaladıklarımın tek kelimesine inandığım yok. Daha doğrusu belki inanıyorum, ama bir yandan da nedense malın kötüsünü satmak isteyen bir tezgâhtar gibi sözlerimin yalan olduğunu hissediyor ve şüphe içerisinde kıvrıyorum."³²

Böylece yeraltı adamı tüm notlarını ve söylemlerini de deterministik bir sürece bağlayarak onların bir özgürlük talebi olarak ortaya çıkışlarını gayrisahih bir sürece indirger. Bu aslında zorunluluğa inanan birisinin atması gereken nihai mantıksal adımdır. Böylece yeraltı adamının itirafları da onun için beklenen etkiyi yaratmaz ve onun için bir kurtuluş sağlamaz. İşte bu yüzden yeraltı adamı hasretini çekip

²⁵ Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, s. 28.

²⁶ Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, s. 29.

²⁷ Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, s. 30.

²⁸ Frank, *Dostoyevski: Çağının Bir Yazarı*, s. 454.

²⁹ Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, s. 33.

³⁰ Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, s. 33.

³¹ Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, s. 34.

³² Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, s. 41.

bir türlü elde edemediği bambaşka bir şeyden bahseder.³³ Bu bambaşka şeyin, aşırı bilinçlilik halinden ve dolayısıyla egoizminden kurtulduğu bir özgürlüğü temsil ettiği düşünülebilir. Dostoyevski'nin edebi külliyatına baktığımızda anlamsızlıktan, nihilizmden ve determinizmden kurtulmak için atılacak en önemli adım Çernişevski'nin önerisinin tam karşıtı olacak şekilde benlikten, egoizmden vazgeçmek ve birinci şahsın bakışı ile çalışan bilinci, bu dünyada acı çeken insanların kurtuluşu için feda etmektir. Bu konu, makalenin sınırlarını aşsa da özgürlük Dostoyevski için temelde kendi benliğinden, şahsi iradenin hükmünden Hıristiyanca bir vazgeçiş ile ilgilidir ve tıpkı İsa'nın insanlık için kendini feda etmesine benzer şekilde sonsuz bir merhamet ve acıma duygusunu gerektirir. Oysa açıktır ki sahip olduğu özgürlük talebine rağmen yeraltı adamı hiçbir şekilde kendi benliğinden vazgeçmeye hazır değildir. O kendi bilincinin hapishanesinde ikamet etmeyi sürdürecektir.

6. Sonuç

Kendi durumu bu bakımdan umutsuz olsa da yeraltı adamı en azından Çernişevskivari bir ideolojinin yönelimi altında insanın, iddia edildiği gibi mutluluk ve refah içerisinde değil, fakat azap veren çelişkili bir yalnızlık içerisinde kaldığını gösterir. Burada Dostoyevski, edebiyatın kendisine sağladığı imkânla, dolaylı bir yönelim sergiler ve özgür istemenin varlığını kanıtlamak yerine, özgür bir isteme olmadan insan yaşamının nasıl bir şekil aldığını gözler önüne serer. Böylece özgürlük insan gerçekliği için olmazsa olmaz bir koşul olarak belirir. Çernişevski'ye ait ütopyanın ve sosyalist toplum mühendisliği fikrinin olanaksızlığını gösterebilmek adına Dostoyevski aslında bizzat Çernişevski'nin kendi hayalindeki dünyayı kurabilmek için öngördüğü bir tipin psikolojik tasvirini gündeme getirir. Zira aslında yeraltı adamı teorik olarak determinizme dayanan bir ideolojinin tüm gerekli özelliklerine pekâlâ sahiptir. O eğitim görmüş entelektüel olarak tabiat yasalarının varlığını bilinçli bir şekilde onaylar. Fakat işte buna rağmen bu kişide Çernişevski'nin öngördüğü sonuçlar gerçekleşmemiş, doğa yasalarını bildiği halde bu kişi, yasalara uygunluk göstererek refah ve mutluluk içerisinde bir yaşam sürmemiştir. Tam tersine sahip olduğu aşırı farkındalıktan dolayı, yani bu determinizmin doğurduğu sonuçları tümüyle idrak ettiğinden dolayı, yeraltı adamı kendisini kişiliksiz, nihilist ve hiçbir ahlaki değeri benimseyemeyen bir karakter olarak çelişkili ve tutarsız bir varoluş içerisinde bulur. Böylece Dostoyevski *Yeraltından Notlar*'da özgürlük varsayımına sahip olmadan insanın hiçbir şekilde ahlaklı, anlamlı ve değer içeren bir varoluşa sahip olamayacağını gösterir.

Kaynakça

Barstow, Jane. "Dostoevsky's "Notes from Underground" versus Chernyshevsky's "What Is to Be Done?", *College Literature*, Vol. 5, No. 1, pp. 24-33, 1978.

Çernişevski, Nikolay. *Nasıl Yapmalı?* çev. Celal Öner, İstanbul: Oda Yayınları, 2010.

Dostoyevski, Fyodor. *Yeraltından Notlar*, çev. Nihal Yalaza Taluy, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.

Esenyel, Zeynep Zafer. "A Crystal World and Undergound: A Philosophical Reading of Dostoevsky and Chernyshevsky" *Third Internatonal Philosophy Congress, Tradition, Democracy and Philosophy*, Bursa: Bursa Kültür A.Ş., ss. 534-538, 2015,

Frank, Joseph. *Dostoyevski: Çağının Bir Yazarı*, çev. Ülker İnce, İstanbul: Everest Yayınları, 2016.

Kant, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.

La Mettrie, Julien Offray, *Die Maschine Mensch*, Übersetz von Claudia Becker, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009.

³³Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, s. 41.

Rouesseau, Jean-Jacques. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Hakkında Nutuk*, çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2019.

Scanlan, James P. "The Case against Rational Egoism in Dostoevsky's Notes from Underground", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 60, No. 3, pp. 549-56, 1999.

İslâm Mantık Geleneğinde Belirsiz Ad ve Fiiller Üzerine Bir Soruşturma

Hacı Kaya*

Özet

Kavram mantığı üzerine bina edilen klasik mantık, daha çok ad kavramlar ve bu kavramlardan bileşen önermeler üzerinden yürütülmüştür. Bu, İslâm mantık tarihinde mütekaddimûn (öncekiler) mantık geleneğinde böyle olmakla birlikte müteahhirûn (sonrakiler) mantık geleneğinde de böyledir. Mantık biliminin, bu eğilimle yürütüldüğü ve yüzyılları içeren tarihinde belirsiz adlar ve fiiller, hem kavram hem de önerme bağlamlarıyla kimi belirsizlikleri beraberinde sürükleye gelmiştir. Her ne kadar klasik mantık, kurulduğu andan itibaren sosyo-kültürel dillerin belirleyiciliğinden mümkün oldukça kendisini yalıtıp bilimlere kanıtlayıcı bir dil sunma iddiasında bulunmuş ve bu doğrultuda onun genel kurallarını oluşturmaya çalışmış olsa da, sosyo-kültürel dil yapısının, mantık biliminin işini zaman zaman zorlaştırdığı göze çarpmaktadır. Farklı dillerde farklı yapılarda ifade edilen belirsiz adlar, belirli fiil ve belirsiz fiiller mantıkçıların işini oldukça güçleştirmiştir. Onlar bize göre dillerden kaynaklı bu güçlüğün üstesinden gelmek için büyük ölçüde fiiller yerine belirli adlar üzerinden mantık bilimini işleme yolunu tercih etmişlerdir. Fakat öyle olsa bile bu, kanaatimizce problemi çözüme kavuşturmak yerine ötelemiş, özellikle fiillerin kavram ve önerme mantığı bakımından neliği sorusu bir yönüyle cevapsız kalmıştır. Çalışmamız, mantık biliminin, sosyo-kültürel dil yapılarını aşmaya çalışmaktan kaynaklı problemlerinden biri olarak belirsiz ad ve fiilleri soruşturmaya açmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm mantık geleneği, belirsiz ad, fiil, kavram

An Investigation on Uncertain Nouns and Verbs in the Islamic Logic Tradition

Abstract

The classical logic, which built on conceptual logic, was carried out mostly through noun concepts and propositions component from these concepts. This is the case in the logic tradition of the mutaquadimûn (previous ones), but also in the logic tradition of the mutaahirûn (next ones) in the history of Islamic logic. In the history of logic science, which was carried out with this tendency and involving centuries, the uncertain nouns and verbs have dragged some uncertainties with both context of concept and proposition. Although classical logic has been able to isolate itself as far as possible from the determination of socio-cultural languages and it has claimed to present a proving language to the sciences and tired to establish its general rules in this direction since the day it was founded, the socio-cultural language structures sometimes make the work of logic science difficult. Uncertain nouns, specific verbs and uncertain verbs expressed in different languages in different structures have made the work of logicians quite difficult. In our view, in order to overcome this difficulties of languages, they preferred to use logic science mostly through certain nouns instead of verbs. But even so, this, in our opinion, has postponed the problem rather than solving it, and the question of what the verbs are, in terms of the conceptual and propositional logic, remains unanswered in one aspect. Our study opens the uncertain nouns and verbs to investigate, as one of the problems of logic science arising from its trying to overcome the socio-cultural language structures.

Keywords: Islamic logic tradition, uncertain noun, verb, concept

Giriş

Belirli bir ad kavramın doğrudan zihindeki belirgin bir manaya, dolaylı olarak da belirgin bir varlığa işaret ettiğine dair, sofist ve septik epistemolojiyi dışarda tutarak söylersek, herhangi bir kuşku bulunmamaktadır. Aynı şekilde belirli bir fiil kavramın yine doğrudan zihindeki belirgin bir manaya, ilaveten bu mananın zamanına, dolaylı olarak da belirgin bir varlığa ve bu varlığın zamanına işaret etmesinde de bir kuşku bulunmamaktadır. Bununla birlikte herhangi bir parçasının, manasının bir

* Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, SBBF, Felsefe Bölümü, hacikaya5@gmail.com,

parçasına işaret etmediği belirli bir ad kavramın basit kavrama işaret ettiği bütün mantıkçıların uzlaşısını kazanmış olsa da belirli bir fiil kavramın basit kavrama işaret edip etmediği, bir yönü mantık bilimine bir yönü de dil olgusuna bakan tarafıyla tartışmaya açık bir problem olarak durmaktadır.¹ Özellikle belirsiz ad ve belirsiz fiiller söz konusu olduğunda tartışma, bunların gerçekte kavram olup olmadıkları sorusunu da gündeme getirerek daha bir derinlik kazanmaktadır.

Kavram mantığı üzerine bina edilen klasik mantık, daha çok ad kavramlar ve bu kavramlardan bileşen önermeler üzerinden yürütülmüştür. Bu, Aristoteles'te ve mütakaddimîn mantık geleneğinde böyle olmakla birlikte 12. yüzyıldan itibaren şekillenen müteahhirîn mantık geleneğinde de böyledir.² Mantık biliminin, bu eğilimle yürütüldüğü ve yüzyılları içeren tarihinde fiil kavramlar, hem kavram hem de önerme bağlamlarıyla kimi belirsizlikleri beraberinde sürükleye gelmiştir. Her ne kadar mantık, kurulduğu andan itibaren sosyo-kültürel dillerin belirleyiciliğinden mümkün oldukça kendisini yalıtıp bilimlere kanıtlayıcı bir dil sunma iddiasında bulunmuş ve bu doğrultuda onun genel kurallarını oluşturmaya çalışmış olsa da, sosyo-kültürel dil yapılarının, mantık biliminin işini zaman zaman zorlaştırdığı göze çarpmaktadır. Farklı dillerde farklı yapılarda ifade edilen belirsiz adlar, belirli fiil ve

¹ İbn Sînâ, çalışmamızın ilerleyen kısımlarında ele alacağımız üzere, belirli fiilin basit mi bileşik mi olduğu meselesinin tartışmaya açık bir mesele olduğunu ifade etmekte ve bunu fiil örnekleri üzerinden yorumlamaya çalışmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Yorum Üzerine*, çev. Ömer Türker, 1. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s. 17-23. Seyfüddîn Âmidî ve Nasirüddîn Tûsî de bu meselenin tartışmalı olduğunu açıkça dile getiren isimlerdir. Bkz. Seyfüddîn el-Âmidî, *Dehkânu'l-hakâik (Kısmu 'ilmi'l-mantık)*, thk. Seyyid Fâdıl Ali el-Mûsevî, Beyrut: Kitâb Nâşirîn, 2019, c.1-2, s. 39; Kutbuddîn er-Râzî, "Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye", *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fi şerhi risâleti's-şemsîyye*, ve 'aleyhi hâşiyetü es-Seyyid Şerîf el-Cürçânî içinde, tsh. Muhsîn Bidârfer, 2. Baskı, Kum: İntişârât-ı Bidâr, h. 1426, s. 107-108.

² Çalışmamız boyunca kaynak olarak aldığımız mantık metinlerine göz atıldığında klasik mantığın çoğunlukla ad kavramlar ve bu kavramlardan bileşen önermeler üzerinden yürütüldüğü ortaya çıkacaktır. Başta Aristoteles'in *Organon* serisinde, mütakaddimîn mantık metinlerinde çoğunlukla ad kavram örnekleri ve ad kavramlardan bileşen önerme örneklerinin verildiği mantık araştırmacısının gözünden kaçmamaktadır. Ağırlıklı olarak ad kavramlar ve bu kavramlardan bileşen önerme örnekleri üzerinden mantık konularını işleme geleneği müteahhirîn dönemde de devam etmiştir. Bunu saptamak için çalışmamızda kaynak aldığımız mantık metinlerinin sadece "Önerme" kısımlarına göz atmak bile yeterlidir. Aristoteles *Önerme*'sinin 10. bölümünde sadece, fiilin yüklem olma durumundan bahsettiği yerde yüklemi fiil olan önerme örneği vermektedir. Bkz. Aristoteles, *Organon II, Önerme*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, 2. Baskı, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963, s. 26-27. Bunun dışındaki önerme bahislerinin tamamında önerme örnekleri yüklemi ad olan önermelerdir. Bkz. Aristoteles, *Önerme*, s. 7-30. Aynı durum Fârâbî ve İbn Sînâ'nın önerme hakkındaki eserleri için de geçerlidir. Fârâbî *Kitâbu'l-İbâre*'de sadece kelimenin (fiil) tanımını yaptığı yerde yüklemi fiil olan önerme örneği vermektedir. Bkz. Fârâbî, "Kitâbu'l-İbâre", *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî* içinde, thk. Refik el-Acem, Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1986, c.1, s. 135-138. Bunun dışındaki önerme bahislerinin; yüklemli önerme, şartlı önerme, önermelerin karşıolumu, kipli önermeler gibi bahislerin hiçbirinde yüklemi fiil olan önerme örneği vermemektedir. Hatta Fârâbî özellikle "Belirli adlı ve belirsiz adlı önermeler" başlığı açarak belirli ad ve belirsiz ad kavramlardan oluşan önerme üzerinde durmasına rağmen (bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 147-148) onun "Belirli kelime ve belirsiz kelimeli önermeler" gibi bir başlığa yer vermemesi dikkat çekicidir. İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*'de birinci makalenin üçüncü ve dördüncü bölümünde kelimeye yer vermekle, kelimenin tartışmalı bir mesele olduğunu ifade etmek ve bunun dillerdeki bağlamını da dikkate alarak analizini yapmakla birlikte (İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 16-28) önerme bahislerini ele aldığı sonraki bölümlerin tamamında yüklemi ad olan önerme örnekleri vermektedir. Örneğin, önermeler arası nispetleri işlediği ikinci makalenin birinci bölümünde önerme tablolarına göz gezdirildiğinde görülecektir ki burada bir tane bile yüklemi kelime/fiil olan önerme örneği yer almamaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 77-78, 81-84. Aynı durum *İşaretler ve Tembihler* eseri için de geçerlidir. Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli. 1. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 21-56. Bununla birlikte İbn Sînâ *Mantuku'l-meşrikiyyîn*'de yüklemi fiil olan önerme örneklerine yer vermektedir ancak bunlar yüklemi ad olan önermelerin yanında son derece sınırlı sayıda. Bkz. İbn Sînâ, "Mantuku'l-meşrikiyyîn", *Mantuku'l-meşrikiyyîn ve'l-kasidetü'l-müzdevce fi'l-mantık* içinde, nşr. Mektebetü Âyetillâhi'l-'Uzmâ el-Mer'âşî en-Necefi, 2. Baskı, Kum: Mektebetü Âyetillâhi'l-'Uzmâ el-Mer'âşî en-Necefi, h. 1405, s. 47, 48, 50, 75. Daha çok yüklemi ad kavram olan önermelerin tercih edilmesi durumu, İbn Sînâ sonrası müteahhirîn mantık metinlerinde de söz konusudur. Örneğin, Fahrüddîn Râzî *Mantuku'l-mülahas*'ta yüklemi fiil olan birkaç önerme örneği vermekle birlikte (bkz. Fahrüddîn er-Râzî, *Mantuku'l-mülahas*, thk. ve tkd. Ahad Ferâmerz Karamelêkî ve Âdîne Asgarinejad, Tahran: Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, h. 1381, s. 222, 224) getirdiği örneklerin çoğu yüklemi ad olan önermelerdir. Bkz. Fahrüddîn er-Râzî, *Mantuku'l-mülahas*, s. 21-238.

belirsiz fiiller mantıkçıların işini oldukça güçleştirmiştir. Kanaatimizce onlar, dillerden kaynaklı bu güçlüğü üstesinden gelmek için fiiller yerine ağırlıklı olarak belirli adlar üzerinden mantık bilimini işleme yolunu tercih etmişlerdir. Fakat öyle olsa bile bu, bize göre problemi çözüme kavuşturmak yerine ötelemiş, özellikle fiillerin kavram ve önerme mantığı bakımından neliği sorusu bir anlamda cevapsız kalmıştır.

Araştırmamız, bunca zamandır mantık biliminin sosyo-kültürel dil yapılarını aşmaya çalışmasından kaynaklı problemlerinden biri olarak belirsiz ad ve fiilleri soruşturmaya açmaktadır. Bu soruşturmanın hedefi, böylesi güç bir problemi bütünüyle çözüme kavuşturmak değil, gerek mütekaddimûn gerekse müteahhirûn mantık geleneği içinde yol alarak onu klasik mantık açısından yeniden gün yüzüne çıkarmak ve tartışmaya açmaktır. Edindiğimiz bu hedef doğrultusunda çalışmamızı sürdürmek için yöntem olarak, başta klasik mantık biliminin kurucusu Aristoteles olmak üzere İslâm mantık geleneğinin önemli isimlerine başvurmayı ve onlara yer yer soru sormayı tercih ettik. Şüphesiz bilimsel ilerlemenin tarihi en güç meseleler üzerine eğilme, onları yeniden gün yüzüne çıkararak tartışmaya açma, gerekçelendirilmiş eleştiriler ve iddialarla yol almayla eşdeğerdir. Klasik mantığın tarihi de bundan bağımsız değildir. Sahip olduğu sağlam yapı, hala mantık problemlerini kendi içerisinde canlandırmaya, tartışmaya açmaya uygun paradigmatik bir çerçeve sunmaktadır.

1. Mütekaddimûn Mantık Geleneğine Göre Belirsiz Ad ve Filler

Soruşturmamız, “âdil-olmayan”, “oturuyor”, “oturmuyor” gibi lafızların bir kavrama işaret edip etmedikleri, şayet işaret ediyorlarsa basit bir kavrama işaret edip etmediklerine ilişkindir. Şüphesiz “hasta-olmayan” ve “oturmuyor” lafızları, “hasta” ve “oturuyor” lafızlarının inkâr karşılığını ifade etmektedir. Aristoteles (MÖ. 384-322) *Kategoryalar*’da lafızların dört karşılığın türünden biri olarak tasdik ve inkâr karşılığundan söz ederken bunun örneklerini doğrudan vermemektedir. Sadece “O oturuyor” ve “O oturmuyor”, “Sokrates hastadır” ve “Sokrates hasta değildir” önermeleriyle lafızların tasdik ve inkâr karşılığını anlaşılır kılmaya çalışmaktadır. Nasıl ki, “O oturmuyor” önermesi, “O oturuyor” önermesinin; “Sokrates hasta değildir” önermesi, “Sokrates hastadır” önermesinin inkâr karşılığını bildiriyorsa aynen öyle de “hasta-olmayan”, “oturmuyor” lafızları da “hasta” ve “oturuyor” lafızlarının gerçekte olmasa da bir tür inkâr karşılığını bildirmektedirler.³ Fakat Aristoteles hemen *Önerme*’nin başında gerçekte bir inkâr olmasa da inkâr gücünde olan bu lafızlar için şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

İnsan-olmayan bir isim değildir. Gerçekte böyle bir deyim anlatmak için hiçbir ad yoktur. Çünkü bu ne bir söz ne de bir inkârdır. Bunun için ancak belirsiz isim olduğu kabul olunabilir. Çünkü o rastgele var olana da var olmayana da aittir.⁴

İyi değildir veya hasta değildir gibi bir deyim bir fiil değildir. Kendi öz manasına zaman anlamını eklese de ve hep bir konuya ait olsa da bu türlü deyim adı yoktur. Ona yalnız belirsiz bir fiil denebilir; çünkü ayrık gözetmeksizin herhangi bir şeye, var olana da var olmayana da tatbik olunabilir.⁵

Aristoteles’in, “-olmayan”la dile getirilen “insan-olmayan” gibi lafızların ancak belirsiz ad, “iyi değildir” ve “hasta değildir” gibi lafızların ise belirsiz fiil olabileceklerini ifade etmesinden hareketle onların bir kavrama fakat belirsiz bir kavrama işaret eden lafızlar olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bir manaya işaret eden her lafız ya ad ya da fiil, ad ve fiil de ya belirli ya da belirsiz ise⁶ belirsiz ad ve belirsiz fiilleri belirsiz kavrama işaret eden lafızlar olarak ele almak durumundayız. Nitekim İslâm mantık geleneğinde belirsiz ad “ism gayr-muhassal”, belirsiz kelime/fiil ise “kelime gayr-muhassal” diye adlandırılmıştır. *Önerme*’nin, İshâk b. Huneyn (830?-910) tarafından yapılan Arapça tercümesinde⁷ belirsiz ad ve belirsiz fiil “ism gayr-muhassal” ve “kelime gayr-muhassal” terimleriyle

³ Bkz. Aristoteles, *Organon I, Kategoryalar*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 2. Baskı, 1963, s. 10-11, 50-52.

⁴ Aristoteles, *Önerme*, s. 8-9.

⁵ Aristoteles, *Önerme*, s. 9-10.

⁶ Bkz. Aristoteles, *Önerme*, s. 7-10.

⁷ Bkz. Ferid Cebr, “Mukaddime”, Aristoteles, “Kitâbu Bârî Ermîniyâs ev Kitâbu’l-‘İbâre”, çev. İshâk b. Huneyn, *en-Nassu’l-kâmil li-mantiki Aristû* içinde, thk. ve tkd. Ferid Cebr, Beyrût: Dâru’l-Fikri’l-Lübânî, 1999, c.2, s. 100; Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Baskı, 2016, s. 115.

karşılanmaktadır.⁸ İbn Rüşd de (1126-1198) *Telhîsu'l- 'ibâre*'de ilgili kısmı şerh ederken belirsiz ad ve belirsiz kelimeyi aynı terimlerle karşılamaktadır.⁹ Fârâbî (873-950) ve İbn Sînâ'da da (980-1037) aynı terimler yer almaktadır. Fârâbî belirsiz adı "ism gayr-muhassal" diye ifade etmekle birlikte dil açısından şu önemli detayı da eklemektedir: "Neredeyse bu türden adlar Arapçada bulunmamakta, ancak kural dışı bulunmaktadır. Bu türden adlar Yunanca, Süryanice, Farsça ve diğerlerinde çokça bulunmaktadır, 'İnsan-olmayan', 'âdil-olmayan', 'âlim-olmayan', 'görmeyen' gibi."¹⁰

İbn Rüşd benzer şekilde belirsiz adı tanımlarken şöyle demektedir: "Bu türden adlar kullanıldıkları dillerde sahiplik adı ve '-olmayan (ل)' edatından bileşen adlardır."¹¹ İbn Sînâ da bir ad ve "-olmayan (ل)" edatının bileşiminden oluşan ve gerçekte ne bir ad ne de bir söz olan bu türden adların belirgin bir isminin bulunmadığını, ancak "ism gayr-muhassal" ismini alabileceklerini, bunların ne olumluluk ne de olumsuzluk bildirdiğini ifade etmektedir. İbn Sînâ belirsiz adlar için "Onlara olumsuzluk harfinin girmesine aldanıp da onlarda olumsuzluk olduğunu sanmamalısın" hatırlatmasında bulunmadan geçmemektedir.¹² *Kategoriler*'de de belirsiz adlardaki olumsuzluk edatı salt olumsuzluk değil beraberinde olumlu bir anlamı da taşıdığı için bu adların gerçekte olumsuz olmadığını vurgulamaktadır. Örneğin tek-çift karşıolulumundan "çift" in karşı olumu olan "tek" e "çift-olmayan" işaret edebilmektedir. Şeyhu'r-Reis'e göre belirsiz adlar lafız bağlarıyla belirli adın gerçekte inkâr/olumsuzu değil "inkâr/olumsuzu gücünde" olan adlardır.¹³ O nedenle İbn Sînâ belirsiz adların hükmünün, "evde" gerçekte ad olmayıp bir ad ve bir edattan bileşik olduğu için "Zeyd evdedir" önermesindeki "evde" yüklemine hükmü gibi olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte "evde", her ne kadar bir ad ve bir edattan bileşmiş olsa da onun bileşimi iki addan veya bir ad ve bir kelimden bileşik mutlak söz gibi de değildir. Dolayısıyla nasıl ki "evde" gerçekte ne bir ad ne de mutlak bir söz ise aynı şekilde "insan-olmayan" gibi belirsiz adlar da gerçekte ne bir ad ne de mutlak sözdürler.¹⁴

Fârâbî belirsiz fiili de "kelime gayr-muhassal" diye adlandırmakta, fakat bu türden kelimelerin Arapçada açık olmadığını, çünkü bu dilde bir kelimeye olumsuzluk edatı "ل" eklendiğinde kelimenin olumsuzluğa işaret ettiğini, fakat diğer dillerde belirsiz kelimelerin tıpkı belirsiz adlarda olduğu gibi olumsuzluk bildirmediğini belirtmektedir.¹⁵ Belirsiz adların gerçekte olumsuzluk bildirmediği Aristoteles'te de açıkça ifade edilmektedir: "Çünkü bu ne bir söz ne de bir inkârdır."¹⁶ Ancak Fârâbî'nin belirsiz kelimelerin/fiillerin de olumsuzluk bildirmediği görüşü tartışmaya açık durmaktadır. Aristoteles, daha önce yapılan alıntıdan da takip edilebileceği üzere, *Önerme*'de belirsiz fiilden söz ederken onun inkâr bildirmediğini ifade etmemektedir. Bununla birlikte Aristoteles'in "Her tasdik ve her inkâr ister arık olarak bir isim ve fiilden, ister belirsiz bir isim ve fiilden vücut bulur"¹⁷ ifadesinden anlaşılan o ki, belirsiz fiil de tıpkı belirsiz ad gibi tek başına gerçekte inkâr bildirmemektedir. Bu şu anlama gelmektedir: Belirsiz fiil bir önermede herhangi bir terime, "-dir" veya "-değildir" bağı ile bağlandığında ancak gerçekte tasdik ve inkâr bildirebilir. Aristoteles'in *Önerme*'deki sözünü ettiğimiz ifadesi, Fârâbî'nin belirsiz fiilin de tıpkı belirsiz ad gibi tek başına gerçekte inkâr bildirmediği görüşünü doğrulamaktadır. Ne var ki, bunu böyle kabul ettiğimizde çözümü zor bir problemle karşılaşırız. O da şudur: Daha önce yer verildiği üzere Aristoteles önerme bakımından, gerçekte tasdik ve inkâr "Sokrates hastadır" ve "Sokrates hasta değildir" önermeleriyle örneklendirmiştir. Burada "hasta değildir" olumsuzluk bildirmektedir. O halde nasıl oluyor da "hasta değildir", "iyi değildir" biçiminde ve üstelikte hüküm bildiren "-değildir" ile ifade edilen belirsiz fiillerin tek başına gerçekte inkâr

⁸ Bkz. Aristoteles, *Kitâbu Bârî Ermîniyâs ev Kitâbu'l- 'İbâre*, 16a 30, s. 109, 16b 10-20, s. 110-111, 19b 5-10, s. 130.

⁹ Bkz. İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi Aristûtâlis fi'l- 'ibâre*, thk. Muhammed Selim Sâlim, Mısır: Matba'atu Dâri'l-Kütüb, 1978, s. 93.

¹⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l- 'İbâre*, s. 135-136, 138.

¹¹ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi Aristûtâlis fi'l- 'ibâre*, s. 23.

¹² İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 12.

¹³ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Kategoriler*, çev. Muhittin Macit, 1. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010, s. 229-230.

¹⁴ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 12.

¹⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l- 'İbâre*, s. 138.

¹⁶ Aristoteles, *Önerme*, s. 8.

¹⁷ Aristoteles, *Önerme*, s. 24.

bildirmediğini, dolayısıyla bir önermede tıpkı belirsiz adlarda olduğu gibi “-dir” ve “-değildir” bağı ile bir terime bağlandıklarında ancak tasdik ve inkâr bildirdiğini söyleyebiliyoruz?

Bize göre bu problemi çözüme kavuşturmanın yolu şu kuşkuyu gündeme getirerek yol almaktan geçmektedir: Acaba *Kategoryalar*'da önerme bakımından tasdik inkâr karşıolulumuna örnek verilen “Sokrates hasta değildir” önermesindeki “hasta değildir” ifadesi ile, *Önerme*'de dile getirilen ve belirsiz fiil örneği olarak sunulan “hasta değildir” ifadesi Yunanca metinlerde gerçekten tercüme edildiği şekliyle mi yer almaktadır? “Hasta değildir” ile dile getirilen bir ifadenin, bir yerde inkâr bildiren ve “hastadır”ın olumsuz bir ifade olması, fakat bir başka yerde de belirsiz fiil örneği olarak sunulması karşısında gündeme getirilebilecek kuşku, bu linguistik kuşkudan başkası olamazdı. İleri sürdüğümüz kuşku, problemi çözmek adına bizim için önemli bir çıkış noktası sağlamaktadır. Nitekim *Kategoryalar*'da “Sokrates hastadır” önermesinin inkârı/olumsuzu “Sokrates hasta değildir” önermesindeki “hasta değildir” diye tercüme edilen ifade ile, *Önerme*'de belirsiz fiil örneği olarak gösterilen ve yine “hasta değildir” diye tercüme edilen ifadenin farklı biçimlerde dile getirildiğini görüyoruz. *Kategoryalar*'ın Yunancasında sözü edilen önerme tasdik ve inkâr karşıolulum örnekleri (Sokrates hastadır, Sokrates hasta değildir) şöyle ifade edilmektedir: “νοσειν Σωκρατην, μή νοσειν Σωκρατην.”¹⁸ Dikkat edilirse önermede “hastadır”ın inkârı olan ifade “μή νοσειν” şeklinde geçmektedir. *Kategoryalar*'ın Arapça tercümesinde bu önermeler şöyle tercüme edilmiştir: “سقراط ليس مريضاً”, “سقراط مريض”¹⁹ İbn Rüşd de *Kategoryalar* şerhi *Kitâbu'l-Mekûlât*'ta önermeleri “سقراط ليس مريضاً”, “سقراط مريض” biçiminde ifade etmiştir.²⁰ Dolayısıyla “μή νοσειν” ifadesi “ليس مريضاً/ليس مريضاً” şeklinde karşılanmıştır. Belirsiz fiil örneği olarak verilen, gerçekte inkâr bildirmeyen ve “hasta değildir” diye tercüme edilen ifade ise *Önerme*'nin Yunancasında “οὐ κάμνει” şeklinde geçmektedir.²¹ *Önerme*'nin, İshâk b. Huneyn'e ait Arapça tercümesinde bu sözcük “لامرض” şeklinde tercüme edilmiştir.²²

İbn Rüşd de *Önerme* şerhi *Kitâbu'l-İbâre*'de belirsiz kelime/fiili (*kelime gayr-muhassal*) “Belirsiz adın kendisine işaret ettiği manaya -ki bu belirli adın işaret ettiği mananın yokluğudur- işaret etmekle birlikte aynı zamanda bu mananın zamanına da işaret edendir” diye tanımlamakta, Aristoteles'in, “οὐ κάμνει” sözcüğünün yanı sıra bir diğer belirsiz fiil örneği olarak sunduğu ve Türkçe tercümede “iyi değildir” şeklinde,²³ Arapça tercümede de “لاصح” şeklinde tercüme edilen²⁴ “οὐχ ὑγιαίνει” sözcüğünün²⁵ karşılığı olarak yine “لاصح” ifadesine yer vermektedir.²⁶ İbn Sînâ aynı şekilde adlar gibi kelimelerin de -ki kelimeye Arap dilcilerinin “fiil” dediğini belirtmektedir²⁷- belirli ve belirsiz ayrıldığını ifade ettikten sonra belirsiz kelime için “لاصح” örneğini vermektedir. O da Fârâbî gibi bu türden belirsiz kelimelerin Arap dilinde kullanılmadığını, çünkü bu dilde kelimeye olumsuzluk harfî eklendiğinde yalnızca olumsuzlama bildirdiğini belirterek ve “Belki de *İlk Talim*'de söylenenin şu anda aklıma gelmeyen başka bir açıklaması vardır” diyerek belirsiz fiil hakkındaki açıklamasını sonlandırmaktadır.²⁸

¹⁸ Aristotle, “The Categories”, *Categories, On Interpretation, Prior Analytics* içinde, çev. H. P. Cooke & Hugh Tredennick, London: Harvard University Press, 2002, 13b 25-30, s. 94.

¹⁹ Aristoteles, “Kitâbu Kâtigüryâs ev Kitâbu'l-Mekûlât”, çev. Huneyn b. İshâk/İshâk b. Huneyn, *en-Nassu'l-kâmil li-mantiki Aristû* içinde, thk. ve tkd. Ferîd Cebr, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1999, c.1, 13b 25-30, s. 85.

²⁰ Bkz. İbn Rüşd, “Kitâbu Kâtigüryâs ev Kitâbu'l-Mekûlât”, *Nass telhîsu mantiki Aristû* içinde, thk. Cîrâr Cihâmî, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1996, c.2, 13b 25-30, s. 66

²¹ Bkz. Aristotle, “On Interpretation”, *Categories, On Interpretation, Prior Analytics* içinde, çev. H. P. Cooke & Hugh Tredennick, London: Harvard University Press, 2002, 16b 10-15, s. 118.

²² Bkz. Aristoteles, *Kitâbu Bâri Ermîniyâs ev Kitâbu'l-İbâre*, 16b 10-15, s. 111.

²³ Bkz. Aristoteles, *Önerme*, s. 9.

²⁴ Bkz. Aristoteles, *Kitâbu Bâri Ermîniyâs ev Kitâbu'l-İbâre*, 16b, 10-15, s. 111

²⁵ Bkz. Aristotle, *On Interpretation*, 16b 10-15, s. 118.

²⁶ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi Aristûtâlis fi'l-İbâre*, s. 30.

²⁷ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 16.

²⁸ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 26-27. İbn Sînâ'nın kaynak gösterilen bu eserinin mütercimi Ömer Türker, “οὐχ ὑγιαίνει” sözcüğünün Hamdi Ragıp tarafından “iyi değildir” şeklindeki tercüme edilmesini, Türkçede bir fiil anlamı bildirmediği gerekçesiyle haklı olarak sorunlu bulmaktadır. Türker, Saffet Babür'ün, “οὐχ ὑγιαίνει” sözcüğü için örneklendirme yollu kullandığı “koşmuyor” lafzını (bkz. Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, 2.Baskı, Ankara: İmge Kitapevi, 1996, s. 2) esas alarak İbn Sînâ'nın belirsiz fiil örneği olarak zikrettiği

Tüm bu verileri de dikkate alarak ifade edersek; yukarıda olumsuz önermede geçen “μή νοσεῖν” ifadesi “ليس مريضاً/ليس بمرريض” şeklinde, Arapça gramer kurallarına da uygun bir biçimde karşılanmış olup olumsuzluk bildirmektedir. Fakat Arapçada tam karşılığı bulunmadığı düşünüldüğü için belirsiz fiil örneği olan “οὐ κάμνει” ifadesi, Fârâbî’nin daha önce belirttiği gibi kural dışı olarak, geçmiş zaman bildiren fiilin başına olumsuzluk edatı “لا” getirilerek “لامرض” biçiminde tercüme edilmiştir. Çünkü İbn Sînâ’nın dile getirdiği üzere “Kelime Yunancada ilk vazedildiğinde yalnızca şimdiki zamana delâlet ediyordu. Sonra bununla geçmiş veya gelecek zamana delâlet edilmek istenildiğinde asıl korunarak bir fazlalık bitiştiriliyordu. Ama Arapların şimdiki zaman için müstakil bir kelime kullanma adetleri yoktu. Çünkü gelecek zamanı ifade eden kelimenin şekli, şimdiki zamanı ifade eden kelimeyle aynıdır.”²⁹

O halde, gerek Yunancanın gramer yapısını, gerek Aristoteles’in *Önerme*’de *ilk bakışta* belirsiz fiillere hem olumluluk hem de olumsuzluk bağının geldiği, dolayısıyla bunlardan bileşen önermelerin de tasdik ve inkâr bildiren önermeler olabileceği yönünde anlaşılan ifadesini, ilaveten Fârâbî ve İbn Sînâ’nın belirsiz fiillerin kendi başlarına gerçekte olumsuzluğa işaret etmedikleri uyarısını dikkate alarak şu tespiti yapmamız gerekir: Her şeyden önce tartıştığımız problemle ilgili karışıklık kimi Türkçe ve İngilizce tercümelere kaynaklanmaktadır. Hamdi Ragıp Atademir’in tercümesinden yapılan alıntılarda da görüleceği üzere her iki ifade de; hem önermede olumsuzluk bildiren “μή νοσεῖν” ifadesi hem de belirsiz fiil olan “οὐ κάμνει” ifadesi “hasta değildir” diye tercüme edilmiştir. Oysa ad haliyle kullanılan “νοσεῖν” sözcüğünün tam karşılığı “hasta” lafızdır ve başında ek olarak yer alan “μή” olumsuzluk edatı “-değil” anlamına gelmektedir. Bu anlamda Türkçede “hasta değildir”, tam olarak “μή νοσεῖν” ifadesinin tercümesi olmaktadır. *Kategoriyalar* ve *Önerme*’nin İngilizce tercümelerinde de aynı problemle karşılaşılıyor. Örneğin, Harold P. Cooke ve Hugh Tredennick’in İngilizce tercümelerinde her iki ifade de “is not ill” şeklinde tercüme edilmiştir.³⁰ Peki, bu karışıklığı gidermek için “οὐ κάμνει” ifadesini Türkçede nasıl daha doğru bir biçimde ifade edebiliriz? Aristoteles’in belirsiz fiil için örnek gösterdiği “οὐ κάμνει” ve “οὐχ ὑγιαίνει” sözcükleri Yunancada şimdiki zaman/geniş zaman kipinde ifade edilmiş birer belirsiz fiildir. Dolayısıyla Türkçede bu sözcükleri dile getirmek istediğimizde “hastalanmıyor/hastalanmaz” ve “sıhhatte olmuyor/sıhhatte olmaz” şeklinde ifade etmek durumundayız. Ancak böyle ifadelendirsek bile Türkçe gramer yapısı gereği “hastalanıyor/hastalanır”ı ve “sıhhatte oluyor/sıhhatte olur”u olumsuzlamış oluyoruz. Oysa Yunancada belirsiz fiillerin olumsuzluk bildirmediği ifade edilmişti. Doğrusu buraya kadar etraflıca yaptığımız analizleri esas aldığımızda Türkçenin sınırları içerisinde bu sözcükler için tam olarak uygun bir ifadelendirme biçimi bulmanın mümkün olmadığı gözükmektedir.

Yukarıda yer verdiğimiz bütün bu analizleri bir tarafa bırakıp yeni baştan Aristoteles’in, gerek lafız bağlamıyla gerekse önerme bağlamıyla belirsiz fiil hakkındaki değerlendirmelerine doğrudan başvurmamız gerektiği kanaatindeyiz. Öncelikle Aristoteles’in *Önerme*’de, daha önce yaptığımız alıntıdan takip edilebileceği üzere, belirsiz ad ve belirsiz fiil tarifinde ilkesel bir farklılık göze çarpmaktadır. Aristoteles belirsiz adın kendi başına gerçekte inkâr bildirmediğini açıkça ifade ederken belirsiz fiilin inkâr bildirmediğini ifade etmemektedir. Fakat aynı eserin 10. bölümündeki “Her tasdik ve her inkâr ister arık olarak bir isim ve bir fiilden, ister belirsiz bir isim ve fiilden vücut bulur”³¹ ifadesini nasıl anlamamız gerekir? Bu sorunun cevabını bulmak için yine adım adım *Önerme*’yi çözümlenmeye devam edelim. Aristoteles belirli adın konu olduğu, yüklem olduğu, belirsiz adın konu olduğu, yüklem olduğu, hem konu hem yüklem olduğu önerme örneklerini anlaşılır ve açık bir biçimde şöyle vermektedir: “İnsan âdildir”, “İnsan âdil değildir”; “İnsan âdil-olmayandır”, “İnsan âdil-olmayan değildir”; “İnsan-olmayan âdildir”, “İnsan-olmayan âdil değildir”; “İnsan-olmayan âdil-olmayandır”, “İnsan-olmayan âdil-olmayan değildir.”³² Görüldüğü üzere bu önermelerde belirsiz ad (âdil-olmayan) yüklem olarak önermeye girdiğinde “-dir” ve “-değildir” bağıyla tasdik ve inkâr bildirmektedir: -âdil olmayandır (tasdik); -âdil olmayan değildir (inkâr). Dolayısıyla belirsiz ad önermeye girdiğinde onun,

“لاصح” filini daha anlaşılır olması bakımından “koşmadı” şeklinde, örneklendirme yoluyla tercüme ettiğini belirtmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, dipnot 9, s. 266-267.

²⁹ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 16-17.

³⁰ Bkz. Aristotle, *The Categories*, s. 95; a.mlf., *On Interpretation*, s. 119.

³¹ Aristoteles, *Önerme*, s. 24.

³² Aristoteles, *Önerme*, s. 25-26.

“-dir” ve “-değildir” bağıyla tasdik ve inkâr bildirmesinde herhangi bir kapalılık bulunmamaktadır. Böyle olunca zihnimiz, ister istemez bir sonraki adımda Aristoteles’in yüklemi belirsiz fiil olan önermelerin de hem tasdik hem de inkârı için bu doğrultuda örnek vermesini beklemektedir. Fakat hemen ardından onun şu ifadelerini okuyoruz:

Dir fiilinin giremeyeceği önermelerde sıhhatli olur, geziniyor denildiğinde olduğu gibi, bu tarzda yerleştirilmiş olan fiil, tatbik olunan -dir fiili imiş gibi aynı sonucu verir. Söz gelimi her insan sıhhatte olur, her insan sıhhatte olmaz: her insan olmayan sıhhatte olur, her insan olmayan sıhhatte olmaz.³³

Aristoteles ardından bu önermeleri niceliği belirsiz önerme çiftleri olarak şöyle ifade etmektedir: “İnsan sıhhatte olur; insan sıhhatte olmaz, insan-olmayan sıhhatte olur; insan-olmayan sıhhatte olmaz.”³⁴ O, örnek verdiği bu önerme çiftlerini tasdik-inkâr yani olumlu-olumsuz önerme çiftleri olarak zikretmektedir. Dolayısıyla “-sıhhatte oluyor/olur”un olumsuzunu “-sıhhatte olmuyor/olmaz”dır. Aristoteles, daha önce de belirttiğimiz gibi, “iyi değildir” diye tercüme edilen belirsiz fiilin örneği olarak zikrettiği “ούχ υγιαίνει” (sıhhatte olmuyor/olmaz) ifadesini aynıyla burada önerme içerisinde “ούχ υγιαίνει άνθρωπος” biçiminde kullanmakta, önermenin olumlusunu ise “υγιαίνει άνθρωπος” şeklinde vermektedir.³⁵ İshâk b. Huneyn’in Arapça tercümesinde, Aristoteles’in kullandığı “sıhhatte oluyor/olur” ve “geziniyor/gezinir” fiillerinden³⁶ “geziniyor/gezinir” fiili alınıp “İnsan sıhhatte oluyor” önermesi yerine “İnsan yürüyor” önermesi “الإنسان يمشي” şeklinde, “İnsan sıhhatte olmuyor” önermesi yerine “İnsan yürümüyor” önermesi de “الإنسان ليس يمشي” şeklinde tercüme edilmiştir.³⁷ İbn Rüşd ise şerhinde, Aristoteles’in “υγιαίνει πάς άνθρωπος” “ούχ υγιαίνει πάς άνθρωπος” şeklinde niceliği belirli olarak yer verdiği³⁸ aynı önermeler yerine “Her insan yürüyor” ve “Her insan yürümüyor” önermelerini alarak bunları “ليس كل إنسان يمشي”, “كل إنسان يمشي” şeklinde karşılamaktadır.³⁹

Her ne kadar fiiller değiştirilse de gerek İshâk b. Huneyn’in tercümesinde gerekse İbn Rüşd’ün şerhinde önermeler, yüklem fiil olduğu dikkate alınarak tercüme ve şerh edilmiştir. Buna dayalı olarak “İnsan sıhhatte olmuyor/olmaz” anlamına gelen “ούχ υγιαίνει άνθρωπος” önermesinin Arapça tercümesi de “الإنسان ليس يصح” şeklinde olmalıdır. Bununla birlikte Aristoteles’in *Kategoryalar*’da yer verdiği, yüklemi yine şimdiki zaman/geniş zaman bildiren fiilden oluşan, “O oturuyor/oturur” ve “O oturmuyor/oturmaz” anlamına gelen “τό καθήσθαι” ve “τῷ μή καθήσθαι” şeklindeki olumlu ve olumsuz önermelerdeki⁴⁰ “oturuyor/oturur” ve “oturmuyor/oturmaz” karşılıklı fiilleri, fiil yerine ad kavram olarak alınıp önermelerin Arapça tercümede “إنه ليس جالس”, “إنه جالس” biçiminde tercüme edilmesi,⁴¹ İbn Rüşd tarafından da “زيد ليس جالس”, “زيد جالس” biçiminde karşılanması⁴² bir tutarsızlık olarak dikkat çekmektedir. Çünkü yukarıda da yer verildiği üzere “İnsan sıhhatte oluyor/olur” ve “İnsan sıhhatte olmuyor/olmaz” önermeleri, fiil kalıpları korunarak tercüme ve şerh edilirken “O oturuyor/oturur” ve “O oturmuyor/oturmaz” önermeleri ise fiil yerine ad kavramlar alınarak tercüme ve şerh edilmiştir. Oysa aynı tutarlılıkla önermelerin “إنه ليس يجلس”, “إنه يجلس”; “زيد ليس يجلس”, “زيد يجلس” biçiminde karşılanması gerekirdi.

Aristoteles’in belirsiz fiili tarif ederken onun inkâr bildirmediğini açıkça ifade etmemesi ve örnek olarak gösterdiği “ούχ υγιαίνει” fiilini önerme içerisinde doğrudan “υγιαίνει” fiilinin olumsuzunu olarak alması ve buna ilaveten daha önce alıntılıdığımız üzere “Dir fiilinin giremeyeceği önermelerde sıhhatli olur, geziniyor denildiğinde olduğu gibi, bu tarzda yerleştirilmiş olan fiil, tatbik olunan -dir fiili imiş gibi aynı sonucu verir. Söz gelimi her insan sıhhatte olur, her insan sıhhatte olmaz: her insan olmayan sıhhatte olur, her insan olmayan sıhhatte olmaz”⁴³ şeklindeki açıklaması şuna işaret etmektedir:

³³ Aristoteles, *Önerme*, s. 26-27.

³⁴ Aristoteles, *Önerme*, s. 27.

³⁵ Bkz. Aristotle, *On Interpretation*, 20a 10, s. 146.

³⁶ Bkz. Aristoteles, *Önerme*, s. 26.

³⁷ Aristoteles, *Kitâbu Bârî Ermîniyâs ev Kitâbu'l-İbâre*, 20a 10, s. 136.

³⁸ Bkz. Aristotle, *On Interpretation*, 20a 5, s. 144.

³⁹ Bkz. İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi Aristûtâlis fi'l-İbâre*, s. 110.

⁴⁰ Bkz. Aristotle, *The Categories*, 12b 10-15, s. 86.

⁴¹ Bkz. Aristoteles, *Kitâbu Kâtîgûryâs ev Kitâbu'l-Mekûlât*, 12b 10-15, s. 80.

⁴² Bkz. İbn Rüşd, *Kitâbu Kâtîgûryâs ev Kitâbu'l-Mekûlât*, 12b 10-15, s. 63.

⁴³ Aristoteles, *Önerme*, s. 26-27.

Önermeye giren belirsiz ad, bağ fiil “-dir” bağıyla tasdik, “-değildir” bağıyla inkâr bildirirken “-değildir” bağının kendisine eklenmediği ve bu bağın da yerini tutan belirsiz fiil, “-dir” bağının eklenmediği ve bu bağın da yerini tutan belirli fiilin sadece inkârını bildirmektedir. Buradan hareket ettiğimizde; 1. Aristoteles’in “Her tasdik ve her inkâr ister arık olarak bir isim ve bir fiilden, ister belirsiz bir isim ve fiilden vücut bulur”⁴⁴ ifadesini *sadece fiil ile ilişkili olarak* yeniden değerlendirdiğimizde tasdik, konusu belirli ad veya belirsiz addan, yüklemi belirli fiilden meydana gelen önermeye; inkârın ise yine konusu belirli ad veya belirsiz addan, yüklemi belirsiz fiilden meydana gelen önermeye karşılık geldiğini ifade etmek, 2. Bu durumda “οὐ κάμνει” ve “οὐχ ὑγιαίνει” sözcüklerini lafız bağlarıyla, “ما” edatının tahsisıyla⁴⁵ Arapçada “مايصح”, “مايمرض”; önerme bağlarıyla da “ليس يصح”, “ليس يمرض” biçiminde tercüme etmek durumundayız. Nitekim Nasîruddîn Tûsî’nin de (1201-1274), belirli fiil olan “sıhhatte oluyor/olur” fiilini “يصح” şeklinde karşılayıp bunun karşılığını “لايصح” biçiminde karşılaması bizim bu teklifimizin dilsel dayanağını teşkil edebilir.⁴⁶ Ancak Tûsî’nin kullandığı “لايفعل” kalıbındaki karşılık, diğer mantıkçıların kullandığı karşılığa göre daha isabetli olmakla birlikte Arapçada fiilin gelecek zamanına işaret ettiği için Yunancadaki şimdiki zaman/geniş zaman bildiren belirsiz fiil örneğini birebir karşılamamaktadır. O nedenle en isabetli karşılık, şimdiki zamana işaret eden “مايفعل” kalıbında “مايصح”, “مايمرض” biçimindeki ifadeler olmalıdır. Türkçede ise zikredilen sözcükleri, yeni baştan yaptığımız okuma ve yorum doğrultusunda rahatlıkla “hastalanmıyor/hastalanmaz” ve “sıhhatte olmuyor/sıhhatte olmaz” biçiminde, hem tek başına birer lafız olarak kullanımları hem de önerme içerisindeki kullanımları bakımından ortak bir tercüme ile karşılayabiliriz. Zira yukarıda ifade ettiğimiz gibi Aristoteles’in belirsiz fiil tarifinde, bu tür bir fiilin inkâr/olumsuzluk bildirmediğini ifade etmemesini esas alırsak bu anlamda sözcüklerin Türkçede de uygun karşılık bulduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Saffet Babür de, Aristoteles’in belirsiz fiil örneği olarak verdiği sözcükleri, Atademir’in “hasta değildir” ve “iyi değildir” şeklindeki tercümesi yerine, literal ve birebir tercümeyle olmasa da örneklendirme yolu “koşmuyor” ve “durmuyor” diye karşılamaktadır.⁴⁷

O halde, belirsiz bir fiil hem lafız bağlamıyla hem de önerme bağlamıyla belirli fiilin hem sentaktik hem de semantik inkârı/olumsuzu olmaktadır. Ne ki, lafız bağlamıyla gerçekte inkârı olmasa da inkârı gücünde, yargı bağlamıyla da gerçekte inkârıdır. Ancak yaptığımız analizler ve bu analizlerden kaçınılmaz olarak çıkardığımız bu sonucun bizi, “âdil-olmayan” gibi belirsiz bir ad ile “sıhhatte olmuyor/olmaz” gibi belirsiz bir fiilin belirsizliğinin açıklanmasına ilişkin önemli bir güçlüğü karşı karşıya bıraktığının farkındayız. Yaptığımız yorum ve analizlerle tutarlı bir şekilde ilerleyerek bu güçlüğü çözümlenmek istersek şöyle diyebiliriz: Lafız bağlamıyla “âdil”in gerçekte olmasa da bir tür inkâr karşı olumu olan “âdil-olmayan” gibi belirsiz bir adın, sahiplik (*meleke*) bildiren bir manaya yani belirli bir manaya işaret etmediği için belirsiz olduğu açıktır. Önerme bağlamında ise “Falanca âdil-olmayandır” m’adûl olumlu önermesinde⁴⁸ tasdik bildiren aynı belirsiz adın, konusundan bağımsız/konusuyla ilişkisiz olarak yine belirli bir manaya işaret etmediği için belirsiz olduğu ve önermeyi m’adûl yaptığı açıktır. Fakat *gerek lafız gerekse önerme bağlamıyla* “sıhhatte oluyor/olur” fiilinin inkâr karşı olumu olan “sıhhatte olmuyor/olmaz” belirsiz fiilindeki belirsizlik hangi durumdan kaynaklanmaktadır? Şimdilik bu kadar bir analizle ve bu soruyu gündemimize almakla yetinip sorunun cevabını, ileride belirsiz lafızların manaya işaretini tartıştığımız sırada yapacağımız çözümlere bırakalım.

⁴⁴ Aristoteles, *Önerme*, s. 24.

⁴⁵ Örneğin sonraki mantıkçılardan Hünecî, belirsiz lafızlar için “لا” edatının yanı sıra “ما” edatını da önermektedir. Bkz. Efdaluddîn el-Hünecî, *Keşfü’l-esrâr ‘an-gavâmidî’l-efkâr*, thk. ve tkd. Hâlid er-Rüveyheb, Tahran: Müessesesi-i Pejûheşi Hikmet ve Felsefe-i İnan, h.1389, s. 91.

