

ULUSLARARASI
FELSEFE ARAŞTIRMALARI
DERNEĞİ
(U F A D)

AZƏRBAYCAN FƏLSƏFƏ VƏ
SOSIAL-SİYASİ
ELMLƏR ASSOSİASİYASI
(A F S E A)

FƏLSƏFƏ

və

sosial-siyasi elmlər

elmi-nəzəri jurnal

PHILOSOPHY
and
SOCIAL-POLITICAL
SCIENCES

FELSEFE
ve
SOSYAL-SİYASAL
BİLİMLER

2 (47)

Bakı - 2020

Redaksiya Şurası:

Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilov (baş redaktor), Prof. Dr. Kənan Gürsoy (Türkiyə), Prof. Dr. Zarema Şaukenova (Qazaxıstan), Prof. Dr. Niginahon Şermuhammedova (Özbekistan), Prof. Dr. Jldız Urmanbekova (Kırgızistan), Prof. A.N.Çumakov (Rusiya), Prof. Dr. Könül Bünyadzadə (Azərbaycan), Prof. Dr. Ebulfez Süleymanlı, Prof. Dr. Nedim Yıldız (Türkiyə), Prof. Dr. Aydın Işık (Türkiyə)
Prof. Dr. Nəbi Mehdiyev (məsul katib).

INDEX COPERNICUS
JOURNALS MASTER LIST



ISSN 1810- 9047

Redaksiyanın ünvanı:

AFSEA

*Bakı AZ1014, Bülbül prospekti, 45
Tel.: (994-12) 498-17-45
Mobil: (994-50) 212-90-47*

UFAD

*Beylerbeyi Mahallesi Yalıboyu
caddesi, Arabacılar sokak 11/3
İstanbul, Tel.: (90) 216 318-14-28*

E-mail: jurnal@felsefedunyasi.org

©UFAD, 2020

©AFSEA, 2020

MÜNDƏRİCAT

Redaksiya Şurasından..... 5

Məqalələr

Ferdi ERTEKİN – Türk-İslam Ontolojisi ile Epistemolojisini Kavramlar Üzerinden Okumaya Giriş: İkra, Bişnev, Bak, Korkma! 7

Adnan KURT – Gettier Sonrası Epistemolojide Alternatif Gerekçelendirme Teorileri 39

Armağan ALTAY – Tarihe Serilen Köylü Kilimleri: Cahit Külebi'nin 'İstanbul' Şiirinde Folklor, Tekrar ve Fark 59

Gökhan ZOBAR – John Stuart Mill'in Özgürlük Anlayışı..... 79

Ebulfez SÜLEYMANLI , Üyesi CIHAN, Berat DAĞ – Selamlaşmanın Sosyo-Kültürel Görünümleri: Üniversite Öğrencileri Örnelemi Üzerine Bir Araştırma 92

Selahaddin HALİLOV – Millet, din ve çağdaşlık: post-sovyet ülkelerinde milliliğin bütünleştirici anlamına dair 105

Elmi-fəlsəfi həyat

Felsefenin Güncel Meseleleri ve Türk Dünyasının Felsefe sorunları... 120

Table of Contents 124

İÇİNDEKİLER

Yayın Kurulu`ndan 5

Makaleler

Ferdi ERTEKİN – Türk-İslam Ontolojisi ile Epistemolojisini Kavramlar Üzerinden Okumaya Giriş: İkra, Bişnev, Bak, Korkma! 7

Adnan KURT – Gettier Sonrası Epistemolojide Alternatif Gerekçeleştirme Teorileri 39

Armağan ALTAY – Tarihe Serilen Köylü Kilimleri: Cahit Külebi'nin 'İstanbul' Şiirinde Folklor, Tekrar ve Fark 59

Gökhan ZOBAR – John Stuart Mill'in Özgürlük Anlayışı..... 79

Ebulfez SÜLEYMANLI , Üyesi CIHAN, Berat DAĞ – Selamlaşmanın Sosyo-Kültürel Görünümleri: Üniversite Öğrencileri Örnelemi Üzerine Bir Araştırma 92

Selahaddin HALİLOV – Millet, din ve çağdaşlık: post-sovyet ülkelerinde milliliğin bütünleştirici anlamına dair 105

Bilimsel ve Felsefik Yaşam

Felsefenin Güncel Meseleleri ve Türk Dünyasının Felsefe sorunları... 120

Table of Contents 124

Redaksiya Şurasından

Hər ötən il bizi sürətlə, hızlı bir şəkildə müəmmalı bir gələcəyə daşıyır. Bəşəriyyət/insanlıq sanki yeni bir başlanğıcın bəkləntisindədir. Fəlsəfi fikir də özünün hadisələri qabaqlamaq missiyasında uğurlu ola bilmir. Çünki dünya/cahan bir tərəfdən, elmin/bilimin bəirlədiyi hakim düşüncə tərzinin yedəyində gedir, digər tərəfdən, elm bu missiya üçün yetərli olmadığından dolayı, sükan sahibsiz qalmış və sükana “siyasi liderlər” yiyələnmişdir. Son əsrdə baş alıb gedən individualizm çağırışları öz “bəhrəsini vermiş”, fərdi azadlığın/özgürlüyün mütləqləşdirilməsi marginallaşmanın yayılmasına gətirib çıxarmışdır. Sonrakı addım isə - marginaların “fəlsəfəsi” yaranmışdır və bu “fəlsəfə” insanlığa xidmət edən gerçək fəlsəfi fikir yürüşünü əsas yoldan sapdırmışdır. Sağlam bəşəriyyət xəstə düşüncələrin əsirinə çevrilmişdir. Və bəşəriyyətin özünün də xəstələnməsi qaçılmaz olmuşdur.

Dünyanın ikiqütblü, dəngəli modeli, ideolojilərin çatışdığı və bir-birini dəngələdiyi dövr arxada qalmış, küresəlləşmə də fərqli bir məcraya keçmişdir; indi siyasi-ideoloji hegemonluq iddialarında da yeni çalarlar, siyasi anarxizm ünsürləri önə çıxmaqdadır.

Bu arada jurnalımızın Türk Dünyasında Fəlsəfə arayışları və dövrün tələbləri ilə ayaqlaşan milli fəlsəfi fikir ideyası da bu böyük çalxantılara rəğmən işini davam etdirməkdədir.

Birliyin təminatçısı dildir.

Fərqli düşünən və fərqli danışanların “bir araya gəlməsi” ancaq formal və ya simvolik/simgesel ola bilər. Xüsusilə Fəlsəfə dilin müdrilik potensialı ilə qidalanır. Anlayışlar bir günün deyil, min illərin əqli

yürüşündən oluşmuşdur; atalarımızın düşüncə özəllikləri müasir dövrə ən çox dil üzərindən daşınmışdır.

Hər dildə Fəlsəfə yarana bilməz. Fəlsəfi düşüncə yükünü daşıya bilmək üçün dilin kökləri dərinə işləmiş olmalıdır.

Fəlsəfi düşüncənin üç mənbəyi var:

1. İnsan-Dünya münasibətində aktual/güncəl idrak. İnsanın özünü dünyanın/alemin mərkəzində yerləşdirməsi.

2. Hansı isə filosofun təlimini, sistemini öyrənib mənimsəmək. Mərkəzində başqası/həmin filosof olan Dünya. Məsələn, mərkəzində Platon olan, farabi olan, Kant olan dünya. Hər yeni filosofu mənimsədikcə, fərqli dünyaya köçməli olacaqsan. Tərcümə etsən də, dilini dəyişsən də Mərkəz dəyişməyəcək.

3. Mərkəzdə özün durursan, amma aktual dünyadan daha çox dil üzərindən düşünürsən. Yəni mərkəzində əcdadların duran Dünya - Milli dünya.

Biz daha çox bu üçüncü mənbəyi açmağa çalışırıq və ilk olaraq Türkiyə və Azərbaycan türkcəsinin imkanlarını birləşdirmək, Türkcənin gerçək fəlsəfi potensialını açmaq təşəbbüsündə bulunuruq.

Siyasi sərhədlər fikirlər arasında da çəpər çəkmiş, sanki bir nehir dilin sonrakı inkişafını iki fərqli səmtə ayırmış və dilin fəlsəfi potensialı sahillərin heç birində tam açıla bilməmiş, fəlsəfi dilin oluşumu yarımçıq qalmışdır.

İndi bu yarımların bütünləşməsi zamanıdır. Ona görə də, ilk işimiz hər iki sahilin oxucularına ortaq fəlsəfi dilin yenidən oluşumunda yardımçı olmaqdır.

Neçə yüz illər ərzində bir dilin iki (əslində daha çox) fərqli terminolojisi oluşduğundan onlardan birini seçmək deyil, hər ikisini istifadə etməklə, öncə dilin zənginliyini bərpa etməkdir ilk vəzifə.

Ona görə də, ortaq Türk fəlsəfi terminolojisini oluşdurmaq bu dərginin əsas funksiyalarından biridir.

Məqalələr təqdim olunduğu Türkcədə - tərcüməsiz/çeviriyə ehtiyac duymadan çap olunur. Bu, oxucudan əlavə bir cəhd/səy/kayret tələb edəcək ki, bunsuz ortaq terminoloji oluşdurmaq mümkün deyil.

Türk-İslam Ontolojisi ile Epistemolojisini Kavramlar Üzerinden Okumaya Giriş: İkra, Bişnev, Bak, Korkma!

*Ferdi Ertekin**

Özet

Bu makale, Türk-İslam düşüncesini “ikra, bişnev, bak ve korkma” hitapları üzerinden bütün olarak okuma denemesi olup esasında bir tarih felsefesi çalışmasıdır. Bahsi geçen 4 hitap üzerinden Türk tarihinde felsefe, din ve bilim arasındaki ilişkiler incelenmeye ve 7. yüzyıldan 21. yüzyıla değin Türk düşüncesinin tarihi safhaları epistemolojik bir analize tabi tutulmaya çalışılacaktır. Makale metnini teşkil eden hitaplar, gelişigüzel seçilmiş olmayıp günümüzde dahi geçerliliğini koruyan ve Türk-İslam kültürünün şekillenmesinde başat role sahip eserlerin ilk kelimelerinin çatışma teorisi çerçevesinde derlenmesinden oluşmaktadır. Türk tarihi ile düşüncesinde esasında iki ana ekol söz konusudur. Bu iki ekol aynı zamanda iki politik-epistemik cemaatin teşkilini mümkün kılmıştır. Burada ayrıca bahsi geçen iki ana politik-epistemik cemaatin iktidar mücadelesinin tarihten günümüze değin uzanan safhaları ele alınmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türk-İslam Düşüncesi, Avrupa Düşüncesi, Ontoloji, Epistemoloji, Felsefe, Din, Osmanlı Tarihi, Aristoteles, Gazâli, Türk Modernleşmesi.

Reading Turkish-Islamic Ontology and Epistemology Through Concepts: "İkra, Bişnev, Look, Don't Be Afraid!"

Abstract

This article is an attempt to explanation Turkish-Islamic thought by the addresses of “ikra/read, bişnev/listen, look and do not be afraid” and is essentially a study of

* Dr., Trakya Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, ferdi_ertekin@hotmail.com

philosophy of history. Through these addresses, the relations between philosophy, religion and science in Turkish history will be examined and the historical phases of Turkish thought from the 7th century to the 21st century will be analyzed epistemologically. The addresses that constitute the text of the article are not chosen arbitrarily, but consist of the compilation of the first words of the works that have a dominant role in shaping the Turkish-Islamic culture, which are still valid even today, within conflict theory. There are actually two main schools in Turkish history and thought. These two schools also made possible the formation of two political-epistemic communities. Here additionally, the stages of the power struggle of the two main political-epistemic communities from history to the present will be discussed.

Keywords: Turkish-Islamic Thought, European Thought, Ontology, Epistemology, Philosophy, Religion, Ottoman History, Aristotle, Gazâli, Turkish Modernization.

Giriş

Türk düşüncesini anlamaya yönelik araştırma ve incelemelerde yokluğu hissedilen en önemli hususlardan bir tanesi ve *belki de en önemlisi*, arşivlerden toplanan tikel veriler ile bunları irtibatlandırmaya yönelik farazî görüşlerin genel bir teorik çerçeveye oturtulamamış olmasıdır.¹ Türkiye’de yapılan tezler ile yazılan makalelerin birçoğunun sadece dar bir akademik çevrenin ilgisine mazhar olmasının yanı sıra *tezsiz tezler ile tezsiz makaleler* kategorisine dâhil edilmesi umumiyetle bundandır. Umumiyetle dedik, zira akademik metinlerde, Rankeci pozitivist yöntem gereği *sözde nesnellik adına kullanılan aşırı rasyonel, kuru, soğuk ve dolaylı üslup da* bahsi geçen metinlerin her ne kadar *tezli tezler kategorisine dâhil olsalar da*, hiçbir zaman müellifinin umduğu rağbeti görememesine neden olan en önemli faktörlerin başında gelmektedir. Fakat unutulmamalıdır ki *tikel tümel teori çerçevesinde ele alınmadıkça anlamlandırılmazlar*. Teori, deneylerle doğrulanabilecek veya yanlışlanabilecek bir modelden yahut hipotezden daha fazlasıdır. Teorilerin temelinde *düşünce* yer alır. Teori, arz edilen veri ile malumat yığınının dağılmasını engellediği gibi aynı zamanda ona bir

¹ Remzi Demir, *Osmanlı Epistemisini Anlamak: Çatışma Kuramı*, Muhayyel, İstanbul 2020, s. 9.

biçim/form verir.² Birbiriyle bağlantısız ve kaotik olan veri yığınlarını belli bir forma sokarak adeta kaosu kozmosa çevirir. Bunu yaparken elbette seçici davranmak ve şeyler arasındaki benzerlikleri, devamlılıkları ve ortak noktaları tespit etmek zorundadır. Byung-Chul Han'a bakılırsa teori, neyin dairenin içinde neyin dışında kalacağını belirleyen *karardır*.³

Türk-İslam düşüncesini anlamaya ve anlamlandırmaya yönelik kilit çalışmaların başında Hüsamettin Arslan'ın *Epistemik Cemaat* adlı eseri gelir. Hüsamettin Arslan'a göre, Türkiye'de iki ana entelektüel cemaat bir arada yaşamaya devam etmektedir: klasik epistemik cemaat ile bilimsel epistemik cemaat. Bilimsel bilgi dâhil, bütün bilgi türlerinin varoluş temeli epistemik cemaattir. Epistemik cemaat varlık kazanamamışsa bilgi var olamaz; epistemik cemaat genelde bütün bilginin, özel olarak da bilimsel bilginin olmazsa olmazıdır. Epistemoloji terimi, Grekçe bilgi anlamına gelen *episteme* ile doğru ve yanlış birbirinden ayırmaya yarayan, *mantık* anlamında kullanılan *logic* kelimelerinin birleşmesinden meydana gelmiştir. Dolayısıyla, etimolojik olarak baktığımızda *bilme teorisi* demektir. *Bilgi* ise en genel anlamda kavrama, bilme ve felsefe disiplinde kabul gördüğü şekliyle *gerekçelendirilebilir doğru inançtır*.⁴ Epistemik cemaat, bir bilme, bilgi, kavrama, anlama cemaatidir ve bilgiyi inşa eden, işleyen, geliştiren ve sonraki kuşaklara intikal ettiren, bilgiyi taşıyan insanlar topluluğunu ima eder.⁵ Bu tespit çerçevesinde, geleneksel medrese *müfredatına dayalı klasik-epistemik-cemaat* ile *batılı müfredata göre yetişmiş modern-bilimsel-epistemik-cemaat* arasındaki *mücadele*, Türk-İslam tarihini kanaatimizce harikulade biçimde teorize etme kapasitesine sahiptir.

Bu makalede, Hüsamettin Arslan'ın *epistemik cemaat* teriminin başına yalnızca *politik* terimini eklemekle iktifa ettik. Bunu yaparken de Aristoteles'in *zoon politikon* terimine, yani insanın *politik bir canlı* olduğu yönündeki o eski önermeye yaslandık. İnsan, *politik bir canlıysa*, insan

² Byung-Chul Han, *Eros'un İstirabı*, Çev: Şeyda Öztürk, Metis, İstanbul Ocak 2020, s. 52-54.

³ Byung-Chul Han, *Şeffaflık Toplumu*, Çev: Haluk Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul 2020, s. 21.

⁴ Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2019, s. 37; Remzi Demir, *Osmanlı Epistemelerini Anlamak*, s. 79.

⁵ Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, s. 37.

elinden ve zihninden çıkmış eserler de *az yahut çok politiktir*. Bu da bizi, İngiliz politikacı-tarihçi Edward A. Freeman'ın deyişiyle “*history is past politics and politics, present history*” önermesine getirir.⁶ Bu önerme, serbest bir çeviri ile “*tarih, geçmiş politikalar yekûnu; politika ise hâlihazırdaki tarihtir.*” ya da “*geçmişteki politikalara tarih, günümüzdeki tarihe ise politika denir.*” şeklinde sanıyorum Türkçeleştirilebilir. Bu tespit, *tarih, salt siyasi tarihten müteşekkildir*, demek değildir. *Kültür tarihi, antropoloji, arkeoloji, askerî tarih, sosyal tarih vs. de aslında tarihçinin dünya görüşü ile tasavvurundan kaçınılmaz olarak izler taşıdığından az yahut çok politik alana dâhildir*, demektir. Bu itibarla Türk-İslam tarihini ontolojik ve epistemolojik açıdan okumaya giriş denememizde her *epistemik cemaatin*, tarihi koşullar nazarıdikkate alındığında esasında bir *politik-epistemik-cemaat* olduğunu ortaya koymaya ve bu *iki politik-epistemik-cemaat* arasındaki mücadelenin günümüzde dahi devam etmekte olduğuna dair varsayımı, makalenin muhtelif bölümlerinde desteklemeye çalıştık. Bu hususta ufuk açan diğer çalışmalar Remzi Demir'in *Osmanlı Epistemisini Anlamak: Çatışma Kuramı ve Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı* adlı eserleri olmuştur. Remzi Demir, Hüsamettin Arslan'ın *epistemik cemaat* terimini, Türk-İslam tarihi bağlamında genişleterek sade bir dille ortaya koymuştur.

Ahmet Kuru'ya bakılırsa, geleneksel/klasik politik-epistemik cemaatin ilk tohumları, 8. ve 11. yüzyıllar arasında, Antik Yunan felsefesi eserlerinin Arapçaya çevrildiği *İslam rönesansının* ardından atılmıştır. 11. yüzyılda, Gazneliler ile Selçuklular, devlet kurumlarını daha merkezî ve askerî bir yapıya kavuşturma sürecine girince Türk-İslam tarihinde ekono-mi-politik ve dini bir kırılma yaşanmıştır. Türklerin askerî yetenekleri, Abbasi halifesinin Şii düşmanlığı ile Farsî bürokratların merkeziyetçi anlayışıyla birleşmiş ve tatbik edilen ikta sistemi ile toprakların önemli bir kısmı merkeziyetçi devletin tasarrufuna geçmiştir. Nihayet *nizamiye medreselerinin* teşkili ile *ulema sınıfının* devletle ilişkisi *kurumsallaşmış* ve *bu kırılma neticesinde, ulema-devlet ittifakı ortaya çıkararak epistemoloji*

⁶ J. W. Swain, “What is History?-I”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 20, No. 11 (May 24, 1923), s. 286-287.

politikleşmiştir. Bahsi geçen bu ittifak, Selçukluların ardından Memlukler, Osmanlılar ile Safeviler devrinde hem bağımsız entelektüel/âlim hem de tüccar sınıflarını marjinalleştirince, Batı Avrupa’da olduğu gibi, merkezi-yetçi devlet yapılanmasından müstakil bir âlim ile tüccar sınıfının teşekkülüne mani olmuştur.⁷

Osmanlı iktisatçısı Ahmet Tabakoğlu’na bakılırsa umumiyetle Kur’an ve hadislere dayanan İslam’ın sosyal ve iktisadi ilkelerinden en önemlisi liberal-kapitalist felsefedeki gibi *bireycilik* olmayıp toplumculuk/*cemaatçilik*dir. *Fert ile cemaat haklarının çatıştığı hususlarda, İslam iktisadı umumiyetle cemaati öncelemektedir.*⁸ Doğuşundan itibaren yaşayakalabilmesi için ebeveynlerinin bakımına muhtaç olup ancak bir *cemiyet* içinde varolabilen insan, şu halde kaçınılmaz olarak şu ya da bu politik-epistemik cemaatin belirlediği dünya görüşü içine doğar. İçinde yetiştiği politik-epistemik cemaati terk etme seçeneği her daim mahfuz olsa da bu köklü *değişim* hatta *dönüşüm*, son derece sancılı olduğundan maddi ve manevi *buhrana* sebep olur. Türk-İslâm tarihinin tabi bir uzantısı olan Osmanlı tarihinde buhran dönemleri, politik-ekonomik ve askerî *istikrarın* bozulduğu devirleri kapsadığından *bilginin yapısının* sorgulanması da bu devirlere denk düşmüştür. Örneğin 1066’da Bağdat’ta Selçuklu veziri Nizamülmülk tarafından teşkil edilen Nizamiye medresesinin teşekkülü, İmam Gazâli’nin *Tehâfütü’l-Felâsife* adlı eserinin tesiri ile Selçuklu medreselerinin dayandığı *paradigma*, dış politik koşulların da etkisiyle, felsefeyi marjinalleştirerek *bilgiyi* Sünni-Eşari-kelami-tasavvufi *ortodoks* çizgiye hapsedmiş, bunun dışında kalan yorumlar *heteredoks* olarak yaftalanmıştı. 4 yıl boyunca Nizamiye Medresesi müderrisliği yapmış olan⁹ İmam Gazâli, *Tehâfütü’l-Felâsife* adlı eserinde, 20 mesele üzerinde durarak 17 meselede filozofların *bidate* ve 3 meselede ise *küfre* düştüklerini iddia etmiştir. Filozofların küfre düştükleri 3

⁷ Bkz. Ahmet T. Kuru, *Islam, Authoritarianism and Underdevelopment: A Global And Historical Comparison*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, s. 69-119.

⁸ Bkz. Ahmet Tabakoğlu, “Klasik Dönemde Osmanlı Ekonomisi”, *Türkler Ansiklopedisi*, C. 10, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2020, s. 1218-1301.

⁹ Mustafa Çağrıçı, “Gazzâlî: Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (ö. 505/1111)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 13, 1996, s. 531 ya da

<https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/13/C13015821.pdf> (Erişim Tarihi: 03. 08. 2020).

meseleden biri, âlemin hâdis olmayıp kâdim olduğu, ikincisi; Allah'ın zamanı *olmuş, olan ve olacak* diye cüzi parçalar halinde değil bir bütün halinde *tümel* olarak bildiği¹⁰; üçüncü ise kıyamet sonrası yeniden dirilişilin, fiziki oluş ve bozuluş yasalarına tâbi *bedenin değil ruhun dirilişiyle* mümkün olabileceği üzerineydi. Bu üç meselede küfre düşen filozoflar, Kur'an'ın muhkem ayetlerini inkâr etmek suretiyle kâfir olduklarından, katledilmeleri caiz görülmüştü.¹¹

Medreselerin teşkiline zemin hazırlayan en önemli nedenler arasında, Kur'an'ın muhkem ayetlerinin felsefi yahut bâtni yorumlarla şirazesinden çıkarılarak tefsir edilmesinin merkeziyetçi devlet anlayışı açısından tehdit oluşturması bulunmaktaydı. Bu sebepten medreselerin teşkili, Kur'an'ın zahiri yorumunun müdafaa edilmesi amacına matuftu. Medreselerden yetişen kadılar, fakihler ve müderrisler bu amaç doğrultusunda Kur'an'ın *ortodoks* yorumunu tekellerine alıp, meşru epistemolojik paradigmayı tayin etmiş oldu. Remzi Demir'e bakılırsa Selçuklulardan Osmanlılara intikal eden medreseler iki amaca hizmet etmişti: 1- *Resmi mezhep olarak kabul gören Sunniliği müdafaa edecek ve tanıtacak müderrisler yetiştirmek*, 2- *Devlet çarkını çevirecek memurları eğitmek*.¹²

Ahmet Kuru'nun aksine Remzi Demir, *iki epistemik cemaat* arasındaki mücadelenin köklerini, *bilgi kaynağı* olarak *akla* ağırlık veren *Mutezile* ile *vayhe/nakle* öncelik tanıyan Eşari mezhebi arasındaki çekişmeye ve Gazâli ile İbn Rüşd arasında, zorunlu neden-sonuç ilişkisinin

¹⁰ İbn-i Rüşd'ün *Tehâfüt* adlı eserinde Gazâli'nin bu görüşü şöyle nakledilmiştir: filozoflar tümelerin dış âlemde değil, zihinlerde bulunduğunu; dış âlemde yalnızca bireysel tikellerin (cüz'iyât) olduğunu ve bunların da *akilla kavranamayıp, duyularla algılandığını* savunmuştur. Oysa Rüşd'e göre Gazâli bu hükmünde yanılmaktadır. Filozoflar, tümelerin dış âlemde değil, zihinlerde bulunduğunu söylerken onların dış âlemde değil, zihinlerde fiilen var olduğunu anlatmak istemişlerdir. Bununla birlikte, bundan da onların dış âlemde kesinlikle bulunmadığını kastetmeyip, fiilen var olmaksızın, kuvve halinde var olduklarını kastetmişlerdir. Eğer onlar dış âlemde kesinlikle var olmasalardı, düzmece kavramlar olurlardı. Aslında tümel, bilinen nesnelere/tikellerin tabiatında var olan bir şeydir. Akıl, tikelerde kuvve halinde bulunan tabiatları soyutlayıp onları tümel hale getirirse ancak o zaman doğru bir hüküm vermiş olabilir. (İbn Rüşd, *Tutarlılığın Tutarlılığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, Çev: Kemal Işık ve Mehmet Dağ, On Dokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, Samsun 1986, s. 60.)

¹¹ Remzi Demir, *Osmanlı Epistemelerini Anlamak*, s. 23-24.

¹² Remzi Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, Epos Yayınları, Ankara 2014, s. 35.

mümkün olup olmadığı yönündeki tartışmaya dayandırmaktaydı. Bu çekişme 12. yüzyıla gelindiğinde Gazâli'nin başını çektiği Sünni-Eşari mezhebinin galibiyeti ile sonuçlanarak paradigmayı tayin edince felsefe, kelim ile tasavvufun dar sınırları içine hapsolmuştu. "Osmanlı Devleti'nin bir parçası olduğu Türk-İslam medeniyetinin düşünce geleneğinin merkez üssü durumundaki Eşari kelam ekolüne mensup Gazâli; Meşşâiler ile Aristoteles'ten az yahut çok etkilenmekle birlikte Mutezililer başta olmak üzere, filozof ve kelâmcıları eleştirmiş ve epistemolojisini doğa bilimleri üzerine değil ilahiyât üzerine bina etmişti."¹³ Nakli ve vahyi merkezine alan geleneksel *epistemik cemaat* ile akli merkezine alan arasındaki çekişme, Osmanlı devrine gelindiğinde, *Enderun Mektebi*'nde yetişen zanaatkâr, mühendis, mimar, hekim, kâtip ve askerlerden müteşekkil, Jön Türk ile İttihat ve Terakki'nin yanı sıra Cumhuriyeti kuracak kadroların da dâhil olduğu yeni *seküler mütefennin cemaatin* teşkili ile form değiştirerek süregelmişti.¹⁴ Yalnız burada özellikle altını çizmek gerekir ki Remzi Demir'in *seküler* olarak nitelendirdiği Enderun'dan yetişme, bizim burada modern olarak tarif ettiğimiz, *mütefennin cemaat* mensuplarının ontolojik ve epistemolojik olarak dayandığı zemin de en nihayetinde tamamen lâ-dini/seküler olmayıp az yahut çok *diniydi*. *Gazâli* (ö.1111) ile *İbn Rüşd* (1126-1198) arasındaki *çekişme meselesi* ise tamamen 19. yüzyıla ait bir tartışma olup felsefi değil *politik*. *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin yazıldığı dönemde filozoflar zaten küfre düşmekle itham edilmiş, paradigma belirlenmişti. Gazâli, felsefeyi Antik Yunan'ın birinci el kaynaklarından değil de onun İslâm dünyasındaki yorumcuları olan Meşşâi ekolüne mensup İbn Sina ve Farabi'nin yorumları üzerinden öğrenmiş ve tenkitlerini bu yorumlar üzerine bina etmişti. Gazâli'nin İbn Sina ve Farabi özelindeki tenkidleri sonraki yıllarda *felsefenin bizatihi kendisine* teşmil edilmiş ve İslâm dünyasında Fatih Sultan Mehmet devrinde yeniden alevlenen tartışmadan *İbn Rüşd'ün Tehafüt'üne hiç atıf yapılmaksızın* tasavvufta Gazâli'nin sufi-

¹³ Ş. Teoman Duralı, "Felsefe-Bilim Geleneğimizin Nirengi Noktası Ebûhâmit Gazâli" *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 20 (2011), s. 18.

¹⁴ Remzi Demir, *Osmanlı Epistemelerini Anlamak*, s. 35, 42.

irfani nazariyesi ile kelimada Eşarî görüşü hâkim paradigma olarak yeniden tescil edilmişti.¹⁵

*Selçukların naklî ilimleri öğreten medreseleri ve birer tıp mektebi halinde çalışan darüşşifaları yanlarındaki tıp medreseleri ile birlikte Osmanlılara tevarüs etmişti.*¹⁶ İznik'te teşkil edilen Osmanlı medresenin ilk müderrisi olup *kelamileşmiş felsefi* bir birikime sahip Dâvûd-ı Kayseri, Endülüslü İbn-i Arabî'nin *vahdet-i vücud nazariyesini* benimsemişti.¹⁷ Bu nazariyenin Osmanlı medreselerindeki en önemli temsilcilerinden biri ise *Vâridât* adlı eseriyle Şeyh Bedreddin'di. Yıldırım Bayezid'in Timur'a mağlup olduğu Ankara Harbi (1402) sonrası oluşan *fetret devrinde*, Musa Çelebi'nin kazaskerliğini yapmakta olan Bedrettin, her ne kadar Çelebi Mehmet'in kardeşlerini muharebe alanında mağlup edip merkezi otoriteyi yeniden tesis etmesinin ardından Serez'de idam edildiyse¹⁸ de *Vâridât*, Osmanlı medreselerinde bir müddet daha okutulmaya devam etmişti.

Tahta çıktığında, Anadolu'da, *itikaden Şah İsmail'e tâbi dailerin* başını çektiği propaganda faaliyetlerinin giderek artması ile bir dizi isyana zemin hazırlaması üzerine, merkezi otoritesini tahkim adına I. Selim, *16. yüzyılda felsefenin muhteşem bir uyanış gösterdiği*¹⁹ Safevi Devleti üzerine yürüdü. 1514 Çaldıran Muharebesi'nde Şah İsmail'in ordusunu mağlup ettikten sonra dümeni Mısır'a kırarak 24 Ağustos 1516'da vuku bulan

¹⁵ Bkz. Mübahat Türker Küyel, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956. Endülüslü İbn-i Rüşd'ü, bilimi ve rasyonel aklı temsil eden bir çehreye, buna karşın Gazâlî'yi Kuran'ı felsefe karşısında asırlarca müdafaa eden bir *mabed bekçisine* dönüştüren 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başında daha da çetinleşen bahsi geçen bu iki politik-epistemik cemaat arasındaki *taht kavgası*ydı. Bu kavgada, merhum İbn Rüşd ile Gazâlî, demek ki bundan böyle etiyle kemiğiyle birer insan olmaktan çıkarılıp bahsi geçen muharebenin epistemolojik silahlarından biri haline dönüştürülmüştü.

¹⁶ *Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, Der: Süheyl Ünver, İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi, İstanbul 1946, s. 1.

¹⁷ Mehmet Bayraktar, "Dâvud-ı Kayserî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 9, 1994, s. 32-35 ya da <https://islamansiklopedisi.org.tr/davud-i-kayseri> (Erişim Tarihi: 29. 07. 2020).

¹⁸ Bilal Dindar, "Bedreddin Simâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 5, 1992, s. 331-334 ya da <https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/5/C05001982.pdf> (Erişim Tarihi: 29.07.2020):

¹⁹ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne*, Çev: Hüseyin Hatemî, C. 1, İletişim Yayınları, İstanbul 2013, s. 31.

Mercidâbık Muharebesi'nde Memlukları, ateşli silahların da desteğiyle bozguna uğrattı. Muharebe alanındaki zafer sonrası, aralarında Abbasi Halifesi Mütevekkil-Alellah ve yakınlarıyla Kanısav'ın oğlu Muhammed'in de bulunduğu bazı önde gelen kimseleri, *ulemayı*, sanatkârları, bir kısım tacirleri, mukaddes emanetleri ve ele geçirilen ganimetleri donanmayla İstanbul'a sevk eden Sultan Selim, geldiği yolu takip ederek İstanbul'a geri döndü.²⁰ Fetret devri tecrübesi ile Safevi tehdidi sonrası değişen politik koşullar ile Mısır'dan getirilen *ulemanın* tesiriyle Osmanlı medreseleri, kuruluştan klasik devrin ortalarına değin sürdürmüş olduğu *vahdet-i vücudçu* çizgisini, giderek Sunni-Hanefi-Eşari çerçevede *daha katı* ve *daha müdafiacı* bir anlayışa terk etmeye başladı.

Fatih Sultan Mehmed'in torunu olan I. Selim, Osmanlı topraklarını Kuzey Afrika, Orta Doğu (Türkistan) ve Kafkasya'ya değin genişletti. 1520'de vefat ettiğinde imparatorluk askerî-mali açıdan kudretinin zirvesinde olup yeryüzündeki herhangi bir devletten çok daha güçlüydü. Eski dünyanın üç kıtasına yayılmış imparatorluk artık daha fazlasını hedeflemekteydi. Memlukların Osmanlı ordusu karşısındaki mağlubiyeti sonrası İslam ve Hıristiyanlık adına dünyadaki jeopolitik dengeler tamamen değişti. Bu dönemde din, yalnızca ferdi inanç meselesi olmayıp dünya çapında politik bir örgütlenmenin merkezini teşkil etmekteydi. Yavuz 1517'de yalnızca Mekke ile Medine'yi Osmanlı topraklarına katmakla kalmamış aynı zamanda imparatorluğu, çoğunluğu Müslüman olan bir demografik yapıya kavuşturmuştu. İslam dünyasında, günümüzde dahi tesirleri aşikâr olan Şii Safevi ile Osmanlı hükümdarları arasındaki fiili *politik-mezhepsel mücadele*, 16. yüzyılın ilk çeyreğinden, Sultan IV. Murad devrinde 1639'da günümüz Türkiye-İran sınırını belirleyen Kasr-ı Şirin Anlaşması'nın imzalandığı 17. yüzyılın ilk yarısına değin devam edecekti. Osmanlı, Yavuz zamanında ilk kez kendisini bu denli keskin hatlarla Sünni, ötekini Şii olarak tanımlayan bir devlet olarak Ortadoğu'da hâkimiyet mücadelesi vermişti. Üç kıtaya uzanan hâkimiyet alanıyla Müslüman Osmanlı Devleti'nin askeri-ekonomik-politik ve dini konumu, küçük derebeylikler ve

²⁰ Feridun Emecen, "Selim I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 36, 2009, s. 407-414 ya da <https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/36/C36011972.pdf> (Erişim Tarihi: 29. 07. 2020).

ırsî şehir devletlerinden müteşekkil Hristiyan Avrupa'da 16. yüzyılda politik-ekonomik-dini-epistemolojik buhrana neden oldu. Hristiyan ve Müslüman dünya arasındaki bu politik-askeri-ekonomik asimetriyi izaha çalışan birçok Avrupalı, yanıtları yalnızca politikada değil Katolik Kilisesi'nin ahlaki yozlaşmasında bulmaktaydı. Din ile politikanın birleşerek kuvvet kazandığı bir çağda Avrupa'daki ontolojik ve epistemolojik buhrana en cüretkâr eleştiri 1517'de Alman Katolik papazı Martin Luther'den geldi.²¹ “Luther, 31 Ekim 1517'de Wittenberg Şatosu'ndaki kilisenin kapısına astığı 95 tezden ibaret bildirgesiyle Avrupa'nın tüm politik-epistemolojik dengesini alt üst edecek protestan devrimini harekete geçirdi. İlerleyen yıllarda Kanunî Sultan Süleyman, Luther'i bir Alman elçisi vasıtasıyla Türkiye'ye çağırdıysa da 1532'de Osmanlılar Almanya'yı yakından tehdit edince Luther bir Alman ve Hristiyan olarak Türkleri şeytanın hizmetkârları ilan etti ve tüm Hristiyanları onlara karşı harbe çağırdı.”²² I. Selim'in doğuya sefere çıkarak politik hâkimiyetini tahkim etmesinin ardından yüzünü batıya çevirmesi sonrası Martin Luther'in boşandırdığı ıslâhât fırtınasıyla, İngilizlerin de parçası olduğu Kuzey Avrupa Germen dünyasında, *ruhban-ruhban-olmayan* (laik) ayırımı ve Tanrı kelamının, Kiliseye içkin bulunduğu dogması geçerliliğini yitirmeye başladı.²³ Böylece 15-16. yüzyıllarda İtalya'nın şehir devletlerinde antik Yunan felsefesi, bilim, sanat ve mimarlıkla olan bağın yeniden tesisi olarak özetlenebilecek Rönesans sonrası ortaya çıkan Reform süreci, Max

²¹ Alan Mikhail, *God's Shadow: Sultan Selim, His Ottoman Empire and the Making of the Modern World*, Liveright Publishing, New York 2020, s. 255-396. Alan Mikhail'in bahsi geçen eseri, “Amerikalıların Osmanlı İmparatorluğu'ndan haberdar olmadığı ancak I. Selim'in Amerika'yı değiştirdiği”; kendisinin esasında bir 18. yüzyıl Mısır tarihi uzmanı olması, dünya tarihini büyük adamlar ve kahramanların faaliyetleri üzerinden modası geçmiş bir yöntemle okuması; tarihi coğrafya hakkındaki bilgilerinin eksik oluşu, kahvenin ilk kez Osmanlı ordusu tarafından Yemen'de keşfedildiği gibi iddiaları yüzünden Cemal Kafadar, Cornell Fleischer ve Sanjay Subrahmanyam tarafından ağır tenkide maruz kaldığı metin için bkz. https://oajournals.fupress.net/index.php/cromohs/debate?fbclid=IwAR1lpnXJ14Z49WgPFTrLCLIB8yfQZ8zxhtYIGhVWJXRQgS-wPy_Whpw8HZU (Erişim Tarihi: 14. 10. 2020).

²² Halil İnalçık, *Rönesans Avrupası: Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013, s. 169, 299.

²³ Ş. Teoman Duralı, *Çağdaş Küreselleştirilen İngiliz-Yahudi Medeniyeti*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999, s. 98.

Weber'in ilerleyen yıllarda İngiltere'de belirecek kapitalizmin ideolojik-dini zeminini oluşturduğunu iddia ettiği Protestan ahlakının Avrupa'da yayılmasına zemin hazırladı.

Osmanlı Devleti, 1453'te İstanbul'un fethi sonrası Hıristiyan âlemi için en büyük politik tehdit halini almıştı. *1453-1553 yıllarında Avrupa'da, Osmanlı Devleti'nden hem korkulmakta, hem de Osmanlı Devleti askerî ve politik kurumları ile taklit edilecek bir üstün sistem olarak algılanmaktaydı.*²⁴ Alan Mikhail, 1492'de Katolik İspanyolların İber Yarımadası'nı yeniden fethi sonrası coğrafi keşiflerin öncülerinden Kristof Kolomb'un üç gemisinin beyaz yelkenlerini iten ideolojik motivasyonun, 15. yüzyılda küresel boyutlara ulaşan Osmanlı İmparatorluğu ile Katolik Avrupa arasında cereyan eden politik mücadele olduğunu belirtmektedir. İstanbul'un fethi ile birlikte 15. yüzyılın ikinci yarısında ve 16. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu dünyanın en güçlü devleti olmasının yanında Antik Roma'dan bu yana Akdeniz'de teşekkül etmiş en büyük imparatorluk halini almıştı. Osmanlı, bu yıllarda yalnızca doğunun ticaret yollarını tekeline almakla kalmamış aynı zamanda kara ve denizdeki askerî üstünlüğü ele geçirerek İspanya ve Portekiz'i Akdeniz'in dışına itmiş ve Osmanlı Devleti'nin hâkimiyet alanından kaçınmak isteyen krallıklara mensup denizci, tüccar ve kâşifleri uçsuz bucaksız okyanusların riskli seyahatlerine çıkmak zorunda bırakmıştı.²⁵

Kanuni Sultan Süleyman devrine gelindiğinde, tarihi/tecrübi ve jeostratejik koşulların dayatmış olduğu değişen politik ortamda önceleri *şeyhü'l ekber* olarak anılan İbn Arabî'nin Osmanlı medreselerinde vuku bulan politik-epistemolojik dönüşüm itibarıyla *şeyhü'l-ekferliğe* tenzil etmiş olduğuna şahit olmaktayız.²⁶ Sultan Süleyman devrinin Şeyhülislam'ı Ebusuud Efendi'nin fetvalarına bakılırsa, *Vâridât* sahibi Şeyh Bedrettin ile takipçileri de artık alenen kâfir ilân edilmekteydi.²⁷ Nitekim Kanuni

²⁴ Halil İnalçık, *Rönesans Avrupası*, s. 299.

