



TÜRKİYE
YAZARLAR BİRLİĞİ
WRITERS UNION OF TURKEY

Sümer 1 Cad. 11/5
Kızılay-Ankara

0 312 232 05 71-72
www.tyb.org.tr
tyb@tyb.org.tr

Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları - 98

Toplantı Metinleri: 28

ISBN: 978-605-7912-07-7

Ankara, Aralık 2019

İlmî Heyeti

Prof. Dr. Metin DOĞAN

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Prof. Dr. Musa Kâzım ARICAN

Prof. Dr. Ali Osman KURT

Prof. Dr. Celal TÜNER

Prof. Dr. Mustafa ÇEVİK

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ

Prof. Dr. Mehmet VURAL

Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR

Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN

Doç. Dr. Muhammed Enes KALA

Dr. Öğr. Üyesi Halil İMAMOĞLUGİL

Öğr. Gör. Yunus Emre AYDINBAŞ

Tertip Heyeti

D. Mehmet DOĞAN

İbrahim Ulvi YAVUZ

Ferhat KOÇ

Mahmut ERDEMİR

Ahmet Fatih GÖKDAĞ

Mehmet KURTOĞLU

Ar. Gör. Buğra KOCAMUSAOĞLU

Ar. Gör. Enes DAĞ

Editörler

Prof. Dr. Musa Kâzım ARICAN

Doç. Dr. Muhammed Enes KALA

"Bu Kitap Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi BAP Ofisi Tarafından Desteklenmiştir"

Tasarım: www.mtrmedya.com

Baskı: Göktuğ Ofset Yayıncılık

Matbaçılık Tic. Ltd Şti. - Ankara

Tel: 0.312 341 38 08

Matbaa Sertifika Nu: 33830



SOSYAL DÜŞÜNCE ve GELENEK

"Fuat Sezgin'in Aziz Hatırasına"

Editörler

Musa Kâzım Arıcan
Muhammed Enes Kala

İçindekiler

Önsöz

Muhammed Enes KALA.....	7
-------------------------	---

Takdim Yazıları

Murtaza KORLAELÇİ.....	11
Musa Kâzım ARICAN.....	18
D. Mehmet Doğan.....	20
Metin DOĞAN.....	22

I. BÖLÜM:

Sosyal Bilimler Anlayışı Üzerine Notlar

<i>Gelen İz / Ahmet İNAM.....</i>	<i>26</i>
<i>Düşünce Geleneğimizin Dünya Görüşü: Farklılıkta Birliğin Fikri Temelleri / Arif ERSOY.....</i>	<i>29</i>
<i>Niçin Fazilet Ahlakı? / Mehmet AYDIN.....</i>	<i>45</i>

II. BÖLÜM:

Sosyal Bilimlerde Düşünce ve Yöntem

<i>Bilim Felsefesi Geleneğimiz / Mehmet BAYRAKDAR.....</i>	<i>52</i>
<i>Sosyal Bilimlerde Yöntem Düşüncesi ve Düşünce Yöntemi / Şafak URAL.....</i>	<i>57</i>
<i>Felsefe ve Dinî Bilimlerde Yöntem / Mehmet Sait REÇBER.....</i>	<i>62</i>
<i>Türkiye’de Ahmed Yesevî ve Yesevîlik İmgelerinin Dönüşümü / Cevat ÖZYURT.....</i>	<i>72</i>
<i>Sosyal Bilimlerde Tarih, Kültür, Edebiyat ve İlahiyat: Çağdaş İslâmi Düşünücede Gerileme/Declinism Problemi Üzerine / Mustafa DEMİRCİ.....</i>	<i>94</i>

III. BÖLÜM:

Sosyal Bilimlerde Birey ve Toplum

<i>Türkiye’de Sosyal Bilimlerin Gelişimi:</i>	
<i>1960’lı ve 1990’lı Yıllar Arasındaki Aykırılıklar / Kurtuluş KAYALI.....</i>	<i>110</i>
<i>Roman, Felsefe ve Modernlik / Mustafa ÖZEL.....</i>	<i>116</i>
<i>Sosyal Psikoloji / Hayati KORKMAZHAN.....</i>	<i>128</i>
<i>Dil (Lisan) Gelişimi / Sefa SAYGILI.....</i>	<i>135</i>