⁴⁶ Bkz. Nasîruddîn et-Tûsî, “Şerhu’l-işârât ve’t-tenbîhât”, *el-İşârât ve’t-tenbîhât ma’a şerhi’l-Havâce Nasîruddîn et-Tûsî ve’l-muhâkemât li-Kutbuddîn er-Râzî* içinde, thk. Kerim Feyzî, Kum: Müessesetü Matbû’âtu Dîni, h. 1383, s. 207.

⁴⁷ “‘Koşmuyor ile durmuyor’ a eylem demiyorum; çünkü zamanı da imlemiyor ama, ayırt edici bir adı da yok: ‘Belirsiz eylem’ olsun. Çünkü ister olan ister olmayan bir şey olsun, herhangi bir şeye göre aynı durumda bulunuyor.” Bkz. Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 2, akt. Ömer Türker, İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, dipnot 9, s. 266.

⁴⁸ Belirsiz adın dahil olduğu önerme belirsiz olmaktadır. Ancak “belirsiz önerme” terimi niceliği belirli olmayan önerme için kullanıldığından bir karışıklığa meydan vermemek için belirsiz lafızların dahil olduğu önermeleri “m’adûl önerme” diye ifade etmeyi tercih ettik.

Buraya kadar yaptığımız tartışma ve çözümlemelerin ardından asıl sorumuza geri dönebiliriz: “hasta-olmayan”, “âdil-olmayan”, “oturuyor”, “oturumuyor” gibi belirsiz adlar, belirli fiil ve belirsiz fiillerin bir kavrama işaret ettiğinden söz edebilir miyiz? Eğer işaret ediyorlarsa *basit bir kavrama* mı yoksa *bileşik bir kavrama* mı işaret ediyorlar? Şüphesiz biz bir kavramdan söz ederken öncelikle onu basit bir kavram olarak dile getiririz. Kavramlar öncelikle basittirler. Bileşik kavramlar ise basit kavramların bileşiminden meydana gelirler.

Aristoteles *Önerme*'de bir önermenin parçalarını ad ve fiil olarak ikiye ayırmaktadır. Onun tanımıyla ad “Zamanla ilgisi olmaksızın uyulaşımli bir manası olan ve hiçbir bölümünün, ayrı ayrı alındığı zaman, hiçbir manası olmayan bir sadadır” ve fiil de “Kendi öz anlamına zaman anlamını ekleyen bir kelimedir. Bölümlerinden hiçbirisi tek başına hiçbir şey ifade etmez ve daima başka bir şey hakkında söylenen bir şeyi gösterir.” Aristoteles ad için “sıhhat”, fiil için ise “sıhhattedir” örneklerini vermektedir. Fiilin addan ayrıştığı noktalardan biri, fiilin sadece ve “Daima bir şey hakkında, bir konuya ait olan veya bir konuda bulunan birtakım şeyler hakkında söylenenin işareti” olmasıdır.⁴⁹

Aristoteles'in burada tanımını yaptığı ad ve fiil, belirli ad ve belirli fiildir. Belirli adın ve belirli fiilin tanımında dikkat çeken temel ortak özellik, bunların belirgin bir manaya dolayısıyla ister zihinsel ister zihin dışında olsun belirgin bir varlığa işaret etmeleridir. Tersinden söylersek belirgin bir manaya ve belirgin bir varlığa işaret etmeleri onları belirli kılan temel ortak özelliktir. Daha önce geçtiği üzere belirsiz adın ve belirsiz fiilin tanımında bulunan temel ortak özellik ise onların, Aristoteles'in ifadesiyle “var olana da var olmayana”⁵⁰ da ait olmalarıdır. İşte belirsiz adın ve belirsiz fiilin tanımındaki bu ortak özellik; var olana da var olmayana da/var olanın yokluğuna da işaret edebilme özellikleri onların bir kavrama işaret edip etmediklerini anlamamızı güçleştirmektedir. Başta Aristoteles olmak üzere mantıkçıların ifadelerinden açıkça anlaşılan, bunların gerçekte birer ad ve fiil olmadıklarıdır. Ancak doğrudan bir mananın yokluğuna işaret etmekle birlikte dolaylı olarak herhangi bir varlığa işaret edebilme kabiliyetleri, onların büsbütün ad ve fiilin dışına çıkarılmalarına da engel olmaktadır. Örneğin, belirsiz bir ad olarak “asal sayı-olmayan”, doğrudan asal sayı olmanın (varlığın) yokluğuna işaret etmekle birlikte dolaylı olarak örneğin 4, 6, 8, vb. rakama, haliyle asal olmayan her varlığa işaret edebilmektedir. Yine belirsiz bir fiil olarak “yazmıyor”, doğrudan yazmanın yokluğuna işaret etmekle birlikte dolaylı olarak herhangi bir fiile, örneğin “okuyor”, “uyuyor” vs. gibi bir fiile, haliyle yine herhangi bir varlığa işaret edebilmektedir. İşte belirsiz ad ve belirsiz fiildeki bu kapalılık onları ne gerçekte ad ve fiil olarak görmemize ne de bütünüyle ad ve fiil dışında görmemize imkân tanımaktadır. O nedenle Aristoteles olsa olsa bunların “belirsiz ad” ve “belirsiz fiil” olabileceğini ifade etmektedir.⁵¹

Kategoriyalar'daki “Deyimler arasında bir kısmına bir bağlantıya göre bir kısmına da bağlantısız denir. Bir kısmı bir bağlantıya göredir: söz gelimi ‘insan koşuyor’, ‘insan galiptir’ gibi. Ötekiler de bağlantısızdır: söz gelimi insan, öküz, koşuyor, galiptir, gibi”⁵² ifadelerinden de hareketle, Aristoteles açısından herhangi bir parçası bir manaya işaret etmeyen ve bağlantısız yani bir önerme cümlesinde yer almayan belirli ad ve belirli fiilin, belirli basit bir kavrama işaret ettiğini rahatlıkla ifade edebiliriz. İbn Rüşd'ün, Aristoteles'in yukarıdaki ifadelerine ilişkin, “Lafızlarla kendisine işaret edilen manaların bir kısmı, kendisine ‘insan’, ‘at’ gibi *basit lafızlarla* işaret edilen *basit manalar*, bir kısmı da kendisine ‘insan canlıdır’, ‘at yürüyor’ gibi bileşik lafızlarla işaret edilen bileşik manalardır”⁵³ diye getirdiği şerh bunu daha anlaşılır kılmaktadır. Her basit mana birer basit kavramdır ve bu kavramlara işaret eden uyulaşımli (*bi't-tevâtu*) lafızlar basit kavramların dilsel ifadeleridir. Dolayısıyla Aristoteles açısından belirli ad ve belirli fiilin belirli bir kavrama işaret ettiği açık olmakla birlikte gerçek ad ve fiil olmayan belirsiz ad ve belirsiz fiilin de, en nihayetinde belirsiz de olsa bir manaya işaret ettikleri için belirsiz bir kavrama işaret ettiklerini ifade etmek durumundayız. Fakat Aristoteles sonrasında Yunanca ile birlikte Arapça, Farsça gibi diller de işin içerisine girdiği için dillerin sentaktik yapılarındaki farklılıklardan kaynaklı olarak İslâm mantık geleneğinde, ileride ele alacağımız üzere, özellikle İbn Sînâ'da ve İbn Sînâ

⁴⁹ Aristoteles, *Önerme*, s. 8-9.

⁵⁰ Aristoteles, *Önerme*, s. 9-10.

⁵¹ Aristoteles, *Önerme*, s. 8, 9-10.

⁵² Aristoteles, *Kategoriyalar*, s. 2.

⁵³ İbn Rüşd, *Kitâbu Kâtigûryâs ev Kitâbu'l-Mekûlât*, 1a 15-20, s. 8.

sonrası müteahhirûn geleneğın önemli isimleri Seyfüddîn Âmidî (1156-1233), Nasîruddîn Tûsî ve Kutbuddîn Râzî (1293?-1365) gibi bazı mantıkçılarda, belirsiz adların ve genel olarak fillerin basit kavrama işaret edip etmedikleri, kimi zaman dillerdeki söz konusu farklılıklara da işaret edilerek tartışmaya ve yoruma muhtaç bir meseleye dönüşmüştür.

Yukarıda alıntıladığımız şerhinde İbn Rüşd'ün, basit manaya işaret eden lafızlar arasında, Aristoteles'te "koşuyor" fiili örnek gösterilmiş olmasına rağmen fiil örneği vermemesi dikkat çekicidir. Buradan İbn Rüşd'ün, bağlantısız "koşuyor" gibi bir fiilin basit manaya işaret etmediği düşüncesinde olduğu anlaşılabilir. Ancak *Önerme* şerhi *Telhîsu'l-'ibâre*'sine bakıldığında, Aristoteles'in uyuşimsal olarak manalara işaret eden adlar ve fiiller hakkındaki "İsimler ve filler, kendilerine hiçbir şey eklenmezse ne birleştirmesi ne de ayırması olmayan kavrama benzerler; 'insan' ve 'ak' gibi. Çünkü bunlar henüz ne doğru ne de yanlışlardır"⁵⁴ ifadesini, "Ad ve kelime ne doğrulanıp ne de yanlışlanır olmak bakımından *basit manalara* benzerler ki bunlar birleştirme ve ayırıştırma olmaksızın alınırlar"⁵⁵ şeklinde birebir şerh etmiş olmasından hareketle onun da kelimeyi/fiili basit bir manaya, dolayısıyla basit bir kavrama işaret eden lafız olarak değerlendirdiğini ifade edebiliriz. Nitekim onun, hemen öncesinde lafızların akledilir manaya benzediklerini, *basit olarak alındıklarında* ne doğru ne de yanlış olduklarını ifade etmesi⁵⁶ bu çıkarımımızı daha da pekiştirmektedir. İbn Rüşd, zihindeki manalara işaret eden lafızların uyuşimsal (*bi't-tevâtu*) olduğu, bunların toplumlara göre değişim gösterdiği, fakat tıpkı temsilleri oldukları varlıklar gibi manaların ise evrensel olduğu, varlıklara işaretlerinin toplumlara göre değişmediği hususunda Aristoteles'le hemfikirdir.⁵⁷

İbn Rüşd, adı, "Zamandan soyut ve uyuşimsal olarak bir manaya işaret eden, fakat tek başına herhangi bir parçasının o mananın bir parçasına işaret etmediği lafız" şeklinde tarif etmekte,⁵⁸ "insan" ve "at" gibi belirli adların sahiplik bildiren manalara (*melekât*) işaret ettiğini, "insan-olmayan" ve "canlı-olmayan" gibi belirsiz adların ise kullanıldıkları dillerde sahiplik bildiren bir ad ve ona eklenen "-olmayan (∅)" edatının bileşiminden oluştuğunu belirtmektedir. O, bu türden adların "belirsiz ad" olarak isimlendirilebileceklerini ve sahiplik bildiren bir manaya işaret etmedikleri için mutlak ad olamayacaklarını, diğer taraftan her ne kadar sahiplik bildiren bir ad ve ona eklenen "-olmayan"dan bileşik olsalar da *işaret etmeleri basit bir adın işaret etmesi gibi olduğundan* dolayı olumsuz söz de olamayacaklarını ileri sürmektedir.⁵⁹ Kelimeyi ise -İbn Rüşd kelimenin Arapçada "fiil" diye isimlendirildiğini eklemektedir- "Geçmiş, şimdi ve gelecek zamandan birisiyle zamanına da işaret etmekle birlikte bir manaya işaret eden, fakat tek başına herhangi bir parçası işaret etmeyen lafız" diye tanımlamaktadır. İbn Rüşd, kelimenin kendisinden haber verilen değil haber olduğunu, konu değil ancak yüklem olabileceğini de eklemektedir. Kelime sadece yüklem olabilme yönüyle ya hem yüklem manasına hem de yüklemi konuya bağlayan bağa işarete eder, "Zeyd sıhatte oluyor", "Zeyd yürüyor" gibi; ya da, eğer yüklem isim olursa, sadece yüklemi konuya bağlayan bağa işaret eder, "Zeyd canlıdır (زيد يوجد حيوانا)" gibi.⁶⁰

İbn Rüşd adda olduğu gibi kelimeyi de belirli ve belirsiz diye iki kısma ayırmaktadır; belirli kelime belirli bir adın manasına ve onun zamanına işaret ederken, belirsiz kelime de belirsiz adın manasına ve onun zamanına işaret etmektedir. İbn Rüşd, buradaki belirsiz adın işaret ettiği manayı "Belirli adın işaret ettiği mananın yokluğu" diye tanımlamaktadır.⁶¹ Aristoteles'in *Önerme*'sindeki ilgili kısımların şerhi üzerinden İbn Rüşd'ün bütün bu değerlendirmelerini dikkate aldığımızda, onun açısından da herhangi bir parçasının, manasının bir parçasına işaret etmediği bağlantısız ad ve fiillerin basit birer kavrama işaret ettiğini; belirli adın ve fiilin belirli basit bir kavrama, belirsiz adın ve fiilin de belirsiz basit bir kavrama işaret ettiğini söyleyebiliriz.

⁵⁴ Aristoteles, *Önerme*, s.7.

⁵⁵ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi Aristûtâlis fi'l-'ibâre*, s. 16.

⁵⁶ Bkz. İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi Aristûtâlis fi'l-'ibâre*, s. 15.

⁵⁷ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi Aristûtâlis fi'l-'ibâre*, s. 12-13; krş. Aristoteles, *Önerme*, s. 7.

⁵⁸ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi Aristûtâlis fi'l-'ibâre*, s. 18.

⁵⁹ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi Aristûtâlis fi'l-'ibâre*, s. 23.

⁶⁰ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi Aristûtâlis fi'l-'ibâre*, s. 27-28.

⁶¹ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi Aristûtâlis fi'l-'ibâre*, s. 29-30.

Fârâbî aynı şekilde bir manaya işaret eden lafızları basit ve bileşik olarak ikiye ayırmakta, basit manaya işaret eden lafızların ad, kelime ve edatlardan ibaret olduğunu belirtmektedir. Aristoteles'te ve İbn Rüşd'de olduğu gibi ad ve kelimeyi tanımladıktan sonra bunlardan her birini “belirli ve belirsiz” diye, belirli kelimeyi de “bağ fiil (*vücûdî*) ve bağ fiil olmayan” diye ikiye ayırmaktadır. Bağ fiiller doğrudan yüklem manasına işaret etmeyen, yüklem adına eklenerek onun konuya bağlanmasını sağlayan ve belirli zamana işaret eden kelimeler olmaktadır. Bu türden bağ fiiller/kelimeler, bir önermede konu ve yüklem ad olduğunda ve yüklem olan ad da türemiş ad olduğunda bunları birbirine bağlayan bağlar (*revâbit*) olmaktadır; “Zeyd âdil **oldu** (زيد كان عادلا)”, “Zeyd âdil **oluyor** (زيد يكون عادلا)” gibi. Fârâbî, bağ fiiller tıpkı “koşuyor”, “oturuyor” fiillerine benzer biçimde doğrudan yüklem olduklarında, yani yüklem manasına işaret ettiklerinde onların konusuyla birlikte önerme oluşturabileceklerini de eklemektedir; “Zeyd **vardır** (زيد وجد/كان)” gibi. Aristoteles'te gördüğümüz gibi Fârâbî de, bağ fiil olmayan ve doğrudan yüklem manasına işaret eden kelimeler haber olduklarında yani yüklem olduklarında onların, kendilerini haber verilene yani konuya bağlayacak bir bağa ihtiyaç duymadıklarını belirtmektedir. Tartıştığımız problem doğrultusunda söylessek Fârâbî açısından da, *basit manaya işaret eden basit lafızlar (el-elfâzu 'd-dâlle 'ale 'l-me 'âni 'l-müfred)* ad ve kelimeye ayrıldığı ve bunlardan her biri belirli ve belirsiz ayrıldığı için ister belirli ister belirsiz olsun bağlantısız ad ve fiillerin basit kavrama işaret ettiklerini, ancak belirli adın ve belirli fiilin belirli basit kavrama, belirsiz adın ve fiilin ise belirsiz basit kavrama işaret ettiği söyleyebiliriz.⁶²

İbn Sînâ da lafızların manaya işaretlerinin uyuşmsal olduğunu, fakat manaların şeylere işaretlerinin doğal olduğunu, bunların toplumlara göre değişmediğini belirtmektedir. İbn Sînâ lafızların manalara işaret etmelerini teknik olarak şöyle ortaya koymaktadır: “Bir ismin işitileni (yani lafız) hayalde resmolduğunda nefste de bir anlam resmolur; böylece nefis, bu işitilenin, bu mefuma ait olduğunu bilir; dolayısıyla duyu her ne zaman nefse işitilen şeyi getirirse nefis o anlama yönelir.”⁶³ Lafızların işaret ettiği mana dış dünyadaki bir varlık da olabilir zihni varlık da olabilir. Bu yönüyle lafız gerek zihin dışındaki gerekse zihni bir varlığın resmini oluşturmaktadır. Nitekim İbn Sînâ hemen ilerleyen satırlarda “Bir şey kendiliğinde yoksa ve varlığı imkânsız ise onun *yalnızca tasavvuru* veya yalnızca lafzının telaffuz edilmesi bir doğruluk ve yanlışlığa delâlet etmez” değerlendirmesine yer vermektedir. Varlığı olmayan bir şeyin tasavvuru olabiliyorsa bu demektir ki bir lafız, olmayan bir şeye ve onun zihindeki tasavvuruna işaret edebilir. “Keçiğeyik vardır” gibi bir önermede “keçiğeyik” bir şeye, fakat nesnel varlığı olmayan bir şeye işaret ettiği, dolayısıyla da bir manaya işaret ettiği için anlamlı olmakla birlikte dış dünyada bir karşılığı bulunmadığı için ona zihin dışında varlık anlamını yüklemek doğru değildir. O nedenle de zihin dışında varlık bakımından doğru olmayan sözü edilen önermede “Keçiğeyik” hem bir tasavvur olarak hem de önerme bağlamında bir konu olarak anlamlıdır.⁶⁴ Fahrüddîn Râzî (1149-1210) *Şerhu 'l-işârât*'ta bir lafzın işaret ettiği şeyin (*medlûl*) ya “gök”, “yer” gibi dış dünyaya dayandığını (*müstenid*) ya da “Anka” gibi dayanmadığını ifade ederek bunu daha öz ve anlaşılır bir cümle içerisinde dile getirmektedir.⁶⁵

Ad ve kelime tanımları İbn Sînâ'da da aynı şekilde yapılmaktadır, ancak o ad ve kelimeye ilişkin daha detaylı yorum ve tartışmaya girişmektedir. İbn Sînâ özellikle belirsiz ad ve belirsiz fiilin basit bir kavrama işaret edip etmediğine yönelik varsayımsal itirazlar üzerinden onların ne tam basit bir kavrama işaret eden lafız gibi ne de mutlak bileşik söz gibi olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Daha önce de yer verildiği üzere İbn Sînâ bu türden adları gerçekte ad olarak kabul etmemektedir ve ona göre bunların tam olarak bir ismi de yoktur. Her ne kadar bunlar “koyun çobanı”, “taş atan” şeklindeki tanımlar gibi basit gücünde olan bileşik lafızlar gibi olsa da mutlak olarak da öyle değillerdir. Çünkü kendi başına bir manaya işaret eden birden fazla basit lafızdan oluşmamışlardır. Diğer taraftan bunlar gerçek ad da değillerdir. İbn Sînâ'ya göre bunlar ancak “belirsiz ad” olarak isimlendirilebilirler. Onun açısından bunların hükmü, daha önce başka bir bağlamda değindiğimiz üzere, tıpkı “Zeyde evdedir”

⁶² Bkz. Fârâbî, *Kitâbu 'l-İbâre*, s. 133-138; a.mlf., “el-Fusûlü'l-hamse”, *Mantiğa Giriş Risaleleri* içinde, çev. Yaşar Aydın, 1. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 44-52.

⁶³ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 4.

⁶⁴ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 6.

⁶⁵ Fahrüddîn er-Râzî, *Şerhu 'l-işârât ve 't-tenbihât*, tkd. ve tsh. Ali Rızâ Necefzâde, Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, h. 1383, c.1, s. 39.

önermesindeki yüklem olan “evde” yüklemine hükmü gibidir. Nasıl ki “evde” ifadesi, her biri belirli bir manaya işaret eden iki addan oluşmadığı için mutlak söz, tek bir addan oluşmayıp bir ad ve bir edattan oluştuğu için de kendi başına belirli bir manaya işaret eden belirli ad değilse aynı şekilde “insan-olmayan” gibi bir belirsiz ad da böyledir; ne gerçekte ad ne de mutlak sözdür.⁶⁶

İbn Sînâ, öncelikle fiilin basit mi bileşik mi olduğu meselesinin tartışmalı bir mesele olduğunu ifade ederek daha etraflı bir fiil analize yer vermektedir. O, Arapçada her fiilin kelime olmadığını, o nedenle Arapçada fiilin mutlak olarak kelime diye nitelendirilemeyeceğini ileri sürmektedir. Çünkü “yürüyorum (أمشي)” ve “yürüyorsun (تمشي)” gibi fiillerde “-um (أ: e)” ve “-sun (ت: te)” ekleri özel bir konuya işaret etmektedir ve bu durumda “yürüyorum” ve “yürüyorsun” sözleri doğru ve yanlış olabilmektedir. Çünkü bunlar “Ben yürüyorum”, “Sen yürüyorsun” gibi sözler hükmündedir ve bu sözlerle aynı anlamı ifade etmektedirler. İbn Sînâ tartışmalı bulduğu bu meseleyi çözüme kavuşturmak için bir fiilin ya basit ya da bileşik kabul edilebileceğini, eğer basit kabul edilirse bunda bir doğruluk ve yanlışlığın bulunamayacağını ileri sürmektedir. Çünkü basit lafızlarda kesinlikle doğruluk ve yanlışlık bulunmaz. Fakat bileşik kabul edilirse bu durumda onun parçalarının bir manaya işaret etmesi gerekir. Oysa daha önce tıpkı adın tanımında olduğu gibi kelimenin tanımında, onun parçalarının, parçası oldukları kelimenin manasından bir parçaya tek başına işaret etmediği ifade edilmişti. Oysa “yürüyorum” (أمشي) fiilinden “-um (أ: e)”, “yürüyorsun” (تمشي) fiilinden “-sun (ت:te)” atıldığında (Arapçada) geriye kalan kesinlikle bir manaya işaret etmemekle birlikte “-um (أ: e)” ve “-sun (ت:te)” ekleri kendi başına, fiilin manasının bir parçasına (“ben”, “sen”) işaret etmektedirler.⁶⁷

İbn Sînâ’ya göre dilsel farklılıkların mantık bilimi açısından çok fazla bir önemi yoktur ve önemli olan, tanımında yer aldığı üzere, kelimenin bir manaya ve bu mananın zamanına işaret etmesi, fakat onun herhangi bir parçasının, onun manasından bir parçaya işaret etmemesidir. Buradan hareketle İbn Sînâ “yürüyorum” ve “yürüyorsun” gibi fiillerin bileşik olduğu düşüncesindedir. Çünkü bu fiillerin her parçası olmasa da bir parçasının tek başına, onların manasından bir parçaya işaret etmesi durumu vardır. Fiillerin ekleri olan “-um (أ: e)” ve “-sun (ت: te)” kendi başlarına, parçası oldukları fiillerin manasının bir parçasına işaret etmektedirler. Dolayısıyla kelimenin tanımında esas olan, parçalarından her birinin kendi başına bir manaya işaret etmemesi değil, kelimenin manasından bir şeye/parçaya işaret eden tek bir parçasının dahi bulunmamasıdır. Buna bağlı olarak fiilin her parçası olmasa da sadece bir parçasının, fiilin bildirdiği manadan bir parçaya kendi başına işaret etmesi durumunda kelimenin tanımı geçerliliğini yitirdiği için fiil kelime olmamaktadır. İbn Sînâ’ya göre “yürüyorum”, “yürüyorsun” gibi fiiller, konusu belirgin olan, kendilerinde doğruluk ve yanlışlık bulunan fiillerdir. Bu da onların bileşik veya bileşik hükmünde olduğunu göstermektedir. Fakat “yürüyor” gibi konusu tam belirgin olmayan fiillerin, İbn Sînâ basit olduğu kanaatinde. Fakat o, buna karşı şöyle bir itiraz ileri sürülmesinin mümkün olduğunu ifade etmektedir: Eğer “yürüyorum (أمشي)” bileşikse ve bileşik hükmündeysen herhangi bir doğruluk ve yanlışlık barındırmayan “yürüyor (يمشي)” da bileşik olmalıdır. Çünkü fiilin parçası olan “-or (ي: yâ)” eki üçüncü şahsa (“o”) işaret etmektedir ve işaret eden bir lafzın işaret etmesinde belirginlik şartı bulunmamaktadır.⁶⁸

İbn Sînâ bir kez daha dilsel farklılıkların mantık bilimi açısından çok önemseneyecek bir şey olmadığını hatırlatarak⁶⁹ ve kelimenin tanımının dikkate alınması gerektiğine vurgu yaparak bu itirazı cevaplandırmaktadır. İbn Sînâ’ya göre her ne kadar Arap dili bakımından “yürüyor (يمشي)” fiilinde bileşiklik bulunsun ve ondaki “-ي: yâ” belirsiz bir konuya işaret etse de bu konu belirginleşmiş (*müte’ayyen*) olmadığı için ve dolayısıyla kendi başına parçası olduğu fiilin manasından belirgin bir parçaya işaret etmediği için fiil bileşik kabul edilemez. O nedenle de filozofumuz açısından “yürüyor” fiili ile kendi başına doğru ve yanlış anlamı kast etmek mümkün değildir. Fakat “yürüyorum” ve “yürüyorsun” fiillerinde konu açıklanmış ve belirginleşmiştir. “Yürüyor” fiili, yürüme eylemini

⁶⁶ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 7, 11-12.

⁶⁷ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 17-18.

⁶⁸ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 18-22.

⁶⁹ İbn Sînâ *İşaretler ve Tembihler*’de de klasik mantığın dil olgusu karşısındaki bu genel eğilimini özetle şöyle ifade etmektedir: “Sözcükle anlam arasında bir çeşit ilgi bulunduğundan ve bazen sözcüğün halleri anlamın hallerini etkilediğinden, çok az durum dışında, yine mantıkçının sözcüğü şu ya da bu topluluğun diline bağlı olarak değil de genel anlamda göz önüne alması gerekir.” İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 3.

gerçekleştiren kişiyi tanımayan birisi için beraberinde “kim yürüyor?”, “O yürüyorsa o kim?” sorularını getirdiği için bileşik değil basit hükmündedir, fakat “yürüyorum” ve “yürüyorsun” fiilleri böyle bir soruya mahal bırakmadıkları ve tekrar konularını açıklama ihtiyacı duyulmadığı için bileşiklerdir.⁷⁰ İbn Sînâ'nın bütün bu açıklamalarından şu ortaya çıkmaktadır: Konusu tam olarak açıklanıp belirginleştirilmemiş olan “yürüyor”, “koşuyor” gibi yalın fiiller birer kelimedir ve dolayısıyla bunlar basit kavrama işaret eden lafızlar hükmündedir. Fakat “koşuyorsun”, “koşuyorum” gibi konusu belirginleştirilmiş fiiller bileşik lafızlardır (önerme) ve haliyle bunlarda doğruluk ve yanlışlık bulunmaktadır. Burada yeri gelmişken önemli bir noktaya değinmemiz faydalı olacaktır. “Yürüyor” gibi “muhasal” yani belirli bir fiildeki belirsizlikle onun karşılığını ve “gayr-muhasal” yani belirsiz olan “yürümüyor” fiilindeki belirsizlik birbirine karıştırılmamalıdır. “Yürüyor” fiilindeki belirsizlik, doğrudan kendisinin işaret ettiği manayla değil konusuyla; konusunun belirginleşmemiş olmasıyla ilişkilidir. Fakat “kelime gayr-muhasal” olan “yürümüyor” fiilindeki belirsizlik, İbn Sînâ'nın ileride açıkça ifade edeceği üzere, konusuyla ilişkili değil doğrudan kendi ifade ettiği mananın belirsiz oluşuyla ilişkilidir.

İbn Sînâ bir sonraki adımda belirsiz kelimeyi analiz etmektedir. Ona göre tıpkı ad gibi kelime de belirli ve belirsiz olarak ikiye ayrılmaktadır. İbn Sînâ, daha önce de değindiğimiz üzere, belirsiz kelime örneği olarak geçmiş zaman kipli bir fiilin başına “لا” edatını getirerek “لاصح” fiilini örnek göstermektedir. Aristoteles'e de referansla İbn Sînâ belirsiz kelimedeki belirsizliğin, onun *konusu bakımından olmadığını* özellikle vurgulamaktadır. İbn Sînâ'ya göre Aristoteles bunu kast etmemiştir. Ona göre belirsiz kelimedeki belirsizlik, doğrudan kendi işaret ettiği manayla ilişkilidir. Örneğin, “sıhhatte olmadı” ile kast edilen hasta olmak veya sıhhatte olmakla hasta olmak arasında bir durumda olmak veya sıhhatte olmaktan başka bir fiil içinde olmaktır. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre belirsiz bir kelime, belirli olanın zıttı bir manaya veya ara duruma (örneğin sıhhatte olmakla hasta olmak arasında bir varlık durumuna) veya kendinde bir meydana geliş bulunmayan bir yokluk durumuna işaret edebilir olduğundan dolayı belirsizdir. İbn Sînâ kelimelerin bir diğer türünün de bağ fiiller (*el-keîmâtü'l-vücûdiyye*) olduğunu belirtmektedir. Bağ fiiller, “-de, -da” vs. edatlar gibi ad ve kelimelere eklenirler ve bunlar tek başına mutlak bir oluşa işaret etmeyen, işaret etmeleri eksik kelimelerdir.⁷¹

Sonuç olarak, İbn Sînâ açısından bağ fiil olmayan ve de bağlantısız fiiller de ister belirli ister belirsiz olsun, kelimenin tanımını taşımak kaydıyla basit birer kavrama işaret etmektedirler, ne ki belirli kelime/fiil belirli basit bir kavrama, belirsiz kelime/fiil ise belirsiz basit bir kavrama işaret etmektedir. Nitekim İbn Sînâ hem belirli hem de belirsiz kelimeyi kapsayan “kelime” için özetle şöyle demektedir: “Kelime bir lafız olarak delâlet etmesi bakımından *isimler konumundadır*. Çünkü her kelime ile konuşulur ve onun *anlamı tasavvur edilir*.” Ad gibi kelime de bir şeye işaret ediyorsa ve onun manası tasavvur ediliyorsa belirli kelimenin, tasavvuru tam belirli bir manası; belirsiz kelimenin ise tasavvur edilen fakat tasavvuru eksik belirsiz bir manası var demektir.⁷²

Burada yeri gelmişken hemen, İbn Sînâ'da yakaladığımız yorumdan hareketle daha önce ertelediğimiz, “yürümüyor”, “hastalanmıyor”, “sıhhatte olmuyor” gibi belirsiz fiillerdeki belirsizliğin nedenini de saptayabiliriz: Nasıl ki, “hasta-olmayan” gibi belirsiz bir adın belirsizliği konusunun belirsizliği ile ilişkili değil doğrudan işaret ettiği belirsiz manayla ilişkili ise aynı şekilde “hastalanmıyor” gibi belirsiz bir fiilin belirsizliği de konusunun belirsizliği ile ilişkili değil işaret ettiği belirsiz manayla ilişkilidir. Fakat bu durumda araştırmamızın sınırları çerçevesinde açık cevabını bulamadığımız, çözümü çok daha zor bir güçlük karşılığında karşılaşılmaktadır: Eğer belirsiz adın ve belirsiz fiilin belirsizliği konusuyla ilişkili değil de doğrudan kendi ifade ettiği manayla ilişkili ise bu durumda “İnsan âdil-olmayandır” m'adûl olumlu önermesinin inkârı olan “insan âdil-olmayan değildir” önermesi m'adûl olumsuz önerme olacaktır. Şüphesiz Aristoteles'in kendisi de dâhil olmak üzere bütün

⁷⁰ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 19-21. İbn Sînâ'nın ad ve fiile ilişkin açıklamalarının yorumu için ayrıca bkz. Kutbuddîn er-Râzî, *Levâmi' u'l-esrâr fî şerhi metâli' i'l-envâr*, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, h.1303, s. 38-42.

⁷¹ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 26-27.

⁷² İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 27. İbn Sînâ'da lafızlar ve lafızların manaya işareti hakkında detaylı bilgi için bkz. Hacı Kaya, *İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi* (Doktora Tez), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 57-62, 128-134.

mantıkçılar tasdik ve inkâr karşılığında sahip bu önermelerden birinin m'adül olumlu, diğerinin m'adül olumsuz önerme olduğunda hemfikirlerdir. Dolayısıyla burada bir güçlük ve anlaşılabilirlik nokta yoktur. Ancak "yürümüyor" belirsiz fiilin belirsizliği de tıpkı belirsiz adda olduğu gibi konusuyla ilişkili olmayıp işaret ettiği manayla ilişkili ise -ki öyleydi- "İnsan yürümüyor" önermesi de m'adül olumsuz önerme kabul edilmeli değil midir? Zira "İnsan âdil-olmayan değildir" önermesindeki belirsizlik, belirsiz ad "âdil-olmayan"ın, konusu "insan" ile ilişkisiz olarak doğrudan kendi işaret ettiği mananın belirsizliği ile ilişkili olduğu için önerme m'adül olumsuz önerme oluyorsa aynen öyle de "İnsan yürümüyor" önermesindeki "yürümüyor", konusu "insan" ile ilişkisiz olarak doğrudan kendi ifade ettiği belirsiz manayla ilişkili olarak belirsiz fiil olduğu için bu durumda onun dahil olduğu önerme de m'adül olumsuz önerme olmalıdır. Fakat klasik mantıkta "İnsan yürüyor" gibi basit olumlu bir önermenin inkârı olan "İnsan yürümüyor" önermesi basit olumsuz önerme olarak alınmaktadır, tıpkı "İnsan âdildir" ve "İnsan âdil değildir" önermeleri gibi. Doğrusu araştırma konumuzun sınırları içinde yaptığımız okumalarda bu problemin çözümüne ulaşamadık. Bunun daha ileri bir araştırma ve müstakil bir çalışmanın problemi olabileceğini okurların takdirine sunmakla birlikte sadece şu tespiti yapmakla yetinelim: Sadece kavramsal bağlarıyla aldığımızda belirli ad "insan"ın, inkâr gücünde karşı olumu "insan-olmayan" gibi belirsiz bir addaki belirsizlik de, belirli fiil "yürüyor"un inkâr gücünde karşı olumu "yürümüyor" gibi belirsiz bir fiildeki belirsizlik de bunların, konularıyla ilişkili olmaksızın doğrudan işaret ettiği belirsiz manayla ilişkilidir. "İnsan-olmayan" doğrudan belirli bir manaya (at, balık, kuş, vb.'nin işaret ettiği belirli manalardan sadece birine) işaret etmeyip nesne olarak var olanın (insanlık) yokluğunu bildirdiği, "yürümüyor" da yine belirli bir manaya (oturuyor, yazıyor, koşuyor, vb.'nin işaret ettiği belirli manalardan sadece birine) işaret etmeyip eylem olarak var olanın (yürüme) yokluğunu bildirdiği için belirsizdir.

2. Müteahhirûn Mantık Geleneğine Göre Belirsiz Ad ve Filler

Soruşturmamızla ilgili olarak müteahhirûn mantık geleneğine baktığımız zaman bu geleneğin kurucu isimlerinden Fahrüddîn Râzî, kendisiyle bir şeyden haber verilebilir olan *basit lafzı* (*el-lafzu'l-müfred*), bir manaya işaret etmekle birlikte zamanına işaret eden ve etmeyen şeklinde ikiye ayırmakta, sadece bir manaya işaret eden basit lafzı "ad", bir manaya işaret etmekle birlikte zamanına da işaret eden basit lafzı doğrudan "fiil" diye adlandırmaktadır.⁷³ *Mantıku'l-mülâhhas*'ta ad ve fiilden söz ettiği yerde Râzî, belirsiz ad ve belirsiz fiil üzerinde durmamaktadır. M'adül önerme bahsini ele aldığı kısımda ise sadece belirsiz ad örneklerine yer vermektedir. Râzî'nin "M'adül önerme ya konusu itibarıyla ya yüklemi itibarıyla ya da her ikisi itibarıyla olur" ifadesinden onun dolaylı olarak, belirsiz lafızları adlandırmak için "gayr-muhassal" terimini değil de "m'adül" terimini tercih ettiğini görüyoruz.⁷⁴ Öyle olsa bile "m'adül" terimi de belirsiz lafızların belirsiz olduğuna işaret etmektedir. Nitekim İbn Sînâ da belirsiz lafız için "gayr-muhassal" terimini kullanmakla birlikte *en-Necât*'ta "m'adül" terimini de kullanmaktadır.⁷⁵ Râzî, *Şerhu 'uyûni'l-hikme*'de de İbn Sînâ'nın belirli ad ve kelime tanımını⁷⁶ şerh etmekle yetinip belirsiz ad ve belirsiz fiil üzerinde durmamakta, yüklemli önermeler bahsini şerh ederken sadece m'adül önermenin tanımını yapmaktadır.⁷⁷

Râzî, *Lübâbü'l-işârât ve't-tenbîhât*'ta bu bilgilere ek olarak bileşik bir söz olan önermenin ya iki addan ya da bir ad ve bir kelimededen meydana geldiğini belirtmektedir. Ancak Râzî bir ad ve kelimededen meydana gelen önerme örneği vermemekte ve bu türden önermelerin analizini yapmamaktadır.⁷⁸ Bununla birlikte Râzî, *Şerhu'l-işârât*'ta ad, kelime ve edat üzerinde durduktan sonra sadece belirsiz adın tanımını yapmakla ve örneklerini vermekle yetinmektedir. Râzî'nin ad ve kelimeye/fiile ilişkin ifadelerinden onun bunları, basit lafzın tanımını taşımaları kaydıyla basit kabul

⁷³ Bkz. Fahrüddîn er-Râzî, *Mantıku'l-mülâhhas*, s. 23.

⁷⁴ Fahrüddîn er-Râzî, *Mantıku'l-mülâhhas*, s. 134-137.

⁷⁵ Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât, Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel, 1. Baskı, İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2013, s. 17.

⁷⁶ Bkz. İbn Sînâ, *'Uyûnü'l-hikme*, thk. Muvaffak Fevzi el-Cebr, Şam: Dâru'l-Yenâbi', 1996, s. 46.

⁷⁷ Bkz. Fahrüddîn er-Râzî, "Şerhu 'uyûni'l-hikme", *'Uyûnü'l-hikme ma'a Şerhi 'uyûni'l-hikme* içinde, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Tahran: Müessesetu's-Sâdik li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, h. 1373, s. 118-119, 136.

⁷⁸ Bkz. Fahrüddîn er-Râzî, *Lübâbü'l-işârât ve't-tenbîhât*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kahire: Mektebetü'l-Külliyât el-Ezheriyye, 1986, s. 24. Krş. İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, s. 5.

ettiği açıktır.⁷⁹ Ancak Râzî'nin özellikle gerek kavram gerekse önerme bağlamıyla kelime/fiil üzerinde etraflıca durmaması, onun açısından belirli fiilin hangi durumlarda belirli basit kavrama, belirsiz fiilin belirsiz basit kavrama işaret ettiğine ilişkin daha açık bir saptamada bulunmamızı zorlaştırmaktadır.

Şihâbuddîn Suhreverdî (1155-1191) *Mantıku't-telvihât*'ta, bütün mantıkçılar gibi lafzı önce basit ve bileşik olarak ikiye ayırmakta, *basit lafzın* da ad, kelime ve edattan ibaret olduğunu ifade etmektedir. Suhreverdî, kelimeyle ilişkili olarak onun Arap dilinde tam bir karşılığının bulunmamasını, dil açısından basitliğinin açık olmamasına bağlamaktadır. Ardından adı belirli ve belirsiz diye iki kısma ayırmakta, belirsiz ad için “ma'dûl” terimlerini kullanmakta, belirli ad örneği olarak “gören” lafzını, belirsiz ad örneği olarak da “gören-olmayan” lafzını zikretmektedir. Onun *Telvihât*'ta belirsiz kelime/fiile ilişkin herhangi bir tanım ve değerlendirmesine rastlamadık. Basit lafzın tanımını taşıyan adı ve kelimeyi basit kavrama işaret eden lafızlar olarak görmesi ve ardından sadece adı belirli ve belirsiz ayırmasından hareketle herhangi bir parçasının, manasının bir parçasına işaret etmediği her bir adın onun açısından basit kavrama; belirli adın belirli basit kavrama, belirsiz adın belirsiz kavrama işaret ettiğini söyleyebiliriz. Her ne kadar kelimenin dil açısından basitliğinin açık olmadığına işaret etse de, her mantıkçı gibi onun da dillerdeki yapısal farklılıklardan çok mantık biliminin tanım ve kurallarını dikkate alarak *basit lafzı* ad ve kelimeye ayırması, belirli kelime/fiilin de onun açısından böyle olduğunu göstermektedir. Ancak adı ayırdığı gibi kelimeyi belirli ve belirsiz diye özellikle ayırmaması dikkate alınrsa belirsiz kelime/fiilin, Suhreverdî açısından belirsiz basit kavrama mı belirsiz bileşik kavrama mı işaret ettiğine dair kesin bir yargıda bulunmak için *Telvihât*'ta herhangi bir veri bulunmamaktadır.⁸⁰

Seyfuddîn Âmidî de *Dekâiku'l-hakâik* adlı eserinde basit lafzın kısımlarını ad, kelime ve edat olarak ortaya koyduktan sonra, mantıkçıların “gören-olmayan”, “zâlim-olmayan”, “âdil-olmayan” gibi belirsiz adlar hakkında farklı görüşlere sahip olduklarını aktarmaktadır. Bazıları ad basit olduğu için bunları, belirli bir ad ve edatın bileşiminden oluştuğu gerekçesiyle ad olarak almamış, bazıları ise ad olarak alıp belirsiz (*m'adûl*) diye adlandırmıştır.⁸¹ Âmidî'nin belirli kelime/fiil hakkındaki görüşleri İbn Sînâ ile paraleldir. Ona göre de her ne kadar mantıkçıların kelime dedikleri dilcilerin fiiline karşılık gelse de bu her fiilin kelime olduğunu göstermez. Şüphesiz her kelime bir fiildir ancak her fiil kelime değildir. Örneğin “oturdu”, “kalktı” gibi geçmiş zaman kipli fiiller, herhangi bir parçası bir manaya işaret etmediği için kelimedirler. Âmidî, fiil kalıplarının bileşik olduğunu ileri süren bazı mantıkçıların öyle zannetmesinin aksine derin görüş sahibi, mantık bilimi uzmanı kişilerin (*huzzâk*) her fiilin bileşik olmadığını farkına vardıklarını aktarmaktadır.⁸² Onun, hangi fiil kalıbının kelime hangisinin kelime olmayıp bileşik fiil olduğuna dair görüşlerinin İbn Sînâ ile paralel olduğu ve kendisinin, *el-İşârât*'a hâşiye yazacak kadar İbn Sînâ'ya yakın durduğu dikkate alınrsa⁸³ derin görüşlü, uzman kişilerin başında İbn Sînâ'yı kast ettiğini söyleyebiliriz. O da kelime olan fiili, ya da doğrudan ifade edersek kelimeyi İbn Sînâ gibi tanımlamaktadır. Âmidî'ye göre bir fiilden kelime diye dolayısıyla basit lafız diye söz edebilmek için onun işaret ettiği konusunun belirgin olmaması (*gayr-mu'ayyen*) gerekir. Bu anlamda belirli bir fiil, konusu belirgin olmamak bakımından basit kavrama işarete eden basit lafız olmaktadır. Bu yönüyle onda doğruluk ve yanlışlıktan söz edilemez. Ancak konusu açık edilince doğruluk ve yanlışlıktan söz edilebilir.⁸⁴

Âmidî fiillerin durumunun dillerde farklılık gösterdiğini ifade etmekle birlikte ona göre esas olan şudur: Basit fiile yani kelimenin tamına uygun olan her bir fiil, ister geçmiş ister şimdi isterse gelecek zamanı gösterebilir, kelime olmalıdır. Fakat bazı dillerde şimdiye işaret eden kelime yalın/kök (*kâim*), geçmiş veya geleceğe işarete eden fiiller ise çekimli (*musarrafa*) diye adlandırılır. Olumsuzluk edatının eklendiği kelimeler ise “belirsiz (*m'adûl*)” diye adlandırılır; “ayakta durmadı/ayakta durmamakta (لاقام)”, “oturmadı/oturmamakta (لاقعُد)” gibi. Bununla birlikte Âmidî, tıpkı belirsiz adlar

⁷⁹ Fahrüddîn er-Râzî, *Şerhu'l-işârât ve't-tenbîhât*, s. 38-42.

⁸⁰ Bkz. Şihâbuddîn Suhreverdî, *Mantıku't-telvihât*, thk. Ali Ekber Feyyâz, Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh, 1955, s. 3-4.

⁸¹ Âmidî, *Dekâiku'l-hakâik*, s. 38.

⁸² Bkz. Âmidî, *Dekâiku'l-hakâik*, s. 39.

⁸³ Bkz. Nicholas Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Ahmet Kayacık, 1. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 311.

⁸⁴ Bkz. Âmidî, *Dekâiku'l-hakâik*, s. 39-40.

hakkında olduğu gibi belirsiz fiiller hakkında da benzer ihtilafın bulunduğunu aktarmaktadır. Nitekim bazıları belirsiz kelimeyi, belirli bir kelime ve edattan meydana geldiği için bileşik kabul etmişlerdir. O, dillerden de kaynaklı bütün bu tartışmaları bir tarafa bırakarak mantık bakımından belirsiz lafızlarla ilgili kendi ilkesel görüşünü şöyle ortaya koymaktadır: Belirsiz lafızların tek başına bir manaya işaret edebilen parçaları, tek başına olduklarında eğer o lafızların manasının bir parçasına işaret ediyorlarsa söz konusu belirsiz lafızlar bileşik olur. Tek başına olduklarında parçası oldukları lafızların manasının bir parçasına değil de başka bir manaya işaret ediyorlarsa belirsiz lafızlar bileşik olmazlar; adın özelliklerini taşıyorlarsa ad, kelimenin özelliklerinin taşıyorlarsa kelime kabul edilirler. Buna bağlı olarak basit adın ve kelimenin özelliklerini taşıyan belirsiz ad ve belirsiz kelime, belirsiz basit kavrama işaret eden belirsiz basit lafızdırlar. Doğrudan yüklem manasına işaret eden kelimelerin dışındaki kelimeler ise edat olan bağ kelimeler (*el-kelimâtu'l-vücûdiyye*) olmaktadır; “Zeyd evrende **bulundu**/evrende **bulunuyor** veya ülkede **bulundu**/ülkede **bulunuyor** (زيد وجد أو يجد أو كان أو يكون في (العالم أو البلد)”) gibi.⁸⁵ Âmidî, eserinin önermeler kısmında yüklemi fiil olan önerme örneği olarak “Canlı yürüyor”, “Canlı yürümüyor” (الحيوان يمشي، الحيوان ليس يمشي) önerme çiftlerini vermekte ve bunları basit olumlu ve olumsuz karşıt önermeler olarak almaktadır.⁸⁶

Efdaluddîn Hûnecî (1194-1249), *Keşfü'l-esrâr*'da “eş-Şeyh” nitelendirmesiyle İbn Sînâ'yı da referans göstererek basit bir lafzın ad, kelime ve edatlardan ibaret olduğunu ifade etmekte ve bu basit lafızları İbn Sînâ'nın yaptığı tanım benzeri tanımlarla tarif etmektedir. Kelimeyi gerçek kelime ve bağ kelime (*vücûdî*) olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Hûnecî şayet kelimenin tanımında tam manaya işaret şartı koşulursa bu durumda bağ kelimelerin, kelimeden çıkıp edatların kapsamına gireceklerini ifade etmektedir. Bununla birlikte bağ kelimeler dilciler açısından her durumda kelime sayılmaktadır.⁸⁷ Hûnecî, daha önce İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi, Yunancada kelimenin herhangi bir ekleme yapılmaksızın şimdiki zamana işaret ettiğini, fakat geçmiş ve gelecek zamana işaret edebilmesi için kelimeye ekleme yapıldığını aktardıktan sonra Âmidî'de gördüğümüz bir adlandırmayla birincisinin yani herhangi bir ekleme olmaksızın şimdiki zamana işaret eden kelimenin yalın/kök (*kâim*), diğerinin ise çekimli (*musarrafa*) diye adlandırıldığını belirtmektedir. Ardından İbn Sînâ'nın kelimeye ilişkin analizlerini şerh etmekte ve fiil çekimlerini göz önünde bulundurarak hangi fiillerin kelime olduğuna hangilerinin olmadığına ilişkin onun görüşlerini kısaca şöyle ifade etmektedir: “Arapçada geçmiş zaman fiili ile konusu belirgin olmayan, hem şimdiki hem de gelecek zamana birlikte işaret eden fiil kelimedir. Bunun dışındaki hem şimdiki hem de gelecek zamana işaret eden fiiller kelime değil kelâmdır.”⁸⁸ Ancak Hûnecî burada eş-Şeyh'in görüşlerine katılmamaktadır. Ona göre Arapçada “yürüyor”un yanı sıra “yürüyorum” gibi şimdi ve gelecek zamana birlikte işaret eden diğer kalıplar da tek başına söz (*kelâm*), yani bileşik lafız olmayıp doğruluk ve yanlışlık taşımazlar. Aksine bu fiiller, kendilerinde gizli bulunan “ben”, “sen”, “biz” gibi zamirlerle ve bu zamirlerin dile getirilmesi ile birlikte söz olabilmektedirler. O nedenle sadece işitilen fiilin kendisi söz olamaz, ancak ya doğrudan açık bir adla ya da onun yerini tutan zamirle birlikte ifade edilirse söz olabilir. Hûnecî bunun ötesinde dilsel tartışmaları dil araştırmalarına havale etmektedir.⁸⁹ Yanı sıra o, lafızları işlediği kısımda belirsiz ad ve belirsiz fiilden doğrudan söz etmemekle birlikte onun “Belirsizlik ve belirlilik (*el-'udûl ve 't-tahsîl*) hakkında” başlığı altında yer verdiği önerme bağlamları içerisinde sadece belirsiz ad örnekleridir.⁹⁰

Müteahhirûn mantık geleneğinin önemli uğraklarından biri olan Esîrüddîn el-Ebherî (1200-1265) sadece basit lafzın ve bileşik lafzın tanımını yapmakla yetinmekte, ne belirsiz ad ne de belirli kelime ve belirsiz kelime üzerinde durmaktadır.⁹¹ Bir diğer önemli isim Nasîrüddîn Tûsî *Tecrîdü'l-mantık*'nda basit lafız ve bileşik lafzın tanımını yaptıktan sonra kısaca basit lafzın ad, kelime ve edattan ibaret olduğunu ifade etmek ve bunların tanımlarını yapmakla yetinmektedir. Tûsî, sadece m'adûl

⁸⁵ Âmidî, *Dekâiku'l-hakâik*, s. 40-41.

⁸⁶ Bkz. Âmidî, *Dekâiku'l-hakâik*, s. 159.

⁸⁷ Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr*, s. 13-15.

⁸⁸ Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr*, s. 18-20.

⁸⁹ Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr*, s. 20.

⁹⁰ Bkz. Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr*, s. 86-93.

⁹¹ Bkz. Esîrüddîn el-Ebherî, “İsâgüci”, *İsâgüci ve Şerhi* içinde, thk. ve çev. Ferruh Özpilavcı, 3. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 32-61.

önermelerden bahsettiği yerde belirsiz adın ne şekilde oluştuğundan ve bunun önermenin parçası olduğunda önermeyi m'adül önermeye dönüştürdüğünden söz etmektedir.⁹² Ancak *Şerhu'l-işârât ve Esâsü'l-iktibâs* adlı eserlerinde hocası İbn Sînâ'nın basit lafız ve bu lafzın kısımları olan ad, kelime ve edatlara ilişkin görüşlerini paylaşmakta, *Tecrid*'den farklı olarak bu eserlerinde lafızlar bahsinde belirli ad ve belirli fiille birlikte belirsiz ad üzerinde durmaktadır. Herhangi bir parçasının, parçası olduğu anda bir manaya işaret etmediği adların basit kavrama işaret eden basit lafız oluşunda herhangi bir tartışma yoktur Tûsî açısından da. Fakat kelime söz konusu olduğuna o da mantıkçılarla dalciler arasındaki görüş farklılıklarına değinmekte, ancak "bazıları" dediği kimi mantıkçıların kelime anlamında bir fiilin Arapçada bulunmadığı görüşüne katılmamaktadır. Ona göre "ayakta oldu (قام)" gibi bir fiil hem mantıkçılar hem de dalciler açısından basit kavrama işaret eden basit bir fiil dolayısıyla kelimedir. Tûsî, başta İbn Sînâ ve yanı sıra Hûneci'de gördüğümüz "Yunanca bir fiilin doğrudan şimdiki zamanı ifade edecek kalıpta olduğu, geçmiş ve gelecek zamanı ifade etmek için ona ekleme yapıldığı" yönündeki bilgiyi de paylaşmaktadır. Şimdiki zamanı gösteren fiil bu dilde yalın/kök (*kâim*) diye adlandırılmakta, geçmiş ve geleceğe aktarmak için ona ekler eşlik ettirilmektedir.⁹³

Yine *Şerhu'l-işârât*'ın önermeler bahsinde ve *Esâsü'l-iktibâs*'ın lafızlar bahsinde Tûsî, hem belirsiz ad hem de belirsiz fiil örneklerini açıkça sunmaktadır. Tûsî'nin özellikle belirsiz fiil örneğini dikkate alırsak onun belirsiz fiile ilişkin yaklaşımı diğer mantıkçılara göre çok daha sariftir. Ad karşılıolum örnekleri olarak "gören (بصير)" ve "gören olmayan (لا بصير, غير بصير)"; fiil karşılıolum örnekleri olarak da "sıhhate oldu (صح)" ve "sıhhate olmadı (ماصح)", "sıhhate oluyor/olur/olacak (يصح)" ve "sıhhate olmayacak (لايصح)"⁹⁴ lafızlarını vermektedir. Tûsî ardından belirli ad ve olumsuzluk edatından bileşen, belirli fiil ve olumsuzluk edatından bileşen belirsiz lafızların hükmünün basit manaya işaret eden basit lafızlar hükmünde olduğunu açıkça ifade etmektedir: "Bu bileşimlerin hükmü *basitlerin hükmü gibidir* ve bunlar belirsiz diye adlandırılır."⁹⁵ *Esâsü'l-iktibâs* 'ta da belirli ad ve fiil için "döven", "dövdü" (ضارب, ضرب); belirsiz ad ve belirsiz kelime için de "döven-olmayan", "dövmedi" (لاضارب ماضرب) örneklerini vermektedir.⁹⁶

Necmuddîn Ali b. Ömer el-Kazvîni el-Kâtibî (1204-1294/1277), "lafızlar (*el-elfâz*)" başlığı altında ad ve kelimeyi önceki mantıkçılarda olduğu gibi benzer bir tanımla tanımlamakla birlikte belirsiz ad ve belirsiz kelimedenden söz etmemektedir. Kâtibî öncelikle tam örtüşmeyle (*mutâbaka*) işaret eden lafız basit ve bileşik olarak ikiye ayırmakta, bileşik lafız, parçası manasının bir kısmına işaret edebilen lafız; basit lafız ise parçası manasının bir kısmına işaret etmeyen lafız diye tanımladıktan sonra basit lafız, tek başına haber vermeye yetkin olmayan (yüklem olamayan) ve buna yetkin olabilen (yüklem olabilen) lafız diye ikiye ayırmaktadır. Birincisi edat olup diğeri ise mananın zamanına işaret etmeyen lafız olarak ad, mananın üç zamanından birisine işaret eden lafız olarak kelimedir.⁹⁷ Buradan açıkça anlaşılacağı üzere Kazvîni ad ve kelimeyi basit kavrama işaret eden basit lafız olarak tanımlamaktadır. Fakat onda belirsiz ad ve belirsiz fiile ilişkin herhangi bir açıklama ya da değerlendirmeye rastlamadık. Bununla birlikte ileride önermelerden söz ederken "Belirsizlik ve belirlilik (*el-'udûl ve 't-tahsil*)" başlığı altında sadece konusu belirsiz ad veya yüklemi belirsiz ad veya her ikisi de belirsiz ad olan önermeleri "m'adül önerme" diye adlandırmakta ve sırayla belirsiz ad örneklerini içinde barındıran şu önermelere yer vermektedir: "Canlı-olmayan cansız cisimdir (*cemâd*)"; "Cansız cisim âlim-olmayandır"; "Canlı-olmayan âlim-olmayandır."⁹⁸

⁹² Bkz. Nasîruddîn et-Tûsî, *Tecridü'l-mantık*, nşr. Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbû'ât, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbû'ât, 1988, s. 19.