²⁵ Alan Mikhail, *God's Shadow: Sultan Selim*, s. 1-6.

²⁶ Kâtip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk Fi İhtiyari'l-Ahakk*, Yay. Haz. Orhan Şaik Gökyay, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1980, s. 65.

²⁷ Mehmet Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebusuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1972, s. 193.

devrinde 16. yüzyılın önde gelen âlimlerinden fıkhıta Hanefî, itikadta Mâturîdî Birgivî Mehmed Efendi (1523-1573)²⁸ bazı hususlarda Gazâlî'yi bile tenkid edip, ilk akıl yürütmeyi/kıyası yapan Şeytan'dır diyen İbn Teymiyye'nin tesiriyle, aklî ilimleri *bid'at* olarak telakki etmişti.²⁹ Neticede Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethinin ardından Mısır ulemasını Osmanlı medreselerine yerleştirmesi ile başlayan paradigma içi dönüşüm, Kanuni devrinde Endülüslü İbn-i Arabî'nin kâfir ilan edilmesi ile yukarıda bahsini ettiğimiz diğer örnekler nazarıdikkate alındığında giderek müdafaacı bir reflekse kavuşup mutaassıplaşırken 17. yüzyıla gelindiğinde Birgivî ile *Kadıẓâde* Mehmed Efendi (ö. 1635)'lerin eliyle radikal/fanatik bir çizgiye kavuşarak merkezi otoriteyi tehdit eder hale gelmiş ve Osmanlı tarihinde 17. yüzyılda IV. Murad, Sultan İbrahim ve IV. Mehmed devirlerinde devam edecek olan Abdülmecid *Sivasî ile Kadıẓade* Mehmed'in şahsında cisimleşen Kadıẓadeli-Sivasî (*medrese-tekke*) çatışması olarak bilinen toplumsal kargaşaya sebebiyet vermişti. Kadıẓâdeliler hareketinin amacı, İslâm'ı Kur'ân ve Peygamberin sünneti dışındaki *bid'at* olarak görülen unsurlardan arındırmak ve bu anlayışı devletin bütün kademelerine yaymaktı. Kadıẓâde Mehmed Efendi, Mevleviler ile Bektaşilerin sema ve devranı, akli ilimlerin tahsili, ezan, mevlid ve Kur'an'ın makamla okunması, tasliye ve tarziye ile türbe ve kabir ziyareti, cemaatle nafile namaz kılınması, tütün ve kahve içilmesi gibi hususlarda olumsuz tavır takınarak bunların tamamını *bid'at* ve haram telakki etmişti. Ayrıca Hızır'ın hayatta olmadığını, Peygamberin ebeveyninin ve İbnü'l-Arabî'nin kâfir olduğunu, Firavunun imanının geçersizliğini, devlet katında yapılan bazı işler karşılığında alınan paranın rüşvet değil ücret olduğunu, Yezid'e lanet edilmesi gerektiğini ileri sürmüştü. Abdülmecid Sivasî ise söz konusu meselelerde genel olarak aksi yönde görüş belirtmişti.³⁰ 17. yüzyıla gelindiğinde medrese-tekke arasında vuku bulan bu çatışma ve epistemolojik buhran Osmanlı devletinde varolan geleneksel ilim paradigmasını değiştirmeye kâdir olamadığı gibi politik ve askeri alana da sirayet ederek yüzyıl sonunda muharebe alanında alınan hezimetin peşi sıra

²⁸ Emrullah Yüksel, "Birgivî" *TDVİA*, C. 6, 1992, s. 192.

²⁹ Remzi Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, s. 44.

³⁰ Semiramis Çavuşoğlu, "Kadıẓâdeliler", *TDVİA*, C. 24, 2001, s. 100-101.

imzalanan 1699 Karlofça Antlaşması sonrası fetih ile muhafaza çağının kapanmaya yüz tutarak kayıp ile müdafa çağının başlangıcını müjdelemişti. Nihayet III. Selim (1789-1807) devrinde, ordudaki yenileşme çabaları ile Frenk tarzında *Nizam-ı Cedid* ordusunun teşkilinin 1807 Kabakçı Mustafa isyanıyla akamete uğraması sonrası başa geçen Sultan II. Mahmud (1808-1839) başta olmak üzere Osmanlı devlet otoriteleri ile vakanüvislerinin faturayı Bektaşilik ile Yeniçeri Ocağı'na kesmesi sonrası klasik devrin en seçkin birlikleri olan bu devşirme olup son dönemlerde asileşen ordunun yerine kırsal kesimden-mülkiyetsiz-muti-Müslümanlardan müteşekkil Asakir-i Mansure-i Muhammediye adıyla yeni batılı tarza düzenli talime ve ateşli silahları senkronize kullanmaya yatkın kitle ordusu ikame edilmişti.

Remzi Demir'in tespitiyle, Gazâli'nin filozofları küfre düşmekle itham ettiği üç mesele: evrenin oluşumunu araştıran *kozoloji*, insanın ortaya çıkışını inceleyen *biyoloji* ile insan psikhe/nefisini ele alan *psikoloji*, takip eden yıllar boyunca medrese merkezli geleneksel politik-epistemik cemaatin daima ihtiyatla yaklaşacağı disiplinlerin başında çekecekti.³¹ Fakat unutmamak gerekir ki bütün bunlar yine de metafizik ile bağını koparmış seküler bir epistemolojinin değil dinin farklı yorumları üzerine kurulu farklı mezheplerin görüşleriydi. Osmanlı Devleti'nde ulema-merkezî bürokrasi ittifakı, tâ ki metafizik ile bağını koparmış felsefe ve bilime dayalı batılı müfredatlara sahip modern mekteplerin -ilk olarak orduda- teşekkülüne değin dine dayalı paradigma içinde ufak tefek değişikliklerle de olsa yoluna devam ederek geleneksel/klasik ile modern politik-epistemik cemaatlerin çekişme sahasının zemini oluşturacaktır. İlber Ortaylı nazarında, “*askerî reformların sadece kışla ile sınırlı kalmayacağı, reformun askeri cerrah yetiştirmek için tıp eğitimi, istihkâm ve yol için mühendislik eğitimi, matematik, coğrafya derken sonunda vergilerin düzenli toplanması için maliyeye sirayet edeceği açıktı. Çünkü daimi-merkezi bir orduya sahip olmak demek, modern merkezîyetçi sisteme dayalı mali idareye sahip olunmasını zaruri kılmaktaydı. Bu gelişmenin, yönetimin her kompartımanına ve nihayet hukuk alanına sıçrayacağı aşikârdı. İmparatorluğun en uzun yüzyılı olan 19. yüzyıl, kelimenin tam manasıyla bir kültürel-epistemolojik düalizm*

³¹ Remzi Demir, *Osmanlı Epistemelerini Anlamak*, s. 42.

asrıydı.”³² Hüsamettin Arslan’a bakılırsa, “Türkiye’de 19. başından beri devam edegelen epistemik bunalımın başlıca nedeni modern bilimlerin Türkiye’ye girişiydi. III. Selim döneminde vuku bulan etkileşim sürecinin göbeğinde, Osmanlı toplumundaki klasik epistemik cemaatin yanı başında yeni ve farklı bir epistemik cemaat doğmuştu. Osmanlı toplumu içindeki konumu dikkate alındığında bu yeni ve farklı oluşum bir epistemik azınlıktı. Sözkonusu epistemik azınlığın veya epistemik cemaatin şahsında gerçekleşen şey, Kuhniyen terimlerle bir algı kalıbı değişmesi ya da epistemik merkez değişimiydi.”³³

Remzi Demir, geleneksel politik-epistemik cemaatin hâkim otoritesinin 18. yüzyılın son çeyreği ile 19. yüzyılın ilk yarısında modern ordunun ihtiyacı olan mühendisleri yetiştirmek adına kara ve deniz mühendishaneleri ile diğer batılı müfredatlara ve öğretmenlere sahip mekteplerin açılmaya başlamasıyla tedricen son bulmaya başladığını belirtmektedir. Nihayetinde Batı’da burjuvazinin rahipler ile aristokrasiye rağmen tesis ettiği iktidar, Osmanlı söz konusu olduğunda zorunlu askerlik ve kitle ordularına geçiş, gazete, telgraf ve matbaa gibi unsurların tesiriyle birlikte idarede giderek söz sahibi olmaya başlayan mektepli asker zümresi eski tabirle seyfiye tarafından kurulmuştur.³⁴ Arife tarif gerekmez ama bu izahlar çerçevesinde denilebilir ki Şerif Mardin’in bahsini ettiği çerçevede Türkiye’de esasında temelde kültürel açıdan iki politik-epistemik cemaatin teşkil ettiği iki “mahalle” mevcuttur. *Mahalle baskısı* tespiti ise geleneksel-politik-epistemik cemaatin çoğunlukta olduğu mahallede modern-politik-epistemik cemaatin fikirleri ile dünya görüşünü savunmak yahut bu dünya görüşünün şekillendirdiği tarz-ı hayatı sürdürmeye çalışmanın direnç, baskı ve dışlanma ile karşılaşması şeklinde tarif edilebilir. Aynı tarif, tabiatıyla tersi durum için de geçerlidir.

Bahsi geçen iki politik-epistemik cemaatin, erkin meşru kaynağı hususundaki tartışmalarının merkezinde ise şüphesiz hakkın ve hukukun kaynağı meselesi yer almaktaydı. Bu itibarla, Osmanlı Devleti’nin modernleşmesinin köklerini birçok tarihçi, kul yapımı hukuki metinlerde

³² İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Yayınları, İstanbul 1987, s. 19, 21.

³³ Hüsamattin Arslan, *Epistemik Cemaat*, s. 40-41.

³⁴ Remzi Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, s. 63.

aramayı en makul yol olarak telakki etmiştir. İlber Ortaylı'nın belirttiği üzere, *1808 Senedi İttifak*, anayasanın üstünlüğü ilkesi ile parlamenter rejimin teşkili hususlarında, erkin meşru kaynağının Sultan olduğu yönündeki paradigmaya halel getirmediği gibi Magna Carta ile de mukayese edilmeyecek türden bir belgeydi. Zaten belgenin aslı, Sultan II. Mahmud'un merkezi otoritesini yeniden tesis etmesi üzerine derhal imha edilmiş ve metnin nüshası ancak Cevdet Paşa'nın nakletmesiyle günümüze ulaşabilmişti. *1839 Gülhane Hattı Hümayunu* ise bu hususta kritik eşiklerden birini teşkil etmekteydi. Fakat can ve mal güvenliğini, hukukun üstünlüğü ilkesi ile emniyet altına alan ve *Tanzimat Fermanı* olarak adlandırılan bu belgenin İngiltere ile imzalanan 1838 Baltalimanı Serbest Ticaret Antlaşması'nın hemen akabinde ilân edilmesi ve 1838 Antlaşması ile 1826'dan beri yerli hammaddelerin yurt dışına ihracını önleyen yed-i vahid (tekeli) sisteminin kaldırılmasının ardından 1839'daki fermanla birlikte geleneksel müsadere usulünün ilgasının, birbirlerinin peşi sıra vuku bulması bir tesadüf olmasa gerekti. Baltalimanı Anlaşması ile gelen ekonomik *hürriyet* ilkesini, takip eden yıllarda Fransız İhtilâli'nin *eşitlik* ve *kardeşlik* ilkelerinin Osmanlı Devleti'ndeki versiyonları sayabileceğimiz, geleneksel hukuka dayalı müslüm ile gayrimüslim asimetrisini tedricen ilga edecek olan Islahat Fermanı (1856), I. Meşrutiyet (1876) ve II. Meşrutiyet (1908) takip etmişti. Ve bütün bu süreçler erkin meşru kaynağı hususunda bahsini ettiğimiz iki politik epistemik cemaatin en önemli çatışma alanlarından biri olan *kul imâli-değişebilen pozitif hukuk mu yoksa Allah vergisi değişmeyen ilahi hukuk mu* çekişmesinin sıklet merkezini teşkil edecekti.

Türk-İslam düşüncesinin merkezinde uzun yıllar hem kültürün hem de hukukun taşıyıcısı ile şekillendiricisi olarak *Kur'an-ı Kerim* yer almaktaydı. Hz. Muhammed'e 40 yaşında iken 610 yılında inzivaya çekildiği Hira Mağarası'nda Cebrail tarafından iletilen ilk mesaj *Alak Suresi*'nin ilk ayeti olan *ikra* yani *oku*'dur. İlk nüzul eden ayet olması hasebiyle neyi okuyacağı hususundaki tartışmaları bir tarafa bırakacak olursak okumanın en azından göz ile yapılan bir faaliyet olduğu hususunda kesin bir hükme varabiliriz. Türkiye sosyolojisini daha geniş bir perspektiften okuyabilmek adına yeri gelmişken belirtmek gerekir ki Arapça okuma eylemi demek olan kıraat ile bu eylemin gerçekleştirildiği mekâna gönderme yapan kıraathane de

ikra/oku kökünden türemedir. Kırathanenin tam olarak ne zaman kahvehane adını aldığını tespit etmek güç olsa da kamusal bir mekân olarak kırathane/kahvehanenin Türk toplumunda geçirdiği tarihi safhaları takip etmenin bu hususta son derece kıymetli sosyolojik veriler sunacağına hiç şüphe yoktur.

Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserine bakılırsa, "tüm insanlar, doğaları gereği bilmek ister. Duyularımızdan aldığımız zevk, bunun bir kanıtıdır. Çünkü onlar, özellikle de diğerlerinden fazla olarak *görme duyusu*, faydaları dışında bizzat kendileri bakımından da bize zevk verir. Çünkü sadece eylemle ilgili olarak değil, herhangi bir eylemde bulunmayı düşünmediğimizde de görmeyi, genel olarak, bütün diğer her şeye tercih ederiz. Bunun nedeni, *görmenin*, bütün duyularımız içinde bize en fazla *bilgi* kazandırması ve şeyler arasındaki birçok *farkı* göstermesidir."³⁵ Aristoteles'e göre, *5 duyu/duyum arasında insana en fazla bilgi veren duyu gözdür*. Nitekim bilimsel düşünmenin merkezinde Aristoteles'in tespiti üzerine görme duyusunun mümkün kıldığı gözlem ilkesi yer almaktadır. Buna karşın Gazâli'nin *El-Munkızu Min-Ad-Dalal* adlı eserinde kendisindeki bilginin *mahsusat/duyular ile zaruriyattan ibaret olduğunu* ve uzun müddet şüphe üzerine tetkikler yürüttükten sonra mahsûsatta hata olamayacağına emin olmayı nefsinin kabul etmediğini belirtmektedir. Mahsûsatın en kuvvetlisi göz hassasıdır. Fakat göz hassası gölgeye bakar, onu sabit ve hareketsiz görerek onda hareket olmadığına hükmeder. Bir müddet sonra tecrübe ve müşahede ile hareket ettiğini anlar. Bu ve bunun gibi nedenlerden Gazâli, *mahsûsata* olan güvenin bâtıl/geçersiz olduğu sonucuna vararak³⁶ Aristoteles'in *gözün yanılabilir olmakla birlikte duyular arasında en çok bilgi vereni olduğu* yönündeki görüşüne katılmaz. İbn Rüşd'e bakılırsa duyular, cismanî olmakla birlikte, mahallerini kavrayan ve kavramayan olmak üzere ikiye ayrılır. Nitekim onlar, görme duyusu gibi, kavranan nesneyi, temas etmeksizin kavrayan ve tad alma ile dokunma duyusu gibi, onu ancak temas etmek suretiyle kavrayan duyular olmak üzere iki bölüme ayrılmaktadır, öte yandan filozofların sözünü ettikleri husus,

³⁵ Aristoteles, *Metafizik*, Çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, s. 75-76.

³⁶ Gazali, *El-Munkızu Min-Ad-Dalal*, Çev: Hilmi Güngör, MEB Yayınları, Maarif Basımevi, İstanbul 1960, s-s. 18-19.

belli bir sanıya yol açıyorsa, güvenilir, kesin bir bilgiye iletmiyor demektir. Aristo, duyularla algılanan varlıkla akılla kavranan varlığı birleştirmiş ve şöyle demiştir: âlem bir olup, bir'den çıkmıştır, bu bir, bir bakımdan birliğin, bir bakımdan da çokluğun nedenidir. Aristo'dan önce hiç kimse bu hususu kavrayamadığı ve bu hususun anlaşılması da zor olduğu için, daha önce de söylediğimiz gibi, Aristoteles'ten sonra gelenlerin çoğu, bu hususu anlayamamışlardır. Durum böyle olunca, kendisinden bir tek kuvvetin çıktığı bir tek varlığın bulunduğu ve bu kuvvetle bütün varlıkların meydana geldiği açıkça ortaya çıkar. Bu varlıklar çok olduğuna göre, bir olması bakımından bir'den çokluğun var olması, ya da çokluğun çıkması zorunludur. Bu konuda hangi deyişi kullanırsanız kullanın, durumu değiştirmez. Aristoteles'in sözünün anlamı işte budur ve bu görüş, "bir'den ancak bir çıkar" diyenlerin sandıklarından farklıdır.³⁷

Gazâli ayrıca *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eseriyle İslam dünyasındaki Aristotelesçi çizgiyi takip eden Meşşai filozoflar olan İbn Rüşd, İbn Sina ve Farabi'yi 3 meselede Kur'an'ın muhkem ayetleriyle alenen karşıt biçimde küfre düşmekle itham etmesinin tesirleri Mevlana'nın *Mesnevi*'sine de tabiatıyla sirayet etmiştir. Yukarıda çerçevesini ana hatlarıyla çizmeye çalıştığımız bahsi geçen bu paradigmanın tesirlerini *Mesnevi*'de alenen gözlemleyebilmekteyiz. Mevlana'ya göre, akıl gözü Sünni'dir. Duygudan azade olan kişi Sünni olup duyguda kalan kişi ise Mutezili'dir.³⁸

Ernest Renan'ın 29 Mart 1883'te Sorbonne Üniversitesi'nde İslam'ın terakkiye ve bilimsel düşünmeye engel olduğu yönünde sunmuş olduğu meşhur konferansından sonra Türk tarihinde din ile bilim arasındaki uzlaşma yahut çatışma meselesi, gündemini günümüze değin muhafaza etmeyi başarabilmiştir. Dini düşünmeyi bilimsel düşünmeden ayıran kanaatimizce en önemli husus *imân* meselesidir. İmânın tarifi bu hususta kritik bir rol teşkil etmektedir. İslam dininde *kelime-i şahadet* söz konusu olduğunda en azından Hz. Muhammed'in ölümünden sonra imân en yüzeysel ve aynı zamanda yaygın tanımıyla görmeden şahitlik etmek

³⁷ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, Çev: Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, Samsun 1986, s. 99-100, 318.

³⁸ Mevlâna, *Mesnevî*, Cilt II, Çev: Veled İzbudak, Göz. Geç: Abdülbâki Gölpınarlı, MEB Yayınları, İstanbul 1995, s. 5. 61 ile 63. Beyitler.

demektir. Burada rasyonel olmayan husus, görmediğine şahitlik etme meselesidir. Kanaatimizce din ile bilim arasındaki en temeldeki ayrılık buradan kaynaklanmaktadır. Din, *görmeden şahitlik etme* (kulak/dinleme) üzerine kuruluyken bilim *gözlemlenen şeyi* (göz/görme) *deney* ile sınaama ilkesi üzerine bina edilmiştir.

7. asırda nüzul olan *Kur'an-ı Kerim*'in ilk ayeti *ikra* iken bu hitaptan yaklaşık 6 asır sonra 13. asırda kaleme alınan Mevlana'nın *Mesnevi*'si ise *bişnev* ile açılmaktadır. Bişnev ise *dinle* demektir. Dinlemek ancak kulak ile ifa edilebilen bir faaliyettir. *Mesnevi*'de kulağa ve dinlemeye yönelik onlarca gönderme mevcuttur. Örneğin bizzat Mevlana'nın kaleme aldığı belirtilen 16. beyitte Mevlana, "*dile kulaktan başka müşteri yoktur*" der. Mesela, *Mesnevi*'nin 2. cildinde gözün şaşı görmesi, aslında bir tane olan nesneyi bu şaşılıktan ötürü iki tane sanmasının tenkidi yapılır. Gözün yanıltıcılığına dair bu ve benzeri birçok hikâyeye *Mesnevi*'de sürekli gönderme yapılmaktadır. Mesela daha önce hiç fil görmemiş, görme duyusu mefluç bir köre, file dokunup onun nasıl bir şey olduğunu tarif etmesini istemesi de dokunma duyusunun hakikate erişmede yanıltıcı olduğuna göndermedir. Fakat ilginç olan Mevlana'nın göz ile kulağı bir yerde birbirinin aynısı haline getirmesidir. İkinci cilt 862. beyitte şöyle der: "*kulak, hakikate nüfuz ederse göz kesilir. Yoksa söz kulakta kalır, gönle tesir etmez.*"³⁹ Kulak ile görme meselesi Gazali sonrası oluşan Türk-İslam epistemolojisini anlamaya yönelik son derece kritik bir kavramdır.

Dinle hitabıyla açılan *Mesnevi*'de Mevlana, epistemolojik olarak işitmenin, göz başta olmak üzere diğer duylara üstünlüğünü ortaya koyduktan sonra Gazâli'nin belirlediği paradigma çerçevesinde Aristotelesçi Meşşai filozoflara tepkisini alenen ortaya koymuştur. Aristotelesçi bağlamda duylar arasında en çok bilgi veren göze karşı, 7. yüzyılda nüzulü zaten tamamlanmış Kur'an'ı merkezine alan *Mesnevi*'de imânın en temel prensibi olan görmeden şahadet etme ilkesine dayanılarak göz duyusu ile bizzat şahadet, zaman ve mekân kategorileri itibariyle mümkün olamayacağına göre geriye yalnızca hakikati kulak ile görmek düsturu kalmaktaydı.

³⁹ Mevlâna, *Mesnevî*, Cilt II, s. 66.

Duyular arasında Aristoteles'in gözü ile görmesine Türk-İslam epistemolojisi kulak ile görmek düsturuyula meydan okumaktaydı. Şu beyit göz ile kulak arasındaki epistemolojik meydan okumayı alenen ortaya koymaktaydı: "Kulaktan gönüle doğan her cevaba göz; onu bırak, cevabı benden duy, der. Kulak vasitadır, vuslata erense göz." Bir başka yerde ise şöyle söylemektedir "Peygamber dedi ki: "Tanrı'nın sesi, kulağıma diğer sesler gibi gelmekte. Hak, kulaklarınızı mühürledi de Tanrı sesini duymuyorsunuz."⁴⁰ Akabinde Nur Suresi'nin 51. âyetine⁴¹ telmihle "'Susun, dinleyin' emrini işit, sükut et. Mademki Tanrı dili olamadın, öyleyse kulak kesil." demektedir.⁴²

Mesnevi Şârihi Ahmed Avni Konuk'a bakılırsa, "Mesnevî-i Şerife *dinle* hitâbı ile başlanması da, kemâlât-ı insâniyyeden olan ilim ve irfânın, insana kulak yolundan hâsıl olacağına işârettir. *Ve Kur'ân-ı Kerîm'de de işitmek, görmeğe takaddüm etmiştir.*"⁴³ Ahmed Avni Konuk'un tespiti olağanüstü derecede önemlidir zira işitmenin görmeye, 5 duyudan kulağın göze takaddüm etmesi, geleneksel politik-epistemik cemaatin ontolojik ve epistemolojik dünya görüşünün sıklet merkezini teşkil etmektedir. Geleneksel epistemolojide kulak ile gönül, kulak ile kalp arasında da kopmaz sıkı bir bağ mevcuttu. Bakara Sûresi 7. âyette bahsi geçen bu bağ şöyle izah edilmektedir: "Allah, kalplerine, kulaklarına mühür basmıştır. *Gözlerinde perde vardır.*" Kulak ve göz aynılığına 3. ciltte Mevlana, *hakikatî işiten kulağın hakikatte göz olduğuna atıfla* gözün bir an içinde gördüğünü *dil*, yıllarca söylese anlatamaz. Kulak, idrâkin bir in içinde gördüğü şeyleri, yıllarca dinlese bitmez." demektedir.⁴⁴ *Mesnevi*'de kulakların sağır olması, kalbin mühürlü olması, kulak asmak, kulak vermek ve can kulağı ile dinlemek gibi deyim ve göndermelere sıklıkla rastlanmaktadır. Fakat

⁴⁰ Mevlâna, *Mesnevî*, Cilt II, s. 65, 221.

⁴¹ "Aralarında (ilahi kitap) hüküm versin diye Allah'a ve O'nun Elçisi'ne çağırıldıkları zaman müminlerin söyleyeceği tek söz: '*İşittik ve itaat ettik!*' sözü olmalıdır; kurtuluşa ulaşan kimseler de işte böyleleridir.

⁴² Mevlâna, *Mesnevî*, Cilt II, s. 265.

⁴³ Mevlana Celaleddin Rumi, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, Ter: Ahmed Avni Konuk, C.1, Kitabevi, İstanbul 2005, s. 71.

⁴⁴ Mevlana, *Mesnevî*, Çev: Veled İzbudak, Göz. Geç: Abdülbâki Gölpınarlı, MEB Yayınları, İstanbul 1995, C. 3, s. 162.

kulağın hakikati işitmesiyle kulağın göz kesilip gözdeki perdenin kalkması ve yırtılmasıyla hakikat kendini açmaya başlamaktadır. “Bütün âlem nurla, suretlerle dolsa o güzellikten ancak göz haberdar olur. Gözünü yumar da bir güzelin zülfünü, yüzünü görmek için kulağını açarsan, kulak der ki: Ben sureti göremem ancak suret bir ses verirse o sesi duyarım! Bilirim, bilirim ama kendime ait olan şeyleri bilirim. Bana ait şey de harften, sestən başka bir şey değildir. Kendine gel, hadi ey burun, şu güzeli gör desen imkânı yok zira burunda bu kabiliyet yok! Hocam, şaşkı göz, bil ki tek göremez. Sen de Firavun’sun, tepeden tırnağa kadar hile ve riyadan ibaretsin. Onun için beni kendinden farklı görmemektesin. A eğri görüşlü, sen bana kendi gözünle bakma, benim gözümle bak da biri, iki görme! Bana, bir an olsun benim gözümle bak da varlıktan öte bir meydan gör! Darlıktan da kurtul, addan, şöhretten de... Aşk içindeki aşkı gör vesselam! Bil ki beden çerçevesinden kurtuldun mu kulağın da göz olur, burnun da! Göz, evvelce göz değildi. O, rahimde bir et parçasından ibaretti. Yağ parçası, görmeye sebep olmaz oğlum...”⁴⁵

Mevlana yine başka bir beyitte duyu organı olan kulak ile can kulağını birbirinden ayırarak şöyle der: “Görünen kulak, bu sözü duyar, beller. Can kulağıysa *Kün (ol)* emrinin sırlarını işitir... *Çalış da o duyduğun şeyi gör. Batıl olan hak olsun. Ondan sonra kulağın, göz tabiatını kazanır. Bir yün yumağı gibi olan kulakların, göz kesilir. Hatta bütün bedenin aynaya döner. Her tarafın göz ve gönül haline gelir.*”⁴⁶ “*Körün aynası kulaktır, göz değil.*”⁴⁷

Aristotelesçi Meşşai filozofların yanı sıra İşrâkî filozofu Sühreverdi el-Maktûl’ün öğrencilerinden olan Mecdüddin el-Cîlî’den kelâm ve felsefe tahsil edip Mevlana’nın babasının Belh’ten Konya’ya gelmesine vesile olan tefsir âlimi Fahreddin er-Râzî hakkında olumsuz bir tavır takınarak “*bu hususta akıl yol gösterici olsaydı Fahr-i Razi din sırrını bilirdi.*”⁴⁸ diyerek

⁴⁵ Mevlana, *Mesnevî*, C. 3, s. 193-194.

⁴⁶ Mevlana, *Mesnevî*, Çev: Veled İzbudak, Göz. Geç: Abdülbâki Gölpınarlı, MEB Yayınları, İstanbul 1995, C.5, s. 293, 318.

⁴⁷ Mevlana, *Mesnevî*, Çev: Veled İzbudak, Göz. Geç: Abdülbâki Gölpınarlı, MEB Yayınları, İstanbul 1988, C. 6, s. 176.

⁴⁸ Mevlana, *Mesnevî*, C. 5, s. 337.

tasavvufun yanında felsefe ve kelama olan olumsuz tavrını alenen ortaya koymuştur.

Yeri gelmişken Batı düşüncesine ve özellikle İngiliz felsefesine kabaca göz gezdirmek gerekebilir. Avrupa'da şüpheden uzak, Kilise'nin denetiminde, teslimiyete ve itaate dayalı geleneksel Katolik-Hıristiyan dogmatik epistemoloji anlayışına karşı, Roger Bacon (1220-1292), Nicolas Copernicus (1473-1543), Galileo Galilei (1564-1642) ve René Descartes'in ellerinde şekillenegelmekte olan geçici şüpheden hareket ederek tümevarım yöntemiyle deneye dayalı düşünme tutumu olarak bilim ortaya çıkmıştır. Bilginin kutsallığının ve metafizik bağlamının bahsi geçen tarihi bağlam doğrultusunda kopması ile bilginin, giderek maddecimekanikçi, seküler ve dünyevi bir biçime kavuştuğu ortadadır. Akli temel almak suretiyle doğayı, duyu verilerine dayalı gözleme başvurarak, varsayımlarını deney ile sınayarak açıklamaya; bu yöntemle elde ettiği sonuçları pratik-pragmatik bir amaçla dünyevi güç ve hâkimiyet kurmaya yönelten bu tutum Batı'daki epistemolojik kırılmanın nirengi noktasını meydana getirmiş görünmektedir.⁴⁹

Rönesans ve Reform süreci sonrası İngiliz felsefesinde Rönesansa giden yolda, skolastik felsefenin son dönem filozoflarından Roger Bacon tıpkı Duns Scotus ve Ockhamlı William gibi Oxford'ta öğrenim görmüştür. Aristoteles mantığına karşı savaşan Roger Bacon'a göre, bilgiye ulaşan yol deneyden geçmektedir. Bacon nazarında, doğa bilgisinin amaç ve anlamı "insanın, doğa üzerinde egemenlik kurması"ydı. Modern doğa bilimi de bu anlayıştan doğacaktır.⁵⁰ Fransisken tarikatına mensup Roger Bacon, Britanya'nın adamakıllı (full-size) ilk filozofu olarak kabul edilir. *İngiliz empirizminin ilk tohumunu Roger Bacon ekmiştir. Bacon, küreksiz çekilebilen tekneler, sütun desteği olmaksızın ayakta duran köprüler, kendi kendine yürüyen araçlar hakkında yazılar kaleme almasının yanında ayrıca -mucidi olmasa da- barutun geliştirilmesine katkı sunmuştur.*⁵¹

⁴⁹ Ferdi Ertekin, , "Geç Dönem Osmanlı Düşüncesinde Bekâ Arayışlarının Epistemolojik Temelleri (1878-1918)", s. 5.

⁵⁰ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul Aralık 2010, s. 156.

⁵¹ Kenneth Matthews, *British Philosophers*, William Collins of London, 1943, s. 10-12.

Roger Bacon'un halefi Francis Bacon (1561-1626) ise bu savaşı devam ettirerek, Aristoteles'e ait *Organon* adlı klasik mantık kitabının eksikliklerini vurgulayan, mantığa ve bilime yeni yöntemler -deneyi-eklemeyi teklif eden *Novum Organum* adlı eserinde, 'bilgi'yi; kuvvet, kudret, hâkimiyet, nüfuz, iktidar kavramlarıyla eşanlamlı hale getirmiştir. Bacon, bilimin gerçek amacını, insan hayatını yeni icatlar ve servetlerle donatmak olarak tayin ederek *bilimi, Aristoteles'in aksine salt bilme merakı olmaktan çıkarıp bilginin doğruluk değeri olarak gündelik fayda ve işlevselliğini ön plana çıkararak pozitivist-pragmatist bağlama oturtmuştur*.⁵² Bacon, "elimdeki şey spekülatif felsefe değil, insan ırkının talihi ve somut-gerçek faaliyetidir" diyerek "gerçek bilginin, doğa üzerinde hâkimiyet kurmak" olduğunu savunmuştur.⁵³ "Ona göre, insanların bilimle, hele bütün bilimleri anası olan doğa bilimi ile uğraşmaları henüz pek yenidir. Yunanlılar daha çok ahlak sorunlarıyla, Romalılar hukuk ile uğraşmışlar, Hıristiyanlık ise ilahiyatı kendisine başlıca meşguliyet alanı olara belirlemiştir. Bu arada doğa bilimi ile ancak dolaylı olarak ilgilenilmiş, ona hiçbir zaman insan hayatını daha iyi, daha zengin yapabilecek bir araç gözü ile bakılmamıştır. Üstelik bu alanda yanlış yöntemler kullanılmış ve deneye başvurmak aşağılık bir iş olarak görülmüştür. Bunun yanında bir de geçmişe, geçmişin büyük düşünürlerine fazla itimat edilerek; bizim görgülerimizin eskilerinkinden çok daha fazla olduğu düşünülmemiştir. Başlıca işimiz, doğaya egemen olmaktır; ama bunun için de önce doğayı tanımak gerektir. Doğayı bize tanıyacak yöntem tümevarım (*inductio*) yani tek tek olgulardan önermelere doğru yürümektir. Tüme varmak isteyen, kanat takmamalı ayağına kurşun bağlamalıdır."⁵⁴ Yeniçağ bilim anlayışının kilit kavramlarından biri hiç şüphesiz deney (*tecrübe*)'dir. Bacon, Aristoteles'e dayalı gözlemsel tümevarım ilkesinin yerine *deneysel tümevarım* ilkesini ikame etmiştir. Bacon, kesin/güvenilir bilginin kaynağının duyular olduğunu, fakat bilgiye salt duyulardan elde edilen verilerle değil, akıl ve hayal gücü (sezgi) ile sentezlenen hipotezlerin sonuçlarının deneyle sınanması sonucunda

⁵² Ferdi Ertekin, "Geç Dönem Osmanlı Düşüncesinde Bekâ Arayışlarının Epistemolojik Temelleri (1878-1918)", s. 5.

⁵³ Kenneth Matthews, *British Philosophers*, s. 15-16.

⁵⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 215-217.

ulaşılabilirliğini iddia etmiştir.⁵⁵ Baconcu bilim anlayışında artık doğruluk, ontolojik değil epistemolojik bir kategori haline gelmiş ve sadece sağladığı fayda ile ölçülerek, doğru ve fayda özdeş hale getirilmiştir.⁵⁶ Roger ile Francis Bacon'un Aristoteles mantığını sorgulayarak ona deneyi ekleme teklifi ve deneyle sınanmış bilgi ile doğaya hâkim olma çabası, geç dönem Osmanlı âlimlerinin ittifakla, din u devletin bekâsı adına Batı'dan alınmasını zaruri gördüğü tekniğin geliştirilmesini mümkün kılmıştır. Grekçe *tekhne* kökünden gelen teknik, var olan şeyin gizini-açma tarzıdır.⁵⁷ Bacon ile birlikte İngiliz düşüncesi doğanın gizini deneyle açığa çıkarma ve açığa çıkmanı, emrine amade kılma yolunu tutmak suretiyle; Antik Yunan'a dayalı olup Katolik kilisesi papazlarının yorumlarıyla skolastik bir forma bürünen geleneksel-kadim-epistemolojik paradigma içinde, dönüşümün tetikleyicisi olmuştur. Böylelikle ortaçağda hâkim aşkın varlık anlayışının (ontoloji) yerini tedricen sekülerleşip-pozitifleşecek ve metafizik ile tüm irtibatını, onu saçma derekesine düşürecek denli kesecek yeni bir ontolojinin ilk tohumları ekilmiştir. Burada son derece ilginç olan husus ise Osmanlı medreselerinin *vahdet-i vücud nazariyesini* terk etmeye başlamasının da 15. yüzyıl ile 16. yüzyıl arasında, neredeyse eş zamanlı sayılabilecek bir zaman diliminde vuku bulmasıdır.

Remzi Demir'e bakılırsa "*Osmanlı âlimlerinin 19. yüzyıla kadar bağlı kaldığı kuramsal çerçeve, Batılı düşünürler ve bilginler tarafından 16. yüzyıldan başlayarak yavaş yavaş terk edilmeye başlanan kuramsal çerçeve ile büyük bir benzerlik göstermekteydi.*"⁵⁸ Osmanlı Devleti, kudretinin zirvesinde, vahdet-i vücud nazariyesine nazaran nispeten daha dışa kapalı ve müdafaacı bir epistemolojik çizgi tayin ederken Britanya, metafizik ile irtibatını giderek kesip, daha empirik-pragmatist-seküler-pozitivist bir çizgiye doğru kaymaya; Endüstri Devrimi'yle birlikte daha yayılcı bir strateji takip etmeye başlamıştır. Endüstri Devrimi'nin İngiltere'de ortaya

⁵⁵ Ferdi Ertekin, "Geç Dönem Osmanlı Düşüncesinde Bekâ Arayışlarının Epistemolojik Temelleri (1878-1918)", s. 5.

⁵⁶ Engin Koca, "Theoretike ile Poetike Arasında Modern Bilimin Yöntem Arayışı", *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 33 (2017): 32-36.

⁵⁷ Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Çev: Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s. 17.

⁵⁸ Remzi Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, s. 14.

çıkması ve kapitalizmin amentüsünün İskoçya’da yazılması, yukarıda bahsini ettiğimiz paradigma içi epistemolojik kırılmanın sonuçları arasındadır. Demek ki bahsi geçen yüzyıllar Osmanlı Devleti, politik-askeri ve ekonomik gücünün zirvesindeyken sahip olduğu geniş toprakları elinde tutabilmek adına daha ziyade müdafaa; Britanya ise geliştirdiği ekonomik, teknolojik silahlarla daha ziyade hücum ile yayılma stratejilerini benimsemiştir. Burada üzerinde durulması gereken bir diğer husus ise İslam rönesansı olarak adlandırılan 8 ile 11. yüzyıllar arasında Müslümanlar daha ziyade Aristotelesçi bir paradigma takip etmekteyken, bu paradigmanın Aristoteles şârihi İbn Rüşd ile birlikte Endülüs’ten Avrupa’ya yayılmaya başlamasıydı. Böylece Batı Avrupa tedricen Aristotelesçi bir çizgiye kayarken Selçuklu medresesinin teşkili ve Gazâli’nin *Tehafüt*’ü ile birlikte Müslüman camia ise Aristoteles ile onun Müslümanlar arasındaki temsilcileri Meşşai filozoflarını küfre düşmekle itham etmek suretiyle Platon’a sarık giydirmişti.