IV. BÖLÜM:

Sosyal Bilimlerde Siyaset Bilimi, Hukuk ve Modern Sosyal Bilimler Anlayışı

<i>Batı ve İslam Düşüncesinde Adalet / Kudret BÜLBÜL</i>	144
<i>Düşünce Geleneğimiz Ve Anayasa Hukuku / Hasan Tahsin FENDOĞLU</i>	163
<i>Bilimsellik Düşüncesi ve Modern Sosyal Bilimlerin Doğuşu / Muharrem KILIÇ</i>	168

V. BÖLÜM:

Sosyal Bilimlerde Dil, Sanat, Eğitim, İletişim

<i>Mevlâna'yı Okuma Biçimleri / Hicabi KIRLANGIÇ</i>	184
<i>Sosyal Bilimler ve Kültür / Hacı Ömer ÖZDEN</i>	189
<i>16. Yüzyıl Osmanlı ve Avrupa Yükseköğreniminin Arka Planına Dair</i>	
<i>Mukayeseli Genel Değerlendirme / Murat ÇELİK</i>	207
<i>İnsanın, Toplumun İnşasında İletişimin Değişen Rolü:</i>	
<i>Ağ Toplumunda Yaşamak / Yaşar UĞURLU</i>	220

Önsöz

Milletlerin düşünce geleneği ve onu içerisinde barındıran tarihsel miras, geçmişi geleceğe bağlamada hayati önemi haizdir. Bu mirasa yaklaşım, onu yok sayma, ona alternatif başka modelleri ikame etme, onu olduğu gibi teorik ve pratik yönleriyle günümüze taşıma veya günümüzün gerçekliklerini es geçmeden mirasımızı idrak edip güncelleyerek günümüze taşıma şekillerinde tezahür edebilir. Bu tezahür biçimlerinden her halde en nitelikli olanı sonuncusu görünmektedir. Zira milletler, kendilerini geçmişe bağlayarak, geçmiş tecrübi birikimlerinden istifade etmek suretiyle karşılaştıkları sorunları çözerek iddia ve tekliflerini ortaya koyarlar. Bugün Batı medeniyetinin köklerinde, Grek ve Roma uygarlığı ile Hıristiyan ve Yahudi kültürü olduğu bir gerçektir. 6-19. yüzyılda Altın Çağ'ını yaşayan İslam medeniyetinin kökeninde ise, İslâm medeniyeti çatısı altında gelişen Türk, Arap ve Fars vb. kültürlerini ifade edebiliriz. Mesele bugün karşılaştığımız sorunlar karşısında veya ürettiğimiz bilim ve teknoloji çerçevesinde zengin düşünce geleneğimizin imkanlarından istifade edip etmemekte düğümlenmektedir.

Medeniyetlerin tarihsel gelişiminde, bu köklerden faydalanma ve diğer medeniyetlerle iletişim oldukça önemlidir. Ülkemizde Tanzimat'tan beri yaşanan modernleşme tecrübelerinin, ne tam anlamıyla batılılaşma ne de köklerle sağlam bir irtibatın kurulmasına olanak tanımış olduğu söylenebilir. Çözüm yolu olarak da kimi zaman "Batı bilim ve tekniği-Doğu kültürü" ya da "yeni bir medeniyet inşası" gibi öneriler hep dillendirilmiştir.

Ülkemizin dışında Doğu ve İslâm dünyasında da yaşanan nazari ve ameli canlı kriz hali ve buna karşı geliştirilen çözüm önerileri, son dönemlerde dikkat çekici bir şekilde artmıştır. Farukî ile bu tecessüm çerçevesi "Bilginin İslamileştirilmesi" projesi, Mağrib'teki özellikle ilahi metinlerin günümüz sorunlarına çözüm olması için onları daha iyi nasıl anlayabiliriz düşüncesinden hareketle hermeneutik felsefe, İslâm-bilim tartışmaları, siyaset felsefesi bağlamında çözüm önerileri dikkat çeken ve öne çıkan yaklaşımlar olarak görülebilir. Ancak bu çalışmalarını anlamlı bir bütünün parçası olarak konumlandırmakta ve bu çabaları organik bir arayışın etkili enstrümanları olarak anlamlandırmakta çok başarılı olduğumuzu söylemek zordur.