⁹³ Tûsî, *Şerhu'l-işârât ve 't-tenbihât*, s. 108-114; a.mlf., *Esâsü'l-iktibâs fi'l-mantık*, Farsçadan çev. Molla Husrev, tkd. ve thk. Hasan Şâfi, Muhammed Saîd Cemâleddîn, Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2004, s. 41-42.

⁹⁴ Tûsî'nin örnek verdiği karşılıolum fiillerini Arapçanın gramer yapısını dikkate alarak tercüme ettik. Yoksa Arapçada ifade edilen bu fiil kalıpları, daha önce de değinildiği üzere, Yunancadaki karşılıolum fiillerini birebir karşılamamaktadır. Çünkü Yunancada basit fiil sadece şimdiki zaman/geniş zamana işaret etmektedir.

⁹⁵ Tûsî, *Şerhu'l-işârât ve 't-tenbihât*, s. 207.

⁹⁶ Bkz. Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 42.

⁹⁷ Necmuddîn Ali b. Ömer el-Kazvîni el-Kâtibî, *eş-Şemsiyye fi'l-kavâ'idi'l-mantukiyye*, thk. ve tkd. Mehdi Fadlullah, Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfi'l-Arabî, 1998, s. 205-206.

⁹⁸ Kazvîni, *Şemsiyye*, s. 213.

Kutbuddîn Râzî, Kazvî'nin ad ve kelimeye ilişkin değerlendirmelerini şerh ederken fiil hakkında dikkat çekici bir tartışmaya girişmektedir. Râzî öncelikle eksik fiiller (*ef'âl nâkisa*) hakkında "Eksik fiiller tek başına haber vermeye yetkin değildir, o halde onların da edat olması gerekir" şeklinde ileri sürülebilecek bir itirazla ilişkili olarak, anladığımız kadarıyla mütekaddimûn mantık geleneğinin isimlerine de (*kudemâ*) atıfla bunun onların görüşüne uzak bir görüş olmadığını, çünkü onların lafza, dilcilerin (*nühât*) lafzın kendisi cihetinden bakmalarından farklı olarak mana cihetinden bakıp edatları zamansal ve zamansal olmayan şekilde ikiye ayırdıklarını, zamansal olanların eksik fiil olduğu görüşüne sahip olduklarını belirtmektedir.⁹⁹ Râzî'nin hiç şüphesiz burada eksik fiil dediği, onun *Tahrîrû'l-kavâid*'ine hâşiye yazan Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin de (1340-1413) açıkça ifade ettiği gibi mantıkçıların "bağ fiil/kelime (*el-kelimâtü'l-vücûdiyye*)" diye adlandırdıkları kelimelerdir. Râzî'nin, bunların edat olması gerektiği yönündeki itiraza karşı çıkmaması ve bunun çok yersiz bir yaklaşım olmadığı yönündeki düşüncesini Cürcânî şöyle açıklamaktadır: "Çünkü (mantıkçılar) topluluğu konu ve yüklem arasındaki bağı (*râbîta*) edat olarak zikretmiş ve bağı da '-dır' (*hüve*) gibi zamansal olmayan ve '-idi' (*kâne*) gibi zamansal olana ayırmışlardır. Bu da onların eksik fiilleri edatlardan saydıklarına işaret etmektedir." Cürcânî, bu türden edat/bağ konumunda olan eksik fiilleri mantıkçıların "bağ kelimeler" diye adlandırmalarını bu kelimelerin var olmaya (*sübût*) işaret etmelerine bağlamaktadır.¹⁰⁰

Kutbuddîn Râzî bağ kelimelere ilişkin yaptığı açıklamadan sonra her ne kadar basit lafız olarak ele alınsa ve tanımlansa da kelimenin basit kavrama işaret edip etmediğine ilişkin bir tartışmaya yer vermektedir. "Aslı ve maddesi itibariyle bir oluşa (*hads*), yapısı ve sureti itibariyle de zamana işaret ettiği ve dolayısıyla bir parçası manasına işaret ettiği için kelimenin bileşik olması gerekir, dersen, biz buna şöyle cevap veririz:..." diye tartışmaya başlamaktadır. Râzî burada sentaktik ve fonetik (*mesmû'aten*) bir açıklamayla bu itirazı çözümlene yoluna gitmektedir. Râzî'ye göre bileşik bir manada parçalar ayrı ayrı işitilen bir dizgi oluşturur (*mürettebe mesmû'a*), oysa kelimenin yapısı ve maddesi böyle olmadığı için onun bileşik olması gerekmez.¹⁰¹ Cürcânî'nin açıklamasıyla ifade edersek kelimenin "yapısı ve maddesi birlikte işitildiği"¹⁰² için bileşik kabul edilemez. Cürcânî ayrıca hem Kazvî'nin hem de Râzî'nin haber veren (yüklem olabilen) lafzı ad ve kelimeye ayırmalarına açıklık getirmek için haber veren (yüklem olabilen) lafzın ya aynı zamanda kendisinden haber verilen (konu da olabilen) ya da sadece haber veren (sadece yüklem olabilen) lafız olabileceğini, birincisinin ad ikincisinin ise kelime olduğunu ifade etse de¹⁰³ Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr*'da ad ve kelimeye ilişkin bu ayırımın daha analitik ve ayrıntılı bir izahla farkındadır.¹⁰⁴

O halde, Cürcânî'yi de dahil ederek söylersek Kutbuddîn Râzî ve yorumcusu Cürcânî için kelime bileşik değil basit bir kavrama işaret eden basit lafızdır. Ancak Kutbuddîn Râzî ve Cürcânî de tıpkı Kazvî'nin gibi lafızlar bahsinde sadece belirli ad ve belirli kelime üzerinde durmakta, belirsiz adı sadece önerme bağlamı içerisinde ele almaktadırlar. Râzî, Kazvî'nin de olduğu gibi belirsiz adlardan oluşan önermeleri, konusu belirsiz ad olan, yüklemi belirsiz ad olan, hem konusu hem de yüklemi belirsiz ad olan önermeler olarak taksim etmekte, fakat yüklemi belirsiz fiil olan önermeler üzerinde durmamaktadır.¹⁰⁵ Örneğin, Kutbuddîn Râzî, Sirâcuddîn Urmevî'nin (1198-1283) *Metâli'u'l-envâr*'na yazdığı şerh *Levâmi'u'l-esrâr*'da, onun İbn Sînâ'ya atıfla ad ve kelimedenden bahsettiği cümleleri şerh ederken *eş-Şifâ*'ya açıkça atıfta bulunmakla birlikte sadece belirli ad ve belirli fiil hakkında açıklamalar

⁹⁹ Bkz. Kutbuddîn er-Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'id-i'l-mantıkıyye*, s. 104.

¹⁰⁰ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, "Hâşiyetü Seyyid Şerîf el-Cürcânî", *Tahrîrû'l-kavâ'id-i'l-mantıkıyye fî şerhi risâleti's-şemsîyye*, ve '*aleyhi hâşiyetü es-Seyyid Şerîf el-Cürcânî* içinde, tsh. Muhsîn Bîdârfer, 2. Baskı, Kum: İntişârât-ı Bîdâr, h. 1426, s. 104.

¹⁰¹ Kutbuddîn er-Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'id-i'l-mantıkıyye*, 107-108.

¹⁰² Cürcânî, *Hâşiye*, s. 107.

¹⁰³ Cürcânî, *Hâşiye*, s. 107.

¹⁰⁴ Bkz. Kutbuddîn er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi metâli'i'l-envâr*, s. 42-43.

¹⁰⁵ Bkz. Kutbuddîn er-Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'id-i'l-mantıkıyye*, s. 263.

ve analizlere yer vermektedir.¹⁰⁶ Aynı tespit Cürçânî¹⁰⁷ ve Sa‘duddîn Teftezânî (1322?-1390?)¹⁰⁸ için de geçerlidir.

Buraya kadar İslâm mantık geleneği içinde yol olarak yaptığımız araştırma ve soruşturmanın neticesinde şunu söyleyebiliriz: Gerek müteakaddimün gerekse müteahhirün mantıkçılar arasında belirsiz ad, belirli ve belirsiz fiil hakkında, dilden kaynaklı farklılıklar da işin içine girdiği için kimi tartışma noktaları ve kapalılıkların bulunması, oysa gerek kavram bağlamı gerekse önerme bağlamıyla belirli ad hakkında bir kapalılığın ve tartışmanın bulunmaması dikkatten kaçmamaktadır. Bize göre bu, neden klasik mantığın ağırlıklı olarak ad kavramlar üzerinden işlendiğinin de en önemli gerekçesini ortaya koymaktadır. Buna ayrıca Kutbuddîn Râzî’nin ve Âmidî’nin ifade ettiği, adların ontolojik olarak nesnelere, olguları adlandırma ve işaretlemeye daha elverişli ve daha yetkin kavramlar olması da bir gerekçe olarak eklenebilir.¹⁰⁹ Fakat ileri sürülebilecek bu gerekçelerin, gerek kavram gerekse önerme bağlamlarıyla belirsiz adla ve ister belirli ister belirsiz olsun fiillerle ilişkili yol boyu tespit ettiğimiz tartışmaya ve yoruma muhtaç noktaların, klasik mantıkta bir boşluk hatta bize göre önemli bir boşluk yarattığı, kimi belirsizlikleri beraberinde sürükleye geldiği yönündeki iddiamızın meşruluğunu ortadan kaldırmamaktadır.

Sonuç

Klasik mantık, aklın ilkelerini ve akıl yürütme yollarını ortaya koyarak bilimlere kanıtlayıcı bir dil sunma ve bu dil üzerinden bilimlerin âleti (*organon*) olma iddiasındadır. Bu dilin, sosyo-kültürel herhangi bir dilin kurallarıyla değil, onto-epistemik kurallarla oluşturulduğunu ya da oluşturulmak istenildiğini ifade etmek, başta Aristoteles olmak üzere hemen bütün mantıkçıların bu yöndeki niyet ve çabasını dile getirmekle eşdeğerdir. Olgusal ya da düşünsel bir varlığın zihindeki resimleri olan manalara işaret eden lafızların sentaktik ve semantik yapısal özellikleri doğrudan bu manalarla, dolaylı olarak da olgusal ya da düşünsel varlığın kendisiyle belirlenmektedir. Buna bağlı olarak bir tür varlığa (olgusal ya da düşünsel, belirli ya da belirsiz varlığa) işaret eden kavramlara işaret eden lafızlar onların dildeki karşılıkları olmaktadır. “İnsan” gibi bir lafız belirli bir kavrama işaret eden belirli bir addir. “Oturuyor” gibi bir lafız da yine belirli bir kavrama ve ilaveten bu kavramın zamanına işaret eden belirli bir kelime/fiildir. İster ad ister fiil olsun belirli basit bir lafız belirli basit bir kavrama işaret etmektedir. “İnsan-olmayan” gibi bir lafız belirsiz bir kavrama işaret eden belirsiz bir ad, “Oturmuyor” gibi bir lafız da yine belirsiz bir kavrama ve ilaveten bu kavramın zamanına işaret eden belirsiz kelime/fiildir. İster ad ister fiil olsun belirsiz basit bir lafız da belirsiz basit bir kavrama işaret etmektedir.

Belirsiz basit bir ad ve belirsiz bir fiilin, mantıkçılar tarafından yapılan hemen hemen benzer tanımlarından yola çıkıldığında *tanımları itibariyle* belirsiz basit bir kavrama karşılık geldikleri hususunda fazlaca bir kapalılık bulunmamakla birlikte özellikle farklı dillerde farklı yapılarda ifade edilen fiil kalıpları gündeme geldiğinde bunlardan hangisinin basit kavrama işaret edip etmediği adlar kadar açık değildir. Yine “insan-olmayan” gibi belirsiz bir adın kavram bağlamıyla gerçekte olmasa da bir tür inkâr/olumsuzluk bildirdiği, önerme bağlamıyla gerçekte tasdik/olumluluk bildirdiği de (Falanca insan-olmayandır) bütün mantıkçılar açısından açıktır. Fakat “oturmuyor” gibi belirsiz bir kelimenin/fiilin inkâr karşılığının olmasında kimi belirsizlikler bulunmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla mantık tarihinde kelime/fiil kavramlar üzerinde ve yine yüklemi, ister belirli olsun ister belirsiz olsun fiil olan önermeler üzerinde adlar kadar etraflıca ve yeterince durulmamış olması bu kapalılığa meydan

¹⁰⁶ Bkz. Kutbuddîn er-Râzî, *Levâmi‘u l-esrâr fi şerhi metâli‘i l-envâr*, s. 38-43. Kutbuddîn Râzî *el-Muhâkemât*’ta da yine İbn Sînâ’nın fiil hakkındaki değerlendirmelerine atıf yapmakta, kısaca belirli fiil analiz ile birlikte belirsiz adların işaretinden de söz etmektedir. Bkz. “el-Muhâkemât”, *el-İşârât ve t-tenbihât ma‘a şerhi l-Havâce Nasîruddîn et-Tûsî ve l-muhâkemât li-Kutbuddîn er-Râzî* içinde, thk. Kerim Feyzi, Kum: Müessesetü Matbû‘âtu Dîni, h. 1383, s. 111-112.

¹⁰⁷ Bkz. Seyyid Şerif el-Cürçânî, “er-Risâletü l-kübrâ fi l-mantık”, çev. Muhammed Nasih Ece, *YYÜİFD 5/7* (2017), s. 102, 107-108; a.mlf., *Hâşiye*, s. 263-269.

¹⁰⁸ Bkz. Sa‘duddîn et-Teftezânî, *Tehzîbü l-mantık ve l-keâm*, nşr. Abdulkadir Marûf el-Kürdî, 1. Baskı, Kahire: Matba‘atu s-Sa‘âde, 1912, s. 4,5, 8. Ayrıca bkz. a.mlf., *Şerhu l-İmâm es-S‘ad et-Teftezânî ‘alâ ş-şemsîyye*, thk. Câdullah Bessâm Sâlih, Amman: Dâru’n-Nûr, 2011, s. 131-135.

¹⁰⁹ Bkz. Kutbuddîn er-Râzî, *Tahrîrü l-kavâ‘idi l-mantikiyye*, s. 108; Âmidî, *Dekâiku l-hakâik*, s. 37.

vermektedir. Belirsiz fiil kavram bağlamıyla bir tür inkâr/olumsuzluk bildirirken, belirsiz adın aksine önerme bağlamıyla doğrudan inkâr/olumsuzluk bildirmektedir. Böyle olunca nasıl ki, “oturmuyor” fiili, kavram bağlamıyla “oturuyor”un inkârını/olumsuzluğunu bildiriyorsa önerme bağlamıyla da gerçekte inkârını/olumsuzluğunu bildirmektedir. Bu da, ister istemez “Falanca oturuyor-Falanca oturmuyor” önerme çiftlerinden olumlu önermenin basit olumlu, onun olumsuz olan önermenin ise m‘adûl olumsuz önerme olması gerektiğini düşündürmektedir. Çünkü önerme bağlamıyla da belirsiz fiilin belirsizliği, tıpkı belirsiz adda olduğu gibi konusuyla değil doğrudan kendisinin işaret ettiği manayla ilişkilidir.

Belirsiz kelime/fiile ilişkin bu tespit ve bu tespitten çıkardığımız kaçınılmaz sonuç bizi şu güçlülük karşılıklı karşıya bıraktı: “İnsan âdil-olmayan değildir” önermesi, belirsiz ad olan yüklem, konusuyla ilişkisiz olarak doğrudan kendi işaret ettiği mananın belirsizliğinden dolayı m‘dûl olumsuz önermedir. Basit olumsuz önerme olarak alınan “İnsan oturmuyor” önermesinde belirsiz fiil olan yüklem, yine konusuyla ilişkisiz olarak doğrudan kendi işaret ettiği mananın belirsizliğinden dolayı belirsiz fiildir. O halde tıpkı belirsiz adda olduğu gibi belirsiz fiilin yüklem olarak dahil olduğu önermenin, basit olumsuz önerme değil de m‘adûl olumsuz önerme olması gerekmez mi? “İnsan oturmuyor” önermesini, “İnsan âdil-olmayan değildir” önermesinden farklı kılan ve onu basit olumsuz önerme yapan mantıksal gerekçe nedir?

Şüphesiz bu problemin derinlemesine araştırılması ayrı bir çalışmanın konusu olabilir. Ancak bu çalışmanın sınırları içerisinde kalarak şunu ifade edebiliriz: Fiillerin, basit bir kavrama işaret edip etmediklerinin yanı sıra gerek kavram gerekse önerme bağlamlarıyla tasdik ve inkâr karşılığını da adlar kadar açık değildir. İslâm mantık tarihi boyunca kavram mantığı ve önermeler mantığının özellikle ad kavramlar üzerinden işlenmesi, bize göre tartışmaya açık kimi problemleri de beraberinde sürüklemiştir. Bu da hiç şüphesiz, klasik mantığın onto-epistemik temelli, genel-geçer kurullarla belirlenmiş bir bilim dili yaratma iddiasını mahfuz tutmakla birlikte onun, sosyo-kültürel dil olgusunu fazlaca önemsemeyen yaklaşımını sorgulamaya açmamız gerektiğini öngörmektedir.

Kaynakça

- Âmidî, Seyfuddîn el-., *Dekâiku'l-hakâik (Kısmu 'ilmi'l-mantık)*, c.1-2, ss. 15-247, thk. Seyyid Fâdıl Ali el-Mûsevî, Beyrut: Kitâb Nâşirûn/Book-Publisher, 2019.
- Aristoteles, “Kitâbu Bârî Ermîniyâs ev Kitâbu'l-‘İbâre”, çev. İshâk b. Huneyn, *en-Nassu'l-kâmil li-mantiki Aristû* içinde, c.2, ss. 103-163, thk. ve tkd. Ferîd Cebr, Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1999.
- Aristoteles, “Kitâbu Kâtîgûryâs ev Kitâbu'l-Mekûlât”, çev. Huneyn b. İshâk/İshâk b. Huneyn, *en-Nassu'l-kâmil li-mantiki Aristû* içinde, c.1, ss. 15-96, thk. ve tkd. Ferîd Cebr, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1999.
- Aristoteles, *Organon I, Kategoriyalar*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, 2. Baskı, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963.
- Aristoteles, *Organon II, Önerme*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, 2. Baskı, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963.
- Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, 2.Baskı, Ankara: İmge Kitapevi, 1996.
- Aristotle, “On Interpretation”, *Categories, On Interpretation, Prior Analytics* içinde, ss. 114-179, çev. H. P. Cooke & Hugh Tredennick, London: Harvard University Press, 2002.
- Aristotle, “The Categories”, *Categories, On Interpretation, Prior Analytics* içinde, ss. 12-109, çev. H. P. Cooke & Hugh Tredennick, London: Harvard University Press, 2002.

- Cebr, Ferîd, “Mukaddime”, Aristoteles, “Kitâbu Bârî Ermîniyâs ev Kitâbu'l-‘İbâre”, çev. İshâk b. Huneyn, *en-Nassu'l-kâmil li-mantiki Aristû* içinde, c.2, ss. 99-102, thk. ve tkd. Ferîd Cebr, Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1999.
- Cürcânî, Seyyid Şerif el-., “er-Risâletu'l-kübrâ fi'l-mantık”, çev. Muhammed Nasih Ece, *YYÜİFD 5/7* (2017): 96-117.
- Cürcânî, Seyyid Şerif el-., “Hâşiyetü Seyyid Şerîf el-Cürcânî”, *Tahrîrû'l-kavâ'idi'l-mantıkıyye fi şerhi risâleti's-şemsiyye, ve 'aleyhi hâşiyetü es-Seyyid Şerîf el-Cürcânî* içinde, ss. 22-470, tsh. Muhsîn Bîdârfer, 2. Baskı, Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1384/2008.
- Ebherî, Esîrüddîn el-., “İsâgücî”, *İsâgücî ve Şerhi* içinde, ss. 32-61, thk. ve çev. Ferruh Özpilavcı, 3. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Fârâbî, “el-Fusûlü'l-hamse”, *Mantûğa Giriş Risaleleri* içinde, ss. 34-57, çev. Yaşar Aydınlı, 1. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî, “Kitâbu'l-‘İbâre”, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî* içinde, c.1, ss. 133-163, thk. Refik el-Acem, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1986.
- Hûnecî, Efdaluddîn el-., *Keşfü'l-esrâr 'an-gavâmidî'l-efkâr*, thk. ve tkd. Hâlid er-Rüveyheb, Tahran: Müessesesi-i Pejûheşi Hikmet ve Felsefe-i İnan, h.1389.
- İbn Rüşd, “Kitâbu Kâtîgûryâs ev Kitâbu'l-Mekûlât”, *Nass telhîsu mantiki Aristû* içinde, c.2, ss. 3-75, thk. Cîrâr Cihâmî, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1996.
- İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi Aristûtâlis fi'l-'ibâre*, thk. Muhammed Selim Sâlim, Mısır: Matba'atu Dâri'l-Kütüb, 1978.
- İbn Sînâ, *'Uyûnü'l-hikme*, thk. Muvaffak Fevzî el-Cebr, Şam: Dâru'l-Yenâbî', 1996.
- İbn Sînâ, “Mantıku'l-meşrikiyyîn”, *Mantıku'l-meşrikiyyîn ve'l-kasîdetü'l-müzdevce fi'l-mantık* içinde, ss. 2-83, nşr. Mektebetü Âyetillâhi'l-'Uzmâ el-Mer'âşî en-Necefi, 2. Baskı, Kum: Mektebetü Âyetillâhi'l-'Uzmâ el-Mer'âşî en-Necefi, h. 1405.
- İbn Sînâ, *en-Necât, Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Kategoriler*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Yorum Üzerine*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ; *İşâretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Kâtibî, Necmuddîn Ali b. Ömer el-Kazvînî el-., *eş-Şemsiyye fi'l-kavâ'idi'l-mantıkıyye*, thk. ve tkd. Mehdi Fadlullah, Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfi'l-Arabî, 1998.
- Kaya, Hacı, *İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtama Teorisi* (Doktora Tez), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Libera, Alain de, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral, 2. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

- Râzî, Fahrüddîn er-, “Şerhu ‘uyûni’l-hikme”, *‘Uyûnü’l-hikme ma’a Şerhi ‘uyûni’l-hikme* içinde, ss. 39-172, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Tahran: Müessesetu’s-Sâdık li’t-Tıbâ’ati ve’n-Neşr, h. 1373.
- Râzî, Fahrüddîn er-, *Lübâbü’l-işârât ve’t-tenbîhât*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kahire: Mektebetü’l-Külliyât el-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Fahrüddîn er-, *Mantku’l-mülâhhas*, thk. ve tkd. Ahad Ferâmerz Karamelikî ve Âdîne Asgarînejad, Tahran: Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, h. 1381.
- Râzî, Fahrüddîn er-, *Şerhu’l-işârât ve’t-tenbîhât*, c.1, ss. 8-361, tkd. ve tsh. Ali Rızâ Necefzâde, Tahran: Encümeni-âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, h. 1383.
- Râzî, Kutbuddîn er-, “el-Muhâkemât”, İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât ma’a şerhi’l-Havâce Nasîruddîn et-Tûsî ve’l-muhâkemât li-Kutbuddîn er-Râzî*, ss. 85-422, thk. Kerim Feyzî, Kum: Müessesetü Matbû’âtu Dînî, h. 1383.
- Râzî, Kutbuddîn er-, “Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantkiyye”, *Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-mantkiyye fi şerhi risâleti’s-şemsiyye, ve ‘aleyhi hâşiyetü es-Seyyid Şerîf el-Cürçânî* içinde, ss. 21-471, tsh. Muhsîn Bîdârfer, 2. Baskı, Kum: İntişârât-ı Bîdâr, h. 1426.
- Râzî, Kutbuddîn er-, *Levâmi’u’l-esrâr fi şerhi metâli’i’l-envâr*, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, h.1303.
- Rescher, Nicholas, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Ahmet Kayacık, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Suhreverdî, Şihâbuddîn, *Mantku’t-telvîhât*, thk. Ali Ekber Feyyâz, Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh, 1955.
- Teftezânî, Sa’duddîn et-, *Şerhu’l-İmâm es-S’ad et-Teftezânî ‘alâ’s-şemsiyye*, thk. Câdullah Bessâm Sâlih, Amman: Dâru’n-Nûr, 2011.
- Teftezânî, Sa’duddîn et-, *Tehzîbü’l-mantuk ve’l-kelem*, nşr. Abdulkadir Marûf el-Kürdî, 1. Baskı, Kahire: Matba’atu’s-Sa’âde, 1912.
- Tûsî Nasîruddîn et-, “Şerhu’l-işârât ve’t-tenbîhât”, *el-İşârât ve’t-tenbîhât ma’a şerhi’l-Havâce Nasîruddîn et-Tûsî ve’l-muhâkemât li-Kutbuddîn er-Râzî* içinde, ss. 85-422, thk. Kerim Feyzî, Kum: Müessesetü Matbû’âtu Dînî, h. 1383.
- Tûsî, Nasîruddîn et-, *Esâsü’l-iktibâs fi’l-mantuk*, Farsçadan çev. Molla Husrev, tkd. ve thk. Hasan Şâfi, Muhammed Saîd Cemâleddîn, Kahire: el-Meclisu’l-A’lâ li’s-Sekâfe, 2004.
- Tûsî, Nasîruddîn et-, *Tecrîdü’l-mantuk*, nşr. Müessesetü’l-A’lemi li’l-Matbû’ât, Beyrut: Müessesetü’l-A’lemi li’l-Matbû’ât, 1988.

Kimi Nörolojik Veriler Işığında Beyin-Bilinç İlişkisi II

Beyza Nur Çavuş*

Özet

Yüzyıllardır tartışılgeleyen zihin-beden sorunu, günümüzde bilinç ve beyin arasındaki etkileşim problemi olarak ele alınmaktadır. Ortaya konan nörolojik verilerden hareketle, tamamen maddi bir organ olan beyin ile fiziksel özellikler taşımayan bilinç arasında, nasıl bir ilişki olduğunu açıklamak için felsefi kuramlar ileri sürülmektedir. Bu kuramlardan bazıları, bilinç ile beynin birbirinden tamamen bağımsız olduğunu iddia eden düalist kuramlardır. Bazıları ise, bu bağımsızlığı reddederek ikisinden birini diğerine indirgeme yolu ile çözüme ulaşmaya çalışan monist kuramlardır. Bu çalışmada, beyin-bilinç ilişkisini açıklamaya çalışan çağdaş felsefi kuramlar ele alınacaktır.

Anahtar Kavramlar: Bilinç, Beyin, Fenomenal Deneyim, Düalizm, Materyalizm, İndirgeme.

Abstract

The mind-body problem, which has been discussed for centuries, is considered as the problem of interaction between consciousness and the brain today. Based on the neurological data put forward, philosophical theories are proposed to explain what kind of relationship exists between the brain, which is a completely material organ, and consciousness that does not have physical properties. Some of these theories are dualist theories that claim that consciousness and the brain are completely independent from each other. Others are monist theories that reject this independence and try to reach a solution by reducing one to the other. In this study, contemporary philosophical theories that try to explain the brain-conscious relationship is discussed.

Keywords: Consciousness, Brain, Phenomenal Experiment, Dualism, Materialism, Reduction.

I

Bilinç sorunu insanın hem günlük yaşantısı ile hem de entelektüel merakları ile doğrudan ya da dolaylı bir şekilde ilişkilidir. Çünkü insan, her güne bilinçli bir şekilde uyanır ve yeniden uyuyana veya farklı bir yoldan bilinçsiz bir duruma geçene kadar bilincinin eşlik ettiği deneyimler yaşar. Bu deneyimler, açıklık, susuzluk gibi asli ihtiyaçları; üzüntü, sevinç, nefret gibi duygu durumlarını; görmek, koklamak gibi duyu verileriyle elde edilen tecrübeleri; düşünme ve öğrenme gibi entelektüel faaliyetleri kapsar. Tüm bu duygu, his ve arzu gibi tecrübeler, bugün *fenomenal deneyim* denilen bilinçlilik durumlarıdır.¹

İnsanın yaşamının tamamını kaplayan bu deneyimlerin nasıl meydana geldiği, yine insan tarafından apaçık bilinmesi beklenirken, bilincin neden olduğu fenomenal deneyimlerin nasıl ortaya çıktığı henüz gizemini korumaktadır. Bugünün ilgi odağı olan bu gizemi çözmek için pek çok çağdaş düşünür ve bilim insanı, birbirinden farklı teoriler ileri sürmüş, fikir beyan etmiş ve bilimsel çalışmalarda bulunmuştur.

Temel sorun, insanda maddeden bağımsız bir şekilde ortaya çıkıyor gibi görünen bilincin, nasıl olup da beden ile etkileşim halinde olduğudur. Son yüzyılda ortaya konan nörolojik veriler, fenomenal deneyimlerin kaynağının, beyin yapıları olduğunu kanıtlar niteliktedir. Dolayısıyla insanın, bilinç ve

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Araştırma Görevlisi (beyzabayat00@gmail.com).

¹ Arthur Guyton, John E. Hall, *Tıbbi Fizyoloji*, çev. ed. Berrak Çağlayan Yeğen, İstanbul, Nobel Tıp Kitapevleri, 2013, s. 655-705.

beyin olmak üzere iki ayrı cevherden oluştuğuna dair genel kanaat hakkında şüpheler belirmektedir. Çünkü bilinç ve beyin, birbirinden bağımsız fakat etkileşimli iki varlıksal kategori ise, bu iki cevherin nasıl etkileşim kurduğu açıklanmalıdır. Bunun nedeni, kabul edilen doğa yasaları çerçevesinde, maddi olmayan şeyler ile maddi olanlar arasında nedensel bir etkileşimin bulunmasının mümkün olmamasıdır.

Beyin ve bilinç arasındaki ilişkinin açıklanmasında temelde iki yaklaşımın bulunduğu ifade edilebilir. Bunlardan ilki, bilinç ile beynin birbirinden tamamen bağımsız olduğunu ileri süren düalist kuramlardır. İkincisi ise, bilinç ile beyni bağımsız iki ayrı cevher olarak kabul etmeyerek, birinden birini diğerine indirgemeyi tercih eden monist kuramlardır.

II

Düalist kuramlar, kartezyen düalizm, epifenomenalizm ve koşutçuluk olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Bu üç kuramın ortak özelliği, beyin ve bilincin birbirinden bağımsız iki ayrı varlık kategorisinde bulunup, aynı zamanda birbirleriyle etkileşim halinde bulduklarını iddia etmeleridir. Ancak bu etkileşimin nasıl meydana geldiği sorusuna verdikleri farklı cevaplarla birbirlerinden ayrılmaktadırlar.²

İlk olarak kartezyen düalizmde, beyin ve bilinç arasındaki etkileşimin iki yönlü olarak gerçekleştiği iddia edilir. Yani, beynin bilinç üzerinde etkisi olduğu kadar, bilincin de beyin üzerinde nedensel bir etkisi vardır. Örneğin, insanın eli yandığı için acı hissetmesi, beyinden bilince doğru bir etki iken, hüzünlü bir anısını hatırlayarak ağlaması, bilinçten beyne doğru bir etkidir. Buradaki iddiaya göre, fiziksel ve maddesel olmayan bir yapıda bulunan bilinçli durumlar, bir madde olan beyin üzerinde gözlemlenebilen bir etkiye sahiptir. Bununla birlikte bilinç ve beden arasındaki etkileşimin temel kaynağının, beyinde bulunan ve epifiz adı verilen bir bez vasıtasıyla olduğu da iddia edilir.³ Ancak bu açıklama, iki farklı cevher arasındaki etkileşimin nasıl ve niçin gerçekleştiğine dair tutarlı bir açıklama olarak kabul görmemiştir.

Bir diğer düalist kuram olan epifenomenalizmde ise, bilinç ve beynin birbirinden bağımsız olduğu kabul edilmekle birlikte, bu ikisi arasındaki etkileşimin tek yönlü olduğu ileri sürülmektedir. Yani beynin, bilinç üzerinde var edici ve yönlendirici bir etkisi olduğu kabul edilir. Ancak bilincin beyin üzerinde nedensel bir etkisinin olabileceği reddedilir. Bu iddianın temel nedeni, nöroloji alanında elde edilen bulgulardır.⁴

Örneğin Penfield-Rasmussen deneylerinde, bilinçleri açık şekilde beyin ameliyatı olan hastaların beyinlerine elektriksel uyarılar verilerek, hastalara neler deneyimledikleri sorulmuştur. Hastalar uyarılan bölgelere göre, bazen bedenlerinin bir uzvunda ağrı bazen de bir müzik parçasını canlı bir şekilde duyumsama gibi farklı şeyler deneyimlediklerini ifade etmişlerdir.⁵ Deneylerden çıkan sonuca göre, beynin nöral faaliyetleri sonucunda fenomenal deneyimler oluşmaktadır. Fakat bu durumun tersini kanıtlayan herhangi bir nörolojik veri henüz kaydedilmemiştir. Dolayısıyla beyin ve bilinç arasında bir etkileşim var olsa bile, bu ancak beyinden bilince doğru tek yönlü olmalıdır. Buna rağmen bu yaklaşım, maddi olan beynin, nasıl ve niçin fenomenal deneyimlere neden olduğu sorusuna cevap verememektedir.⁶

Son düalist yaklaşım olan koşutçuluk kuramında ise, diğer düalist kuramlardan farklı olarak, bilinç ve beyin arasındaki nedensel ilişki reddedilir. Buna göre, beyin ve bilinç arasında karşılıklı ya da tek yönlü nedensel bir ilişki bulunmamaktadır. Aksine beynin nöral faaliyetleri ile fenomenal deneyimler arasında bir uyum ve eşzamanlılık (öncesiz uyum- Leibnize) bulunur. Örneğin filmlerdeki sesler, görüntülere eşzamanlı olarak eşlik eder. Fakat ikisi arasında nedensel bir bağlantı yoktur. İşte,

² Antti Revonsuo, *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*, çev. Selim Değirmenci, İstanbul, Küre Yayınları, 2016, s. 36-37.

³ Stephen Priest, *Theories of Mind*, New York, Houghton Mifflin Company, 2004, s. 3.

⁴ Frank Jackson, "Epiphenomenal Qualia", *The Philosophical Quarterly*, C.XXXII, No:127, 1982, s. 127-136.

⁵ Michael Shermer, *İyilik ve Kötülüğün Bilimi*, çev. Sinem Gül, İstanbul, Varlık Yayınları, 2004, s. 149-150.

⁶ David Chalmers, "Consciousness and Place in Nature", *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, ed. David Chalmers, Oxford, Oxford University Press, 2002, s. 264

beyin ve bilinç arasında da buna benzer bir ilişki vardır. Burada açıkça ifade edilmelidir ki koşutçuluğun bilinç sorununa getirdiği çözüm, Tanrı gibi üst bir ilkeye dayanmaktadır. Çünkü beyin ve bilinç arasındaki eşzamanlılığın başlaması ve korunması için, başlangıçta bunları aynı anda var eden ve yönlendiren bir varlık olmalıdır. Fakat çağdaş dönemde, bilimsel dayanaktan yoksun ve doğaüstü ilkelere başvurularak önerilen çözümler çok fazla dikkate alınmamaktadır.⁷

III

Düalist kuramlar, yalnızca deney ve gözleme dayalı olan bilgileri kabul edilebilir bulan bugünün bilimsel paradigması içinde yaygın olarak kabul görmemektedir. Çünkü bu paradigmada, maddeden bağımsız bir cevherin var olmasının imkânsızlığı bir yana, bu cevherin maddi olan şeyler üzerinde bir etkisinin olması da mümkün değildir. Bu nedenle düalist kuramların karşısına, bilinç ve madde arasındaki varlıksal kategoriye reddeden ve bilinci açıklamada maddeyi temel alan materyalist monist kuramlar ileri sürülmüştür.

Bu kuramlardan ilki olan *eleyici materyalizmde*, evrende yalnızca maddi, gözlemlenebilen ve doğa bilimlerinin konusu olabileceği şeylerin var olabileceği iddia edilmektedir. Bilincin ise, bilimsel yöntemler tarafından ele alınamamasından dolayı var olması mümkün değildir, bu nedenle de reddedilmelidir.⁸ Eleyici materyalizm kuramında savunulan bu radikal görüşün kaynağı, bilim tarihine dayanmaktadır. Bilim tarihinde, yetersiz bilgi nedeniyle var olduğu sanılan, ancak bilimsel gelişmeler sayesinde var olmadığı ortaya çıkan pek çok “şey” vardır.⁹ İşte bilinç de, hakkında yeteri kadar bilimsel veri olmamasından dolayı var sanılmaktadır. Fakat yakın gelecekte, beyin hakkında elde edilen veriler sayesinde bilincin aslında bir yanılsama olduğu ortaya çıkacak ve bilimin dışına itilecektir.¹⁰

Bilincin ve fenomenal deneyimlerin birer yanılsama olarak kabul edilmesi, aynı zamanda insanın isteklerinin, arzularının, kararlarının, hislerinin de birer yanılsama olduğunu iddia etmek anlamına gelir. Buna göre insan, fenomenal deneyimlerinin gerçek olduğuna inanır çünkü bu deneyimler sağduyusal olarak insanın gündelik yaşantısının tam merkezindedir. Oysaki eleyici materyalizme göre, bilinçli hiçbir deneyim yoktur, yalnızca beyin ve nöronların fonksiyonel işlevleri vardır. O halde insan biyo-organik bir makineden başka bir şey değildir.¹¹

Eleyici materyalizmle birtakım ortak özellikleri olan bir diğer materyalist monist kuram *felsefi davranışçılıktır*. Bu kuramda, bilincin insan davranışları üzerinden ele alınması amaçlanır. Davranış, insan üzerinde gözlemlenebilen tek şeydir ve fenomenal deneyimlerin anlamları, davranışların altında örtük olarak bulunmaktadır. Bu nedenle bilinç, ancak insan davranışları gözlemlenerek ve bu davranışların mantıksal-dilsel bir çözümlemesi yapılarak anlaşılabilir.¹²

Bu noktada felsefi davranışçılık kuramının, bilincin doğasının ne olduğu ve beyinle ne tür bir etkileşim halinde olduğu meseleleri ile doğrudan ilgilenmediği ifade edilmelidir. Bu kuramın maksadı, fenomenal deneyimlerin davranış üzerinden ve dilsel bir analiz kullanarak anlaşılabilmesini sağlamaktır. Ancak ifade edilmelidir ki bu kuram, fenomenal deneyimleri davranışa indirgeyerek bilinci görmezden gelmiştir. Daha doğrusu insan bilincinin yalnızca davranışlardan ibaret olduğunu iddia etmiştir.¹³

Eleyici materyalizm ve felsefi davranışçılık kuramları, oldukça radikal ve bütünüyle fizikalist bir yaklaşım olmaları nedeniyle pek çok düşünür tarafından tutarlı görülmemiştir. Bu nedenle bu kuramlara alternatif olarak farklı kuramlar ileri sürülmüştür. Bunlardan biri olan *işlevselcilik* bilinci

⁷ Revonsuo, *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*, s. 51-53.

⁸ Dale Jacques, *The Philosophy of Mind: The Metaphysics of Consciousness*, New York, Continuum, 2009, s. 34.

⁹ Jaime Wisniak, “Phlogiston: The Rise and Fall of a Theory”, *Indian Journal of Chemical Technology*, C.XI, 2004, s. 732-743.

¹⁰ Paul Churchland, *Madde ve Bilinç*, çev. Berkay Ersöz, İstanbul, Alfa Yayınları, 2018, s. 78-79.

¹¹ Francis Crick, *Şaşırtan Varsayım: İnsan Varlığının Temel Sorularına Yanıt Arayışı*, çev. Sabit Say, Ankara, TÜBİTAK, 2005, s. 3.

¹² Hilary Putnam, “Brains and Behaviour”, *The Nature of Mind*, ed. David M. Rosenthal, Oxford, Basic Blackwell, 1991, s. 153-156.

¹³ John Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, çev. Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004, s. 56-57.

açıklamada, beyin ile bilgisayar sistemleri arasında bir benzerlik kurarak çıkar yol arar. Ancak bunu yaparken eleyici materyalizm gibi bilinci görmezden gelmekten ve felsefi davranışçılık gibi insan davranışlarını ön plana çıkarmaktan kaçınmaz.¹⁴

İşlevselcilik kuramına göre beyin, bilgisayarlar gibi bir bilgi işleme sistemidir ve girdi-çıkı işlevine göre çalışır. Buna göre, çevreden gelen pek çok uyarı sinir sistemleri vasıtasıyla beyne bir girdi olarak iletilir. Burada nöronların işlevsel etkileşimiyle bir çıktı olarak davranış meydana gelir. Bilinç denilen fenomenal deneyimler de davranışlar üzerinden gözlemlenir. Dolayısıyla bilincin açıklanması için, beynin nöronal işlevleri betimlenebilmeli ve yapay bir şekilde üretilebilmelidir.¹⁵ Ancak böyle bir bilgi işleme sistemi içinde bilincin kendine gerçekten bir yer bulabildiği şüphelidir. Çünkü tamamen algoritmik ve matematiksel bir şekilde girdilere cevap üreten beyin, güzel bir parfüm kokusundan alınan hazzı nasıl ifade edecektir?¹⁶ İşlevselcilik bu tarz sorulara yanıt veremeyeceğinden dolayı bilincin bu yönünü reddeder ve insanı makinelerle özdeş tutar.

Ele alacağımız bir diğer materyalist monist kuram olan *özdeşlik teorisinde*, yukarıda incelediğimiz diğer kuramlardan farklı olarak açık bir şekilde bilinçli fenomenal deneyimlerin varlığı reddedilmez. Ancak onları, beyinde ve sinir sisteminde ortaya çıkan nöronal faaliyetlerle aynı (özdeş) olarak kabul eder. Bu iddiaya göre, “Bilinç, yalnızca bir beyin sürecidir” şeklinde tamamen bilimsel bir hipotez kurulabilir ve yine bilimsel olarak ispatlanabilir.¹⁷

Fenomenal deneyimlerle beynin nöral faaliyetlerinin özdeş olmasının anlamı, ikisi ile de kast edilen şeyin aynı olmasıdır. Örneğin “Sabah yıldızı ile akşam yıldızı özdeştir.” derken kast edilen tek şey Venüs’tür. Fenomenal deneyimlerle beynin nöral faaliyetleri özdeştir denildiğinde de kast edilen yalnızca beyindeki nöronal aktivitelerdir.¹⁸ Burada dikkat edileceği üzere, fenomenal deneyimler beynin işlevlerine *indirgenmektedir*. Dolayısıyla fenomenal deneyimler özdeşlik teorisinde kabul görüyor gibi ifade edilse de bir noktada aslında yalnızca fiziksel ve maddesel süreçlerden ibaret görülmektedir. Bu açıdan özdeşlik teorisi pek çok eleştirinin de muhatabı olmuştur. Bu eleştirilerin merkezinde bulunan iddia, beynin sinir sistemine dair ne kadar ayrıntılı bilgi edinilirse edilsin, bu bilgilerin fenomenal deneyimleri tam olarak karşılayamayacağıdır.¹⁹

Bu durumun farkında olan çağdaş Türk düşünürlerden biri olan Saffet Murat Tura, *ontolojik nöro/fenomenal özdeşlik teorisi* adını verdiği bir teori ileri sürer. Bu teoriye göre, fenomenal deneyimler tamamıyla fiziksel olarak beynin nöral faaliyetlerine indirgenildiğinde, ifade edilemeyen bir epistemik artık kalır.²⁰ Örneğin bir kokunun duyumsanması, beynin kokuyu algılayan bölgesinin nöronal aktivitelerine indirgenerek bütünüyle bilimsel bir açıklama ile ifade edilebilir. Ancak bu ifade, kokunun duyumsanmasında yaşanan *haz hissine* yer veremeyecektir. Bundan dolayı ontolojik nöro/fenomenal özdeşlik teorisine göre, fenomenal deneyimlerle beynin nöral faaliyetleri, yalnızca doğa bilimlerinin nüfuz edemeyeceği, ontolojik bir düzlemde özdeş olabilirler.²¹

Makalemizde ele alacağımız son materyalist monist kuram çağdaş düşünürlerden John Searle tarafından ileri sürülmüş olan *biyolojik doğalcılıktır*. Searle, bilinç sorununu ele almada hem düalist kuramların hem de materyalist monist kuramların aynı yanlışla düştüklerini ifade eder. Bu yanlış, her bir kuramın bilinci maddeden tamamen bağımsız görerek işe başlamalarıdır. Oysa Searle’e göre bilinç, fiziksel ya da zihinsel olarak adlandırılan kategorilerin ikisine de uymayan biyolojik bir doğa olayıdır.²²

¹⁴ Ned Block, “Troubles with Functionalism”, *The Nature of Mind*, ed. David M. Rosenthal, New York, Oxford University Press, 1991, s. 211.

¹⁵ Hilary Putnam, “The Nature of Mental States”, *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, ed. David Chalmers, Oxford, Oxford University Press, 2004, s. 76-78

¹⁶ John Searle, *Bilincin Gizemi*, çev. İlknur Karagöz İyüz, İstanbul, Küre Yayınları, 2018, s. 93.

¹⁷ Herbert Feigl, “The „Mental“ and the „Physical“”, *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, ed. David Chalmers, Oxford, Oxford University Press, 2002, s. 68.

¹⁸ J.J.C. Smart, “Sensations and Brain Processes”, *The Philosophical Review*, C.LXVIII, 1959, s. 144.

¹⁹ Frank Jackson, “What Mary Didn’t Know”, *The Journal of Philosophy*, C.LXXXIII, No:5, 1986, s. 291-295.

²⁰ Saffet Murat Tura, *Beynin Gölgeleeri: Bit Psikiyatri Felsefesi*, İstanbul, Metis Yayınları, 2017, s. 190.

²¹ Tura, *Beynin Gölgeleeri*, s. 248-249.

²² Searle, *Bilincin Gizemi*, s. 11.

Bu bakımdan Searle, bilince olduğu haliyle doğada bir yer açmaya çalışmaktadır. Fakat onun bilince bulunduğu bu yer, diğer materyalist monist kuramlarda olduğu gibi beyindir. Ona göre bilinç, beynin alt seviyedeki faaliyetleri sonucunda ortaya çıkan/*beliren (emergent)* üst düzey bir özelliktir.²³ Bundan dolayı da onun öne sürdüğü kuram, materyalist monist kuramlar başlığı altında değerlendirilir. Yine de bu kuramın belirgin olarak farklı olan özelliği bilinci, fiziksel olana indirgemeksizin fotosentez, sindirim ya da mitoz bölünme gibi biyolojik olaylardan farksız bir doğa olayı olduğunu iddia etmesidir.²⁴ Ancak biyolojik doğalcılık kuramı, bilimsel bir teori olmaktan ziyade felsefi bir teori olduğu ve iddialarının deneysel olarak bir karşılığı olmadığı için eleştirilmiştir.²⁵

IV

Buraya kadar gelinen noktada, bilinç ve beyin arasındaki ilişkinin açıklanmasına yönelik çağdaş felsefi kuramların çözüm önerilerini ele aldık. Bunlardan bazıları, bilince madde üstü bir anlam yüklerken, diğer bazıları bilinç sorununu bilimsel olarak ele anılıp incelenmesi gerektiğini savunur. Ancak her iki yaklaşım türü de dikkatle incelendiğinde, bilinç sorununu tamamıyla kuşatıcı ve açıklayıcı bir teorinin henüz ortaya konmadığı açığa çıkmaktadır. Bilincin doğası nedir? Bilinç tamamen maddesel midir ve beynin sinirsel faaliyetlerinden mi ibarettir? Yoksa sinirsel faaliyetlerle açıklanamayan bir deneyimler yığını mıdır? Eğer maddesel değilse, nasıl oluyor da maddi olan ile iletişime geçebiliyor? Makalemiz boyunca ele aldığımız kuramlar, bu sorulara birer yanıt üretme çabasında olmalarından dolayı oldukça değerlidir fakat bu cevaplar sorunu çözmede yeterli değildir. Dolayısıyla bilinç sorunu, üzerinde düşünülme, soru sorulmaya, yanıt aranmaya devam edilmesi gereken bir sorundur.

KAYNAKÇA

Guyton, Arthur, Hall, John E., *Tıbbi Fizyoloji*, çev. ed. Berrak Çağlayan Yeğen, İstanbul, Nobel Tıp Kitapevleri, 2013.

Block, Ned, "Troubles with Functionalism", *The Nature of Mind*, ed. David M. Rosenthal, New York, Oxford University Press, 1991, s. 211-229.

Chalmers, David, "Consciousness and Place in Nature", *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, ed. David Chalmers, Oxford, Oxford University Press, 2002, s. 247-273.

Churchland, Paul, *Madde ve Bilinç*, çev. Berkay Ersöz, İstanbul, Alfa Yayınları, 2018.

Crick, Francis, *Şaşırtan Varsayım: İnsan Varlığının Temel Sorularına Yanıt Arayışı*, çev. Sabit Say, Ankara, TÜBİTAK, 2005.

Feigl, Herbert, "The Mental" and the Physical", *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, ed. David Chalmers, Oxford, Oxford University Press, 2002, s. 68-73.

Jackson, Frank, "What Mary Didn't Know", *The Journal of Philosophy*, C.LXXXIII, No:5, 1986, s. 291-295.

Jackson, Frank, "Epiphenomenal Qualia", *The Philosophical Quarterly*, C.XXXII, No:127, 1982, s. 127-136.

Jacquette, Dale, *The Philosophy of Mind: The Metaphysics of Consciousness*, New York, Continuum, 2009.

Priest, Stephen, *Theories of Mind*, New York, Houghton Mifflin Company, 2004.

²³ John Searle, *Philosophy in a New Century: Selected Essays*, New York, Cambridge University Press, 2008, s. 159.

²⁴ John Searle, *Minds, Brains and Science*, Cambridge, Harvard University Press, 2003, s. 25.

²⁵ Revonsuo, *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*, s. 279-280.

Putnam, Hilary, "The Nature of Mental States", *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, ed. David Chalmers, Oxford, Oxford University Press, 2004, s. 73-80.

Putnam, Hilary, "Brains and Behaviour", *The Nature of Mind*, ed. David M. Rosenthal, Oxford, Basic Blackwell, 1991, s. 151-161.

Revonsuo, Antti, *Bilinç: Özneliğin Bilimi*, çev. Selim Değirmenci, İstanbul, Küre Yayınları, 2016.

Searle, John, *Zihnin Yeniden Keşfi*, çev. Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004.

Searle, John, *Bilincin Gizemi*, çev. İlknur Karagöz İçyüz, İstanbul, Küre Yayınları, 2018.

Searle, John, *Philosophy in a New Century: Selected Essays*, New York, Cambridge University Press, 2008.

Searle, John, *Minds, Brains and Science*, Cambridge, Harvard University Press, 2003.

Shermer, Michael, *İyilik ve Kötülüğün Bilimi*, çev. Sinem Gül, İstanbul, Varlık Yayınları, 2004.

Smart, J.J.C., "Sensations and Brain Processes", *The Philosophical Review*, C.LXVIII, 1959, s. 141-156.

Tura, Saffet Murat, *Beynin Gölgeleeri: Bit Psikiyatri Felsefesi*, İstanbul, Metis Yayınları, 2017.

Wisniak, Jaime, "Phlogiston: The Rise and Fall of a Theory", *Indian Journal of Chemical Technology*, C.XI, 2004.

Kurgudan Gerçekliğe, Gerçeklikten Kurguya:

Sis Üzerine Varoluşçu Bir İnceleme

Zeynep Zafer Esenyel*

Özet

Unamuno'nun *Sis* adlı romanı gerçekliğin doğasına ilişkin felsefi bir sorgulama edimini bir aşk hikâyesi etrafında anlatarak dolaylı bir biçimde okuyucuya sunmaktadır. Eserin kahramanı Augusto Pérez'in varoluşsal krizinin kurgu ve gerçeklik arasındaki ilişkiyle birlikte farklı bir boyuta taşındığı bu roman, hayatın anlamı, ölümsüzlük arzusu ve bireyin tanrıyla ilişkisi gibi temaları varoluş ve kimlik arayışı ekseninde şekillendirerek tartışmaya açmaktadır. Nesnel gerçeklik ve öznel hakikat arasında gidip gelen bu tartışma, Unamuno'nun varoluşçuluğu hakkında önemli ipuçları taşımakta ve kurgusal karakterler aracılığıyla ustaca ortaya koyduğu diyalog yöntemini dâhiyane edebi üslubuyla birleştirmektedir. Hayatın muğlaklıklarla dolu belirsiz bir yapısı olduğunu ifade eden Unamuno için yaşamın kendisi bir sistir. Dahası, yaşamın tüm canlılığının ve dinamikliğinin taşıyıcısı olan bu sisi aklın ve mantığın ışığında dağıtmaya ve berraklaştırmaya çalışmanın komik olduğunu belirten Unamuno, yaşamın anlamının tam da bu trajik anlamı içinde ortaya çıktığını iddia eder. Aklın bildikleri ile kalbin inandıkları arasında insan absürt ve paradoksal olana adeta Kierkegaardcı bir iman sıçramasıyla bağlanmalıdır. Unamuno'nun varoluşçuluğunu gerçeklik problemi bağlamında değerlendirmeye çalışan bu makalenin amacı, varoluşun kurgu ve gerçeklik arasındaki muğlaklığını öznel bir iç hesaplaşmaya dönüştürmek gerektiğine dikkat çekmektir.