Remzi Demir’e bakılırsa “Osmanlı âlimleri 19. yüzyılın ilk yarısına değin âlem ve âlemi teşkil eden varlıkların fizikî ve biyolojik tasarımını Aristoteles; astronomik ve astrolojik tasarımını Batlamyus; insanın anatomik ve fizyolojik tasarımını ise Galenos’un ortaya koyduğu kuramlar çerçevesinde değerlendirmiştir. Aristoteles kuramına göre âlem, ulvî ve suflî olmak üzere iki kısımdan oluşmaktaydı. Ulvî âlem, felekler, yıldızlar ve gezegenlerden; süflî âlem madenler, bitkiler ve hayvanlardan; bu suflî âlem içindeki en ulvî canlı olan insan ise aşağıdan yukarı doğru toprak, su, hava ve ateşten müteşekkildi. Osmanlı dünya tasavvurunda âlemin merkezinde yer/dünya ve dünyanın merkezinde ise insan (*eşref-i mahlûkat*) bulunmaktaydı.”⁵⁹ İnsan, nihayetinde Allah’ın yarattığı mahlûkatın potansiyel olarak hem en ulvisi hem de süflisiydi. Nefsine değil, Allah’ın emrettiğine uyar; nehy ettiğiinden sakınırsa *eşref-i mahlûkat* makamına yükselmekte, tersi vuku bulursa *esfel-i safilin* derekesine düşmekteydi. Özellikle tekamülü merkezine alan Osmanlı âlimleri her ne kadar 8-11. yüzyıllar arasında Aristoteles’in mantık, fizik ve biyoloji tasarımını benimsemiş olsa da Gazâli’nin *Tehafüt*’ü ile birlikte doğal ile real olanı değil ideal olanı

⁵⁹ Remzi Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, s. 11-12.

merkezine alan insan-ı kâmil tasavvuru ile birlikte daha ziyade Platoncu bir çizgiye kaymıştı.⁶⁰ Buna mukabil İngiliz düşüncesi ise 15-16. yüzyıllarda; biçimsel olup yapısı gereği doğaya ilişkin yeni bilgi edinmede işlevsiz olan ve sadece aklın doğru bir biçimde işletilebilmesi için gerekli olan ilkeleri tayin eden⁶¹ Aristoteles mantığını sorgulamak suretiyle geleneksel Aristotelesçi paradigma içinde yeni bir alan açmakla meşguldü. Burada unutulmaması gereken hususlardan en önemlisi ise Antik Yunan felsefesi eserlerinin 8-11. yüzyıllar arasında Grekçe'den Arapça'ya çevrilmiş olmasıydı. Müslümanların 8. yüzyılda İber Yarımadası'nı fethiyle birlikte, Aristoteles'in *Politika* haricindeki tüm eserlerini Arapça'ya tercüme ve şerh eden⁶² Kurtuba'nın önde gelen Aristoteles yorumcusu *Averroes* lakaplı İbn Rüşd'ün tesiri; Oxford'un yanı sıra Paris Üniversitesi'nde de görev yapan Roger Bacon'un düşüncelerine sirayet etmişti.⁶³ Umberto Eco'ya bakılırsa, Avrupa felsefesi Aristoteles'i ve diğer Yunan filozoflarını Arapça tercümelemleri aracılığıyla öğrendiğini⁶⁴ inkâr etmemekteydi. Roger Bacon'u takip eden Francis Bacon, *Novum Organum* adlı eserinde Aristo mantığına (organum) deneyi eklemeyi teklif etmesiyle modern mantığın en önemli isimlerinden biri haline gelerek İngiliz düşüncesini büyük oranda tayin etmişti. Bacon'un *bilgi, egemen olmaktır* sözü, Rönesans kültürünün geleneksel-skolastik felsefeye karşı zaferini ilân eden, mazi ve mazideki sorgulanamaz otoritelerle bağını büyük oranda kesmeyi merkezine koyan bir tutumu teşrih etmesi açısından adeta bir zihniyet devrimi olarak kabul edilebilir. Böylece, "İngiltere'de ortaya çıkan Endüstri devrimi sonrasında modern bilim, teorik bilgiden (felsefe-bilim), teknik bilgiye (techno-science)

⁶⁰ Dolayısıyla Remzi Demir'in Osmanlı âlimlerinin 19. yüzyıla değin fizik ve biyoloji konularında ana tasarım olarak Aristotelesçi çizgiyi takip etmiş olduğu yönündeki görüşüne katılmak mümkün değildir.

⁶¹ Remiz Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, s. 18.

⁶² Erwin I. J. Rosenthal, "Averroes",

<https://www.britannica.com/biography/Averroes/Contents-and-significance-of-works>

(Erişim Tarihi: 17. 08. 2020).

⁶³ Jeremiah Hackett, "Roger Bacon and Aristotelianism: Introduction", *Vivarium*, Vo: 35, No: 2, 1997, s. 129 (129-135).

⁶⁴ *Ortaçağ: Barbarlar, Hıristiyanlar, Müslümanlar*, Ed: Umberto Eco, Çev: Leyla Tonguç Basmacı, Alfa, İstanbul 2014, s. 13.

dönüşerek bilimsel bilginin emperyal içeriğinin zeminini oluşturacaktır.”⁶⁵ “14. yüzyılın sonu ile 15. yüzyılın başları İtalya’ında belirip ardından Fransa başta olmak üzere, Batı Avrupa’ya kayan Rönesans hareketiyle başlatılan Yeniçağ (dindışı/seküler) Batı Avrupa medeniyeti, insanı ve doğayı aşkın esâslara dayanmağı terk ederek, Tanrısallıktan koparılmış akıl temeli üstünde yükselmeğe gayret göstermiştir. Yahudi sermâyesini yedeğine alan İngilizlik, 1700lerin ortalarından itibaren küreselleşmeye yüz tutarak medeniyet boyutlarını kazanmaya başlamıştır.”⁶⁶ Remzi Demir’e bakılırsa Osmanlı’nın da dâhil olduğu Müslüman Doğu ile Hıristiyan Batı arasındaki makas 13. yüzyılın sonu ile 14. yüzyılın ilk yarısında yaşamış İngiliz Fransisken papazı Ockhamlı William’ın, insanın tümelleri değil yalnızca tikelleri bilebileceği; tikelleri bilebilmenin yegâne yolunun ise gözlem ve deneyden geçtiği tespitiyle başlamış ve böylece Batı’da akıl ile iman, din ile bilim arasındaki uzlaştırma çabalarına keskin bir darbe indirilmiştir.⁶⁷ Ockhamlı William’ı Roger Bacon ile Francis Bacon takip etmiş ve nihayet İngiltere, skolastik felsefe ve metafizik ile irtibatını keserek, doğayı, gözlemi ve deneyi merkezine alarak denetlenebilir, tekrarlanabilir, kanıtlanabilir yahut çürütülebilir olup daha sonraları *analitik* diye adlandırılacak yola girmeye başlamıştı. Ancak yine de Batı’nın metafizik ile irtibatını Ockhamlı William ile 14. yüzyılda kesmiş olduğunu söylemek mümkün değildir. Peki, doğu ile batı arasındaki makas nerede açılmıştır? George Sarton’a göre doğu skolastik tutumda takılı kalırken batı deneysel yöntemi kullanarak bu tutumdan kurtulmuştur. Orta Çağ İslam âleminde ve ardından Osmanlı Devleti zamanında, akli ilimleri ve bu arada doğa-bilimlerini sorgulayan ve kendi öğretileri açısından epistemolojik değerlerini belirlemeye çalışan iki büyük disiplin kelam ve tasavvuf vardı. Hem kelam hem de tasavvuf sonuçta, doğa-bilimlerini mahkûm etmiş ve doğa-bilimlerine ilişkin araştırmaları yasaklamış veya anlamsız kılmıştı. Gazâli, *el-Munkiz min el-Dalâl* adlı eserinde hakikatin bilgisine tasavvuf ile ulaşılabilceği sonucuna varmış ve bu da bir anlamda Yeni-Platoncu

⁶⁵ İhsan Fazlıoğlu, *Kayıp Halka: İslam Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi*, Papersense Yayınları, İstanbul 2015, s.18

⁶⁶ Teoman Durallı, *Çağdaş Küreselleştirilen İngiliz-Yahudi Medeniyeti*, 17-18.

⁶⁷ Remzi Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, s. 50-51.

öğretinin İslami yorumu olan tasavvufun medrese âlimleri tarafından meşrulaştırılması sonucunu doğurmuştu.⁶⁸

Platon'un *Alkibiades* diyalogunda Sokrates Alkibiades'e "Gözler ne zaman iyi durumdadır desen *görürken iyi, görmezken kötü; kulak için de duyarken iyidir, duymazken kötü durumdadır* derim." demektedir.⁶⁹ Peşisıra bahsi geçen diyalog şöyle devam etmektedir: "SOKRATES: *Kendimizi bilmek ve iyice kavramak için ne yapmalıyız? Bunu anladığımız zaman kendimizi de anlarız, dedik. Tanrılar aşkına Alkibiades, biraz önce söz ettiğimiz, Delphoi'daki yazı nedir? Bunu iyice anlıyor muyuz?* ALKİBİADES: Neden bunu soruyorsun? SOKRATES: Ben bu yazıdan ve verdiği öğütten ne anladığımı söyleyeyim. Bunu anlatmak için *görmekten* daha uygun bir kelime bulamıyorum. ALKİBİADES: Bu da ne demek Sokrates? SOKRATES: Şöyle düşün: Bu yazı bir göz için söyleneydi ve *kendini gör/bil* deseydi bundan ne anlardık? Yani göz kendini görebileceği bir şeye bakmalıdır, derdik. ALKİBİADES: Evet. SOKRATES: Peki neye bakarsak hem kendimizi hem de o gözü görürüz? ALKİBİADES: Sanırım ayna ya da ona benzer bir şeye. SOKRATES: Doğru ancak her şeyi görmemizi sağlayan gözün içinde de buna benzer bir şey yok mu? ALKİBİADES: Var. SOKRATES: Elbette biliyorsundur: *Birisinin gözlerine bakan insan, kendisini tıpkı bir aynada gördüğü gibi görür. Buna gözbebeği denir. Çünkü oraya bakan kendisini görür.*"⁷⁰

Platon'un Sokrates'e söylediği bu *gözbebeği* meselesinin altını çizip bir kenara bıraktıktan sonra yeniden 18. yüzyıl Osmanlı düşüncesine dönelim. 18. yüzyıl Osmanlı Devleti açısından askerî sahada mağlubiyetler ile medresenin içe kapanmasının ve Koçi Bey risalesine bakılırsa giderek yozlaşmasının ardından yaşanan politik-epistemolojik-askerî buhran sonrası yenileşme devrinin başlangıcı kabul edilir. Osmanlı tarihçileri yenileşme devri padişahları söz konusu olduğunda umumiyetle, şehzadeyken Fransa'nın son kralı XVI. Louis ile mektuplaşan, Avrupa'da Fransız İhtilâli'nin patlak verdiği dönemde tahta cülus eden, yurt dışına ilk daimi elçiliklerin kurulması ve orduda köklü islah teşebbüsleriyle ön plana çıkan

⁶⁸ Remzi Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncesinin Yapısı*, s. 51-52.

⁶⁹ Platon, *Alkibiades I-II*, Çev: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2010, s. 74.

⁷⁰ Platon, *Alkibiades I-II*, s. 88-89.

III. Selim'i milat kabul etmektedir. “*Kuvvetli bir bestekâr; iyi bir şair, aynı zamanda ok atmakta, binicilikte maharet sahibi bir sportmen olan III. Selim, Yeniçerilerin, Hacı Bektaş ocağına mensup oluşunu da göz önüne alarak kendisi, Mevlevi tarikatine girmiş; raks, müzik ve şiir gibi estetiğin üç aslı unsurunu kavramış ve yeniliğe karşı durması düşünülemeyen Mevlevi tarikatini, Bektaşiliğin yerine ikame etmeyi düşündüğünü belirtmişti. XVII. yüzyıldan beri Osmanlıları muhitinde beliren bu islahat teşebbüsleri, edebiyatımıza, müziğimize, yaşayışımıza da tesir etmişti.*”⁷¹ Bahsi geçen devrin en kudretli şairi ise Şeyh Galip olup Galip Dede'nin Yeniçeri Ocağı ile göbek bağı olan Bektaşiliğin yerine Mevleviliği ikame etmek niyetindeki Sultan III. Selim ile yakın münasebeti vardı. Mevlevi olan Şeyh Galip, *Hüsn ü Aşk* adlı eserinde Platoncu anlamdaki *gözbebeği* meselesine Türk-İslam epistemolojisi bağlamında, Kanuni devrinde kâfir ilan edilmiş olan İbn Arabi'nin uzun zamandır terk edilmiş olan vahdet-i vücudçu çizgisini yeniden diriltme yolunu tutmuştu. Bu bağlamda Galip Dede'nin en meşhur beyitlerinden biri şuydu: “Hoşça *bak* zatına kim zübde-i âlemsin sen/Merdüm-i dide-i ekvân olan âdemsin sen.”⁷² Şeyh Galip bu beyitinde “*adeta*” Platon'un kendini bilme/görme meselesine nazire yaparcasına insanı merkezine alarak, onu bütün bir varlık âleminin hülasesi ve gözbebeği (merdüm-i dide) olarak tavsif etmiştir. Mevlana'nın *dinle* hitabına yenilikçi 18. yüzyılda “*bak*” hitabıyla *adeta* şerh düşmüştür. Galip Dede'nin buradaki *bak* hitabı esasında *kendini bil* hitabının farklı bir formudur. Mevlana'nın aksine Galip Dede'nin kulağı ve dinlemeyi değil de gözü, bakışı ve nazarı ön plana çıkarması ise oldukça ilginçtir. Fakat elbette buradaki göz, Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinde duyular arasında en çok bilgi veren ve farkları ortaya koyan maddi göz olmayıp, perdeleri yırtılmış hakikati gören manevi gözdür: gönül gözü/basiret. Arapça basar, göz ve görme hassası demektir. Fakat klasik Türkçe'de basiret, umumiyetle manevi görüş olarak kullanılagelmiştir. Tanpınar'a bakılırsa eskiler insanı, kendi talihinin dışına çıkararak tebcil ederdi. Şeyh Galip'in hoşça bak zatına beyiti

⁷¹ Şeyh Galib, *Hüsn ü Aşk*, Çev: Abdülbâki Gölpinarlı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011, s. 7-8.

⁷² Şeyh Galib, *Hüsn ü Aşk*, s. 13.

Yunan trajedisinin bahsini ettiği insanı kastetmemekte, onu sadece ebedi hakikate ve asl'a ulaşmakla vazifeli görmekteydi.⁷³

Galip Dede'nin bu beyitinde, batıda Tanrı ile irtibatını keserek trajik bir boyut kazanmış, klasik Yunan felsefesine dayalı hümanizmanın insanı merkezine alan bakışının aksine, Tanrı ile irtibatını koparmamış bir medeniyette insanı, âlemin bir parçası hatta gözbebeği olarak gören vahdet-i vücudçu nazariyenin tohumları mevcuttur. Mevlevi tekkesi yeniden vahdet-i vücudçu bir çizgiye doğru kayma eğilimleri gösterse de Batı epistemolojisi maneviyat ve metafizikle bağlarını koparmak ve göz, gözlem ile deneyi merkezine almak suretiyle bambaşka bir yola girmiştir. Ve muharebe alanında varlık-yokluk mücadelesi vermekte olan Osmanlı Devleti için “*Tedbîrini terkeyle takdir Hudâ'nındır/Sen yoksun o benlikler hep vehm ü gümânındır.*” beyitinin en azından maddi ve somut dünyada harp ile silah teknolojisinin geliştirilmesi ve orduya mektepli subay ile asker yetiştirilmesine ne yazık ki herhangi bir katkı sunması söz konusu dahi olamamıştır. Platon'un *Alkibiades* diyalogunda Sokrates insanın kendisini ancak tıpkı bir ayna gibi başkasının gözbebeğinde, gözlerinde görüp bilebileceğine işaret etmişti. Türk-İslam tarihi söz konusu olduğunda başkasının gözbebeği, muharebe alanında Osmanlı Devleti'ni mağlup ederek imparatorluğun tarihe gömülmesine neden olan coğrafi ve ideolojik anlamıyla Batı'dır.

Sonuç

7. yüzyılda *oku*, 13. yüzyılda *dinle* ve 18. yüzyılda *bak* hitaplarını merkeze alarak okuma denemesine giriştiğimiz Türk-İslam ontolojisi ile epistemolojisinin I. Dünya Harbi'nde muharebe alanında pozitif-seküler-pragmatist-empirist Batı ontolojisi ile epistemolojisine dayalı düvel-i muazzamanın işgal orduları karşısında almış olduğu somut ve oldukça yıkıcı maddi tesirleri olan hezimet sonrası imzalanan *hezimet belgesi* olan *Sevr Anlaşması* akabinde Mustafa Kemal Paşa önderliğindeki düzensiz Türk ordusunun askerî ve diplomatik sahada elle tutulur galibiyetler almasının peşi sıra geldiği nokta ise asker-toplum olmasıyla tarihte temayüz eden Türk

⁷³ Ahmet Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul 1988, s. 25.

milletine, 21. yüzyıla gelindiğinde İstiklâl Marşı şairi Mehmet Akif'in *korkma* hitabı olmuştur. *Korkma! Sönmez bu şafaklarda yüzen al sancak/Sönmeden yurdumun üstünde tüten en son ocak!*

Gözün gördüğünü gözlem ve deney ile sınımayı ve buradan güvenilir ile kullanışlı bilgi edinmeyi merkezine alan Tanrı ile irtibatını kesmiş Batı-Avrupa düşüncesi; kulağı, itaati ve manevi nazar ile bakışı ön plana çıkaran Tanrı ile irtibatlı Osmanlı düşüncesi karşısında en azından muharebe alanında kesin olarak galip gelmiştir. *Fenanın eşiğinden ise batılı müfredatlara göre öğrenim görmüş, modern-politik-epistemik cemaat mensubu mektepli subayların önderliğinde örgütlenmiş ve tarihin garip bir cilvesiyle "ben size taarruzu değil ölmeyi emrediyorum"* diyen komutanlarının emrini *dinleyip şeksiz şüphesiz itaat eden Türk askeri sayesinde politik-ekonomik ve askerî bağımsızlığını muhafaza edebilmiştir.*

Kaynakça

- Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, C. 1, Dersaadet Matb'a-i Osmâniyye, 1309, Târih-i Cevdet, 1.2.3.4. Ciltler, Kitap 1 (içinde), Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği, 2017.
- Ahmet Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul 1988.
- Ahmet T. Kuru, *Islam, Authoritarianism and Underdevelopment: A Global And Historical Comparison*, Cambridge University Press, Cambridge 2019.
- Ahmet Tabakoğlu, "Klasik Dönemde Osmanlı Ekonomisi", *Türkler Ansiklopedisi*, C. 10, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2020, s. 1218-1301.
- Alan Mikhail, *God's Shadow: Sultan Selim, His Ottoman Empire and the Making of the Modern World*, Liveright Publishing, New York 2020.
- Aristoteles, *Metafizik*, Çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.
- Bilal Dindar, "Bedreddin Simâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 5, 1992, s. 331-334.
- Byung-Chul Han, *Eros'un İstirabı*, Çev: Şeyda Öztürk, Metis, İstanbul Ocak 2020.
- Emrullah Yüksel, "Birgivi" *TDVİA*, C. 6, 1992, s. 191-194.

- Engin Koca, “Theoretike ile Poetike Arasında Modern Bilimin Yöntem Arayışı”, *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 33 (2017), s. 29-60.
- Erwin I. J. Rosenthal, “Averroes”,
<https://www.britannica.com/biography/Averroes/Contents-and-significance-of-works> (Erişim Tarihi: 17. 08. 2020).
- Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, Der: Süheyl Ünver, İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi, İstanbul 1946.
- Ferdi Ertekin, “Geç Dönem Osmanlı Düşüncesinde Bekâ Arayışlarının Epistemolojik Temelleri (1878-1918)” *Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi Bildiri Kitabı*, C.1, Türkiye’de Felsefe-İslam Felsefesi, Yay. Hz. N. Murat Omay, Vahid Şenel, Arzu İbişi, İstanbul Aralık 2018.
- Feridun Emecen, “Selim I”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 36, 2009, s. 407-414.
- Gazali, *El-Munkızu Min-Ad-Dalal*, Çev: Hilmi Güngör, MEB Yayınları, Maarif Basımevi, İstanbul 1960.
- Halil İnalçık, *Rönesans Avrupası: Türkiye’nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013.
- Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbni Rüşd’ün Ölümüne*, Çev: Hüseyin Hatemî, C. 1, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.
- Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2019.
- İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, Çev: Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, Samsun 1986.
- İhsan Fazlıoğlu, *Kayıp Halka: İslam Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi*, Papersense Yayınları, İstanbul 2015.
- İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Yayınları, İstanbul 1987.
- J. W. Swain, “What is History?-I”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 20, No. 11 (May 24, 1923), s. 286-287.
- Jeremiah Hackett, “Roger Bacon and Aristotelianism: Introduction”, *Vivarium*, Vo: 35, No: 2, 1997, s. 129-135.
- Kâtip Çelebi, *Mîzanü’l-Hakk Fi İhtiyari’l-Ahakk*, Yay. Haz. Orhan Şaik Gökyay, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1980.
- Kenneth Matthews, *British Philosophers*, William Collins of London, 1943.
- Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul Aralık 2010.
- Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Çev: Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.

- Mehmet Bayraktar, “Dâvud-ı Kayserî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 9, 1994, s. 32-35.
- Mehmet Ertuğrul Düздаğ, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1972.
- Mevlana Celaleddin Rumi, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, Ter: Ahmed Avni Konuk, C.1, Kitabevi, İstanbul 2005.
- Mevlâna, *Mesnevî*, Cilt I, Çev: Veled İzbudak, Göz. Geç: Abdülbâki Gölpınarlı, MEB Yayınları, İstanbul 1995.
- Mevlâna, *Mesnevî*, Cilt II, Çev: Veled İzbudak, Göz. Geç: Abdülbâki Gölpınarlı, MEB Yayınları, İstanbul 1995.
- Mevlâna, *Mesnevî*, Cilt III, Çev: Veled İzbudak, Göz. Geç: Abdülbâki Gölpınarlı, MEB Yayınları, İstanbul 1995.
- Mevlâna, *Mesnevî*, Cilt IV, Çev: Veled İzbudak, Göz. Geç: Abdülbâki Gölpınarlı, MEB Yayınları, İstanbul 1995.
- Mevlâna, *Mesnevî*, Cilt V, Çev: Veled İzbudak, Göz. Geç: Abdülbâki Gölpınarlı, MEB Yayınları, İstanbul 1995.
- Mevlâna, *Mesnevî*, Cilt VI, Çev: Veled İzbudak, Göz. Geç: Abdülbâki Gölpınarlı, MEB Yayınları, İstanbul 1988.
- Mustafa Çağrıçı; “Gazzâlî: Hücetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (ö. 505/1111)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 13, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, s. 530-534.
- Mübahat Türker Küyel, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956.
- Ortaçağ: Barbarlar, Hıristiyanlar, Müslümanlar*, Ed: Umberto Eco, Çev: Leyla Tonguç Basmacı, Alfa, İstanbul 2014.
- Platon, *Alkibiades I-II*, Çev: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- Remzi Demir, *Osmanlı Epistemisini Anlamak: Çatışma Kuramı*, Muhayyel, İstanbul 2020.
- Remzi Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, Epos Yayınları, Ankara 2014.
- Semiramis Çavuşoğlu, “Kadıızâdeliler”, *TDVİA*, C. 24, 2001, s. 100-102.
- Ş. Teoman Duralı, “Felsefe-Bilim Geleneğimizin Nirengi Noktası Ebûhâmit Gazâlî” *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 20 (2011), s. 17-40.
- Ş. Teoman Duralı, *Çağdaş Küreselleştirilen İngiliz-Yahudi Medeniyeti*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999.
- Şeyh Galib, *Hüsn ü Aşk*, Çev: Abdülbâki Gölpınarlı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011.

Gettier Sonrası Epistemolojide Alternatif Gerekçelendirme Teorileri

*Adnan Kurt**

Özet

Klasik dönemde Platon ile başlayan bilginin tanımı ve koşulları meselesi modern dönemde Descartes ve Kant gibi filozoflarca devam ettirilmiştir. Gettier'in, 'gerekçelendirilmiş doğru inanç' şeklindeki bilgi tanımına itirazı, epistemolojide bir dönüm noktası olmuştur. Gettier'in mevcut bilgi tanımındaki bileşenleri yetersiz bulduğu ünlü itirazı epistemolojide aynı zamanda çağdaş tartışmaları da başlatmıştır. Söz konusu itirazdan sonra tartışmalar bilgi kavramının çözümlenmesi ve gerekçelendirme bileşeninin yeterliliği üzerinden yürütülmüştür. Bu çalışmada Gettier'den sonra ortaya çıkan alternatif gerekçelendirme teorileri ele alınmıştır. Söz konusu teorilerin temel iddiaları incelenmiş ve bu teorilerin önde gelen savunucularının klasik bilgi tanımının yerine önerdikleri alternatif öneriler analiz edilmiştir. Gettier sonrası epistemolojide özellikle gerekçelendirme bileşeni üzerinden yürütülen bu tartışmalar, alternatif gerekçelendirme teorilerine gerekçelendirmenin reddi şeklinde yansımıştır. Genel anlamda alternatif yaklaşımlar gerekçelendirme bileşeninin ne gerekli ne de yeterli olduğunu savunmuşlardır. Ancak gerekçelendirmenin epistemolojiye normatif bir özellik kazandırması ve diğer bileşenlere nazaran önermelerin epistemik statüsünü belirlemesi birçok felsefeciyeye göre onu bilginin asli bir unsuru haline getirmiştir. Bu makalede alternatif yaklaşımlardaki bu zayıf noktalar tespit edilmiş ve bunlara yönelik değerlendirmeler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Gerekçelendirme, Alternatif Gerekçelendirme Teorileri, Doğallaştırılmış Epistemoloji, Erdem Epistemolojisi, Feminist Epistemoloji, Sosyal Epistemoloji

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İnsan ve Toplum Araştırmaları Anabilim Dalı, adnankurt3678@gmail.com

Alternative Theories of Justification in Post-Gettier Epistemology

Abstract

The matter of the definition and conditions of knowledge, which was started with Platon in classic era, was continued by philosophers such as Kant and Decartes in modern era. Gettier's objection to the definition of knowledge stated as "justified true belief" has become a milestone in epistemology. Gettier's famous objection, which he found insufficient in the current definition of knowledge, also initiated contemporary debates in epistemology. After the mentioned objection, the debates were on analyzing the concept of knowledge and sufficiency of justification component. In this study, Gettier's alternative justification theories, that revealed later on, are discussed. The basic claims of these theories have been examined and alternative suggestions proposed by the prominent proponents of these theories to replace the classical definition of knowledge have been analyzed. The debates that were on especially justification component in post-Gettier epistemology is reflected as denial of justification in alternative justification theories. Generally, alternative approaches defends neither necessity nor competence of justification component. However, the fact that justification gives epistemology a normative character and determines the epistemic status of propositions compared to other components has made it an essential element of knowledge for many philosophers. In this article, these weak points of alternative approaches are detected and evaluation in this manner are made.

Keywords: Justification, Alternative Justification Theories, Naturalized Epistemology, Virtue Epistemology, Feminist Epistemology, Social Epistemology

Giriş

Bilgiye dair bilinen ilk tanım, Platon tarafından yapılan “gerekçelen-dirilmiş doğru inanç”¹ şeklindeki tanım olmuştur. 1963 yılında Edmund Gettier epistemolojiye yeni bir bakış açısı kazandıran *Is Justified True Belief Knowledge?* başlıklı bir çalışma yayınlamıştır. Bu çalışmada Gettier, bilginin tanımına yönelik gereklilik ve yeterlilik ilkeleri üzerinden bir analiz yapıp, klasik bilgi tanımındaki bileşenlerin gerekli olduğunu ancak bilgiyi vermekte yetersiz olduğunu ileri sürmüştür. Başka bir ifadeyle Gettier bu bileşenlerin bir aradalığının epistemik şansını engelleyemediğini ortaya

¹ Platon, “Theaitetos” (201d-202c), *Diyaloglar*, çev. Macit Gökberk, Remzi Kitabevi, 6. bs., İstanbul 2009, s. 527-528.

koymuştur. Gettier'den sonra yapılan çalışmalarda da esas olarak bu durum ele alınmıştır. Dolayısıyla da çağdaş epistemoloji olarak adlandırdığımız bu dönemdeki tartışmalar gerekçelendirme bileşeni etrafında şekillenmiştir. İçselci ve dışşalcı gerekçelendirme teorileri klasik bilgi tanımının korunması ve yeni koşullarla desteklenmesi gerektiğini ileri sürerken, alternatif gerekçelendirme teorileri mevcut tanımı tamamen reddetmişlerdir. Özellikle gerekçelendirme bileşeninin gereksiz olduğu iddiası alternatif gerekçelendirme teorilerini diğer yaklaşımlardan ayırmıştır. Ancak gerekçelendirmenin bilgiye normatif bir özellik kazandırması onu bilginin tanımında ayrılmaz bir bileşen haline getirmiştir. Hatta kimi epistemologlar gerekçelendirmenin söz konusu önermelere epistemik statü kazandıran tek bileşen olduğunu ileri sürmüştür. Her ne kadar Gettier gerekçelendirilen doğru bir inancın bilgi olmayabileceğini kanıtlamış olsa da bu, gerekçelendirmenin gereksiz bir öge olduğunu göstermez. Gettier'in buradaki temel iddiası, bu bileşenlerin bir aradalığının epistemik şans engelleyemediğini ortaya koymaktır. Dolayısıyla tekrardan ifade etmek gerekirse, Gettier'in itirazı, gereklilik ilkesi üzerinden değil yeterlilik ilkesi üzerinden yapılan bir itiraz olmuştur.

Alternatif gerekçelendirme teorisi savunucuları sadece bilginin bileşenlerine yönelik itirazda bulunmamış aynı zamanda bilginin edinim yöntemi, epistemik failin özel koşulları, toplumun ve diğer sosyal koşulların bilgi edinim sürecindeki rolünü ele almışlardır. Örneğin feminist epistemologlar mevcut bilgi anlayışının hem kavram algısının hem de idealleştirdiği epistemik failin erkek zihninin ürünü olduğunu bu nedenle bunların evrensel sayılamayacağını iddia etmişlerdir. Epistemik faile yönelik eleştiriler sosyal epistemoloji tarafından da yürütülmüştür. Sosyal epistemolojiyi savunan epistemologlar öznenin içinde yaşadığı koşullardan soyutlanamayacağını ve toplumun bilgi üretme imkânının yadsınamayacağını vurgulamışlardır. Öte yandan doğallaştırılmış epistemoloji savunucuları, epistemolojinin feshedilip bu alanın psikolojinin bir alt dalı olarak çalışılması gerektiği anlayışını öne sürmüşlerdir. Rorty gibi felsefeciler epistemolojinin anlamsız olduğunu ve insanın bilgisinin eylemlerinde aranması gerektiğini savunmuş ve bunu kendi liberal, pragmatist felsefe anlayışıyla sunmuştur. Alternatif gerekçelendirme anlayışlarını özetleyecek olursak, bu yaklaşımlar

başta üçlü bileşeni parçalamış ve birbirinden ayrı unsurlar olarak değerlendirmişlerdir. Tartışmalar genellikle gerekçelendirme bileşeni üzerinden dönmüş ve bu bileşene çoğu zaman ihtiyaç duyulmadığını ve dolayısıyla da anlamsız olduğu ifade edilmiştir.

1. Doğallaştırılmış Epistemoloji

Doğallaştırılmış epistemoloji, bizim bilgi tanımı için epistemik öge vurgusu yaptığımız gerekçelendirme bileşenine ihtiyaç olmadığını savunmaktadır. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi birçok felsefeciye göre epistemolojiden gerekçelendirmeyi çıkarmak demek onun normatif yönünü almak demektir. Örneğin Putnam, “Eğer epistemolojiden gerekçelendirmeyi çıkarırsak, o zaman söylediklerimiz, kuru gürültüden ibaret kalmaz mı?”² şeklinde bir soruyla bu bileşenin zorunluluğuna vurgu yapmıştır. Yine Kim de, “Bilgi kavramımız esas itibarıyla normatif bir kavramdır ve bu nedenle de gerekçelendirme ile sıkı sıkıya birbirine bağlıdır.”³ diyerek gerekçelendirme bileşeninin bilginin asli bir unsuru olduğunu dile getirmiştir.

Doğallaştırılmış epistemolojinin önde gelen temsilcilerinden olan Quine, sadece gerekçelendirme bileşenine değil geleneksel anlamdaki bilgi tanımına da karşı çıkmıştır. Baş, Quine’in bu tavrını şöyle yorumlamaktadır, “Quine’in karşı çıktığı epistemoloji esas olarak, Platon ile başlayıp Descartes’in bilgi kuramında yeni bir şekil alan ve 19. yüzyılda bazı felsefecilerin psikolojik unsurları mantıksal ve bilimsel çalışmalardan uzak tutma çabasını da içine alan *usçu* yaklaşımdır.”⁴ Quine, bilginin oluşumunun doğal bir süreç olduğunu vurgulayıp; bizim epistemik açıdan incelememiz gerekenin bilginin oluşum sürecinde, öznenin bilişsel süreçlerinin empirik olarak incelenmesi gerektiğini vurgulamıştır. Quine, epistemolojide birçok tartışmayı yaratan şu iddiada bulunmaktadır:

Epistemoloji veya ona benzer herhangi bir uğraş, psikolojinin ve dolayısıyla da doğal bilimin bir alt bölümü olarak yer alır. Epistemoloji,

² Hilary Putnam, “Why Reason Cannot Be Naturalized”, *Epistemology: An Anthology*, Ed. E. Sosa; J. Kim, Blackwell Publishers, Malden 2000, s. 323.

³ Jaegwon Kim, “What Is Naturalized Epistemology”, *Epistemology: An Anthology*, Ed. E. Sosa; J. Kim, Blackwell Publishers, Malden 2000, s. 305.

⁴ Murat Baş, *Epistemoloji*, Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir 2011, s. 246.

doğal bir fenomeni yani fiziksel insan öznesini inceler. Bu özne, dışardan deneysel olarak kontrol edilebilir girdiler alır ve bu sürecin sonunda üç boyutlu bir dünya tasvirini ve tarihini bir çıktı olarak ifade eder. Epistemoloji bu girdi olarak alınan verilerle ve çıktı olarak ifade edilenler arasındaki ilişkiyi yani delillerin teorilerle nasıl bağlantı kurduğunu ve teorilerin delilleri nasıl aştığını göstermek için çalışır.⁵

Görüldüğü üzere Quine, bilgiyi, bilişsel süreçlerin doğal bir ürünü olarak görmektedir. Diğer taraftan Quine, epistemolojinin, bu bilişsel süreçleri inceleyen empirik bir bilim dalı olması gerektiğini savunmaktadır. Bilginin oluşum sürecinin doğal bir süreç olduğunu ve buradaki nedensel ilişkinin gösterilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Sonuç olarak doğallaştırılmış epistemolojiyi toparlamak gerekirse, Quine göre epistemolojinin esas görevi, kanıtlar ve teoriler arasındaki nedensel bağıntıyı açıklamaktır. Epistemoloji artık gerekçelendirme merkezli tanımlamalardan kurtulup; insan bilgisinin, doğal bilim ve dolayısıyla empirik psikoloji alanında betimsel olarak çalışılması gereken bir alandır. Doğallaştırılmış epistemoloji teorisi bir gerekçelendirmeye ihtiyaç duymamaktadır, çünkü inançlarımız doğal süreçler ve duyuşsal uyarımlarla geliştiğinden, kanıtlar ve teoriler arasındaki nedensel ilişkiyi açıklamak bilgi sahibi olmak için yeterlidir iddiasında bulunmaktadır. Ancak gerekçelendirme unsurunun epistemolojiden atılması ve bilginin oluşumu sürecinin doğal bir süreç olarak tanımlanması, bilgiye sahip olacak öznenin epistemik sorumluluk koşulunu ortadan kaldırmaktadır. Bu durum inançlarımız üzerinde bir kontrolümüz olmadığı sonucunu doğurmaktadır. İkinci bir problem ise bu inançlardan doğan ahlaki sorumluluktan kaçmanın yolunun açılmış olmasıdır.

2. Erdem Epistemolojisi

Erdem kavramının epistemolojiye girişi Sosa ile olmuştur. Sosa 1980 yılında *The Raft and Pyramid: Coherence and Foundations in the Theory of Knowledge* isimli çalışmasında entelektüel erdem kavramını kullanarak

⁵ W. V. Quine, "Epistemology Naturalized", *Epistemology: An Anthology*, Ed. E. Sosa; J. Kim, Blackwell Publishers, Malden 2000, s. 297.

mevcut tartışmaları başlatmıştır. Bağdaşımçı ve temelci anlayışların zayıflıklarının tartışıldığı bu çalışma, bilginin tanımı probleminde alternatif bir çözüm olarak erdem epistemolojisini sunmuştur. Bütün bu nedenlerden dolayı Sosa erdem epistemolojisinin kurucusu sayılmaktadır.

Sosa, erdem kavramını felsefedeki erdem, etik tartışmalarından esinlenerek epistemoloji alanına sokmuştur. Sosa'ya göre bu yaklaşımın diğer gerekçelendirme teorilerinden farkı ise, erdem epistemolojisinin çeşitli yöntemlerle birlikte gerekçelendirme sürecinde inanca veya eyleme değil de faile vurgu yapmasıdır. Sosa'nın ifadeleriyle devam edecek olursak, "Erdem epistemolojisine göre, bir performansı hünerli, bir eylemi haklı, bir yargıyı bilge ya da uygun olarak övmek sadece eylemi ya da yargıyı değerlendirmek değildir; fakat aynı zamanda tefekkür edilen yeteneği, karakter ya da aklı değerlendirmektir."⁶ Sosa'nın burada kişinin karakterine ve aklına dikkat çekmesi çağdaş epistemolojide bu yeni tartışmanın temel argümanını oluşturmuştur. Mehdiyev bu duruma paralel olarak erdem epistemolojisine dair şu yorumda bulunmaktadır, "Erdem epistemolojisi, her şeyden önce, bilgi oluşturma sürecinde, bilginin en temel bileşeni olan inanca (ve dolayısıyla önermeye) değil de bilginin oluştuğu zihnin (kişinin) bilgi oluşturma mekanizması üzerine vurgu yapmaktadır."⁷ Mehdiyev'in bahsettiği "bilgi oluşturma mekanizması" hem zihinsel bir işleyişi hem de bu işleyişin gerçekleştiği bir sürece işaret etmektedir. Sürecin fail tarafından güvence altına alınıyor olması güvenilirlik anlayışına paralel olsa da; bu anlayıştan farklı olarak erdem epistemolojisi, genel güvenilirliği yani süreç güvenilirliğini değil, fail güvenirciliğini savunmuştur. Bu sayede hem bilme süreci sadece bilen öznenin kontrolüyle sınırlandırılmış hem de hasarlı beyin veya beyin lezyonu şeklinde örneklendirilen durumların önüne geçilmiştir.

Epistemik erdem, ahlak felsefesindeki erdem kavramının epistemolojiye yansıtılması şeklinde tanımlanabilir. John Grego erdemi şöyle ifade etmektedir, "En geniş anlamıyla bir erdem, bir tür üstünlüktür.

⁶ Ernest Sosa, "Reflective Knowledge in the Best Circles", *The Journal of Philosophy*, Sayı: 94, 1997, s. 420.

⁷ Nebi Mehdiyev, "Gettier Sorununa Alternatif Bir Yaklaşım: L. Zagzebski'nin Erdem Epistemolojisi", *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s. 105.

Epistemolojide üstünlüğün ilgili türü ‘entelektüel’ olacaktır.”⁸ Grego’nun tanımında da görüldüğü üzere epistemolojik tartışmalarda erdem kavramı, entelektüel erdem olarak ifade edilmiştir. Sosa entelektüel erdemi şöyle tanımlamıştır; “Belli bir A önermeler alanında belli bir K koşullarında iken kişinin çoğunlukla doğruyu elde ettiği ve yanlıştan sakındığı yetenektir.”⁹ Sosa’nın tanımında da görüldüğü üzere süreç kişinin yetenekleriyle ilerlemektedir. Sosa’ya göre, kişi bu yeteneklere kimi zaman doğuştan sahipken kimi zaman da bunları kendi çabasıyla elde etmektedir. Bu yetiler sayesinde kişi, doğruyu kavrama ve yanlıştan kaçınma durumlarına yatkınlık kazanmaktadır. Sosa’nın geliştirdiği bu anlayış Gettier tarzı epistemik problemleri aşmak için bir öneri sunsa da; erdem epistemolojisi Plantinga, Zagzebski gibi epistemologlar öncülüğünde başka bir seyir çizmiştir. Mehdiyev bunu şöyle ifade etmektedir; “Erdem epistemolojisi savunucuları, Gettier sorununu aşmaktan ziyade bu sorununun ciddi bir uyarı olduğundan hareketle gerekçelendirme merkezli geleneksel bilgi anlayışını reddetmenin yollarını aramaya koyulmuşlardır.”¹⁰ Bu arayış erdem epistemolojisinde iki başlık altında ilerlemiştir: Zagzebski tarafından geliştirilen mesuliyetçi erdem epistemolojisi ve Sosa tarafından geliştirilen perspektivist erdem epistemolojisi.