Bir ülkenin söz sahibi olmasının, onun medeniyet tasavvurunun olup olmamasına bağlı olduğu makul şekilde iddia edilebilir. Medeniyet kavramı, içerisinde kurucu unsurları

ihtiva ettiği gibi, bu unsurların bir "Ben-İdraki"ne dayandırılması, o medeniyete öz ve kıvam veren hususların başında gelmektedir. Bu çerçevede medeniyeti söz sahibi kıldıran güç, dış ve iç gerçekliği anlamlandırabilecek akli ile nakli kaynaklara sahip olması ve bu kaynakları kendisine mal etmesinde aranabilir. Kuşkusuz bu minvalde söz konusu medeniyetin dinamik gerçeklik tasavvurunu ifade edecek, taşıyacak ve güncelleyecek akli ağırlara da sahip olması elzemdir. Bu ağırları en genel şekilde, gerçeklik/varlık dünyasını anlamlandırmaya çalışma, sonraki nesillere aktarma ve insanlığın faydasına sunma uğraşısının tezahür etmiş şekli olan bilimler olarak ifade etmek mümkün olabilir. O halde güçlü bir medeniyet iddiasında bulunmak, gerçeklik tasavvurunu o medeniyete ait ya da o medeniyet perspektifince şekil kazanan akli ve nakli kaynaklar ekseninde harekete geçirmekle elde edilebilir durmaktadır.

Evrensellik iddiasının yerini çoğunlukla pratik ve pragmatik gerekçelerle alan küreselleşme olgusu, böyle bir iddianın geçerliliğini, sorgulamaya açıyor gözükse de, hakikatin, hiçbir beşeri zihne ve medeniyete kendisini olduğu gibi verememesi gerekçesiyle, hakikat yolunda doğruluk arayışının kıyamete kadar sürdüğünü ve hiçbir iddianın insanlığı icbar etmemesinden hareketle çoğulcu medeniyet eksenini küreselleşme temayülüne şerh koyarak öne sürmek pekala mümkün görünmektedir. Tam bu çerçevede söz konusu medeniyet iddiasının sıhhati, denklemin değişmeyen tarafına hakkı ve insanı koymasından geçecektir.

Buraya kadar kavramsal temelini hazırlamaya çalıştığımız hak ve insan merkezli, çoğulcu medeniyet eksenini kabul eden ama kendi doğruluk iddiasını makûliyet üzerinde sürdüren ve çağın ruhunu okuyarak insanlığa bu özü tebarüz ettiren bir medeniyet tasavvuru ve bu tasavvurun fenomen sahada tezahür ettiği bir modelin yaşandığını ve adına İslâm medeniyeti dendiğini iddia edebilir ve gerekçeli olarak bunu savunabiliriz. Gerçi bu savunma da bir sorun alanını oluşturmaktadır. Savunulabilmeye ilişkin sorunun kendisi de aslında eserde tartışmaya açtığımız meseleler arasında kendisine yer bulmaktadır.

Bu bağlamda bir düşünce geleneğimizin olup olmadığı sorusunu, artık eskimiş, bayatlamış ve bir faydaya işaret etmeyecek bir soru olarak almanın zamanının geldiğini düşünebiliriz. Zira ancak bu soruyu cevaplamış kabul ederek, günümüz sosyal bilimlerinin zengin ve işlenmiş şekilde var olan ilmi/fikri birikimin temsili sorununu masaya yatırabiliriz. Kuşkusuz ilk soru da önemliydi ancak artık, kendi kaynaklarımıza ilişkin elde etmeye devam ettiğimiz zengin birikimden hareketle çok engin bir düşünce geleneğine sahip olduğumuz her zamankinden çok daha belirgin hale gelmiştir. Şu anda bu düşünce geleneği, yeniden yorumlanmayı, işaret ettiği sorunların bu geleneğin dayandığı birikimden hareketle çözümlenmeyi, hatta yanlışlanmayı ve medeniyeti kuran unsurlardan birisi olarak ben-idrakine dayalı şekilde sosyal bilimlerimizde temsil edilmeyi beklemektedir. Konuya dair çalışmalar ülkemiz özelinde oldukça azdır ve planlanan şûramızda konuya önemli bir katkı verilmesi ve söz konusu sorunların akademinin dikkatine sunulması hedeflenmiştir. Elinizdeki kitap da bu hedefin mücessem halidir.