Anahtar kelimeler: Miguel de Unamuno, *Sis*, Varoluş, Ölüm, Gerçeklik, Kurgu.

From The Reality Of Fiction To The Fiction Of Reality:

An Existentialist Investigation On The *Mist*

Abstract

Unamuno's novel *Mist (Niebla)* presents an act of philosophical questioning about the nature of reality indirectly, telling it around a love story. This novel, in which the existential crisis of Augusto Pérez, the protagonist of the work, is brought to a different dimension with the relationship between fiction and reality, discusses the themes such as meaning of life, desire for immortality and relation of the individual with God on the axis of existence and the search for identity. This debate, which oscillates between objective reality and subjective truth, carries important clues about Unamuno's existentialism and combines his method of dialogue, which he skillfully puts forth through fictional characters personalities, with his genius literary style. For Unamuno, who expresses that life has an uncertain structure full of ambiguities, itself is a fog. Moreover, Unamuno claims that it is funny to try to dissipate and clarify this fog, which is the carrier of all vitality and dynamism of life, in the light of reason and logic, and claims that the meaning of life emerges precisely in this tragic sense. Between what mind knows and what heart believes, one should be connected to the absurd and paradoxical with a Kierkegaardian leap of faith. The purpose of this article, which tries to evaluate Unamuno's existentialism in the context of the problem of reality, is to draw attention to the necessity of transforming the ambiguity of existence between fiction and reality into a subjective inner reckoning.

Keywords: Miguel de Unamuno, *Mist*, Existence, Death, Reality, Fiction.

* Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, zeynepzr@gmail.com

Giriş

Miguel de Unamuno, kendisine her ne kadar bir filozof olarak felsefe tarihinde çokça yer verilirse de tıpkı Kierkegaard, Sartre, Simone de Beauvoir veya Camus gibi edebi dili ve romanı felsefi düşüncelerini ifade etmenin güçlü bir yöntemi olarak kullanan önemli bir varoluşçudur. Unamuno'nun romanlarında okuyucuyu Platon, Descartes, Spinoza veya Kant felsefelerinin sorularıyla meşgul ederken onların düşünmelerini ve sahip oldukları dogmaları sorgulamalarını sağlama amacıyla oluşu felsefe yapmaktan başka ne olabilir ki?

Sistemci bir felsefe anlayışı geliştirmeyen ve yaşamın anlamı, ölüm ve özgür irade üzerine sorgulama edimini özellikle Kierkegaard gibi dolaylı iletişim, ironi, mizah, diyalog gibi yöntemlerle ve kavramsal-kurgusal kişilikler aracılığıyla gerçekleştiren Unamuno, tıpkı Nietzsche gibi filozofun öncelikle kanlı canlı bir insan olduğu olgusuna odaklanarak felsefenin her şeyden önce yaşama ilişkin otantik bir karayış sunması gerektiğini düşünmüştür. Bu bağlamda Unamuno için akademik felsefe yaşamı mantıksal bir sisteme indirgeyerek, filozofun yalnızca bir karikatür olarak ortaya çıktığı rasyonel bir dünya görüşü sunmaktan öteye gidemez. Zira Unamuno'ya göre felsefenin motifleri filozofun içsel yaşantısının ve yaşamın trajik anlamının bir yansıması olmalı, bundan dolayı da yaşamın kendisine hizmet etmelidir. Yaşam özünde karmaşık, paradoksal ve belirsizliklerle dolu çok katmanlı dinamik bir yapıdır. Bu nedenle yaşamı belirli mantıksal ve rasyonel ilkeler aracılığıyla anlamlandırma çabaları sonuçsuz kalmaya mahkûmdur.

Unamuno için en önemli felsefi problem tıpkı Camus'nün de ifade ettiği gibi intihar¹ ve ölüm temasıdır.² Ölümle birlikte hiçliğe dönüşme fikri karşısında oldukça etkilenen Unamuno, Platon'un ruhun ölümsüzlüğü problemini formülasyonu ile yakından ilgilenmiş ve felsefe yapmanın ölüme hazırlık yapmak demek olduğu düşüncesine katılmıştır. Ona göre her insanın sahip olduğu ölümsüzlük arzusu, Spinoza'nın Conatus'u gibi sadece dünyevi varoluşla sınırlı olmayan ve yalnızca bireysel bir yaşama içgüdü değil, fakat evrensel bir arzu olarak kendi varlığımızın da ötesinde ailemiz, yakınlarımız, dünya ve yaşamın bütün yönleri için istenen bir ölümsüzlük arzusuna karşılık gelir. "Her bilinç kendi olmayı ister ve aynı zamanda kendi olmayı bırakmadan bütün başka bilinçler olmayı da ister, her bilinç tanrı olmayı ister. Ve bilinç olmayan madde de gittikçe azalmak, hiçbir şey olmak, sükûnete erişmek ister. Ruh; 'var olmak istiyorum!' der, madde yanıt verir; 'var olmak istemiyorum!'"³ Oysa Unamuno'ya göre bu imkânsızdır ve absürdü istemekten başka bir şey değildir. Sonsuza kadar yaşama arzusunun irrasyonel olduğunu ifade eden Unamuno, tam da bu absürtlük içinde varoluşun anlamını bulur. Aklın bildikleri ile arzusunun bu isteği arasındaki karşıtlıkta inanca yer açan Unamuno, tanrıyı bu noktaya yerleştirir. İnanç, ebedi tanrıya duyulan özlemdir. Tanrı, öte dünyada insana umut verir. Sadece gerçekten inanan bir insanın gerçekten umut edebileceğini ifade eden Unamuno için ve yalnızca gerçekten umut eden insan inanabilir. "Sadece inandığımızı umut ederiz ve umut ettiğimize inanırız."⁴ Unamuno için ölümden sonra insanı bekleyen şey gerçekten hiçlikse eğer, bu, dünyanın adaletsiz bir kaderin oyunu olduğu anlamına gelir. Ancak tam da bu şüphe ve belirsizliğin gizemiyle olan daimi mücadelesinin kendisi insanın tüm varlığıyla sonsuzluğu hak ettiğinin bir göstergesi olarak

¹Albert Camus. *Sisyphos Söyleni*, Çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Adam Yayınları, 1988, s. 13.

²Unamuno'nun ölüm temasıyla ilgisinde çocuğunun ölümüyle derinden sarsılmış olması da büyük bir rol oynar. Bu dönemde yaşadığı krizi kiliseye giderek geçici de olsa da atlatan Unamuno'nun, oğluyla ilgili gördüğü bir rüya sırasında yaşadıkları insanın tanrıyla otantik ilişkisinin bir aracıyla olamayacağını, aksine kişisel ve mahrem olması gerektiğini düşünmesine neden olur. Bu tinsel krizden iyileşince Unamuno'nun ilk yaptığı şey, bir dönem benimsediği bilimsel rasyonalizmden vazgeçmek ve çocukluğundaki inancın saflığına geri dönme arayışına girmek olur. Katolik kilisesiyle bu çabasını gerçekleştiremeyeceğini anlayan Unamuno, Salamanca'ya geri döner ve yaşamın en temel sorusu olan ölüm üzerine felsefe yapmaya başlar. Bir dönem Katolik dindarlığa sorgusuz bağlı ve pozitivist felsefeyle bilimsel emprizmin hırslı bir destekçisi olan Unamuno ölümsüzlük arzusuna bu şekilde yanıt bulamayacağını fark eder.

³Miguel de Unamuno. *The Trajic Sense of Life*, trans. J.E. Crawford Flitch, New York: Dover Publications, 2005, s. 105.

⁴Unamuno, *The Trajic Sense of Life*, s. 100.

yorumlanmalıdır. Unamuno, Pascal'ın kumarbaz argümanındaki tavrını benimser ve hayatını sanki tanrı varmış gibi yaşamak ister. Ona göre tanrıya inanmak, tanrının varoluşu için özlem duymak ve sanki tanrı varmış gibi yaşamak umudun, umut da inancın kaynağıdır.

Hiçbir rasyonel açıklamanın ölümsüzlük arzusuna yanıt veremeyeceğini ifade eden Unamuno için kilisenin dogmatik inanç sistemi de en az bilim adamları ve rasyonalist filozofların betimlemeleri kadar yetersizdir. “Ölümsüzlük probleminin ve bireysel ruhun ebedi kurtuluşunun Katolik çözümünün iradeyi ve yaşamı doyurduğunu ancak onu dogmatik teoloji aracılığıyla rasyonalize etme çabasının akli tatmin etmede başarılı olamadığını ifade eden Unamuno, aklın da en az yaşaminkiler kadar kaçınılmaz olan kendi buhranları olduğunu belirtir.”⁵ Ona göre ruhun ölümsüzlüğünü asla kanıtlayamayacak olan aklın yapabildiği tek şey sadece kendi sınırlarını kanıtlamaktır. Bilimin amacı pratik hayatı kolaylaştırıcı aletler üretmek olduğu için ölümsüzlüğe temas edemezken, rasyonalist ve entelektüalist felsefeye tutkunun, içgüdünün, arzusun veya karakterin eyleme rehberlik eden inançların oluşumundaki nedensel rolünü göremediği için ölümsüzlük arzusunu açıklayamaz. Unamuno ateizmin ve materyalizmin de rasyonalizm gibi indirgemeci olduğunu ve sadece nesnel evreni açıklayarak ruh kavramını bireysel bilincin bir epifenomeni olarak ele aldığını, bu nedenle de ölümsüzlüğü kavramakta başarısız olduğunu ifade eder. Unamuno için “aklın karşısına inancı koymak trajiktir, ancak daha da kötüsü inancın karşısına akli koymaktır, bu komiktir.”⁶

Ölümsüzlük Unamuno'ya göre soyut bir kavram veya ide değil, ruhun insan varoluşunun zorunlu bir dürtüsü ya da ihtiyacıdır. Tıpkı Heidegger gibi insanın ölüme doğru varlık olduğunu ifade eden Unamuno, otantik bir hayatın ancak ölümün varlığı içinde yaşamak, kendi olumsuzluğumuzun farkına vararak ölümlülüğün varoluşun kalbinde yer aldığını anlamak olduğunu düşünmüştür. Yaşamın trajik anlamının temelini ölümsüzlük arzusunda bulunduğunu iddia eden filozof, “kendimizi var olmayan olarak kavrayamadığımızı”⁷ ifade eder. Bilincin kendi kendisini hiçlemesi ve mutlak hiçlik olarak konumlandırması mümkün değildir.⁸

Yaşamın trajik anlamının soyut bir problem değil, hayati bir problem olduğunu ifade eden Unamuno, akıl ve yaşam arasındaki karşıtlığın insanın ölümsüz bir yaşam özleminin psikolojik boyutu ile aklın ölüm hakkındaki rasyonel kesinliği arasındaki çatışmadan kaynaklandığını belirtir. Felsefenin amacı yaşamın belirsizlikleri, absürtlükleri ve riskleriyle olumlanmasına hizmet etmektir. Bu bağlamda Unamono da Kierkegaard gibi hakikatin somut insan deneyimi olduğunu düşünür ve felsefenin nesnesinin kanlı canlı insan olarak somut birey olduğunu ifade eder. Nietzsche gibi her felsefenin bilinçsiz bir otobiyografi olduğunu düşünen Unamuno, her ne kadar yaşam ve varoluş hakkında teoriler kurduklarını iddia etseler de filozofların kendilerinin gerçekte hisleri, arzuları, inanma ve yaşama istekleri tarafından motive edildiklerini ifade eder. Soyut bir şekilde düşünen bu filozoflar bile ruhun ölümsüzlüğünü metafizik bir anlamsızlık olarak ele aldıklarında bile kendi kişisel yazgıları hakkında meraklanır ve ölümden sonrası için endişe ederler.⁹

Unamuno duyusal/zihinsel, karanlık/aydınlık, iyi/kötü, doğru/yanlış gibi zıtlara dayalı Manişiist dünya görüşüne karşıdır, ona göre böylesi bir görüş yaşamı tüm belirsizliklerinden soyutlama gayesindedir. Yaşam Unamuno için tüm karmaşaları ve paradokslarıyla sisin içinde yol almaya benzer. Hayatı, ona özsel olan sisinden rasyonel düşünmeyle kurtarıp, düşünceleri de sisinden soyutlamaya çalışan dünya görüşleri tam da yaşamın derinliğini ve canlılığını veren şeyin sisin kendisi olduğunu

⁵ Unamuno, *The Trajic Sense of Life*, s. 47

⁶ Zea Leopoldo. “Positivism and Porfirism in Mexico”, *Latin American Philosophy for the 21.th Century: The Human Condition, Values, and the Search for Identity*, ed. Jorge J.E. Garcia&Elizabeth Millán-Zaibert. Amherst, NY: Prometheus Books, 2004. p. 208.

⁷ Unamuno, *The Trajic Sense of Life*, s. 31.

⁸ Descartes'ın düşünce deneyi, sadece düşünen bir şeyin var olduğunu gösterir, fakat onun zorunlu olarak var olduğunu göstermez. **Bkz.** Michael Candelaria, *The Revolt of Reason, Miguel de Unamuno and Antonio Caso on the Crisis of Modernity*, ed. Stella Villarmea, New York: Value Inquiry Book Series, 2012, s.48.

⁹ Candelaria, *The Revolt of Reason* s. 27-31.

görmekte başarısızdır. Yaşam özünde karmaşıktır.¹⁰ Yaşamı zenginleştiren şey belirsizlikleri ve çelişkileriyle sistir.

Unamuno pozitivist ve rasyonalist dünya görüşünün İspanya’da bir *decadence* durumuna ve entelektüel kesimde bile varoluşsal bir krize neden olduğunu iddia eder. İspanya’nın dinsel bir krizin ve buna bağlı olarak da bir kimlik krizinin içinde olduğunu ifade eden Unamuno’ya göre bu krizi atlatabilmek ve kamusal bir refaha ulaşabilmek için öncelikle bireylerin kendilerinde bir varoluşsal aydınlanma yaşanmalıdır. Bu bağlamda *Sis*, bir aşk hikâyesi etrafında şekillenmesine rağmen gerçekte Unamuno’nun amacı okuyucuyu ironik bir biçimde kişisel bir dönüşüme çağırarak, İspanyol halkını varoluşa uyandırmaktır. Unamuno İspanya’nın yaşama karşı akılsal yaklaşımını eleştirmek adına *Sis* adlı romanının¹¹ önsözünde bir Cervantes hamlesiyle yarattığı karakterlerden birinden kendi eserine önsöz yazmasını ister. Böylece Unamuno, Victor Goti’nin kaleminden estetik imalarla mizah anlayışının gücünü ortaya koyar. Önsözün ironi ve mizahı eğitimsiz naif olarak betimlediği özellikle de okuryazar olan İspanyol toplumunun eleştirisi üzerine kurgulanmıştır.

Goti okuyucuyu rahatsız etmek ve düşünme modellerini sorgulatmak amacıyla kafalarını karıştırarak, onları sorgulanmamış kabullerinden kurtarmaya çalışır. Unamuno’ya göre pek çok İspanyol okuduklarına, özellikle de ironi ve mizah taşıyanlara, karşı nasıl yaklaşacaklarını bilmez. Okudukları karşısında gülmeleri mi yoksa ağlamaları mı gerektiğini kendi başlarına anlayamayan bu insanlar yazılanların ciddi mi yoksa mizah mı olduğunu doğrudan bilmek ister. Oysa Unamuno’nun işaret ettiği gibi bir şey aynı anda hem ciddi hem de komik olabilir. Bu amaçla Unamuno hem önsözde hem de sonsözde okurda özgür irade, kader ve determinizm gibi konularla ilgili olarak kasten bir belirsizlik yaratır.¹²

I

Sis kurgu ve gerçekliğin birbirlerinin sınırlarını ihlal ettiği trajikomik bir hikaye olarak başlamakta, sahip olduğu ironi ve mizahla da adeta bir anti-romana dönüşmekte ve ana karakter olan Augusto ise bir anti-kahraman olarak karşımıza çıkmaktadır. Açılışın yazarın bir dostu olarak gerçek bir varoluşa sahip olduğu izlenimi yaratılan Victor Goti’nin, kapanışın ise bir köpeğin ağzından yazılmış olması kurgunun felsefi olanı betimlemekteki başarısına ilişkin ustaca yapılmış çarpıcı bir hamledir.

Anthony Kerrigan, Unamuno’nun romanlarında önceden belirlenmiş bir olay örgüsünün bulunmadığını, aksine olay örgüsünün kendisinin varoluşsal olduğunu ve yazar tarafından bile bilinmediğini iddia eder. Olayların kendi kendini kurduğunu, karakterlerin kendileri tarafından ortaya konulduğunu ve olay örgüsünün olaysız bir şekilde yaşama dönüştüğünü belirten Kerrigan, romanın kurgudaki kahramanlar aracılığıyla kendisini yarattığını ifade eder.¹³

Sis, tüm hayatını annesinin otoritesi altında bulunmaktan memnun bir şekilde geçirmiş ve annesinin ölümünden sonra rehbersiz kalışının etkisiyle eylemleri için bireysel ilke ya da nedenler bulma arayışına girme gereği duymadan, rastlantısallıklar üzerine kurgulanmış bir hayat süren Augusto Perez’in kendi varoluşuna uyanma serüvenini anlatmaktadır. Güvenlik ve kesinlik arzusunu tıpkı annesi gibi hayatına kendi adına yön verecek baskın kadınlara yönelerek arayan Augusto, kendi karakterinin zayıflığı nedeniyle ona yürüyeceği yolu gösterecek olan bir rehber ihtiyacı duyar. Hayat hakkında annesinin öğrettiklerinden başka bir şey bilmediği için bireysel bir kimlik geliştirememiş olan Augusto, varoluşsal bir başarısızlık örneği olarak karşımıza çıkar. Böylece yaşamının anlamını ve amacını aramaya başlayan ancak bunu yanlış bir yerde bulduğunu sanan Augusto’nun trajik serüvenini anlatan

¹⁰Stephen G.H. Roberts, “Clowning and Tragic Clowning: Miguel de Unamuno as a Funny Writer”, *Romance Quarterly*, Vol. 63, No: 2, 2016, s. 56.

¹¹Unamuno’nun kendi deyimiyle bu bir novela değil, nivoladır. Unamuno kendi icat ettiği bu kavramla, belirli kalıplar altına sıkıştırılan ve kategorize edilerek yorumlanan bir eserin ötesine geçmek ister ve düşüncelerinin sınıflandırılmasına karşı direnerek, kurallarını kendisinin koyduğu bir oyun oynamakta olduğu mesajını verir. Nivola teriminin novella ile İspanyolca sis anlamına gelen eserin orijinal ismi olan *Niebla* sözcüğünün birleştirilmesiyle oluşturulduğu görülmektedir.

¹² Roberts. “Clowning and Tragic Clowning: Miguel de Unamuno as a Funny Writer”, 60-3.

¹³ Anthony Kerrigan, trans. “Mist.”, Selected Works Vol. 6, By Miguel de Unamuno. Princeton: Princeton University Press, 1976, s. vii.

Sis, varoluşu tüm çelişkileri ve müphemlikleriyle gerçekten sisler içinde yolunu bulmaya çalışmaya benzetir. Augusto'nun bağımlılıktan özgürleşmeye doğru yol alan bilincinin üstesinden gelmesi gereken dikotomileri canlandıran Unamuno, yaşamın trajik anlamını kuran şeyin tam da bu çatışan dikotomiler olduğunu ortaya koyar. Augusto'nun bireysel kimliğinin gelişiminin sis içindeki hikayesi en nihayetinde bireysel yaşamın nasıl sonuçlanacağını da yaratıcının elinde olduğu fikrine bağlanır.

Önsöz ve önsözün ardından Unamuno'nun Goti'ye cevaben yazdığı yazı kurgu ve gerçeklik arasındaki sınırın belirsizliğini ortaya koyar. Victor Goti'nin gerçeklikten kurguya dönüşmesiyle birlikte yazar Unamuno gerçeklik kazanır. Ancak ilerleyen bölümlerde yazarın bir karakter olarak hikayeye dâhil oluşuyla gerçeklikten kurguya dönüşmesi kurgu ve gerçeklik arasındaki belirsizliğin yeniden gündeme gelmesine neden olur. Kurgusal bir yazar karakteri kazanan Unamuno, Augusto'nun "alter egosu"¹⁴ olarak karşımıza çıkar.

Augusto'nun varoluşsal anlam arayışı bir gün ne yöne gideceğini bilemeden sokak ortasında kalmasıyla başlar. Evden çıkarak içine girdiği gerçeklik, Augusto'yu yağmurun yağdığını ve şemsiyenin açılması gerektiğini kabul etmeye zorlar oysa ona göre kapalı bir şemsiye şık, açık bir şemsiye ise çirkindir. Unamuno'nun burada göstermek istediği nokta dünyanın eylemi gerektirdiğidir. Bizi çevreleyen, etramızı saran şeyleri kullanmamız gerekir. Varoluş, şeyler arasında olmayı gerektirir.¹⁵ Augusto yavaş yavaş dünya içindeki varlığının farkına varmaya başlayacaktır. Bir köpeğin geçmesini beklemeye ve o ne yöne giderse onu takip etmeye karar veren Augusto, köpek yerine Eugenia adlı piyano öğretmenine rastlar ve o anda onun gözlerine aşık olduğunu düşünerek peşinden gider.

Eugenia'yı takip edip evine gelindiğinde Augusto için iki farklı alternatif söz konusu olur: Ya Sartre'ın betimlediği gibi başkasının bakışı altında var olacak ve buna dayanamayıp kaçacaktır ya da aşık bir adamın yapacağı gibi kapıcıdan kızla ilgili bir şeyler öğrenmeye çalışacaktır. Böylece Augusto'ya ilk bakan ve ona oynaması gereken bir rol veren kapıcı kadın olur. Augusto'ya göre gerçek bir irade özgülüğü, rolünü bilmek ve ona uygun oynamaktır. Augusto'nun varoluşu kendi rolünü en iyi şekilde oynamasına bağlıdır. Bu rol oynamanın yarattığı imge ve kişinin gerçek varlığı arasında uçurum olabilir. Zira insanın doğası değil, tarihi vardır.¹⁶ Burada Unamuno'nun okuyucunun yüzleşmesini istediği soru eğer Eugenia olmasaydı Augusto'nun var olup olamayacağıdır. Eugenia'ya duyduğunu düşündüğü aşk, Augusto'nun anlam arayışında yaşamına bir gaye koymak adına yarattığı bir kavrama dönüşecektir. Unamuno gerçekliğin insan tarafından nasıl algılanmak isteniyorsa o şekilde yaratıldığına, aşk gibi evrensel olduğu düşünülen bir duygunun dahi öznel bir yaratım olarak var edildiğine dikkat çeker. İnsan, bir kavram yaratarak hayatına bir değer katar, ancak bu yaratıma sonradan nesnellik özelliği atfeder ve bu kez de kendi yarattığı kavramın kölesi haline gelir. Öznelliğe mutlaklık yüklediğinde kurguyu gerçekliğe dönüştüren insan kendi yarattığı aşkın, bütün insanlar tarafından nasıl yaşanıyorsa öyle yaşanması gerektiğine inanmaya başlar. Augusto Eugenia'ya aşık değil, bir fikre aşık olduğunu çok sonra fark edecektir.

Augusto, Eugenia'ya aşık olmayı kendi seçmemiş ancak, fiziksel bir özelliğin (gözlerinin) kendisine rehberlik etmesine izin vermiştir. Çünkü Eugenia'nın gözlerinde annesini hatırlayan Augusto, Eugenia'ya aşık olunca varoluş amacını bulacağına inanmıştır. Ancak gerçekte hayatına bir rehber aramakta olduğunun ve aynı hatayı yaparak annesiyle olan durumuna geri döndüğünün henüz farkında değildir. Annesinin Eugenia aracılığıyla yeniden kendisi üzerinde cisimleşmiş rolünü aşmak için Augusto kendi kişiliğini, kendi egosunu geliştirmelidir. Augusto kendi yolunu seçmektense, Eugenia'yı izlemeyi seçer. Eugenia, Augusto'nun aksine ne istediğini bilen, bağımsız, eylemleri ve kişiliği ile amaca yönelik yaşayan bir karakter olarak onun bir kimlik krizi içinde değildir. Augusto'nun serüveni boyunca kimlik arayışında karşılaştığı her engel tıpkı etrafının sisle çevrili olması hissini yaratır. Kimlik

¹⁴Ethel Ruth Moran. *Symbolism, Irony and Meaning*, Master of Arts Thesis, 1970, s.11.

¹⁵Carlos Blanco Aguinaga. "Unamuno's Niebla: Existence and the Game of Fiction", MLN, Vol. 79, No. 2, The Johns Hopkins University Press, 1964, s. 189.

¹⁶Aguinaga. "Unamuno's Niebla: Existence and the Game of Fiction", s. 191-2.

arayışı ve toplumdaki rolü arasında kafa karışıklığı yaşayan Augusto'nun kişiliğini belirleyen şey, Unamuno'ya göre tam da bu sistir.¹⁷

Eugenia'nın nişanlı olduğunu öğrenen Augusto aşkı için savaşıma kararı alsa da evine gelen Rosario adındaki çamaşırcı kıza da aşık olduğunu düşünmeye başlar. Rosario'ya karşı hislerinin getirdiği bu yeni duygu durumu Augusto için önemli bir gelişmedir çünkü yaşamak için hissetmek gerektiğini anlar, böylece belki de yaşamının amacının Eugenia'yı sevmek olmadığını düşünmeye başlar. Augusto'nun kendisini Eugenia'ya karşı hissettikleriyle tanımlama çabasının bu kimlik krizini çözmeyeceği gerçeğini Unamuno göz teması üzerine yaptığı vurguyla ortaya koyar. Göz metaforu ve bakış fenomeni Unamuno için Lacancı ayna evresinin yerini tutar ve başkası tarafından görülebilir olmanın bireyin kendi varoluşunu kurmadaki rolünü sembolize eder. Ben, benim başkası içindeki aynasıyla kurulur. Eğer Augusto Eugenia'nın ruhunda bir yere sahip olabilseydi, amacını gerçekleştirmiş olacaktı. Böylece Augusto Eugenia'nın gözlerinde kendi varlığını kuramadığında Rosario'ya yönelmeyi seçer. Augusto'nun anne sevgisi ve başka kadınlarda annesini yaşatma arzusu, başkasında refleksiyon yoluyla kendini sevmeye ve kendini tanıma arayışını ortaya koyar.

Augusto'nun Rosario'dan gözlerini açmasını istemesinin nedeni de kendisini o gözlerde gördüğünde ancak kendi varlığından emin olacağına duyduğu inançtır. Rosario'nun kendisini görmesine ve görüldüğünü bilmeye ihtiyacı olan Augusto, böylece kendi varoluşunu olumlayacaktır. Yine de Augusto'nun bu çabası, kendi varlığını olumlamak için her zaman kadınlara ihtiyacı olduğu için varoluşsal bir başarısızlıktır. Descartes'ın "cogito ergo sum" ifadesinin "amo ergo sum" ifadesine dönüştüğü yer burasıdır. Yalnızca aşk aracılığıyla kendi varlığına ilişkin şüphesine yanıt verebileceğini düşünür Augusto. Nişanlısından ayrılarak kendisine geri dönen Eugenia ile evleneceğini düşündüğü sırada Augusto'nun değişken karakterinin daha kararlı hale geldiğini görmek kolaydır. Augusto, Eugenia'nın kendisini gerçek yaşama uyandırdığına inanır.

Eugenia'nın kendisinden para koparmak için ona geri döndüğünü anlayan Augusto, herhangi bir kadına âşık olmanın kendi varoluşunu olumlayamayacağını fark eder ve böylece yeni bir bilinç durumuna yükselir. Augusto, varoluşunun aşık olmaktan daha yüksek bir amaca hizmet etmesi gerektiğini ve ruhunun kendisine ait olduğunu nihayet fark eder. Kimliğini belirleyecek olan şeyin ona neyin doğru olduğunun söyleyen kadınlar değil, kendi düşünceleri olduğunu anlayan Augusto intihar etmeye karar verir.¹⁸ Augusto hayatındaki tüm kadınların belki de kendisine var olmadığını kanıtlamak istediklerini ancak onu kendi kendisinin efendisi yaptıklarını düşünmeye başlar. Böylece Augusto ilk kez gerçekten doğduğunu hisseder. Kader karşısında gücünü kazanmaya başladığına inanan Augusto, eylemde bulunma zamanının geldiğini anlar. Başkaları da onun bu yeni varoluşunun tözselliğini görmelidir. Başkası için nesne olduğundan, başkalarını nesleştiren bir özneye geçtiği bu aşamada, Augusto artık hiçbir bakışın nesnesi olmayacağı, utanmayacağı bir var olmama haline geçmeyi arzular. Ona acı veren şey aşk değil, kendisiyle dalga geçilmesi ve utandırılmasıdır. İlk kez sadece kendi isteği olan bir şey yapmaya karar verir ve yok olması aracılığıyla varlığının başkaları tarafından bilinmesini ister. Augusto'nun yaşadığı bu trajedi başkaları ve okur için bir komedidir aslında. Zira bu absürttür çünkü ölümle herkes bir nesne haline gelir.¹⁹

Augusto'nun intihar etmeden önce bir yazısında intihardan bahseden Unamuno ile konuşmaya karar vermesiyle birlikte roman çok daha karmaşık bir boyuta ulaşır. Bu kez Unamuno, kurgusal bir yazar karakteri olarak karşımıza çıkar. Unamuno'nun kendi yazdığı romanın içine girmesiyle yazar ve yarattığı karakterin buluşması gerçekleşir. Romanın zirvesini oluşturan bu karşılaşma, sadece kurgunun geçekdışılığını ortaya koymakla kalmamakta, fakat aynı zamanda gerçekliğin otantikliğini de sorguya açmaktadır. Böylelikle Unamuno yalnızca yazarın değil, okuyucunun kendisinin de kurgusallaştırıldığını ortaya koyar.

¹⁷Faith A. Rice-Mills, *The Existential Search for National, Individual and Spiritual Identity in Selected Works of Miguel de Unamuno*, Master of Arts Thesis, 2008, s. 29-32.

¹⁸ Rice-Mills, *The Existential Search for National, Individual and Spiritual Identity in Selected Works of Miguel de Unamuno*, 35-6.

¹⁹ Aguinaga. "Unamuno's Niebla: Existence and the Game of Fiction", s. 194.

Augusto'nun yazarı ziyaret etmesi yaratıcı ile yaratan arasındaki ilişkinin gerçekliğinin sorgulanmasına sebep olur. Augusto tam özgür olduğunu düşünmeye başladığı ve kendi iradesiyle yaşamına son vermek istediği anda ironik bir biçimde kurgunun içinde olduğunu öğrenir. Şimdiye kadar varoluşundan şüphe eden, insanlar tarafından bakılan, utanan ve kendisini başkasının nesnesi olarak deneyimleyen Augusto, tam kendi varoluşuna inandığı sırada gerçekten var olmadığını kavramıştır. Ancak daha da ironik olanı, tam da kurgusal bir karakter olduğunu anladığı bu noktada varoluşun sisli ve şüpheli doğasını daha iyi kavrar ve böylece artık kendi elinde olmadığını bildiği halde yaşamak ister. Burada Augusto'nun yaratıcısına karşı başkaldırısı yazarın istemeden de olsa Augusto'nun kendi karakterini kazanmasını sağladığı olgusunda somutlaşır.

Siz benim kendim olarak kalmamı, sisten çıkmamı, yaşamamı, yaşamamı, yaşamamı, görmemi, duymamı, dokunmamı, hissetmemi, acı çekmemi ve ben olmamı istemiyorsunuz; demek istemiyorsunuz? Demek kurgusal yaratık olarak öleyim?²⁰

Kurgusal bir karakter olarak Augusto'nun varoluşu tam da bu başkaldırıda somutlaşır. Augusto, Unamuno'ya yaşamak istediğini söylerken, aslında fiziksel olarak değil, otantik olarak yaşamak istediğini söylemektedir. Böylece Augusto, Unamuno'nun da benzer bir yazgıyı paylaştığı gerçeğini onun yüzüne vurur.

Öyleyse, yaratıcım Don Miguel, siz de öleceksiniz, siz de geldiğiniz hiçliğe döneceksiniz... Tanrı rüyasında sizi görmeye son verecek! Siz öleceksiniz, evet, istemeseniz de öleceksiniz; öleceksiniz siz ve öykümü okuyan herkes ölecek, tek bir kişi kalmamacasına herkes, herkes, herkes! Benim gibi kurgu yaratıkları; benim gibi! Herkes ölecek, herkes, herkes. Ben Augusto Pérez, size ben söylüyorum, sizler gibi kurgu yaratığı, sizler gibi *nivola* kişisi olan ben. Çünkü siz, yaratıcım, Don Miguel'ciğim, siz de yalnızca başka bir *nivola* yaratıcısınız, okurlarınız *nivola* yaratıkları gibi, benim gibi, kurbanınız Augusto gibi...²¹

Buradaki en önemli nokta Augusto'nun kurgu dünyasından kaçmaya çalışması değil, fakat Unamuno'nun kendisinin sonunda sisten çıkıp kurgunun içine girmesidir. Bu bölüm, Unamuno'nun başkaları tarafından görülebileceği bir alana girerek bir tür ölümsüzlüğü yakalamaya çalışması şeklinde okunduğunda ancak Augusto'nun sözleri anlamlı olabilir. Unamuno bu hamleyle başkasının huzuruna çıkmaya cüret etmiştir, başka bir deyişle özne olduğunu iddia etmesine karşın, aslında şimdi başkaları için bir nesne konumuna dönüşmüştür. Sartre'dan bildiğimiz gibi bu, öznenin özgürlüğünün bir manifestosu olsa da, birey bu şekilde kendi varlığının başkalarına bağlı olduğunu da olumlamış olmaktadır. Augusto böylece kendi varlığının, başkasının varlığına bağlı olduğunu kavrar. İster bu kurgusal dünya, ister gerçek dünya olsun ancak bir *ben-olmayan* olduğu için *ben* var olabilir. Nasıl olursa olsun eğer kendi varlığı Unamuno'nun varlığına bağlıysa, aynı şekilde Unamuno'nunki de Augusto'nun varlığına bağlıdır. Augusto'yu kendi karşısında var ederek ve Augusto'nun karşısında var olarak Unamuno, böylece paradoksun çözümünü imkânsız hale getirmektedir. Yazarın ya içeride ya da dışarıda olmayı seçmesi gerekir, aynı anda hem içeride hem de dışarıda olması imkânsızdır. Unamuno hem içeride hem de dışarıda olmaya çalışarak büyük bir bedel öder; zira kadiri mutlak bir tanrı rolünü oynamak zorunda kalmıştır. Böylece Augusto haklı çıkar; bu yeni karakter olarak Unamuno ne tanrıdır, ne mutlak Başkası ne de Öznedir. Ölümsüz değil, sadece rolünü oynayan başka bir oyuncudur.²² Nihayet Augusto Unamuno ile konuşmasından sonra eve döndüğünde, gerçeklik yanılışmasından kurgunun gerçekliğine geçişin yarattığı travmayı yaşar.

II

Paul Ilie, *Unamuno: Ben ve Topluma Varoluşsal Bir Bakış* adlı eserinde Unamuno'nun romanlarının temel boyutunun, düşünce/duygu, zihin/beden; benin bilimsel/poetik yorumu gibi yaşamın görünen dikotomilerine ilişkin bitmeyen bir sorgulama ihtiyacı olduğunu ifade eder. Ona göre

²⁰ Miguel de Unamuno, *Sis*, çev. Behçet Necatigil, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002, s. 395.

²¹ Unamuno, *Sis*, s. 395.

²² Aguinaga. "Unamuno's Niebla: Existence and the Game of Fiction", s. 198.

Unamuno'nun bilinç fenomenolojisinde, benin yapısındaki çeşitli ego fragmanlarını içeren varoluşsal bir psikoloji bulunmaktadır.²³

Augusto'nun kendi varoluşunu gerçekleştirmesine doğru ilerleyen bireyleşme sürecinin sembolize edildiği bu roman, onun parçalanmış kişiliğinin bütünleşme çabasına karşılık gelir. Karakterin çelişkilerinin ve içsel psişik çatışmalarının sağlıklı bir benlik altında uzlaştırılma çabasına denk düşen Augusto'nun hikayesini, Jung'un arketip imgeler teorisi ışığında yorumlamak mümkündür. Bu bağlamda Augusto'nun köpeği Orpheus ile olan ilişkisinin önemi büyüktür. Zira Augusto'nun varoluşunun anlamına ilişkin arayışı Orpheus'un etkisiyle ciddi bir dönüşüm geçirir. Orpheus, bireyleşme ve bütünleşme çağrısının ikili doğasını sembolize eder.

Orpheus içgüdüsel benin temel bir boyutunu temsil eden arketipsel sembolün sesi olarak karşımıza çıkar. Orpheus, metnin normlarını yıkar ve benin içsel ve dışsal dünyası arasında olduğu kadar metnin kurgusal dünyasıyla okuyucunun dünyası arasında da bir köprü görevi görür.²⁴ Unamuno'nun romanları ile arketipsel psikoloji arasındaki ilişki, Unamuno'nun kurgu aracılığıyla kişisel bir mit yaratma amacında somutlaşır ve evrensel olarak bildik mitolojik motiflerin retorik sembolizmi olarak ortaya çıkar. Bu motiflerden en önemlisi içgüdüsel benin, kişiyi bireyleşme sürecine doğru yönlendirmesidir. Edebi metinler, mitler, hikayeler ruhtaki bu karşıt güçlerle kucaklaşmaya ya da çözmeye rehberlik eder. Orpheus'un buradaki önemi Unamuno'nun içgüdüsel beninin maskülen karşı tarafı olarak diyaloga girmesindedir. Bu diyalog, zihin-beden düalizminin ötesinde benin bütün parçalarını yaratıcı ve çok sesli bir yaşam sürecine doğru birleştiren ve otonom bireyin yaşam/ölüm döngüsünün ötesinde bir anlamı olmasını sağlayan şeydir.²⁵

Augusto'nun, Eugenia'yı sisin içinde yolunu bulacağı aydınlık bir referans noktası olarak görmesi kendi kimliğini kurma çabasında, parçalanmışlığını Eugenia ile bütünleme isteğine karşılık gelir. Eugenia'yı severek, kendini sevmeyi ve kendini bilmeyi öğreneceğini sanan Augusto, yaşadığı tüm bu içsel serüveni Orpheus'la konuşarak dışsallaştırır. Orpheus, anlamlandırabilmek için iki kişinin yetmediği bu oyunda taşların yerine oturabilmesi için gerekli olan üçüncü bakışı sembolize eder. Orpheus'un metinsel dünya ile okuyucunun dünyası arasındaki köprü görevi, yapının son katmanını temsil eder, okuyucunun burada Orpheus aracılığıyla gerçeklik tartışmasını yorumlaması ve olan biteni anlamlandırması beklenir. Orpheus, *Sis*'in öyküsel yapısının ruhsal anlamını yorumlamak için bir kavrayış sağlar. Böylece metinde bulunan daha derin metafizik anlamların farkına varılması kolaylaşır.

Orpheus'un son sözleriyle okuyucu trajikomik bir manevrayla karşılaşır. Orpheus aslında metnin gerisindeki yazarın maskesini indirerek, okuyucunun kurgusal gerçekliğe ilişkin inançsızlığını daha fazla askıya almamasını sağlar. Anlatıcının insandan köpeğe geçmesi son sözün insan biçiminin dışında olması insana karşı bir saldırıdır. Orpheus, Augusto'nun annesinin ölümüyle birlikte güçlü bir psikolojik dönüşüm geçirdiğine işaret eder. Orpheus'u bulduktan sonra Augusto'nun bir sırdaşı olur ve monologları monodiyaloga dönüşür. İçsel monologun monodiyalog biçimini alması akıl yütme sürecinin bir parçasıdır. Bundan sonra Augusto farklı bir ruh haline yükselir ve diyalog onun artık yaşama salt bir gözlemci gibi yaklaşmayı bırakarak karmaşık fikirler üretmeye başladığının göstergesi olarak karşımıza çıkar. Annesinden uzaklaşmasıyla birlikte August'da Orpheus arketipine yeni bir öge eklenerek yeni bir bağımsız ben ortaya çıkmaya başlar. Orpheus Augusto'nun yaşamında, anlam arayışında kendini gerçekleştirmesi için bir rehber haline gelir. Augusto, düşüncelerini nesneleştirdiği ve rasyonalize ettiği için Orpheus'ta kendi imgesini daha net görür.²⁶

²³Paul Hie. *Unamuno: An Existential View of Self and Society*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1967, s. 21.

²⁴Maria L. Figueredo, "Desire, Duality and Naming the Other in Unamuno's Niebla: Retrieving the Archetype of the Instinctual Self in the Search for Integrated Consciousness", *Scripta Mediterranea*, Vol. XXIII, 2002, 31s.

²⁵Figueredo, "Desire, Duality and Naming the Other in Unamuno's Niebla: Retrieving the Archetype of the Instinctual Self in the Search for Integrated Consciousness", s. 33.

²⁶Figueredo, "Desire, Duality and Naming the Other in Unamuno's Niebla: Retrieving the Archetype of the Instinctual Self in the Search for Integrated Consciousness", s. 36-7.

Orpheus benlik bilincinde, başkasının aracı rolünü ortaya koyarken, Augusto'nun Eugenia ya da Rosario aracılığıyla gerçekleştiremediği aydınlamayı ona sağlar. Böylece Orpheus aracılığıyla kendini tanımaya başlayan Augusto'nun parçalanmış bilinci bütünlük kazanır ve Augusto'nun kendi varlığına dair şüpheleri nihayet son bulur. Unamuno'nun böyle önemli bir rolü Orpheus adıyla kurgulaması tesadüf değildir. Yunan mitolojisinde Orpheus ışığıyla şifa veren anlamına gelir ve inisiye edildiği Delphi'deki Apollon Tapınağı'nın kapısı üzerinde ünlü "kendini bil!" ifadesi yazılıdır. Unamuno'nun Orpheus'a, Augusto'nun kendini bilmesinin aracı olarak Sokratik bir misyonu yüklediği ortadadır. Unamuno'nun böylesi önemli bir rolü bir insana değil de, bir köpeğe vermesi manidardır ve gerçek sevginin çıkarsız bir sadakata dayandığı gerçeğini gözler önüne serer. İdeal sevginin bir örneği olan Orpheus ve Augusto arasındaki ilişki, sahibinin ardından köpeğin de ölmesiyle sona erer.

III

Augusto'nun öz bilinç gelişiminin her bir basamağı farklı bir gerçeklik düzeyine karşılık gelir. Tıpkı Kafka'nın *Dönüşüm* adlı eserinin kahramanı Gregor Samsa'nın yabancılaşma nedeniyle böcek gibi hissederek geçirdiği hayatının bir sabah gerçekten böceğe dönüşmesiyle özgürleşmesinde olduğu gibi, burada da Augusto'nun kendisini annesinin bir kurgusu şeklinde hissederek geçirdiği hayatının gerçekten kurguya dönüşmesiyle bir özgürleşme ve başkaldırma olanağı ortaya çıkar. Tüm bu varoluşu anlamlandırma süreci Bakhtin'e göre romanın çok sesli dinamik yapısı tarafından ortaya konulur.

Bakhtin'e göre romanın tek bir tarzı ya da üslubu olduğunu düşünmek doğru değildir. Birbiri içine geçmiş pek çok dilin karşılıklı ilişkilerinden oluşan dinamik bir romanda yazarın sesi diğer seslerden yalnızca biridir. Roman süresince karakterler pek çok ideolojik evreden geçerler ve bu değişimler karakterlerin dillerinde cisimleşir. Metindeki başka seslerle diyaloga girdikçe yazarın sesine karşı başkaldırılır ve yazarın sesi kimi zaman susturularak yeniden biçimlendirilir. *Sis* bir karakter gelişimi romanıdır, Augusto varoluş arayışında birçok evreden geçer. Bu evrelerle birlikte Augusto'nun dilinin de değiştiğine, giderek kendi otonom sesini kazandığına şahit oluruz. Yazarın kendi sesiyle diyaloga girmesi aracılığıyla yarattığı bu konuşma çeşitliliği metnin çok-dilliliğinin (heteroglossia) bir göstergesidir. Bakhtin, yazarla karakterin buluşma sahnesinin sadece Unamuno'nun edebiyat aracılığıyla ebedi yaşam arayışına değil, çok-dilliliğin doğasının dramatize edilmesine ve kurgusal karakterlerin dilsel otonomisinin olumlanmasına gönderimde bulunduğunu iddia eder. Metin, yazarın kendisini ifşa etme biçmi olsa da, aynı zamanda kaçınılmaz bir biçimde "başkasının" yaratılmasıdır da. Metnin "başkalığı" onun zenginliğidir.²⁷ Bakhtin'e göre diller birbirini dışlamaktan çok, farklı biçimlerde birbirleriyle keşişirler.²⁸ Dil, yalnızca konuşanın yönelimlerinin kişisel özelliklerini özgürce içine alan nötr bir araç değildir, başkalarının yönelimleriyle durmadan doldurulur.²⁹ Bu bağlamda Bakhtin'e göre dildeki bir sözcük sadece yarı yarıya kişiye aittir, konuşmacı ona kendi yönelimlerini, vurgusunu kattığında ancak ona tamamen ait olur. O zamana kadar başka insanlara aittir.³⁰

Romanın başında Augusto'nun amaçsızca sokaklarda dolaşarak bir köpeği beklemesi ancak Eugenia'yı izlemesiyle somutlaşan kimlik kazanmamış varlığının dilsel yansıması bilinç akışı biçiminde içsel monologlarda sunulur. Augusto'nun hayatında bir anlamın olmayışı nedeniyle dili de kişiselleşmemiştir ve otoriter bir sese sahip değildir. Otoriter söylem baskın ideolojinin dini, sosyal, politik ya da estetik dogmalarını ifade eden dildir.³¹ Tanım gereği tek bir dil olan otoriter ses, herhangi bir diyaloga izin vermediği halde kendisine meydan okuyacak bir karakteri yaratan yazar tarafından romana sokulur, böylece kendi dilini kullanan karakterle mücadeleye girer. Karakter olgunlaşma sürecinde geliştikçe otoriter dili kazanmaya başlar. Önceleri başkalarının dilini kullanarak kendisiyle sanki başka bir kişiyle konuşmuş gibi konuşan Augusto, kendi kendisine karşı onu şekillendiren otoriter söylemi kullanırken sonraları kendi yaratıcısına başkaldıran bir karaktere dönüşerek kendi

²⁷Mary Lee Bretz, "Voices of Authority and Linguistic Autonomy in Niebla", *Studies in 20th Century Literature*, Vol. 11, No: 2, 1987, s. 229-9.

²⁸ M.M. Bakhtin&Michael Holquist. "Discourse in the Novel" *The Dialogic Imagination*, Austin: University of Texas Press, 1981, s. 291

²⁹ Bakhtin&Holquist. "Discourse in the Novel", s. 294.

³⁰ Bakhtin&Holquist. "Discourse in the Novel", s. 293.

³¹ Bakhtin&Holquist. "Discourse in the Novel", s. 324.

söylemini kurmaya başlar hem de ironik bir şekilde kurgusal bir karakter olduğu halde. Böylece çok-dilliliğin bir direniş ve başkaldırı şeklinde ortaya çıktığı görülür.³² Bilinç, kendisini kaçınılmaz olarak bir dili seçme zorunluluğu karşısında bulur. Bu nedenle de her dilsel performansla birlikte bilinç aktif bir biçimde kendisini çok-dillilik içine yöneltmek zorundadır, bilinç ancak bir dil seçerek bir konum alır.³³

Bakhtin'in çok sesliliğe dair betimlemelerini, Augusto'nun annesinin değerlerine göre yaşadığı dönemde annesinin dilini benimseyerek oluşturduğu söylemlerde ya da başkalarıyla olan diyaloglarında çoğunlukla kendi sözü olmadığı için sessiz kalarak bekleyişinde veya en iyi ihtimalle karşısındaki kişinin sözünü tekrar ederek diyaloga katılmasında görmek mümkündür. Augusto ancak Eugenia'yla buluşmasıyla birlikte kendi sesini kazanmaya başlar.

Eguenia'nın kendi otantik sesi Augusto'nu da kendisinininkini aramasını sağlar. Bu nedenle de Eugenia, Augusto için sisi dağıtan bir ışık gibidir adeta. Augusto'nun hayatın tanrının bir oyunu olup olmadığını sorgulamasıyla birlikte artık otoriter sesi kullanmaya başladığı ve yazarına başkaldırmasıyla da nihayet kendi otantik sesini bulduğu görülür. Yazarla alay ederek özgürlüğünü kazandığını ortaya koyan Augusto'nun karakter gelişimi böylece tamamlanır.

Unamuno'nun çok sesliliği formüle etme biçimi ve dolaylı iletişim, diyalog, ironi gibi yöntemleri kullanma tarzı Kierkegaard'a oldukça benzerdir. Unamuno'nun Kierkegaard'ın eserlerini özenle okuduğu ve ondan çok etkilendiği bilinir. Özellikle *Sis*'in, Kierkegaard'ın *Baştan Çıkarıcının Günlüğü* adlı eseriyle benzerliği çarpıcıdır. Unamuno'nun İspanya'nın özgürleşmesi adına üzerine aldığı misyon, Kierkegaard'ın Danimarka'da Hıristiyanlığı kurtarmak için yaptıklarına benzerdir. Her iki düşünür de tutkudan yoksun bir akı çağı eleştirisini paylaşır ve hakikatin öznellik olduğu anlayışında uzlaşırlar. Hiçbir nesnel düşüncenin kişinin seçimlerini, hayatını, geçmişini ya da geleceğini açıklayamayacağı düşüncesinden hareket eden Kierkegaard için nasıl ki hiç kimse bir başkasının yerine ölemezse, hayatın anlamının ne olduğuna da kimse bir başkası adına karar veremez. Kierkegaard gibi ölüm fikrinin, yaşamın nasıl geçirilmesi gerektiği sorusunun yanıtında belirleyici bir öneme sahip olduğunu gören Unamono için de birey hayatının anlamını kendi öznel ve içsel serüveninde bulmak zorundadır. Kierkegaard nesnel belirsizliğe, en tutkulu içsellikle bağlanmak gerektiğini vurgulayarak hakikatin öznellik olduğunu ifade eder.³⁴ Unamuno için de hakikat yaşanılabilir olması anlamında öznellikten ibarettir. *Sis*, dolaylı bir iletişimle öznel hakikatin okuyucuda doğurtulmasına hizmet eder.

Augusto'nun *Sis*'te geçirdiği evreler Kierkegaardcı estetik, etik ve dini varoluş tarzlarıyla benzerlik sergiler. Her iki eserde de ana karakterler olan Augusto ve Johannes baştan çıkarıcı bir figür olarak karşımıza çıkar. Eserlerin kadın kahramanları Eugenia ve Cordelia teyzeleriyle birlikte yaşayan yetimlerdir ve baştan çıkarıcılarıyla ilk karşılaşmaları sokakta gerçekleşir. Görülen odur ki Unamuno, Kierkegaard'ın Johannes'in kaleminden "kendisini her daim saran varoluş kaygısını, her an kendi gölgesinden korkarak içine daldığı bir sis krallığı, bir rüyalar diyarı"³⁵ olarak betimlemesinden oldukça etkilenmiştir. Her iki karakter de sisten çıkma umudu olarak aşka sığınır ancak tanrısal bir aşka bulunması gereken aydınlığın yalnızca estetik bir aşka aramaları yüzünden her ikisi de sisler içinde kalmaya mahkûm olurlar. Her ikisi de rasyonel olan ile irrasyonel olanın çatışmasını derinden deneyimleyen trajik kahramanlardır.

Yaşam ve akıl arasındaki gerilimin felsefenin trajik problemi olduğunu ifade eden Unamuno'nun düşüncesi Kışotvari bir felsefe olarak tanımlanır. Entelektüel gerekliliklerin kalbin ve iradenin gereklilikleriyle uzlaştırılması meselesi anti-entelektüelist, öte dünyacı, idealist, iradeci ve Unamuno'nun kendi deyimiyile hayati bir problemdir. Kışot felsefesinin kalbindeki rasyonel ve irrasyonel arasındaki gerilim yaşamın trajik anlamının kaynağıdır. Unamuno felsefeyi yaşama karşı temel psikolojik ve duygusal tavırları yansıtan bir dünya görüşü olarak anlar. Kışot felsefesi trajiktir

³²Bakhtin&Holquist. "Discourse in the Novel", s. 303.

³³Bakhtin&Holquist. "Discourse in the Novel", s. 295.

³⁴Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trans. Dawid F. Swenson, comp. Walter Lowrie, Princeton: Princeton University Press, 1968, s. 203.

³⁵Soren Kierkegaard, *The Seducer's Diary*, ed.&trans. Howard V. Hong&Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press, 1997, s. 13.

çünkü yaşamın trajik anlamını gözler önüne serer. Bu anlamda kurgusal bir karakter olan Don Kişot Unamuno için filozoflardan çok daha gerçektir.³⁶ Don Kişot yaşamın trajik anlamı oluşturan inanma isteği ve şüphe etmenin getirdiği ısrıpları yaşamış bir karakter olarak arzusunun ve umudunun irrasyonelliğini tüm absürtlüğüyle kişiliğinde cisimleştirmiştir. Don Kişot'un belirsizliğe dayanan inancının karşısında, Sancho Panza da kendi aklından şüphe eden bir rasyonalisti sembolize eder. Unamuno Cervantes'in romanının İspanyol İncil'i, Don Kişot'un da İsa gibi gördüğünü belirtir.³⁷ Don Kişot, İsa gibi inandıkları uğruna savaşmaktan korkmayan kutsal bir figür olduğu kadar, aynı zamanda trajikomiktir de.

Sonuç

Unamuno'nun *Sis* aracılığıyla yapmaya çalıştığı şey, okuyucunun gerçeklikten şüphe etmesini sağlamaktır. Kurgu ve gerçekliğin iç içe geçmesi, nesnel gerçeklik olarak kabul edilen şeyin aslında bir kurgudan ibaret olup olamayacağı şüphesini uyandırır. Unamuno'nun *nivola* terimi ile dikkat çekmek istediği nokta göz önünde bulundurulursa, yaratılan her sözcük, bir şeyi adlandırarak ona bir gerçeklik vermek anlamına gelir. Bu da, gerçekliğin kendisinin sözcükler aracılığıyla yaratılan bir kurgu olduğunu söylemekten ibaret değil midir? Öyleyse her şeyin anlatılardan, yaratılan söylemlerden ibaret olduğunu ve realist anlamda, hiçbir şeyin insandan bağımsız bir gerçekliğe sahip olmadığını düşünmek de mümkün görünmektedir. Unamuno kavramların yalan söylediğini ifade ederken her kelimenin gerçeklik algısı yarattığını ancak gerçekliğin nesnel olmadığını mı iddia etmektedir?