Zagzebski’ye göre hem geleneksel bilgi anlayışı hem de Gettier’den sonra ortaya çıkan bütün gerekçelendirme teorileri, bilginin epistemik bileşenlerinin en önemli unsuru olan doğruluğu güvence altına almakta yetersiz kalmışlardır. Mehdiyev’e göre, doğruluğu bilginin en temel bileşeni olduğunu vurgulaması Zagzebski’ye özgün bir epistemik duruş kazandırmıştır.¹¹ Zagzebski’ye göre erdem, ahlaki bir yetidir. Epistemik anlamdaki erdem olan entelektüel erdem ise, doğruluğu amaçlayan ahlaki özelliştir.

⁸ John Grego, “Virtues in Epistemology”, *Oxford Epistemology*, Ed. Paul K. Moser, Oxford University Press, Chicago 2002, s. 287.

⁹ Ernest Sosa, “Reliabilism and Intellectual Virtue”, *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 138.

¹⁰ Nebi Mehdiyev, “Gettier Sorununa Alternatif Bir Yaklaşım: L. Zagzebski’nin Erdem Epistemolojisi”, s. 106.

¹¹ Nebi Mehdiyev, “Gettier Sorununa Alternatif Bir Yaklaşım: L. Zagzebski’nin Erdem Epistemolojisi”, s. 107.

Mesuliyetçi Erdem Epistemolojisini kısaca ifade etmek gerekirse, Zagzebski'nin özellikle failin karakterini vurguladığı bu anlayışa göre, bilgi edinme sürecinde öznenin dürüstlüğü, doğruluğu amaçlaması, güvenilir bir süreç yürütmesi gibi koşullar bu anlayışın temel ilkelerini belirlemiştir. Bilgi edinme sürecinde neredeyse bütün sorumluluk epistemik faile yüklenmiştir. Bu durum, bütün failerin aynı düzeyde erdemli olmadıkları ve bazen de zorunlu koşullardan dolayı erdemli davranmadıkları gerçeğinin tartışılmasına neden olmuştur. Ancak Zagzebski bu anlayışın sadece çıkarımsal bilgiler için geçerli olduğunu vurgulamıştır. Bu durum hem kişisel çabayı daha anlamlı hale getirmiş hem de kişinin elinde olmayan diğer koşullardan dolayı gelişen olumsuzluklardan bireyin mesul tutulmasının önüne geçilmesini sağlamıştır. Bilgiyi bir iyilik durumu olarak ifade eden Zagzebski, geleneksel tanımdaki gerekçelendirme ve doğruluk arasındaki ilişkinin çarpık olmasından dolayı bu koşulların bilgiye ulaşmamızda yetersiz olduğunu iddia etmiştir. Gettier örneklerinde de görüldüğü gibi kimi zaman gerekçelendirilen inançlar yanlış çıkarken, kimi zaman da gerekçelendirilmeyen inançlar doğru çıkabilmektedir. Gerekçelendirme bileşeni yerine iyiliği koyan Zagzebski'ye göre bilgi, "iyi doğru inanç"tır. Zagzebski bu tanımlamayla bilgiyi, özellikle doğruluğa yaptığı vurgu ile gerekçelendirmeden tamamen ayırmış ve bilginin ancak öznenin ahlaki duruşu ve çabasıyla mümkün olabileceğini savunmuştur. Bu durum ise Zagzebski epistemolojisinde, epistemolojiyle etik arasında zorunlu bir bağ kurulmasına neden olmuştur.

Sosa'nın erdem epistemolojisine yaklaşımı ilk olarak temelcilik ve bağdaşımcılık arasında süregelen tartışmalara bir çözüm arayışıyla olmuştur. Katı temelciliği ve katı bağdaşımcılığı reddeden Sosa, bunlar yerine entelektüel erdem ilkeleriyle kurulan perspektivist erdem epistemolojisini önermiştir. İçselci gerekçelendirme anlayışlarını reddeden Sosa; dışsalci ve kimi yönleriyle güvenilir bir süreçle bilgiye ulaşabileceğimizi iddia etmiştir. Kemal Batak'a göre, "Sosa'nın erdem epistemolojisi bir inancın gerekçelendirilmesi için -sayısız ya da belirsiz dedüktif/çıkarımsal inançlar arası ilişkiyi değil- sadece entelektüel erdeme dayanmasını yeterli

görür.”¹² Batak’ın yaptığı bu çıkarımdan hareketle de görüyoruz ki Sosa, bu çözüm önerisiyle içselciliğin önemli sorunlarından olan geriye gitme sorununu (the regress problem) çözdüğünü iddia etmiştir.

Sosa, bu yeni yaklaşımıyla epistemik gerekçelendirmeyi tamamen epistemik failin entelektüel erdem yetilerine bırakmıştır. Grego bunu şöyle formüle etmiştir; “Bir B(p) inancı bir S kişisi için ancak ve ancak B(p), S’nin bir ya da daha fazla entelektüel erdeminden üretilmişse (bilgi için gerekli olan şey anlamında) epistemik olarak gerekçelendirilmiştir.”¹³ Sosa, bu yaklaşımla kişinin bilgi edinme sürecini fail güvenilirliği ve entelektüel yetilerle açıklamaya çalışmıştır.

İkinci bir yaklaşım olan Perspektivist Erdem Epistemolojisi ise, Sosa’nın savunduğu erdem epistemolojisi yani fail güvenilirliği vurgusuyla ileri sürülen ve aslında güvenilirliğin bir türü olan epistemik anlayıştır. Sosa, ilk olarak temelci yaklaşıma göre “temel sayılan inançlar”ın kaynağını entelektüel yeti olarak savunmuş ayrıca çıkarımsal bilgileri de buraya dahil etmiştir. Öte taraftan da bağdaşımcılığın gerekçelendirmeyi birbirine aktaran problematiğine uzlaşmacı bir yaklaşımla, ilgili inançların kaynağı olarak temel inançları göstermiş ve bu inançların entelektüel yetilerin ürünü olduğunu vurgulamıştır. Buradaki inançların entelektüel yetilerin ürünü olması ve bunların fail tarafından güvence altına alınıyor oluşu; perspektivist erdem epistemolojisini güvenilirlikten ayıran özelliklerinden olmuştur. Sosa’ya göre eğer inançlar failin bir erdeminden ya da entelektüel yetisinden elde edilmişse bu inançlar *uygundur*. Sosa bu inançları hayvani bilgi olarak tarif etmiştir. Eğer inanç, failin epistemik perspektifi ile bağdaşımsal olarak uyumlu ise *gerekçelendirilmiş* sayıldığından bu inançlar tefekkürü bilgi olarak tanımlanmıştır. Bu iki bilginin ayrımını Batak’ın ifadeleriyle dile getirecek olursak;

Tefekkürü bilgi, kavrayış ya da anlama gibi bir etken sebebiyle hayvani bilgiye göre *daha iyi gerekçelendirilmiş* bir bilgidir. Kişi, burada bilinen olguya dair sadece dolaysız olarak bir tepki vermiş değil, ilaveten, onu

¹² Kemal Batak, *Aristoteles’ten Ernest Sosa’ya Erdem Epistemolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 66.

¹³ John Grego, “Virtues in Epistemology”, s. 290.

kendi geniş perspektifine de yerleştirmiş ve böylece (tefekkür) bilgi otomatik girdi-çıkı (deneyim-inanç) ilişkisini aşmıştır.¹⁴

Sosa, bu tanımlamaların devamında akıl sahibi bir varlık olarak insanın, karşılaştırma, karşıt delilleri fark edip değerlendirme, duyu verilerinin bir bağdaşım içerisinde işlenmesi gibi özelliklerden dolayı insanların sadece hayvani bilgiye sahip olmalarının çok mümkün olmadığını savunmuştur. Sosa, tüm bu özelliklerden dolayı marjinalliğe kaçmayacak şekilde hem içselci hem de dışsalcı gerekçelendirme teorilerinin güçlü yönlerinin alınıp üçüncü bir yolun inşa edilmesi gerektiğini -ve hatta bunun erdem epistemolojisi olduğu- iddia etmiştir.

3. Feminist Epistemoloji

Geleneksel epistemolojiye karşı çıkan ve onu bir anlamda reddedip; bu meydan okuyuşunu yeni bir bilgi anlayışıyla sunmaya çalışan alternatif yaklaşımlardan biri de feminist epistemoloji olmuştur. Feminist epistemoloji ilk itirazı analitik epistemolojinin epistemik özneyi ele alışına yapmaktadır. Louise M. Antony analitik epistemolojideki özneyi şöyle ifade etmektedir:

Analitik epistemoloji, az ya da çok tüm bilen kişilerin birbirine benzediğini varsayar. Daha açık söylemek gerekirse, analitik epistemoloji, (ve buna bağlı fenomenlerin), bir insanı diğerlerinden gerçekten ayırt eden özelliklerin çeşitlerini dikkate almaksızın tanımlanabildiğini ve karakterize edilebildiğini varsayar. Bu, içsel ve dışsal özelliklerin her ikisi için de -biyolojik cinsiyet için olduğu kadar kültürel kimlik için de- geçerlidir.¹⁵

Feminist epistemolojinin ilk itirazı buraya olmuştur. Bu kurama göre, geleneksel epistemolojide ele alınan özne; tarihsel koşullardan, kültürel kimliklerden, cinsiyetten ve her türlü çevresel olgudan soyutlaştırılmış ve bu haliyle evrenselleştirilmiş bir erkek epistemik faili temsil etmektedir.

¹⁴ Kemal Batak, “Ernest Sosa’da Hayvani Bilgi ve Tefekkür Bilgi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Sayı: 32, 2016, s. 227.

¹⁵ Louise M. Antony, “Embodiment and Epistemology”, *Oxford Epistemology*, Ed. Paul K. Moser, Oxford University Press, Chicago 2002, s. 463.

Geleneksel anlayışta öznenin cinsiyetinin belirtilmemesine karşın feminist epistemologların bunun erkek olduğunu vurgulamalarının nedeni, tamamen erkek egemen toplum standartlarında yaşıyor olduğumuz iddiasıdır. Erkek egemen toplumda üretilecek kuramlar da bu düşüncenin ürünüdürler ve dolayısıyla farklı bir özne yaratmaları beklenmemektedir. Feminist yaklaşım burada iki tür eleştiri sunmaktadır. Bunlardan birincisi, gerek akademide gerekse de diğer bilimsel çalışmaların yapıldığı tüm alanların erkeklerin hâkimiyeti altında oluşu, homojen bir yapının ortaya çıkması ve temsiliyet açısından çoğulculuğun sağlanmamasıdır. İkinci bir eleştiri ise, farklı cinsiyetlerin, farklı kuramsal parametreler geliştirmek için şart olduğu çıkışıdır. Fakat bu cinsiyet sadece biyolojik cinsiyetle sınırlı olmayıp; toplumun bu cinsiyetlere attığı rolleri ve zorunlu olmayan mutabakatları da kapsamaktadır. Bu iddiaya göre, kadın ve erkeğin toplum içerisindeki davranım biçimlerinin belli kalıplarda oluşu bu kapsama alınabilmektedir.

Feminist epistemoloji, kavramsal çerçevemizin ve bilimüm yaşam biçimlerimizin bireysel tercihlerden çok toplumsal normlarla gerçekleştiği, bu normların ise erkek egemen toplumun ürünü olduklarını vurgulamaktadır. Analitik felsefenin ise bağlamı neredeyse yok saydığını ve ideal bir özne yaratarak, kadınları ve toplum tarafından marjinalleştirilen kesimlerin deneyimlerinde ortaya çıkan her şeyi reddettiğini vurgulamaktadır.

Feminist epistemolojinin geleneksel epistemolojiye yönelik bir diğer itirazı ise, öznenin bütün ayırt edici koşullarını reddeden çözümleyici yaklaşımın sadece önermesel bilgiyi ciddiye aldığı eleştirisi olmuştur. Feminist epistemologlardan olan Longino konuyla ilgili şu tespitleri yapmaktadır:

Nesnellik ve gerekçelendirme, esasen *toplumsaldır*. Nesnellik, bireysel bilenlerin bir özelliği değildir ve olamaz. Çünkü sosyal ilişkinin üretken baskılarından izole edilen bilenler, herhangi bir epistemik konunun kısıtlamalarının üstesinden gelebilmek için gerekli olan test türlerine, inançlarını tabi tutamazlar. Nesnellik, bu yüzden bireysel bir norm olmaktan ziyade sosyal bir normdur;

nesnellik, düzgün bir şekilde oluşturulmuş epistemik topluluğun bir özelliğidir.¹⁶

Gerekçelendirmenin toplumsal olduğu iddiası epistemik bireyciliği ortadan kaldırmaktadır. Ahmet Cevizci bununla ilgili şu yorumu yapmaktadır:

Feminist ampiristler, ampirizmin epistemik bireyciliğine karşı çıkarlar. Onlar, söz konusu bireycilik yerine, bilgi üretiminin sosyal ve komunal bir faaliyet olduğunu öne sürerler. Feministlere göre, sözgelimi, insanların delillere ve verilere dayanarak bilgi üretmeye geçmeden önce, delillere nasıl yaklaşıp verileri ne şekilde ele alacaklarını öğrenmeleri gerekir; söz konusu öğrenme ise zorunlulukla sosyal bir süreci ifade eder.¹⁷

Bu çıkarım yukarıda bahsettiğimiz nesnellik ve gerekçelendirme koşullarının bireyden alınıp topluma verilmesi gerekliliği iddiası ile paralellik göstermektedir. Çünkü normların erkek egemen toplum tarafından üretiliyor olduğu eleştirisi, gerekçelendirmenin veya her türlü bilgi üretim mekanizmasının da sosyal anlamda bu sistem tarafından üretildiğinin göstergesidir.

Feminist epistemolojinin bilgiyi, sosyal süreçlerin ve toplumsal normların bir ürünü sayması birçok eleştiriye sebep olmaktadır. Doğallaştırılmış epistemoloji için dile getirdiğimiz gibi bu yaklaşım da öznenin epistemik sorumluluk durumunu ortadan kaldırmaktadır. Öte yandan bilginin edinimi, kaynakları ve kavramsal çözümlemesi gibi temel konularda bu yaklaşımın bir iddiası bulunmamaktadır. Feminist epistemologlar, genel anlamda 1960 sonrası feminist hareketlere bağlı olarak, kimi yerde Marksizm, kimi yerde post-yapısalcılık gibi düşüncelerin etkisine kapılarak bilgiye dair gerçek problemlerden çok; bu durumun politik yönlerine dair yorumlar yapmışlardır. Feminist karşı çıkış,

¹⁶ Helen Longino, *Science as Social Knowledge*, Princeton University Press, New Jersey 1990, s.221.

¹⁷ Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2010, s. 267-268.

geleneksel epistemik anlayışı tarif etme ve teorik çözümlenmesindeki eksiklikleri gösterme açısından Thomas Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* isimli çalışmasındaki *paradigma*¹⁸ kavramına uysa da, feminist kuramcılar bilgiye dair bir öneride bulunmamışlardır. Özellikle epistemik özneye dair eleştirileri haklı olsa da, bu teorinin geliştirilmesine dair şu ana kadar öncülük yaptıkları söylenemez.

4. Sosyal Epistemoloji

Gerekçelendirme kavramını ele alışına bağlı olarak epistemolojide birçok farklı bilgi teorisi ortaya çıkmıştır. Bilginin mümkün olduğunu, yani önermesel anlamda bir şeyi bilebileceğimizi kabul eden görüşler üzerinden gittiğimizde bilgi tanımı genel olarak gerekçelendirme kavramının konumlandırılmasına göre şekillenmektedir. Elbette gerekçelendirmeyi tamamen reddeden, ancak bilginin veya bilmenin mümkün olduğunu savunan görüşler de bulunmaktadır. H. Y. Başdemir'in ifadesiyle sosyal epistemolojiyi tanımlayacak olursak: "Sosyal epistemoloji, bilginin insanlar arası ilişkisinin bir ürünü olduğunu ileri süren anlayıştır. Bilgi, toplumsal ilişkiler ağı içerisindeki dilsel ve eylemsel etkileşimden doğan uzlaşım ile elde edilir."¹⁹ Sosyal epistemolojiyi savunan epistemologlar, bilen öznenin bütün sosyal koşullardan arındırılmış bir birey olarak ele alınmasına karşı çıkmaktadırlar. Sosyal epistemologlar bireyin kendi çabasıyla veya a priori bir şekilde sahip olduğu inanç veya bilgilere ek olarak, toplumların da belli inançlara sahip olduğunu öne sürmektedirler. Yine bu epistemologlara göre, bilgi, kişiler arası etkileşimle de elde edilebilmektedir. Sosyal epistemoloji ise bilginin bu sosyal yönünü vurgulayan anlayıştır.

Geleneksel anlayışla kıyaslandığında burada epistemik failin değiştiği görünmektedir. Geleneksel anlayışta birey vurgusu daha ağır basarken; sosyal epistemoloji daha çok bireyler arası iletişim, sosyal koşullar gibi önermelerin arka planlarıyla ilgilenmektedir. Sosyal epistemoloji, geleneksel anlayıştan farklı olarak inançların epistemik statüsü, kurumsallaşmış

¹⁸ Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyaş, Kırmızı Yayınları, İstanbul 2006, s. 282.

¹⁹ Hasan Yücel Başdemir, "Sosyal Epistemoloji'de İnançların Tanımı Sorunu", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* Sayı: 32, 2016, s. 258.

olması, sosial etkileşimin ürünü olması, birden fazla kişinin tanıklığına dayanması veya birçok kişi tarafından denetlenmiş olması ya da üzerine uzlaşmış olması gibi ölçütler kullanarak belirlemektedir. Bunu ise bir sonuç olarak bildirmeyip, bilme sürecinin betimlemesi şeklinde yapmaktadır.

Sosyal epistemolojideki epistemik özne, somut bir varlık olup hem yaşadığı toplumla kültürel bir bağı olan hem de kendisine ait bir değer ve anlam dünyası olan bireydir. Bireye ait bu anlam dünyası tarihten, kültürden, cinsel ve etnik kimlikten, sosyal sınıflardan etkilenecek olmaktadır. Bilme süreci ise bu ortak materyallerin kullanımının ürünü olmaktadır.

Bilme sürecinin nasıl geliştiği, sosyal epistemolojide üzerinde bir uzlaşının olmadığı konulardan olmuştur. Hem bireyin sürece katılımı hem de bireyin dışındaki diğer tüm etmenlerin katılımı ve bunun aktif bir şekilde devam ediyor oluşu bu konuda birçok farklı anlayışın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. H. Y. Başdemir bunu şöyle ifade etmektedir, “Bilgi, sosyal ve kültürel ortamlar içinde üretilir. Bilgi üretme süreçlerinin bu şekilde bir geleneğe veya bir grup ilişkisine bağlı olarak anlaşılması, sosyal epistemolojiyi ortaya çıkarır. Ancak bunun nasıl olduğu konusunda bir mutabakat yoktur.”²⁰ Bu farklılıklara rağmen sosyal epistemolojinin bütün anlayışlarının üzerinde uzlaştığı konu, bilme sürecinde bireyden ziyade toplumun bilme sürecine aktif bir şekilde katıldığı kabul edilmesi fikri olmuştur.

Sosyal epistemoloji, bilmenin konusu, öznenin ele aldığı, gerekçelendirme yöntemi gibi farklı şekillerdeki anlayışlarla gelişmiş olsa da iki başlık altında bu konuyu tartışmak mümkündür. Sosyal epistemoloji radikal kanadı Richard Rorty ile temsil edilirken, ılımlı kanadı Alvin Goldman tarafından temsil edilmektedir. Bu iki anlayışı özetle sunacak olursak;

Katı Sosyal Epistemoloji, bilme sürecinin bireyin bilişsel bir çabasından ziyade toplumsal bir süreç olduğunu vurgulayan anlayıştır. Buna göre, epistemik özne tamamen içinde yaşadığı toplumun ve tarihsel süreçlerin etkisindedir. Bilim de dahil olmak üzere bütün bilgi türleri toplumsal bir

²⁰ Hasan Yücel Başdemir, “Sosyal Epistemoloji’de İnançların Tanımı Sorunu”, s. 262.

uzlaşının ürünleridir. Bilmenin bir süreç olduğu vurgusunun yanında, gerekçelendirme, doğruluk, kanıt gibi epistemik unsurlar da toplumsal süreçler açısından ele alınmaktadır. Bu anlayışın önemli temsilcilerinden biri Thomas Kuhn'dur. Brad Wray'e göre, "Thomas Kuhn, bilimsel bilgi dahil olmak üzere tüm bilgilerimiz paylaşılan bir paradigma içinde üretildiğini ileri süren katı bir sosyal epistemoloji anlayışını savunmaktaydı."²¹ Wray'in bu tespitini haklı çıkararak örneklerden biri de Kuhn'un şu ifadeleridir:

Siyasi devrimlerde olduğu gibi, paradigma tercihlerinde de ilgili topluluğun onayından daha yetkili bir ölçüt yoktur. Bu nedenle bilimsel devrimlerin nasıl gerçekleştirildiklerini görmek için, yalnızca doğanın ve mantığın etkileriyle yetinmeyip, bilim topluluğunu oluşturan oldukça kendine özgü çevrelerin içinde etkili olan iknaya yönelik kanıtlama yöntemlerini de izlememiz gerekecek.²²

Kuhn'un vurguladığı süreçte onayın ilgili topluluk tarafından verilmesi ve sürecin sonunda uzlaşımın ortaya çıkışı, sosyal epistemolojinin genel karakteristik özelliğini ortaya koymaktadır.

Bu yaklaşımın önemli temsilcilerinden Richard Rorty'ye göre, insanlar için değişmez ve mutlak olan hiçbir şey yoktur. Rorty burada geleneksel epistemoloji anlayışının doğruluk kavramına da itiraz etmektedir. Ona göre, önermesel doğruluk tamamen gereksiz bir fikirdir. Eğer doğruluk aranacaksa insanın eylemlerinde aranmalıdır. Baş bunu şöyle ifade etmektedir:

Rorty'ye göre, kanıttan kavramsal olarak bağımsız olan önermesel doğruluk tamamen yararsız bir fikirdir. Felsefecilerin 'doğru' kavramı entelektüel bir zihinsel araştırmanın konusu olabilir; ama gerçek yaşamda fazlaca yeri yoktur. Gerçek yaşamdaki 'doğru' ise dinamik, değişken, tarihsellik ve toplumsallık içinde sürekli olarak üretilen,

²¹ Brad Wray, *Kuhn's Evolutionary Social Epistemology*, Cambridge University, Cambridge 2011, s. 101.

²² Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, s. 188.

yalnızca kanıtların ve gerekçelerin zemininde yaşam bulabilen bir kavramdır.²³

Rorty doğruluğu reddederek aslında geleneksel bilgi yaklaşımının temel bileşenlerinden birini reddetmiştir. Rorty, geleneksel üçlü tanımın yerine ‘inancın toplumsal gerekçelendirmesi’ tanımını kullanmıştır.

Rorty’ye göre kişiler arası uzlaşmaya dayanan bilgi iletişim ile mümkün olabilmektedir. Doğruluğu da bu uzlaşmanın ürünü olarak gören Rorty, bunun klasik bilgi anlayışındaki doğrulukla da çelişmediğini kabul eder. Ancak ona göre insan eylemleri dışındaki bir şey için doğruluk kavramını kullanmamız anlamsızdır. Onun için doğruluk eylemsellikte aranmalıdır. Bu eylemsellik bir süreçtir ve bu süreç sonunda elde edilen bilgi bilişsel değil iletişimsel ya da eylemsel bir başarıdır. Bu ise birey açısından tek başına yapılamayacağından, bilgi toplumsal bir başarıdır.

İlimli Sosyal Epistemoloji, bu yaklaşıma göre geleneksel epistemoloji-deki koşullar gereklidir ancak yeterli değildir. Bu yüzden bilgi bazen bilişsel yeteneklerin bir ürünü olabilirken bazen de bireyler arası etkileşimin bir sonucu olabilmektedir. Bu yaklaşımın savunucularından Goldman’a göre, geleneksel tanım içerisinde yer alan gerekçelendirme kavramı anlamsızdır. Çünkü kişi, bilgi elde etme sürecinde böyle bir sürecin içinde olduğunu düşünmez, bilmek istediği şeyi bilir.²⁴ Bu yaklaşım geleneksel tanımda bir revizyona ihtiyaç olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

Goldman’a göre, “Bilgiyi ortaya çıkaran, tek başına bireyin zihni değildir. Zihin, bazı durumlarda diğer zihinlerle etkileşim içinde çalışır.”²⁵ Buradaki etkileşim vurgusu sosyal epistemolojiyi geleneksel epistemolojiden ayıran önemli noktalardan biri olmuştur. Ancak bireysel zihin faaliyetini kabul edişi, ılımlı sosyal epistemolojiyi katı sosyal epistemoloji anlayışından ayırmaktadır.

Bilgiyi gevşek ve sıkı olmak üzere iki türe ayıran Goldman bunları dört maddede açıklamaktadır. Birinci madde olarak, ‘Bilgi, inançtır.’

²³ Murat Baç, *Epistemoloji*, s. 252.

²⁴ Hasan Yücel Başdemir, “Sosyal Epistemoloji’de İnançların Tanımı Sorunu”, s. 266.

²⁵ Alvin Goldman, *Knowledge in a Social World*, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 5.

önermesini kurup bunun gevşek anlamdaki bilgi kullanımını olduğunu açıklar. Burada toplumsal bir uzlaşma vardır ve toplumun üyeleri inançlarının doğru olduğuna dair uzlaşmışlardır. İncanın niteliği fark etmeksizin bu inanç bu anlamda bilgidir. İkinci madde olarak, ‘Bilgi, kurumsallaşmış inançtır.’ tanımını kullanan Goldman, bunun da gevşek anlamdaki bilgi türüne dahil olduğunu söylemektedir. Ona göre, bu inançlar bireysel tasvirlerden çok, kolektif betimlemelerle oluşur. Bu ise bir uzlaşım doğurarak kurumsallaşır.

Sıkı bilgi anlayışı için üçüncü madde olan ‘Bilgi, doğru inançtır.’ önermesiyle başlayan Goldman, doğruluğun kolektif yargılar sonucu oluştuğunu ifade etmektedir. Kişiler bu doğru yargılarıyla eylemde bulunurlar ve diğer eylemlerini de bu yargılara göre nitelerler. Son olarak sıkı bilgi anlayışının geleneksel epistemoloji ile kesiştiği madde de olan dördüncü maddeyi ‘Bilgi, gerekçelendirilmiş doğru inançtır.’ şeklinde ifade eden Goldman’a göre, doğru olan bir incanın bilgi olabilmesi için iki şart koşar: gerekçelendirilmiş olması ve uygun bir şekilde (güvenli bir yöntemle) elde edilmesi vurgusunu yapar.²⁶ Goldman’a göre bu koşullar gerçekleşir ve epistemik şans durumu engellenirse bilgiye ulaşılmış olur.

Burada bahsedilen dört bilme türünün hepsi elbette ki sosyal epistemolojiye dâhil değildir. Birinci madde psikolojik unsurlar içerse de sosyal koşulları barındırmadığından sosyal epistemolojiye dâhil edilmemektedir. İkinci maddeyi ele alırsak, bir incanın kurumsallaşma süreci tamamen sosyal bir süreç şeklinde gelişmektedir. Çünkü bu kurumsallaşma bir uzlaşma gerektirmekte olup ancak bireyler arasında mümkün olmaktadır. Üçüncü madde olarak sosyal epistemoloji açısından doğruluğun kolektif bir yargı olduğunu yukarıda açıklamıştık. Dördüncü madde üçüncü maddeyi kapsayıp daha fazlasını içerdiğinden, yine kolektif yargılar nedeniyle sosyal epistemolojiye dâhil edilmektedir.

Son olarak sosyal epistemolojiye dair vurgulamamız gereken konu tanıklık bilgisidir. Sosyal epistemologlara göre, bilgilerimizin çok büyük bir bölümü tanıklık bilgisinden gelmektedir. Bu doğrudan birilerini dinlemekle olabileceği gibi başkalarının yazdıklarını okuyarak da olmaktadır. Sosyal bilimlerde başta tarih olmak üzere, coğrafya, dil, din gibi alanların

²⁶ Hasan Yücel Başdemir, “Sosyal Epistemoloji’de İnançların Tanımı Sorunu”, s. 267-268.

neredeyse tümü tanıklık bilgisinin ürünüdür. Bu anlayışa göre sosyal epistemoloji, geleneksel epistemolojinin, ‘epistemik fail bilişsel olarak bilgiye ya da gerekçelendirme koşullarına erişmelidir’ koşulunu anlamsız bulmaktadır. Çünkü söz konusu inançlarda bunu doğrudan uygulamak imkânsızdır. Ancak bireyin bu inançlarla karşılaşması ve bunu deneyimlemesi öznel olduğundan bu koşul kısmen burada karşılanabilir iddiasında bulunmaktadır.

Sonuç

Gettier sonrası epistemolojide yapılan çalışmalar iki şekilde ilerlemiştir. Klasik tanımın güçlendirilip kurtarılabilceğine inanan içselci ve dışsalcı yaklaşımlar çağdaş epistemolojinin bir kanadını temsil etmişlerdir. Öteki kanadı ise mevcut tanımın bilgiyi vermede artık işe yaramadığı, dolayısıyla da yıkılıp alternatif bilgi tanımlarının değerlendirilmesi gerektiğini savunan yaklaşımlar olmuşlardır.

Burada da sunduğumuz gibi alternatif yaklaşımlar klasik tanıma yönelik birtakım itirazlarda bulunmuşlardır. Ancak bu yaklaşımlar ne yeni bir bilgi tanımı sunabilmiş ne de Gettier Sorunu’na kalıcı bir çözüm önerebilmişlerdir. Dolayısıyla Gettier sonrası epistemolojide ortaya çıkan tartışmalar halen güncelliğini korumakta ve üzerine uzlaşılan bir bilgi tanımı bulunmamaktadır. Alternatif gerekçelendirme teorilerinin önerdikleri bilgi tanımları ise uygulanabilirliğinin olmayışı ve teorik zayıflıklarından dolayı yeteri kadar ses getirmemişlerdir. Bilginin edinimin sürecinde sosyal koşulları, epistemik failin cinsiyeti, kişiliği, yetenekleri, toplumsal ve çevresel koşulları, sosyal iletişimi ele alan bu yaklaşımlar bilgiden çok bilginin edinim koşulları, süreci ve imkânı gibi durumlarla ilgilenmişlerdir. Ancak hem teorik zayıflık hem de genelgeçer bir bilgi tanımı sunulmaması bu yaklaşımların yeteri kadar dikkate alınmamasına sebep olmuştur.

Kaynakça

Antony, Louise M.; “Embodiment and Epistemology”, *Oxford Epistemology*, Ed. Paul K. Moser, Oxford University Press, Chicago 2002: 462-478.

- Baç, Murat; *Epistemoloji*, Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir 2011.
- Başdemir, Hasan Yücel; “Sosyal Epistemoloji’de İnançların Tanımı Sorunu”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* Sayı: 32, 2016: 257-274.
- Batak, Kemal; *Aristoteles’ten Ernest Sosa’ya Erdem Epistemolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Batak, Kemal; “Ernest Sosa’da Hayvani Bilgi ve Tefekkürü Bilgi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* Sayı: 32, 2016: 225-255.
- Cevizci, Ahmet; *Bilgi Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- Goldman, Alvin; *Knowledge in a Social World*, Oxford University Press, Oxford 1999.
- Grego, John; “Virtues in Epistemology”, *Oxford Epistemology*, Ed. Paul K. Moser, Oxford University Press, Chicago 2002: 287-315.
- Kim, Jaegwon; “What Is Naturalized Epistemology”, *Epistemology: An Anthology*, Ed. E. Sosa; J. Kim, Blackwell Publishers, Malden 2000: 301-315.
- Kuhn, Thomas S.; *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyaş, Kırmızı Yayınları, İstanbul 2006.
- Longino, Helen; *Science as Social Knowledge*, Princeton University Press, New Jersey 1990.
- Mehdiyev, Nebi; “Gettier Sorununa Alternatif Bir Yaklaşım: L. Zagzebski’nin Erdem Epistemolojisi”, *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011: 103-115.
- Platon; “Theaitetos”, *Diyaloglar*, Çev. Macit Gökberk, Remzi Kitabevi, 6. bs., İstanbul 2009.
- Putnam, Hilary; “Why Reason Cannot Be Naturalized”, *Epistemology: An Anthology*, Ed. E. Sosa; J. Kim, Blackwell Publishers, Malden 2000: 314-324.
- Quine, W. V.; “Epistemology Naturalized”, *Epistemology: An Anthology*, Ed. E. Sosa; J. Kim, Blackwell Publishers, Malden 2000: 292-300.
- Sosa, Ernest; “Reflective Knowledge in the Best Circles”, *The Journal of Philosophy*, Sayı: 94, 1997: 410-430.

Sosa, Ernest; “Reliabilism and Intellectual Virtue”, *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

Wray, Brad; *Kuhn’s Evolutionary Social Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

Tarihe Serilen Köylü Kilimleri: Cahit Külebi'nin 'İstanbul' Şiirinde Folklor, Tekrar ve Fark

*Armağan Altay**

Özet

Modern dünyada halk kültürünün keşfi, doğa-kültür karşıtlığı içerisinde yapılan değer tayinine bağlı olarak gerçekleşir. Romantikler, kültürden ziyade doğaya yakın gördükleri halk yaşamını, burjuvazinin doğaya yabancılaşmış şehir kültürünün ve endüstriyalizmin karşısına koyarak, büyü bozulmuş dünyayı tamire çalışmışlardır. Öte yandan modern ulus-devletler halk kültürüne atfedilen bu otantikliği, egemenliklerinin meşruiyeti ve kimlik inşası için araçsallaştırmışlardır. Modernitenin sebep olduğu bir kaybın, yine modernite içerisinde sergilenen hassasiyetlerle giderilmeye çalışılması, böylelikle halk kültürünü düşünümelliğin sebep olduğu paradoksa maruz bırakır. Modern Türk şiirinde de belli bir otantisite idaresine bağlı olarak alımlanan halk kültürü, estetiği her daim sosyal fayda mantığıyla çerçeveleyen bir araçsallaştırma ile koşullanmıştır. Bu makalede Cahit Külebi'nin 'İstanbul' adlı şiiri gelenekle kurduğu özgün ilişki ekseninde yorumlanacaktır. Şiirdeki tekrar kullanımları, yaratılan anlam örüntüsünün biçimsel niteliklerle olan uyumu üzerinden, Külebi'nin doğa-kültür ayrımını romantizmdeki gibi bir çatışma olarak değil, saf fark olarak düzenlerken kullandığı yöntemde, düşünümelliğin çelişkinin nasıl giderilmeye çalışıldığı gösterilecektir.

Anahtar Kelimeler: Cahit Külebi, Halk Kültürü, Düşünümellik, Nakarat, Ritim, Rekrar, Fark.

Peasant Rugs Layed on the History: Folklore, Repetition and Difference in the 'İstanbul' Poem of Cahit Külebi

Abstract

The discovery of folk culture in the modern world takes place depending on the valorisation made in the contrast between nature and culture. The Romantics tried

* Ar. Gör., Trakya Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
armaganaltay@trakya.edu.tr

to repair the disenchanting world by putting the folk life, which they saw as close to nature rather than culture, against the urban culture and industrialism of the bourgeoisie which alienated from nature. On the other hand, modern nation-states have instrumentalized this authenticity ascribed to folk culture for the legitimacy of their sovereignty and identity construction. Trying to eliminate a loss caused by modernity with the sensitivities exhibited in modernity thus exposes the folk culture to the paradox caused by reflexivity. In modern Turkish poetry, folk culture, which is taken under a certain authority of authenticity, has been conditioned by an instrumentalization that always frames aesthetics with the logic of social benefit. In this article, Cahit Külebi's poem "Istanbul" will be interpreted in the axis of its original relationship with tradition. It will be shown how the contradiction of reflexivity is tried to be overcome in the method used by Külebi while arranging the distinction between nature and culture not as a conflict as in romanticism but as a pure difference, through using of repetitions and the harmony of the created meaning pattern with formal qualities in his poetry.

Keywords: Cahit Külebi, Folk Culture, Reflexivity, Refrain, Rhythm, Repetition, Difference.

Giriş: Halk Kültürü ve Düşünümsellik

Romantik düşüncede, kırılma yahut ilerleme niteliğindeki herhangi bir değişime kapalı olarak görülen, kültürün salt aktarımdan başka bir anlamının olmadığı köylü yaşamı, şehrin doğaya yabancılaşmış, kozmopolit hayatı ve hızla yayılmakta olan endüstriyel kültür karşısında doğanın kozmik döngüsüne ihtiram ve sadakatle bağlı olan ilkel yaşamın korunmuş bir biçimi sayılır. Başta Rousseau ve Herder olmak üzere romantizmin önde gelen isimleri, Aydınlanma'ya karşı takındıkları tutumlar bakımından fikren ve siyaseten farklı konumlarda dursalar dahi, soylu vahşilerin ilkel yaşamını kutsar ve türkülerden el sanatlarına folklorik verimleri insan-doğa arasındaki ilahi bağların bütün saflığıyla korunduğu, kayıp cennete ait el değmemiş bir hazine olarak görürken, doğa ile kültür ilişkisi bakımından temelde aynı karşıtlık mantığını izlemişlerdir.

Köylüleri kültürden ziyade doğanın bir parçası olarak gören 'değişmeyen kültür' mitosu, kültür tarihçiliğinde uzun yıllar hakim paradigma olmuş, klasik antropoloji ve folklor kuramları halk kültürünün yapısal niteliklerini tanımlayan belli bir doğal denge ve bütünlük mantığını esas almıştır. Kabaca özetlenecek olursa bu mantığa göre doğa, dairesel bir

zamanda, içe içe geçmiş ve müteakip (gün, ay, mevsim vb.) döngüler dahilinde tarihsiz bir akışla var olurken, yaşama ait bütün unsurlar da bu dairesel zamanda birbirini kesintisiz devridaim içinde eşitleyen organik bir bütünlüğe sahiptir. Halk kültürünün bütüncül ve mükerrer iç dinamiği, onu dışarıdan çevreleyen ‘otantiklik’ halesiyle siyasi bir boyut kazanır. Başka bir deyişle, halk kültürünü ulus kimliğiyle özdeşleştirmek adına siyasallaştırırken, onu aynı zamanda kozmik denge tasavvuruna oturtan bir modernist aygıt söz konusudur. Ulus-devletlerin egemenliklerinin meşruiyeti ve ulus kimliklerinin inşası, genel itibarıyla homojen bir insan topluluğu olarak çerçevelenen halkın kültürel müştereklerine dayandırılmıştır. Batı’da halk kültürüne yönelik bir yandan Aydınlanma rasyonalizmi ile dünyanın bozulan büyüsunü geri getirmek, diğer yandan geriye dönük bir doğallaştırma hamlesi ile ulusal bütünlüğü temin etmek için gerçekleşir.¹ Ancak bir kriz olarak modernlik, gelenekle kurduğu ilişkide böylelikle temsil ile inşa arasındaki paradoksu da ortaya koymuş olur: Modernliğin aşkın aygıtı içkinlik düzlemini kendine tabi kılsa dahi halkın bütünlük ile dışsallık arasındaki salınımı durmaz; halkın merkezi bir siyasal beden mi, yoksa toplumsallığın sınırlarında ikamet eden belirsiz bir çokluk mu olduğu sorusu hayatiyetini korur.² Özetle, gelenek-modernlik münasebetinde halkın

¹ Negri ve Hardt, Avrupa’da modernliğin iki kipinden bahseder: İlk modernlik kipi Rönesans’tır; içkinlik düzleminin keşfi, dünya ve insan güçlerinin olumlanması, bilginin aşkın düzlemde indirilerek doğayı dönüştürme pratiği haline getirilmesidir. Bu kipte halk heterojen bir çoklukta, kendi dışındakilerle belirsiz ve kapsayıcı ilişkilere giren bir tekillikler alanıdır. İkinci kip modernlik ise, aşkın bir kurulu iktidarı, içkin kurucu iktidarın karşısına yerleştirilerek arzuyu düzene tabi kılan ve bu minvalde halkın muğlak çeşitliliğini bir otantiklik halesiyle homojen bir bütünlüğe, merkezi bir iradeye dönüştüren bir karşı harekettir. “*Ulusun kimliği ve ondan önce de halkın kimliği, doğal ve kökensel görünmek zorundadır.*” diyen Negri ve Hardt, halk kavramının “mantıksal gerileme yoluyla ulus kavramını tamamladığını” ifade eder. Bu tamamlama ise mantıksal geri adımlarla birlikte “egemenliğin temelini gizemleştirilmesi”, “kavramın doğallığına dayanarak onun gücünü pekiştirmesi” ile gerçekleşir. Bkz. Michael Hardt, Antonio Negri, İmparatorluk, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul 2018, s. 89-101, 118.