Hak ve insan merkezli güç ve söylem iddiasında bulunmak, medeniyet iddiasıyla birlikte değerlendirilebiliyorsa, siyasi, sosyal, kültürel, ekonomik ve her şeyden öte ilmi

boyutları kapsayan milli bir model önerisi her zamankinden daha önem taşımaktadır. Bu iddia, çoğulcu ve tahripkâr olmayan medeniyet tasavvurunu esas alan iddia sahibini, diğer medeniyetlerin kazanımlarından istifadeye çağırsa da onlar karşısında zor durumda bırakmaz. Nitekim Selçuklu ve Osmanlı mirası bize siyasi, ilmi, sosyal, dini açılardan farklı kültürlerin kazanımlarını nasıl uzlaştırdığını, telif ettiğini ve tek bir potada zenginlikleri tahrip etmeden nasıl erittiğini derin bir tecrübeyle göstermiştir. Eserimiz, kendi düşünce geleneğimizin olduğunu ve bunun özellikle günümüz sosyal bilimleriyle nasıl etkileşime geçirebileceğine dönük olmak üzere sorunları ve çözüm yollarını tartışmaya açacaktır. İfade ettiğimiz bu uğraşın, disiplinler arası çalışmayı ve tarihi tecrübeyi birlikte gerektirdiğinden günümüzde büyük bir özgünlüğe işaret edeceği düşünülebilir.

Çalışmamız, 2015 yılında ilkinizi düzenlediğimiz düşünce geleneğimiz ile günümüz sosyal, fen ve sağlık bilimleri disiplinleri arasındaki ilişkiyi irdeleyip masaya yatırdığımız ilk şûramızın ardından, düşünce geleneğimiz ile günümüz sosyal bilimler ilişkisini etüt etmeye hasredilmişti. Alanının mümtaz düşünce ve ilim insanlarının katkılarıyla kisve-i tab'a bürünen çalışmamızda düşünce geleneğimizin önemli bir parçası olan sosyal düşünceyi merkeze almaya çalıştık. Bu çerçevede kitapta yer alan çalışmaların büyük kısmı, düşünce geleneğimiz ile sosyal disiplinlerin irtibatlarının neliği ve nasıllığını sorgulamaya ve anlamlandırmaya çalışmış, dahası bu irtibatların güçlendirilmesine ilişkin vurgularda bulunmuştur. Tabir-i diğerle, çalışmada, düşünce geleneğimizden hareketle, günümüz sosyal bilimlerinin durumu, problematikleri, güncel tartışmaları ve mümkün çözümleri ortaya konulup değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Eserimiz, geçmiş, hal ve gelecek zaman boyutlarını dengeli ve hesap verilebilir bir düzleme kaydırmayı başaran, düşünce geleneğimiz ile günümüz sosyal bilimleri arasında yeni bağlantılar kurmayı kendisine mesele edinen, hak ve insan merkezli güç söyleminin medeniyet iddiasıyla birlikte ele alınması gerektiğini düşünen ve düşünce geleneğimizi yeniden canlandırmayı tahayyül eden, sosyal bilim alanlarındaki bilim ve fikir adamlarının çalışmalarından meydana gelmektedir. Çalışmalarıyla murat edilen belki de ilk elden, kolektif hafızayı uygulamaya dönük şekilde işlevselleştirmeye çalışmak olacaktır. Çalışmamız, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Ofisinin destekleriyle vücuda getirilebilmiştir. Bu vesile ile sosyal bilim çalışmalarına görevde bulunduğu sırada canugönülden destek veren Prof. Dr. Metin DOĞAN'a, çalışmanın paydaşlarından olan Türk Felsefe Derneği Başkanı Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ'ye ve yönetim kuruluna, Türkiye Yazarlar Birliği Şeref Başkanı D. Mehmet DOĞAN'a ve Türkiye Yazarlar Birliği yönetim kuruluna, yaşadığımız dünyada ortaya çıkan sorunların çözümü noktasında felsefenin söyleyecek çok sözü olduğuna, dahası bu sorunları zengin düşünce geleneğimizin bereketinden istifade ederek çözmemiz gerektiğine inanan, bulunduğu her platformda samimiyetle buna çaba sarfeden, Türkiye Yazarlar Birliği Genel Başkanı ve Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN'a canugönülden teşekkür ediyorum. Çalışmanın bir eserle taçlanması noktasında Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Felsefe Bölümünün her bir ferdinin paha biçilemeyecek destek ve katkıları oldu. Tüm bölüm hocalarımıza katkılarından ötürü teşekkür borçluyuz. Şûranın planlanması ve hayata geçirilmesinde büyük emekleri