Unamuno gerçekliğin doğasına ilişkin ontolojik bir sorgulamayı Augusto'nun Eugenia'ya olan aşkı üzerinden sembolize ederek işlemiştir. Tıpkı Descartes'in felsefi sistemini üzerine inşa edeceği en kesin ve en sağlam zemini bulmak istemesinde olduğu gibi, Augusto'nun varoluşuna ilişkin kesinlik arayışı da Eugenia'ya olan aşkı somutlaştırmaktadır. Eugenia, Augusto için kendisini sisten kurtaran bir deniz feneri gibi, tüm varoluşunu üzerine inşa edeceği kesin zemin olarak karşımıza çıkar. Eugenia'ya aşık olduğu an Augusto bir kurgu olmadığını, gerçekten var olduğunu düşünmeye başlamıştır: "Amo, ergo sum." Descartes için *cogito* neyse, Augusto için de *amo* aynı şeydir. Fakat nasıl ki *cogito*'nun en güvenilir ilk ilke olmadığı kanıtlandığı taktirde Descartes'in tüm sistemi çökme tehlikesi altındaysa, Eugenia'nın da Augusto'nun sandığı aşk olmadığı anlaşıldığında tüm sistem çöker. Unamuno'nun burada dikkat çekmek istediği nokta, Augusto'nun basitçe yanlış kişiye aşk olduğu olgusu değil, "aşk" olarak adlandırılan şeyin doğasının ya da gerçekliğinin ne olduğu sorusudur. Öznel bir duygu deneyimi olarak aşkın, bir sözcük altında sınıflandırılıp kavramlaştırıldığında tikel aşklardan bağımsız bir nesnel gerçekliği olduğu düşünülür. Augusto hayatın belirsizliği ve muğlaklığı içinde Eugenia'yı görünce nesnel ve belirli bir gerçeklik bulduğunu sanır. Tıpkı Platon'un ideaları gibi Eugenia'yla kendisine, eylemlerinde referans noktası olarak alabileceği evrensel ve ideal bir gerçeklik yaratan Augusto, sisin dağıldığı ve artık hayatının bir amacı olduğu yanılsamasına kapılır. Augusto'nun sisler içindeki yaşamının Eugenia ile karşılaşınca kadar bir gerçekliği yoktur, Eugenia onun adeta nesnel gerçekliği haline gelir. Oysa sis, hayatın tam da belirlenmiş ve nesnel olarak yaşanacak bir şey olmadığına ve belki de öznel kurgulardan ibaret olduğuna gönderimde bulunan çok önemli bir metafordur. Unamuno yaşamın, romanın birçok yerinde müzik analojisiyle gönderimde bulunduğu gibi öznel bir performans, sanat eseri gibi bir yaratım olduğunu ve bizden bağımsız nesnel bir gerçekliği olmadığını düşünüyormuş gibi görünür.

Baudrillard'ın da ifade ettiği gibi³⁸ önce nesnel gerçekliğin sonra da hiper gerçekliğin insan tarafından yaratılan birer illüzyon olduğu düşünülürse, gerçeklik denilen şeyin ne olduğu sorusunun realist yanıtı güç kaybeder. Gerçekliğin, insanın yarattığı bir kurguyu, nesnellik atfedip mutlaklaştırarak kendisini kurgusunun kölesi haline getirmesinin ötesinde bir anlamı olabilir mi? Her adlandırma, aslında bireysel bir performans olan kurguları nesnelleştirerek bizden bağımsız hale getiriyorsa eğer, Augusto'nun Eugenia'da aşık olduğu tüm özelliklerin kendi kurgusu olduğu ve Eugenia'nın bu

³⁶Candelaria, *The Revolt of Reason*, s. 24.

³⁷ Roberts, "Clowning and Tragic Clowning: Miguel de Unamuno as a Funny Writer", s. 9-10.

³⁸ Jean Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh, Ya da Kötülüğün Egemenliği*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2005.

özelliklerin hiçbirine kendinde sahip olmadığı ortaya çıkar. Unamuno, aşkın Augusto'nun yarattığı ancak kölesi olduğu bir kavram olarak öznel bir deneyimden ibaret olduğunu ve nesnel bir gerçekliğe sahip olmadığını ima etmektedir. Eugenia ile birlikte sisin dağılacağı umudu Augusto'nun Sartreci bir kendini aldatma içinde olduğunu göstermektedir. Unamuno anlamı yalnızca bireyin yarattığının, evrensel olarak keşfedeceği kendinden bağımsız hiçbir nesnel gerçekliğin olmadığını düşünülmesini istemektedir. Gerçekliğin zemininin dolaylı bir şekilde sorgulanmasını amaçlayan Unamuno, böylece nesnel bir gerçeklik algısının altının oyulmasını sağlar. Gerçekliğin ne olduğunu söylemediği halde Unamuno okuyucuyu kap içindeki bir beyin olup olmadığı ya da tanrının gördüğü bir rüya olup olamayacağı konusunda septik bir tavır almaya ve bildik tüm kabullerini yıkmaya zorlar.

Hayatın anlamı öznel hakikatlerdedir ve yaşam ancak onu çevreleyen sisin içinde bir anlama sahiptir. Sisi dağıtma çabası, öznel hakikatlere nesnellik ve mantıksallık kazandırmaya çalışmaktır, oysa Unamuno'ya göre yaşamda mantıksallık yoktur. Schopenhauer'ın belirttiği gibi ancak dünyanın özünde acı olduğunu kabul ettiğimizde niçin haz peşinde olduğumuz sorusu anlam kazanır. Çünkü insan olanın değil, olmayanın peşinden gider. Bu nedenle yaşamın özünde ısrırap olduğu için mutluluğa ihtiyaç vardır. İnsan, dünyanın temelinde mantıksallık olmadığı için ona rasyonellik atfetme ihtiyacı duyar. Böylece insan önce bir kavramı yaratır, onu dünyaya soktukten sonra sanki kendisinden önce varmış gibi nesnellik atfederek peşinden koşar. Nietzsche'nin de ifade ettiği gibi dünyanın temelinde mantığın değil, müziğin olduğunu söylemek, dünyanın özünde sadece bireysel performanslardan oluştuğunu, o halde nesnel gerçekliğin değil, öznel hakikatlerin olduğunu söylemenin bir başka yoludur. Trajik olan da Unamuno'nun kurgusal bir yazar olarak kendi eserindeki bir karaktere dönüşmesinde olduğu gibi, aslında her bir insanın kendi yarattığı bir kurgunun hem yazarı hem de oyuncusu olduğunu fark etmeden ona boyun eğmesi ya da başkaldırmaya çalışmasıdır.

Kaynakça

- Aguinaga, Carlos Blanco. "Unamuno's Niebla: Existence and the Game of Fiction", MLN, Vol. 79, No. 2, The Johns Hopkins University Press, 1964, s. 188-205.
- Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3042808> Accessed: 11/06/2014 13:17
- Baudrillard, Jean. *Şeytana Satılan Ruh, Ya da Kötülüğün Egemenliği*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2005.
- Bakhtin, M.M. & Holquist, Michael. "Discourse in the Novel" *The Dialogic Imagination*, Austin: University of Texas Press, 1981, s. 259- 422.
- Bretz, Mary Lee. "Voices of Authority and Linguistic Autonomy in Niebla", *Studies in 20th Century Literature*, Vol. 11, No: 2, 1987, s. 229-238.
- Camus, Albert. *Sisyphos Söyleni*, Çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Adam Yayınları, 1988.
- Candelaria, Michael. *The Revolt of Reason, Miguel de Unamuno and Antonio Caso on the Crisis of Modernity*, ed. Stella Villarrea, New York: Value Inquiry Book Series, 2012.
- Figueredo, Maria L. "Desire, Duality and Naming the Other in Unamuno's Niebla: Retrieving the Archetype of the Instinctual Self in the Search for Integrated Consciousness", *Scripta Mediterranea*, Vol. XXIII, 2002, s. 31-53.
- Hie, Paul. *Unamuno: An Existential View of Self and Society*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1967.
- Kerrigan, Anthony. trans. "Mist," Selected Works Vol. 6, By Miguel de Unamuno. Princeton: Princeton University Press, 1976.
- Kierkegaard, Soren. *Concluding Unscientific Postscript*, trans. Dawid F. Swenson, comp. Walter Lowrie, Princeton: Princeton University Press, 1968.
- Kierkegaard, Soren. *The Seducer's Diary*, ed.&trans. Howard V. Hong&Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Leopoldo, Zea. "Positivism and Porfirism in Mexico", *Latin American Philosophy for the 21.th Century: The Human Condition, Values, and the Search for Identity*, ed. Jorge J.E. Garcia&Elizabeth Millán-Zaibert. Amherst, NY: Prometheus Books, 2004.

Moran, Ethel Ruth. *Symbolism, Irony and Meaning*, Master of Arts Thesis, 1970.

Rice-Mills, Faith A. *The Existential Search for National, Individual and Spiritual Identity in Selected Works of Miguel de Unamuno*, Master of Arts Thesis, 2008.

Roberts, Stephen G.H. "Clowning and Tragic Clowning: Miguel de Unamuno as a Funny Writer", *Romance Quarterly*, Vol. 63, No: 2, 2016, s. 53-62.

Unamuno, Miguel de, *Sis*, çev. Behçet Necatigil, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002.

Unamuno, Miguel de. *The Trajic Sense of Life*, trans. J.E. Crawford Fritch, New York: Dover Publications, 2005.

Metafizik, Wittgenstein Ve James

Muhammed Karamolla*

Özet

Batı'da 18. yüzyılda Aydınlanmayla ile beraber metafizik, "bilimsel" olanın karşısında tasavvur edilmeye başlanmıştır. 19. ve 20. yüzyıl düşünce dünyasına önemli ölçüde etki etmiş olan pozitivist ekol ise bu anlayışı daha ileri bir noktaya taşıyarak spekülasyonu ve dinsel kavrayışı felsefeden bütünüyle tasfiye etme çabası içerisine girmiştir. Genel olarak Aydınlanma düşüncesi, bir zamanlar dünyayı açıklama ve onu anlamlandırma biçimi olan metafiziği hurafe ve safсата olarak görme, buna karşılık bilime ve deneyime itibar etme eğilimindedir. Geleneksel metafiziğe mesafeli duruşuyla bilinen ve felsefi kavrayışlarında deneyimden ve olgulardan yana tavır takındığını söyleyebileceğimiz iki filozof olan Ludwig Wittgenstein (birinci dönemi) ve William James'i karşılaştırdığımız bu çalışmada, bu filozofların üzerinde durdukları ortak unsur olan "doğruluk" anlayışlarını belirledik ve bu düzlemde metafiziği değerlendirme biçimlerini ele aldık. Wittgenstein için dünya hakkında öznelikten arınmış objektif bilgiye erişmek mümkündür. Ona göre sübjektivizme yol açan psikoloji, epistemolojiden kesin olarak ayrılmalıdır. Doğruluğun süzgeci dildeki mantıksal form, nesnelere de olgulardır. Bu koşulları yerine getirmeyen tümceler anlamdan yoksundur. Metafiziğin kendisine konu edindiği nesnelere, üzerine konuşulamayanlardır. Onlar "gösterilebilir" fakat dile getirilemezler. Oysa James için durum farklıdır. Ona göre olgular kendi başlarına doğru veya yanlış olamazlar. Doğruluk James'e göre zihnin deneyim süreçleriyle şekillenmektedir ve esnek bir yapıdadır. Mevcut inanç birikimimiz ile uyumlu olan ve pratik olarak fark yaratabilen her türden düşünce doğruluk vasfını yerine getirmeye hak kazanacaktır. James'e göre psikoloji ya da diğer bir deyişle zihin, doğrulanma süreçlerinden ve doğrunun kendisinden bağımsız değildir.

Anahtar Kelimeler: Wittgenstein, James, Metafizik, Eleştiri, Epistemoloji, Doğruluk

Metaphysics, Wittgenstein And James

Abstract

With the Enlightenment in the 18th century in the West, metaphysics began to be considered against the "scientific". The positivist school, which had a significant impact on the world of thought in the 20th century, carried this understanding to a further point and attempted to completely eliminate speculation and religious conception from philosophy. In the general sense, Enlightenment thought tends to view metaphysics as superstition and sophistry, which was once the way of explaining and interpreting the world, but relying on science and experience. In this study where we compare Ludwig Wittgenstein (first period) and William James, two philosophers who are known for their distant stance to traditional metaphysics and who can be said to be in favor of experience and facts in their philosophical conceptions, we determined their understanding of "truth", which is the common element that these philosophers emphasized, and discussed the ways of evaluating metaphysics on this plane. According to Wittgenstein, it is possible to access objective knowledge free of subjectivity about the world. According to him, psychology leading to subjectivism should be separated from epistemology. The logical form in the language is the filter of truth and its objects are facts. Sentences that fail to meet these conditions are meaningless. It is not possible to talk about the objects of metaphysics. They can be "demonstrated" but not articulated. However, the situation is different for James. According to him, facts cannot be true or false on their own. Truth is shaped by the experience processes of the mind according to James and it is flexible. Any type of thought that is compatible with our current belief stock and can make a difference practically will be entitled to fulfill its qualification. According to James, psychology or in other words mind is not independent of the verification processes and the truth itself.

Keywords: Wittgenstein, James, Metaphysics, Criticism, Epistemology, Truth

* Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, mu.karamolla@gmail.com

Giriş

Eleştiri, en başından beri felsefenin önemli işlevlerinden birisi olmuştur. Hakikatli olma isteği ve daha iyi bir yaşama duyulan özlem, tarih boyunca filozofları gerçekliğin yapısına dair mevcut düşünme biçimlerinin kritiğini yapmaya itmiştir. Bu bağlamda metafizik, Antikçağ'dan bu yana çeşitli eleştirilere maruz kalmış ve Aydınlanma ile birlikte özellikle 18. yüzyıldan itibaren bu eleştirilerin yoğunluğu giderek artmıştır. İlginç olan odur ki aslında geleneksel metafizikte karşımıza çıkan her bir spekülâtif sistem, gerçekliğin mahiyeti veya felsefenin temel ilkelerinin ne olduğuna dair tartışmanın taraflarından biri olması bakımından eleştirinin ürünüdür. Bu çalışmanın ilerleyen aşamalarında adını tekrar anacak olduğumuz İngiliz düşünür Francis Herbert Bradley (1846-1924) metafiziği, “görünüşlerin ardındaki gerçekliğin bilgisine ulaşma girişi” ya da “nihai gerçekliğin ilkeleri üzerine bir çalışma tarzı” veyahut “dünyaya dair kısmi ve parçalı değil, bütüncül bir kavrayış geliştirme çabası” olarak tanımlamaktadır (Bradley, 1916: 1) Biz ise burada metafizikle, genel olarak doğruluğu veya yanlışlığı ispatlanamayan her türden spekülasyonu, özelde de dinsel öğretileri ve spekülâtif felsefi sistemleri kastetmekteyiz.

Düşünce tarihinde varlığı izah etme ve onu anlamlandırma girişimleri önce mitoslar ve dinsel öğretiler, ardından spekülâtif felsefi sistemler aracılığıyla gerçekleşmiştir. Fakat modern çağdan itibaren dünyanın büyüğü yavaş yavaş ortadan kalkmaya, spekülâtif ve gizemli olanın yerini bilimsel ve mekanik olan almaya başlamıştır. Rene Descartes (1596-1650) ile başlayan modern felsefe, birkaç yüzyıl içinde aklın ve bilimselliğin bütün alanları etkisi altına aldığı bir dünyayı beraberinde getirmiştir. Bu süreçte Aydınlanmanın iki önemli düşünürü David Hume (1711-1776) ve Immanuel Kant (1724-1804), insan bilgisinin sınırlarını belirlemeye girişmişler ve bu doğrultuda kapsamlı birer metafizik eleştirisi ortaya koymuşlardır. Kant bir zamanlar *bilimlerin kraliçesi* olarak anılan metafiziğin, itibarını kaybetmekte olduğu tespitini yaparken (Kant, 2008: 13), esasında etkisine günümüzde de rastladığımız bir anlayışı ifade etmiştir. Bizim bu çalışmada ele alacağımız düşünceler, söz konusu sürecin 20. yüzyıldaki uzantısını, Ludwig Josef Johann Wittgenstein (1889-1951) ve William James (1842-1910) üzerinden iki ayrı ekol bağlamında incelemeye yöneliktir.

Wittgenstein, Tractatus Ve Metafizik

19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılda bir grup filozof, çalışmalarını dil alanında yoğunlaştırmaya başlamıştır. Bunların bir kısmı, kurucuları arasında George Edward Moore (1873-1958), Bertrand Russell (1872-1970) ve Gottlob Frege'nin (1848-1925) gösterildiği “analitik dil felsefesi” adıyla anılan hareketin temsilcileridir. Analitik yaklaşımın ortaya çıkmasında, mantık alanında yaşanan önemli gelişmelerin ve o yıllarda İngiltere’de Bradley öncülüğünde yükselen Hegelci metafiziğe yönelik tepkinin etkili olduğu kabul edilmektedir (Özcan, 2014: 15). Frege ve Russell, aritmetiğe dair yürüttükleri çalışmalarda, bazı matematiksel ifadelerin mantıksal zorluklarını, dil felsefesi bünyesinde çözmeye girişiminde bulunmuşlar ve metafizik gelenekteki felsefi problemleri bu felsefi kavrayış ekseninde ele almışlardır. Onların “doğruluk” kavramı etrafında şekillenen çalışmaları, bu dönemdeki dil felsefesi araştırmalarının seyri açısından belirleyici olmuştur (Altınörs, 2003: 112). Mantıksal analizciler olarak bilinen bu düşünürler, dilin evrensel bir araç olduğunu ve dilin düşünce karşısında bir önceliği olduğunu savunmuşlar; metafizik gelenekteki çözümsüz görünen problemlerin, dilin analizi yoluyla çözüme kavuşturulabilecek meseleler olduğunu iddia etmişlerdir (Rossi, 2001: 1). Aynı türden problemleri Kant, -tıpkı Hume gibi- bilginin sınırlarını belirleyerek çözmeye çalışmıştı. O, bilginin nesnesini, aklın kategorilerine uyduğu müddetçe bilinebilecek *fenomen* ile sınırlandırmış ve bu alanı bilinemeyen, kendisi hakkında varılacak yargıların doğruluğunun veya yanlışlığının test edilemediği *numen* alanından ayırarak bilinebilir olanın sınırlarını ortaya koymayı amaçlamıştı. Mantıksal analizciler de benzeri bir çaba içerisindeydi. Wittgenstein *Tractatus Logico-Philosophicus*'un önsözünde *sınır, öyleyse, yalnızca dilin içinde çizilebilecektir, ve sınırın ötesinde kalan da, düpedüz saçma olacaktır* (Wittgenstein, 2013: 11) ifadesini kullanırken, amacının söylenebilir olanın sınırlarını belirlemek olduğunu dile getirmektedir.

Wittgenstein'in *Tractatus*'ta koyduğu teşhis, metafizik problemlerin dilin mantığının anlaşılmasından kaynaklandığı yönündedir. Wittgenstein'a göre felsefenin görevi, dilin eleştirisi ve analizini yapmak suretiyle metafizik problemlerin aşılmasını sağlamaktır (Wittgenstein, 2013: 47).

Gerçeklik yani *dünya, olduğu gibi olan her şeydir* (Wittgenstein, 2013: 15). Gerçekte “olanlar” nesnelere ve nesnelere bağlantıları, olgu bağlarını meydana getirir. Wittgenstein’a göre nesnelere dünyada, mantıksal düzen içerisinde var olurlar. Mantıksallığın bütün olanakları kapsadığını ifade eden Wittgenstein nesnenin olgu bağlarının dışında değerlendirilemeyeceğini savunur. Bununla birlikte nesne, bütün olanaklı olgu durumlarında yer alabilir. Nesne hakkında bilgi sahibi olmak, onun olgu bağlarındaki bütün olanaklarını bilmek anlamına gelmektedir. Ona göre karmaşık durumlar üzerine konuşulanlar, bu durumları betimleyen tümcelere ayrılabilir niteliktedir. Nesne, Wittgenstein’a göre tözdür ve bu bakımdan kendi başına anlamlıdır. Eğer böyle olmasaydı, bir tümcenin anlamı ancak başka bir tümceye referansla kurulabilirdi. O zaman da dünyanın tasarımı mümkün olmazdı. Wittgenstein bu noktada nesnelere (ve dilde ona tekabül eden isimleri), üzerinde analizi daha fazla devam ettirmenin mümkün olmadığı en küçük anlamlı birim olarak ortaya koymaktadır. Wittgenstein’a göre nesne, biçim ve içerikten meydana gelmektedir. Biçim, uzay, zaman ve renklilikten meydana gelmektedir. O, nesnenin diğer nesnelere etkileşime girdiği, değişken olan yönüdür. Biçim, nesnenin diğer nesnelere belirli tarzlarda girdiği etkileşim olanaklarını ifade etmektedir. Nesnelere hangi biçimlenme tarzlarında etkileşime girmiş olduğu ise olgu bağlarını belirlemektedir. Diğer bir deyişle nesnelere biçimlenme olanakları onların asli niteliği iken, onların aktüel olarak biçimleniş tarzları olumsal niteliğidir. Wittgenstein’a göre var olan ve var olmayan (potansiyel halinde kalmış olan) olgu bağlarının toplamı, gerçekliktir. Ona göre olgu bağları, birbirlerinden bağımsızdır ve onlardan birisinin varlığı, diğerinin varlığını zorunlu kılmaz (Wittgenstein, 2013: 15-23).

Wittgenstein’a göre biz, olgulara dair tasarımlara sahibizdir. Olguların tasarımda temsil edilebilmesi için, gerçeklik ve tasarımda ortak olan bir unsurun varlığı şarttır. Bu unsur Wittgenstein’a göre *mantıksal form*dur. Tasarım gerçeklikle uyduğu zaman doğru, uyumadığı zaman yanlış bir tasarım olacaktır. Fakat doğru veya yanlış bir tasarımı ortaya koyabilmek için mantıksal formun varlığı zorunludur. Wittgenstein’a göre düşünce ve dil özdeşdir. Mantıksal formdan yoksun olduğu takdirde düşünce ve dolayısıyla dil, anlamdan yoksun olacaktır. Tasarımın doğru olup olmadığı ise ancak onu gerçekliğe başvurarak anlaşılabilir. Tasarımın kendisinden yola çıkarak, gerçekliğe dair *a priori* bir doğruluğa ulaşmak Wittgenstein’a göre olanaksızdır. Mantık, ona göre düşünceyi önceler fakat olgulara dair bilgiyi kendi başına sağlayamaz (Wittgenstein, 2013: 23-27).

Wittgenstein’a göre dil, gerçeklikle ortak bir unsur olarak mantıksal biçimi barındırır ve bu yönüyle gerçekliğin bir tasarımıdır. Bizim varlığı dile dökme tarzımızın imkanı, bu mantıksal biçimden kaynaklanmaktadır. Bir tümceye doğru dediğimiz zaman, onun gerçeklikteki olguyu geçerli bir biçimde tasvir ettiğini söylüyoruz demektir. Bir tümceyi anladığımız zaman ise, tümce doğru olduğunda neyin olduğu gibi olduğunu anlamışız demektir. Tümcenin anlaşılması ise ancak, onu oluşturan unsurların kendileri anlaşıldığında mümkündür. Wittgenstein’a göre tümce, ancak kendisi aracılığıyla kurulduğu mantıksal biçimin mümkün kıldığı şekilde, atomik unsurlarının atomik bir olguya tekabül ettiği müddetçe anlamlıdır (Wittgenstein, 2013: 47-51). Başka bir deyişle ona göre anlamın ortaya konulabilmesi ancak dilin analiz yoluyla anlamlı en küçük birimlerine ayrıştırılmasıyla mümkündür.

Wittgenstein’a göre dilin sınırları aynı zamanda düşüncenin sınırlarıdır. Metafizik problemler ona göre yanlış değil, anlamdan yoksundurlar. Felsefenin, dilin mantığının anlaşılmasından kaynaklanan bu soruları cevaplaması mümkün değildir; o ancak bu tür soruların saçma olduğunu tespit edebilir. En derin kabul edilen felsefi sorunlar Wittgenstein’a göre gerçekte sorun bile değildir (Wittgenstein, 2013: 47). Wittgenstein için mantıksal biçimin, gerçeklikte olgusal bir karşılığı olmalıdır. Sadece bu tarz fiziksel olgular mantıksal ve test edilebilir niteliktedir. Fakat Wittgenstein’a göre metafiziği anlamsız yapan şey yalnızca onun nesnelere deneyimde bir karşılığı olmaması değil, aynı zamanda dilin bize dayatmış olduğu sınırlardır (Hadot, 2011: 31). O halde denilebilir ki Wittgenstein’a göre dil, bünyesindeki *a priori* unsur olan mantıksal form aracılığıyla bir yandan bilginin imkanını tesis ederken diğer yandan onun sınırlarını belirlemektedir.

Wittgenstein felsefenin bir öğretisi değil, etkinlik olduğunu savunur. Ona göre felsefenin amacı, düşüncelerin mantıksal açıklığını sağlamaktır; yöntemi ise mantıksal analizdir. Felsefe, düşünülebilir olanın, dolayısıyla söylenebilir olanın sınırlarını belirlerken bilginin sınırlarını belirlemiş olur. Wittgenstein bu noktada, söylenebilir olan ile gösterilebilir olan arasında bir ayrıma gitmektedir. Buna göre dil, gerçekliği ortaya koyar, onu temsil eder fakat gerçeklikle ortaklaşa şekilde barındırdığı

mantıksal biçimi ortaya koyamaz; onu ancak gösterebilir (Wittgenstein, 2013: 61-63). Mantıksal formun kendisi, dilin sınırlarının dışına taşar ve bu yüzden dile dökülüp ifade edilmesi mümkün değildir. Pierre Hadot'a göre Wittgenstein için dilin böyle meşru bir "gösterme/haber kipinde" kullanımı vardır. Burada dil, ifade edilemeyi, dile getirilemeyi gösterir. Wittgenstein'a göre gerçekliğin mantıksal biçimi, kendini her önermede bu şekilde göstermektedir. Dilin böylece mantıksal içerikten yoksun şekilde hatalı olarak kullanılması Wittgenstein'a göre kaçınılmazdır. Dilin kesinlik ve mantıksallık arz etmeyen bu kullanımı, dilin bize söyleyemediğini, ancak ve ancak gösterebilmektedir (Hadot, 2011: 34-35).

Wittgenstein'a göre bir zorunluluktan söz edilecekse, bu ancak mantıksal zorunluluk olabilir. O, nedensellik düşüncesi ve tümevarımın psikolojik bir alışkanlıktan ibaret olduğu konusunda Hume ile hemfikir görünmektedir.¹ Ona göre bir olayın meydana gelmesi, ardından başka bir olayı zorunlu kılmaz. Dolayısı ile insanın iradesi ile eylemleri arasındaki nedensellik, bir yanılısamadan ibarettir ve özgür seçim diye bir şey yoktur. Olguların toplamı olarak dünya, insan iradesinden bütünüyle bağımsızdır. Etik ve estetik, Wittgenstein'a göre dile getirilemeyendir. Ona göre bütün tümceler aynı değerdedir. Bazı tümcelerin diğerlerinden daha değerli olduğunu iddia etmek, yani değerler alanına dair konuşmak olanaksızdır. Dünyada her şey nasılsa öyledir. İstem, yalnızca psikolojiyi ilgilendiren deneysel bir yöntemin nesnesi olabilir; "özgürlük" veya "belirlenimlilik" gibi spekülative kavramların dile yeri yoktur. İyi veya kötüyü isteme olguları, dile getirilebilir olanı değiştiremez. Wittgenstein'a göre değer sözgelimi Tanrı gibi bir kaynağı varsa bile, o bu dünyanın içinde değildir. Fakat ona göre her şeye rağmen dünyaya, olguların bütününe aşkın olan bir "dile getirilemeyen" vardır. (Bu durum bize Kant'ın fenomen ve numen arasında yapmış olduğu ayrımı anımsatmaktadır. Yukarıda da ifade etmiş olduğumuz gibi Kant, aklın kategorilerine uydukları sürece bilgisine erişebildiğimiz fenomenler dışında bir de bilme yetimizi aşan numen alanının var olduğunu söylemektedir.) Wittgenstein'a göre asıl gizemli olan dünyanın sınırlanmış olarak duyumsanmasıdır. Ancak dile getirilemeyen şeyin sorusu da dile getirilemez. Wittgenstein, bütün olanaklı bilimsel sorular yanıtlansa bile metafizikle ilgili soruların var olmaya devam edeceğini söylerken (Wittgenstein, 2013: 163-171), yine Kant ile benzer bir tutum sergilemektedir.² Ne var ki Wittgenstein'a göre sınır tam da burasıdır. Bu noktada ortada ne bir soru, ne de bir yanıt kalmıştır. Metafizik sorunların çözülmesinin yolu, bu soruların bütünüyle yadsınmasından geçmektedir. Wittgenstein metafiziğe ve gizeme olan bütün ilgisi ve yönelimine rağmen son tahlilde kabul etmektedir ki, felsefenin doğru yöntemi, doğa bilimlerine ilişkin önermeler dışında hiçbir şey söylememek, mantıksal biçim ve içerikten yoksun olan hakkında konuşmamaktır. Tractatus şu sözlerle sona erer: *Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı* (Wittgenstein, 2013: 173).

Wittgenstein Tractatus'ta söylenebilir olanın sınırlarını ortaya koymayı amaçlamakta fakat buna rağmen gizemli olana, dile getirilemeye yönelik ilgisini de korumaktadır. Ona göre metafiziğe ilgi duymak, insan için kaçınılmazdır. Ne var ki bu alana dair konuşmak, anlamlı tümceler dile getirmek olanaksızdır. Şu halde Wittgenstein'a göre yapabileceğimiz en iyi şey, dilin mevcut sınırlarını kabullenerek metafiziğe dönük soruları yok saymaktır. Bu durum, akli tam anlamıyla tatmin etmeyecektir ancak ona göre elimizde bundan daha iyi bir çözüm de yoktur.

William James, Pragmatizm ve Metafizik

19. yüzyılın ikinci yarısında Amerika'da ortaya çıkan ve 20. yüzyıl Amerikan felsefesinin seyrinin belirlenmesinde çok önemli bir rol üstlenen pragmatizm, metafizik geleneğe görmeye alışkın olduğumuz spekülative felsefi sistemlerin aksine, bir yöntem ve düşünme tarzı olarak karşımıza çıkmaktadır. William James'in yanı sıra Charles Sanders Peirce (1839-1914) ve John Dewey (1859-1952), pragmatizmin önemli temsilcileri arasında gösterilmektedir. James'in pragmatizmi genel anlamda rasyonalizm temelinde yükselen spekülative felsefi sistemlere, özelde de o yıllarda İngiltere'de

¹ David Hume'a göre bizim adına neden ve sonuç dediğimiz olayları gözlemlerken tek yaptığımız, ardışık iki olguyu deneyimlemektir. Dolayısıyla bunların birbirleri ile zorunlu bir ilişkisi yoktur. Neden ve sonuç arasındaki bağlantı deneyimlenemez ve ispatlanamaz; bu yalnızca bizim alışkanlığımızın bir ürünüdür. (Hume, 1976: 67)

² Kant *Arı Usun Eleştirisi*'nin önsözünde metafiziğe dair soruların, aklın anlama yetisini aşmalarından ötürü cevaplandırılmadıklarını, buna rağmen aklın bu soruları sormaya devam ettiğini, bu durumun aklın yazgısı olduğunu söylemektedir. (Kant, 2008: 13)

etkili olan Bradley'in metafizik anlayışına bir tepki olarak okunabilir. O metafizikçileri, olgulardan uzak kalmak ve kısır bir felsefe yapmakla itham etmektedir (James, 2015: 77). Geleneksel metafizikte sıkça karşımıza çıkan soyut tartışmaların aksine pragmatizm, insanın sahip olduğu düşünceleri yaşamdaki pratik etkileri bakımından ele almaktadır. James'e göre pragmatizm, rasyonalizm ve empirizmin tek yanlı bakış açısının aksine bir taraftan sağduyuya, olgulara ve bilime itibar ederken diğer taraftan insani değerlere, yaşamsal ilkelere, dinsel kavrayışa ve romantizme de olanak tanımaktadır (James, 2015: 41-45). Bu anlamda ona göre ihtiyacımız olan şey, bu dünya ile ilgili her türden tecrübeyi dikkate alan ılımlı ve bütünlükçü bir düşünme tarzıdır.

James'in pragmatizme getirdiği tanımlamaların ilki, *aksi takdirde tamamlanamayacak olan metafizik tartışmaları bir neticeye bağlama yöntemi* (James, 2015: 60) şeklindedir. Sözelimi insana ait özgür bir iradenin var olduğu ve buna mukabil doğada mutlak bir determinizmin hüküm sürdüğü, insanın da bu nedensel ilişkiler ağının bir parçası olduğu şeklindeki zıt iki savda olduğu gibi aynı derecede kuvvetli karşıt iki argümanı değerlendirirken yapmamız gereken, onları meydana getirdikleri pratik farklar bakımından ele almak olacaktır. Bu tezlerden herhangi birisinin doğru olması durumunda, ne gibi bir yaşamsal fark meydana gelecek? Pragmatizmin peşine düşeceği soru budur. James'e göre bir nesneye dair düşüncemizi berraklığa ve açıklığa kavuşturmak için yapmamız gereken tek şey, nesnenin pratik olarak hangi etkilerinin düşünülebildiğini, ondan ne tür duyular beklenebileceğini ve bu duyulara nasıl tepkiler verilebileceğini idrak etmektir (James, 2015: 61). Öyleyse James'e göre bilmek, pratiğe potansiyel veya aktüel olarak etki eden bilmektir. Bir nesnenin varlığından söz ettiğimizde, bu nesnenin yokluğu durumunda olacak olana göre nasıl bir fark yaratabildiğinden söz ediyoruz demektir.

James'e göre doğa bilimlerinde yaşanan hızlı ve köklü yenilik ve değişimler, hiçbir teorinin kesin bir doğruluğa haiz olmadığı fikrini beraberinde getirmiştir. Buna göre teoriler gerçekliği mutlak olarak temsil edememekte, görelî bir işlevi yerine getirmektedirler. Onlar insanın doğaya dair geliştirdikleri bir dilden ibarettir ve bu yüzden de aynı olgular farklı biçimlerde ifade edilebilmektedir. Pragmatizmin "doğruluk" anlayışı, işte bu düzlemde şekillenecektir. Buna göre adına doğru dediğimiz düşünceler, bizi deneyimlerimizin diğer unsurları ile etkileşimde bulunduran ve tatmin olmamızı sağlayan, bizi deneyimimizin bir noktasından diğerine taşıyan araçsal birer doğruyu ifade etmektedir. Doğruluk bir doğrulanma sürecidir. Birey, önceden sahip olduğu bilgi birikimi ile uyum göstermeyen yeni bir olgu ile karşılaştığında, diğer bir deyişle mevcut bilgi stoku yeni durumları izah etmede yetersiz kaldığında, eldeki mevcut inançları olabildiğince az miktarda değiştirerek, bu yığın ile yeni deneyim arasında bir bağ kuracak yeni bir düşünceyi kabul eder. Bu yeni fikir "doğrudur". Ancak bu doğru statik, olmuş bitmiş bir doğru değil, aksine doğrulanma sürecinin sonraki aşamalarında değişiklik gösterme ihtimali olan esnek bir doğrudur (James, 2015: 67-70).

Bu noktada pragmatizm ile spekülâtif felsefi sistemlerin doğruluk anlayışları arasında derin bir fark göze çarpmaktadır. Metafizik sistemler genellikle gerçekliğin nihai bir kavramsal şemasını ortaya koymaya çalışmaktadır. Onların nesnel doğruluk iddiasındaki fikirleri, bilginin oluşumunda süreç faktörünü göz ardı eder gibi görünmektedir. Nitekim James rasyonalist eğilimli filozofların metafizik sistemlerini, doğruyu tikellerin bozulmuşluklarından soyutlayarak aşkın bir konuma yükseltmekle itham etmektedir. James'e göre onlar için nesnel doğru, bireyin sınırlı zihinsel yetilerinden bağımsız biçimde koşulsuz olarak hüküm sürmektedir. Düşüncenin koşullara tabi olan yönü değersizdir. Asıl ve yüce olan, mantıksal kesinlikteki doğrudur. James'in ifadesine göre doğruluk metafizikçiler için psikolojiden ve zihinsel süreçlerden arındırılması gereken mutlak bir doğruluktur (James, 2015: 74). Gerçekten de Platon'dan Descartes'a rasyonalist felsefe geleneği, kendisine matematiği model alan ve kesin bilginin izini süren bir anlayışın ifadesidir. Bu filozofların metafiziği, değişim ve dönüşüm halinde olana karşı, sabit ve değişmez olanın bilgisini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Oysa pragmatizme göre nesnel bir doğru söz konusu değildir. Doğru dediğimiz şey, tikel deneyimlerin doğrulanma ve önceki bilgilerle uyuma süreçlerinden ibarettir ve insanın ihtiyaçlarından bağımsız değildir. Ancak bazı doğrular vardır ki, onlar uzun yıllar boyunca kullanılmış olmalarından dolayı esnekliklerini yitirmişlerdir. Onlar bizim karşımızda adeta ezeli ebedi birer ilkeymişçesine durmaktadırlar. Oysa James'e göre böylesi doğrular bile belirli ölçüde bir esnekliğe sahiptir ve değişmeye müsaittir (James, 2015: 72). James burada, değişmez kabul ettiğimiz *a priori* doğruların bile,

bütün kök salmışlık ve katılığına rağmen bu doğrulanma sürecine tabi olduklarını ima eder gibi görünmektedir. James'e göre onlar da diğer doğrular gibi, deneyimlenecek yeni bir olgu karşısında değişme ve esneme potansiyeline sahiptirler.

James metafizikçilerin durağan ve olmuş bitmiş, gerçeklikten kopuk, soyut bir doğruluk anlayışı benimsediklerini savunmaktadır. Oysa ona göre pragmatizm, “doğru”nun deneyim alanındaki pratik etkisi kadar deneyim süreçleri ile de ilgilenmektedir. Pragmatizm için en soyut felsefi ilkeler bile pratik değerleri bakımından önemlidir. Bu ilkeler James için tikelleri, somut nedenleri ifade eden işlevsel kestirmelerdir. Doğruluk pragmatizme göre kendisini, deneyime kanıtlar temin edebilmesinde, bu alanda geçerlilik kazanmasında gösterir. Bir düşünce ancak olaylar tarafından doğru kılınır. Doğrulanma sürecinde olgulara dair bağlantılar, bizi deneyimin bir anından diğerine taşır (James, 2015: 151-152). Rasyonalist doğruluk anlayışındaki durağanlığın aksine³ pragmatizm, dinamik bir doğrulama süreci ortaya koymaktadır.

Doğru düşünceler James'e göre, gerçeklikle uyuşan, aktüel veya potansiyel durumdaki işlevsel eylem araçlarıdır (James, 2015: 218). Ona göre olgulara dair doğru bir düşünceye sahip olmak, kendinde doğruluğu yakalamış olmak anlamına gelmez. Doğruluğun buradaki işlevi, bizi hayatla ilgili diğer tatmin edici unsurlara taşınmasında yatmaktadır. James gerçekte çoğu zaman düşüncelerimizin o an için pratik bir değeri olmadığını kabul eder. Fakat bu düşünceler ona göre gelecekte herhangi bir anda aktüel olarak fayda sağlayabilme potansiyelleri sayesinde doğru kabul edilmektedirler. Bu yüzden genel bir doğru stokuna sahip olmak her zaman iyidir; çünkü onun olgular arasında potansiyel bir işlevselliği vardır (James, 2015: 153). Örneğin biz astronomi hakkında bilgi sahibi olmak, yıldızların ve diğer gök cisimlerinin konumunu bilmek isteriz. Bilmek isteği, burada gözümüze insanın insan olmak bakımından yerine getirdiği doğal bir edim gibi görünebilir. Astronomiye duyulan merak, bütün pratik unsurlardan bağımsız, koşulsuz bir amaçmış gibi algılanabilir. Oysa pragmatizme göre doğruluğa nüfuz etme süreci, her zaman gözetilen pratik etkilerden dolayı gerçekleşmektedir. Yıldızların konumunu bilmek bize o an için pratik bir etki fark yaratmıyor gibi görünse de, sözgelimi ormanda yolumuzu kaybettiğimiz bir gecede, bu bilgi yönümüzü bulmamızı sağlayabilir. Bu yüzden doğruluk James'e göre çoğu zaman düşüncemizin henüz aktüellik kazanmamış imkan halindeki pratik faydasından ileri gelmektedir.

Gerçeklik, pragmatizme göre yeni düşüncelerin doğru kabul edilmek için kendisini uydurmak zorunda olduğu mevcut doğru stokumuzdur. Bizdeki bu birikim, deneyim aracılığıyla kabul ettiğimiz, reddettiğimiz ve yeniden düzenlediğimiz inançlarımızdan oluşmaktadır (James, 2015: 61). Düşüncelerimizin “doğru” olabilmeleri için bu gerçeklikle uyuşmaları gerekmektedir. James'e göre gerçeklikle pratik ve entelektüel olarak tatminkar bir ilişki kurmamıza aracı olan, başka bir tecrübeye geçiş yapma konusunda engel teşkil etmeyen, yaşamımızı gerçekliğin genel şartlarına uyduran düşünceler, gerçeklikle uyuyor demektir (James, 2015: 159). Ona göre doğru bir düşünce, bu koşulları yerine getiren düşüncedir.

James'in pragmatizmine göre doğruluk, gerçeklikle etkileşim içinde ve sürekli bir dönüşüm halindedir. İnsanın dünyaya dair inançları, olgulara yönelik pratik araçlardır ve onlar, sonraki deneyimlerde olgularla tekrar etkileşime geçerek yeni doğrular yaratırlar. Bu süreçte doğruluk, olguların özünden ileri gelen bir nitelik değildir. Olgular sadece vardır. Doğruluk, olgulara dair inançların işlevinden ibarettir (James, 2015: 167). James'e göre doğruluğun zihinden yani psikolojiden bağımsız objektif, genel bir geçerliliği yoktur. Doğruluk bizim olgulara dair geliştirmekte olduğumuz işlevsel ve faydalı inançlardan ibarettir ve her an kendisini yenilemektedir. Olgulara dair olmuş bitmiş, mutlak geçerli bir doğru yoktur. Zihin ve olgular arasındaki etkileşimle beraber, doğruluğun kendisi de sonsuz bir dönüşüm içerisinde.

Rasyonalist adıyla anılan metafizik gelenek takipçilerinin doğru anlayışı ise James'e göre farklı bir çizgide ilerlemektedir. Onlar doğruluğu zihinsel süreçlerden ve pratik faydadan bağımsız olarak değerlendirmektedirler. Doğru onlara göre salt mantıksal bir yapıdadır. James rasyonalistlerin

³ Bu “durağanlık” Wittgenstein için de geçerlidir. Onun “mantıksal form” kavramı, dili ve tecrübeyi öncelmiş, zamansallıktan koparılmıştır. Bu yönüyle mantıksal form, *a priori* nitelikteki nihai bir doğruyu ifade etmektedir.

doğruluk anlayışını şöyle ifade eder: *Ne insan ne de Tanrı doğruyu çıkarmasa dahi, bu sözcük yine de ortaya çıkarılması ve kabul edilmesi gereken bir şey olarak tanımlanmalıdır* (James, 2015: 169). James deneyimin nesnelere türetildiği halde, kendi çıkış noktasını hakir görmesi dolayısıyla bu tarz bir doğruluk anlayışına şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre metafizikçilerin soyut ve mutlaklık talep eden doğru nosyonunun sakıncası, mevcut düşünüşün ötesine geçmenin önünde bir engel teşkil etmesidir. James'e göre bizi doğru olanı kabul etmeye yönlendiren, doğrunun mutlaklığı değil, onu belirleyen koşullar, olgulardır. Olgulardan edinilen somut faydalardır. Doğru düşünceler yararlı biçimde iş görürken, yanlış dediğimiz düşünceler bunu gerçekleştirememektedir (James, 2015: 170-171). Gerçekten de dünyayı soyut kavramlarla izah etme teşebbüsünde bulunan felsefi sistemler, kuşatıcı ve bir o kadar kapalı düşünce biçimleri gibi görünmektedir. Pragmatizm ise yüzünü olgulara ve geleceğe çevirmekte, doğrunun doğası gereği elastik yapıda olup zihinle olgular arasındaki etkileşim sürecinde açığa çıkan işlevsel bir kavramsallaştırma süreci olduğunu savunmaktadır.

Geleneksel metafizik tartışmaları James, bu belirlenimler doğrultusunda ele almaktadır. Örneğin dünyanın açıklamasını fizyolojik koşullar üzerinden salt mekanik bir biçimde ortaya koyan materyalizm veya natüralizm ile bunun tam karşısına konumlanmış olan, yaşamsal işleyişin maddedeki bayağılıktan soyutlanmış daha yüksek bir unsur tarafından yürütüldüğünü savunan spiritüalizm veya teizmi ele alalım. James'e göre geçmişteki olguların doğruluğu açısından evrenin ilkesinin maddi veya tinsel olması, pratikte en küçük bir fark yaratmamaktadır. Mevcut haliyle dünya, Tanrı'nın ilahi yaratımının eseri olarak tasavvur edilebilir. Tanrı'ya bunun için minnettar olabiliriz. Ancak Tanrı bütün var olanın arkasındaki fail olsa bile, sadece atomların yapabildiğini yapmaktadır; onun daha yüksek bir tinsellikle dünyaya müdahale ettiğine dair elimizde hiçbir kanıt yoktur. Bu yüzden teist görüşle aynı derecede makul bir şekilde dünyayı maddi güçlerin eseri olarak da düşünebiliriz ve maddi zerreciklere de aynı oranda müteşekkik olabiliriz. Böylesi bir dünya James'e göre itibarından hiçbir şey kaybetmeyecektir. Böyle bakıldığında pragmatizm için materyalizm ve teizm arasında hiçbir anlamlı ve pratik fark yoktur (James, 2015: 89-91). James gelenekteki metafizik tartışmaları kendi pragmatik süzgecine tabi tutmakta ve ortaya konulan argümanları pratik etkileri bakımından değerlendirmektedir. O, bu tarz metafizik savları peşinen reddetme yoluna gitmemekte, fakat pratik bir fark yaratmayan hiçbir düşüncenin doğruluk değerinin olmadığını da açıkça ifade etmektedir.

Fakat James'e göre felsefe yalnızca geçmişteki olgularla ilgilenmemekte; aynı zamanda yüzünü geleceğe dönmektedir. Teizm ve materyalizm, geçmiş olgular bağlamında pragmatik ölçütlere göre birbirine denktir. Ancak James'e göre onların geleceğe yönelik kavrayış biçimleri arasında pratik anlamda farklılık vardır. Ona göre materyalizm evreni ilahi bir erekten bağımsız biçimde, kör güçlerin işleyişi aracılığıyla tasvir etmektedir. Ayrıca mevcut bilimsel veriler de bize göstermektedir ki evrenin nihai varış noktası bir bozulmuş ve yok oluşa işaret etmektedir. Evrenin mekanik yasaları son tahlilde, meydana getirmiş olduğu yapıyı içindekilerle birlikte yok edecektir. Büyük sanatsal eserler, destansı aşk öyküleri ve diğer bütün insani edimler bir gün tarihe karışacaktır. Bu bakımdan materyalizm evrenin geleceği hakkında karamsar bir tablo çiziyor gibi görünmektedir. Oysa "evrenin yaratıcısı olarak Tanrı" fikri, James'e göre açıklıktan yoksun bir ide etrafında şekillenmiş de olsa, pratik anlamda materyalist görüşten üstündür. Teizme göre evren bir gün yok olup gitse ve karanlığa gömülse de Tanrı ideal düzeni kendi bünyesinde barındırmaya ve başka bir yerde bunu gerçekleştirmeye devam edecektir. Tanrı'nın varlığını bir defa kabul ettiğimizde, bütün acılar ve trajediler geçici ve sınırlı olacaktır. Onun varlığı iyi ve yüce olanın varlığının teminatıdır. Materyalizmin ahlaki düzenin varlığını reddettiği yerde teizm James'e göre ebedi bir ahlaki düzene duyulan inancı tesis etmektedir (James, 2015: 94-96).

James teolojiiyi de diğer bütün entelektüel alanlara uygulamış olduğu pragmatist ölçütlere tabi tutmaktadır. Ona göre Tanrı'nın varlığına dair inancımızın, (mevcut doğru stokumuzla uyumlu olduğu ve pratik bir etkiye yol açtığı müddetçe) doğru kabul edilmesinin önünde hiçbir engel yoktur. James'e göre Tanrı inancı, diğer doğrularımızla uyum halinde yaşayabilecek bir inançtır. Bununla beraber o, insana umut edebilme olanağı sağlaması ve böylece pratik olarak yaşama etki etmesi bakımından teizmi materyalizmin üstüne konumlandırmaktadır. Tanrı'nın varlığına inanmak, iyiliğe olan inancımızı muhafaza etme ve bu yolla zor zamanların üstesinden gelebilme gibi faydalı sonuçlar doğurmaktadır. Bu tarz bir inanç James'e göre son derece insani ve yadsınması mümkün olmayan bir durumun

ifadesidir. James metafiziğe, mutlak ve nihai olana yönelik ilginin, felsefe açısından değerli olduğunu kabul etmektedir.

Sonuç

Hem Wittgenstein hem de James, metafizik yönelimlerin insanın adeta doğasından kaynaklandığını kabul etmektedir. Bununla birlikte onların metafiziğe karşı tutumlarında birbirleriyle ayrıştıkları noktalar mevcuttur. Öncelikle Wittgenstein'in *Tractatus*'taki tavrı, psikolojizmin epistemoloji alanından bütünüyle tasfiye edilmesi gerektiğini salık verir. Ona göre felsefe, kişisel hüsnükuruntulardan arındırılmalıdır ve yalnızca belirli bir dizi ölçütle uyumluluk sergileyen önermelerden oluşan kesin bilginin izini sürmelidir. Wittgenstein'a göre dünyadaki nesnelerin bir listesinin çıkartılması durumunda, nesnelerin bütün olanakları bilinmiş olacağından, dünyaya dair kesin bilgiye erişilmiş olacaktır. Wittgenstein ortaya koymuş olduğu bu "doğruluk" anlayışıyla, dünya hakkında objektif bilginin var olduğu iddiasındadır. Bu anlamıyla doğruluk *aşkınsal*, sabit, değişmez ve statik bir doğruluktur. Oysa James'in doğruluk anlayışı bütünüyle farklı bir çizgide yol almaktadır. Ona göre kendi başına olgular doğru veya yanlış olamazlar. Doğruluk James'e göre zihnin deneyim süreçleriyle şekillenen, değişen, yeniden düzenlenen ve esnek yapıdaki inançlarımızın bütünü ile uyumlu olan her türden düşünceye atfedilmektedir. Psikoloji ya da başka bir deyişle zihin, doğrulanma süreçlerinden ve doğrunun kendisinden bağımsız değildir. Aradaki farkı bir örnekle daha açık kılmak mümkündür: Bilindiği gibi dünya merkezli evren modeli Kopernik ile birlikte değişmiş, bunun yerini güneşin merkezde olduğu, dünyanın ve diğer gezegenlerin de onun etrafında döndüğü güneş merkezli evren modeli almıştır. Wittgenstein'in doğruluk anlayışına göre dünya merkezli evren modeli başından beri yanlıştır. Bu modeli ifade eden önermeler mantıksal formu taşımaları bakımından anlamlı önermelerdi fakat gerçeklikle, başka bir deyişle olgularla uyumadıkları için doğru değillerdi. Oysa James'in pragmatizmi açısından dünya merkezli evren modeli, (doğrulanma süreçleri içerisinde kendi bağlamında ele alındığında) en az güneş merkezli model kadar doğruluk değeri taşımaktadır. Bu model muhtemelen dönemin koşullarında, insanlığın mevcut bilgi birikimi ile uyumluydu ve pratik hayatta da (sözelimi denizcilerin okyanusta yönlerini bulması konusunda) işlevseldi. Bu iki kriteri sağlayan her düşünce, James'e göre "doğru" olarak addedilmeye hak kazanacaktır.

Wittgenstein'a göre dil (mantıksal form), düşünceden önce gelir. Dildeki mantıksal form, genel ve zorunludur; düşünmeyi ve dolayısıyla dili mümkün kılar. Bu anlamda o, düşüncenin *a priori*sidir ve benzerine Kant'ta rastladığımız türden bir *aşkınsallığın* ifadesidir. Oysa James'e göre olgusal nedenlere dayanmayan, genel ve zorunlu olarak var olan ve şeylerden önce gelen bir doğruluk mümkün değildir. Ne kadar katı ve "ilahi" görünürse görünsün bütün doğrular doğrulanma sürecine tabidir ve olgusal tikeller tarafından denetlenirler. James'e göre dilin kendisi de, bütün unsurlarıyla birlikte insan yapımıdır. Dil, doğruluğun *a priori* teminatı değildir; zaman içerisinde yavaş yavaş oluşmuştur ve diğer doğrular gibi o da sürecin bir unsurudur.

Yaşamımızda entelektüel veya maddi anlamda pratik bir fark yaratmayan argümanların birbiriyle çarpıştığı her türden felsefi tartışmanın anlamsız olacağını ve bu tarz tartışmaların yok sayılması gerektiğini kabul eden James (James, 2015: 61), bu anlamda Wittgenstein'a yakın görünür. Fakat o, -Tanrı da dahil olmak üzere- bütün dini/metafizik unsurların yaşamsal etkilerini göz önünde bulundurmasıyla Wittgenstein'dan kesin olarak ayrılmaktadır. Wittgenstein'a göre metafiziksel ifadeler saçmadır. Onlar mantıksal formdan yoksundur; bu nedenle doğru veya yanlış olamazlar. Metafizik bir sorunun cevabı yoktur; öyleyse sorusu da sorulmamalıdır. Oysa James'e göre bu tarz düşünceler önemlidir. Sözelimi Tanrı inancı, insanlığın ve evrenin geleceğine dair umut beslememize olanak tanır ve bu bakımdan kıymetlidir. James için metafizik sorular, (eğer cevapları yaşama etki edebiliyorsa) pratik sonuçları bakımından araştırılmaya değer sorulardır. Mantığı ve matematiği felsefi kavrayışının merkezine yerleştiren Wittgenstein, epistemolojisinde metafiziğe karşı katı ve keskin bir tavır takınırken, James'in pragmatizmi ılımlı, kapsayıcı ve esnek bir model ortaya koymaktadır.

Kaynakça

Altınörs, Atakan, *Dil Felsefesine Giriş*, İnkılap Yay., Ankara 2003.