² “Bizim ‘halk’ dediğimiz şey, gerçekte üniter bir özne değil, iki karşı kutup arasındaki diyalektik salınımdır: Bu kutupların birinde bütün bir siyasal beden/bünya olarak Halk kümesi, ötekinde ise yoksul ve dışlanmış bedenlerin parçalı kalabalıkları olarak halk alt-kümesi bulunuyor; ya da bir tarafta herkesi içine aldığı iddia eden bir içleme, öte tarafta ise umutsuzluk fişkırtan dışlama; ya da bir uçta bütün egemen vatandaşların toplu hali, öteki uçta ise sadece sefillerin, ezilmişleri ve yenilmişlerin bulunduğu topluluk. Bu anlamda ‘halk’ terimi hiçbir yerde sadece tek bir şeye işaret etmiyor: Temel siyasal

varsayılan ‘doğal durum’u ile ona yüklenen dəyərlər arasındakı tenakuz giderilemez; empirik öznenin lanetli elleri dokunduğunu altına çevirir, tarihi mesafə bir türlü kapatılmaz, bilakis daha fazla açılır.³

Folkloristiğin bir disiplin olaraq kuruluşunu otantisite kavramını merkeze alarak dəyərləndirən Regina Bendix, otantiklik arayışında mündəmiç paradoksu modernizasyonun düşünümşelliği (reflexivity) ilə ilişkiləndirir. Bendix’e görə, “*otantiklik arayışı, həm modern, həm də modern olmayan tuhaf bir özlemdən kaynaklanır. Kaybı modernite yüzündən gerçəkləşən, ancak geri kazanımı da ancak modernite içərisində yaratılan duyarlılıq və yöntemlərlə mümkün olabilən bir cəvherin arayışındır. Hal böyləyken, ancak düşünümşel modernizasyon çərçəvesində anlaşılabilir.*”⁴ Düşünümşellik kavramı burada otantiklik ihtiyacını yaratan bilişsel (cognitive) bir durumu ifadə edər. Otantiklik bakişlarını kendisine yönəlten öznenin farkına varabildiği, lakin yine bu bakişta zımmen sergilənən mesafə alıcı refleks nədəniylə telafiyə muktədir olamadığı bir kayıptır. Dolayısıyla düşünümşel bir zəminde hərəket edən halkbilimi də aslında nesnesi olan halk kùltürünü ancak donmuş bir kadavra halində ele geçirebilir. Halk kùltürünün mükərrer bütünlüğü, diğər bir ifadəylə kendiliğindənliğı, doğa-kùltür çatışmasını nihayete erdirmez, ilerləmenin yarattığı bir nostalji uzamında sıkışır.⁵

Türk modernləşməsində halk kùltürünə yönəlişin Batı’da olduğı gibi modernizmin özeleştirisini yapan, tabiri caizse aklın açtığı yaraları kapamaya çalışın türden bir romantik gelənekle iltisaklı olduğunu söylemek güctür. Bununla birlikte halk kùltürü ilə temasa geçilirken düşünümşel

kavramların pek çoğı gibi “halk” da ikili bir hərəkete və iki uç arasındakı karmaşık bir ilişkiye işəret edən kutupsal bir kavramdır.” Bkz. Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul 2017, s. 211-212.

³ Walter Benjamin’in Paul Klee’nin Angelus Novus isimli tablosu üzerine yaptığı yorumda, tablodakı melek figürünü tarih meleşi olarak düşünürken, benzer bir imkansızlık metaforu ortaya koyar: ‘İlerleme’ denilen bir fırtına, tarih meleşinin açık kanatlarına dolanmıştır ve o ‘orada kalmak, ölüleri diriltmek, parçalanmış olanı yenden bir araya getirmek istese de’ kanatlarını kapayamaz. Bkz. Walter Benjamin, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, YKY, İstanbul 2016, s. 42.

⁴ Regina Bendix, *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin 1997, s. 8.

jestlerin devreye girmesi de kaçınılmazdır. Nitekim başlangıcı Şeyh Gâlib'in 'hoşça bak zatına' talebine kadar götürülebilecek Türk şiirinin modernleşme serüveninde halkın merkezi iradenin kaynağı ile toplumsallığın dış sınırları arasındaki kutupluluğu, toplumun tarihsel açmazlarına yanıtlar vermeye çalışan çeşitli teamüllerle kendisini hissettirir. Tanzimat döneminin önemli aydınlarından Ziya Paşa'nın 'asıl edebiyatın' divan edebiyatı mı, yoksa halk edebiyatı mı olduğu hususunda yaşadığı ikilem, Namık Kemal'in Osmanlılığıyla kamusal pragmatizme doğru istikamet kazanır. Türkçü akım dilde sadeleşme hareketleriyle beraber bir milli kanon inşasına doğru yönelirken, milli tarihin kuruluşundaki retrospektif menzili sınırlandırmak isteyen Yahya Kemal, Türkçeleşmeyi aruz vezninde sabitleyerek, tepesindeki alemin İstanbul olduğu Anadolu bir gök kubbe inşa eder. Nazım Hikmet, halkı ezilen sınıf olarak tarihin sıtmalı vagonlarından alıp bir proleter olarak lokomotifine yerleştirmek isterken, Orhan Veli ve arkadaşları artık ölü bir arkaizmden ibaret gördükleri eski şairaneliği, halkın davası olmasa da zevkini güden bir 'Garip' semeyle yıkarak ortalama insanı şiire yerleştirir.

Yakın tarihli bir çalışmada Türk şiirindeki bu modernleşme deneyimlerinin ortak karakteri 'estetik özerklik karşıtlığı' ile formüle edilmiştir.⁶ Kabaca edebiyatta toplumsal misyonun estetik değere takaddüm etmesi anlamına gelen bu formülasyonun uygunluğu yahut kapsayıcılığı tartışmaya açık olsa da, modern Türk şiirinde halk şiiri etkisinin her daim belli bir araçsal mantık ile koşullanmış olduğunu yahut bir şekilde düşünümSELLİĞİN paradoksundan payını aldığını göstermesi bakımından anlamlıdır. İkinci Yeni akımıyla birlikte folklor, kelimelerin yeni bağdaştırmalarla birlikte yüklenecekleri şiirsel yükün oluşmasına izin vermemesi, şairin kişisel deneyimini yansıtmaya müsaade etmeyen donmuş anonim kalıplardan mürekkep olması nedeniyle, modern şiirin 'entelektüel niteliğini taşıyacak yeti'den yoksunluğu ileri sürülerek 'şiirin düşmanı' ilan edilinceye kadar,⁷ bütün edebiyat hareketleri tarafından bir otantiklik havzası olarak sahiplenilmiş ve bu doğrultuda sayısız metin üretilmiştir.

⁶ Yalçın Armağan, *İmkansız Özerklik: Türk Şiirinde Modernizm*, İletişim Yay., İstanbul 2012.

⁷ Cemal Süreya, *Folklor Şiire Düşman*, Can Yay., İstanbul 1992, s. 23-26.

Modern Türk şiirinde halk geleneğiyle kurulan ilişkinin mahiyeti bakımından istisnai bir örnek vardır: Cahit Külebi (1917-1997). Külebi'nin şiiri hakkındaki görüşler, özellikle onun halk şiiriyle kurduğu özgün ilişkiye vurgu yapar. Doğan Hızlan, Külebi'nin şiiri için halk kültürü öğelerinin kaynaktaki ilk durumunu belirsizleştirecek denli modern bir hüviyete sahip olduğunu ve geleneksel sesi de ancak bu şekilde yakalayabildiğini söyler: *“Halk şiiri kadar kıvrak bir söyleyişi vardır, ama modern şiirdir... Dilimize takılan bir türkü gibidir şiirleri, ama türkü değildir. Şiirde geleneksel sesi yakalamanın gizi de buradadır.”*⁸ Modern şiirde folklorun kullanımı konusundaki eleştirel tavrı iyi bilinen İkinci Yeni şairlerinden Cemal Süreya bir denemesinde Külebi'deki geleneksel kimliği ‘tarihsiz bir coğrafya’nın sesi olarak teşhis eder: *“Cahit Külebi türkülerden hareket etmediği halde çağdaş bir Karacaoğlan kimliğindedir, sonuçta türkülere ulaşır. Folklorndan değil, folklor.”*⁹ İkinci Yeni şiirinin bir başka öncü ismi Turgut Uyar, Külebi’yi ‘politika yapmadan halkçı şiir yapmak’ becerisinden ötürü modern Türk şiiri tarihinde özel bir yere koyar. Uyar, Orhan Veli özelinde çağdaş şairlerin geneline folklorndan yararlanmanın yöntemini bilmemekle eleştirirken, Külebi'deki halkçılığın bilişsel olmadığını, doğrudan kendi ediniminden kaynaklandığını ve bu sayede onun tabii bir coğrafyanın şiirini yazabildiğini belirtir: *“Bu başarısının tek nedeni, halkı anlatmaya kalkışmamasıdır. O halk’tır, halktandır.”*¹⁰

Cahit Külebi halk şiirinin sesini nasıl yakalar? Apolitik halkçılığı modernizmin tarihselliğinden soyunmayı nasıl başarır? Halk kültürüyle kurduğu temasta düşünömsellikten nasıl kaçınır? Folkloru kullanışı haliha-zırda mevcut bir otantisite repertuarına dayanmıyorsa, gerçekleştirdiği jest Süreya’nın dediği gibi ‘folklorndan değil, folklor’ ise, şiirindeki folkloresk atmosfer hangi özelliklerle cesamet kazanır? Birbiriyle ilintili bu soruların yanıtlarını Külebi'nin en meşhur ve tarzını en iyi temsil eden şiirlerinden biri olan ‘İstanbul’da arayacağız. ‘İstanbul’ şiirindeki tezatların ve doğa metaforlarının kullanılışını, şiirin biçim ve içeriği arasındaki ahengi, şiirin yapısını baştan sonra belirleyen ve onu özgün kılan asıl niteliği olduğunu

⁸ Doğan Hızlan, “Öz Kaynaklardan Modern Şiire”, *Cumhuriyet*, 16 Eylül 1982

⁹ Cemal Süreya, *Şapkam Dolu Çiçekle*, Yön Yayıncılık, İstanbul 1991, s. 160.

¹⁰ Turgut Uyar, *Bir Şiirden*, YKY, İstanbul 2017, s. 90

düşündüğümüz ‘tekrar’ ve ‘fark’ içerimleri üzerinden yorumlarken, bir yandan Külebi’deki doğa-birey-toplum ilişkisinin romantizmden ayrıldığı yönleri gösterme gayretinde olacak, diğer yandan Külebi’nin geleneksel sesindeki özgünlükten, modernite-gelenek ilişkisinde kaideyi bozmasa dahi kaidenin sınırlarını gösteren bir istisna olarak faydalanmaya çalışacağız.

Niksar ile İstanbul Arasında: ‘Başka’nın ‘Herkes’e, ‘Fark’ın ‘Aynı’ya Düşüşü

İSTANBUL

Kamyonlar kavun taşır ve ben
Boyuna onu düşünürdüm.
Kamyonlar kavun taşır ve ben
Boyuna onu düşünürdüm.
Niksar’daevimizdeyken
Küçük bir serçe kadar hürdüm.

Sonra alem değişiverdi
Ayrı su, ayrı hava, ayrı toprak.
Sonra alem değişiverdi
Ayrı su, ayrı hava, ayrı toprak.
Mevsimler ne çabuk geçiverdi
Unutmak, unutmak, unutmak.

Anladım bu şehir
başkadır
Herkes beni
aldattı gitti.
Anladım bu şehir
başkadır
Herkes beni
aldattı gitti.
Yine kamyonlar kavun taşır,
Fakat içimde şarkı bitti.

(1939)¹¹

‘İstanbul’, halk anlatılarının epik kurallarına paralel olarak üç bölüme ayrılır: ‘ilk denge’ durumunun verildiği giriş bölümü, onu takiben iki denge arasındaki ‘geçiş’i anlatan ara bölüm ve nihayetinde ‘son denge’ durumunu

¹¹ Cahit Külebi, *Bütün Şiirleri*, Bilgi Yayınevi, Ankara 2013, s. 50.

anlatan bitiş bölümü. Şiir bu açıdan şairin köy yaşamından şehir yaşamına geçişini anlatan öyküsel bir omurgaya sahiptir. Şair yabancı olduğu İstanbul'dadır, doğup büyüdüğü Niksar'daki küçük kasaba yaşantısını anımsar ve geçmişle şimdiyi bağlayan bir zaman kesiti meydana getirir. Bu zaman kesitinin iki ucunu aynı tekrar teşkil eder: “Kamyonlar kavun taşır.” Şiirdeki tahkiye, şairin iki zaman ve iki muhit arasında birliktelik kurduğu kilit çağrışım noktası olan bu tekrar imgesi altına yerleşir. (Marcel Proust’u kayıp zamanın izine düşüren madlen çikolatadır, Külebi’yi ise kavun taşıyan kamyonlar.) Neticede hikaye epik dünyanın öngördüğü üzere mutlu sonla hitama ermez. Evet, bir tekrardan başka bir tekrara geçilir, ancak son tekrar ilkiyle özdeş değildir. Öykünün tamamlanışı, bir azalışa tekabül eder: şairin içindeki şarkı bitmiştir.

İstanbul şiirine tematik açıdan baktığımızda, şairin romantizmin temel dürtüsünden, yani ‘kayıp cennet’ özleminden hareket ediyor olduğu sanılabilir. Zira şaire Niksar’ı hatırlatan İstanbul’da hissettiği bir eksiklik vardır. Bu eksiklik şiirdeki iki ana muhit olan Niksar ile İstanbul arasında bir tür mukayese doğurur. Ne var ki şair İstanbul’a tam manasıyla negatif bir yükleme yapmaz, olumsuzluk halihazırda bir değer tayini içermeyen, sıfat görevi verilmiş bir edatla, ‘başka’ sözcüğüyle ifade edilecektir: “anladım bu şehir başkadır.” Şair İstanbul’a dair kim bilir kaç defa işittiği methiyelerin sebebini nihayet kendi tecrübesiyle anladığını söyler. Bir övgü ifadesi olan ‘başka’ sıfatı, acı bir tebessümle yapılan kinayeye dönüşür. Kabulleniş ile yadsıma ‘anladım’ tekrarında iç içe geçer. Herkes şairi aldatıp gitmişse de, serzenişi herkesten ziyade kendine yansıyan alaycı bir tonda kalır, İstanbul’a mal edilen bir suçlamaya varmaz. Turgut Uyar, Külebi’nin İstanbul’daki halini Aşık Kerem’in Şam şehrindeki haline benzetir ve bu hali ‘çocuksu bir şaşkınlık’ olarak niteler.¹² Gerçekten de Külebi’nin hüsranda öfkeden, ajitasyondan yahut umutsuzluktan eser yoktur. Keza bir hınca saplanacağına, hüsranın Yeşilçam melodramlarında görmeye alıştığımız türden bir intikam yeminine dönüşeceğine dair herhangi bir emare de bulamayız.

¹² Turgut Uyar, *Bir Şiirden*, s. 90.

Külebi'nin şiire 'büyük bir şehre gelmiş ve yüksek öğrenimi sırasında ilk şaşkınlığını hemen atlatarak güven ortamına girmiş bir kasabalının gözlemleri, izlenimleri' ile başladığını söyleyen Cemal Süreya, şairin bu şiirin de içinde bulunduğu 'Adamın Biri' isimli ilk kitabında genel olarak lirizm ile 'humor'un yan yana, hatta zaman zaman humor'un baskın olduğunu belirtir.¹³ Külebi'nin şiirini politik-romantik türevlerinden ayıran başlıca hususiyet, biri algıyı inşa ederken diğeri paranteze alan bu zıt temayüller arasında kurduğu tuhaf ortaklıktır. Bir şekilde etkisini alttan alta hissettiren humor, 'İstanbul'da karşımıza çıkan hüsrana mersiye havasına bürünmesine mani olur. Bununla birlikte köye geri dönme fikrinin tespit edileceği bir ifadeye de rastlanılmaz; Niksar'daki yaşama hayıflanılır, ancak bir hedef, bir merkez olarak sunulmaz. (Şiirin adı İstanbul'dur zaten.) Öte yandan humor toplumsal hiciv karakterine bürünmez; şiirden politik bir ima, bir gönderme alamayız.

Külebi her türlü menfi duruma rağmen okura içinde çocukça bir iyimserliğin korunduğu oyun havasını hissettirmekten geri kalmaz. Şahsına münhasır müzikalitesiyle aktardığı duygulanımlar halk müziğinde rastlandığı gibi temaya aykırı bir makamda yer bulabilir, oyun havasıyla hüznün iç içe geçebilir. Turgut Uyar, şairin 'Tokat'a Doğru' şiirinde, kıtaların sonundaki 'dön geri bak' tekrarının oynak, sevinçli bir türkü olduğundan bahseder ancak "*Külebi büyük bir ustalıkla bu sevinci, onmaz bir hüznə dönüştürür. Belli belirsiz bir bırakmanın, bir ihanetin hem özrünü, hem acısını söyler.*"¹⁴ Bu şiirin bitişinde de "Tokat'a Doğru" şiirinde olduğu gibi bir duygulanım, bir makam geçişi yapılır. Ancak buradaki geçiş sevinçten hüznə yahut humordan lirizme değil, tam tersidir: 'İstanbul'un son dizesindeki hazin akıbet, sanki soğuk bir şaka yapılmışçasına söylenir. Bir yandan da sanki bir oyun tekerlemesinin sonuymuş ve onu kollarını gülümseyerek açıp, omuzlarını silken bir çocuk söylüyormuş gibi bir tınıya sahiptir. Yine de sonuç aynıdır: Uyar'ın ifadesiyle özür ve acı birlikteliğinin muğlaklığı ve saf şaşkınlığın ortada, kararsız bir durumda bıraktığı anlam, şiirin genelinde Niksar ile İstanbul'u birbirinden yalıtılmış iki taraf olarak

¹³ Cemal Süreya, *Şapkam Dolu Çiçekle*, s. 161.

¹⁴ Turgut Uyar, *Bir Şiirden*, s. 91.

algılamamızın önüne geçer. Şaşkınlığın nötralizasyon etkisi şiirin anlam örüntüsünü bütünüyle kuşatır.

Öyleyse şairin şarkının bitişi olarak ifade ettiği iki tekrar arasında, içsel bir kayıp olarak duyumsanan fark nedir? Haletiruhiyedeki değişim, ona paralel olarak vuku bulan uzamların değişiminde izlenmelidir. Evvela ilk kıtadaki geniş zamanla çekilen tekrar kipliğine bakalım. Şair, küçük kasabasındaki evinde kavun taşıyan kamyonları seyreder ve ‘boyuna onu düşünür’. Gündelik hayatı anlatan bu dizelerde düşünmek, kaygı ve eksiklikle güdülenen, her ne kadar bir üçüncü şahsa atfedilse de nesnesiyle sınırlı kalan bir fikrisabit değildir; arzunun bolluğunu ve yaratıcı güçlerini, merakı, hayal ve varsayımlar üretme eylemini ifade eder. Şair adeta düşüncelerini de dolgun kavunların yanına iliş­tirir, bilinmeyene giden kamyonlara yükler. Niksar’daki tekrar işte bu arzulayan düşünüş nedeniyle monotonluktan uzak, vaatkar bir tekrardır. Henüz hüsran deneyimiyle yaralanmamış üretken düşünce, şairin sınırlı yaşam alanını genişletir, onu ‘küçük bir serçe kadar hür’ kılar. Aslında birincil anlamlarıyla birbirini desteklemeyen, hatta bilakis bir tezat teşkil ettiğini söyleyebileceğimiz küçüklük ile hürriyet, Külebi’nin serçe teşbihinde - kadar edatının incelikli kullanımının da etkisiyle - bir çift haline gelir: Lirizm ile humor’un ortaklığında birbirini senteze doğru iten karşıtların farkı koruyan çiftler haline gelişi, parçaların bütün içinde erimeden bir arada kalabilmesi, kullanım alışkanlığına göre uygunsuz olan unsurların bir asamblaj meydana getirmesi. Doğanın saflığı, arzunun itkisiyle bir arada oluşun ritminde ikamet eden farkın saflığıdır. Külebi’deki ilk tekrarın ilet­tiği doğal ‘durum’ işte budur: bir serçe gibi oradan oraya sıçrayan, içi içine sığmayan, kendini etkinliğinde sürekli kılan bir potansiyel, öngörülemez çeşitliliğe gebe olan dağıtıcı bir akış. Nitekim şairin kendisi de şiirde üç ustasından ilki olarak saydığı halkın (diğer ustalar doğa ve kadındır) etkisini bir akış imgesiyle, ‘belleğimde akıp giden ırmak’ olarak tarif etmiştir.¹⁵

İkinci kıtada geniş zamanın hikayesiyle çekilen fiil (düşünürdüm) tezlik birleşik çekime geçer (değişiverdi). Bu çekim, doğal durumun bozuluşunu bir sürat kazanma, çabuklaşma ve buna mukabil kişide oluşan

¹⁵ Cahit Külebi, *Bütün Şiirleri*, s. 333.

bir dalgınlık anlamıyla aktarır. Şairin kasabanın aheste gündeliğini dolduran sürekli düşüncü olumlu bir dalgınlıktı, hatta bilakis akışkan bir yoğunlaşma, bir dikkattir. Şehrin hızına ayak uyduran algıdaki teyakkuz ise gerçek dalgınlıktır, durgun ve olumsuzdur. Şair değişimi anlatırken yine kendine özgü tezatlarından birini kurar, bu seferki mübalağa ile ironik hale getirilmiştir: “Sonra âlem değişiverdi.” Niksar ile İstanbul arasındaki fark sanki iki ayrı kainat arasındaki farktır. Oysa elbette iki ayrı kainat söz konusu olamaz; âlem sözcüğü içerdiği büyüklük itibari ile şiirdeki iki muhit arasındaki değişimi karşılamak açısından uygun olmadığı gibi, ironik kullanımıyla değişimin zannedilen büyüklüğü üzerine bir soru işareti koyar. Nitekim sonrasında anasır-ı erbaanın üç unsuru zikredilecektir; su, hava, toprak. Tabiatın mayası olan bu sabit tözler ile değişimdeki büyüklüğün şaşkınlık verici bir şok etkisi olduğu vurgulanırken, mübalağa ise değişimin nesne tarafında değil, ilişkisel düzlemde gerçekleştiğini anlatır. Tezattaki ironinin sezdirmediği, değişimin esasında dönüşü imkansız bir eşik ihlali olmadığı, bir ontolojik kırılma yahut kopuşa tekabül etmediği; meydana gelen farkın, bizatihi doğada ikamet eden saf farkın çarpıtılması olduğudur. Değişim, şehrin hızındaki dalgınlıkta mevsimleri birbirine eşitleyen bir unutuştur: “Unutmak, unutmak, unutmak”. Halbuki su, hava ve toprak döngüsünün zamansallığından ibaret olan mevsim döngüsü kendinde sabittir. Neticede döngüsel zaman, daimi surette ‘aynı’yı geri getiren kısır döngünün hakimiyetini anlatmaz, varlığın teksesliliği içerisinde farkı yeniden ortaya çıkarmanın, hatırlamanın imkanı olarak serdedilir.¹⁶

¹⁶ Külebi’de doğaya atfedilen döngüsellik daha da sarıh kılmak istersek, onun antik düşüncedeki edebi dönüş mitosundan ziyade, Nietzsche’deki ebedi dönüş kozmolojisine yakın olduğunu söyleyebiliriz. Gilles Deleuze, Nietzsche düşüncesinin en temel kavramlarından biri olan ebedi dönüşü (bengi dönüş) irdelerken (Nietzsche bu fikrin başlatıcısı olarak ‘saf oluş’u en iyi idrak eden düşünür olarak Herakleitos’u gösterir), kavramın içerdiği fiziksel doktrinin ebedi dönüşün antik kavranışından son derece kritik bir noktada, bütünüyle başka bir düşünceye karşılık gelecek şekilde ayrıldığını vurgular. Antik ebedi dönüş mitosunu şekillendiren mantık kozmik eşitliğin sağlanacağı bir ‘son durum’ varsayarak varoluşun sonunu yine varsayılan saf başlangıçla özdeşleştirir. Nietzsche’ye göre bu, termodinamik dengesizlikten ibaret olan yaşamı yadsıyan, mütemadiyen etkin olan sonsuzluktaki şimdiki rehin alan tepkisel bir manevradır. Ebedi dönüş gerçekte antik düşüncedeki ‘tam ilgisizliğin’ karşıtı olarak ‘çeşitliliğin yeniden üretiminin, farkın tekrarının ilkesidir’. ‘Aynının sürekliliği, denge durumu ya da özdeşliğin mekanı değildir. Ebedi dönüşte geri gelen aynı ya da Bir değildir; dönüş kendisini sadece çeşitlilikte ve

Son kıtada şairin hayal kırıklığının sebebini öğreniriz. Şehrin insanları şairin kasabalı toyluğundan, safiyane güveninden istifade etmiş ve onu aldatmışlardır. Niksar’da bir duyarlılık üreten tekil üçüncü şahıs zamiri, yani boyuna düşünülen ‘o’, yerini bir ‘sen’e yahut ‘biz’e bırakmamış, İstanbul’da karşılaşılan duyarsızlıkla birlikte sönümlenerek belirsiz bir çoğulluk zamiri, ‘herkes’ haline gelmiştir. Biricikliğe gelen hanel, tekrar eden dizeleri birbirine bağlayan ‘başka’ ile ‘herkes’ sözcükleri arasındaki tezatta keskinleşir. İstanbul’un ‘başka’lığı, sakinlerinin bireyliklerini muhafaza etmelerinin yegane yolu olan empati yetilerini kaybederek ‘herkes’leşmelerindedir. Oysa bireylik yatırımının ön koşulu muhatabının biricikliğini, farkını onaylamaktır. Özneler arası ilişkinin zemini başkalıklara ihtimamı şart koşan bir müteakabiliyettir. Var oluşunu teksesli doğanın hamiliğinde sürdüren farkın çarpıtılması, aynı zamanda biricikliğin de çarpıtılarak benmerkezciliğe dönüşmesi demektir. Merkezçilik, akışları kesintiye uğratar, farkların ritmik ikametini onları kendisinde bütünleştirmek adına karşıtıllıklara dönüştürmek suretiyle bozar. Niksar’da kavunlarla birlikte hayalleri de yüklenen kamyonlar, bu sefer şaire o hayallerin şehirli tarafından gasp edildiğini, harcını teşkil eden arzunun soğurulduğunu anlatan bir imgeye dönüşür. Kamyonlar yine kavun taşır fakat bu tekrar artık bir ritim değildir, farkın yankılanmasına müsaade etmeyen bir yeknesaklık, sahte bir tekrardan neşet ettiği için ritmin kötü bir kopyasıdır, bir teranedir. Marcel Proust güzelliği “meçhule açıldığını görür gibi olduğumuz yolun çirkinlik tarafından tıkanmasıyla daralan bir varsayımlar dizisi” olarak tanımlamıştır. Şairin İstanbul serüveninde yaşadığı tam olarak böyle bir daralmadır, artık ham arzuların işleneceği hayaller kurulamaz, küçük serçenin hürriyeti şehrin büyük ve hoyrat kalabalığında bir boşluğa dönüşür.

Öte yandan şarkının bitmesinde ne kavunların, ne de kamyonların suçu vardır. Külebi kozmopolit şehir yaşamının getirdiği olumsuz sonuçları doğa-kültür karşıtlığı içerisinde nesneleştirmez, mümkün olan en basit ve fakat aksiyolojik düzlemde; özneler arası etik ilişkilerle gösterir. Zorunlu

farklılaştıranda ifade eden Bir’dir.’ Bkz. Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, Norgunk Yay., İstanbul 2016, s. 66.

toplumsallığın doğurduğu ekonomi, doğadaki yalnız bireyin masumiyeti karşısına konularak kendi başına bir yozlaşma sayılmaz. Çünkü gerçekte zorunluluğu doğuran yaşamdır, arzunun tabiatına içkin olan akışlardır. Her daim fazlalığa gebe olan, çeşitlilik adına çoktan yola çıkmış olan bu akışlar, yalnızca bir ekonomide; mekanla kurulan ilişkiyi de belirleyecek olan özneler arası bir ekonomide mecra bulabilir. Külebi'nin şiirindeki 'tarihsiz coğrafya' bize yurtlanmanın salt tarihi-kültürel geri dönüşlerle yeniden yapılandırılmayacağını, düzenlemenin esasında her daim arzu alışverişleri içerisinde gerçekleştiğini görebileceğimiz bir alan açar. Başlangıcı kökenle mezmetmemesi, doğayı tarih dışı bir konumla idealize etmemesi, köy ile şehir yaşamı arasındaki farkı özlük atfedilen mekanlar arasındaki bir karşıtlığa dönüştürmemesinden, yani herhangi bir kültürel otantisite inşasına girişmemesinden anlaşıldığı üzere, Külebi romantizmin hayli uzağında kalır.

Külebi'nin Ters Nakaratları

Cahit Külebi'de halk şiirinin etkisi, öncelikle nazım biçimiyle tebellür eder. Beyit birimiyle yazdığı az sayıda örnek bulunmakla birlikte, şiirlerinin genelinde çeşitli tarzlarla halk şiirinin esas birimi olan dördlüğü kullanır. Kıtaların hacminde mutlak bir istikrar yoktur, altı ve daha fazla dizeye sahip kıtalara da, kıta biriminin neredeyse tamamen terk edildiği serbest şiirlere de rastlanılır. Bazı şiirlerinde Garip etkisine bağlı olarak bir anti-şairanelik, nesre yakınlaşma görülür, ancak esas stili çağdaş bir ozan hüviyeti taşır. Sıklıkla çapraz, sarmal gibi şematik yapılar da teşekkül eden mısra sonu kafiyeleri, olabildiğince zengin ve müzikaliteyi sağlayan öğeler arasında baskındır. Sabit bir hece ölçüsü takip edilmez, mısra sonlarındaki eksiltmeler, bilhassa bitiriş dizelerindeki vurucu kısalık dikkat çekicidir. Mısralarının kısalığını "Taşları düzleyen rüzgar gibi / Doğayla yontuldu dizele- rim"¹⁷ diyerek tarif ettiğinde bir yandan dilinin sadeliğini de gerekçelendiren Külebi, şiirlerini son derece yalın ve halk şiirinin tavrına yakın olmakla birlikte duru bir İstanbul Türkçesi ile kaleme almıştır. Üslubundaki yerellik, bir şive yahut ağız yerelliği değildir; yöresel deyişlere, kalıp sözlere yaslanma şeklinde ortaya çıkmaz. O, evvelden de belirtildiği gibi

¹⁷ Cahit Külebi, *Bütün Şiirleri*, s. 333.

öncelikle halk insanının algılarıyla, duygularıyla donanmıştır, onlardan hareket eder ve deneyiminin çıktılarını üslubuna son derece ölçülü bir yöntemle yansıtır. Tabiattan ve Anadolu yaşamından çekip çıkardığı metaforlar mazmun havası hissettirecek denli basit ve ancak bir o kadar da yaratıcıdır. Öyle ki, teşbihe alerjisi olan Orhan Veli dahi Külebi'nin halk mecazlarını ustaca bulur.

Külebi'nin halk sesini yakalayışı, halk muhayyilesiyle hareket edebilmesi sayesinde onu bizzat bulunduğu zamanda konuşturabilmesiyle ilgilidir. O, halk şiirinin semantik ve sentaktik niteliklerinden çıkardığı öznel bir ortalama nirengi noktası olarak prospektif bir yönde hareket etmiş, bu sayede birçok şiirinde folkloru arkaizmden, nostalji uzamında bırakacak geri dönüşlü süreklilikten kaçırarak güncellemeyi, yeniden üretmeyi başarmıştır. Süreya'nın 'folklordan değil, folklorla' sözüyle kast ettiği, vardığı yer tartışmaya açık olsa da Külebi'nin modernist düşünüm-selliğin mantıksal açıdan ters yüz edildiği bir poetik istikamete girmesidir.

Külebi'yi teknik açıdan halk şiirine yerleştiren en belirgin davranışı tekrar kullanımlarıdır. Bütünüyle tekrarlar üzerine kurulan 'İstanbul'da ise tekrar sanatının en özel örneklerinden birini görürüz. Şiirin her kıtasında karşımıza tekrar eden mısra ikilileri çıkar. Öyle ki, arz ettiği bu görüntü itibarıyla şiirin baştan sona nakaratlardan oluştuğunu söylemek hatalı olmaz. Ancak burada nakaratlar kıtaları sonlarında birbirine bağlayan (folklor terminolojisinde nakaratın bir diğer adı da 'bağlama'dır) bir ortak birim olarak işlev görmez, aksine her kıtanın başında yer alır ve kıta sonlarındaki öyküleme sürekliliğini sağlayacak olan geçiş dizelerine hazırlık oluşturur. Bu nakaratlar, yoğunlaşmayı sağlayan, becerideki otomatizmi harekete geçiren nişan alma hareketleri gibidir, bir bilardo oyuncusunun yahut cirit atıcısının atışın hemen öncesindeki kısa provalarına benzer. Nakaratlar tam da bu özelliklerinden ötürü şiirin içeriği ile örtüşür; tekrarlı yapı, kıta sonlarındaki iki dizenin 'fark'ını hazırlar.

Türküler arasında her kıtanın kendi arasında kafiyeli olduğu ve sonunda iki mısralık nakaratlar yer alan türkülerin varlığı bilinir. Bu iki mısralık nakaratlar, bağlandığı kıtadaki anlam örüntüsüne bir eklemeye bulunmayıp genellikle duygusal ünlemleri ifade eder. Örneğin:

Bulut gelir pâre pâre
Dördü beyaz, dördü kare
Sen açtın sineme yâre
Bulunmaz derdime çare
Aman ceylan, aman dersin
Bir gün canından bezersin

Bulur gelir salkım saçak
Böğrümə saktular bıçak
Sana yalan bana gerçek
Sebep olan Mevlâ'dan çek
Aman ceylan, aman dersin
Bir gün canından bezersin¹⁸

'İstanbul' şiirinde hem anlam örüntüsü hem kafiye şeması bakımından aslında birer dördlük olan kıtalar, ilk iki dize tekrar edilerek altılı bentler haline getirilmiştir. Tekrar edilen dizeler böylelikle nakarata dönüşür. Geleneksel yapıda kıtaların sonuna gelen ve türkünün bütünündeki duygusal tonu belirleyen nakarat, Külebi'nin kullanımında şiirinin içeriğiyle uyumlu hale getirilerek bir çeşit rezonans yaratır. Bu özel tekrar kullanımını sarahaten gösterebilmek için nakaratın işlevine dair bir parantez açmak gerekiyor.

Nakarata nedir? Deleuze ve Guattari bir nakaratın başat rolünün sürekli geri geliş hareketleriyle bir bölge oluşturmak olduğunu söyler. "*Bir bölge, gerçekte ancak periyodik bir yineleme vasıtasıyla var olur. Ancak burada tekrarın esas etkisi, bir bölgeyi diğeriyle ilişkiye sokmasıdır. Ritim ile tekrar arasındaki fark işte tam bu noktadadır; ritim tekrarın yaratıcı (productive) biçimidir ve bu yüzden çoğaltkan (reproductive) yineleme olan vezin (meter) ile hiçbir ilgisi yoktur.*"¹⁹ İster kurallı ister kuralsız olsun, bir vezin, ölçü birimi çeşitlilik gösterse dahi önceden kodlanmış bir form varsayarak işaretlediği bölgeyi yalıtılmış, erişime kapalı bir alan haline getirir. Ritim ise istikrarsız ve ölçülemez olanın daimi surette başka bir dile kodlanmasıdır. Bu yüzden vezin dogmatikken ritim kritikçidir; kritik uğrakları birbirine

¹⁸ Ahmet Talat Onay, *Türk Halk Şiirinde Şekil ve Türler*, Kurgan Edebiyat, Ankara 2012, s. 81-82.

¹⁹ Gilles Deleuze, Felix Guattari, *A Thousand Plateaux: Capitalism and Schizophrenia*, Trans. Brian Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis 2005, s. 314.

bağlar, homojen bir uzamda değil, heterojen bloklar arasında çalışır ve bölgenin sınırlarını belirlerken aynı zamanda bölgeler arası geçişkenliği temin eder.²⁰

Külebi'nin 'İstanbul' şiirine dönecek olursak, başlatıcı nakaratların kıtaların sonundaki geçiş dizeleri için bir ana üs bölgesi teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Şiir, bir şarkının bitişini başından sonuna dek her kıtada aynı biçimde yineler: Önce nakarat, sonra ana söz (verse). Gelgelelim ana söz her seferinde yine çeşitliliği sağlayan tekrarlarla ilişkilidir, tekrardaki tümelliği sonuçlandıran tekil nokta ardışıklığı bozarak kendisini yeniden ritmin içine atar: Serçe hürriyeti kamyonların kavun taşıma akışı içinden, mevsimleri eşitleyen unutuş değişen alemdeki tözlerin akışı içinden çıkan ve her biri ait olduğu akışlara yeniden karışıp kesişimler meydana getiren sonuçlardır. Herkesin aldaticılığı içerisinde ritmini kaybetmiş bir tekrar olan son kıtadaki kavun taşıma akışı ise, şiiri sonundan en başına doğru kat ederek, ikinci kıtada değişimle gelen es üzerinden sıçrar ve ilk kavun taşıma akışıyla, yani karar sesiyle birleşir. Alt alta dizilen mısraların doğrusallığı, tekrarların içinden çıkan geçiş mısralarıyla geri sardırılmış ve bir nakarat meydana getirilmiş olur. Böylelikle, Külebi'de doğa-kültür, köy-şehir karşılaşmaları nasıl karşıtlığın manyetik çekimine girmeyen saf farkları iletiyorsa (doğa vs. kültür, Niksar vs. İstanbul değil, doğa ve kültür, Niksar ve İstanbul), bu ön nakarat kullanımı da farkın maişetini destekleyen bir biçim ortaya koyar. İlkler başlangıç, sonlar sonuç değildir. Mevzuubahis olan birbirinin mevcudiyetini sağlayan akışlar ile geçişler, kaybedilen ve kaybedildiği anda başka bir çevrimde yeniden yakalanma imkanını açan ritimdir.

Giorgio Agamben, sanat eserinin özgün yapısını ünlü Alman şair Hölderlin'in ritim üzerine söyledikleri üzerinden yola çıkarak irdedeği yazısında, ritmin zamanın doğrusal akışına bir kesinti soktuğunu ve tam da bu kesinti sayesinde zamanın daha özgün bir boyutunu açığa vurduğunu belirtir. Ritim "*insana kendi dünyasının uzamını açan başlangıç, kökensel ekstasi'sidir (benliğin dışı taşması). İnsan ancak ondan yola çıkarak, özgürlük ve yabancılaşma, tarihsel bilinç ve zamanda yitme, hakikat ve hata*

²⁰ Gilles Deleuze, Felix Guattari, *A Thousand Plateaux: Capitalism and Schizophrenia*, s. 313.

deneyimini yaşayabilir."²¹ Bu bağlamda ne tam olarak sanat eserinin bünyesine ait, ne de üslubuyla ilgili bir olgu olan ritim, sanat eserinin insanın dünyayla kurduğu özgün ilişki bakımından ait olduğu kökensel boyuta işaret eder. "*Sanat eseri, insana sahici zamansal boyutunu açarak, aslında ona dünyaya ait oluşunun alanını da açar. İnsan ancak bu alan içinde, yeryüzündeki yaşayışı hakkında özgün bir hükme varabilir ve çizgisel zamanın durdurulamaz akışında mevcut olan kendi hakikatini bulur.*"²²

Hölderlin'in dediği gibi, 'insan yeryüzünde şairane ikamet eder' ise, bu minvalde şairin içindeki şarkının bitişi zaman-mekandaki sahih ikametini askıya alan geçici ritim bozukluğudur, şiiri ise ritmi yeniden tutturmaya; 'sahici zamansal boyutu açarak' 'yeryüzündeki yaşayışı hakkında özgün bir hükme varmaya' yönelen bir girişim. Bu bağlamda ritme ayak uydurmak yaşamı bir rutinler dizisine emanet etmek değildir; edilginlikle çerçevelenen ve fakat özünde etkin, 'ekstasik' bir eylemdir. Nitekim Külebi, ritmi 'tutturmak' için geçmişteki bir yinleme anına gitmesinin, yani eski biçimin olduğu gibi alınmasının yeterli olmadığını, dahası imkansız olduğunu anlamıştır. Tarihsel boşluğu doldurmak ya da atlamak değil, boşluğu öncelikle bir fark olarak onaylamak ve farkı tekrarın içinde tazeleyerek nakarat haline kavuşturmak gerekir.