olan Ar. Gör. Buğra KOCAMUSAOĞLU ve Ar. Gör. Enes DAĞ'a ise hassaten teşekkür etmeliyim. Onların samimi çabaları olmasaydı bu çalışma kisve-i tab'a bürünemeyecekti. Son olarak, şûramıza katılamasalar da çalışmamızda eksikliğini hissettiğimiz konulara ilişkin kendilerinden özel makaleler istediğimiz, Prof. Dr. Hacı Ömer ÖZDEN, Dr. Hayati KORKMAZHAN ve Dr. Murat ÇELİK'e gösterdikleri alicenaplıklarından, esere makaleleriyle hayat veren değerli ilim ve fikir insanlarımıza da verdikleri paha biçilemez emeklerden ötürü medyunışükran olduğumuzu belirtmek istiyorum.

Bu çalışmanın düşünce geleneğimizin zenginliğini ve değerini çok daha yakından tanımaya, dahası bu tanımayla birlikte, tüm dünya insanlığın faydasını gözeten söylemler üretebilmeye vesile olmasını diliyoruz.

01.12.2019

Muhammed Enes KALA

Ankara-Keçiören

Takdim Yazıları

Murtaza KORLAELÇİ*

Türk Felsefe Derneği olarak böylesi bir programda bulunmaktan mutluluk duymaktayız. Türk Felsefe Derneği, ülkemizde felsefi mirasımızı keşfetme, muhafaza etme ve geliştirme çabası içindedir. Derneğimizin tarihçesini şöyle ifade edebiliriz: Derneğimiz, 9 Haziran 1987 tarihinde **“Felsefe Derneği”** ismiyle Ankara’da kuruldu. 22 Eylül 1991 tarihinde Bakanlar Kurulu kararıyla **“Türk”** kelimesinin kullanılmasına izin verildi. Böylece derneğimizin ismi **“Türk Felsefe Derneği”** haline dönüştü.

Derneğimizin kurulmasında en büyük çabayı sarf eden Prof. Dr. Necati ÖNER Bey, Üniversitelerin, genellikle felsefe bölümlerinden 18 öğretim üyesi ile 31 yıl önce derneğimizi kurmuştur. 23 yıl derneğimizin başkanlığını yürüten Hocamız, sağlık nedeniyle 01.11.2010 yılında dernek başkanlığı görevinden ayrıldı. Halen derneğimizin onursal başkanı olarak danışmanlığını sürdürmektedir. Şuramızda bulunan herkesten hocamızın sağlığına kavuşması için dualar bekliyoruz. Türk Felsefe Derneğimizin II. Başkanı olarak seçilen Prof. Dr. Ahmet İnam Bey bu görevini dört yıl devam ettirdi.

Bugün gerçekleşen şuramızda, derneğimizin kurucu üyelerinden dört öğretim üyesi bulunmaktadır. Bunlar: Prof. Dr. Mehmet Sait AYDIN, Prof. Dr. Ahmet İNAM, Prof. Dr. Şafak URAL, Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ.

Derneğimizin amacı *“Türkiye’de felsefi düşüncenin gelişmesine, anlaşılmasına ve yaygınlaşmasına ortam hazırlamak, akademik bir ciddiyet ve sorumluluk içerisinde faaliyet ve neşriyatta bulunmak, Türk felsefecileri arasında birlik, beraberlik ve dayanışma sağlamaktır. Ülkemizde felsefi düşüncenin etkin ve yaygın bir kimlik kazanması amacıyla, yayınlarda bulunmaktır.”* (Dernek Tüzüğü). Derneğimize, Türk Üniversitelerinde görev yapan felsefe öğretim elemanları ve yayıncıları ile felsefeci olarak tanınmış olan herkes üye olabilmektedir.