- Bradley, Francis Herbert, *Appearance and Reality, A Metaphysical Essay*, George Allen & Unwin Ltd., London 1916.
- Hadot, Pierre, *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, Çev. Murat Erşen, Doğu Batı Yay., Ankara 2011.
- Hume, David, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Çev. Oruç Arioba, Hacettepe Üniversitesi Yay., Ankara 1976.
- James, William, *Pragmatizm*, Çev. Tahir Karakaş, İletişim Yay., İstanbul 2015.
- James, William, *The Meaning of Truth*, Longmans Green And Co., London 1909.
- Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 2008.
- Özcan, Zeki, *Dil Felsefesi I (Mantukçı Paradigma)*, Sentez Yay., İstanbul 2014.
- Jean-Gerard, Rossi, *Analitik Felsefe*, Çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yay., İstanbul 2001.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Çev. Oruç Arioba, Metis Yay., İstanbul 2013.

TOKİ Konutlarında Yaşamın Sosyo-Kültürel Yapı Üzerindeki Etkileri (Akkent Mahallesi Örneği)

Nazmi Avcı*

Damla Topçu**

Özet

Kentler, ikincil ilişkilerin meydana geldiği, işbölümünün ve uzmanlaşmanın arttığı mekânlardır. Giderek daha çekici hale gelen kentler, insanlar tarafından tercih edilen mekânlar olmaya başlamış ve kentleşme olgusunu ortaya çıkarmıştır. Kent nüfusunun artması olarak ifade edilen kentleşme kentlileşmeyi, kentlileşme de toplumsal ve kültürel değişimleri beraberinde getirmiştir. Kentleşme, konut sorununu da görünür kılmakta ve konut sorununun çözümü gelir gruplarına göre değişiklik arz etmektedir. Alt gelir grubunda olan insanlar bu konut sorununu gecekondularla denilen yapılarla çözmeye çalışmış ancak gecekondular devlet hazinesine yapılmış yapılar olması dolayısıyla devlet tarafından kentsel dönüşümü gerçekleştirmek amacıyla engellenmek istenmiştir. Bu durumda devlet hem gecekondulaşmayı engellemek hem de dar gelirli yoksul ailelerin konut ihtiyacını gidermek amacıyla Toplu Konutlar İdaresi'ni kurmuştur. Bu kapsamda yapılan konutlardan zaman içinde çeşitli gelir grubunda yer alan insanlar faydalanmaya başlamıştır. TOKİ konutlarında yaşamın sosyo-kültürel yapı üzerindeki etkilerinin anlaşılmasına çalışıldığı bu çalışma, Isparta'nın Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ konutlarında yapılmıştır. Çeşitli gelir gruplarının yaşamını sürdürdüğü TOKİ konutlarında memnuniyet durumu, TOKİ konutlarında yaşanan sorunlar, dayanışma ilişkileri de anlaşılmasına çalışılmıştır. Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ konutlarında yaşamın sosyo-kültürel yapı üzerinde çeşitli etkilere sahip olduğu görülmektedir. Farklı kültürlere ve farklı gelirlere sahip olan insanların Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ konutlarında bir araya gelmiş olmaları birtakım sorunları da beraberinde getirmiştir. Özellikle kırsal kesimden gelen ve apartman kültürüne alışık olmayan insanların binadaki diğer insanlarla uyum sorunu yaşadıkları görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kent, Kentleşme, Gecekondular, Konut, TOKİ, Sosyo-Kültürel Yapı.

The Effect Of Living In TOKI Houses On Socio-Cultural Structure (Akkent Neighborhood Example)

Abstract

Cities are places where secondary relations occur and division of labor and specialization increases. Cities, which have become more and more attractive, have become the places preferred by people and have brought about the phenomenon of urbanization. Urbanization, which is expressed as the increase of the urban population, brought urbanization and urbanization, brought social and cultural changes. Urbanization makes the housing problem visible and the solution of the housing problem varies according to income groups. People in the lower income group tried to solve this housing problem with the shanty houses, but the shanty houses were built to the state treasury so that the state wanted to prevent them from achieving urban transformation. In this case, the state has established the Housing Development Administration in the order to prevent the slums and to meet the housing needs of the poor families. People in various income groups started to benefit from the houses built within this scope. This study aimed to understand the effects of living in TOKI houses on the socio-cultural structure and was conducted in TOKI houses in Akkent Neighborhood of Isparta. Satisfaction status of TOKI houses, problems in TOKI houses and solidarity relations were also tried to be understood. It is seen that living in TOKI houses in Akkent Neighborhood has various effect on the socio-cultural structure. The fact that people with different cultures and different incomes have come together in TOKI houses in Akkent Neighborhood has brought some problems. In particular, people from rural areas who are not accustomed to apartment culture experience problems with other people in the building.

Keywords: City, Urbanization, Slum, Housing, TOKI, Socio-Cultural Structure.

* Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi (nazmiavcı@sdu.edu.tr)

** Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Doktora Öğrencisi. (damlatopcu@gmail.com)

Giriş

Toplumsal değişim ve dönüşümler beraberinde kentsel değişim ve dönüşümleri de getirmektedir. Kırsal alanlarda meydana gelen değişimler veya ortaya çıkan ihtiyaçlar insanların kentlere göç etmesine neden olmaktadır. Genellikle iş, eğitim, sağlık hizmetlerinden daha fazla faydalanmak için gelinen kentlerde nüfus artmış ve konut sorunu kendini göstermiştir. Alt gelir grubunda yer alan insanlar bu sorunla başa çıkmak için gecekondular denilen yapıları inşa etmişlerdir. Zaman içinde devlet dar gelire sahip olan yoksul kişilerin (bundan sadece dar gelirli insanlar faydalanmamaktadır) konut ihtiyacını gidermek için kentsel dönüşüm bağlamında toplu konutlar inşa etmiş ve konutları satın almaları için insanlara imkân sağlamıştır. Böylece insanlar bütçelerine uygun bir ödeme planı ile konut sahibi olabilme fırsatı elde etmişlerdir. Kültürel farklılıklar, mekânın kullanılmasını da farklılaştırmaktadır. Böylece farklı kültürel unsurlar bir araya gelmekte ve birbirleriyle etkileşime girmektedir. Bu etkileşim sonucunda toplumsal ve kültürel değişim de kaçınılmaz olmaktadır.

Bu çalışmamızda hem alt gelir gruplarının konut sorununu çözmek hem de kentsel dönüşümü gerçekleştirmek amacıyla yapılmış olan toplu konutlarda yaşamın sosyo-kültürel yapı üzerindeki etkisi anlaşılmasına çalışılmıştır. Ayrıca toplu konutlardan hangi gelir gruplarının faydalandığı ve toplu konutların toplumsal tabakalaşma üzerinde bir etkisinin olup olmadığı, TOKİ konutlarında yaşayan insanların memnuniyet dereceleri ve TOKİ konutlarına olan bakış açıları da belirlenmeye çalışılmıştır. Isparta'nın Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ konutları sahasında gerçekleştirdiğimiz bu çalışma, TOKİ konutlarında yaşamın sosyo-kültürel yapı üzerindeki etkisini ortaya çıkarması ve bu konuda çalışma yapacaklara katkıda bulunması açısından önem arz etmektedir.

Araştırmada nitel araştırma yöntemi tercih edilmiş ve veri toplama teknikleri olarak katılımlı gözlem, derinlemesine mülakat ve doküman incelemesinden yararlanılmıştır. Derinlemesine mülakatta yarı yapılandırılmış bir görüşme formu kullanılmıştır. Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ konutlarında yaşayan 12 kişi araştırmanın çalışma grubunu oluşturmuştur. Çalışma grubunu oluşturmak için amaçlı örneklem türünden hareket edilmiştir. Çalışma grubunu oluşturan kişiler önceden tespit edilmemiştir. Mülakatta önceden hazırlanan yarı yapılandırılmış görüşme formu ve ses kayıt cihazı kullanılmıştır. Ses kaydı yapılmasına izin vermeyen katılımcıların görüşmeleri kâğıda not edilmiştir. Veriler kategorik içerik analizi perspektifinden yararlanılarak analiz edilmiştir. Verilerden yola çıkılarak metafor ve metonomlar oluşturulmuştur. Oluşturulan ana başlıklar ekseninde veriler değerlendirilmiş ve yorumlanmıştır.

1. Araştırmanın Teorik Çerçevesi

1.1. Kent- Kentleşme-Kentleşme

Kent üzerine yapılan tanımlar oldukça fazladır. Kent tanımları genel olarak altı temel ölçüt göz önünde bulundurularak yapılmaktadır. Bu ölçütler; kentlerin, tarihi, coğrafi, sosyolojik, kültürel, ekonomik ve idari yönlerinden meydana gelir. Kentler çeşitli disiplinler açısından tanımlandığında bir kimlik tanımlaması da yapılmış olur. Kıyı şehri, ticaret şehri, sanat şehri, Ortaçağ şehri vb. ifadeler kentlerin zaman içinde kazanmış olduğu kimliklerini yansıtır (Taşçı, 2014: 29). Kaya'ya göre insan sosyal bir varlık olduğu için diğer insanlarla bir arada yaşama ihtiyacı hisseder. İnsanların bir arada yaşama mecburiyeti sonucunda meydana gelen mekânlardan biri olan kentler, doğal yaşamın bir sonucudur (Kaya, 2003: 9).

Castells, kent kavramının konut, eğitim, ekonomi, sağlık, kültür, ticaret, ulaşım gibi toplumsal yaşamın temelinde yer alan müşterek tüketim materyallerinin teşkilatlanması ile ilgili olduğunu ifade eder (Castells, 2014: 16). Kent, sadece fiziki bir mekanizma ya da sonradan meydana gelmiş bir yapı olmayıp onu üreten insanların yaşam süreçlerini de içine alan doğanın, bilhassa, insan doğasının doğal bir ürünüdür (Park-Burgess, 2016: 37). Haldun'a göre kent, "maddi medeniyetin ilerlediği ama asabiyetin gerilediği, ahlaki yozlaşmanın yayıldığı, toplumun çözülmeye başladığı ve kendi kendini üretmez hale geldiği yerdir." Weber'e göre kent, "toplumsal eylem ve örgütlenmeyi rasyonalitenin belirlediği mekândır." Tönnies için kent, "cemaat hayatından cemiyet hayatına geçişin mekânıdır." Durkheim'e göre kent, "mekanik dayanışmanın son bulduğu, organik dayanışmanın geçerli olduğu

yaşama alanıdır.” Simmel için kent “bireysel kültür yerine nesnel kültürün geliştiği ve ihtiyacı karşılama takas yerine paranın kullanıldığı yerdir.” Marx için kent ise “kapitalizmin uygulama alanıdır” (Alptekin, 2014: 23). Bu tanımlardan hareketle kent tanımlarının farklılık gösterdiği ifade edilebilir. Bookchin’e göre kentler, tarihsel bir süreç olarak “biyolojik yakınlığın toplumsal yakınlığa dönüşmesi” ile ortaya çıkmıştır (Bookchin, 2014: 21-22).

Kent, insanın insan olarak yaşaması için meydana getirilen, insanların temel hak ve özgürlüklerinin korunduğu, her insanın faydalandığı bir yaşam alanıdır. Kentler geçmişten günümüze insanın gelişmesi, uygarlaşması ve özgürleşmesi konusundaki çabalar sonucu ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla kentler, insan ve kültür arasında bir köprünün kurulmasında gerekli olan bir yapıdır. İnsanı insan yapan, kenti kent yapan kültürdür. Kentlerin kurulmasında insanın yaşam biçiminin önemli bir etkisi vardır. Böylece kent ile insan yaşamı arasında yapısal bir bağ olduğu ifade edilebilir (İyi, 2015: 72-73).

Kentleşme ise kentten farklı olarak sürekliliği olan bir durumu ifade eder. Dolayısıyla kentte çok yönlü meydana gelen değişimler kentleşme olarak ifade edilebilir (Erkan, 2002: 19). Kent ve kentte yaşayan insan sayısının artması kentleşme olarak ifade edilir. Kentsel nüfus, doğum sayısının ölüm sayısından fazla olması durumunda ve kentin dışarıdan göç aldığı durumlarda artış gösterir. Gelişmekte olan ülkelerde yaşlı nüfusun fazla olması dolayısıyla bu ülkelerde kentsel nüfus göç olarak artar. Kentleşmenin dar anlamdaki tanımı demografik bir özellik göstermektedir (Keleş, 2008: 25). Kentleşme, demografik bir özellik olarak görülse de temelde toplumsal bir olgudur. Kentleşme, toplumsal değişimin hem sebebi hem de sonucudur (Erkan, 2002: 13). “Geniş anlamda kentleşme ise, sanayileşmeye ve ekonomik gelişmeye koşut olarak kent sayısının artması ve bugünkü kentlerin büyümesi sonucunu doğuran, toplum yapısında artan oranda örgütlenme, işbölümü ve uzmanlaşma yaratan, insan davranış ve ilişkilerinde kentlere özgü değişikliklere yol açan bir nüfus birikimi sürecidir.” (Keleş, 2008: 26). Kente biriken bu nüfus, zaman içinde kente uyum sağlamaya yani kentleşmeye başlar.

Kaya’ya göre kentleşme, “kente göç eden bireyin ya da kentte ikamet eden nüfusun değişim süreci sonucu geldiği konumdur.” Kent ve kır yaşamı birbirinden farklı özelliklere sahip olduğu için kente gelen insanlar, kentte yaşayan insanlar gibi davranmak durumunda kalırlar. Dolayısıyla kent toplumuna ait değerler, normlar gibi özelliklerin kente sonradan gelen insanlar tarafından benimsenmesi kentleşme olarak ifade edilir (Kaya, 2003: 140). Kentleşme, birincil ilişkilerin olduğu bir topluluk hayatından, ikincil ilişkilerin olduğu bir toplum hayatına geçiş ve bu ikinci yaşam biçiminin gerektirdiği koşullara uyum sağlama sürecidir. Bireyin statüsü ve geldiği yerdeki ilişkileri bu kentleşme sürecini etkiler (Erkan, 2002: 20). Dolayısıyla kent ve kentin getirisi olan kentleşme ve kentleşme olgularının sosyal ve kültürel değişimler üzerinde etkili olduğu görülmektedir.

1.2. Kentleşme ve Sosyo-Kültürel Değişme

Toplum, sürekli bir değişim ve dönüşüm içinde devam eden bir süreçtir. Bireyin fiziksel ve toplumsal çevresiyle ilişkileri değişim gösterir. Toplumsal yapı içinde bireyler ve gruplar arasındaki ilişkiler devamlı olarak değişir ve bireyler, etkileşim sürecinde farklı normlar, değerler, davranış biçimleri ve kurumlar ile karşılaşır. Süreç içerisinde bu değerlere, normlara ve davranışlara yeni anlamlar yüklenir. Dolayısıyla bu tutum ve davranışlarda meydana gelen değişimler toplumsal yapının değişmesi olarak ifade edilir. Toplumsal değişimi fiziksel, kültürel ve teknolojik gelişmeler tetikler. Teknolojide meydana gelen gelişmeler toplumsal yapıda hızlı bir değişmeye neden olurken kırsal alanda yaşayanlar için ise kentleri daha cazip hale getirir (Bahar, 2011: 127-128). Değişim; göçebe yaşamdan yerleşik yaşama, köy yaşamından kent yaşamına doğru bir yol izler (Doğan, 2014: 522).

Kültür çeşitli şekillerde değişme gösterebilir. Bu kültür değişiminin ilk türü, kültürün kendi iç dinamiklerinde meydana gelir. Her kültür kendi çevresiyle etkileşim içindedir ve bu etkileşim yeni değerler, biçimler, anlayışlar ortaya çıkarır. Örneğin, farklı giyim türlerinin birbirleriyle ilişkisinin yeni biçimler, yeni anlayışlar meydana getirmesi bu tür değişimlere aittir. Kültürel değişimin ikinci türü ise, zorunlu kültürel değişimdir. İşgale uğrayan bir ülke işgal edenlerin kültürünü zorunlu olarak benimseyebilir. Bu durumda kültür zorunlu olarak değişir (Bostancı, 2003:114). Göçler de toplumsal ve kültürel değişimleri beraberinde getirir. Kırsal alanlardan kentsel alanlara yapılan göçler kültürel

değişime neden olur. Dolayısıyla, kırsal alandan gelen kişiler kent kültürünü benimsemek zorunda kalır. Bu benimseme sürecinde birçok sorunla karşılaşmak mümkündür.

Kentte yaşayan insanlar kent kültürünü meydana getirirler. Kentin değerleri medeniyetin değerleridir. Bir arada yaşama eğiliminde olma, değişim ve dönüşümlere ayak uydurma, farklılıklara sabır gösterme, demokrasiye ve insan haklarına saygılı olma gibi değerler kentlilik değerlerini önemli bir şekilde biçimlendirir. Kentler farklı kültürlere sahip insanları bir araya getirir. Bu farklı kültür ve alışkanlıklara hoşgörü çerçevesinde yaklaşılmadığı zaman bir sorunlar zinciri baş gösterir. Toplumsal alışkanlıklar tutum ve davranışları etkilediği gibi kültürün diğer temel öğelerini de etkiler. Bunların başında kent kültürü ve bu kültürün mimari boyutları gelir. Toplumsal hayat felsefesi, kentlerin günlük yaşamını belirli bir kültüre özgü hale getiren mimari ve görsel boyutu da belirler (Doğan, 2014: 541-542).

Mekânsal farklılaşma, toplumsal değişim ve dönüşümlere öncülük eder. Örnek teşkil etmesi açısından; müstakil evlerde yaşayanların apartmanda yaşamaya başlamaları, birtakım değişimleri kabul etmelerini, ortak yaşamın kurallarına uymalarını gerektirir. Bu uyum sürecinde mekânsal farklılaşma yaşayan insanların kendi sahip oldukları kültürel özelliklerinden ödün vermeleri gerekebilir. Dolayısıyla hem var olan kültürel değerlerin değişmesinde hem de yeni kültürel öğelerin benimsenmesinde mekânsal farklılaşma önem arz eder.

1.3. Kentleşme ile Ortaya Çıkan Konut Sorunu

İnsanın hem biyolojik hem de fizyolojik ihtiyaçlarından biri olan ısınma ve barınma ihtiyacı yaşamın devamlılığı için önemlidir. Temel ihtiyaçlarımız arasında yer alan barınma ihtiyacını karşılayan konutlardır. Konut, insanın barınma, güvenlik, sosyalleşme, kendini ifade etme, konfor ve estetik gereksinimlerini karşılamaktadır (Kellekci-Berköz, 2006: 168-169). İlk insandan beri bu ihtiyaç hep var olagelmiş ve yüzyıllardır barınma ihtiyacında değişen tek şey konutun niteliğinin değişmesi olmuştur (Şahin, 2011: 251).

İkinci Dünya Savaşı'nın ardından konut, toplumsal bir sorun haline gelmiştir. 1945'li yıllarda hızlı bir sosyo-ekonomik, siyasal değişim sürecine girilmiş ve bunun sonucunda konut sorunu baş göstermiştir. Nüfus artış hızı, hızlı kentleşme ve göçler, düşük gelir seviyesi, aile yapısının geniş aileden çekirdek aileye dönüşerek hane halkı sayısının azalması, evlenmeler ve yenileme ihtiyacı Türkiye'de konut sorununa talep açısından etki eden faktörlerdir. Konut sorununa arz açısından etki eden faktörler ise, konut talebi, finans ve maliyet, arsa, imar planları ve altyapı, örgütlenme, yapım teknolojisi ve mevzuattır (Turan, 1999: 37-39). Bu arz-talep noktasında kentsel nüfus artar ve konut sorununu beraberinde getirir.

Kentleşme birçok sorunu beraberinde getirir. Konut sorununun getirmiş olduğu gecekondu olgusu da bu sorunlardan biridir. Kırsal alanlardan kentlere göç eden insanların konut sorununu çözme şekli olarak görülen gecekondu sadece Türkiye'ye özgü olmayıp gelişmekte olan birçok ülkede de görülmektedir (Erkan, 2002: 123). Gecekondu birçok ailenin barınması için bir konut imkânı sağlaması, konut sorunu yaşayan insanların öfkesini bastırma işlevi görmesi, kırsal alandan yeni gelenler için bir tampon kurum olması, hemşehri olan kişilerin bir araya gelmesini sağlayarak bir dayanışma ortamının olmasına yardımcı olması bakımından faydalıdır. Ancak gecekonduların yapılması ile kamusal mülkiyetin talan edilmesi, yaşam standartlarının düşük olması dolayısıyla yoksulluk yuvaları olarak anılmaları, zaman içinde ticari bir meta haline gelerek zenginleşmenin bir aracı olarak değerlendirilmesi bakımından da zararlıdır (Şahin, 2011: 279-280). Gecekondu sorunu Türkiye'nin önemli sorunları arasında yer almıştır. Gecekondu sadece bir konut sorunu olmayıp işsizlik, suç, intihar, alkolizm gibi sosyo-psikolojik sorunları da beraberinde getirmiştir (Yörük, 2006: 103).

1.4. Konut Politikası

Kente göçün artmasıyla birlikte konut ihtiyacı artmış, bu ihtiyaç karşısında devletler bir konut politikası uygulama yoluna gitmişlerdir. Konut politikası konut talebinin nasıl karşılanabileceğine ilişkin çabaları ifade etmektedir (Şahin, 2011: 257). Nüfusun artması, göçler, hızlı kentleşme gibi olgular konut sorununun daha belirgin hale gelmesinde etkilidirler. Bu konut sorunuyla konut sektörünün önemi artmış ve çeşitli konut politikaları izlenmeye başlanmıştır (Turan, 1999: 51). Konut politikalarında

devlet doğrudan doğruya konut piyasasına müdahil olabildiği gibi konut üretiminde doğrudan yer almayıp konut piyasasının işleyişinin kolaylaştırılması için konut üreticilerin nasıl konut üretmesi gerektiğini de belirler. Sosyal konut inşasında, inşaat malzemeleri üretiminde vb. doğrudan müdahil olurken, kent planları, emlak vergisi, yapı standartlarının belirlenmesi gibi durumlarda ise doğrudan müdahil olmaz (Şahin, 2011: 258).

Konut politikalarının temel hedefleri; herkes için yeterli sayıda ve nitelikte belediye ruhsatlı konut inşa etmek, konut tasarımlarını herkesin özel ihtiyaçlarına göre planlamak, alt gelir grubunda yer alan kişilerin ruhsatlı konut edinmelerine olanak sağlamak ve kiralık sosyal konutlara teşvik etmektir. Ayrıca konutların bakımını yapmak, afet riski altındaki konutlar için önlemler almak, toplumsal hizmet ve teknik alt yapı eksikliklerini gidermek, yasaya uygun olarak inşa edilmeyen konutları yasal düzenlemelere uygun hale getirmek gibi hedefleri de vardır (Konut ve Arsa Politikaları Komisyonu Raporu, 2009: 11)

Konut politikasının uygulanması aşamasında başvurulacak araçların bir kısmı “sosyal konut, kira denetimi, toplu konut, vergiler ve sübvansiyonlar, standartlar ve mülkiyet hakkıdır.” Bu araçlardan biri olan sosyal konut, asgari düzeyde de olsa yoksul ve dar gelirli toplulukların konut ihtiyacını gidermek için yapılır. Sosyal bir devlet olmanın gereği, dar gelirli yoksul ailelere barınma imkânı sunmaktır. Sosyal konutlar merkezi hükümet tarafından yaptırılır. TOKİ'nin yapmış olduğu konutların bir kısmı sosyal konut olarak değerlendirilebilir. Sosyal konut projesiyle yerel yönetimler ilgilenirler. Diğer bir araç olan toplu konutlar ise yaygın olarak konut kooperatifleri tarafından inşa edilir. Aynı zamanda toplu konut, konut yapım aracıyla kurulmuş bir idare veya bir banka eliyle de inşa edilebilir (Şahin, 2011: 258-262).

1.5. Konut Sorunundan Kentsel Dönüşüme

Kentler, ilk ortaya çıktıkları andan itibaren değişim ve dönüşümlerle karşı karşıya kalmışlardır. Depremler, yangınlar, fetihler gibi nedenlerle yıkıma uğramışlardır. Bu durumlar kentlerin yenilenmesine neden olmuştur (Tekeli, 2011: 308). Her ülkenin kentsel dönüşüm süreçleri farklıdır. Ülkenin ya da kentin ekonomik, sosyo-kültürel, siyasal ve çevresel durumlarına göre kentsel dönüşümler yapılır. Türkiye’de insanlar kentsel dönüşümü fiziksel mekânın değişimi olarak algılamış, kentsel dönüşümün sosyo-ekonomik, çevresel boyutları görmezden gelinmiştir. Ancak kentsel dönüşüm tüm boyutlarıyla ele alınırsa başarıya ulaşmış olacaktır (Akkar, 2006: 35). Kentin nüfusunun sürekli artması, ekonomisinin gelişmesi, yapıların eskimesi, yangın, deprem, sel gibi doğal afetlerin yaratmış olduğu veya yaratabileceği düşünülen tahribatlar nedeniyle kentsel mekânda değişim ve dönüşümler yapılır (Tekeli, 2011: 272-273).

“Kentsel dönüşüm, uzun yıllardır çarpık kentleşme nedeniyle plansız ve programsız büyüyen kentlerin yapı stoklarını daha planlı hale getirerek yeniden yapmak, şehirleri yaşanılır yeşil alanları, kültürel ve sosyal donatı alanları, teknoparkları ve bilim merkezleri ile bir şekle sokmak, yine deprem, sel, toprak kayması gibi afetler nedeniyle oluşabilecek büyük yıkımların etkisinden kurtarmak için yapılan dönüşümdür” (Kiraz, 2017: 1). Kentsel dönüşüm toplumun her kesimi için aynı ölçüde rahatsız edici ve kısıtlayıcı değildir. Çoğu zaman alt gelir gruplarının yaşadığı bölgeleri hedef alan kentsel dönüşüm çalışmaları, az sayıda üst düzey gelir gruplarını da kapsar. Alt gelir grupları için bölgeden taşınmanın maddi ve manevi maliyeti söz konusuysen üst düzey gruplarında bu durum söz konusu değildir. Üst düzey gruplarının birden fazla eve sahip olmaları bu durumu ortadan kaldırır. Alt gelir gruplarının ise eski evleri dışında bir kulübeleri dahi olmadığı için hem maddi hem de sosyo-psikolojik maliyetleri oldukça yüksektir (Alptekin, 2014: 36-37).

1.6. Bir Kentsel Dönüşüm Uygulayıcısı Olarak Toplu Konutlar İdaresi

Konut ihtiyacının giderek artması ve devletin konut üretimine zorunlu olarak öncülük etmesi fikrine 1984 yılında I. Özal Hükümeti zamanında karar verilir. Aynı yıl Toplu Konutlar ve Kamu Ortaklığı İdaresi Başkanlığı (TOKİ) kurulur. TOKİ, konut teknolojisinde ve konuta yönelik kredi desteğinde etkilidir. Projelerinde insanı merkeze alarak hareket eden TOKİ, çağdaş şehir planlamacılığı anlayışı üzerinde de öncüdür. (Bayraktar, 2013: 35-36). Konut alanında devletin ana kurumu olan TOKİ, anayasayı, kanunları, programları dikkate alarak insan hakları beyannamesinde temel hak olarak ifade

edilen konut hakkı ve “BM Habitat Gündemi”nin temel temalarından olan “Herkes Yeterli Konut” ilkesini esas alarak çalışmalarını yürütmektedir (Bayraktar, 2007: 23).

TOKİ'nin amaçları şu şekilde ifade edilebilir: Dar gelirliler ve yoksul ailelerin kira öder gibi ev sahibi olmalarını sağlama, vatandaşları uzun yıllar ödemesi yapılacak konutlara mahkûm etmeme, gecekondu bölgelerini temizleme, şehirdeki cazip gelen imkânların kırsal alanlara götürülerek göç hızını yavaşlatma, konut yetersizliğinin olduğu illerde ruhsatlı konut üretimine yönelik politikalar geliştirme, yasal olmayan konutların yapılmasını engellemek için konut uygulamalarını sürdürme gibi amaçlara sahip olan Toplu Konutlar İdaresi, gecekondulaşmanın önüne geçilmesi ve tüm vatandaşların kira öder gibi konut sahibi olmaları için çalışmalar yapar. TOKİ, kişilerin sadece barınma masrafını azaltmakla kalmayıp, toplu konutların çevresine yapılmış olan kültürel tesisler, okul, alışveriş merkezleri gibi yatırımlar ile de insanların diğer giderlerini azaltmayı amaçlar. Geleneksellikten modernliğe doğru ilerlemeyi hedef edinen TOKİ, insanların çağdaş imkânlardan faydalanmasına da olanak tanır (Bayraktar, 2013: 28-37).

Kentsel dönüşüm uygulamaları ve konut piyasasının en belirleyici aktörlerinden biri olan TOKİ, geniş ölçekli konut üretiminin başlıca hakemi konumuna geçer. Ayrıca Türkiye’de görüldüğü gibi TOKİ, asıl amacının aksine, konut alanının hızlı sermayeleşmesi sürecine yoğun katkılarda bulunur. Dolayısıyla TOKİ tarafından sosyal konut olarak inşa edilen konutların alıcıları, aslında bu konutlara muhtaç olan kimseler değildir (Perouse, 2013: 81). Görüldüğü gibi sosyal konutlardan sadece alt gelir grupları faydalanmamaktadır.

Konut politikalarından biri olan toplu konut politikası; otoparkı, sosyal tesisleri, yeteri kadar yeşil alanı olan küçük yerleşim yerleri inşa etme politikasıdır. Toplu konutlar yaygın olarak kooperatifler tarafından inşa edilir. Kooperatif, yapılması güç olan işler için bir yardımlaşma aracıdır. Aynı amaç doğrultusunda birbirlerine güvenen insanların bir araya gelmesi kooperatifin temelini oluşturur (Şahin, 2011: 261-262).

Toplu konut, sosyo-ekonomik yararlar sağlayan yapıların tek tek yapılmayıp bir konut sitesi halinde yapılması girişimidir (Keleş, 1984: 277). Toplu konutlar sosyo-ekonomik ve siyasal nedenlerle üretilir. Toplu konut üretimi, kentlerin planlı gelişmelerinde, büyük şehirlere yığılmasını engellemesi ile nüfusun dengeli dağılmasında, açık alanların değerlendirilmesinde, bölgeler arası dengesizliğin giderilmesinde önemli bir yere sahiptir. Toplu konutlar, toplumsal ve teknik hizmetleri bünyelerinde barındırarak konut kullanıcılarının konut ve çevresel kalite memnuniyetlerinde ve sağlıklı bir kentleşme üzerinde etkilidirler (Kellekci-Berköz, 2006: 168).

1984 yılında konut sorununu çözmek amacıyla çıkarılan 2985 sayılı kanun ile Toplu Konut Fonu ve TOKİ kurulmuştur. Bu kanunla, alt gelir grubu ve orta gelir grubunda yer alan konut sahibi olmayan kişilerin ev sahibi olmalarının sağlanması, gecekondu alanlarının temizlenmesi, dönüştürülmesi ve yeni yerleşim yerlerinin yaratılması, konut inşaatları için finansmanın sağlanması hedeflenmiştir. Ayrıca var olan kamu kaynaklarından bir bütünlük içinde yararlanılması, yeni kaynaklar temin edilmesi ve konut için ayrılan tüm kaynakların verimli bir şekilde harekete geçirilmesi de hedeflenmiştir (Bayraktar, 2007: 15).

Türkiye gibi gelişmekte olan ülkelerde, konut sorununu çözmek için toplu konut politikası uygulamanın hem sosyo-ekonomik hem de çevresel olarak doğru bir tercih olduğu belirtilebilir. Toplu konut alanları insanların sosyo-kültürel-ekonomik özellikleri göz önünde bulundurularak inşa edildiği için kendi başına bir kent görünümü kazanır. Toplu konutlarda yaşayan insanların kent yaşamına uyum sağlamaları daha kısa sürer. Apartman ve site yönetimine katılmak, birlikte yaşamın getirmiş olduğu kurallara uymak, demokratik bir anlayışın gelişmesine katkı sağlar. Aynı zamanda toplu konutlar kooperatifler tarafından, devletin kredi ve taksitlendirme gibi desteği ile yapıldığı için daha en baştan yurttaş katılımını ve girişimini olanaklı kılar. Toplu konutların toplumsal, çevresel, ekonomik ve teknolojik yararları mevcuttur. Toplu konutlar çevre düzenlemeleri yapılmış imarlı, planlı konutlardır. İnsanların ihtiyaçları göz önünde bulundurularak yapılan toplu konut alanları kendi kendine yeterli bir kent görünümü kazanır (Erkan, 2002: 167).

2. Alan Verilerinin Değerlendirilmesi

2.1. Alan Verilerinin Analizinde Kullanılan Model

MODEL

Kategorik İçerik Perspektifi

ANA BAŞLIKLAR (BAĞLAM)

TOKİ Konutlarında Yaşama Süreci

TOKİ Konutlarında Memnuniyet Durumu

TOKİ Konutlarında Dayanışma İlişkileri

Toplu Konutlarda Sosyo-Kültürel Süreç

TOKİ Konutlarında Genel Sorunlar



Her bir görüşmenin bağımsız metinler olarak kabul edilerek alt metinlerin oluşturulması.



İçerik kategorilerinin tanımının yapılması;

Cümleler, cümle öbekleri, kelimeler, atasözleri, deyimler, benzetmeler, yaşam öykülerinin içeriği.

Belirlenen metaforlar ve metonomlar

Maddi yoksunluk, ihtiyaca göre konut, aza kanaat etmek, hoşnutluğu ifade etme, hoşnutsuzluğun dile gelmesi, sorunlar zinciri, ikilemler, bakış, altı oyulmuş ilişkiler, sosyal ve kültürel değişim



İçerik kategorileri yapılmış metinlerin sıralanması, birleştirilmesi.



Sonuçların dökümü, karşılaştırmalar ve yorumlamalar (Yılmaz, 2010: 116)

Lieblich vd. kategorik içerik çözümleme tekniğini şu şekilde ifade ederler: “Bu çözümleme tekniği, içerik analizi (content analysis) tekniğine en yakın olan tekniktir. Bu teknikte, çalışılan alandaki ana başlıklar belirlendikten sonra metin bu kategorilere ayrıştırılır, sınıflandırılır ve gruplanır. Bunun için önce alt metinler oluşturulur. Bunlar; her bir kişinin anlatımları, bağımsız olarak ayrı metinler veya konuşmaların bazı parçaları olabilir. Bu aşamada, bazen hipotezlerin varlığı veya araştırmacının çalışmayla özel olarak ilintili olduğunu düşündüğü bir şey, alt metinleri oluşturmada baskın olabilir. Araştırmacı, konuyla doğrudan ilgili ve kendisine bilgi vereceğini düşündüğü bir ‘yönlendirici görüşme’ de yapabilir. Tüm bu metinler, içeriğin analizi için eldeki ana metinler olarak düşünülür. İkinci aşamada içerik kategorilerinin tanımı yapılır. Birimlerin büyüklükleri farklı da olsa cümle, cümleler öbeği veya kelimeler vb. sınıflandırılarak birer kategori olarak dönüştürülmeye hazırlanır. Kategoriler öncelikle bir teoriden çıkarılır ve araştırmacının odaklandığı konuyla ilgili olarak seçilir ve/veya yaratılır. (...) Üçüncü aşama, eldeki metni kategorilere göre sıralamaktır. Dördüncü aşama da sonuçların dökümü, karşılaştırmalar ve yorumlamadır” (Lieblich vd., 1998, akt: Yılmaz, 2010: 114-115).

2.2. Katılımcıların Özellikleri

Tablo 2. Katılımcıların Demografik Özellikleri

Görüşme	Cinsiyet	Yaş	Medeni Durum	Öğrenim Durumu	Meslek	Aile Gelir Durumu	Aile üye sayısı	Konut Durumu	Konut Tipi	Geçirilen TOKİ'de
1	Kadın	41	Evli	Lisansüstü	Ev Hanımı	7.000	4	Kendine ait	3+1	10
2	Erkek	64	Evli	Lise	Kamu Emeklisi /Muhtar	4.000	5	Kendine ait	3+1	9
3	Kadın	46	Evli	İlköğretim	Ev Hanımı	4.000	6	Kendine ait	3+1	9
4	Kadın	38	Evli	İlköğretim	Ev Hanımı	2.500	8	Ödemesi var	3+1	4
5	Kadın	49	Evli	Lise	Ev Hanımı	3.500	5	Ödemesi var	3+1	6
6	Kadın	42	Evli	Lise	Ev Hanımı	4.500	5	Ödemesi var	3+1	7
7	Kadın	46	Evli	İlköğretim	Hizmetli	3.000	5	Kendine ait	2+1	10
8	Erkek	40	Bekâr	Lise	Güvenlik Görevlisi	1.700	3	Kendine ait	2+1	10
9	Erkek	59	Evli	Lisans	Emekli Bankacı /Esnaf	13.000	3	Kira	3+1	9
10	Kadın	40	Evli	Lisans	Ev Hanımı	4.000	3	Kendine ait	3+1	9
11	Erkek	48	Evli	Lisansüstü	Kütüphane Öğr. Görevlisi	5.000	3	Kendine ait	3+1	10
12	Erkek	41	Evli	Lisans	Kütüphane Öğr. Görevlisi	6.000	4	Kendine ait	3+1	6
Ortalama		46				4.850	4,5			8,25

Araştırmanın çalışma grubu 7'si kadın 5'i erkek olmak üzere 12 kişiden oluşmuştur. Katılımcıların yaş aralığı 38-64 arasındadır. Katılımcıların 1'i bekâr 11'i evlidir. Katılımcıların 3'ü ilköğretim, 4'ü lise, 3'ü lisans, 2'si lisansüstü mezunudur. Kadın katılımcıların 6'sı ev hanımı iken, 1'i sağlık ocağında hizmetlidir. Erkek katılımcıların 2'si emekli (esnaf, muhtar), 1'i güvenlik görevlisi, 2'si kütüphanede öğretim görevlisidir. Katılımcıların gelir durumları 1700-13.000 aralığındadır. Katılımcıların aile üye sayısı 3-8 kişi arasında değişir. Katılımcıların 3'ünün konut ödemesi devam ederken 8'i kendi evlerine sahip ve 1'i kiradadır. Katılımcıların 2'si 2+1, 10'u 3+1 konut tipinde yaşarlar. Katılımcıların TOKİ'de geçirdikleri yıl 4-10 yıl aralığındadır. Katılımcıların yaş ortalaması 46, gelir ortalaması 4.850, aile üyesi sayısı ortalaması yaklaşık 5'tir. Katılımcılar ortalama 8 yıldır TOKİ konutlarında yaşamaktadırlar.

2.3. Alan Verilerinin Analizi

2.3.1. Görüşmelerdeki Metaforik ve Metonomik İfadeler

Maddi Yoksunluk		
Görüşme	Cümle/Cümleler	Yorum/Açıklama
1	<i>“İkinci çocuğumuz doğduktan sonra artık yavaş yavaş ev sahibi olalım diye niyetlendik ama elimizde peşin para olmadığı için ya da toplu birikim bir paramız olmadığı için, TOKİ’lerin de ödemesi bize cazip olduğu için, çok mebla ödeyerek sahip olmayacağımız için hani, senelere bölerek taksitlendirdikleri için daha cazip geldi.”</i>	Ev almak için harekete geçme, peşin para olmaması dolayısıyla taksitle ev alma, taksitle ev almanın insanlara cazip gelmesi durumu.
3	<i>“Maddi durumumuz buna el verdi. Başka yerden ev almaya imkânımız yoktu.”</i>	Ekonomik durumun ev alma üzerindeki etkisi.
5	<i>“23 sene kirada gezdik. Artık canımıza tak etti. Artık kendi evim olsun. Kendi imkânlarımızla anca buraya paramız yetti.”</i>	Kirada yaşamaktan duyulan usanma duygusu, bir eve sahip olma isteği.
6	<i>“Taksitli ödendiği için tercih ettik.”</i>	Ev sahibi olmada peşin ödememenin cazipliği.
9	<i>“Ticaretten dolayı burada yaşıyoruz.”(Marketçi)</i>	Ticaret yapmak amacıyla TOKİ’de yaşama isteği.

İhtiyaca Göre Konut		
Görüşme	Cümle/Cümleler	Yorum/Açıklama
1	<i>“Sosyal yapı olarak F ve B tipi bloklar var burada. Biz ondan faydalanamadık mesela. C tip bloklarda maaş sınırlaması yoktu, ailenin kişi sayısı sınırlaması yoktu. Belirlenen bir mebla vardı ister bunu %10 peşinatla öde ister %40 peşinatla öde sunulmuş seçenekler vardı. Aylara bölünmüştü ama. F ve B bloklarında böyle değil. F ve B bloklarında maaş oranının belli bir miktarı geçmemesi gerekiyor, çocuk sayısı, üzerinde başka bir konutun olmaması gerekiyor. Ondan sonra başka bir mal varlığın varsa orayı sana hak tanımıyor. F ve B bloklarda bunları şart koşmuşlardı yani. Dar gelirli insanlar var burada. Çoğu asgari ücretle çalışanlar var. İyi durumda olanlar da var burada.”</i>	Konutların yapısal olarak farklılığı, dar gelirli ailelerin yararlandığı sosyal konutun varlığı, maddi imkânların konut sahibi olmada etkisi, alt gelirli grupların yanında gelir düzeyleri iyi olan grupların varlığı durumu.

2	<p>“Bugün 1+1 evler satılmaya başlandı. Demek ki ihtiyaca göre hareket ediliyor Fakir fakara insanlara 2+1 ev yapalım yaşasınlar gitsinler. Evet, bunları ihtiyaca göre yapılmış ev olarak değerlendirebiliriz. . Evet, bizim mahallede üç tip ev yapılmış. İkisi 84 metrekare, biri 132 metrekare. Herkes karşıdaki dairenin yapısını beğeniyor. F bloklar B blokları beğeniyor, B bloklar C blokları beğeniyor. Aradaki fark, asansör farkı var. Sığınaklar daha geniştir. Merdiven alanları daha sıkışıktır. Bir tabaklaşmaya da neden oluyor. F bloktakiler muhtar C bloklardan olursa F bloklarla ilgilenmez.”</p>	<p>İhtiyaca göre konut sahibi olma durumu, alt gelir grubunda olan insanlar için konut tipi farklılığının var olması durumu, konutların metrekare ve yapı olarak farklı inşa edilmesi durumu, konut tipleri farklılığının tabaklaşmaya neden olduğu düşüncesi, toplumsal ayrımcılık yapılacağıının varsayılması.</p>
9	<p>“Alt gelir grubu fazla. 730 konutun 614’ü alt grup, 150 tane üst gelir grubu var.”</p>	<p>TOKİ’de alt gelir grubunun varlığının üst gelir grubundan fazla olması.</p>
12	<p>“Üç tip konut var TOKİ’de. F tipi, B tipi ve C tipi konut. F tipi konut en alt gelir gruplarının yaşadığı konutlardır. B tipi konutlarda orta düzey gelir grubuna sahip insanlar yaşamaktadır. C tipi konut ise diğerlerine göre biraz daha gelir durumu yüksek olan insanların yaşadığı konuttur.”</p>	<p>TOKİ’de üç tip konutun olması durumu, konutların gelir gruplarına göre farklılaşması.</p>

Aza Kanaat Etmek		
Görüşme	Cümle/Cümleler	Yorum/Açıklama
1	<p>“Ben planından çok memnunum. Mutfağımın çok geniş olmasını zaten hiçbir zaman istememiştim. Belki biraz daha geniş olabilirdi. Bir balkon daha fazla olabilirdi ama işte benim için sorun teşkil etmiyor. Elimde olanla yetinmeyi seviyorum. Allah nasip etti burayı. Salonumuz son derece büyük. Oturma odası ve yatak odası da son derece büyük. Çocuk odası biraz küçük gibi ama onu da tek çocuk paylaştığı için zaten yetiyor. Bir odada ona yetiyor.”</p>	<p>Mutfağın küçük olması isteği, var olan mutfak genişliğinden duyulan tatminsizlik, balkon sayısının yetersizliği, salonun büyük olmasından duyulan memnuniyet, var olanla yetinmeyi bilmek.</p>
2	<p>“Gönlün sığıdığı yere her şey sığar diyoruz ya. Eğer böyle bakarsak fevkaleda güzel. Ufak tefek yapı hatalarını da saymaz isek ama tam gönlümüze göre olsun istiyorsak mutfaklarımız biraz daha geniş olsa olabilirdi. Ama biz sıkıntı etmiyoruz mutlu olmaya çalışıyoruz içinde. Asıl olanında bu olduğunu zannediyorum.”</p>	<p>İnsanın mutlu olmak için geniş bir eve ihtiyacının olmaması durumu, yapı hatasının olması, mutfağın geniş olması isteği, mutlu olmaya çalışma durumu.</p>

10	<i>“Ailecek sessizliği seven bir aileyiz. Çarşı beni hasta ediyor. Çarşı-Pazar gezen bir insan olmadığım için burada yaşamak istedim. Doğayı seven bir insan olduğum için burada yaşamaktan mutluyum. Manzara çok güzel. Yaşadığı yerde mutlu olmak insanın elinde. Elindeki imkânlarla mutlu olmayı bilmeli insan. Önemli olan sağlık. Kapımı çalan komşularım olsun gerisi önemli değil.”</i>	Sakin bir ortamda yaşamayı sevme durumu, mekân seçiminde doğayı sevmenin etkisi, manzaranın cazipliği, var olanla yetinmeyi bilme durumu, sağlığa ve dayanışma ilişkilerine verilen önem.
----	---	---

Hoşnutluğu İfade Etme		
Görüşme	Cümle/Cümler	Yorum/Açıklama
	<i>“Memnunum ben. Çok memnunum. Burada yaşayanlara nazaran gerçekten ben çok memnunum. Havası olarak, yerleşim yeri olarak. Hani biz birazcık yüksekte oturuyoruz. O yüzden manzaramız falan da çok güzel. Isparta’yı biz hep görüyoruz.”</i>	TOKİ’de yaşamaktan duyulan memnuniyet, Akkent TOKİ’nin havasının, yerleşim yerinin ve manzarasının beğenilmesi durumu.
1	<i>“Beni hiç kimse son derece lüks bir arabam olmadığı için kimse eleştirmiyor. Son derece lüks yaşamadığım için kimse eleştirmiyor. Ben buradaki insanları kendime yakın hissediyorum. Arayabileceğin bir insanın olması çok güzel. Arabamız yoktu ama komşularımızın vardı hemen hastaneye götürüyorlardı. Bir sıkıntın olduğu zaman komşuna telefon edebiliyorsun. Bu bizim için avantaj. Ocakta bir şey unuttum zannedip komşuyu arayıp doğalgazı indirmesini isteyebiliyorum. Girerken çıkarken insanların güler yüz göstermesi var burada, çok güzel.”</i>	Ekonomik durumdan dolayı eleştirilmeme karşısında duyulan memnuniyet, diğer insanlara karşı duyulan yakınlık duygusu, komşularla iyi ilişkilerden, yardımlaşmadan duyulan memnuniyet.
	<i>“Genel anlamda TOKİ’nin kendi yapısından memnunuz.”</i>	Akkent TOKİ’nin yapısından dolayı duyulan memnuniyet.
2	<i>“Herkes üzerine düşeni yaptıktan sonra aile hekimliğinin nerde olduğunun çok önemi yok. Aile hekiminde doktor, okulda öğretmen, muhtarlıkta muhtar bütün bunlar herkes görevini yaptığı mı memnunuz tabii ki.”</i>	Çeşitli hizmetleri yerine getiren kişilerin görevini gerektiği gibi yapmaları durumunda duyulan memnuniyet.
6	<i>“Kursa geliyoruz memnunuz.”</i>	Kursa katılmaktan dolayı duyulan memnuniyet.
10	<i>“Ben memnunum. Kurslara gitmek isteyen gidiyor. Eğitimde sıkıntı yok. Sağlık hizmetinden de memnunum. Bir market, bir eczane var ihtiyaçlarımızı gideriyoruz.”</i>	Eğitim ve sağlık hizmetlerinden duyulan memnuniyet, ihtiyaçların giderildiği bir market ve eczanenin olmasından dolayı duyulan memnuniyet durumu.

12	<i>“Deprem konusunda burası bana güven veriyor. Sakinlik hoşuma gidiyor.”</i>	Deprem karşısında mekânın bulunduğu konumuna güven duyma, sakin bir ortamda yaşamaktan duyulan hoşnutluk.
----	---	---

Hoşnutsuzluğun Dile Gelmesi		
Görüşme	Cümle/Cümleler	Yorum/Açıklama
1	<i>“Çok fazla sosyal tesisler falan yapılmadı buraya. İnsanlar kendi imkânlarıyla yaptılar bir şeyler. Kurstur falan oldu hocaların talebiyle, buradaki halkın talebiyle falan o şekilde oldu. İlk zamanlar yolumuz sıkıntıydı hala yolumuz sıkıntı. Çünürden burası beş dakika ama oraya bir yol yapılmıyor. Çünür’e o kadar yatırım yapıldı. Bir sürü yollar, asfaltlar döküldü. Benim eşim üniversitede görevli beş dakikalık yolu ta uzatarak biz gidiyoruz. TOKİ’liler olarak bize değer verilmediğini, TOKİ’de konut alanların hep hep böyle gariban kesimmiş gibi görüyorlar. Herkes işine giderken, hastaneye giderken bu yolu kullanmak istiyor. O yönden sıkıntımız var.”</i>	Sosyal tesislerin yetersizliği ve yolların düzenli olmamasından duyulan memnuniyetsizlik, Çünür’deki TOKİ’ye kıyasla Akkent TOKİ’ye fazla yatırım yapılmaması, kestirme yolların olmamasından duyulan memnuniyetsizlik.
	<i>“Ben yapımcı firmadan memnun değilim. Zira yapımcı firma uydur gaydır bir şekilde yapmış. Daha düzgün, düzenli burada insanlar yaşayacak diye düşünebilirdi. Sırf maliyetten kaçınmak için olduğu yerlere evleri yapmış, yollarını oldukça dik yapmış, insanlar buradan nasıl çıkacak, çıkarken ayağı kayar, arabası kayar vesaire vesaire gibi şeyleri düşünmesi gerektiğini düşünüyorum. Ama öyle yapmamışlar. Doğal olarak TOKİ’nin asaletine gölge düşürmüş oluyorlar. Tabii TOKİ’de bunun farkında ama ne kadar da üstesinden gelebiliyor onu ben bilmiyorum. Biz TOKİ ile dolayısıyla yapımcı firma ile 2011 senesinden beri mahkemeliyiz. Ama bir sonuç alınamadı yıllardır.”</i>	Akkent TOKİ’nin genel yapısının yapımcı firmalar tarafından düzenli bir şekilde yapılmamasından duyulan memnuniyetsizlik, yolların dik yapılması, kayma tehlikesinin olması durumu, yapımcı firma ile uzun süredir devam eden mahkemelik olma durumu, mahkemenin bir sonuca ulaşmaması.

2	<p>“Bütün sosyal donatılar burada. Böyle bir yere mahalle oluşturuyorsan sosyal donatıları da ona göre ayarlamak lazım. Aşağıdaki insan bir ekmek almak için çarşıya gidiyor. Adam yaşlı, bir karı koca kalmış, yukarıya çıkamıyor bir ekmek almak için otobüse biniyor gidiyor. İyi ki 65 yaş üstüne otobüsler bedava. TOKİ'nin kendi yapısında sorun yok mevzuatı işletenlerde sorun var. Onlar kendi kafalarına göre yorumlayıp yapıyorlar. Ben Isparta valisine de söyledim “TOKİ iyi hoş da yapımçı firmalar bize” turnak içinde söyledim “siz geldiğiniz evde bu kadar da eviniz yoktu ya böyle oturun oturduğunuz yerde mantığıyla ev yapılmış burada” dedim. Aynen de öyle yapılmış yani. Tamam, adamın evi iyi güzel yetiyor ona 2+1, ban a da yeter 2+1' de oturduğumda. Ama sorun sosyal ihtiyaçları gidermek için yetmiyor.”</p>	<p>Sosyal donatıların belli bir yerde toplanması durumu, sosyal donatılara uzak yerlerde yaşayan yaşlı insanların ihtiyaçlarını giderme sıkıntısı, sosyal donatılara ulaşma zorluğundan dolayı otobüsle çarşıya gidilmesi, yapımçı firmaların TOKİ projesini düzensiz bir şekilde yapmasından dolayı duyulan memnuniyetsizlik, konut tipinden duyulan memnuniyet ancak toplumsal ihtiyaçların giderilmesindeki yetersizlikten kaynaklı memnuniyetsizlik.</p>
	<p>“Burada şu var: İnsanlar tercih haklarını kullanamıyorlar. Mecburi yaşam içindeler. Nedir mecburi yaşam; bir tane marketimiz var bu bir mecburiyet. Başka bir marketten alışveriş edeyim şansı yok. Zira ikinci bir marketin açılması için fiziki yapı buna müsait değil. Eğer çevremizdeki boş arsalar ev yapılırsa altı dükkân mantığında projeler üretilecektir. O zaman insanlar dağılacak. Tercih hakkımız çoğalacaktır.”</p>	<p>Sosyal donatıların yetersizliğinden dolayı insanların çok fazla tercih haklarının olmaması durumu, sosyal donatıların sayılarının arttırılmasında fiziki yapının engel teşkil etmesi, yeni projelerin yapılması durumunda sosyal donatıların artacağı ve dolayısıyla tercih hakkının artacağı düşüncesi.</p>
4	<p>“Alışveriş merkezi yok, gezilecek yerleri yok diye insanlar buraya farklı bakıyor. Var ama yeterli değil.”</p>	<p>Alışveriş merkezinin olmamasından duyulan memnuniyetsizlik, insanları Akkent TOKİ'ye çekecek yerlerin yokluğu/yetersizliği durumu.</p>
5	<p>“Gruplaşma var. Ondan şikâyetçiyim. Hoşlanmıyorum. İnsanların hal ve hareketlerinden anlıyoruz.”</p>	<p>Akkent TOKİ konutlarında yaşayan insanlar arasında görülen gruplaşma, gruplaşmadan duyulan hoşnutsuzluk, insanların diğer insanlara karşı davranışlarından anlaşılan bir gruplaşma durumunun var olması.</p>
8	<p>“Sosyal faaliyetimiz yok. Alışveriş merkezi falan yok. Bir tane market var. Çarşıdan alışveriş yapıyoruz. İşi burada olan çok azdır.”</p>	<p>Sosyal faaliyetlerin yapılmamasından duyulan memnuniyetsizlik, market yetersizliği dolayısıyla çarşıdan alışveriş yapılması durumu,</p>

		TOKİ’de az kişinin işçi olarak çalışması durumu.
--	--	--

Sorunlar Zinciri		
Görüşme	Cümle/Cümler	Yorum/Açıklama
7	“Alışveriş istiyorum. Aşağılara market olsun. Düğün salonu olsun. Parka ihtiyacımız var. Parklar kısıtlı.”	Marketin eşit uzaklıkta olmaması sorunu, Akkent mahallesinde düğün salonunun olmaması, parkların yetersiz olması durumu.
8	“Yamaçta burası, hazine arazisi burası. Sosyal tesisler herkesin ulaşabileceği yerlerde olmalı. Annem babam dik rampa olduğu için gidemiyor. Bütün yük bende bu konuda.”	Akkent TOKİ konutlarının yamaç bir yerde yapılması sorunu, sosyal donatıların her yere eşit uzaklıkta yapılmaması, yaşlı insanların yolların dik olmasından dolayı sosyal donatılara ulaşamaması ve daha genç yaşta kişiler tarafından ihtiyaçların giderilmesi zorunluluğu.
9	“TOKİ’nin sorunu çok. Burada bir yokuş problemi var. Buranın projesi 3000 konutluktur. Buraya yapılan konut sayısı 1000 konut. Buraya bir proje daha gelirse ki bunu yerel yönetimler falan istemiyorlar. Bu konutlar yapılırken eski yolların revize edilerek dereceleri düşürülerek yapılırsa buradaki sorun çözülür. Bunu defalarca söyledik ama bizi dikkate almadılar. Burada bir yokuş problemi var. Aşağıdan ilkokul çocukları, ufak ufak çocuklar. Bunun kışı var, karı var, yağmuru var. Çıkmaları sorun. Ama bunun yerel yönetimlerin yapması mümkün değil, maliyeti yüksek. Bunlar yapılırsa güzel olur.”	Akkent TOKİ’nin bir yokuş probleminin olması, yapılacak yeni projelerle yolların eğim derecelerinin düşürülerek sorunun giderileceği düşüncesi, yokuş probleminin yetkili kişilere bildirilip bir sonuç alınamaması, karda, yağmurda yokuşu çıkmanın zorluğu, yokuş sorununun çözümünün maliyetli olması.
10	“Sığınaklar herkese bir odacık şeklinde verilmediğinden şikâyetçiyim. Binanın engelli rampası yok. Yapılmasını istiyorum. Yollar çok yokuş, dik rampalar var. Düğün salonu yok. Soğuk havalarda düğün dışarıda mı yapılacak.”	Konutlarda yer alan sığınakların parsel parsel bölünmemiş olması sorunu, engelli rampasının olmaması sorunu, düğün salonunun olmamasından kaynaklı sorun.