Bu ikircikli hareketi bir adres değişikliği yahut bir taşınma olarak tanımlamak yanlış olur, o yeni bir iskanıdır. Yeni bir iskan içinse tekrar ile fark oyununu hareketlendirecek bir bireşim, bir asamblaj yaratmak icap eder. Cemal Süreya'nın, Külebi'deki müzikal tutumun 'en olağan duruma en inanılmaz müziği uygulamak' olduğunu söylerken kast ettiği böylesi bir bireşimdir. Külebi'nin yöntemini Fransız ressam ve şair Guillaume Apollinaire'in görsel şiirleriyle karşılaştıran Süreya, Apollinaire'deki çıkışın bütünüyle entelektüel²³ bir kaynağı olduğunu, buna karşın Külebi'nin

²¹ Giorgio Agamben, *İçeriksiz Adam*, çev. Kemal Atakay, Monokl Yay., İstanbul 2019, s. 127

²² Giorgio Agamben, *İçeriksiz Adam* s. 127.

²³ Buradaki entelektüel sözcüğü yerine 'düşünsel' terimini koymanın kaynaktaki anlamı bozmayacağı, lakin çalışmamızın anlam bütünlüğünü sağlamak açısından çok daha uygun düşeceğini belirtelim.

Anadolu'nun ilkel ve katıksız görünümüne yaslandığını belirtmiştir.²⁴ Sonuç olarak Külebi biricikliğin tesis edildiği akışları merkezci bir dağıtımın içinde durduran sahte nakaratların karşısına, nakaratları ters yüz edilmiş bir türkü ile çıkar. Hüznün humorla dengelenerek şaşkınlığın saf izlenimciliğinde sebat edildiği, dikey bir tarihsellik ile işlenmeyip yalnızca 'idari bölümlere ayrılmış bir coğrafyayı', 'doğa fragmanlarına paralel olarak gelişen duygu parçacıkları'yla²⁵ anlatan bir türkü.

Külebi yöntemini anlattığı manzumesinde poetik eylemindeki edilgen-etken çatılar arasındaki bireşimi şu dizelerle tarif eder:

Eritip yüreğimde sevgiyi, acıyı, özlemi
Kurşun döker gibi döktüm taşı.
Her biri bir başka
biçim aldı
Oyunlarda şeytanın
aynası.²⁶

Duyguları geleneğin taşı içerisinde bir eriyik haline getirip, sağaltıcı bir kehanet için içinde bulunulan tarihsel anın rastlantısallığına teslim etmek. Külebi'nin yaptığı, halk şiirinin tarihsel birikimle katılmış olan yüzey katmanının altındaki sıcak ve akışkan katmana ulaşarak eski biçimi esnetmek ve ona yepyeni, modern bir kıvrım kazandırmak olmuştur.

Sonuç: Tarihe Serilen Kilimler

'İstanbul'un sahip olduğu biçim-içerik uyumunun, enikonu bir geçişi öykülerken sergilediği incelikten doğduğunu göstermeye çalıştık. Halk muhayyilesinin aktüel kılınması ve geleneksel yapının güncellenmesi lüzumunca nakarat ve ana sözlerin tersten bağlanması, içeriğin gösterdiği ritim kaybının anlamıyla tastamam örtüşerek son derece özgün bir ahenk meydana getirir. Şiirin olanca basitliği, küçük ekonomisi içerisinde bütün sözcüklerin kusursuz bir yerleşime sahip olduklarını görürüz. Ancak bu yerleşim yüksek mühendislikten ziyade bir kerpiç evin yapımındaki doğal

²⁴ Cemal Süreya, *Şapkam Dolu Çiçekle*, s. 160.

²⁵ Cemal Süreya, *Şapkam Dolu Çiçekle*, s. 160.

²⁶ Cahit Külebi, *Bütün Şiirleri*, s. 333.

ustalığı çağırıştırır. Külebi'nin kendi tabiriyle şiirleri 'dokuyup yol üstüne attığı birer küçük köylü kilimi'dir; uzamı desenlerle doldurarak yurtlanmaya el veren ve böylece tarihin yolunu yürünebilir kılan kilimler.

Gelenek, ona sürekli eğreti giysiler giydiren düşünümSELLİĞE mahkum mudur? Folklorun aslında bugünün modernliğini tahkim etmekten başka bir işe yaramayan bir nostalji olarak kalmadığı, korunmaya muhtaç bir kalıntı statüsünden sıyrılabildiği bir yaşam artık mümkün müdür? Kuşkusuz bu sorular bir şiir tahliliyle yanıtlanamayacak kadar büyük ve belki de özünde yine romantizmin özlemlerinin işitileceği sönük yankılardan ibaret, lüzumsuz sorular. Külebi'nin dokuduğu köylü kilimlerinin desenleri, halk kültürünün siyasal popülizmin yalınkat bir aracı haline getirildiği, ticari metalaşmanın sermayesi olmaktan öte neredeyse hiçbir varlık gösteremediği modern, post-modern ve hatta artık dijital dünyada bize ne söyleyebilir? Hiç olmazsa şunu dile getirelim: Bize biten bir şarkıda tarihsiz bir coğrafyayı anlatan Külebi'nin şiiri, gelenekle olan ilişkimizle yüzleşmeye yönelik bir çağrı olarak işitilebilir; folkloru romantizmin çılgın konforunu²⁷ bozan bir karşılaşmanın, biricikliğin altında bulunduğu yok olma tehdidine karşı geliştirilen bir etik karşılaşmanın disiplini olarak düşünmeye çağrı olsun diye yakılmış, ümitvar bir türkü.

Kaynakça

- Agamben, Giorgio. (2019). *İçeriksiz Adam* (Çev. Kemal Atakay), İstanbul: Monokl.
- Armağan, Yalçın. (2012). *İmkansız Özerklik – Türk Şiirinde Modernizm*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bendix, Regina. (1997). *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Benjamin, Walter. (2016). *Pasajlar* (Çev. Ahmet Cemal), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

²⁷ Isaiah Berlin, romantizmin kabullenilmiş bir imkansızlığı aynı zamanda inkar ettiğini, bu nedenle mantıksal sonuçlarına kadar götürüldüğünde bir çeşit deliliğe vardığını söyler. “Soylu vahşi hakkındaki romantik görüşün esası, onun erişilmez olmasıydı. Erişilebilseydi yararsız olurdu, çünkü o zaman o da ürütücü, korkunç bir yaşam kuralı, yerini aldığı kadar da sınırlayıcı, o kadar disipline edici, o kadar nefret edilesi olurdu. Bu yüzdendir ki sorunun özü, bulunamaz, erişilemez, sınırsız olandır.” Bkz. Isaiah Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, çev. Mete Tunçay, YKY, İstanbul 2004, s. 161.

- Berlin, Isaiah. (2004) *Romantikliğin Kökleri* (Çev. Mete Tunçay), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Deleuze, Gilles. (2016). *Nietzsche ve Felsefe* (Çev. Ferhat Taylan), İstanbul: Norgunk.
- Deleuze, Gilles., Guattari, Felix. (2005). *A Thousand Plateaux – Capitalism and Schizophrenia* (Trans. Brian Massumi), Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hızlan, Dođlan. “Öz Kaynaklardan Modern Şiire”, *Cumhuriyet*, 16 Eylül 1982.
- Külebi, Cahit. (2013). *Bütün Şiirleri*, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Negri, Antonio., Hardt, Michael. (2018). *İmparatorluk* (Çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Onay, Ahmet Talat. (2012). *Türk Halk Şiirinde Şekil ve Türler*, Ankara: Kurgan Edebiyat.
- Süreya, Cemal. (1991). *Şapkam Dolu Çiçekle*, İstanbul: Yön Yayıncılık.
- Süreya, Cemal. (1992). *Folklor Şiire Düşman*, İstanbul: Can Yayınları.
- Uyar, Turgut. (2017). *Bir Şiirden*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

John Stuart Mill'in Özgürlük Anlayışı

*Gökhan Zobar**

Özet

Özgürlük kavramı geçmişten günümüze her zaman gündemde olmuş ve tartışmalı bir konu olarak yerini korumuştur. Genel bir tanımla kişinin istediğini düşünme, söyleme ve eyleme geçirme halini karşılayan bir durum olarak görülse de özgürlük, zeminine göre değişen bir yapıya sahiptir. Şöyle ki, topluluklar halinde yaşayan insanoğlunun sınırsız özgürlük hali hem mümkün değildir hem de kimi zaman karşı tarafın özgürlüğünü ihlal eden durumlar doğurduğundan kendi sistemi içinde sınırlar barındırmaktadır. Bu çalışmada, İngiliz Filozof John Stuart Mill'in özgürlük anlayışı ayrıntılı olarak ele alınmış ve konuyla ilgili analizler yapılmıştır. Konuyla bağlantılı olan düşünce ve ifade özgürlüğü, bireysel özgürlüğün toplumsal sınırları ve bunların birey ve topluma yansımaları incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Özgürlük, Bireysel Özgürlük, İfade Özgürlüğü, Düşünce Özgürlüğü, John Stuart Mill

John Stuart Mill's Conception Of Liberty

Abstract

The concept of liberty has always maintained its controversial place as a topic on the agenda from past to present. Although it is seen as a situation that meets the state of thinking, saying and taking action that a person wants by a general definition, liberty has a structure that varies according to its background. That is to say, the state of unlimited liberty of human beings living in communities is not only possible, and sometimes it has limits within its own system as it creates situations that violate the liberty of the other party. In this study, the English philosopher John Stuart Mill's conception of liberty was discussed in detail and analyses were made on the subject. Liberty of thought and expression, social

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İnsan ve Toplum Araştırmaları Anabilim Dalı, gokhanzobar@gmail.com

boundaries of individual liberty and their reflections on the individual and society were examined.

Keywords: Liberty, Individual Liberty, Freedom of Speech, Freedom of Thought, John Stuart Mill

Giriş

Özgürlük kavramı ve özgürlükten ne anlaşıldığı insanlık tarihi kadar eski bir tartışma konusudur. Bu yönüyle özgürlük, sürekli olarak güncelliğini koruyan bir meseledir. Özgürlük genel anlamda bir müdahalesizlik hali ve serbestlik olarak algılansa da topluluklar halinde yaşamını sürdüren bireyler için karşı tarafın haklarının korunması anlamında belli sınırlar konulması bir zorunluluktur. Her alanda sınırsız özgürlük hali ise özgürlük ihlallerini ortaya çıkarmaktadır.¹ Özgürlük üzerine kapsamlı metinler 17. yüzyıldan itibaren başta Avrupa olmak üzere Amerika’da yaşanan bağımsızlık hareketleri ve “Aydınlanma” süreçlerini takiben kaleme alınmıştır. John Locke’la birlikte Liberalizmin kurucu isimlerinden biri olarak görülen John Stuart Mill’in ilk olarak 1859 yılında basılan *Özgürlük Üzerine* adlı eseri özgürlük kavramı ve özgürlük anlayışını ele alan en temel eserlerin başında gelmektedir. Özgürlüğü, diğer insanların yapmaya çalıştıkları eylemleri ve doğru gördükleri düşünceleri engellemeden, kendi doğru bildiklerimizi bildiğimiz yoldan gerçekleştirmek olarak tanımlayan Mill, burada karşı taraf için doğabilecek zarar anlayışını her zaman ön plana çıkarır. Bireyin kendi bedeni ve düşünceleri üzerinde hür olduğunu vurgulayan Mill, bireyin sadece toplumu ilgilendiren davranışlarından sorumlu tutulabileceğini ve yine sadece eylemlerinin topluma veya karşısındaki kişiye zarar vereceği zaman sınırlanabileceğini belirtmiştir.² Bu çalışmada Mill’in *Özgürlük Üzerine* adlı eserinden yola çıkılarak, Mill’in özgürlük anlayışı ve yansımaları farklı boyutlarıyla incelenecektir.

¹ Mustafa Aydın, *Güncel Kültürlerde Temel Kavramlar*, Açılım Kitap, İstanbul 2013, s. 330.

² John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, çev. Tuncay Türk, Oda Yay., İstanbul 2018, s. 16-17.

John Stuart Mill ve Bireysel Özgürlük

Liberalizmin temel metinlerinden olan *Özgürlük Üzerine* adlı eserinde Mill, bireysel özgürlüğün altını kalın çizgiler çizer ve bireyim özgürlüğünü açıkça ön sıraya koyar. Bireyin kendi hayatı üzerindeki egemenliğini her şeyin üzerinde gören Mill, bireylerin hayatlarını istedikleri gibi sürdürme özgürlüğünü radikal biçimde savunur. Mill'e göre bu özgürlük hali sadece bir şekilde kısıtlanabilir, o da başkalarına zarar vermeye başladığı ve karşı tarafın özgürlüğünü ihlal edildiği durumlardır.¹ Toplumun ve otoritenin birey üzerinde uygulayabileceği meşru gücün sadece başkalarına gelecek zararın önlenmesi durumunda uygulanabileceğini eserinin ilk sayfalarında anlatan Mill, kitabı yazmadaki amacını şöyle açıklar:

Bu denemenin amacı, toplumun bireylere olan zorlayıcı, denetler biçimdeki davranışlarını, bu bölümde kullanılan araç ister yasal cezalar olarak maddi güç olsun, ister kamuoyunun ruhsal baskısı olsun, kesin olarak yönetmeye elverişli pek sıradan bir ilkenin açıklamasıdır. Bu ilke, insanların, birey ya da toplu olarak, aralarından herhangi birinin devinim serbestliğine karışmasına izin veren biricik ereğin “özvarlığı koruma” olduğudur. Medeni bir topluluğun herhangi bir üyesi üzerinde, onun arzusuna rağmen, gücün haklı olarak kullanılabilmesi tek amacın, başkalarına gelecek zararı önlemek olduğudur. Bireyin kendi iyiliği, maddi olsun manevi olsun, yeter bir haklı neden değildir. Bir birey bir şeyi yapmaya ya da yapılan katlanmaya, salt böyle yapması onun hakkında hayırlı olacak, onu daha mutlu kılacak diye, başkalarının düşüncelerine göre böyle yapmak akıllıca ya da doğru olacak diye, haklı olarak zorlanamaz. Bunlar yakınmak, tartışmak, inandırmak ya da ondan rica etmek için doğru nedenlerdir, ama o gene de başka türlü davrandığında, onu zorlamak ya da herhangi bir kötülüğe uğratmak için haklı bir neden oluşturmazlar. Bunu haklı göstermek için, onun yapmasını istediğimiz edimin, bir başkasına zarar vermesi umulur olmalıdır. Herhangi bir bireyin edimlerinden topluma karşı sorumlu tutulabileceği bölüm, aynı edimin başkalarıyla ilinti oluşturan bölümdür. Sadece kendisini ilgilendiren bölümünde, onun bağımsızlığı,

¹ Gerald F. Gauus, *Siyaset Kavramları ve Siyaset Kuramları*, çev. Nihal Akdere, Phoenix Yayınevi, Ankara 2016, s. 99.

hak olarak, mutlakdır. Birey kendisi, kendi bedeni, beyni üzerinde, kendi başına buyruktur.¹

Mill'e göre özgürlük, bireyin ve ona bağlı olarak toplumun gelişimi için vazgeçilmez bir durumdur. Bireyin düşünce ve eylemlerinin başka birisine zarar vermediği sürece toplumun ve devletin hiçbir bireyin özgürlüğüne müdahale edemeyeceğini belirten Mill, farklı düşünmenin bir zenginlik olduğunu, düşüncelerin engellenmesinin hem yaşanan döneme hem de gelecek nesillere zarar verdiğini söyler. Özgürlüğü toplumun gelişmesi için bir ön koşul olarak gören Mill, özgürlüğün sağlanmasıyla toplumsal gelişimin olacağını bu sayede mutluluğun artacağını belirtir.² Düşüncesinin temeline bireyi alan Mill, bireysel özgürlüğün sağlanmasıyla toplumsal özgürlüğün sağlanacağını savunur. Mill, bireylerin farklı düşünceleri ve farklı eylemlerde bulunma özgürlüklerinin sonuna kadar korunması gerektiğini bu sayede her türlü gelişmenin kolaylaşacağını vurgular. Mille' göre, her birey, kendi bedensel ve ruhsal sağlığının asıl bekçisidir. Bireylerin farklılıkları desteklemesi, beğenmediği ve uygun bulmadığı dahi düşünceleri koruması gerektiğini belirten Mill, bu durumun aynı tarzdaki düşünceleri hakim kılmaya çalışmaktan daha karlı bir durum sağlayacağını söyler.³

Esasında Mill'in bireysel özgürlük anlayışı, bireyi her şeyin üzerinde tutmasına dayalıdır. Ancak Mill, demokrasi yanlısı birisi olmasına rağmen demokratik çoğunlukların bazı durumlarda bireyin haklarını kısıtlama olasılığı durumundan ise endişe duyar. Mill, bu durumu belirtirken diğer yandan da bireyin özgürlük alanının yasalar çerçevesinde belirlenmiş kuralları olan bir devlet ve otorite ilişkisi altında mümkün olduğunu söyler. Bireysel özgürlüğün korunmasının bir anlamda toplumsal özgürlüğün korunmasıyla eş değer olduğunu belirten Mill, bu görüşünü şöyle açıklar:

¹ John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, s. 16-17.

² Gökhan Ak, "John Stuart Mill Düşününde Bireyin Özgürlüğü", *EUL Journal Of Social Sciences (VI-1) LAÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, (2015), ss. 38-55.

³ John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, s. 20.

Başkalarına haklı bir neden olmaksızın zarar veren eylemler, hangi türden olursa olsun, bunları desteklemeyen duygularca ve gerektiğinde, insanlığın eylemli karışmasıyla denetim altına alınabilir; daha önemli durumlarda ise mutlaka denetim altına alınmaları gerekir. Birey özgürlüğünün bu kadar kısıtlanmasına ihtiyaç vardır; birey kendini başkalarının başına bela etmemelidir.¹

Bireyin özgürlüğünün korunması ve gerçek özgürlük ikliminin yaşanması temel hakların sağlanmasıyla ilgilidir. Toplum düzenini sağlayacak yasaların varlığı hem bireyin ve toplumun özgürlüğünün garantisidir. Birey, karşısındaki bir diğer kişiye ya da mensubu olduğu toplumla ilişkilerini düzenleyen yasal haklara sahip olmalıdır. Aksi takdirde özgürlük ortamı yerini baskıcı bir düzene bırakabilir. Birey, otoritenin ya da kendisinden güçlü bir kişinin karşısında hakkını temel haklarıyla koruyabilmeli, birey bunu gerçekleştirmediği takdirde köleden farksız hale gelir.²

John Stuart Mill, Düşünce ve Tartışma Özgürlüğü

Özgürlük anlayışında bireyi merkeze alan Mill'e göre insan, dünyadaki en yüce varlıktır ve bu durumunu hayatı boyunca uygun bir şekilde sürdürmelidir. Mill için bireylerin düşünce özgürlüğü çok önemlidir. Farklı düşüncelerin her zaman korunması gerektiğini belirten Mill, düşüncelerin yasaklanmasının ve önünün kesilmesinin insan türüne ve gelecek kuşaklara karşı bir soygunculuk olduğunu söyler. "Eğer biri hariç, bütün insanlar aynı düşüncede olsalar ve yalnızca bir kişi karşı düşüncede olsa, nasıl bu birinin, elinde güç olsa insanları susturmaya hakkı yoksa, insanların bu birini susturmaya hakkı yoktur".³ Susturulmaya çalışılan bir görüşün yanlış olduğunun hiçbir zaman bilinmeyeceğini belirten Mill, bu durumdan emin dahi olursa farklı bir görüşü engellemeye çalışmanın özünde kötü bir eylem olduğunu, özgürlüğü kısıtlayan bu durumlardan her ne koşulda olunursa olunsun uzak durulması gerektiğini vurgular. Bazı düşünceler otoritenin etkisiyle sınırlandırılabilir veya ortadan kaldırılmaya çalışılabilir. Otorite o

¹ John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, s. 78-79.

² Leonar Hobhouse, *Liberalizm*, çev. Mert Görkem Önses, Liberus Yay., İstanbul 2019, s. 15.

³ John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, s. 25.

düşünceyi kendince uygun görmediği için doğruluk payını her zaman görmezden gelir. Ancak çoğunluğun görüşü ya da otorite de yanılmaz değildir. Bir düşüncenin yanlış görüldüğü için açıklanmasını engellemek özgürlüğe vurulmuş bir darbedir.¹

Mill'e göre, otoritenin ve bireylerin yapması gereken, en doğru ve makul düşünceleri dikkatli bir şekilde ortaya koyup, doğruluğu belirsiz olan düşünceleri emin olmadıkça hiçbir şekilde zorla bireye ve topluma dayatmamasıdır. Aklın üstünlüğünü her zaman ön plana koyan Mill, insanın yaptığı hataları, tartışma ve deneyim yoluyla üstesinden gelebileceğini söyler. Mill'e göre, bir düşünce ne kadar doğru olursa olsun, savunucuları tarafından ne denli temellendirilirse temellendirilsin o düşünce sık sık ve açık bir şekilde tartışılmalıdır. Aksi takdirde o düşünce inandırıcılığını yitirir ve gerçeklikten uzaklaşır. O düşünce bir dogmaya dönüşür.² Tartışma ve deneyimlemenin doğru ve yararlı fikri bulmada temel faktör olduğunu belirten Mill, bu durumla ilgili şu tespiti yapar:

Kendi düşüncelerini diğerleriyle karşılaştırıp düzelterek tamamlamayı süreli alışkanlık edinme, o düşünceyi uygulamada kararsızlık gerektirmek şöyle dursun, ona haklı bir güven beslemek için dayanılacak değişmez tek temeldir; çünkü kendisine karşı söylenebilecek şeyleri, hiç değilse açıkça söylenebilenleri öğrenmiş; konumunu bütün yadsıyanlara karşı almıştır; karşı çıkma ve güçlüklerden yılacağına, onları aramış olduğunu; her hangi bir yandan konusunun üzerine salınabilecek hiçbir ışığı da perdelememiş olduğunu bilir; bunlardan ötürü de o insanın, kendi akla vurmasının, böyle bir işlemde geçmemiş olan her hangi birinin ya da herhangi bir kalabalığın akla vurmasından daha iyi olduğunu düşünmeye hakkı vardır.³

Mill'e göre toplumsal hoşgörüsüzlük, kimseyi öldürmez ya da hiçbir düşünceyi kökünden sökemez. Ancak farklı düşüncelere sahip insanların bu fikirlerini gizlemelerine ve onların bunları geniş kitlelere aktarma konusun-

¹ John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, s. 26.

² John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, s. 50.

³ John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, s. 31.

daki girişimlerini engeller, heveslerini kırar. Engellenmeye çalışılan farklı düşünceler her dönem kendini gösterir. Her ne kadar bu düşünceler hakim görüş ve otorite tarafından engellenmek istense de bu görüşler belli bir süre gizli kalıp yok olmaya yüz tuttuktan sonra tekrardan ortaya çıkar. Küllerinden doğan fikirler, çoğu zaman geçmişten daha güçlü şekilde tesirde bulunur.¹ Düşünceler her zaman özgürce ve müdahale edilmeden dile getirilmelidir. Mill, boğmaya çalışılan bir düşüncenin yanlışlığının hiçbir zaman kanıtlanamayacağı üzerinde durmuş, bireyin düşünce ve ifade özgürlüğünü yüceltmıştır. Düşüncelerin tartışılıp değerlendirilmesinin hakikati bulmada en doğru yol olduğunu belirten Mill'e göre, düşünce özgürlüğü insanların mutluluğu içinde önemli bir durumdur. Mill, insanların hayatın farklı yönlerinde mutlu olmalarının temelinde düşünsel anlamdaki mutluluğun yattığını söyler. Mill, bu durumu dört maddede şu şekilde ele alır:

Birincisi; herhangi bir düşünce susturulmak zorunda bırakılırsa bu düşünce, bizim kesin olarak bilebileceğimiz şeylere rağmen, doğru olabilir. Bunu kabul etmemek kendimizin yanıldığını sanmak olur.

İkincisi; susturulan düşünce yanlış bile olsa, bunda biraz hakikat bulunması olasıdır. Gerçekten pek çok kez bulunur da ve mademki herhangi bir konuda genel olan ya da üstün gelen düşünce seyrekçe hakikatin tamamı olur ya da asla olmaz; öyleyse, hakikatin kalan bölümünün tamamlanması olasılığı ancak karşıt düşüncelerin çarpışmasındadır.

Üçüncüsü; tartışılmaz sayılan düşünce yalnızca doğru değil, aynı zamanda gerçeğin bütünü bile olsa; ona kuvvetle ve ciddi olarak karşı çıkılmasına katlanılmadıkça ve edimle karşı çıkılmadıkça, o düşünceye, onu tartışılmaz diye alanların çoğunca, geçerli nedenleri pek az anlaşılıp hissedilerek, bir önyargı tarzında inanılır. Sorun sadece burada değil, dördüncüsünde de vardır.

Dördüncüsü; asıl kuramın kendi anlamı da, yitmek, güçten düşmek, insan özyapısı ile edimi üzerindeki yaşamsal etkisinden yoksun olmak tehlikesine düşer: İnak (dogma), bütün etkisiz, boşuna yer kaplayan, ama herhangi hakiki ve yürekte duyulan bir yargının akıl ve

¹ John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, s. 46.

kişisel deneyim yolundan açındırılmasını yasaklayan, biçimsel bir söyleşiye dönüşür sadece.¹

Mill, düşünce ve ifade özgürlüğü üzerinde dururken tartışma özgürlüğüne de bir hayli dikkat çekmiştir. Bir düşünce doğru olsa dahi ifade ediliş biçimiyle çirkin olabilir ve aşağılanmayla karşı karşıya kalınabilir. Mill'e göre, bu durumlarda tartışma adabı önemli olan meseledir.² Bir tartışma esnasında işlenebilecek en kötü suçun tartışmayı yapan taraflardan birinin karşısındakini düşüncesinden dolayı kötü ve ahlaksız olmakla suçlamak olduğunu belirten Mill, görüşü azınlıkta olan kişilerin başına bu tür durumların geldiğini söyler. "...oysa egemen olan düşüncenin yandaşlarınca ölçüsüz şiddet dili kullanılması, insanların karşıt düşünceleri söylemelerine ve söyleyenleri dinlemelerine gerçekten engel olur".³

John Stuart Mill, Bireysellik Anlayışı

Mill, insanların düşünmekte ve düşündüklerini korkusuzca söylemelerinde özgür olmaları gerektiğini söyler. Ancak herkes gibi Mill de, düşünceleri söylemede ki serbestlik halinin eylem özgürlüğünde bulunmaması gerektiğini düşünür. İnsanların düşüncelerini özgürce açıklama ve özgür eylemde bulunma hali, yarar ya da zararlarını kendileri çektikleri sürece geçerlidir. Düşüncelerin olumsuz bir eylemi kışkırtır niteliğe büründüğünde cezai yaptırımlarla karşı karşıya kalacağını belirten Mill, şu örneği verir:

Tahıl satıcıları yoksulları açlıktan öldüren kimselerdir ya da özel mülkiyet hırsızlıktır gibi düşüncelere, sadece yayımlandıkları sürece, dokunulmamalıdır; ama bunlar bir tahıl satıcısının evinin önünde toplanıp kaynaşan bir kalabalığa karşı söylev olarak verilir ya da aynı kalabalıkta bir hafta halinde dolaştırılırsa gereğince cezayla karşılaşabilir.⁴

¹ John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, s. 74-75.

² Köksal Uğur Odabaş, "John Stuart Mill'in Düşüncesinde Özgürlük Sorunu", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22, (2018), ss. 2685-2699.

³ John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, s. 76-77.

⁴ John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, s. 78.

Mill'e göre bireysel ve toplumsal gelişim, özgürlüklerin genişliğiyle doğru orantılıdır. Bireyselliğe bu anlamda büyük önem veren Mill, farklı görüşlere ve yaşam biçimlerine, başkalarına zarar vermeme şartıyla olanak tanınması gerektiğini belirtir. Farklı deneyimlemelerin önemine vurgu yapan Mill, başkalarını ilgilendirmeyen konularda bireyselliğin olabildiğince geniş olması gerektiğini ve bu durumun insan mutluluğuna katkı sağladığını söyler. Mill, bireyselliğin farklı açılardan gelişim yaşaması için insanın bireysel ve toplumsal yanının denge içinde olması gerektiğini düşünür. Mill'e göre, birey güçlü vicdan sayesinde kendi yararına olan bir durumu toplumsal faydayla örtüştürüp geliştirebilir. Başkalarını ilgilendiren konularda bireyin güçlü vicdanı önemlidir. Mill, bireyselliğin doğru şartlar altında ele alınıp hayata yansıtıldığında gelişmenin daha iyi bir şekilde yaşandığını söyler.¹ “İnsanlar, kendilerinde bireysel olan her şeyi yıprata yıprata tekdüzeliğe düşürmekle değil, ancak onu işleyerek ve başkalarının hak ve çıkarlarının zorunlulaştırdığı sınırlar içinde, ortaya koyarak soylu ve güzel bir inceleme konusu olurlar...”²

Mill, farklı tarzlardaki yaşamların, aynı düşünce özgürlüğündeki gibi sınırsız şekilde serbest bırakılması gerektiğini belirtir. Karşı taraf istemiyor diye ya da onların iyiliğini ilgilendirmiyor diye öbür insanların hayatlarında kısıtlamalara gitmenin insanın doğasını körelttiğini söyleyen Mill, bireysel ve toplumsal gelişmenin farklı yaşam tarzlarına sağlanan özgürlüklerle ortaya çıkacağını vurgular. Bireysellik, özgünlüğü destekler, özgünlük ise bireyin kişisel gelişimindeki en önemli öğelerden biridir. Bireysellik, serbestlik ve özgür ortam, toplumda sayıları az olan ancak toplumun değişmesine ve gelişmesine ön ayak olan dehaları ortaya çıkartır. “Deha ancak bir özgürlük ikliminde rahat soluk alabilir” diyen Mill, dahi insanların herkesten daha bireysel olduğunu ve olması gerektiğini söyler. İnsanların aynı kalıba sokulma çalışmalarının bireyselliği baltalayacağını belirten Mill, şu tespitte bulunur:

¹ Yıldız Silier, “John Stuart Mill”, *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Zizek'e*, Ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yay., İstanbul 2013, s. 423.

² John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, s. 88.

Eğer onlar korku yüzünden bu kalıplardan birine zorla sokulmaya ve benliklerinin baskı altında serpilemeyen bütün o bölümünün kavruk kalmasına teslim olurlar ise, onların dehalarının toplumun iyileştirmesine çok az yararı dokunur, özyapıca sağlam olur ve kelepçelerinin kırarlarsa, onlar, kendilerini sıradanlığa indirmeyi başaramamış olan toplumun, ‘yaban’, ‘kaçık’ ve benzeri ciddi uyarılarla üzerlerine herkesin dikkatini çektiği birer insan haline gelirler: Bu tıpkı bir kimsenin, Niyagara Şelalesi, yatağının içinde, neden bir Hollanda kanalı gibi uslu uslu akıyor diye yakınmasına benzer.¹

John Stuart Mill, Toplumun Birey Üzerindeki Sınırlamaları

Mill, bireyin toplumu ilgilendiren yerlerdeki davranışlarını kontrollü gerçekleştirmesi gerektiğini savunur. Bireyin toplumun korunması konusunda üzerine düşen görevleri olduğunu belirten Mill’e göre, her bireyin toplumdaki diğer bireylere karşı belirli bir “eylem çizgisi”ne uymakla yükümlü olduğunu söyler. Mill, bu eylemle bireyin, başkalarının haklarına saygı göstermesi ve yasa ya da sözleşmeler karşısında doğan hakların korunması gerektiğini vurgular. Aynı zamanda Mill, toplumun zarar görmesinin önüne geçilmesi için bireyin kendi payına düşen özveriyi yerine getirmesi gerektiğini belirtir. Bu şartları yerine getirmeyenlere verilecek cezaların uygulanması gereklidir ve bu durum toplumun huzurunun sağlanması için gereklidir. “Bir kimsenin eylemesinin her hangi bir bölümünün başkalarının çıkarlarına zararı dokununca, toplumun buna karışma yetkisi vardır”.² Bu durumda toplumsal düzenin korunması için yasaların önemi ortaya çıkar. Hukukun üstünlüğü bireyin özgürlüğünün korunmasının sigortasıdır. Bireyin karşısındakinin haklarını ihlal edecek eylemlerde bulunması bir özgürlük değildir. Bu anlamda bireysel ve toplumsal özgürlük ortamı, temel toplumsal kurallara uyularak sağlanan bir yapıda vücut bulur.³

¹ John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, s. 91.

² John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, s. 104-105.

³ Leonar Hobhouse, *Liberalizm*, s. 19

Ancak Mill, yine de tüm bunlara karşın, bir eylemi yapmayı ve söz konusu eyleme bağlı olarak doğabilecek olumsuz sonuçlara katlanmada bireyim tam bir özgürlük alanına sahip olması gerektiğini belirtir. Bu durumun bencillik ya da bireylerin karşı tarafın mutluluğunun önemseyip önemsememek gibi bir durum olmadığını belirten Mill'e göre, toplumsal erdem, iyilik ve özveri artırılmalıdır. Bu da eğitimle mümkündür. İnsanlar, erdemli olmayı, iyiliği ve yardım etmeyi özendirmelidir. Bireylerin ve toplumun gelişmesi için iyi ve güzel huyları kullanıp bu amaçlar doğrultusunda ilerlenmelidir. Mill, bu eylemler teşvik edilirken özellikle olgunluk çağındaki bireylerin iyi ya da kötü yaşam tarzını benimseme özgürlüğü olduğunu belirtir. Bireyin kendi kararlarını vermede özgür olması gerektiğini vurgulayan Mill, bu durumla ilgili şunları söyler:

... İnsanların birbirlerine karşı olan tavırlarında, herkesin gelecekte ne ile karşılaşacağını bilmesi için, genel kurallara çoğunlukla uyulması zorunludur; ama her bireyin yalnızca kendisini ilgilendiren işlere gelince, bunlarda bireyin kendi göbeğini kendisi kesmeye hakkı vardır. Bireyin bir şeyi akla vurmasına yardım olsun diye ona salt öneri niteliğinde bazı düşünceler söylenebilir; ama son kararı verecek olan gene kendisidir.¹

Mill'e göre bir kimsenin haklarına saldırmanın yanı sıra, bir kişinin yaptığı davranışlara karşısındakini zarara uğratma, ona kötü davranma, o kişiye yardım edebilecekken bencilce davranıp yardımsever olmama da cezalandırılabilir konulardır. Bunun yanında bu davranışları yapan kişilerin ahlaki eğitime ihtiyaç duyduğunu belirten Mill, sadece eylemlerin değil, kötü olayların yaşanmasına göz yuman ve yol açan kişilerin ahlaksızlık yaptığını söyler. Bu anlamda kibri ve bencilliği etik eksiklik olarak gören Mill, bireyin karşısındakinin ve toplumun hatırına kendisine çeki düzen vermekle ve dikkatli davranmakla yükümlü olduğunu belirtir. "... bir kimse, kötülükleri ve aymazlıklarıyla ile başkalarına doğrudan doğruya bir zarar vermese de, onlara kötü olur ki yine zarar vericidir..."²

¹ John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, s. 106-107.

² John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, s. 111.

Sonuç

Özgürlükle ilgili en temel metinlerden birini kaleme alan Mill'in özgürlük anlayışının bireysel özgürlüğe dayandığını açıkça görülmektedir. Bireye özel bir yaşam alanı sunan Mill, özellikle bireyin davranışlarının kendisi dışında kalan toplum üyelerine zararlı bir etkisi olmadığı sürece tam bir özgürlük alanı içinde yaşaması gerektiğini savunuyor. Bireyin özel alanına, toplum ve otorite tarafından ne kadar az müdahale olursa birey o denli daha özgürdür. Mill, bireyin sadece başkalarının haklarına zarar verecek eylemlerde bulunması halinde bir sorumluluk taşıdığını düşünüyor. Mill, topluma ve karşısındaki zarar veren eylemlerde bulunan bireylerin yasalarca ve toplum ahlakıyla denetlenmesini, gerekli durumlarda ise cezaya çarptırılması gerektiği düşüncesini belirtirken bu cezanın bir özgürlük kısıtlaması değil aksine toplum düzeninin sağlanması için şart olduğunu savunur. Düşünce ve ifade özgürlüğüne büyük önem veren Mill, bireylerin bu hakkını sınırsız şekilde kullanması gerektiğini vurguluyor. Bir fikir yanlış dahi olsa açıkça ifade edilip tartışılmalıdır. Mill, bu şekilde fikirlerin gelişeceğini ve hakikatin güçleneceğini belirtiyor. Düşünce özgürlüğünü bütün mutlulukların kaynağı olduğunu ifade eden Mill, fikirleriyle yaşadığı dönemden günümüze bir umut ışığı yakmıştır. İnsan yaşamını bir özgürlük mücadelesi gibi görürsek, kendi dönemi de göz önüne alındığında Mill'in fikirlerinin önemi ortaya açıkça çıkıyor. Özgürlük tartışması her dönem devam edecek bir konudur. Zira bireyler her zaman farklı alanlarda özgürlük taleplerinde bulunurken otorite bu talepleri sınırlandıran taraf olacaktır. Ancak günümüzde Mill'in önünü açtığı bireysel özgürlüklerin karşısında durmak oldukça güçtür. Özellikle son dönemlerde dünyanın farklı yerlerinde gördüğümüz özgürlük hareketleri bunun birer örneğidir. Bireyler başta güvenlik gibi bazı durumlarda bireysel özgürlüklerinden ödün verse de bunların suiistimal edilmesine göz yummamakta kararlı gibi görünmektedir. Bu özgürlük hareketlerinin sadece Batı'da değil dünyanın her yerinde olması da gelecek için umut verici gibi gözükmektedir.

Kaynakça

Ak, Gökhan; "John Stuart Mill Düşününde Bireyin Özgürlüğü", *EUL Journal Of Social Sciences (VI-I) LAÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 2015.

- Aydın Mustafa; *Güncel Kültürlerde Temel Kavramlar*, İstanbul: Açılım Kitap, 2013.
- Gaus, Gerald F.; *Siyaset Kavramları ve Siyaset Kuramları*, çev. Nihal Akdere, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2016.
- Hobhouse, Leonard; *Liberalizm*, çev. Mert Görkem Önses, İstanbul: Liberus Yay., 2019.
- Mill, John Stuart; *Özgürlük Üzerine*, çev. Tuncay Türk, İstanbul: Oda Yayınları, 2018.
- Odabaş, Köksal Uğur, “John Stuart Mill’in Düşüncesinde Özgürlük Sorunu”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 22, 2018.
- Silier, Yıldız; “John Stuart Mill”, *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon’dan Zizek’e*, ed. Ahu Tunçel, Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yay., İstanbul 2013.