İkilemli Bakış

Görüşme	Cümle/Cümleler	Yorum/Açılama
	<p><i>Mesela burada TOKİ’de oturuyoruz dediğimiz zaman “Aaa orda mı oturuyorsunuz? Orası çok uzak” falan diyorlar. Aslında ben büyük şehirde büyüdüm bu kadar mesafe çok uzak değil. İnsanlar burada çok kolaya alışmışlar. İki adıma bile otobüsle gittikleri için. Aslında 10 dakikada çarşıdan buraya otobüs geliyor. Fakat aradaki mesafeden dolayı sanki ayrı bir yerde yaşıyormuşuz muamelesi yapıyorlar. Bu yönden biraz şikâyetçiyim. “Orası dağın başı nasıl oturuyorsunuz? Orası çok soğuktur. Nasıl ısınıyorsunuz? Donuyorsunuzdur. ” falan diyorlar. Burada 4.000 kişi oturuyor kimse de donarak ölmedi şimdiye kadar. Doğal gazlı. Şehrin keşmekeşliği yok. Sakin.”</i></p>	<p>Akkent TOKİ’nin insanlar tarafından şehir merkezine uzak, dağın başında, soğuk bir yer olarak algılanması, TOKİ konutlarında yaşayan insanlar için Akkent mahallesinin şehir merkezine uzak olmaması, şehrin gürültüsüne karşılık Akkent’in gürültüden uzak, sakin bir yer olması.</p>
1	<p><i>“Niye burada oturuyorsunuz?” diyorlar. Hatta geçenlerde ev borcumuz bitti bizim artık içine bakım yaptırmak istiyoruz tabi. TOKİ’den aldığımız şekliyle epey bi kullandık, kullanılmayacak bir malzeme değildi ama insan bir zaman sonra değişim istiyor. Evin içine bakım yapmak için yeniden bir girişimde bulunduk. Kredi çekicez falan. Arkadaşlarım ısrar ettiler “sakın öyle bir şey yapma, o evi sat, çekeceğin krediyi de üzerine koy çarşıdan bir ev al” diye ısrar etiler. Ben de “niye öyle söylüyorsunuz ben komşularımdan da oturduğum mekândan da memnunum, ısınmamızda da problem yok. Çarşı da bana uzak gelmiyor açıkçası hemen on dakikada gittiğimiz için. Ne düşünerek bu şekilde söylüyorlar bunu bilmiyorum.”</i></p>	<p>Diğer insanlar tarafından Akkent TOKİ’de ev sahibi olanların evlerini satıp şehir merkezinden ev almalarının istenilmesi, TOKİ’nin konutları yaparken kullanmış olduğu malzemelerin bir zaman sonra değiştirilmesi isteği, konut içi değişimlerin maddi harcamaları arttırdığı durumu.</p>
	<p><i>“Benim gibi şehir merkezine gitme mecburiyeti olmayan insanlar için çok da kötü sayılmaz. Ama bir ailede herkes işe gidiyor, anne işine gidiyor, baba işe gidiyor, çocuklar okula gidiyorsa bunların hepsi otobüs parası demektir. Günde üç kişi evde en azından 20-25 lirayı buluyor. Aylık otobüs ücreti bin lirayı buluyor. Öbür türlü özel aracı ile gidiyorsa karşılığında benzin yakıyor. Arabası bozuluyor, gidiyor onun bakımını yapıyor. Bir de bizim kestirme yollarımız o kalitede olmadığından ister istemez sıkıntılarımız oluyor. Çarşıda işi olmayanlar için belki iyidir. O da ne kadardır kendini buraya hapsedmiştir. Ondandır dolayı da maddi açıdan iyidir de manevi açıdan “çok sıkıldım” diyordur mutlaka.”</i></p>	<p>Şehir merkezine sürekli giden insanlar için maddi giderlerin fazla olması durumunun ortaya çıkması, kendi aracını kullanarak şehir merkezine gidiş gelişlerde benzin yakılması nedeniyle ekonomik giderlerin artması, şehir merkezine çok fazla gitmeyenler için yol masrafı sorununun olmaması, ulaşım konusunda maddi sıkıntılara girmeyen insanların manevi sıkıntıları yaşaması.</p>

2	<p>“Ben kendi adıma bir dışlanmışlıkla karşılaşmadım, öyle bir duygu da yaşamadım şimdiye dek. Elbette “Siz orda dağın başında mı yaşıyorsunuz?” diyenler oldu. Onlara ben hep güldüm. Ve onlara hatta şunu söyledim. “Bizim burada temiz, kaliteli oksijenimiz var.” Bunu söylediğim “Aaa her yerde oksijen var” diyorlar. Hâlbuki egzozla karışmış bir havada oksijen oluyor, buradaki yaprakların arasından süzölmüş gelmiş bir oksijen de havada oksijen oluyor. Bu ikisini ayırt etmek gerekiyor. Biz temiz bir oksijenle nefes alıp veriyoruz. Kaliteli bir yaşam sürüyoruz. Bir tane komşumuz var. Astım hastası, hastane personeli, “Haftada üç kere astımdan dolayı doktora çıkıyordum. Buraya geldim çok şükür astım ney kalmadı.” diyor. Oksijenimiz güzel, mahallemiz güzel temiz ama yapı olarak bir sıkıntı var.”</p>	<p>Akkent TOKİ’de yaşamayı çeşitli nedenlerle haklılaştırmak, Akkent’in havasının astım hastaları için iyi gelmesi, yapı planı dışında Akkent’ten duyulan hoşnutluk.</p>
3	<p>“Sağlık ocağı doktorundan memnunuz. Sadece bir tane market var. Mecbur ondan alışveriş yapıyoruz. Kurstan memnunuz. İki yıldır geliyorum.”</p>	<p>Sağlık hekiminin vermiş olduğu hizmetten duyulan memnuniyet, market yetersizliği sebebiyle aynı yerden alışveriş yapmaktan duyulan zorunluluk, sosyal faaliyet olarak açılan kurslara duyulan memnuniyet.</p>
6	<p>“Annem kızıyor uzak olduğu için. Çarşıda olsaydın görüşseydik daha fazla diye.”</p>	<p>Akkent TOKİ konutlarının şehir merkezine uzak olduğunun düşünülmesi, akrabaların sık sık görüşmemesi durumu.</p>
8	<p>“Harcamalar artıyor. Alışveriş için merkeze gidiyoruz. Buraya döküntü mal geliyor. Pazara iyi mal gelmiyor. Hep merkeze gidiyorum. Annem babam zorlanıyor.”</p>	<p>Alışveriş için şehir merkezine gidilmesinin masrafları arttırması durumu, Pazara iyi malların gelmemesinden hoşnutsuzluk, yaşlı insanların bu tür durumlar karşısında zor durumda kalması.</p>

Altı Oyulmuş İlişkiler

Altı Oyulmuş İlişkiler		
Görüşme	Cümle/Cümler	Yorum/Açıklama

	<p>“Bizim kendi apartmanımız olarak birbirimize saygılı, ölçülü güzel ilişkilerimiz var. Haftada bir gün görüşüyoruz mutlaka. Bir araya geliyoruz. İnsanlar iyi genelde saygılılar. Sıkıntı yok. Birkaç çocuklu ailelerden bazen problem oluyor. Ses konusunda biraz sıkıntı oluyor ama onun dışında her şey iyi”.</p>	<p>Apartmanda yaşayan insanların birbirlerine saygılı davranması, komşularla ilişkilerin güzel olduğunun ifade edilmesi, komşuların bir araya gelmesi durumu, birden çok çocuklu ailelerde gürültü sorununun olması durumu.</p>
1	<p>“(…)Ben buradaki insanları kendime yakın hissediyorum. Arayabileceğin bir insanın olması çok güzel. Arabamız yoktu ama komşularımızın vardı hemen hastaneye götürüyorlardı. Bir sıkıntın olduğu zaman komşuna telefon edebiliyorsun. Bu bizim için avantaj. Ocakta bir şey unuttum zannedip komşuyu arayıp doğalgazı indirmesini isteyebiliyorum. Girerken çıkarken insanların güler yüz göstermesi var burada, çok güzel.”</p>	<p>Diğer insanları kendine yakın hissetme durumu, komşulara duyulan güven, komşular arası dayanışma, güler yüz gösterilmesinden duyulan hoşnutluk.</p>
	<p>“Üst komşuyla sıkıntılarımız oldu. Çocuklarıyla baya sıkıntılar oldu. Bu saygısızlıkla alakalı bir şey. Kültürel açıdan falan değil. Ama ben bu aşağı bloklarda genelde görüyorum. Orda çok duyuyorum. Üst komşusu ile kavga etmiş, üstünden halı çırpılmış ondan sonra sofraya bezini aşağıya çırpılmış mesela. Uzun sürede bunu oturtamadılar zaten. Biz taşındıktan sonra sürekli kapıcılar, apartman görevlileri sürekli insanları uyarmak zorunda kaldı yani.”</p>	<p>Komşularla yaşanan sıkıntı durumu, saygılı olmama, kültürel farklılığın sıkıntı yaratmaması durumu, apartman yaşamına uyum sağlayamama, sorunlar karşısında apartmanda yaşayan kişilerin uyarılması.</p>
2	<p>“Komşuluk ilişkilerini herkes kendi dairesi içinde yaşıyor. Bir kişinin bir arkadaşı varsa o bir kişi ona yetiyor. Bir kişilik komşu hadi abartalım iki kişilik komşu ona yetiyor. Aslında belki de öyle olması lazım. Bizim herkesle samimi olmayı gerektiren, öyle bir kültüre sahip olmadığımızı düşünüyorum. Her dairedeki sakinle ile iyi bir sohbet, iyi bir ahbaplık olsun isteriz. Ama ben sizin iyi niyetinizi kötüye kullanıyorum. Öteki komşununkini de kötüye kullanıyorum bu sefer. İki kişi oluyor az oluyor. Bir sırrımız bile ola ikimiz arasında kalıyor. O yönden Türkiye’deki komşuluk ilişkilerinin bu seviyede olduğunu düşünüyorum.”</p>	<p>Çok fazla aile ile komşuluk ilişkilerinin geliştirilmemesi, az sayıda insanlarla komşuluk yapılması, kültürümüzün herkesle samimi olmayı kaldıramayacağı düşüncesi, komşuların iyi niyeti suiistimal etmesi durumu, az sayıda komşuya sahip olmanın cazipliği, Türkiye’de az sayıda kişi ile komşuluk yapıldığı düşüncesi.</p>
	<p>“(…)Daha sonra süreç içinde insanoğlu bulunduğu ortama alışıyor. Eş dost konu komşuyla birlikte, bir de yeni taşındığımızda kişi sayısı azdı. Az olunca herkes birbirine tutunuyormuş, düşmemek, dağılmamak için. Akşam ekmek olmayınca çarşıya gitmemek için komşularımızdan ekmek istiyorduk. Kişi sayısının az olmasından mı, daha mı güzeldi bilmiyorum yani, daha samimi ilişkiler vardı. Daha sonra evler doldukça -herkes tabii ki farklı yapılarda- aralandı. Farklı kültürden insanlarla</p>	<p>Mekâna alışma sürecinde komşuların önemi, ilk zamanlar yerleşim yerinde az sayıda kişinin olmasından dolayı insanların birbirlerine sınımsız sarılması, samimi ilişkilerin var olması durumu, komşularla yardımlaşma durumu, kişi</p>

	<i>iletişim kurmak, sen taviz veriyorsun, o taviz veriyor ya da bunun tersi.”</i>	sayısının artması ile samimi ilişkilerin azalması durumu.
8	<i>“Komşuluk ilişkileri sıfır. Kimseyi görmezsin. Merhaba merhaba dersin o kadar.”</i>	Komşuluk ilişkilerinin iyi olmadığı düşüncesi, komşularla ilişkilerin selamlaşmadan ileriye gitmemesi durumu.
	<i>“Bir şeylerden soyutlandık. Herkes burada birbirine yabancı. Çok samimi ilişkiler %1 çıkar. Dedikodu var.”</i>	Zamanla değişen komşuluk ilişkileri, samimi ilişkilerin çok az olması, komşular arası dedikoduların olması durumu.
10	<i>“İlk geldiğimizde de iyiydi şimdi de öyle. Çok samimi olduğumuz kişilerle gidip geliyoruz.”</i>	Komşuluk ilişkilerinin iyi olması, samimi olunan komşulara gidip gelme durumu.
11	<i>“Cemaat ve ötekileştirme var. Dini bir bütünleşme var. Kendi içlerinde bunu devam ettiriyorlar. Onlar bizi içlerine almıyorlar biz de onları. Selam veriyorsun almıyor. Asansörde karşılaşıncı onlara zarar verecekmış gibi kaçıyorlar. Bunlar çarşafli insanlar. Saygı duyuyorum tabiki ama bunlar kendi içlerinde tabakalaşmışlar.”</i>	Komşuların çeşitli sebeplerle birbirlerini ötekileştirmesi durumu, selam verme ilişkisinin devam etmeme durumu, çeşitli sebeplerden kaynaklı tabakalaşmanın ortaya çıkması durumu.

Sosyal ve Kültürel Değişme		
Görüşme	Cümle/Cümleler	Yorum/Açıklama
1	<i>“F ve B bloklarda ekmeğini yapmak isteyenler oldu. Özellikle muhtarlıktan böyle talepleri oldu bize yer ayarlayın biz kendi ekmeğimizi, yufkamızı pişirelim diye. Üç dört tane yaptılar ekmeği evi gibi yaptılar. Kendi aralarında para toplayıp yaptılar. Apartmanda yapamadıkları için böyle yaptılar.”</i>	Konutlar arası kültürel farklılık, kültürel devamlılığı sağlama durumu, apartman kurallarına saygı gösterilmesi.
2	<i>“Şehir merkezinde doğmuş büyümüş, Isparta'nın yerlisi bir avuç insan kalmıştır. Geriye kalan hepsi köylüdür. Herkesin bir alışkanlığı vardır, bir kültürü vardır onu taşır ama ben köylüyüm diye her kültürümü buraya getiremiyorum. Köydeki kullanım alanı ile burdaki kullanım alanı çok farklı. Yufkayı herkes seviyor. Şehirli de seviyor. Ama seviyoruz diye herkesin evinin kıyısında yufka yapacak bir yer yapma şansı yok.” Ama bu benim kültürümde var.” Var ise imkan yok. Şartlar buna müsait değil. O halde bu işi yürütenlerle alışveriş ederek kültürümüzü devam ettiricez. İstiyoruz ancak biraz entegre olalım. Kabuğumuzu kuralım. Modernize olalım diye düşünüyorum.”</i>	Köy ve şehir yaşamının farklılığı, ortak bir kültür paydasında buluşma durumu, mekânın gerektirdiklerine uyum sağlama, toplumsal değişim ve dönüşümün yaşanması düşüncesi.

12	<p><i>“(…)Her blok kendi içinde tabakalaşmış durumda. Kültürel olarak da kendilerini yakın hissettikleri için olabilir. Kendi içlerinde gidip gelmektedirler.”</i></p>	<p>Sosyal tabakalaşma sorunu, kültürel benzerlikten dolayı bir araya gelme durumu, dışarıya kapalılık.</p>
----	--	--

2.4. Görüşmelerin Değerlendirilmesi ve Yorumu

Araştırmada Akkent Mahallesi’ndeki TOKİ konutlarında yaşayan 12 kişi ile görüşme yapılarak veriler toplanmıştır. 12 kişi ile görüşüldükten sonra araştırmaya son verilmiştir. Bunun nedeni veri tekrarına düşülmesidir. Araştırma alanında yapılan gözlemler de değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Araştırmanın teorik kısmında da doküman incelemesi yapılarak gerekli verilere ulaşılmaya çalışılmıştır.

2.4.1. TOKİ Konutlarında Yaşama Süreci

İnsanlığın ilk devrinden bu yana bir barınma ihtiyacı hisseden insanoğlu çeşitli şekillerde barınmaya başlar. Mağaralarda barınmayla giderilen konut ihtiyacı günümüzde gelir durumlarına göre apartmanlara, villalara, saraylara kadar gelişme göstermiştir. Konut ihtiyacının insan yaşamının en temel ihtiyaçları arasında yer alması dolayısıyla insanlar, konut ihtiyacını çeşitli şekillerde karşılamaya çalışırlar. Kırsal kesimde konut sahibi olmak kentsel kesime göre daha ucuza mâl olur. Ancak kentsel yaşamın çeşitli sebeplerle insanlara cazip gelmesi kentlere göçü artırır. Bu artan göçle beraber konut ihtiyacı da artar. Üst düzey gelir grubuna sahip olan insanlar daha hızlı bir şekilde konut sahibi olabilirken alt gelir grubuna sahip olan insanların konut sahibi olma süreleri uzar. Bu nedenle alt gelir grubunda yer alan insanlar konut ihtiyaçlarını gecekondular gibi gayri resmi şekillerde gidermeye çalışırlar. Ancak devlet bu gecekondulaşmayı gidermek adına toplu konutlar inşa eder ve insanlara imkânları dâhilinde taksitlendirerek satış yapar.

Akkent Mahallesi’ndeki TOKİ konutları da yerel yönetim ve kooperatifler iş birliği ile yapılır. Akkent Mahallesi’ndeki TOKİ’de üç tip konut mevcuttur. F bloklar 2+1 tipte olup asansörü olmayan ve çoğunluğu alt gelir grubunda yer alan insanların yaşadığı konutlardır. B bloklar da 2+1 tipte olan, F bloklara göre daha yüksek olduğu için asansörü bulunan yine alt gelir grubunda olan insanların çoğunlukta olduğu konutlardır. C bloklar ise 3+1 tipte olan, asansörü bulunan diğer bloklara göre biraz daha üst gelir grubunun yaşadığı konutlardır. Bir erkek katılımcının konutların gelir durumuna göre dağılımında “730 konutun 614’ü alt grup, 150 tane üst gelir grubu var.” (Görüşme 9) ifadesi TOKİ’de alt gelir grubunun daha fazla olduğunu gösterir. Katılımcıların da büyük çoğunluğu imkânları TOKİ’den ev almaya yettiği için buradan ev aldıklarını belirtmişlerdir. TOKİ’nin taksitlendirme imkânları alt gelir grubundaki insanların ev sahibi olmalarını kolaylaştırır. Dolayısıyla maddi yoksunluğun insanların hangi konut türünde yaşayacağını belirlediği söylenilebilir. Akkent Mahallesi’ndeki TOKİ konutlarında çeşitli gelir grubuna sahip olan insanlar yaşar. Ancak çoğunluğunu alt gelir grubu oluşturur. Dolayısıyla Akkent Mahallesi’ndeki TOKİ konutlarında sosyal konutun varlığından söz edilebilir. Çünkü sosyal konutlar dar gelirli yoksul ailelerin ev sahibi olması için yapılmış konutlardır. F ve B bloklarda konut almak için mal varlığının olmaması gibi belirli ölçütler dikkate alınırken C bloklarında böyle ölçütlerin olmamıştır. Dolayısıyla F ve B bloklarının sosyal konut olarak değerlendirilmesi söz konusudur.

Katılımcıların TOKİ konutlarında yaşama süreleri 4-10 yıl arasında değişir. Katılımcıların 4’ü 10 yıldır, 4’ü 9 yıldır TOKİ’de yaşamaktadır. Bunların TOKİ konutlarına ilk yerleşen insanlar oldukları görülür. Diğerleri daha sonraki zamanlarda TOKİ konutlarına yerleşmişlerdir. Katılımcıların 8’i konutun kendilerinin olduğunu ifade etmişken 3’ü ödemelerinin devam ettiğini, 1’i de kirada oturduğunu ifade etmiştir. Kirada oturan katılımcı ticaretten dolayı TOKİ konutlarında yaşadığını ve ileride başka bir yerde yaşamayı düşündüğü için kirada oturduğunu belirtmiştir. Katılımcıların 6’sı TOKİ konutlarında yaşamaya devam etmeyi düşündüğünü, 5’i devam etmeyi düşünmediğini, 1’i de

hayatın ne göstereceğinin belli olmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla katılımcıların çoğunluğunun TOKİ konutlarında yaşamaya devam etmek istedikleri görülür.

Katılımcıların 2'si 2+1 konut tipinde yaşarken, 10'u 3+1 konut tipinde yaşar. Katılımcıların 10'u için bu konut tipi yeterli iken 2'si için yeterli değildir. Bu durum üzerinde aile üye sayısının fazla olması ve konut tipinin küçük olması etkilidir. Katılımcıların aile üye sayıları 3-8 arasında değişir. Üçten fazla çocuğu olan aileler çocuklarının odalarının olması konusunda sıkıntı yaşamaları dolayısıyla konut tipi onlar için yeterli olmamaktadır.

2.4.2. TOKİ Konutlarında Memnuniyet Durumu

TOKİ konutlarında yaşayan insanların TOKİ konutlarında yaşamaktan memnun olup olmadıkları farklılık arz eder. Burada yaşayan insanların memnuniyet durumları TOKİ'den genel olarak memnuniyet durumları ve konutun yapısal olarak tasarımından duyulan memnuniyet durumları şeklinde ifade edilebilir. Katılımcıların 10'u TOKİ konutlarından genel olarak memnun olduklarını belirtmişken 2'si memnun olmadıklarını belirtmişlerdir. TOKİ konutlarından genel olarak memnun olmalarında havasının temiz olması, gürültüden uzak olması, trafik ve çarpıklaşmanın olmaması, manzarasının güzel olması, deprem karşısında konumun verdiği güven vb. etkenlerin etkili olduğu görülür. Memnun olmama durumunda ise TOKİ konutlarının projesinin iyi yapılmamış olması, sosyal faaliyet alanlarının olmaması/kısıtlı olması, yollarının çok dik olması, sosyal tesislerin herkesin ulaşabileceği yerlerde olmaması, Çünür Mahallesi'ndeki TOKİ konutlarına fazla yatırım yapıp Akkent Mahallesi'ne yapılmaması vb. etkenler etkilidir. TOKİ konutlarının projesinden memnun olmadıkları için yapımçı firma ile mahkemelik olduğu belirtilmiştir. Ancak 2011 yılından beri devam eden mahkemeden bir sonuç alınamamıştır. Konutların yapısal olarak tasarımından ise katılımcıların 8'i memnunken 4'ü memnun değildir. Memnun olmalarında konutun kendilerine yeterli olması durumu, var olanla yetinmeyi bilmek, önemli olanın mutlu olmak olduğu ve ekonomik durumdan dolayı kimse tarafından eleştirilmeme düşüncelerinin etkili olduğu görülür. Memnun olmamalarında ise mutfakların küçük olması, bir tane balkonun olması, asansörün olmaması, kullanılan malzemelerin iyi olmaması vb. etkilidir. Kullanılan malzemeden hoşnut olmayanların zaman içinde değişiklik yaptıkları görülür.

Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ konutlarının şehir merkezine uzaklığı konusunda katılımcılar büyükşehirle kıyaslayarak uzak olmadığını ifade etmişlerdir. Büyükşehirde yaşayan insanlar için ise oldukça yakındır. Kendi aracı olanlar bu konuda hiç sıkıntı yaşamazken yol masrafı yaparak şehir merkezine giden insanlar uzaklığı problem ederler. "Yürüme mesafesinde olsaymış" diye düşünürler. Bir kadın katılımcı daha önce oturduğu yerle kıyaslayarak şunları ifade etmiştir: "*Fatih mahallesinde de bir otobüsle merkeze gidiyorduk burada da bir otobüsle merkeze gidiyoruz. Orda bazen yürüyorduk, burada yürüyemiyoruz*" (Görüşme 3). Katılımcılar TOKİ konutları-şehir merkezi ulaşımından memnun olduklarını ifade etmişlerdir. Ulaşım konusunda sıkıntı yaşamazlar. Her 20 dakikada bir otobüs gelir. Ancak üniversiteye otobüs olmamasından dolayı memnun değillerdir. Akkent'te lise olduğu için okul çıkış saatlerinde otobüsün çok dolu olmasından dolayı diğer insanlar otobüse binmekte sıkıntı yaşarlar. Dolayısıyla öğrenciler için farklı bir otobüs ayarlanırsa daha iyi olacağı düşünülür. Kadın katılımcılardan biri bu konuda şunları ifade etmiştir: "*Otobüsler bazı durumlarda almıyorlar. Öğrenci çıkışı saatlerinde almıyorlar. Öğrencilere ayrı bir otobüs olsa iyi olur*" (Görüşme 5).

Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ konutlarında sağlık hizmetlerinin giderilmesi için aile hekimi bulunur. Katılımcılar aile hekiminin hizmetlerinden memnundurlar. Eğitim ihtiyacı için ilköğretim ve sağlık meslek lisesi bulunur. Okulların başarı seviyesinin yüksek olduğu belirtilir. Erkek bir katılımcı şunları ifade etmiştir: "*Herkes üzerine düşeni yaptıktan sonra aile hekimliğinin nerde olduğunun çok önemi yok. Aile hekiminde doktor, okulda öğretmen, muhtarlıkta muhtar bütün bunlar herkes görevini yaptı mı memnunuz tabii ki. Okulumuz başarılı bir okul. Her ne kadar bize 'Aaa dağın başında oturuyorlar' deseler de okulumuzdan mezun olan çocuklarımız bizim, Isparta'nın sayılı okullarında. Her sene merkezdeki okullardan daha çok öğrenci veriyor. Öğretmenlerimiz sağ olsunlar. Onlar bu bilinçteler. Üst düzey liselere baya bir öğrenci gönderdiler. Valiye söyledim, öğretmenlerin çalışma isteğini artırmak adına 'Okulumuzdan şu kadar öğrenci fen lisesine şu kadar öğrenci şuralara şuralara gitmiştir öteki okullara göre. Öğretmenlerimize birer onur belgesi verilmesini istiyorum.' dedim*"

(Görüşme 2). Bu ifadeler TOKİ konutlarında yaşayan insanların eğitimden memnun olduklarını gösterir. Dolayısıyla sosyal donatılardan TOKİ sakinleri memnun görünmektedir.

Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ konutlarında sosyal faaliyet olarak kadınlar için çeşitli kurslar açılır. Ev hanımı olan kadınlar için bu kurslar hem hoş bir vakit geçirmelerini hem de bir şeyler öğrenmelerini sağlar. Ayrıca farklı bloklarda yaşayan insanların kaynaşmasını da sağlar. Dolayısıyla sosyalleşme açısından kurslar önem arz eder. Yaptığımız gözlemlerde de kadınların kursta mutlu oldukları görülür. Takı kursu, dikiş kursu, örgü kursu, keçe kursu gibi kurslar mevcuttur. Burada yapılanlar kadınların kendisine ait olur, gelir elde etmek için satılmaz. Erkek bir katılımcı kurslar hakkında şunları ifade etmiştir: *“Muhtarlık olarak özellikle burada sosyal aktivitelerin oluşması için uğraş veriyoruz. Zira bunlar birbirimizle tanışma vesilesi oluyor. 30 kişilik apartmanda iki kişi birbirini tanıyor ya da “bu bizim apartmanda mıydı” gibi şeyler oluyor. Böylece insanlar birbirini tanıyor. İnsan ilişkileri daha kaliteli ya da daha ileri götürebiliyorlar. Burada kurs açmak da zor oluyor. Zira kurs hocası buraya zor geliyor. Eğer mecburiyeti yoksa hiç gelmez. Çünkü şehirden uzak bir yer. Kursu katılan kursiyerler de genelde kursun açıldığı mekâna yakın yerdeki komşular. Uzaktakiler dik ve rampa olduğu için gelmek istemiyorlar. Fazla da bir sosyal aktivitemiz yok”* (Görüşme 2). Bu ifadeden de anlaşılacağı gibi kurslar insanların kaynaşmasında önemlidir. Ancak şehir merkezinin dışında olması dolayısıyla kurs için hoca getirmenin zor olduğu belirtilir. Kursu yakın yerlerde oturan insanlar tarafından daha çok kurslar tercih edilir. Akkent Mahallesi'nde yolların dik ve rampa olması insanların sosyal faaliyetlere katılmalarına engel teşkil eder.

2.4.3. TOKİ Konutlarında Dayanışma İlişkileri

Dayanışma ilişkileri, içinde bulunulan kültürel gruba ve yaşanan mekâna göre farklılık gösterir. Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ konutlarında dayanışma ilişkileri genellikle oturdukları apartmanın sınırları içerisinde kalır. Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ konutlarına ilk yerleşen katılımcılar komşuluk ilişkilerinin ilk zamanlar daha samimi olduğunu ifade etmişlerdir. İnsan sayısının azlığından ve TOKİ konutlarının genel yapısının tam olarak oturmuş olmaması durumundan mağdur olmaları, ihtiyaçların giderilmesi için gerekli olan tesislerin yokluğu gibi nedenler insanların birbirlerine daha yakın olmalarını sağlamıştır. Erkek bir katılımcı bu konuda şunları ifade etmiştir: *“Eş dost konu komşuyla birlikte, bir de yeni taşındığımızda kişi sayısı azdı. Az olunca herkes birbirine tutunuyormuş, düşmemek, dağılmamak için. Akşam ekmek olmayınca çarşıya gitmemek için komşularımızdan ekmek istiyorduk. Kişi sayısının az olmasından mı, daha mı güzeldi bilmiyorum yani, daha samimi ilişkiler vardı”* (Görüşme 2).

Zaman içerisinde TOKİ konutlarında yaşayan insan sayısı arttıkça insanlar kendi apartmanları içinde komşuluk ilişkilerini devam ettirmeye başlamıştır. Katılımcılardan 8'i komşuluk ilişkilerinin iyi olduğunu ifade ederken 3'ü komşuluk ilişkilerinin pek olmadığını, 1'i de normal olduğunu ifade etmiştir. Komşuluk ilişkilerinin iyi olduğunu ifade edenlerin haftada bir biraraya geldikleri görüşme yaptığımız süre içerisinde gözlenmiştir. Komşuluk ilişkilerinin pek olmadığını ifade edenlere göre bunun nedeni, alt gelir grubunda olan ailelerde aile üyelerinin hepsi çalıştığı için sabah gidip akşam gelmelerinden dolayı çok fazla görüşülememesidir. Erkek katılımcılardan biri komşuluk ilişkilerinin iyi olmadığını *“Cemaat ve ötekileştirme var. Dini bir bütünleşme var. Kendi içlerinde bunu devam ettiriyorlar. Onlar bizi içlerine almıyorlar biz de onları. Selam veriyorsun almıyor. Asansörde karşılaşınca onlara zarar verecekmiz gibi kaçıyorlar. Bunlar çarşafly insanlar. Saygı duyuyorum tabiki ama bunlar kendi içlerinde bütünleşmişler.”* (Görüşme 11) sözleriyle ifade etmiştir. Dolayısıyla din olgusunun toplumda kendi içinde bütünleşmelere ve ötekileştirmelere neden olduğu görülür. Tabii bu durum üzerinde sadece din olgusunun olduğunu ifade etmek yetersizdir. Bu durumda kültürel farklılaşmaların da etkili olduğu görülür. Bir kadın katılımcı giyim kuşamları nedeniyle diğer insanlar tarafından ötekileştirildiklerini şu şekilde ifade etmiştir: *“Gruplaşma var. Ondan şikâyetçiyim. Hoşlanmıyorum. İnsanların hal ve hareketlerinden anlıyoruz. Giydiğimiz kıyafetlere bakıp değerlendiriyorlar”* (Görüşme 5). Dolayısıyla ortak kültürel öğelere sahip olma, dini yaşam biçimlerinin benzerlik içermesi gibi nedenler insanların bir araya gelmelerini sağlamaktadır denilebilir. Bu durum doğal bir şekilde biz ve öteki ayrımını ortaya çıkarır.

Katılımcıların 3'ü çok samimi oldukları komşularıyla sürekli gidip geldiklerini ifade etmişlerdir. Erkek bir katılımcı az sayıda komşuyla samimi olmanın yeterli olduğunu düşündüğünü ve Türkiye'de komşuluk ilişkilerinin bu seviyede olduğunu şu şekilde ifade etmiştir: “ (...) *Bir kişinin bir arkadaşı varsa o bir kişi ona yetiyor. Bir kişilik komşu hadi abartalım iki kişilik komşu ona yetiyor. Aslında belki de öyle olması lazım. Bizim herkesle samimi olmayı gerektiren, öyle bir kültüre sahip olmadığımızı düşünüyorum. Her dairedeki sakinle ile iyi bir sohbet, iyi bir ahbaplık olsun isteriz. Ama ben sizin iyi niyetinizi kötüye kullanıyorum. Öteki komşununkini de kötüye kullanıyorum bu sefer. İki kişi oluyor az oluyor. Bir sırrımız bile ola ikimiz arasında kalıyor. O yönden Türkiye'deki komşuluk ilişkilerinin bu seviyede olduğunu düşünüyorum*” (Görüşme 2). Türk toplum yapısında aile kurumuna verilen önem dolayısıyla aile sırlarının dışarıya yansıtılması hoş karşılanmaz. Dolayısıyla insanlar çok fazla samimi oldukları insanlara sırlarını açar, çözüm için onlardan yardım bekler. Apartman içinde çok fazla insanla samimi olmamanın da bundan kaynaklı olduğu söylenebilir.

Toplumun hemen her kesiminde olduğu gibi TOKİ konutlarında yaşayan insanlar arasında da birtakım problemler yaşanabilmektedir. Bu problemler nedeniyle mahkemelerle uğraşan aileler, evlerini satıp başka yere yerleşen aileler de olmaktadır. Kadın katılımcılardan biri bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: “ *Üst komşuyla sıkıntılarımız oldu. Çocuklarıyla baya sıkıntılar oldu. Mahkemeye verdik. Sonunda onlar başka yere taşındılar. Bu, saygısızlıkla alakalı bir şey. Kültürel açıdan falan değil. (...)*” (Görüşme 1). Dolayısıyla insanların ortak yaşamın kurallarına uymaması, saygı çerçevesinde ilişkilerini devam ettirememeleri, kültürel alışkanlıklar, mekânsal farklılıklar gibi etkenlerin problemlerin yaşanmasında etkili olduğu görülür. Müstakil evlerde yaşamak insanların biraz daha özgür takılmasına olanak verirken apartmanlarda yaşamak birtakım kurallara uymayı gerekli kılar. Dolayısıyla müstakil mekânlardan apartmanlara geçen insanlar bu konuda sıkıntı yaşar ve aynı zamanda apartman kültürü ile yetişen insanlara da sıkıntı yaşatırlar. Zaman içerisinde uyum süreçleri gerçekleşir ve problemler kendiliğinden ortadan kalkar. Ancak Türk toplumunun günümüzdeki dayanışma ilişkilerinin geçmişteki dayanışma ilişkilerinden daha güçlü olduğunu ifade etmek olanaklı görünmemektedir.

2.4.4. Toplu Konutlarda Sosyo-Kültürel Süreç

İnsanlar yaşadıkları yerlere göre kültürel alışkanlıklar edinirler. Ancak mekânsal farklılaşmalar bu alışkanlıkların devam etmesini her zaman mümkün kılmaz. Örnek teşkil etmesi açısından kırsal alandan kentsel alana göç eden bir insanın köy yaşamındaki alışkanlıklarını kent yaşamında devam ettirmesi olanaklı değildir. İnsanların giyim-kuşamları, yeme-içme tarzları, insanlarla olan ilişkileri, konutu kullanma şekilleri vb. değişime uğrayabilir. Ancak bu değişimler bir anda olmaz zaman gerektirir. Bu alışma sürecinde komşular arası sıkıntılar yaşanabilir. Bu konuda kadın katılımcılardan biri şunları ifade etmiştir: “ (...) *Ama ben bu aşağı bloklarda genelde görüyorum. Orda çok duyuyorum. Üst komşusu ile kavga etmiş, üstünden halı çırpılmış ondan sonra sofraya bezini aşağıya çırpılmış mesela. Uzun sürede bunu oturtamadılar zaten. Biz taşındıktan sonra sürekli kapıcılar, apartman görevlileri sürekli insanları uyarmak zorunda kaldı yani. Aslında yapılmaması gereken bir şey. Apartman hayatına başladıktan sonra ister TOKİ'de oturun ister şehir merkezinde oturun böyle bir şeyin olmaması gerekiyor. Balkondan aşağıya sofraya bezinin çırpılmaması ya da halının çırpılmaması komşu saygı açısından, görüntü açısından da hoş olmuyor. Çok uyarılan insanlar oldu hani “yapma, etme” diye ama hala böyle yapan insanlar var. Gizli saklı, akşam karanlıkta yapan var. Görüyorum. Burada çöp koyma saatleri var. İnsanları bunlara alıştırmak baya zaman aldı. Ondan sonra çöpleri poşete koyun suları akıyor. Sürekli apartman görevlileri çöplerin altını silmekle uğraştılar. Buna alıştırmak baya zaman aldı. Çöp kovasının giriş kapısının önüne konulmaması gerekiyor. Bu defalarca söylendi ancak hala çöp kovasıyla çöpünü çöp saati dışında oraya koyanlar var. Kendi doğrusu insanlara daha doğru geliyor. Bu ortak yaşamın bir kuralı ve yapmak zorundasın, diğerine saygı duymak zorundasın. Sonuçta senin çöpün diğerini rahatsız etmiş oluyor*” (Görüşme 1). Görüldüğü gibi ortak yaşamın kurallarına uymama problemlerin yaşanmasına neden olur. Ancak bu durumun sadece kültürel alışkanlıklardan kaynaklanmadığı insanların bildiklerini okumaktan vazgeçemediklerinden de kaynaklandığı görülür.

Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ konutlarında yaşayan bazı ailelerde yufka pişirme alışkanlıklarını devam ettirmek isteyenlerin olduğu görülür. Apartman içinde bu alışkanlıklarını yerine getiremeyen insanların apartman dışında bir yer ayarlayarak bu alışkanlıklarını devam ettirdikleri görülür. Yufka pişirmek için yaptıkları bu yerleri kendi aralarında para toplayarak yapmışlardır. Bu

durum alışkanlıklarına ne kadar bağlı olduklarını gösterir. Yufka pişirme geleneği ne sadece kırsal yaşama özgü ne de kentsel yaşamın bazı kesimlerine özgüdür. Çünkü Türk toplumunda genel olarak sevilen bir tat olması onu bu ikilemden kurtarır. Köyde insanlar kendi imkânlarıyla yufkalarını pişirerek bu ihtiyacı giderirken kentte yaşayan insanlar bu işi bir meslek haline getiren insanlardan satın alarak giderir. Erkek katılımcılardan biri bu konuda şunları ifade etmiştir: “*Herkesin bir alışkanlığı vardır, bir kültürü vardır onu taşır ama ben köylüyüm diye her kültürümü buraya getiremiyorum. Köydeki kullanım alanı ile burdaki kullanım alanı çok farklı. Yufkayı herkes seviyor. Şehirli de seviyor. Ama seviyoruz diye herkesin evinin kıyısında yufka yapacak bir yer yapma şansı yok.*” *Ama bu benim kültürümde var.*” *Var ise imkân yok. Şartlar buna müsait değil. O halde bu işi yürütenlerle alışveriş ederek kültürümüzü devam ettiricez. İstiyoruz ancak biraz entegre olalım. Kabuğumuzu kıralım. Modernize olalım diye düşünüyorum*” (Görüşme 2). Dolayısıyla köy kültürü ile kent kültürünün farklı olduğu ifade edilebilir. Kente göç ile meydana gelen kentleşme, kent kültürüne ayak uydurmayı zorunlu hale getirir.

2.4.5. TOKİ Konutlarında Genel Sorunlar

İnsanlar yaşadıkları konuttan, konutun bulunduğu mekândan, konutlarda yaşayan diğer insanlardan kaynaklı birçok sorun yaşayabilir. Akkent Mahallesi’ndeki TOKİ konutlarında da birtakım sorunların yaşandığı görülür. Öncelikle Akkent TOKİ konutları oldukça yüksek bir alana kurulmuş olup yollar dik ve rampa olarak yapılmıştır. Bu yol sorunu insanları huzursuz eder. Çünkü insanlar bu yollar nedeniyle ihtiyaçlarını giderme konusunda sıkıntı yaşarlar. İnsanların ihtiyaçlarını gidermek için kurulan sağlık ocağı, okul, muhtarlık, fırın, market vb. tesisler hep bir yerde toplandığı için orada yaşayan herkes bunlardan faydalanamazlar. Bu durumda insanlar şehir merkezine gidip gelmek zorunda kalırlar. Özellikle yaşlı insanlar bu durumdan olumsuz etkilenirler.

Park alanları yeterli sayıda değildir. İnsanların bir araya gelip toplanacakları piknik alanı gibi yerler yoktur. Bu durumda insanlar aileleriyle veya komşularıyla konut dışında farklı bir aktivite yapamazlar. Bunun için farklı yerlere gitmek zorunda kalırlar. Bu konuda erkek bir katılımcı şunları ifade etmiştir: “*Projenin yapısından dolayı her şey kısıtlı burada. Burada neden her şey kısıtlı; bura düz olsa sağlık ocağı şurdan yüz metre ama sağlık ocağına giden vatandaş napıyor otobüse gidip çarşıdan alıyor. Bu yokluğu çıkmaya zorlanıyor*” (Görüşme 9).

Alışveriş merkezinin olmaması, bir tane marketin olması, insanların aileleriyle birlikte vakit geçirecekleri, faaliyet yapacakları mekânların olmaması, düğün salonunun olmaması gibi durumlar da sorunlara neden olur. Bu tür ihtiyaçlar için sürekli şehir merkezine gidip gelmek insanların maddi anlamda sıkıntıya girmelerine neden olur. İnsanlar bu durumda çok fazla tercih hakkına sahip değildirler. Erkek bir katılımcı bu konuda şunları ifade etmiştir: “*Harcamalar artıyor. Alışveriş için merkeze gidiyoruz. Buraya döküntü mal geliyor. Pazara iyi mal gelmiyor. Hep merkeze gidiyorum. Annem babam zorlanıyor*” (Görüşme 8). Farklı sosyo-kültürel özelliklere sahip insanların bir araya geldiği apartmanlarda komşularla sıkıntılarının yaşandığı da görülür. Apartmanda daha önce yaşamayan insanların apartman kültürüne alışmaları zaman alır. Bu durumda diğer insanlar bu insanlardan rahatsız olabilir.

Akkent Mahallesi’ndeki TOKİ’de kedi-köpeklerin bulunması orada yaşayanlar için sıkıntı yaratır. Erken saatte okula giden çocuklar, işe giden insanlar bu kedi ve köpeklerden korkarlar. Dolayısıyla bu hayvanların toplanması istenilir. Bir kadın katılımcı şunları ifade etmiştir: “*TOKİ’de kediler, köpekler çok. Onlar toplansın. Çocuklar okula giderken korkuyoruz*” (Görüşme 5)

Genel olarak Akkent Mahallesi’ndeki TOKİ’de projeden kaynaklı bir yol problemi vardır. Aynı zamanda sosyal tesislerin yetersizliği ve sosyal tesislerin bir yerde toplanmış olması, sosyal faaliyet alanının olmaması, kültürel açıdan farklı insanların bir araya gelmesi durumundan dolayı anlaşamama gibi sorunlar da mevcuttur. Bunların çözümü için çeşitli yerlere başvurulup çözüm bulunmaya çalışılır.

Sonuç

Akkent Mahallesi’ndeki TOKİ konutlarında yaşamın sosyo-kültürel yaşam üzerindeki etkilerini anlamak amacıyla yaptığımız bu çalışmada elde edilen sonuçlar şu şekilde özetlenebilir:

Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ'de yaşamının tercih edilmesinde maddi imkânların etkili olduğu görülür. TOKİ konutlarında yaşayan insanların gelir durumları farklılık arz eder. TOKİ'de alt gelir grubundan insanlar mevcut olduğu gibi üst gelir grubundan insanlar da mevcuttur. Gelir durumlarının asgari ücretten başlayıp 13.000'lere kadar çıkması bu durumu kanıtlar niteliktedir. Akkent TOKİ'de F, B ve C olmak üzere üç tip blok bulunmaktadır. Bu bloklardan F ve B bloklar 2+1, C bloklar 3+1 tiptedir. F ve B bloklarda genellikle alt gelirli aileler yaşarken, C bloklarda biraz daha üst gelirli insanların yaşadıkları görülür. Dolayısıyla B ve F blokların sosyal konut olduğu görülür. Evlerin yapı olarak büyüklüğü de gelir durumlarını yansıtır. Bu durum orada yaşayanlar arasında bir tabakalaşmaya neden olur. TOKİ konutlarında yaşayanların konut durumları da farklılık arz eder. Kendi evi olan, ödemesi devam eden ve kirada oturan olmak üzere üç farklı durum mevcuttur. Akkent TOKİ konutlarının şehir merkezine olan uzaklığı büyükşehir göre normal görülür. Ancak şehir merkezinde bir yerde oturanlar için TOKİ çok uzak ve "dağın başı" olarak nitelendirilir. Akkent-şehir merkezi ulaşımından memnundurlar. Ancak yol masrafı olduğu için bu durumu sıkıntı edenler de olmaktadır.

TOKİ konutlarının bulunduğu yerin havasının temiz olması, manzarasının güzel olması, sakin bir yer olması gibi nedenler insanları hoşnut eder. Ancak projeden kaynaklı sorunlar nedeniyle hoşnutsuzluk da görülür. Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ konutlarının genel olarak bir yol problemi mevcuttur. TOKİ konutları çok yüksek bir alana kurulmuş olmasından dolayı yolları da çok diktir. Bu nedenle yollar herkes tarafından rahatlıkla kullanılmaz. Özellikle yaşlılar bu durumdan olumsuz etkilenirler. Yolların dik yapılmış olması sosyal tesislere ulaşımı da zorlaştırır. Sosyal tesislerin bir yerde toplanmış olması hem yol yapısından hem de uzakta oturanlar için problem olur. TOKİ konutlarından birtakım eksiklikler nedeniyle tatminsizlik de mevcuttur. Konutun balkonunun bir tane yapılmış olması, mutfağının küçük olması, iyi malzemelerin kullanılmamış olması gibi durumlar şikâyet konusudur. Ancak salonların geniş olmasından oldukça hoşnut oldukları görülür. TOKİ konutlarında yaşamının ekonomik yaşam üzerinde değişen bir etkisinin olduğu görülür. Şehir merkezine göre harcamaların daha az olduğunu ifade edenlerin yanında yol masrafı nedeniyle harcamaların arttığını ifade edenler de mevcuttur. Akkent mahallesindeki sağlık ve eğitim hizmetlerinden memnundurlar. Sosyal aktivite olarak çeşitli kursların açılmış olması da memnuniyet vericidir. Ancak alışveriş merkezlerinin olmaması, bir tane marketin olması, pazarın iyi kurulmaması, parkların yetersiz olması, düğün salonunun olmaması gibi sorunlar zinciri hoşnutsuzluğu artırır. Bunların yerine getirilmesi durumunda hoşnutluğun artacağı düşünülür.

Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ konutları ilk yapıldığında sosyal tesisler henüz yapılmadığı için oraya ilk taşınanlar birbirlerine sınıksız sarılmış, birbirlerinin yanında olmuşlardır. Zorlukları beraber aşmışlar, samimi komşuluk ilişkileri geliştirmişlerdir. Ancak artan insan nüfusuyla birlikte komşuluk ilişkileri de zayıflamıştır. Komşuluk ilişkilerinin konutlar arası farklılık arz ettiği de görülür. Bazı konutlarda komşuluk sınıra inmişken bazıları oldukça iyi komşuluk ilişkileri geliştirmişlerdir. Mekânsal farklılaşmalar alışma sürecini gerekli kılar. Farklı mekânlardan gelen insanların bir araya gelmesini sağlayan apartmanlar, bir kültürü de beraberinde getirir. Ancak bu apartman kültürünü benimseme süreci kısa süreli olduğu gibi uzun süreli de olabilir. İnsanların birbirine saygı çerçevesinde yaklaşması bu sürecin hızlanmasında etkilidir. Yufka pişirme geleneğini devam ettirme durumu apartmana uyum sürecinin gerçekleşemediğini gösterir. Yaşam tarzının farklı olması birtakım çatışmalara sebebiyet verse de çatışmalar yerini uzlaşmalara bırakır. Dolayısıyla mekânsal farklılaşmalar alışma ve benimseme sürecini gerektirir.

Kaynakça

- Akkar, Z. M. (2006). Kentsel Dönüşüm Üzerine Batı'daki Kavramlar, Tanımlar, Süreçler ve Türkiye. *Planlama Dergisi*, Sayı 2, 29-38.
- Alptekin, M. Y. (2014). İleri Mekânsal Biçimselleşme Olarak Kentsel Dönüşüm. *Kentleşme Yazıları: Kentsel Kuramlar ve Kentleşme Politikaları* (2. Baskı) içinde. Kemal Özden (Ed.). Ankara: Seçkin Yay.
- Bahar, H. İ. (2011). *Sosyoloji*. İstanbul: Hayat Yay.
- Bayraktar, E. (2007). *Bir İnsanlık Hakkı Konut: TOKİ'nin Planlı Kentleşme ve Konut Üretim Seferberliği*. İstanbul: Boyut Yay.

- Bayraktar, E. (2013). *Şehirlerin Dönüşümü*. İstanbul: İmak Ofset Basım Yayın San.
- Bookchin, M. (2014). *Kentsiz Kentleşme: Yurttaşlığın Yükselişi ve Çöküşü*. Burak Özyalçın (Çev.). İstanbul: Sümer Yay.
- Bostancı, N. (2003). Toplum ve Kültür. *Sosyolojiye Giriş* (2. Baskı) içinde. İhsan Sezal (Ed.). Ankara: Martı Yay.
- Castells, M. (2014). *Kent, Sınıf, İktidar*. Asuman Türkün (Çev.). Ankara: Phoenix Yay.
- Doğan, İ. (2014). *Sosyoloji: Kavramlar ve Sorunlar* (13. Baskı). Ankara: Pegem Akademi Yay.
- Erkan, R. (2002). *Kentleşme ve Sosyal Değişme*. Ankara: Bilimadamı Yay.
- İyi, S. (2015). Kent ve İnsan, *I. Uluslararası Kent Araştırmaları Kongresi Bildiriler Kitabı Cilt 1* içinde. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yay.
- Kaya, E. (2003). *Kentleşme ve Kentlileşme*. İstanbul: İlke Yay.
- Keleş, R. (2008). *Kentleşme Politikası* (10. Baskı). Ankara: İmge Kitabevi.
- Keleş, R. (1984). *Kentleşme ve Konut Politikası*. Ankara: A.Ü. S.B.F. Basım-Yayın Yüksekokulu Basımevi.
- Kellekci, Ö. L. & Berköz, L. (2006). Konut ve Çevresel Kalite Memnuniyetini Yükselten Faktörler. *İstanbul Teknik Üniversitesi Dergisi*, Cilt 5, Sayı 2, Kısım 1, Eylül, 167-178.
- Kiraz, A. G. (2017). *A'dan Z'ye Kentsel Dönüşüm* (7. Baskı). İstanbul: Beta Yay.
- Park, R. E. & Burgess E. W. (2016). *Şehir: Kent Ortamındaki İnsan Davranışlarının Araştırılması Üzerine Öneriler*, Çev: Pınar Karababa Kayalığıl, 2. Baskı, Ankara: Heretik Yay.
- Perouse, J. F. (2013). Kentsel Dönüşüm Uygulamalarında Belirleyici Bir Rol Üstlenen Toplu Konut İdaresi'nin (TOKİ) Belirsiz Kimliği Üzerinde Birkaç Saptama. *İstanbul: Müstesna Şehrin İstisna Hali* içinde.. Çavdar, Ayşe- Pelin Tan (Der.). İstanbul: Sel Yay.
- Şahin, Y. (2011). *Kentleşme Politikası* (2. Baskı). Trabzon: Murathan Yay.
- Taşçı, H. (2014). *Bir Hayat Tarzı Olarak Şehir, Mekân, Meydan*. İstanbul: Kaknüs Yay.
- Tekeli, İ. (2011). *Kent, Kentli Hakları, Kentleşme ve Kentsel Dönüşüm*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- Turan, N. (1999). *Konut Sorununun Çözümünde Bir Alternatif Olarak Konut Kooperatifleri ve Eskişehir İlindeki Konut Kooperatiflerinin Sosyo-Ekonomik Analizi*, Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yay., No: 1108.
- Türkiye Cumhuriyeti Bayındırlık ve İskân Bakanlığı Kentleşme Şurası (2009). *Kentsel Dönüşüm, Konut ve Arsa Politikaları Komisyonu Raporu*, Nisan, Ankara.
- Yılmaz, C. (2010). *Risk Kapıyı Kırınca: Kentlerde Yoksulluk, Dayanışma, Güven ve Güvenlik*. İstanbul: Libra Yay.,
- Yörükcan, T. (2006), *Gecekonular ve Gecekondu Bölgelerinin Sosyo-Kültürel Özellikleri*. Ankara: Nobel Yay.

Kültürel Deformasyonda Teknolojinin İzleri

Nazmi Avcı*

Damla Topçu**

Özet

Teknoloji olgusu, bir taraftan toplumun ihtiyaçlarını karşılamakta diğer taraftan da toplumda bir kültür deformasyonuna neden olmaktadır. Teknolojinin; televizyon, cep telefonu, bilgisayar gibi cihazlar aracılığıyla toplumda değişim ve dönüşümlere neden olduğu görülmektedir. Son zamanlarda özellikle genç nüfus arasında, sosyal medyanın etkisi söz konusu olmakta ve bu durum kültürel bir deformasyona neden olmaktadır. Toplumun temeli olan ailede dayanışma ilişkilerinin giderek zayıflamasında, yeni neslin iletişim dilinde meydana gelen bozulmalarda, toplumun tek boyutlu bir insan haline dönüşmesinde, gelenek ve göreneklerde meydana gelen değişimlerde teknolojinin izleri görülmektedir. Sürekli bir değişim ve dönüşüme maruz kalan toplumsal yapı; son zamanlarda gelişen teknolojinin etkisinde kalarak teknolojik kültüre doğru evrilmektedir. Teknolojik cihazların kullanılmasıyla şekillenen teknolojik kültür, toplumun risk toplumuna dönüşmesinde aktif rol oynamaktadır. Her şeyin simülasyon haline geldiği risk toplumunda, gerçeklik ve doğruluk ortadan kalmakta ve herkes bir risk çemberinin içine girmeye başlamaktadır. Özel hayatın hiçbir gizliliğinin kalmadığı teknoloji çağında, teknolojinin risklerinden çocukları ve gençleri koruma da ayrı bir önemi gerektirmektedir. Özellikle çocukların ve gençlerin teknolojik cihazlara olan bağlılıkları, onların sosyo-kültürel yaşamını olumsuz yönde etkilemektedir. Bu çalışmamızda da hayatımızda önemli bir yere sahip olan televizyon, cep telefonu, bilgisayar gibi teknolojik cihazların, kültürel deformasyonda ve toplumsal değerlerin yitirilmesinde nasıl bir etkiye sahip olduğu anlaşılmasına çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Teknoloji, Kültürel Deformasyon, Toplumsal Değerler, Risk Toplum.

Traces Of Technology Cultural Deformation

Abstract

The phenomenon of technology meets the needs of the society on the one hand and causes a cultural deformation in the society on the other. Technology; it is seen that it causes changes and transformations in the society through devices such as television, mobile phone and computer. Recently, the impact of social media has been in question especially among the young population and this situation causes a cultural deformation. The traces of technology can be observed in the gradually weakening of solidarity relations in the family, which is the basis of the society, in the disruptions in the communication language of the new generation, in the transformation of society into a one-dimensional person and in the changes in traditions and customs. The social structure that is subject to continuous change and transformation; it is evolving towards technological culture by being influenced by the developing technology recently. Technological culture, shaped by the use of technological devices, plays an active role in transforming society into risk society. In the risk society, where everything becomes a simulation, reality and accuracy disappear and everyone starts to get into a circle of risk. In the age of technology where there is no privacy in private life, protecting children and young people from the risks of technology also requires a special importance. Especially the adherence of children and young people to technological devices negatively affects their socio-cultural life. In this study, it has been tried to understand how technological devices such as television, mobile phone, computer, which have an important place in our lives, have an impact on cultural deformation and loss of social values.

Keywords: Technology, Cultural Deformation, Social Values, Risk Society.

* Prof. Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi. (nazmiavci@sdu.edu.tr)

**Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Bölümü Doktora Öğrencisi. (damlatopcukars@gmail.com)

Giriş

Kültür, kuşaktan kuşağa aktarılan, çeşitli etkileşimlerle kendini geliştiren, kendini geliştirdiği kadar çeşitli şekillerde deformasyona uğrayan bir özelliğe sahiptir. Kültür değişimleri; zorunlu ve serbest kültür değişimleri olarak kategorileştirilmektedir. Zorunlu kültür değişimleri, savaş gibi durumlarda bir yerin istila edilmesi sonucu ortaya çıkarken; serbest kültür değişimleri, çeşitli kültürel etkileşimlerle ortaya çıkmaktadır. Teknoloji, kültürün serbest bir şekilde değişmesine neden olan etkenler arasında yer almaktadır. Toplumda üretilen teknolojik cihazların internet aracılığıyla giderek farklı boyutlar kazanması ve bu cihazlar ile yapılan çeşitli iletişim türlerinin hayatın bir parçası haline gelmesi, kültürel değişimleri de beraberinde getirmektedir.

Kitle iletişim araçlarının yaygın bir şekilde kullanılması ile toplum olmanın bir özelliği olan yüz yüze ilişkiler ortadan kalkmakta ve bireyselleşme ön plana çıkmaktadır. Kitle iletişim araçlarının, günümüzde ekmek-su gibi temel ihtiyaç haline geldiği görülmektedir. Kredi kartlarının aktif kullanıcıları haline gelen insanlar, temel gereksinimlerini bile internette sipariş ile gidermektedir. Dolayısıyla her şeye kolay yoldan ulaşılabilir olması; insanın tembelleşmesini de beraberinde getirmektedir. Tembel insanların sayısı arttıkça ağ toplumundan, onun zararlarından kurtulmanın da imkânsız bir hal alacağı düşünülmektedir. Ağ toplumuyla teknolojik cihazların yaygın bir şekilde kullanılması; teknolojik kültürü de beraberinde getirmektedir.

İnternetin çok boyutlu bir şekilde her alanda kullanılıyor olması güvensizliği de beraberinde getirmektedir. Mahremiyet alanı ya da özel alan, teknolojik gelişmelerle son bulmaktadır. Çünkü teknolojik gelişmelerin sunmuş olduğu cihazlarla erişilen sosyal medya aracılığıyla özel alan ile kamusal alan iç içe geçmekte ve mahremiyet alanı bir şekilde ihlal edilmektedir. Teknolojik gelişmeler ile toplumu bir arada tutan ahlaki değer yargıları da değişmekte ve toplumsal değerlerimiz yitirilmektedir. İletişim teknolojileri aracılığıyla ulaşılan sosyal medya aracılığıyla norm dışı davranışlar topluma yayılmakta ve gerçek hayatta görünür hale gelmektedir.

Televizyon, bilgisayar, cep telefonu gibi teknolojik cihazlar toplumsal bağları zayıflattığı gibi toplumun temeli olan aileyi ve aile üyeleri arasındaki bağları da zayıflatmaktadır. Dolayısıyla toplumu ayakta tutan ahlaki değer yargılarında ve genel olarak manevi kültür unsurlarında meydana gelen bozulmalar toplumun temelini sarsmaktadır.

Bu çalışmamızda; kültür kavramı, ağ toplumu, teknolojik kültür, teknoloji ve kültür değişimleri üzerinde literatür taraması yapılarak, teknolojik gelişmelerin kültürel deformasyonda ve toplumsal değerlerin yitirilmesinde nasıl bir etkiye sahip olduğu açıklanmaya çalışılmıştır.

Kültür Kavramı

Kültür kavramının birçok tanımı yapılmıştır. Kongar'a göre kültür, insanın meydana getirdiği her şeydir. Bu tanım ona göre en genel ve nesnel bir tanımdır (Kongar, 1994: 19). Sezal'a göre kültür, toplumların geçmişten devraldıkları maddi ve manevi mirasların tümüdür. Maddi miras; sanat eserlerini, mimari yapıları, teknik yöntem ve aletleri ve benzerlerini ifade ederken manevi miras; örf ve adetler, değer hükümleri, fikir ve düşünce sistemleri ve benzerlerini ifade etmektedir (Sezal, 1991: 79).

Doğan'a göre kültür, bireylerin içinde buldukları toplumsal grup ve yapı içinde biçimlenen orijinal yaşam biçiminin ve alışkanlıklarının tinsel ve toplumsal algı yoluyla ortaya koyduğu imgesel, fikri ve sosyal bir süreçtir. (Doğan, 2014: 425). Uygur'a göre ise kültür, insan dünyasını içine alan her şeydir. "*Doğanın insanlaştırılma biçimi, bu insanlaştırmaya özgü süreç ve verimdir*" (Uygur, 1996: 17). Toplumun kişiliğinin oluşmasında etkili olan kültür, insan yaşamının tüm alanlarını etkilemektedir (Demir, 2011: 154).

Her fert sosyal bir çevrede dünyaya gelir ve bulunduğu sosyal çevre içerisinde sosyalleşmeye başlar. Yaşam boyu devam eden sosyalleşme, ferdin toplumda yer edinme sürecini içermektedir. Bu süreçte fert, sosyo-kültürel çevre ile devamlı bir etkileşim içerisinde (Kağıtçıbaşı, 2007: 47). Sosyalleşme süreci ile kültür kuşaktan kuşağa aktarılarak kültürün devamlılığı sağlanır. Kültür, toplum ve insan varlığı, birbirinden bağımsız varlıklar değildir. Her kültür ve uygarlık çevresini etkilediği gibi

kendi çevresinden de etkilenir. Bu etkileşim kültürde bir değişime yol açar; kültür bu değişimiyle de çevresini ve diğer varlıkları etkiler (Güvenç, 1997: 18).

Kültürel sistemin oluşmasında; ferdin tercihlerine yön veren ve fertler arası etkileşim türlerini sınırlayan değerlerin, normların ve simgelerin teşkilatlanması etkilidir. Kültürel sistem, bir kültür bağıntısını ifade eder ve bu bağıntı, her bir farklı parçası birbirleriyle ilişki içinde olan değer sistemleri, inanç sistemleri ve anlatımsal simge sistemlerini oluşturur (Parsons & Shils, 2013: 53).

Dil, semboller, değerler ve normlar kültürü meydana getiren öğelerdir. Her kültürde farklılık gösteren dil, kültürlerin temelini oluşturur. Dil, kültürde yer alan normların, değerlerin, yaptırımların iletişimini sağlayan önemli bir araçtır (Schaefer, 2013: 61-62). Avcı'ya göre toplumda uzun yıllar yaşatılan ve devamlı kullanılan hazır bir simge vardır; bu simge, toplum tarafından aktarılmış ve fertler tarafından kullanılmış olan dile ait kelimelerdir. Bir simge olan dil, fertlerin toplumu ve dünyayı anlamasında önemli bir işleve sahiptir (Avcı, 2007: 52-53) Semboller ise, müşterek bir kültürde insanlar tarafından bilinen, özel bir anlam atfedilmiş olan her şeydir. Bir kültürde yer alan sembollerin anlaşılması, ferdin yalnızlığa itilmesine neden olur (Macionis, 2012: 62).

Toplumsal değerler, bir toplumun çoğunluğu tarafından paylaşılan, toplumun iyiliğini ve esenliğini sağlayacağına inanılan ideal müşterek paylaşım ölçütleridir. Yardımseverlik, sevgi, saygı, hoşgörü vb. gibi değerler toplumsal değerlerdir. Toplumdan topluma farklılık gösteren toplumsal değerler bireyin topluma uyum sağlamasını sağlar. Bu uyum sırasında fert birtakım normlarla karşılaşır. Normlar, fertlerin birbirlerine nasıl ve ne biçimde davranacaklarını düzenleyen kurallar bütünüdür. Toplumsal normlar, ferdin grup ya da toplum yaşamında hazır olarak bulunduğu davranış kalıplarıdır. Normlar, toplumsal etkileşim sonucunda öğrenilir ve her toplum kendi üyesi olan fertlere normları aktarır (Doğan, 2014: 351-358). Toplumda yer alan normlara uyulmaması durumunda bir yaptırım uygulanır. Bu yaptırım, normun formel ya da informal oluşuna göre farklılık göstermektedir. Toplumda yer alan normlara uyulmamasında ve değerlerin önemsenmemesinde, teknolojinin ve internet tabanlı uygulamaların etkisi söz konusudur.

Teknoloji, toplumun değer yargılarının değişmesinde, değerlerin önemsenmemesinde önemli bir etkiye sahiptir. Şöyle ki, toplumun temeli olan ailede yer alan bireyler, teknolojinin imkânlarından yararlanırken dayanışma ilişkilerini zayıflatmakta, olumlu-olumsuz, iyi-kötü gördüğü her şeyi hayatına dayatarak aile bireyleriyle çatışma yaşamaktadır. Bu olumsuz tablo, toplumda kuşaklar arası farklılaşmadan kaynaklanan alt kültürlerin meydana gelmesine sebebiyet vermekte; alt kültürlerin zaman içinde karşıt kültüre dönüşmesinde başat rol oynayan unsurlardan biri haline gelmektedir. Dolayısıyla teknolojinin, kültür ve kültürün bir ögesi olan toplumsal değerlerin önemini kaybetmesinde hatta yitirilmesinde önemli bir etken olduğu ve bu değişimler ile toplumun, ağ toplumuna doğru hızlı bir ilerleme kaydettiği ifade edilebilir.

Ağ Toplumu

İçinde bulunulan çağı tanımlama ve anlamlandırma konusu birçok bilim insanının dikkatini çekmiştir. Teknoloji geliştikçe, toplumsal yapıda değişim ve dönüşümler meydana geldikçe ve en önemlisi insan var oldukça bu sürecin devam edeceği düşünülmektedir. Baudrillard'ın *Tüketim Toplumu* (1997), Debord'ın *Gösteri Toplumu* (1996), Daniel Bell ve Tourain'ın *Bilgi/Enformasyon Toplumu* (1994), Lyotard'ın *Postmodern Durum* (2000), kavramsallaştırması, Neil Postman'ın *Teknopoli* (2004), Toffler'in *Üçüncü Dalga* (2005) veya Castells'in *Ağ Toplumu* (2005) gibi tanımlamalar, toplumu tanımlama ve anlamlandırma gayretlerinin bir sonucu olarak görülür. Yapılan tüm bu tanımlamalar, toplumun gidişatının ana koordinatları hakkında bilgi vermektedir (Kara, 2013: 34-35).

İçinde bulunduğumuz dönem dijital çağ olarak ifade edilmektedir. Dijital çağda toplumsal gerçeklik ve etkileşimler, ağ, bilgi ve içerik ile dijital bir şekil almakta ve sanal bir gerçekliğe dönüşmektedir. Bu çağda kullanılan ağ kavramı da sosyal yapı ve etkileşimlerin anlaşılması açısından önemlidir. Teknoloji ve bilgiyle internetin temin ettiği online hareket olanağı diğer sosyal değişimlerde olduğu gibi toplumsal yapı ve ilişkilerde de kalıcı değişimlere uygun ortam yaratmıştır. Teknoloji ve internet uygulamalarının üretmiş olduğu yenilikler toplumsal yapıya renk katmaktadır. Ancak teknoloji, çok hızlı bir şekilde insanların hayatlarına dokunmaktadır. Dolayısıyla üretilen pratikler, değerler,

unsurlar vb. daha hızlı bir şekilde yaygınlaşmakta ve benimsenmektedir. Bu durumda bütün geleneksel yapılar ve etkileşim formları bir bir değişmekte ve parçalanmaktadır (Aygül & Apak, 2019: 150-151) Dijitalleşen toplum karşısında insanların yaşam biçimlerinin ve birbirleriyle olan ilişkilerinin değiştiği kuşkusuzdur (Lokke, 2018: 27).

Günümüzde insanlar günlük yaşamlarını devam ettirmek için yalnızca yollara, kanalizasyonlara, su borularına, elektrik kablolarına, kablolu televizyonlara, telefon tellerine bağlı değildirlere. Artık insanlar iletişim ağlarına da ihtiyaç duymaktadır. İletişim ağlarına erişmiş olan insanlar için bu ağlar vazgeçilmez hale gelmektedir. Bu durum sadece fertler için değil kurumlar ve toplumun geneli için geçerlidir. Gelişmiş toplumlarda fertler, serbest zamanlarının beş ila yedi saatini telefonda, internette, yayın ağlarında geçirmektedir. Sosyal paylaşım siteleri, sohbet odaları, e-posta yazışmaları, mesajlaşma vb. ile geçirilen zaman da buna eklenebilir. Medya ağları, sosyal ve ekonomik ağlar dünyanın her yerine sosyo-küresel bir ölçekte yayılmıştır. Artık dünya küresel olarak birbirine bağlı hale gelmiştir. Toplumun sinir sistemi haline gelen ağların; hem sosyal hem ferdi yaşamlar üzerinde gittikçe daha büyük bir etki yaratacağı ve gelecekteki risklerin temelini oluşturacağı düşünülmektedir (Van Dijk, 2018: 11-13).

İnsanların bilgiye erişmek için kullandıkları yöntemler de ağ toplumu ile değişmiştir. Eskiden insanlar kitaplar, dergiler, gazeteler, ses ve video ile bilgiye ulaşırken bunlar yerini yeni danışma medyası olan ansiklopediler içeren CD veya DVD'lere, televizyondaki elektronik program rehberlerine ve Wikipedia gibi çok sayıdaki çevrimiçi bilgi sitelerine bırakmıştır. Gelişen medya ile kaydetme fırsatları da artış göstermiştir. Bilgilerin kaydedilmesi durumu, kayıt altına alma önceliği merkezden, yerel birimlerin onayı olmadan gerçekleşirse ortaya ciddi bir problem çıkabilir. Ferdin izni ve bilgisi olmadan, ferdin özel bilgilerini uzaktan inceleyen uzaktan gözetim ve takip teknolojilerinin, özel hayatın gizliliğini ihlal etmesi gibi bir problem ortaya çıkarabilmesi muhtemeldir (Van Dijk, 2018: 26-27).

İnternetteki risklerin farkında olanların sayısı, farkında olmayanların sayısından fazladır. Birçok yetişkin, gençler tarafından internette kişisel bilgi paylaşılmasını ve internette yabancı insanlarla etkileşime girilmesini risk olarak görür. Ancak gençlerin yetişkinlerin düşündüğünden daha dikkatli davrandıkları; kişisel bilgilerinin gizliliğine dikkat ettikleri görülmektedir (Gardner & Davis, 2014: 93). İnternette uzaktan gözetimin mümkün olması dolayısıyla kişisel bilgilerin güvende olduğunu söylemek çok da mümkün görünmemektedir.

Toplumun dijitalleşmesi, hem ekonomik hem de toplumsal anlamda topluma ve insanlara imkânlar sunmaktadır. Teknoloji ile ekonomik anlamda üretimde büyük ilerlemeler söz konusu olurken toplumsal anlamda farklı coğrafyalardaki insanların iletişime geçmesi mümkün olmaktadır. Ancak bu dijitalleşmenin negatif yönü de mevcuttur. Şöyle ki, ahlaki değerlerden yoksun kişiler, yıldırıncılar, suç işleyenler de bu teknolojilerden yararlanmaktadırlar. Dolayısıyla bu insanlar, topluma zarar verecek olanaklara da sahip olmaktadır. Her teknolojik gelişmede toplum ikilemler arasında kalacaktır. Çünkü teknoloji, topluma zarar vermek isteyenlerin kötüye kullanabileceği bir imkânı da sunmaktadır (Lokke, 2018: 49). Teknolojinin gelişmesi ile her şey mümkün hale gelmiştir. İyi ve kötünün, gerçek ile gerçek olmayanın ayrılamadığı bir dünyaya doğru hızlı bir şekilde ilerlenmektedir.

Mikro devreler ve bilgisayar çipleri, gerçekten daha gerçek olan bir gerçeklik kopyalamasını olanaklı kılar. Bugün insanlar, gerçekliğin metafiziğini ses ve ışık birleşimleri tarafından karmaşıklaştıran bir dünyayla tanıştırılır. Bilimkurgu yazıları, sinema, pop müzik, fotoğrafçılık ve hepsinden önemlisi de bilgisayar animasyonlarının günden güne böyle bileşik bir gerçeklik kopyalamasının arayışı etrafında döndüğü görülür. Elektronik bir simya insanları bir simülasyon dünyasında, her şeyin isteklerimize, arzularımıza ve heveslerimize göre kurulduğu, icat edildiği ve kurgulandığı bir dünyada yaşamaya davet eder. Gerçeklik karşısında insanlar her zaman simülasyonlar dünyası kurmuşlardır (Chambers, 2014: 79). Dolayısıyla denilebilir ki insanlar, simülasyonlar dünyasında kendilerini daha mutlu hissetmektedirler.

Teknolojik gelişmelerin risk toplumuna sebep olduğu anlaşılmaktadır. Teknolojik gelişmeler, maddi ve manevi riskleri beraberinde getirmektedir. Dijital çağda değer yargılarımızda meydana gelen bozulmalar riskin manevi zararlarından. Toplumun değer yargılarında meydana gelen bozulmalar kültürel bozulmaları, aksaklıkları da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla dijital çağda ağlar ile

meydana gelen bütün değişim ve dönüşümler toplumun kültürel hayatında da değişimlere sebebiyet vermektedir.

Teknolojik Kültür

Toplumsal teorinin teknoloji-toplum ilişkisini açıklayan modelleri çeşitlilik göstermekle birlikte üç tanesi şu şekildedir: araçsal model, ütöpik model ve kültürel model. Araçsal modelde teknoloji, insanların ulaşmak istedikleri hedefleri için bir vasıta olarak kullanılır. Teknoloji, insanların gereksinimleri ve hedefleri için kullanılan bir araçtır. Modernleşmenin ilerlemesiyle teknoloji hedeflediği nokta bakımından çok daha ütöpiktir. Bilgi ve iletişim teknolojileri, yeni üretim teknolojileri, piyasa gözetim ve denetimi teknolojileri gibi yeni teknolojiler; bilimden ziyade teknoloji ve piyasa yönetiminde ilerler ve çoğunlukla tekno-bilim biçiminde ortaya çıkarlar. Yeni teknolojiler, endüstri kompleksleri, fabrika ve ofis gibi ortamlarda kümelenmeyip, toplumsal yaşam biçimleriyle bütünleşik halde olduklarından kültürel özellik taşımaktadırlar. Teknoloji, günlük yaşam ile iç içe geçmiş ve toplumsallaşmış bir görünüm kazanmıştır. Dolayısıyla klasik ve modern teknoloji kavramından uzaklaşmıştır (Delanty, 2015: 174-175).

İnsan hayatının ve davranışlarının teknoloji ile bütünleşerek sunulması, tekno-kültür kavramı ile açıklanmaktadır. Yeni medya, günümüz kültürel özelliklerinin temelini oluşturur. Dolayısıyla yeni medyanın, teknolojinin kültürel şekli olduğu ifade edilebilir. Çünkü yeni medya, teknolojik bir araç olmanın yanı sıra kültürel süreçlerin işlediği bir ortam olarak da işlev görür. Yeni medya teknolojilerinden ayrı idrak edilmeyen tekno-kültür, değişimini devam ettiren bir iklime gönderme yapar. Dijitalleşme, insanların yaşamları üzerinde birçok değişime neden olmakta ve olmaya da devam etmektedir. İnsanların sosyal çevresiyle olan ilişkilerinden, olayları idrak etme şekillerine kadar birçok değişimlerinde dijitalleşmenin etkisi görülür. Günümüzde genç nüfusun, doğuştan dijital, dijital yerli, dijital kuşak, dokunmatik toplum, ağ toplumu gibi kavramlarla nitelendirilmesi, dijitalleşmenin toplumsal değişimler üzerindeki etkisini ifade etmektedir. Kültürel alanda birçok değişime neden olan yeni teknolojiler, sanat alanını da etkilemiş ve sanatçıların dijital dünyada yerlerini almalarında etkili olmuştur (Seylan & Güney, 2016: 97).

Teknoloji, kültürel değişim ve dönüşümlerde etkili bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Kültürel süreçlerin sanal ortamda yaşanması dolayısıyla teknoloji-kültür ilişkisi yeni bir nitelik kazanmıştır. İnsanlar bir araya gelmeden, yüz yüze ilişkiler içerisine girmeden, sanal âlemlerde tekno-kültürel oluşumları olanaklı hale getirmişlerdir. Dolayısıyla sesler ve görüntüler sanal âlemde dijital veriye dönüşerek; gerçekliği olmayan simülasyonlar haline gelmişlerdir (Seylan & Güney, 2016: 95). Dijital kültür, dijital medya araçlarıyla oluşturulan yaratıcı bir süreç ve bir ürün silsilesidir. Dijital kültür, modern kültürü biçimlendiren bir özelliğe sahiptir (Van Dijk, 2018: 323).

Fertler, teknolojik gelişmelere hızlı bir şekilde uyum sağlarken, yüz yüze ilişkilerle meydana gelen birincil ilişkilerden de kopma eğilimi gösterirler. Ayrıca toplumsal ilişkilerinde dejenarasyona, yabancılaşmaya ve iletişim sorunlarına doğru da bir eğilim gösterirler. Dolayısıyla bu olumsuzlukları beraberinde getiren teknolojik gelişmelerin, bireysel ve toplumsal kimlik sorunlarının ortaya çıkmasına sebebiyet verdiği görülmektedir. Uzak olanı yakın hale getirmiş olan dijital teknolojiler, kullanım amaç ve yoğunluğuna bağlı olarak, fertlerin, içinde bulunduğu toplumdan ve var olan gerçeklerden uzaklaşmalarına neden olmaktadır. Dijital teknolojinin sunmuş olduğu görsellik, dil sınırlarının aşılmasında etkili olmuş; dünyanın birçok yerinden insanlar iletişime geçmişlerdir. Ancak fertler, bu olanaktan faydalanırken bir taraftan küresel boyuttaki sorunlarla mücadele etmiş bir taraftan da hem kendini hem yakınlarını hem de sosyal çevresini oluşturan komşularını ve arkadaşlarını ihmal etmişlerdir (Seylan & Güney, 2016: 96). Dolayısıyla teknolojik gelişmelerin toplumsal değerlerin yitirilmesinde önemli bir etkiye sahip olduğu görülmektedir.

Kültürel melezleşmede, iletişimin dijitalleşmesinin etkisi büyüktür. İnternetin, askeri hudutların dışına çıkarak toplumsal hale gelmesi ile global bilgi hareketliliği de ortaya çıkmıştır. Bu hareketlilik, teknolojik cihazların hızını, bağlantılarını ve işlem kapasitelerini arttırmış; bilgi dijitalleşmiş ve bilgi üretimi geçmiştekenden çok daha fazla oranda artış göstermiştir. Global kültür ürünleri dünyanın her yanına yayılır hale gelmiştir. Bu gelişmeler tüm alanları etkilediği gibi konvansiyonel medyada da kırılmalara neden olmuştur. Bu durumda, bilgi üretme, iletme, erişme ve depolama şekilleri de

dijitalleşmiştir. Dijitalleşme, internet aracılığıyla gazete, televizyon, radyo gibi geleneksel medya araçlarını bir araya getirerek, onları tek bir araç üzerinden ulaşılabilir hale getirmiştir (Çaycı & Karagülle, 2016: 573).

Bir zamanlar küresel kitle kültürünün başlıca örneği olan uydu televizyonlarının yerini internet almıştır. İnternet aracılığıyla istenilen bir mesaj çok kısa bir sürede dünyanın her yerindeki kişilere ulaşmakta ve o kişiler üzerinde etki yaratmaktadır. Eskiden insanlar kendi toplumsal çevresinden fertlerle ilişkilerini sürdürürken günümüzde internet sayesinde dünyanın her yerindeki insanlarla iletişim kurma olanağına sahip olmuşlardır. Bu iletişim ile gerçekleşen duygu, düşünce ve mesaj aktarımı kültürel etkileşimi de etkilemiştir. Kültürel değerler, zevkler, tüketim kültürü ve yaşam tarzı gibi küresel kitle kültürü de hızlı bir şekilde yayılım göstermiştir. Kültürlerin aktarılmasında, medyaya hayati bir önem verilmesi ve değişimin medya aracılığıyla gerçekleştirilmek istenmesi, medyaya önemli bir konum atfetmektedir. Ancak medya aracılığıyla yerel kültürlerin aşınması ve içinin boşaltılması durumu söz konusudur. Bu durumda yerel kültürler, hâkim küresel kültüre eklenir ve onun bir parçası haline gelirler (Taylan & Arklan, 2008: 93-94). Dolayısıyla kültürel değişim üzerinde, teknolojik gelişmenin, internetin ve bunların bir araya gelmesiyle oluşan sosyal medyanın etkili olduğu görülmektedir.

Teknoloji ve Kültür Değişimleri

Toplumsallaşmak ve kültüre katılmak kültürü kazanmanın tek yoludur. Ancak toplumda yer alan fertler, kendi manevi kültürlerine karşı tavır aldıkları zaman kültürel bir yozlaşma kendini gösterir. Fertlerin başka toplumların kültürünü, değer yargılarını, yaşam biçimlerini benimsemeleri durumunda kültürel yabancılaşma meydana gelir (İşçi, 2013: 39-40). Teknolojik cihazlar ve bu cihazlarla erişilen internet ile de kültürel yabancılaşma ve deformasyon kaçınılmaz olmaktadır.

Herkesin kullandığı ve faydalandığı internet teknolojileri, insanların gündelik yaşamında büyük bir yer edinmiştir. İnternet çağı denilen yeni bir çağı meydana getiren internet teknolojileri, insan-insan, insan-doğa ve insan-cansız nesnelere ilişkisinin değişiminde de etkilidirler. Bu çağda, nesne ile özdeşleşen insan, nesne ile arasındaki mesafeyi kaybederek kendini teknoloji üzerinden yansıtmaktadır (Önkal & Gündüzlü, 2015: 37).

Teknolojik yeniliklerle insanların hayret edebilecekleri bir döneme geçilir ve genç kuşaklar kendilerini en güçlü, en yeni, en moda teknolojilerin ayrılmaz bir parçası olarak düşünürler. Dijital teknoloji, kuşak kavramına yeni bir anlam kazandırır. Genelde dijital teknolojinin, özelde de teknolojik uygulamaların ortaya çıkması ile teknoloji kuşağı denilen; teknoloji ürünü ve bilişsel olarak atalarından farklı olan bir kuşak ortaya çıkmaktadır (Gardner & Davis, 2014: 49-61).

Teknolojik gelişme, insan psikolojisi üzerinde yani insanın düşünce ve davranışlarında temelden değişimler yapan bir olgudur (Gardner & Davis, 2014: 30). Yeni medya teknolojileri ile insan ilişkileri değişmekte ve insanlar birbirlerinden uzaklaşmaktadır (Gardner & Davis, 2014: 114). Yeni medya olarak ifade edilen cep telefonu, bilgisayar, tablet, internet ortamı gibi teknolojiler, gündelik yaşamın hemen her alanında kullanılmaya başlanmıştır. İnsanların yaşamları üzerinde köklü bir dönüşüm yaratan bu teknolojiler, insan bedeninin bir uzantısı haline gelmişlerdir (Kara, 2013: 10).

Teknoloji; dünyanın küreselleşmesinde, küçük bir köy haline gelmesinde etkilidir. Teknolojik uygulamalar, bu küreselleşmiş dünyaya girişi kolaylaştırır; gençlerin yakın çevreleri dışındaki tecrübeler ve kimliklere erişebilme olanaklarını genişletir (Gardner & Davis, 2014: 99-101). Sosyal medya, toplumda yer alan kimliklerin -sosyal, milli, kültürel, etnik kimlik gibi- birbirine karışmasında etkilidir. Dolayısıyla kültür şoku yaşayan toplumlar gibi kültürel yozlaşma ve ötekileşme süreci içerisine giren bir topluma doğru bir evrilme söz konusudur. Teknolojik gelişmelerin/sosyal ağların fertler üzerinde olumlu/olumsuz bir değişim yarattığı görülür (Akyazı & Ateş, 2012: 192).

Sosyo-kültürel bir unsur olarak kitle iletişim araçları, fertlerin kimlik oluşumları üzerinde etkilidir. Teknolojik gelişmelerin getirdiği kitle iletişim araçları, toplumun sosyo-kültürel yapısında değişim ve dönüşümlerin meydana gelmesinde önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Televizyon ve basın yayın gibi kitle iletişim araçlarıyla toplumlar arası haberleşme ve kültürel

dönüşümler artmıştır. Medyanın meydana getirmiş olduğu sosyo-kültürel ortamın, gençlerin hayata bakış açılarında ve yaşam biçimlerinde değişime neden olduğu görülmektedir (Akt. Aslan, 2014: 754).

İnternetin kültürel değişimlere de neden olduğu aşikârdır. Ahıska Türklerinin sosyo-kültürel özellikleri ile ilgili yapılan yüksek lisans tezinde internetin kültürü tehdit ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuca Ahıska Türklerinin düğünlerinde gelenek haline gelen gelinin yüzünün açılması sırasında damadın sağdıcı orada bulunan cemaate, “Gelinin dilini mi keselim başını mı?” diye sorar. Orada bulunanlardan bazıları dilini kes dilsiz olsun, anne babasına saygılı olsun derler. Günümüzde şakayla karışık internetini kes internette fazla dolaşmasın diyenler olmaktadır (Topçu, 2018: 113). Dolayısıyla kültürel bir değişme söz konusu olduğu için internetin kültürü tehdit ettiği ifade edilebilir.

Teknolojinin gelişimi ile okuryazarlık da olumsuz etkilenmiştir. Televizyon, sinema, video oyunları, CD’ler, bilgisayarlar gibi her türlü elektronik alet okuryazarlığın yolunu kapamıştır (Sanders, 2017: 11). İnternet, sosyal ağlar ve gelişen teknoloji, bilginin toplanmasında ve paylaşılmasında yeni yollar sunmaktadır. Bu gelişmelerin kötü şeyler olduğunu düşünenler olsa da, bunların insanlara yeni fırsatlar sunduğu da bir gerçektir. Birçok zıtlığı beraberinde getiren teknoloji, hem heyecan verici hem de ürkütücüdür. Teknolojinin ürkütücü olmasında, onun açık-seçik olmaması etkilidir (Jarvis, 2012: 90-91).

Teknolojik uygulamalarla insanların bilgiye kolay yoldan ulaşması, insanların tembelleşmesine sebebiyet verebildiği gibi onların kendilerini geliştirmelerine de olanak sağlayabilmektedir. İnsanların yeni yetenekler geliştirme isteğini kırabildiği, onları taklitçiliğe ya da sosyal medya içine hapsedebildiği gibi yeni bir şeyler üretebilme, yeni kimlikler ve zengin mahremiyet şekilleri oluşturabilmelerine de olanak sağlayabilmektedir (Gardner & Davis, 2014: 44). Ancak görünen o ki kitle iletişim araçlarının, gerektiği gibi kullanılmamasından ve özel alan ile kamusal alan ayrımı gözetilmemesinden dolayı kitle iletişim araçlarının toplumsal değerler anlamında kaybettirdiklerinin sayısı kazandırdıklarından fazla olmaktadır.

Bilgi ve iletişim teknolojilerinin gelişimi ile toplumda bazı temel değerler risk altında kalmaktadır. İlk olarak sosyal eşitlik risk altında kalır. Çünkü enformasyon toplumunda bazı insanlar diğerlerine göre daha fazla yer alırlar. Teknolojinin kompleks ve maliyetli olması nedeniyle enformasyon toplumuna ayak uyduramayanların bu toplumun dışında kalması ile sosyal eşitsizlik artabilir. Teknoloji tepeden kontrole elverişli olduğu için demokrasi risk altına girebilir. Fertlerin teknoloji ile kayıt altına alınabileceği düşünülür. Hastalar, engelliler, yaşlılar gibi bazı gruplar için kayıt altına alma ya da alarm sistemleriyle güvenlik artırılabilir ancak güvenliğin saldırıya açık bir teknolojiye bağımlı hale gelmesi ile de güvenlik risk altına girebilir. Sosyal ilişkilerin niceliği ve niteliği artma eğilimi gösterebileceği gibi azalma eğilimi de gösterebilir (Van Dijk, 2018: 14-15).

Teknolojik uygulamalar, fertlere iletişimlerinde bir dizi pratik yollar sunarlar ve fertler, sunulan bu pratik yollarla insanlarla olan iletişimlerini devam ettirirler. Böylece iletişimin daha kolay ve daha az riskli olduğu düşünülür. Ancak bu pratik yollarla yapılan iletişim, yüz yüze ilişkilerin yerine geçmediği zaman anlamlı ilişkiler meydana gelir; fertler arasındaki bağlar güçlenir (Gardner & Davis, 2014: 127).

Yılmaz’ın ifade ettiği gibi günümüzde internet tabanlı uygulamalar, sanal bir risk olarak insanların değerlerini etkilemektedir. Ayrıca bu uygulamalar, insanların hayat tarzlarının değişmesinde geri çevrilemeyecek teklifler de sunmaktadırlar. Sanal kimlikler, bu cazip teklifler karşısında çok yönlü, geçişken ve elastik bir özelliğe sahiptirler (Yılmaz, 2016: 141-142). Teknolojinin getirisi olan sanal ortamlar, fertlerin kimliklerini anlamlı hale getirmezler aksine ferdin kendi benliğini gerçekleştirmesini bile zorlaştırırlar (Bauman, 2019: 36). Teknolojik uygulamalar, kimlik oluşturmada pratik yollar sunarak; bir başkasının hazır kimliğini bir başkası için dönüştürebildiği gibi ferdin daha bilinçli olarak bir kimlik oluşturmaya da yardımcı olabilmektedir. Dolayısıyla fert, bu teknolojik uygulamalar sonucunda güçlü bir kimlik oluşturabileceği gibi hazır bir şekilde sunulmuş bir kimliği de sahiplenebilmektedir. Böyle bir durumda fert, bir tarafta kendi özgür iradesini kullanırken diğer tarafta da boyun eğmek zorunda kalmaktadır (Gardner & Davis, 2014: 43). Böylece teknolojik uygulamaların insanlara giydirilmiş kimlikler sunduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Simülasyonların artmış olduğu bir

çağda kimlikler de simülasyon haline gelmiştir. Dolayısıyla kimlikler giydirilip çıkarılan bir aksesuara dönüşmüştür. İnsanlar her gün yeni bir kimlikle yaşamlarını idame ettirir hale gelmişlerdir.

Teknolojik uygulamalar, fertler arasında gelişigüzel bağların kurulmasına olanak sağlarken, yüz yüze ilişkilerin kurulmasına izin vermezler. Dolayısıyla teknolojinin, sosyal ilişkilerin yeni bir boyut kazanmasında etkili olduğu görülür. Teknolojik uygulamalar, cihazların kapatılması sorumluluğunu insanlara yüklediği için kurulmuş olan ilişkilerin boyutunu ayarlamayı da insanlara yükler. Dolayısıyla ilişkilerin daha derin ve uzun ömürlü olması ya da kopuk olması durumu, teknolojik uygulamaları kullananlara bağlıdır (Gardner & Davis, 2014: 44).

İnsanlar, teknoloji ile kamusal bir yaşam sürmeye başlamış ve bu durumda ailenin işlevi de değişime uğramıştır. Toplumsal etkileşimlerin öğrenilmesinde önemli bir işleve sahip olan aile, bu işlevini televizyon gibi teknolojik cihazlara devretmiştir. Teknolojik gelişmeler ile dünya küresel bir köy haline gelmiştir. Bu küresel köyde elektronik medya, çocukların yaşamına sinsi bir şekilde sızır; aileler bu elektronik medyanın etkilerini kontrol etmekte zorlanırlar. Elektronik medya unsurlarından biri olan televizyonun sunduğu şiddet ve cinsel içerikli programlardan aileler çocuklarını koruma noktasında endişe duyarlar. Ayrıca çocuklarının oynadıkları oyunların içeriğini bilmeyen ailelerin bu oyunların tehlikeleri karşısında endişe duydukları görülmektedir. Teknolojik çağda çocuk yetiştirmek zor bir hale gelse de teknolojinin yararlarını görmezden gelmek de doğru görülmez. Çocuklar, televizyon gibi bir cihazdan önemli bilgiler elde edebilir; gezip göremediği, ulaşamadığı yerler hakkında bilgi edinebilirler. Çocuğun hayal dünyasının gelişmesinde etkili olan televizyon; başka insanların yaşam tarzlarını, bakış açılarını anlama açısından önemli bir kaynak olarak da karşımıza çıkmaktadır (Palmer, 2010: 287-303). Teknolojik cihazlardan verimli bir şekilde faydalanmak, onların zararlarının ortadan kaldırılmasında önemli bir adımdır. Ancak zamanın büyük bir bölümünün bunlarla geçirildiği bir durumda teknolojik cihazların zararlarından kurtulmak pek de mümkün olmamaktadır.

Sanders, elektronik iletişimde soru sorma, tartışma, sözünü kesme, tekrar etme gibi durumların olmaması nedeniyle sözelliğin olmadığını ifade eder. Sanders, kalıplaşmış ifadelerin sunulduğu elektronik iletişim araçlarında iki kişi birbirinin yüzünü göremediği için aralarında geçen konuşmanın gerçek olmadığını belirtir. Televizyon ile insan sesi ortadan kalkmaya ve ölmeye başlar. Çünkü insanlar televizyondaki insanlarla konuşamaz ve bir şeyleri onlarla tartışamaz. Ancak televizyonun bu öldürücülüğüne karşı insanlar yine de televizyonu kapatamamaktadır. Çocuğun hayal dünyasının ve dil gelişiminin önüne bir set çeken televizyonun, çocukların ve gençlerin kesintisiz bir şekilde şiddet, cinsellik ya da cinsel şiddet görüntülerine maruz kalmalarına neden olduğu görülmektedir. Çocuklar bu görüntüleri bir ekran karşısında görmüş olsalar da bu görüntüler onların zihinlerine işler; psikolojilerinde derin izler bırakır. Beynin bilişsel ve dilsel gelişiminin en önemli dönemi olan üç ve beş yaş aralığında bir çocuk, haftada en az 28 saat televizyon izler. Alışkanlık haline gelmiş olan bu durum, çocuğun güçsüz düşmesine neden olur; doğal ve duygusal gelişiminin sağlıklı bir şekilde ilerlemesine engel olur (Sanders, 2017: 49-50).

Televizyonun güçlü etkisinin olumsuzlukları beraberinde getirdiğine yönelik çalışmalar, televizyonun ahlaki, kültürel ve geleneksel değer yargılarını alt üst ettiğini, aile fertleri arasındaki iletişimi sekteye uğrattığını göstermiştir (Timisi, 2011: 23). Bir kitle iletişim aracı olan televizyonun insanların yaşamına girmesiyle insanların yaşam tarzlarında değişimler meydana gelmiştir. Önceden aile bireyleri -hatta bunu biraz genişletirsek komşular- bir araya gelerek boş zamanlarını sohbet ederek, birbirleriyle bir şeyler paylaşarak geçirirlerken televizyonun yaşamın bir parçası haline gelmesiyle bu paylaşımlar zamanla ortadan kalkmaya, insanların eğlence alışkanlıkları farklı bir biçim almaya başlamıştır (Atay & Çelebi Öncü, 2014: 71).

Televizyonun gençler üzerindeki etkisi de kaygı vericidir. Gençler, rol model olarak ailelerini, arkadaşlarını, komşularını vb. seçmek yerine televizyon ekranlarındaki kişileri rol model olarak seçerler. Televizyon kişilikleri, fertlere kişisel ve anlık tatmin sağlarken daha güçlü kişiliklere imkân vermez. Dolayısıyla televizyon kişilikleri, benmerkezci bir yaşam biçiminin örneğini bizlere sunmuş olmaktadır (Gardner & Davis, 2014: 82).

Fertlerin içinde bulunduğu sosyal çevre, onların teknolojiden ne derece etkilendikleri hakkında bilgi vermektedir. Yüksek bir medya kültürüne sahip olan aileler, 21. yüzyıl teknolojilerinin olumlu-

olumsuz yanlarını öğrendikçe, çocuklarını teknolojinin olumsuz tehlikelerinden korumak için gerekli önlemleri almaya çalışırlar. Ancak yoksul bir çevrede yetişen, dijital teknolojiye çok fazla erişim sağlayamayan çocukların bile teknolojinin olumsuz etkilerinden uzak kalmaları mümkün değildir. Bu durumda, tüm ebeveynlerin bu tehditler karşısında önlem almaları zorunlu bir hale gelir. Çocukların toplumsal yaşamlarında öğrenmeleri gereken birtakım sosyal beceriler vardır. Bu beceriler sanal bir ortamda öğrenilemez. Geçmişte, medeni toplumalarda çocukların birbirlerine ve büyüklerine karşı saygılı davranması beklenir; bu davranışlar bir terbiye göstergesi olarak kabul edilirdi. Ancak bu davranışlar son zamanlarda ortadan kalkmıştır. Ayrıca yetişkinlerin komşularla olan dayanışma ilişkileri de önemini kaybetmiştir (Palmer, 2010: 315-318). Günümüz toplumunun başlıca sorunlarına bakıldığında; toplumsal değerlerin aşınması, küreselleşmenin sınırları ortadan kaldırması, geleneksel aile rollerinin değişimi, medyanın fertlerin yaşamı üzerindeki kuşatıcı etkisi gibi sorunların olduğu görülmektedir (Aslan, 2014: 746). Toplumun bu sorunlarında teknolojinin etkisi aşikârdır. Ancak teknolojinin uzaktan eğitim, kamu bilgilendirmesi gibi olumlu yönleri de bulunmaktadır. Dolayısıyla teknolojik gelişmelerin olumlu yönleri görmezlikten gelinemez. Kültürel deformasyonun yaşanmaması ve toplumsal değerlerimizin yitirilmemesi adına televizyon, bilgisayar, cep telefonu gibi teknolojik cihazlardan en verimli şekilde faydalanılmalı, teknolojinin olumsuz yönleri olabildiğince azaltılmaya çalışılmalıdır.

Sonuç

Teknolojik gelişmeler bir taraftan toplumların ilerlemesine neden olurken bir taraftan da toplumsal yapı üzerinde değişim ve dönüşümlere neden olmaktadır. Teknolojik cihazlar ve insanların onlara olan bağılılığı nedeniyle toplumsal yapıda önemli bir yere sahip olan değerlerimizde ve bunun akabinde kültürel yapımızda deformasyonlar meydana gelmektedir. Özellikle toplumsal değerlerimizin de içinde yer aldığı manevi kültür boyutunda bir deformasyonun olduğu görülmektedir.

Teknolojik cihazlar ve onlar aracılığıyla erişilen internet ağı ile sosyal medya aktif olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla sanal ortamı sıklıkla kullanan insanların toplumsal bağları giderek zayıflamakta ve toplumun en temel birimi olan aile işlevini yitirmektedir. Aile bağları zayıflamakta hatta aile denen kavram bile ortadan kalkmakta ve birlikte yaşamaya dönüşmekte; çocuklar, değer yargılarından bihaber yetişmektedir. Bu durumda yeni neslin iletişim dilinde de bozulmalar meydana geldiği de görülmektedir.

Televizyon, cep telefonu, bilgisayar gibi elektronik cihazların, hem aile içerisinde hem de ferдин sosyal çevresinde yüz yüze ilişkilerin ortadan kalkmasına neden olduğu görülmektedir. Fertler, karşılıklı temaslardan kaçınabilmek adına telefonlarına, tabletlerine gömülmektedirler. Dolayısıyla birbirimize selam vermekten aciz kaldığımız şu zamanlarda toplumsal değerlerimizin unutulmaya yüz tuttuğu görülmektedir. Birliğin, beraberliğin, komşuluğun önemli olduğu toplumumuzda bu değerlerimiz yitirmeye başlanmıştır.

Teknolojinin ilerlemesiyle birlikte kimlikler de değişime uğramıştır. Kimlikler gerçekliklerini yitirmiş ve biricik olma özelliklerini kaybetmişlerdir. Bauman'ın da ifade ettiği gibi kimlikler vazgeçilebilir bir hale gelmiştir (Bauman, 2019). İnsanlar, istenilen zaman ve mekânda istedikleri kimliklere rahatlıkla dönüşebilir bir hale gelmişlerdir.

Teknolojinin bu kadar ilerlemesi, simülasyonlar dünyasına doğru hızlı bir ilerleyişi de beraberinde getirmiştir. Sahte kimlikleri, gerçekdışlıkları, sahte olan her şeyi ifade eden simülasyonlar, gerçek ile hayali birbirine katmış, insanları bir çıkmazın içine sürüklemiştir. Bu durumda toplumsal yapının her alanında risk çanları çalmaya başlamıştır. Simülasyonların ve risklerin giderek arttığı günümüzde küresel bir boyut kazanmış olan teknolojik gelişmeler ve internet uygulamaları kültürel deformasyonu da beraberlerinde getirmişlerdir.

Sonuç olarak; televizyon, cep telefonu, bilgisayar gibi teknolojik cihazlar ve bunlarla beraber internet uygulamaları, ağ toplumunu, teknolojik kültürü meydana getirmiştir. Bu durumda toplumsal yapının bir unsuru olarak kültürümüz deformasyona uğramaya, toplumsal değerlerimiz de önemini yitirmeye başlamıştır.

Kaynakça

- Akyazı, E. & Ateş, D. (2012). Kültürel Kimlik Farkındalığı Yaratmada Sosyal Ağların Rolü: Manav Türkleri Üzerine Bir Araştırma. Ed. Tolga Kara & Ebru Özgen *Sosyal Medya: Akademi* içinde (173-195). İstanbul: Beta Yay.
- Aslan, A. (2014). Gençliğin Kimlik Oluşumunu Etkileyen Faktörler.. Bekir Şişman & Muhittin Düzenli (Ed). *Gençlik ve Kültürel Mirasımız Uluslararası Kongre: 16-18 Mayıs Samsun* içinde (745-762). Ankara: Gençlik ve Spor Bakanlığı Yay.
- Atay, M. ve Çelebi Öncü, E. (2014). Elektronik Bakıcı; Televizyon. Ed. Selda İçin Akçalı *Çocuk ve Medya* içinde (69-82). Ankara: Nobel Yay.
- Avcı, N. (2007). *Toplumsal Değerler ve Gençlik: Bir Değerler Sosyolojisi Denemesi*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Aygül, H. H. & Apak F. (2019). Değişen Sosyallikler ve Yeni Sosyalleşme Pratikleri Ekseninde Youtube ve Çocuk Youtuberlar. Hasan Hüseyin Aygül-Erdal Eke (Ed.). *Dijital Çocukluk ve Dijital Ebeveynler: Dijital Nesillerin Teknoloji Bağımlılığı* içinde (143-176). Ankara: Nobel Yay.
- Bauman, Z. (2019). *Kimlik* (2. Baskı). Mesut Hazır (Çev.). Ankara: Heretik Yay.
- Chambers, I. (2014). *Göç, Kültür, Kimlik*. (2. Basım). İsmail Türkmen & Mehmet Beşikçi (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Çaycı, B. ve Karagülle A. E. (2016). İletişimin Dijitalleşmesi ve Kültürel Melezleşme. *Global Media Journal TR Edition*. 12(6), 570-586.
- Delanty, G. (2015). *Bir Kavramın Anatomisi: Topluluk*. F. Bilge Atay (Çev.). İstanbul: Everest Yay.
- Demir, F. (2011). Bürokratik Kültür. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. 2 (16), 153-178.
- Doğan, İ. (2014). *Sosyoloji: Kavramlar ve Kuramlar* (13. Baskı). Ankara: Pegem Akademi Yay.
- Gardner, H. & Davis, K. (2014). *APP Kuşağı: Dijital Dünyada Kimlik, Mahremiyet ve Hayal Gücü*.. Ümit Şensoy (Çev.). İstanbul: Optimist Yay.
- Güvenç, B. (1997). *Kültürün Abc'si*. İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- İşçi, M. (2013). *Sosyal Yapı ve Sosyal Değişme*. İstanbul: Der Yay.
- Jarvis, J. (2012). *E-Sosyal Toplum: Dijital Çağda Sosyal Medyanın İş ve Gündelik Hayata Etkisi*.. Çağlar Kök (Çev.). İstanbul: Mediacat Yay.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (2007). *Kültürel Psikoloji: Kültür Bağlamında İnsan ve Aile*. (3. Baskı). İstanbul: Evrim Yay.
- Kara, T. (2013). *Sosyal Medya Endüstrisi*. İstanbul: Beta Yay.
- Kongar, E. (1994). *Kültür Üzerine* (4. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Lokke, E. (2018). *Mahremiyet: Dijital Toplumda Özel Hayat*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yay.
- Macionis, J. J. (2012). *Sosyoloji* (13. Baskı).. Vildan Akan (Çev. Ed.). Ankara: Nobel Yay.
- Önkal, G. & Gündüzlü, E.(2015). Teknoloji Düşün(e)mez: Sosyal Medyada İhtiyaçlar-Değerler Çatışmasının Felsefi Analizi, *İletişimde Sosyal Medya: Sosyal Medyada Etkileşim* içinde (37-52). Ed: Özlem Oğuzhan, İstanbul: Kalkedon Yay.
- Palmer, S. (2010). *Zehirlenen Çocukluk: Modern Dünyanın Çocuklar Üzerindeki Zararlı Etkileri*. Çev. Özge Çağlar Aksoy, İstanbul: İletişim Yay.
- Parsons, T. & Shils, E. (2013). Değerler ve Toplumsal Sistemler. *Kültür ve Toplum: Güncel Tartışmalar* içinde. Hazırlayan: Jeffery C. Alexander-Steven Seidman, Nuran Yavuz (Çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay.
- Sanders, B. (2017). *Öküzün A'sı: Elektronik Çağda Yazılı Kültürün Çöküşü ve Şiddetin Yükselişi* (5. Basım). Şehnaz Tahir (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Schaefer, R. T. (2013). *Sosyoloji*. (12. Baskı). Simten Coşar (Çev. Ed.). Ankara: Palme Yay.
- Seylan, A. & Güney, E. (2016). Tekno-Kültür Bağlamında Yeni Medya Teknolojilerinin Çoklu-Disipliner Sanatsal Üretimlere Tesirleri. *International Journal of Interdisciplinary and Intercultural Art*. 1(1), 94-104.
- Sezal, İ. (1991). *Sosyal Bilimlerde Temel Kavramlar*, Ankara: Akçağ Yay.
- Taylan, H. H. & Arklan, Ü. (2008). Medya ve Kültür: Kültürün Medya Aracılığıyla Küreselleşmesi. *Sosyal Bilimler Dergisi*. 1(10), 85-97.
- Timisi, N. (2011). *Elektronik Bakıcı: Televizyon Çocuk İlişkisine Genel Bir Bakış*, İstanbul: Derin Yay.
- Topçu, D. (2018). *Ahıska Türklerinin Sosyo-Kültürel Özellikleri ile İlgili Sosyolojik Bir Araştırma (İnegöl Örneği)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Uygur, N. (1996). *Kültür Kuramı*. İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Van Dijk, J. (2018). *Ağ Toplumu*. (2. Baskı). Çev.. Özlem Sakin, İstanbul: Kafka Epsilon Yay.
- Yılmaz, C. (2016). Sanallık Kültürü ve Kimlik. *Sosyal Bilimler Dergisi*. 3(9), 136-142.