Selamlaşmanın Sosyo-Kültürel Görünümleri: üniversite öğrencileri örnekleme üzerine bir araştırma

Ebulfez Süleymanlı¹, Cihan Ertan², Berat Dağ³

Özet

Bu makale Türkiye’de üniversite öğrencileri arasında selamlaşma pratiğinin ve selamlaşmaya ilişkin eğilimlerin, içeriği, biçimi ve bunların kültürel anlamları üzerine odaklanmaktadır. Farklı biçimlerde, selam vermeye ve verilen selamı almaya ya da selam vermemeye ilişkin gündelik mikro pratikler, toplumsal alanın çok katmanlı yapısının izlerini bünyesinde barındırmaktadır. Selamlaşmanın önemi, bu mikro zemine odaklanarak anlaşılabilir. Bu odak çerçevesinde, selamlaşma pratiğine ilişkin olarak, Türkiye genelinde 18 farklı üniversitede 378’i erkek ve 420’si kadın olmak üzere toplamda 798 katılımcıyla bir araştırma gerçekleştirilmiştir. Yapılan bu araştırmanın sonucunda üniversite öğrencilerinin selam alıp – verme biçiminin, pek çok sembolik anlamlarla yüklü diğer pratikler gibi; farklı kültürel yapıların sembolik bir göstergesi olduğu ortaya çıkmıştır. .

Anahtar Kavramlar: Selamlaşma, Üniversite Öğrencileri, Kültürel Anlamlar,

Socio-Cultural Aspects of Greeting: A Study on the Sample of University Students

Abstract

This article focuses on the practices of greeting and the content, ways, and cultural meanings of the tendencies towards greeting among university students in Turkey. Daily micro-practices of greeting and either returning the greeting or not in different ways contain traces of the multi-layered structure of the social sphere. The importance of

¹ Prof.Dr., Üsküdar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü,
e-mail: ebulfez.suleymanli@uskudar.edu.tr

² Dr.Öğr.Üyesi, Düzce Üniversitesi Sosyoloji Bölümü,
e-mail: cihanertan1@gmail.com

³ Araş.Gör., Üsküdar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü,
e-mail: berat.dag@uskudar.edu.tr

greetings can be understood by focusing on this micro-ground. Within this frame work, concerning the practice of greeting, this study was conducted in 18 different universities across Turkey and with a total of 798 participants, consisting of 420 women and 378 men. As a result of this research, it was found that the way university students receive and give greetings, like several other practices loaded with symbolic meanings, is a symbolic indicator of different cultural structurings.

Keywords: Greeting, University Students, Cultural Meanings

Giriş

Farklı medeniyetlerin toplumsal yeniden üretim sürecini hangi temelin üzerine bina ettiği sorusu söz konusu olduğunda özneler arası etkileşimi mümkün kılan bir gelenek, duygu, değer, akıl ve pratik bütünü olarak açıklanabilecek olan selamlaşma biçiminin merkezi bir konumu olduğu görülebilecektir. Medeniyetler arası ilişki çerçevesinde tarihi bir özetleme yapılacak olursa değinilen bu bütünlüğün merkezi konumu daha anlamlı bir noktaya gelebilir. Bu anlamda daha ilk özneler arası ve toplumlar arası münasebetlerde bile barışma, yaklaşma, nezaket gösterisinde bulunma ve zararsız olma haline işaret etme gibi hedefler güdülerek saldırma, ağlama-ağlatma, burun değdirme ve eli yukarı kaldırma gibi muhtelif teamüllerin sergilendiği ortadadır (Ülken, 1969: 251).

İlk özneler arası ve toplumlar arası selamlaşma biçimlerinde olduğu gibi dini ve kültürel anlamdaki çeşitli farklılıkların da selamlaşma biçimleriyle ilginç bir biçimde etkileşime girdiği görülmektedir. Bu çerçevede el, yüz, dudak, alın veya omuz öpme, sarılma, sağ elle tokalaşma, başı hafifçe öne eğme, el kaldırma, el sallama, avuçları birbirine yapıştırarak göğüs hizasında kavuşturma, ayakları birleştirme, şapka çıkarma, dizleri bükerek öne eğilme ve yere kapanma gibi yakın anlamlar içeren söz ve pratik bütünüünün farklı kültürler için önemli bir temel teşkil ettiği açıktır (Albayrak, 2009: 343).

Aynı şekilde dini farklılıkların da özgün selamlaşma biçimleri ürettiği görülmektedir. Bu noktada Budizm’de bir ayin olarak Buda heykelinin önünde eğilme, Taoizm’de sol parmaklar ile sağ parmakları avuç içinde birleştirerek başla birlikte vücudu hafifçe öne eğme, Şintoizm’de eğilme ve yere kapanma, Musevilikte kutsal mekânlarda dile getirilen karşılıklı söz

söyleme ve Hıristiyanlıkta tokalaşma, öpme ve eğilme gibi teamüller çeşitlilik içindeki din ve selamlaşma ilişkisini ortaya koymaktadır (Albayrak, 2009: 343). Dolayısıyla her bir medeniyet için birey, toplum ve toplumlar arası merkezli bir yeniden üretim süreci açısından etkin bir konumu olduğu görülen selamlaşma söylem ve pratiğinin eş anlı olarak farklı dini ve kültürel saikten etkilendiğini de vurgulamak söz konusudur.

Bilhassa Yakındoğu coğrafyasına damga vurucu bir tarihsel etkisi olduğu görülen İslam dini mevzu bahis olduğu zaman selamlaşma söylem ve pratiğinin toplumsal yapılaşma süreçleri açısından kritik bir konumu olduğu anlaşılmaktadır. Zira kendisinden önceki medeni kültürel mirası adalet temeli altında bütünleştiren İslamiyet'in Yakındoğu şehirlerinin aradığı kolektif zihniyet örüntülerini süreklileştirme vaadini yerine getirdiğini görmek mümkündür (Braudel, 1996: 65-69). Bu anlamda “sıhhat, güç, sevgi, saygı, barış, esenlik, sükûnet, bütünlük ve uyum” gibi iyi, doğru ve güzele hitap eden temaları Tanrısal bir ölçüte göre mutlak bir hale getirme işleminin İslamiyet için belirleyici ve mutlak bir niteliğe büründüğü söylenebilir (Efendioğlu, 2009: 342).

“Selamlaşmak” açık bir iletişim anahtarı olarak, insanlığın var olduğu tarihten bugüne kadar çeşitli evrimler geçirmiştir. (Demir, 2012:165) Özellikle yeni dönemde başta internet olmak üzere teknolojik gelişmenin getirdiği, birçok yeni iletişim aracı toplumsal iletişim süreçlerinde dönüşümlere neden olmakta ve bu süreçte “selamlaşma” davranışında da meydana gelen değişikliklerle yeni görünüşler ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda yeni iletişim ortamlarının başında gelen sosyal medya, özellikle gençler arasında gündün güne daha popüler olup yaygın biçimde kullanılmakta (Ünal-Tutgun, 2020) ve selamlaşma gibi kişilerarası iletişim biçimleri üzerinde belli bir etkiye sahip olmaktadır.

Bu çerçevede özellikle yeni neslin selamlaşma kültürü üzerine nasıl bir düşünce ve eylem geliştirdiğini açıklamak ve anlamak önem arz etmektedir. Buna binaen Üsküdar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü tarafından toplamda 798 katılımcıyla yüz yüze görüşülerek düzenlenen bu çalışmada üniversite öğrencilerinin selamlaşmanın maddi, manevi, siyasi ve içtimai önemi konusunda nasıl bir söylem ve eylem geliştirdiği sorusu üzerinden bir araştırma yapılmıştır.

Gündelik yaşamın mikro pratik alanı içerisinde yer alan selamlaşmanın, gelip geçici ve basit gibi görünen karakterinin ötesinde, toplumsal olanın yeniden üretiminin, toplumlaşmanın, çeşitli kültürel görünümünün, toplumsal etkileşimin değişen doğasının, yabancılaşmanın ve farklı kültürel yapılanmalar temelinde ortaya çıkan toplumsal bölünmenin izlerini taşıdığı ifade edilebilir. Bütün bunların ışığında bu çalışma selamlaşma pratiğine ilişkin şu sayıtlara dayanmaktadır: (1) selamlaşma toplumlaşmanın mikro zemini teşkil etmekte ve yapılaşmıştoplumsal bağlamı inşa etmektedir, (2) selamlaşma pratiği, kültürel bir ifade biçimini barındırmaktadır bu bağlamda (3) kültürel farklılıkların üzerinden okunabildiği eylemsel bir zemine sahiptir, ve son olarak (4) selamlaşma, kültürel ortaklıklar temelinde mikro seviyede bir yeniden üretim pratiğidir.

Yukarıda söz edilen noktalardan hareketle söz konusu bu çalışmada, gündelik yaşam içerisindeki karşılaşmaların çeşitli kurallarına ve kültürel kodlarına tâbi olan, aynı zamanda da onları yeniden üreten pratik olarak selamlaşma, anket formları aracılığıyla toplanan nicel verilerin yardımıyla sosyolojik bir perspektifle tartışmaya açılacaktır.

Kavramsal ve Kuramsal Çerçeve

Bir soyutlama ve kavramsal bir çerçeve olarak ‘toplum’un ne olduğu, neye işaret ettiği, nasıl oluştuğu, kolektif karakterini nasıl koruduğu ve nasıl incelenip anlaşılması gerektiğine ilişkin olarak yapılan fazlaca tartışma söz konusudur. Örneğin, toplumsal olan bir yandan bireyden önce, onu aşan, verili, hatta “zorlayıcı ve mecburi” olarak kavranırken (Durkheim, 1982: 51; Giddens, 1986: 16), kimi zaman da bireye indirgenerek, bireyler arası etkileşimin bir çıktısı olarak değerlendirilmekte ve dolayısıyla; bireyden önce var olduğu düşünülen toplum ve toplumsal olan, bireylerin etkileşimlerinin kendisine gömülü biçimde gerçekliği aranan bir soyutlama olarak ele alınmaktadır (Berger & Luckmann, 1967). Gündelik yaşamın mikro pratik alanı içerisindeki eylemler ve onların aracılık ettiği etkileşimler söz konusu olduğunda, topluma ilişkin yukarıda değinilen ikinci kavramsallaştırma önem kazanmaktadır. Zira, Simmel’in de (1950: 10) vurguladığı gibi; “... insanlığın tarihi, *bireylerin* ürünü ve davranışları olarak görünmektedir”.

Simmel (1950), bir soyutlama olarak ‘toplum’ün kristalleşen karakterini, bireyler arasında sürekli ortaya çıkan kesintili, sıradan, gündelik etkileşimler aracılığıyla kazandığını ileri sürmektedir ve bu etkileşimleri toplulaşma olarak kavramsallaştırmaktadır. O’na göre toplumdan söz etmek, toplulaşmadan söz etmek anlamına gelmektedir.

“Toplulaşma, devamlı olarak ortaya çıkar ve sona erer ve yeniden ortaya çıkar. Sonsuz akışının ve titreşiminin, örgütlenmeleri tam bir biçimde oluşturacak kadar yeterli güçlülükte olmadığı yerlerde bile, *bu toplulaşmalar* bireyleri birbirine bağlar. İnsanların bir diğerine bakması ve birbirini kıskanması; mektup alıp vermeleri ve akşam yemeğini beraber yemeleri; tüm somut çıkarlara bakmaksızın birbirlerine hoş ya da nahoş görünmeleri; fedakar eylemlere minnetin ayrılmaz birliğe neden olması, birinin başka birine belirli bir sokağı sorması ve insanların diğerleri için giyinip süslenmeleri – bilinçli ya da bilinçsiz, kısa ömürlü ya da vahim sonuçları olan, bir kişiden diğerine sergilenen ve anlık ya da kalıcı olabilen her türlü bütün ilişkiler, bütün bunların aralıksız biçimde insanları birbirine bağlar. Toplumun atomları arasındaki etkileşimler işte bunlardır.” (Simmel, 1950: 10).

Dolayısıyla Simmel (1950), toplumsal olandan söz ederken, onun soyut karakterine gerçeklik kazandırmak ve tam da bu nedenle sosyolojik bakışın gündemine yerleştirebilmek için, onu tesis eden bireyler arası etkileşimlere ve pratiklere işaret etmektedir. Bu bağlamda, ekonomi, din, eğitim, siyaset gibi alanlar üzerine çalışmak, aslında onların oldukları gibi görünmelerinin sebebi olan bireyle arası etkileşim biçimlerini analiz etmek anlamına gelmektedir.

Simmelci kavramsal çerçeve, topluma ilişkin kavramsallaştırmaların tarihsel süreci içerisinde daha çağdaş bir aralığa düşen ve gündelik pratiklerin dizgesel karakterinin, toplumsal olanı (toplumsal yapıyı) üretme ve yeniden üretme bağlamındaki öneminin altını çizen yapılaşma kuramıyla benzer bir zemini paylaşıyor gibi görünmektedir. Giddens (1986: 17) toplumsal yapıyı, pratiğe aracılık eden ve ona yön kazandıran kurallar ve kaynaklara işaret etmek anlamında kullanmaktadır. Söz konusu kurallar ve kaynakların, bireylerce uygulanma biçimleri; başka bir ifadeyle gündelik

pratiklerdeki cisimleşmiş halleri, yapının yeniden üretimi dolayısıyla yapılaşmasının temel aracını teşkil etmektedir. En kısa biçimde ifade etmek gerekirse, farklı toplumsal kolektivitelerin paylaşılan kural ve kaynaklarının aracılık ettiği tekrarlı gündelik pratikler, toplumsal yapının (yapıların) üretimi ve yeniden üretiminin kilit noktasını oluşturmaktadır (Giddens, 1986).

Bu yeniden üretim, öznellikleri kendilerinden çok birbirlerine açık olan yüz yüze karşılaşmaların aktörleri tarafından, bağlama göre düzenlenmeye açık etkileşimlerin gerçekleştiği anlarda yeniden üretilmektedir (Berger & Luckmann, 1967: 44). Karşılaşmaların ve etkileşimin tarafları arasındaki sosyal mesafeye göre değişkenlik gösteren ve etkileşimin kendisine yön veren tipleşmeler (örn: ‘İngiliz birey’, ‘şirket yöneticisi’, ‘üniversite hocası’ vb.) “şimdi ve burada”yı (Berger & Luckmann, 1967: 48) aşarak daha genel yapıların üretilmesi ve yeniden üretilmesindeki temeli oluşturmaktadırlar. Berger ve Luckmann’ın da (1967: 48) ifade ettikleri gibi; “Toplumsal yapı, bu tipleşmelerin ve onlar aracılığıyla kurulan tekrarlı etkileşim örüntülerinin toplamıdır. Bu bakımdan, toplumsal yapı, gündelik yaşamın gerçekliğinin temel bir unsurudur.”

Bu kuramsal konumlanışların ışığında, gündelik yaşam içinde eyleme dökülen selam verme pratiğinin önemi daha da kristalleşmektedir. Zira farklı sözel ifadelerin ve bedensel hareketlerin eşlik ettiği selam verme ve alma pratikleri, hem etkileşimin başlatılmasının ve bireylerin birbirlerine kendilerini sundukları anlık bir davranış (Goffman, 2016) hem de yine anlık bir biçimde farklı kolektivitelerin üretilmesinin bir aracıdır. Bu farklı kolektiviteler, selamlaşmanın farklı sözel ve bedensel ifadelerini kullanmalarına sahip olmalarından ötürü bireylere hem bir ‘biz’ duygusu kazandırmakta hem de bunun dışında olduğunun sembolik anlamını taşımaktadır. Bu bağlamda selamlaşma, yüzeysel ve gelip geçici gündelik bir pratik olmanın ötesinde kültürel repertuarın cisimleşmiş deneyimini içermektedir.

Selamlaşmanın tarihsel önemi üzerine odaklanıldığında birçok tanımlayıcı ve açıklayıcı kaynağa erişmek söz konusu olmaktadır. Bu anlamda Ülken’e göre (1969: 251), daha ilk özneler arası ve toplumlar arası ilişkilerde bile barışma, yaklaşma, nezaket gösterisinde bulunma ve zararsız olma haline işaret etme içeriğine uygun olarak saldırma, ağlama-ağlatma, burun değdirme ve eli yukarı kaldırma gibi biçimler dahilinde farklı ve

zengin selamlaşma söylem ve eyleminin sergilendiği ortadadır. Selamlaşmanın kültürel görünüşleri, toplumlar arası ve benzer toplum içerisindeki farklı kültürel gruplar arasında, geniş bir pratik dağarcığıyla farklılık gösterebilmektedir. Selamlaşmanın kültür içi (intrakültürel) iletişimdeki merkezi konumu, kültürlerarası (interkültürel) iletişim için de geçerlidir. Her dil ve kültürde o dil ve kültürü biçimlendiren değer yargılarının, gelenek ve göreneklerin belirlediği standartlaşmış selam şekilleri vardır. (Demir, 2012:170)Bu açıdan Albayrak'a göre (2009: 343) el, yüz, dudak, alın veya omuz öpme, sarılma, sağ elle tokalaşma, başı hafifçe öne eğme, el kaldırma, el sallama, avuçları birbirine yapıştırarak göğüs hizasında kavuşturma, ayakları birleştirme, şapka çıkarma, dizleri bükerek öne eğilme ve yere kapanma gibi yakın anlamlar içeren selamlaşmaya aracılık eden sözel ve bedensel ifadelerin farklı kültürler için önemli bir temel teşkil ettiği açıktır. Albayrak (2009: 343), dinin selamlaşma pratiklerini kesen önemli kültürel bir unsur olduğuna işaret ederek; Budizm'de bir ayin olarak Buda heykelinin önünde eğilme, Taoizm'de sol parmaklar ile sağ parmakları avuç içinde birleştirilerek başla birlikte vücudu hafifçe öne eğme, Şintoizm'de eğilme ve yere kapanma, Musevilikte kutsal mekânlarda dile getirilen karşılıklı söz söyleme ve Hıristiyanlıkta tokalaşma, öpme ve eğilme gibi söylem ve eylemler çeşitlilik içindeki din ve selamlaşma ilişkisini ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda, sevgi, saygı, barış, esenlik gibi iyiye ve güzele işaret eden temalarla karakterize olduğu ifade edilen İslam dininde de selamlaşmanın yeri ve öneminin; kin, haset ve kötü niyet gibi duygulara perde çekmesi sebebiyle büyük olduğu görülmektedir (Efendioğlu, 2009: 342; Topaloğlu, 2009: 341-342). İslam'da selamlaşma, bireyler arasındaki bağı güçlendirmesi sebebiyle olduğu kadar; Tanrı ile yaklaşmanın da bir aracı olmasından ötürü önemli bir yere sahiptir (Efendioğlu, 2009: 342). “Selamünaleyküm” ve “merhaba” sözcükleri, İslam inancında kutsal öneme sahip, etkileşimin taraflarına huzur, rahatlık, bolluk ve afiyet dilemek üzere kullanılan selamlaşma ifadeleridir (Efendioğlu, 2009: 342; Çağrıcı, 2004: 183). Keskin (2017: 129), güncel olarak Türkiye'de selamlaşmak için kullanılan ifadeler arasında merhaba, selamlar, günaydın, hoş geldiniz, iyi akşamlar/hayırlı akşamlar, iyi günler/hayırlı günler, selamünaleyküm gibi

sözel ifadelerin bulunduğu ve ‘merhaba’, ‘selamünaleyküm’ ve ‘hayırlı’ ifadelerinin, Türklerin İslamiyet ile tanışmalarından sonraki dönemlerde dile girmiş olduğunu ifade etmektedir.

Toplumsal olanın nasıl inşa edildiği ve yeniden üretildiğine ilişkin olarak yukarıda söz edilen kuramsal konumlanışlar ve selamlaşma pratiğine ilişkin olarak paylaşılanlar temelinde, gündelik yaşam içerisinde ortaya çıkan, kısa süreli ve anlık bir pratik olarak selamlaşma eylemi, bireylerin arası etkileşimin başlatılması, sürdürülmesi ve kolektivizm için önemli bir yere sahip olduğu ifade edilebilir. Bu kolektivizm, bir bakıma paylaşılan kültürel kodlar temelinde gerçekleşmekte ve selamlaşma pratiği, bu kodlar etrafından örgütlenmektedir. Dolayısıyla, bağlam, tercih, eğilim gibi faktörlerin söz konusu pratik üzerindeki etkileri, selamlaşmanın, gelişi güzel ve dağınık değil; sistemli toplumsal bir eylem olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte selamlaşma pratiği, sözel olmanın yanında yüksek seviyede bedensel bir pratiktir. Dolayısıyla, selamlaşma, aynı zamanda kültürel bir etkinin gölgesinde bulunan bir beden tekniğidir (Mauss, 1973).

Yöntem

Bu araştırmada olgucu sosyal bilim paradigmasına dayanan nicel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Bu nedenle araştırma olgusal bir gerçek, deneysel akılcı bir bilgi, nicel bir yöntem ve objektif bir etik temelinde dayanmaktadır (Benton ve Craib, 2016). Yani araştırma gerçeğin bireye dışsal olmasına rağmen bireyin gözlemine tabii basit, kesin, işlevsel, yapısal ve evrensel olduğunu düşünmekte; bilginin akılcı ve deneysel bireyin algısına bağlı olduğunu belirtmekte; yöntemin deney, istatistik ve tarama tekniği gibi ampirik gözleme dayalı olduğunu vurgulamakta ve etiğin kamu yararına uzlaşmacı bir saiki olduğunu ifade etmektedir (Neuman, 2012).

Tarihsel ve kuramsal bir çerçeveye dayanılarak geliştirilecek kesitsel zaman tasarımına bağlı bu uygulamalı araştırma için nicel yöntemde kullanılan tarama tekniği olarak anket kullanılmıştır. Çünkü anket aracı, araştırmacıya rastlantısal bir biçimde seçilen çok sayıda insana aynı şekilde ve çok sayıda soru sorularak elde edilecek olan sayısal verilerin tanımlanması ve açıklanması için avantaj sağlamaktadır.

Araştırmanın evreni üniversite öğrencileri olarak belirlenmiştir. Söz

konusu evreni temsilen, 2019-2020 eğitim-öğretim yılında Üniversiteye devam eden 378'i erkek ve 420'si kadın olmak üzere toplamda 798 kişiye, araştırma amacına karşılıklı gelen anket uygulanmıştır. Örneklem seçimi, bir popülasyondan seçilen temsil edici bir örneğin söz konusu popülasyona genellenebilirliğini sağlaması nedeniyle (Cresswell, 2009: 148) rastlantısal olarak gerçekleştirilmiştir.

Bulgular

Üsküdar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü tarafından üniversite öğrencilerinin selamlaşma kültürü üzerine gelişen düşüncelerinin belirlenmesi amacıyla 378'i erkek ve 420'si kadın olmak üzere toplamda 798 katılımcıyla gerçekleştirilen ankette şu sonuçlara ulaşıldığı görülmektedir:

Bu sonuçlara göre “selam alıp vermenin hayatınızdaki önemini puanlayınız” yönergesine en yüksekte başlayacak bir şekilde sırasıyla evli, bekâr ve sözlü/nişanlı gibi medeni duruma sahip olanların yüksek puan verdiği görülürken buna nazaran boşanmışların aynı yönergeye daha düşük bir puan verdiği anlaşılmaktadır. Mezun olunan liseye göre aynı soru sorulduğunda Fen Lisesi mezunlarının selamlaşma kültürüne çok daha az önem verdiği anlaşılırken Anadolu İmam Hatip Lisesi, Anadolu Lisesi ve Temel Lise mezunlarının işaret edilen bu kültüre çok daha fazla önem verdiği görülmektedir.

“Tanımadığınız bir kişi size selam verdiğinde tepkiniz nasıl olur sorusuna” geçildiğinde katılımcılardan kadınların %55,50'sinin ve erkeklerin ise %57,60'ının “gülümseyerek selam veririm” yanıtını vermesi anlamlıdır. Aynı şekilde katılımcılardan kadınların %34,70'inin ve erkeklerin %33,20'sinin “şaşıırım, cevap veririm” seçeneğini seçmesi de değinilen ilk seçeneği destekler niteliktedir.

Katılımcıların birden fazla seçeneği seçme olanağına sahip olduğu “genelde karşınızdaki kişiyle selamlaşırken hangi davranışı sergilersiniz” sorusunda erkeklerin %61,7'si el sıkışmak seçeneğini seçerken kadınların yakın oranlarda sarılmak, öpmek, el sallamak ve baş sallamak seçeneğini ön plana çıkardığı söylenebilir. Medeni durum açısından ise evlilerin, bekârların, sözlü/nişanlıların ve boşanmışların el sıkışmak, sarılmak, öpmek, el sallamak ve baş sallamak seçeneklerini yakın oranlarda tercih ettiği

görülmektedir. Aynı soruya yine okunan lise ve yaş değişkenlerinde de yakın anlamlara gelen bu seçeneklere göre yanıt verildiği belirtilebilir.

Birden fazla seçeneği seçme olanağı sunulan “selamlaşırken hangi ifadeleri kullanırsınız” sorusuna cinsiyet, medeni durum, mezun olunan lise ve yaş değişkeni fark etmeksizin yakın oranlarda “merhaba, selâmünaleyküm, selam, nasılsın ve iyi günler (günaydın, iyi akşamlar vd.)” gibi çok çeşitli söz ve söz gruplarını içeren yanıtların verildiği görülmektedir.

“Komşularınızla selamlaşır mısınız” sorusuna ise cinsiyet, yaş, medeni durum, mezun olunan lise ve yaş değişkenlerini kapsayan ciddi bir oranda “tüm komşularıyla selamlaşırım” seçeneği ön plana çıkmaktadır. Bu seçeneğe uygun olarak da katılımcıların “selamlaşma sosyal bir beceri midir” sorusuna anlamlı bir oranda “evet sosyal bir beceridir, bireyin sosyalliğini gösterir” seçeneğini seçerek yanıt verdiği anlaşılmaktadır.

Katılımcılar “selamlaşırken karşı tarafın yaşını göz önünde bulundurur musunuz” sorusu üzerine cinsiyet, mezun olunan lise ve yaş değişkeni üzerine kesin yargıya ulaşılabilecek bir yanıt vermemiştir. Medeni durum değişkenine göre, evli ve bekârlarda anlamlı bir fark görülmezken boşanmışların %100’ü ve sözlü/nişanlıların %70’inin “hayır, yaş göz önünde bulundurmam” ifadesini kullandığı vurgulanabilir.

Selamlaşırken yaş değişkenini göz önünde bulunduran katılımcılardan en çok anlaştığı yaş grubunu tespit etmesi istendiğinde erkeklerin %51,7’si 22-26 ve kadınların %59,6’sı da 17-21 yaş arasındaki yaş grubunu belirlemektedir. Medeni durum açısından evlilerin %68’i 17-21 ve bekârların %33,4’ü 21-26 arasındaki yaş grubuna selam vermeyi tercih ederken sözlü/nişanlı ve boşanmış katılımcılar nezdinde anlamlı bir sonuç çıkmamıştır. Mezun olunan lise bazında Anadolu Lisesi mezunlarının %44,5’i ile Anadolu İmam Hatip Lisesi mezunlarının %20,2’sininin 17-21 yaş arasındaki yaş grubuna selam vermesi göze çarpmaktadır. Son olarak 19 yaşında ve 19 yaşının altında olan katılımcıların %38,2’si 17-21, 20-21 yaş arasında olan katılımcıların %46,7’si 22-26 ve 22 yaşında ve 22 yaşının üstünde olan katılımcıların da %35,1’i 22-26 yaş grubuna selam verdiğini söylemiştir.

Sonuç

Bu araştırmada Türkiye üniversite geçliğinin biçim ve içerik olarak gelişen mevcut selamlaşma pratiğinin toplumsal görünümünü sosyolojik bir çerçevede değerlendirerek bu konuyu genel bir ilkeye bağlanması amaçlanmıştır. Yapılan bu araştırmanın sonucunda üniversite öğrencilerinin selamlaşma söylemi ve eyleminin tanımı, önemi, içeriği ve biçimi üzerine açık bir tablo çizdiği görülmektedir. Bu tabloya göre; selam alıp-verme biçiminin, pek çok sembolik anlamlarla yüklü diğer pratikler gibi; farklı kültürel yapılanmaların sembolik bir göstergesi olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda içeriğin değişiyor olması söz konusu pratiğin formel önemini azaltmamaktadır ki bu, selam alıp-vermenin önemine ilişkin değerlendirmelerde ve hem selamlaşma üzerinden karşılıklı etkileşime geçmeye yönelik eğilimleri hem de tüm komşularla selamlaşmanın yaygınlığını ortaya koyan oranlarda açıkça görülebilmektedir. Toplum, onu oluşturanların karşılıklı ve süreklilik arz eden etkileşimlerinin sonucunda ortaya çıkan, ortak anlamların ve birliklerin üretilmesine zemin oluşturan toplumlaşma deneyimlerinin bütünü olarak görüldüğünde (Simmel, 1950; Wanderer, 2005); yukarıda paylaşılan verilerden de anlaşılacağı gibi, toplumlaşma ve dolayısıyla toplum soyutlamasının cisimleşmiş bir bileşeni olarak selamlaşmanın önemi daha da kristalleşmektedir.

Selamlaşma pratiğinin çeşitliliği, selam mübadelesine etki eden yaş, cinsiyet, medeni durum, bağlam gibi faktörlerin bulunduğu açıktır. Bu çalışma, çeşitli faktörlerin etkisinde ortaya çıkan bu farklılıkların (selamlaşmaya yüklenen anlam, bu anlamın bağlamsallığı, selam alıp – vermenin koşullu eylemliliği vb.), gündelik yaşam içerisindeki anlam dünyaları çerçevesinde nereye oturduğunun keşfine yönelik yapılacak nitel çalışmaların da önünü açacaktır.

Kaynakça

Albayrak, K. (2009). “Selam: Diğer Dinlerde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (343-344). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam

- Ansiklopedisi.
- Benton, B. ve Craib, I. (2016). Sosyal Bilim Felsefesi. (4. Baskı). (Çev: Ü. Tatlıcan ve B. Binay). İstanbul: Sentez Yayınları.
- Berger, P., & Luckmann, T. (1967). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Penguin Books.
- Cresswell, J. W. (2009). *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Sage Publications.
- Çağrıncı, M. (2004). Merhaba. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (183). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
- Demir, M., (2012). “Gündelik Yaşamda Selamlaşma ve Yemek Görgü Kurallarının Toplumlardaki Farklılaşması”, *Cyprius International University, Folklor/edebiyat*, cilt:18, sayı:70, ss.165-186
- Durkheim, E. (1982). *The Rules of Sociological Method* (S. Lukes, Ed.). The FreePress.
- Efendioğlu, M. (2009). Selam. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (342-343). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
- Simmel, G. (1950). *The Sociology of Georg Simmel* (K. H. Wolff, Ed.). The FreePress.
- Giddens, A. (1986). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. PolityPress.
- Goffman, E. (2016). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. Metis Yayınları.
- Keskin, A. (2017). “Türk Kültüründe “Selamlaşma” ve “Vedalaşma” Hakkında Genel Bir Değerlendirme”. *Türk Dünyası, Dil ve Edebiyat Dergisi*, 43: 125 – 146
- Mauss, M. (1973). Techniques of the body. *Economy and Society*, 2(1), 70-88.
- Neuman, W.L. (2012). Toplumsal Araştırma Yöntemleri/Nitel ve Nicel Yaklaşımlar. (Çev: S. Özge), İstanbul: Yayın Odası
- Simmel, G. (1950). The Metropolis and Mental Life. In K. H. Wolff (Ed.), *The Sociology of Georg Simmel* (pp. 409-424). Glenco: The Free Press
- Topaloğlu, B. (2009). Selam. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (341-343). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
- Ülken, H.Z. (1969). *Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Ünal-Tutgun, A., (2020), Sosial Medya Etkileri-Bağımlılığı-Ölçülmesi, İstanbul:Der Yayınları.

Wanderer, J. J. (2005). *Interpretative Origins of Classical Sociology: Weber, Husserl, Schutz, Durkheim, Simmel*. Edwin Mellen Press.

MİLLET, DİN VE ÇAĞDAŞLIK: post-sovyet ülkelerinde milliliğin bütünleştirici anlamına dair

*Selahaddin Halilov**

Özet

Çağdaş dönemde “din” ve “millet” kavramları yeniden aktüellik kazanmıştır. Bir taraftan dünyanın jeopolitik panoramasının değişmesi, Sovyetlerin çöküşünün bir sonucu olarak tek kutuplu dünya düzeninin oluşması, diğer yandan küreselleşmenin hızlanması, büyük devletlerin dünyanın her yerinde söz sahibi olması için yeni fırsatların açılması, ortak medeniyetin yanı sıra ortak dünya görüşü ve ortak kültür oluşumu için de çaba gösterilmesi “din” ve “millet” anlayışlarının yeniden değerlendirilmesini gerektirir. Ayrıca makalede milletlerin etnik-millî özelliklerinin zayıflaması ve devlet-millet kavramının üstünlük kazanmasına da dikkat yetirilir. Makalede araştırılan konu Sovyet dönemi bittikten sonra, yeni oluşan bağımsız Cumhuriyetlerde millî devlet kuruculuğunun teorik temellerini oluşturmak için de önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Millet, Din, millî-etnik, millî-devlet, ideoloji, çağdaşlık.

Nation, Religion and Modernity: on the unifying meaning of nationality in the Post-Soviet States

Abstract

In the contemporary period the notions as ‘religion’ and ‘nation’ are prevalent again. On the one hand the changes in the geopolitical landscape of the world and the unipolar world order as a result of dissolution of the Soviet Union and on the other hand, the acceleration of the Globalization and newly emerging prospects for the big states’ growing influence everywhere around the world and efforts of forming common world-view and common culture, besides common civilization necessitate the re-evaluation of the notions of ‘religion’ and ‘nation’. Besides, the

* Azərbaycan Universitetinin professoru

article draws attention to the diminishing of the ethno-national characteristics of nations, while growing prioritization of the state-nation concept. The research topic of the article is also of importance for the development of the theoretical foundations of the nation state formation process in the newly established independent states after the end of the Soviet Union.

Keywords: Nation, Religion, ethno-national, nation-state, ideology, modernity.

Bağımsızlık kazanmış, dış ve iç siyasetini kendi milli çıkarlarına, tüm halkın ve devletin çıkarlarına uygun biçimde oluşturma fırsatı kazanmış bir halk, hiç kuşkusuz her şeyden önce yurttaşların güvenliğini ve maddi güvencesini sağlamanın yanı sıra kendi dillerini, milli kültürlerini, gelenek-göreneklerini ve benzeri konuları geliştirmeleri, – öze dönüş için de ortam oluşturmaya çalışır. Ancak bu iş için daldan değil, kökten ve gövdeden başlamak gerekir. Devletçiliği sağlamlaştırmadan, yabancı ülkelerle evrensel değerler ve uluslararası normlar bazında ilişkiler kurarak dünya birliğine eşit haklı bir üye olarak katılmadan, yeni ekonomik ilişkilere geçiş stratejisini belirlemeden, her şeyden önce milli kültür, milli dil gibi olguları geliştirme tutumu gerçek toplumsal kalkınma için temel olamaz. Kendini özgün, karakteristik, ayrıştırıcı nitelikler üzerinden kanıtlamak, kendini başka milletlerle karşı karşıya koymaya çalışmak ve onlardan üstün olduğunu (hatta bu gerçekten böyle olsa dahi) kanıtlama çabaları son derece zararlı sonuçlar doğurabilir. Sadece diğer halkların tepkisi bakımından değil, daha çok iç politikanın harmonisi, insanî ilkelerin doğru değerlendirilmesi ve kullanılması, evrensel değerlerin önceliğinin muhafaza edilmesi açısından milliyetçilik eğilimlerinin ön plana geçmesi kabul edilemez bir durumdur. Nitekim, başta zeka ve emek olmakla insanın özünü oluşturan bir takım nitelikler milliliğin değil, evrenselliğin simgeleridir. Farklı özellikler, milli nitelikler de ancak sağlam temel üzerinde, evrensel esaslara dayanarak geliştirilebilir.

Geçiş döneminde büyük toplumsal çalkantılar devrinde, imparatorluk prangalarından yeni kurtulup, bağımsızlık kazanmış halklarda milli duyguların aktiflik göstermesi doğaldır. Özellikle başka bir devlet tarafından koyu milliyetçi ideolojinin etkisi ile savaşa zorlanmış, arazisi gasp edilmiş, ahali zorbalığa maruz kalmış bir halkta milli duyguların gelişimi normal

seyrindən çıxıyor, kendi yatağına sığmıyor. Fakat henüz duygu düzeyinin ötesine geçmeden, milli idea gibi biçimlenmeden, milli devletçilik prizmasında kırılarak politik ve ekonomik düşünce ile harmanlanmadan bu durum pek faydalı olamaz.

Artık istikrarlı toplumsal duruma sahip Batı ülkelerinde dinin kendine özgü yeri vardır. Din devletten ayrıdır, siyasal ve ekonomik hayata, ilim, eğitim ve kültür alanlarına aktif müdahalede bulunmuyor. Devlet ise dine görelî bir bağımsızlık hakkı tanıyor, ona belirli bir özerklik veriyor. Toplumsal-siyasal yaşamın kendine özgü yasaları bulunmaktadır, din insanların ancak bireysel maneviyat dünyasında ve de gönüllü olarak yer işgal ediyor. İnsan maneviyatında dini duygunun kendi köşesi vardır ve onun siyasal, hukuksal bilinçle, bilimsel dünya görüşüyle karışmasına mümkün mertebeye fırsat verilmiyor. Doğrudur, bu ülkelerde de bazen din dünya görüşü üzerinden büyük siyasete etki edebiliyor, fakat bu özel bir durumdur. Genel itibarıyla ise din siyaset ve hukuk platformunun dışında bırakılmakla kalmıyor, aynı zamanda çoğu durumlarda ideolojik bir misyon/amaç dahi edinmez. Dinin aktif ideolojik rolü, siyasete ve devlet işlerine aktif müdahalesi bu ülkeler için tarihe mal olmuştur. Fakat iyi ki, tarihten silinmemiştir ve tarihin derslerinin dikkate alınması gerekir. Henüz toplumsal-ekonomik gelişimin daha aşağı katmanlarında bulunan Doğu ülkeleri de bundan sonuç çıkarmalıdır. Yani günümüzde daha çok İslam'ın siyasallaşmasından, ideolojiye dönüşmesinden kaygılanan Batı siyasal bilimciler kendi tarih sayfalarını çevirip, belli dönemlerde Hıristiyanlığın siyasete ve devlet konularına nasıl aktif müdahalede bulunduğunu hatırlasalar, sadece “İslam tehlikesinden”, “İslamî köktencilikten” değil, genel olarak dinlerin ideolojilere dönüşme tehlikesinden bahsederler. Şunu da belirtelim ki, Hıristiyanlık şimdi bile siyaset sahnesinden bütünüyle inmemiştir. Kuzey İrlanda'daki olaylar buna örnek olarak gösterilebilir. Yine Hindistan ve Japonya gibi ülkelerde dini toplulukların siyasete müdahalesi bu türdendir.

Din toplum için değil, insan için vardır. Bireysel olarak her bir insanın doğru manevi-ahlakî kıstaslar belirleyebilmesi, diğer insanlarla ilişkilerinde yüce manevi ilkelere dayanması bakımından din eşsiz bir rol üstlenmektedir.

Dinin toplumsal açıdan organize edilmesi, dini kurumların (toplumsal kuruluşların) oluşturulması ancak dini ideaların yaygınlaştırılmasına, dindar kişilerin kendi dini bilgilerini geliştirmeleri, dua etmeleri, maneviyatlarını olgunlaştırmaları için ortamın oluşturulmasına hizmet eder. Söz konusu toplumsal kuruluşların ve yine dini mabetlerin faaliyetlerini yürütmek için uzmanlaşmış din adamları yetiştirilmekte ve bu nedenle de çeşitli düzeylerde dini okullar tesis edilmektedir.

Dini sosyal kuruluşlar toplumun mikro-yapısında ölçek itibariyle küçük yerler tutumakla birlikte belirli bağımsızlığa, otonomiye sahiptirler. Dinin devletten ayrı olması sadece hukuk düzeyinde mutlaklık ifade eder. Siyaset ve ideoloji düzeyinde bu ayrışıklığın mutlaklaştırılması olanaksızdır. Siyasetle uğraşan, ideolojik konseptler hazırlayan şahıslar, millet vekilleri ve benzeri kimseler başka bir dine inanmalarına ya da genellikle dine olan ilgileri nedeniyle çeşitli tutumlar sergileyebilirler. Diğer bir ifadeyle din siyasete, bağımsız toplumsal bir özne olarak değil, siyasetin şekillenmesine iştirak eden kişilerin dünya görüşleri aracılığıyla etki edebilir.

Bunun yanı sıra çağdaş dönemde din, bazen ideolojiye dönüşmekte ve siyasette belirleyici bir rol üstlenmektedir. Son dönemlerde İslam dini de söylemlerini böyle bir misyon üzerinden gündeme getiriyor. İran, Afganistan, Irak ve Suriye’de yaşananlar bunun en iyi örnekleridir. Türkiye ve Azerbaycan’da da İslam dini hakkındaki söylemler kimi zaman temel amacından uzaklaşıp, ideolojik-siyasal yönde gelişiyor. Şimdi edebî-sanatsal fikir sahiplerinin, gazetecilerin en çok eğilim gösterdikleri “ideolojik modeller”, XX. Yüzyılın başlarında Türk ideologları tarafından öne sürülen “Türkçülük, İslamcılık, Çağdaşlık” sloganının çeşitli modifikasyonlarından ibarettir. Başta Yusuf Akçura, Ali bey Hüseyinzade ve Ziya Gökalp olmakla hemen hemen Türk ideologlarının tamamı “Türkçülük”, “İslamcılık” ve “Çağdaşlık” olgularını aynı sürecin üç bağımsız unsuru olarak ele almışlardır. Kanaatimizce böyle bir yorum önemli felsefi soruları da beraberinde getirmektedir. Şayet bütün bunlar bir bütünün kat edilmesi gereken üç farklı basamağı ya da bağımsız gelişim evreleri olarak kabul edilirse, Türkçülük mahiyet itibariyle İslamcılık ve çağdaşlık karşıtı olabilir mi diye çetrefilli bir soruya cevap verme zorunluluğu ile karşılaşırız. Halbuki yanlış anlamlara mahal vermemek ve konunun farklı mecralara götürülmesini önlemek

adına yapılması gereken, Türkçülüğün bir bütünün üç temel unsurundan biri olarak değil de söz konusu bütünün kendisi olarak ele alınmasıdır. Yani ulaşılması gereken bütün, vahdet makamı aslında Türkçülüğün kendisidir. İslamcılık ve çağdaşlık ise bu bütünün en temel karakteristik ik özelliğinden ibarettir. [1]

Türki cumhuriyetler bağımsızlıklarını kazandıktan sonra halkın Sovyet ideolojisinin baskısı altında vazgeçtiği dini değerleri yeniden canlandırma girişimi hiç kuşkusuz takdir edilecek bir olaydır. Buna ilaveten, İslamın asırlar boyunca Türkler için sadece bir inanç değil, aynı zamanda bir ahlak sistemi, gelenek ve görenek, hatta düşünce biçimini şekillendiren önemli bir kaynak olduğu dikkate alınır, ona geri dönmenin ne kadar değerli bir olay olduğunu zihinlerde canlandırmak zor olmayacaktır.

Bazıları millet ve dinin farklılığına dayanarak aralarında ancak farklılık olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Oysa din milletin gelişimine dahi belirli düzeyde etki eden bir olgudur. Nitekim meşhur Alman filozof ve tarihçi J.G.Herder'in daha XVIII. Yüzyılda kaleme aldığı "Ana Hatlarıyla İnsanlık Tarihinin Felsefesi" (Outlines of a Philosophy of the History of Man) isimli kitabında kaydettiklerine göre, Türklerin dış güzelliklerinin şekillenmesinde bile İslam dininin büyük rolü olmuştur. [2]

Bütün bunlar çağdaş Türklerin milli bilincinde, toplumsal psikolojisinde dinin gerçekten de önemli bir yere sahip olduğunun göstergeleridir. Peki, bu durumda dinin aktif siyasal ve ideolojik konumu niçin kabuledilmez olarak görülmektedir? Öncelikli neden şu ki, tüm şeyler, hatta en iyi şeyler dahi kendi konumlarındayken güzeldirler.

Türk dünyası kendi stratejisini zaten belirlemiştir ve sahte dini öğretilerin dinin itibarını kötüye kullanarak, din bayrağı altında siyasete müdahale etme tehlikesinin önü anayasa düzeyinde, hukuksal yöntemlerle kapatılmıştır. Öyleyse bu gibi faaliyetlerin tehlikeli yönleri nelerdir? Tehlike, sahte dini öğretilerin, ideoloji içeriklerin asıl dinin önüne geçmesinde ve dinin gerçek ölçeğinden uzaklaşmasındadır. Kaygımızın nedeni dinin ideoloji aktifliği, siyasal müdahalesi gibi hususlar değil, tam tersi dini kaybetmek korkusudur. Çünkü Sovyetler döneminde her türden dinin olumsuzlanması insanların maneviyatında bir boşluk oluşturmaktaydı. Komünist düzenin başarısızlığının en önemli nedenlerinden biri, toplumsal

ölçekte mükəmmel ideolojik sistem kurmakla birlikte bireysel manevi alemdeki boşluğu doldurmak için dini evezleyebilecek iyi bir alternatif bulamayışıdır. Dinin açık biçimde olumsuzlanmadığı günümüzde ise söz konusu boşluğun gerçek dinin dışında bulunan bağnazlık, hurafe, sahte dini içerik ile doldurma girişimi daha feci sonuçlar doğurabilir.

Tekrar hatırlatmak isteriz ki, dinin asıl amacı insan maneviyatını yüce duygularla zenginleştirmektir. Din bireysel maneviyatı unutup, toplumsal kurum ve kuruluşlarla ilgilenirse din olmaktan çıkarak başka bir şeye dönüşür. Dolayısıyla da insanların din ihtiyaçları yine karşılanmamış kalır.

Özellikle komünizm ideolojisinden vazgeçmiş halklar bu boşluğun yerini bir şeylerle doldurma ihtiyacı hissettiği bir dönemde dincilik de, milliyetçilik de, Batıcılık da ve hatta “alış-veriş psikolojisi” de mevcut ideolojinin merkezini oluşturma iddiası taşıyabilir. Ve bu, titizlikle araştırılması gereken bir sorundur.

Peki dinin aslında ideolojinin yapı taşı olması gerekir mi ve eğer böyleyse nasıl bir konumda bulunması icab eder? Kanaatimizce ideoloji ayrı ayrı bireylerin ruhu ve maneviyatı hakkında değil, toplumun siyasal oluşumu, en uygun siyasal-ekonomik yapısı ve toplumsal yaşamdaki kültürel-manevî kriterler hakkında bir öğretici, idealar sistemi olduğu için burada gerek din gerekse de millî özgünlük merkezi bir konum işgal edemez. Din ve millet ile ilişki esas itibarıyla daha sonraki aşamada, toplumsal düzlem-den bireysel düzleme geçişte ortaya çıkar. Bireysel çıkarlar ile toplumsal çıkarların, ahlak ile hukukun arasında ciddi çelişkilerin doğmadığı, insanların vicdan özgürlüğünün her hangi bir şekilde kısıtlanmadığı bir toplumsal yapı, sosyal değerler ve kriterler sistemi ancak en uygun sayılabilir. Bu bakımdan devlet siyaseti ve hukuksal normlar, yasa tasarıları hazırlanırken bütün bunların ahalinin dini ve milli duyguları ile uyum göstermesi, uygunluk meselesi dikkate alınmalıdır.

Özellikle İslam dininin özgün hukuk sistemi (şariat) olduğundan Bağımsızlık kazanmış Türk Cumhuriyetlerinde öncelikli olarak laik prensipler bazında oluşturulan hukuk normları ve yasalar belirlenirken şariatın de mümkün mertebe dikkate alınması ve ortaya çıkan uyumsuzlukların, çelişkilerin en aza indirilmesi önemli şartlardandır. Kısacası toplumun gelişim stratejisinin, sosyal idealin insanların manevi ideali ve inançları ile

uyumlu olacak biçimde belirlenmesi gerekiyor. Fakat burada kabul edilebilir yegane yöntem dedüksiyon yöntemidir. İnsanlardan her birinin istek ve arzularının, şahsi çıkarlarının, dini ve milli duygularının biraraya getirilmesi en uygun toplum modelini oluşturamaz. Tam tersi öncelikli olarak, genel toplumsal gelişim yasalarının öğrenilmesi suretiyle oluşturulmuş toplum modeli, sosyal ideal ve ona ulaşmak için uygulanan siyasal, ekonomik ve hukuksal reformlar sistemi belirlenir ve bu modelin, reformların her bir ferdin yaşamına nasıl yansıtacağı sonraki aşamada ortaya çıkar. Sosyal idealin doğru belirlenip belirlenmemesi işte bu sonraki aşamada açıklığa kavuşturulur. Tıpkı doğada olduğu gibi toplumda da en önemli gerçeklik kriterinin pratik olduğunu unutmamak gerekir. Toplumsal teorilerin gerçekliği ve pozitifliği ancak toplumsal pratikle kanıtlanır ve bu durumda teorinin, toplumsal gerçekliğin taleplerine uygun hale getirilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla da en önemli şartlardan biri, kullanılan şu veya bu ideyasiyasal sistemin dinamikliği, hareketliliğidir. İnsanların özel yaşamlarını hangi yönde etkilediği göz önünde bulundurulmak suretiyle ideolojinin kendisini sürekli geliştirmesi gerekir. Ve çoğulcu bir ortamda parlamentonun da, devletin de nihayi olarak insanlara daha iyi hizmet eden bir ideolojiye öncelik vermesi icab etmektedir.

Bir ülkenin iç siyasetinden ileri gelen, kendi vatandaşlarına yönelik ideolojik seyir hattı ile o ülkenin dış siyasetine, diğer devletlerle karşılıklı ilişkilerine yön veren ideolojik rotası arasında bir uyumun, karşılıklı bütünlüğün sağlanması zorunludur. Asıl mesele sosyal idealin ve gelişim stratejisinin bilinir olması ve bunlardan ileri gelen dış siyaset rotasının doğru belirlenmesidir. Uluslararası ortamda gelişen değişimlere bağlı olarak dış siyasette değişiklik yapılırsa ideolojik hedeflere uygunluk koşullarının mutlaka dikkate alınması gerekir.

Öyle görünüyor ki, milli ideolojinin üzerine düşen bir görev iç ve dış siyasetin ortak noktada buluşturulması, devletin her iki istikamette uyumlu faaliyeti için zeminin oluşturulmasıdır. Burada ideolojinin milli-felsefi düşünce ile ilişkili olması ve devlet yönetiminin bilime ve toplumsal düşünceye dayandırılması da önemli bir şarttır. Toplumsal düşüncenin oluşturulmasına dini bilincin, ahlakın ve gelenek-göreneğin yanı sıra sanatsal edebiyatın, tiyatronun, sinemanın ve güzel sanatların diğer türlerinin de iştirak

ettiğinin dikkate alınması gerekir. Bu konuda kitle iletişim araçlarına da önemli görevler düşüyor. Çağdaş küreselleşme ve demokrasi ortamında iletişim, devletin kontrol alanının dışına kaydığı için milli ideoloji ilkelerine uyulması ve onun yabancı unsurlardan muhafaza edilmesi tüm toplumun, her bir vatandaşın görevidir.

Milli ideolojinin temel çerçevesi belirlendikten sonra en önemli görev, söz konusu alanlar arasında iç ilişkiyi ortaya çıkarmak, ideolojinin bütün, mükemmel bir sistem olarak biçimlendirilmesidir. Bu görevin gerçekleştirilmesinde temel birleştirici etkenlerden biri dildir. Türkçe, çeşitli tarihsel dönemler arasında köprü rolünü üstlenerek milli ideolojinin oluşumuna aktif iştirak etmektedir. Maneviyatımızın en güvenilir taşıyıcısı olan sözlü halk edebiyatı ve milli-felsefi düşünce ile dil arasında yakın bir ilişkili olduğu içindir ki bu konuya özel dikkat sarfedilmesi gerekir.

İnsanın maneviyatı her ne kadar genetik kodların taşıyıcısı olsa da genellikle toplumsal-manevi ortamın etkisiyle oluşur. Burada toplumun kültürel-manevi yaşamı, insanın yetiştiği çevrenin kültürel yönleri önemli rol oynamaktadır.

İnsanın şekillendiği toplumsal çevre, mevcut değerler sistemi, toplumsal ve hukuksal normlar, mevcut devlet biçimi, ekonomik ilişkiler, aile ilişkileri, eğitim sistemi ve benzeri unsurların sentezinden ibarettir. Kültürel-manevi çevre ise toplumun belirli eğiliminin yanı sıra önceki nesillerden tevarüs etmiş sanatsal yapıtlar, özellikle de edebiyat ve sinemanın etkisi ile oluşur. Bunların tamamı insanın bir uzman ve bir vatandaş olarak yetişmesinde önemli rol oynar.

Fiziksel-biyolojik ekolojide olduğu gibi toplumsal-manevi ekolojide de buhran yaşanabilir. Bu yüzden de toplumsal-manevi çevrenin saflığının korunması dönemin küresel sorunları arasındadır. Basmakalıp bir medeniye-
tin ayaklanıp yürüdüğü, dış ülkelere milli-manevi çevremize yabancı olan etkilerin yaygınlaştığı bir dönemde toplumsal-manevi ekolojinin problemlerini öğrenmek ve gerektiğinde alarm ziline basmak zorundayız.

Günümüzde kültürel-manevi köklerimize geridönüş yolunda milli mensubiyetin sadece formal olarak değil, aynı zamanda içerik itibarıyla de tesbit olunması uğruna yürütülen mücadelenin bilimsel-teorik temellere de dayandırılması gerekmektedir. Özellikle internet ortamında, televizyon

programlarında ve gazetelerde yabancı unsurların cirit attığı bir dönemde manevi çevrenin muhafaza edilmesi öncelikli öneme sahip bir problemdir. Burada milli öz bilinç süreci ile kendini koruma iç güdüsünün vahdetinden yola çıkılması gerekir. İç güdü, esasında psikolojik-biyoloji bir anlayış olsa da burada kastettiğimiz toplumsal iç güdüdür. Yani toplumsal yaşantımıza dışarıdan dahil olan yabancı etkilere korunmak için bugün genç kuşakta toplumsal kendini koruma iç güdüsünün oluşturulması gerekir. “Geçmişten geleceğe bütün dönemleri içeren genel bir yasa ortaya koyulamayacağı için toplumlar, yalnızca kendi buldukları dönem bağlamında bir değerlendirilmeye tabi tutulabilirler”. [3]

Gerek bireysel, gerekse de toplumsal yaşamın yapısında evrensel değerlerin yanı sıra milli-manevi değerler de büyük önemi haizdir. Milli mensubiyetine bakılmaksızın tüm insanlara ve tüm topluma özgü özellikler, ilk önce ekonomik ve entelektüel boyutları ihtiva ediyor. Kendi cisimsel varlığını yeniden ortaya koyma, tarımsal faaliyetleri organize etme, endüstriyi geliştirme ve bu nedenle yeni teknik araçlar icat etme, doğadaki yasaları öğrenme ve onları kullanma bakımından insanların ilgi alanları genellikle örtüşüyor. Yani burada insan-insan ilişkisinden daha çok insan-doğa ilişkisi bahis mevzuudur. Maddi dünya, doğa ile ilişkilerinde tüm insanlar hemen hemen aynı noktada birleşirler. Şu da bir gerçek ki, farklı dönemlerde ve farklı halklar tarafından gerçekleştirilen faaliyetlerin bütünüyle örtüşmemesi mümkündür. Doğa ile ilişkilerde çıkarıcılık, bencillik, şairanelik ve benzeri tavırlar söz konusu olabilir. İnsanlar ve hatta belki de bir bütün olarak milletler bu bakımdan ayrışabilirler.

Millilik daha çok insanların kendi aralarındaki ilişkilerde ortaya çıkar. Bu da en fazla ahlak alanını ihtiva ediyor. Din ise mahiyeti gereği insanlar arasındaki ilişkileri değil, insan ile Tanrı arasındaki ilişkiyi ifade ettiğinden milliliyin üstünde yer alır. Dini duygular daha ziyade insanın doğaya yaklaşımının devamı niteliğinde ortaya çıkar. Dinde insan kendisi ile doğa, kendisi ile dünya arasında vahdet arayışını gerçekleştirir.

Millilik tarih itibarıyla aynı doğal çevrede, aynı toplumsal-ekonomik ortamda biçimlenmiş insanların kendi aralarındaki ilişkilerin gelenekselleşmiş yönlerini ihtiva etmektedir. İnsanlar arasında ilişki ve iletişimin ardışık ve sürekli nitelik taşıması vahit iletişim araçlarının kullanımını

gerektirir. İletişim ile kastettiğimiz sadece dil değil, insanlar arasındaki tüm iletişim biçimleridir.

Elbette, etnik-millî nitelikler kısa zaman içerisinde, aniden oluşmuyor. Yüzyıllar boyu devam ederek gelenekselleşmiş, oturmuş iletişim biçimleri tedrici olarak toplumda istikrarlı sosyal normlar, etik ve estetik kriterler sistemi oluşturur ve düşünce biçimini etkiler. Önceki kuşakların yaşam tarzları ve değerlendirme kriterleri doğrudan aktarılmanın yanı sıra edebiyat ve güzel sanatlar aracılığıyla da yeni kuşaklara tevarüs eder. Sonuçta millî varislik çeşitli yollar ve araçlarla sağlanmış olur.

Belirli millî-manevî değerler sisteminde şekillendikten sonra başka bir ortama girdiğinde insan ile çevre arasında bazı çelişkilerin oluşumu kaçınılmazdır. Nitekim her bir insanın bireysel-manevî dünyası kendisi ile örtüşen bir çevre talep eder. İnsan ile doğa arasında harmoninin oluşumu ancak böyle sağlanabilir.

İnsanın farklı, kendisine yabancı olan kültürel-manevî çevreye hızla uyum sağlaması ancak millî-manevî köklerinden kopması sayesinde mümkün olur. Köklü, asilzade, millî mensubiyeti kuşku uyanırmayan insanlar farklı çevreye hemen uyum sağlayamazlar. Ancak millî simadan yoksun olanlar için toplumsal, kültürel-manevî çevrelerin tamamı aynı oranda geçerlidir.

Günümüzde millî öz bilinç probleminin önem kazanma nedeni Türk halkının kendi millî-manevî köklerine dönmek, kendi millî mantalitesine uygun bir yaşam tarzı oluşturmak istemesidir. Fakat bunu sağlamak için öncelikli olarak asırlardan ve geçmiş kuşaklardan bizlere tevarüs etmiş millî zenginliklerimizi korumamız ve değerlendirebilmemiz gerekir. Millî varlığımızın önündeki tehlikeler fazlasıyla vardır. Bu nedenle de söz konusu alana ilişkin problemleri gün yüzüne çıkarmamız ve çözüm için çaba göstermemiz gerekir.

Konu millî kimlikten açıldığında çoğu kimse öncelikli olarak etnogeneze meselesini ele alır. Ve bu zaman geçmişte, yani millîliği koşullandıran kıstasların, onun bilimsel-felsefî anlamının henüz biçimlenmediği dönemlerde ortaya çıkmış bilgiler; tarihçilerin söz konusu dönemde yazdıkları metinler, salnamecilerin kayıtları, arkeolojik kazılar, etnografik anıtlar etnogenезin belirlenmesi için temel olarak kabul edilir. Böylece üzerine

yazılıp çizilen her ne varsa, muhafaza edilen bir şey bulunuyorsa tarihin yeniden canlandırması için, ekstrapolasyonu için altyapı fonksiyonu taşır.

Peki dedelerimiz sadece tarih yaratmakla uğraşmış ve kendileri tarih yazmamışlarsa durum nasıl olacak? Ötekilerin vakti zamanında, her hangi bir amaçla bizim için yazdıkları tarih ne kadar güvenilir?

Tarih kesin ilim olmadığı için ilmin yanı sıra ideolojinin de kapsamına girer. Milli ideolojimiz henüz biçimlenmediği dönemlerde tarihimiz öteki ideolojilerin tahribatına maruz kalmıştır. Tahrif edilmiş bir tarih bizlere ilim olarak sunulmuştur.

Tarihsel ölçekte etnogenezle ilgili uzunca tartışmalara girme ve çoğu zaman bilimsel kanıtların yetersizliği nedeniyle tahrif edilmiş veya ideolojinin etkisine maruz bırakılmış Rus-Sovyet ya da Batı kaynaklarını mutlaklaştırma eğilimi bazı çevrelerde ne yazık ki, bugün de sürdürülmektedir. Halbuki bir araştırma yöntemi olarak kendi başına tarihselliğin ve kendi başına mantıksallığın doğru bilimsel sonuçlar doğuramayacağı çoktan kanıtlanmıştır. Gerçek bilimsel yöntem, tarihsellik ve mantıksallığın vahdetini, beraber uygulanmasını gerektirir.

Mantıksallık, çağdaş zaman dilimindeki gerçekliğin analizidir. Özellikle tarihsel kaynakların ve kanıtların yeterli ölçüde bulunmadığı ve tarihin kasıtlı olarak tahrif edildiği durumlarda mantıksal akılyürütme yöntemi daha fazla önem kazanır.

Tarihin sınavlarından başarıyla geçmiş ve bugün inkar edilemez bir gerçeklik olarak önümüzde duran en büyük olgulardan birincisi, milli-etnik gerçekliğin ta kendisidir.

İkincisi dildir. Genel olarak Türkçe, özel olarak da bu dilin Azerbaycan, Kazakistan, Özbekistan gibi bölgeleri karakterize eden çeşitli varyasyonları kendi özgünlüğünü muhafaza etmekle birlikte Arapça ve Farsçadan aktarılmış kelimeler, yine uluslararası ıstılahlarla zenginleştirilmiş ve artık basit iletişim aracı olmanın ötesinde bilim ve politika diline, devlet diline dönüşmüş yetkin bir dildir.

Üçüncüsü dindir. Milli kimliğimizin kapsama alanındaki coğrafyada tarihen hangi dinler bulunmuştur? Ve bu dinler, çağdaş bir Türkün milli kültürünün ve maneviyat dünyasının şekillenmesinde ne gibi izler bırakmıştır? Fakat tarihin tarih yeri, çağdaşlığın çağdaşlık yeri vardır. Bu konuda

bizi en fazla ilgilendiren şey gerçekliktir. Yüzyılların mücadelesinden çıkıp yakın geçmişimizin ve günümüzün manevi görüntüsünün belirlenmesinde en önemli rolü İslam dini üstlenmiştir.

Bu konuda da sadece tarihe, daha doğru bir ifadeyle ideolojileştirilmiş tarihe dayananlar ateşperestliğı, putperestliğı ve kim bilir daha hangi “perestliğı” öne çıkarmaya çalışmaktadırlar. Sovyet dönemini ya da çağdaş Batı dünyasını karakterize eden temel yaklaşım bellidir. Ateşperetslik veya Hurremilik gibi kavramlar özellikle İslam dinine karşı olguların ifadesi olarak ön plana çıkarılmakta, Türklüğün birer sembolleri biçiminde takdim edilmektedir.

Öte taraftan dini ölçekte gerçekleşen süreçler çoğu durumlarda milli aidiyetin değiştirilmesi ile sonuçlanmıştır. Tarihimizi yeterince iyi bilmediğimiz için biz kendimiz dahi kadim soydaşlarımızın “kürtleşmesine” ve “ermenileşmesine” ortam oluşturmuşuzdur.

Dördüncüsü etnografyadır. Etnik-milli kökün yaşam tarzında, günlük hayatta ve ritüellerde muhafaza edilen işaretleridir. Fakat burada da farklı anlam arayışında olan araştırmacılarımız genel ilkelerin daha fazla olduğunu bazen dikkate alamıyorlar.

Beşincisi toponimidir. İnsanların yurt edindikleri, yaşadıkları yerlere verdikleri isimlerdir. Doğrudur bu alanda son bir kaç yüzyılda bir takım falsifikasyonlar, kasıtlı değişiklikler gerçekleştirilmiştir. Fakat yakın tarih olduğu için bu isimlerin yeniden canlandırılması hala mümkündür.

Altıncısı arkeoloji ve maddi kültür örnekleridir. Bu alanla ilgili veriler söz konusu alandaki milli-etnik gerçeklikle ancak somut tarihsel analiz fonunda ilişkilendirilebilir.

Yedincisi ve en önemlisi kültürdür: Milli-manevi kültür.

Etnogenezin bir öğretisi olarak bütünlüğü adına günümüz gerçekliğiyle ilgili tüm bu faktörlerin tarihsel olgularla vahdet halinde ele alınması gerekmektedir.

Coğrafya, yurttaşlık, milli mensubiyet, etnik mensubiyet, devletçilik duygusu, vatan, vatandaşlık ve benzeri anlayışlar belirlenmeden, dilin, dinin, kültürün, edebiyatın, gelenek-göreneklerin, ahlakın, yaşam tarzının ve benzeri olguların milli belirliliğinin biçimlenmesindeki rolü açıklanmadan bu konuda bilimsel bir öğretisi oluşturmak imkansızdır.

Bazı kimseler toplumun yapısı, demokratik ilkeler, insan hakları ve özgürlükler gibi konuların milli içeriğe dahil edilmesinden yanadırlar.

Tabii tıpkı dinin, şeriatın insanların yaşam tarzının biçimlenmesinde belirli bir rol üstlendiği gibi insanlar arasında kararlaştırılmış politik ve hukuksal ilişkiler, sosyal-hukuksal normlar da böyle bir ortamda dünyaya gözlerini açan ve tam da böylesine bir bilinç ve psikolojinin etkisiyle şekillenen insanların yaşam tarzını etkilemektedir. Yani belli bir milleti oluşturan, belli bir ülkenin vatandaşları olan insanlar yaşamakta oldukları toplumsal çevrenin sosyal-hukuksal gerçekliğinin özgünlüğü bakımından diğer milletlerden, başka ülkelerin vatandaşlarından ayrışabilirler.

Fakat daha yeni yeni, toplam bir kaç yıllık süre zarfında toplumda uygulanmaya konulmuş süreçler, yeni sosyo-politik ve ekonomik ilişkiler, yeni hukuk normları vs. birer millilik göstergesi olamaz.

Şimdi tüm dünya küreselleşme sürecine tanıklık ediyor. Kalkınmış devletler kendi yaşam tarzlarını ve sosyal-hukuksal normlarını herkese kabul ettirmeye çalışıyorlar. Biz de söz konusu entegrasyon sürecinin dışında kalamayız. Batı dünyası bizi kendisine katmak için önce kendisine benzetme çabası gütmektedir. Biz ise özgünlüğümüzü muhafaza etmek istiyoruz.

Türklerin, bundan sonraki gelişim yollarını nasıl seçmeleri gerekir? Gelecekte kendi yaşamlarını hangi kulvarda değiştirmek istiyorlar? Bizim milli ve toplumsal idealimiz nelerden ibarettir?

Türkiye ve Azerbaycan gibi Türki cumhuriyetlerin Avrupa Konseyi'ne girmesi ya da gelecekte Avrupa Birliği'nin üyesi olma yönündeki girişimleri hiç kuşkusuz Avrupa'da ölçüt olarak biçimlenmiş değerler sisteminin ithal edileceği anlamını da taşımaktadır. Dahil olduğumuz yeni hukuksal-politik mekanın etkileri yaşam tarzında, düşünce biçiminde, normların, kriterlerin ve şablonların belirlenmesinde hissedilecektir.

Bizler bunun çok mu arzusundayız? Ya da arzuladığımız şeyin motiflerini yeteri kadar idrak ediyor muyuz? Hala büyük seçim karşısındayken, önümüzde hala büyük mücadeleler dururken tüm milli-tarihsel geçmişimizin üzerini çizerek sabırsız biçimde geleceği öncelememiz ne kadar doğrudur?

Kanaatimizce Avropa'ya katılmadan önce ya da bu sürece pararel olarak kendimizi idrak etmeli ve kanıtlamalıyız. Her şeyden önce “Biz kimiz?” sorusuna cevap bulmak, enventarlerimizi belirlemek zorundayız.

Varlığımızı kendi başımıza devam ettirdiğimiz dönemlerde özbilince, özkanıtlamaya belki bu denli ihtiyaç bulunmuyordu. Zaten kendi çevremizde mevcuttuk. Farklı çevreye girdiğimizde ise görelî bütünlüğü muhafaza etmek te, bütünüyle dönüşüp yok olmak ta mümkündür.

Bütün olarak kalmak, kendi görelî bağımsızlığını korumak için sadece duygusal ölçekte bir özbilinç yeterli olmayacaktır. Bunun için teorik ve ideolojik düzeyde, rasyonel idrak düzeyinde bir belirleme gerekmektedir. Bütün bir stratejinin oluşturulması, eğitimin ve kitle iletişim araçlarının bu istikamette faaliyete hazır olmaları gerekir.

Yeni çağda, yeni bin yıllık dönemde, insanlığın özbilinç evresinin eşliğinde bulunduğu bir zamanda, küreselleşme ortamında millet daha bir sınavla karşı karşıyadır. Daha büyük ölçekteki kapsamlı toplumsal sistemin özbilinç düzeyinden bakıldığında insanlığın tarih çizelgesinde takip etmiş olduğu yol aydınlanmakta, çeşitli halkların, memleketlerin belki de kendilerini idrak etmeden geçtikleri yollar şimdi artık başlangıç bir ideanın gerçekleşme süreci olarak, toplumsal-tarihsel zorunluluk olarak zihnimizde canlanmaktadır. Büyük düşünür Kant'ın insanlığın gelişim tarihini doğanın özbilinç ve özkanıtlama süreci olarak ele almasının, Hegel'in toplumsal gelişimi mutlak ideanın gerçekleşme yönlerinden biri olarak takdim etmesinin, yine Herder'in evrensel tarihin vahit kavramsal sistemini oluşturma girişimlerinin gerçek, pozitif sonuçlar doğuramamasının nedeni insanlığın henüz özbilinç için yetkinleşmemesi idi.

Modern dönemde Avropa ülkelerinde millî devletlerin oluşumu farklı millî ideolojilere dayanmaktadır. “Alman milliyetçiliği Fransa'dan farklıdır. Almanya'da, Herder'in de büyük etkisiyle devletten önce ve onun üzerinde olan bir halk düşüncesi vuku bulmuştur. Bu nedenle Fransa'daki gibi vatandaşları bir araya getiren bir devlet yapısı değil, halk temeli üzerine kurulmuş bir devlet anlayışı söz konusudur. Bu halkın en önemli değeridir ve devlet bu halk temeline dayalı olarak kurulursa milletin doğasına uygun bir yapı oluşacaktır. Alman birliği de bu düşünceler çerçevesinde gerçekleşmiştir. Bir başka ifadeyle Fransız bağlamda millet, politik olarak

görülen ve bir devletin altında bir araya gelmiş insanları ifade eden bir kavramdır.” [4]

Her millet, her halk, her memleket en büyük düşünce önderlerinin şahsında bir taraftan insanlıkla, gezegenle ilgili süreçleri anlamaya çalışıyor, diğer taraftan ise kendi milletinin, kendi halkının, kendi devletinin söz konusu manzara içerisindeki, gezegenin yeni coğrafi-ekonomik, siyasal haritasındaki yerine felsefi fikrin doruğundan süzülen ışık fonunda bakmaktadır.

Fakat kimileri bu yeni şansın zamanında farkına varıp küreselleşen topluma bilinçli olarak, akli başında, kendisini idrak etmiş bir biçimde entegre olmaya çalışır. Kimileri ise hala gaflet uykusundadır. Büyük ölçekli entegrasyon süreçleri, küreselleşme dalgaları kendisini idrak etmeyenleri, hatta büyük halkları dahi önüne salıp götürme, kendi bünyesinde yok etme azmine sahiptir.

Böylesine tarihsel bir sınav ortamında nüfusun çokluğu, memleketin büyüklüğü değil, dümeninde kimlerin bulunduğu daha önemlidir. Asıl mesele söz konusu tarihsel sınav ortamında halkın tabanından yükselmiş ve onun milli çıkarlarını algılayıp muhafaza etme gücünde olan mütefekkir bir liderin mevcut olmasıdır.

Gezegeneğimizin çağdaş manzarası sadece siyasal ve ekonomik çıkarların çatıştığı bir meydanı anımsatmıyor. Bu meydana aynı zamanda milli idealar da karşılaşmaktadır. En büyük yetenek de siyasal, ekonomik çıkarların yanı sıra milli çıkarları da muhafaza etmek ve milletler birliğine kendi özgünlüğünü kaybetmeden entegre olmayı başarmaktır.

-
- [1] Həsən Əzizəğlı. Türklüyümüz. Bakı, AzAtaM, 2007. 224 s.; İsmail Gaspıralı. "Türk ve İslâm dünyası/"Ötüken" yayınevi, 2015, 422 s.
- [2] Herder, J. G. (1880). İnsanlık tarihi felsefesi üzerine düşünceler (D. Özlem, Çev.) D. Özlem ve G. Ateşoğlı (Der.) Tarih Felsefesi: Seçme Metinler (2014). /John Godfrey Herder, Outlines of a Philosophy of the History of Man, çev. T.Churchill, 1803, c.1, s.256.
- [3] Özlem, D. Tarih Felsefesi. İstanbul: Say Yayınları, 2010, s.72.
- [4] İplikci, A. Johann Gottfried Herder'de Milletçilik Düşüncesi.// AL-FARABİ/ Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, 2017, Vol. 1/1, s. 132.

Felsefenin Güncel Meseleleri ve Türk Dünyasının Felsefe sorunları

30.06.2020 tarihinde Üsküdar Üniversitesi, UFAD//Uluslararası Felsefe Araştırmaları Derneği ve TFD//Türk Felsefe Derneği'nin ev sahipliğinde "Türk Dünyasında Felsefenin Güncel Meseleleri" sempozyumu/çalışmayı ZOOM Webinarı üzerinden online olarak gerçekleştirildi. *Türkiye*'nin yanı sıra *Azerbaycan, Özbekistan, Kazakistan, Kırgızistan ve Başkurdistan Özerk Cumhuriyetinden (Rusya)* katılan akademisyenler kendi ülkelerinde felsefenin güncel durumunu ele alarak iş birliği olanaklarını görüştüler.

Üsküdar Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Sosyoloji Bölüm Başkanı *Prof. Dr. Ebulfez Süleymanlı* katılımcıları takdim etti. E. Süleymanlı toplumun düşünsel, ahlaksal ve bilimsel yönden ilerleyebilmesi için felsefe ile sosyoloji araştırmaların birlikteliğine ihtiyaçtan konuştu ve bunun yanı sıra Türk felsefesinin bugünün dün ile irtibatı olmadan anlaşılamayacağını vurguladı.

Uluslararası Felsefe Araştırmaları Derneği (UFAD) Fahri Başkanı *Prof. Dr. Selahaddin Halilov*, konuşmasında Türk dünyasında felsefenin durumuna ilişkin genel bir çerçeve sundu ve önemli işlerden birinin ortak felsefi terminolojinin oluşturulması olduğunu vurguladı. S. Halilov 2020 yılının UNESCO tarafından Farabi yılı ilan edildiğine dikkat çekti ve bunun Türk dünyasında birlikte çalışmak, ortak araştırmalar için bir fırsat olduğuna işaret etti.

Prof. Dr. Kenan Gürsoy, Türk dünyasında felsefecilerin ilk olarak 1990 yılında bir araya geldiğini hatırlatarak aradan geçen 30 yıllık süre zarfındaki kazanımlarına değindi, Gürsoy, Türk Dünyası felsefecileri arasında

işbirliğinin gelişmesi için ortak terim ve kavramlarımızın kullanılması ve lügatlerimizin olması gerektiğinin altını çizdi.

ÇALIŞTAY

TÜRK DÜNYASINDA FELSEFENİN GÜNCEL MESELELERİ

KATILIMCILAR:

- Prof.Dr. Selahaddin Halilov (Azerbaycan)
- Prof.Dr. Kenan Gürsoy (Türkiye)
- Prof.Dr. Alparslan Açıkgenç (Türkiye)
- Prof.Dr. Fanil Fayzulin (Başkurdistan/Rusya)
- Prof.Dr. Niginahon Şermuhammedova (Özbekistan)
- Prof.Dr. Yıldız Urmanbekova (Kırgızistan)
- Prof.Dr. İbrahim Özdemir (Türkiye)
- Prof.Dr. Galiya Kurmangaliyeva (Kazakistan)
- Prof.Dr. Levent Bayraktar (Türkiye)
- Prof.Dr. Könül Bünyadzade (Azerbaycan)
- Prof.Dr. Ebulfez Süleymanlı (Türkiye)
- Prof.Dr. Nebi Mehdiyev (Türkiye)

26 HAZİRAN 2020, 15.00
ZOOM Link: <https://zoom.us/j/98682826348>
iletişim: ebulfesz.suleymanli@uskudar.edu.tr



Kazakistan'dan katılan *Prof. Dr. Galiya Kurmangaliyeva*, Kazakistan'da son yıllarda ciddi felsefe çalışmalarının yapıldığını ve çok ciltli Türk Felsefecileri ansiklopedisi yayınlandığını ifade etti.

Özbekistan adına konuşan *Prof. Dr. Niginahon Şermuhammedova*, ülkesindeki felsefenin mevcut durumuna değinerek yapmayı planladıkları etkinliklerle ilgili geniş bilgiler sundu.

Rusya'ya bağlı Başkurdistan Özerk Cumhuriyeti'nden çalışmaya katılan *Prof. Dr. Fanil Fayzulin* ülkesinde felsefecilerin çalışma alanlarından bahsetti.

Manas Üniversitesi Öğretim Üyesi *Prof. Dr. Jildız Urmanbekova* (Kırgızistan), Sovyet sonrası milli düşüncenin oluşumunun hız kazandığını ve bunun için Türk halkları arasında işbirliğinin daha da arttırılmasının gerekliliğine işaret etti.

Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç, Türk dünyasının felsefe sorunlarını daha geniş bir perspektiften ele alarak bu alandaki çalışmalarla ilgili iyimser bir tavır ortaya koydu.

Üsküdar Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü Başkanı *Prof. Dr. İbrahim Özdemir* ise konuşmasında, batı felsefesinde olan haşiyeler gibi Türk felsefesinde de haşiyelere ihtiyaç olduğuna dikkat çekti.

Prof. Dr. Levent Bayraktar da Türk dünyasına büyük bir ilgi duyduğunu ve Türk Felsefe Derneği adına her türlü işbirliğine açık olduklarını vurguladı. Türk dillini ülkeler arasında felsefi ortak kültürü tesis etmek ve güncellemek gerektiğini söyledi.

Prof. Dr. Könül Bünyadzade (Azerbaycan), yapılan işlerin yeterli olmadığını, daha fazla çaba göstermemiz gerektiğini ve ancak bundan sonra Türk dünyasında felsefenin varlığından söz edebileceğimizi ifade etti.

Prof. Dr. Nebi Mehdiyev, başkanlığını yürütmekte olduğu Uluslararası Felsefe Derneği (UFAD) çatısı altında hızlı bir iletişim ve etkileşim adına Türk Dünyası Felsefe Araştırmaları masası kurulmasını önerdi.

Çalıştayın sonunda kapanış konuşmasını gerçekleştiren Selahaddin Halilov, tüm katılımcılara teşekkür ederek bu toplantıların devamlı olması temennisinde bulundu.

Çalıştay çevrimiçi canlı yayınlandığı için çok sayıda izleyici de katılma imkânı buldu.

<https://www.youtube.com/watch?v=q5W54gG2oLQ>

TABLE OF CONTENTS

<i>From Editorial Board</i>	5
<i>Articles</i>	
<i>Ferdi ERTEKİN – Reading Turkish-Islamic Ontology and Epistemology Through Concepts: "İkra, Bişnev, Look, Don't Be Afraid!"</i>	7
<i>Adnan KURT – Alternative Theories of Justification in Post-Gettier Epistemology</i>	39
<i>Armagan ALTAY – Peasant Rugs Layed on the History: Folklore, Repetition and Difference in the 'İstanbul' Poem of Cahit Külebi</i>	59
<i>Gökhan ZOBAR – John Stuart Mill's Conception of Liberty</i>	79
<i>Ebulfez SÜLEYMANLI , Üyesi CIHAN, Berat DAĞ – Socio-Cultural Aspects of Greeting: A Study on the Sample of University Students</i>	92
<i>Salahaddin KHALILOV – Nation, Religion and Modernity: on the unifying meaning of nationality in the Post-Soviet States</i>	105
<i>Scientific and Philosophical life</i>	
<i>Current Issues of Philosophy and Philosophical Problems of the Turkic World</i>	120
<i>Table of Contents</i>	124