Derneğimizin yayın organı olan *“Felsefe Dünyası”* isimli dergimiz 1 Temmuz 1991’de yayın hayatına başladı. Başlangıçta üç ayda bir olmak üzere yılda dört sayı olarak yayınlanan dergimiz, 1998’de yayınlanan 27. Sayıdan itibaren yılda iki sayı olarak yayınlanmaya devam etti. Bugün elimizde 68. Sayısı bulunan dergimiz yılda Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere neşriyatına devam etmektedir. Dergimiz hakemli bir dergi olup 2004 yılından

* Türk Felsefe Derneği Başkanı

İtibaren Philosopher's index ve Tubitak / Ulakbim tarafından dizinlenmektedir. Diğer dernek yayınlarımıza gelince: Ortak Yaşama Kültürü ve Felsefesi, Ankara 2015; Küreselleşme Karşısında Gençlerimiz Şahsiyetin İnşası, Ankara 2017; (Bu iki eser İçişleri Bakanlığı Dernekler Dairesi Başkanlığı tarafından desteklenmiştir.); Türkiye'de Felsefe, Ankara 2018.

Verilen bu bilgilerden sonra Felsefe nedir? Nerede ve ne zaman başladı? Din ile ilişkisi nedir? Sorularına cevap olarak şu ifadeleri kullanabiliriz: Felsefe, varlık, bilgi, değer üzerinde, rasyonel, objektif, şumullü ve tutarlı düşündürmektir. Felsefenin başlangıcını, mekân ve zamanını belirtmek için insanın varlığından itibaren kabul etmek zorundayız. Çünkü insan dışında hiçbir varlık felsefe yapamaz. Öyle ise felsefenin beşiği insan zihnidir. Dolayısıyla felsefenin başlangıcı ilk insana dayanır. Bu durumda felsefenin başlangıcı antik Yunan olamaz. Zira ilk insan Hz. Adem aleyhisselâmdır ve o, ilk peygamberdir. O zaman felsefenin Peygamberle başladığını söylemekte bir tutarsızlık olmayacağını düşünüyorum.

Bir bakıma iyiliği emretmek ve kötülükten vazgeçirmek için çarşı-pazar gezerek inandığı değerleri bulunduğu her yerde yaşamaya ve yaşatmaya çalışan, bundan dolayı da idama mahkûm edilen Sokrates (M.Ö.469-391)'in, savunmasındaki şu sözleri, din-felsefe ilişkisini ortaya koymaktadır:

“Gerçek şu ki, ey Atinalılar, bilge olan yalnız Tanrı'dır. (...) Tanrı'ya itaat ederek yoluma devam ettim. (...) Seni serbest bırakacağız ama bir şartla; artık bir daha böyle davranmayacağına ve kimseyi sorguya çekmeyeceğine; hatta filozofluk etmeyeceğine söz vermek şartıyla. (...) Eğer bir daha böyle davranırsan, bundan sonraki cezan ölüm olacaktır, deseniz bile ben inandıklarımın asla vazgeçmeyeceğim.

Atinalılar! (...) Ömrüm ve gücüm oldukça da iyi biliniz ki, felsefeyle uğraşmaktan, karşıma çıkan herkesi buna teşvik etmekten, felsefeyi öğretmekten vazgeçmeyeceğim. (...) Şunu iyi biliniz; bana bunu Tanrı emrediyor. (...) Bugüne kadar yaptığım, anlattığım hiçbir şeyi para karşılığında yapıp anlatmadım. Her zaman sizin ruhlarınızın yükselmesi, zenginleşmesi ve daha iyi terbiye edilmesi için uğraştım. Ve sizi hiçbir zaman aldatmadım. (...) Ama bilin ki, bir değil bin kere ölmem gerekse bile, yolumdan dönmeyeceğim, kendi doğrularımı söylemekten çekinmeyeceğim.”¹

İslâm dini esas alındığı zaman, Kur'an-ı Kerim'in bir ayetinde geçen tefekkuh hükmü gereğince İslâm Hukukunun İslâm âleminde son derecede gelişmesi yerinde ve çok önemli bir husustur. Buna karşılık var olanları akılla değerlendirmeyi zorunlu kılan birçok ayetin hükümlerine gereken değer verilmeşi çelişki arz etmektedir. Kur'an-ı Kerimdeki ilim ve düşünmeyi teşvikle ilgili ayetlerin sayısı 750'yi aşmaktadır. Ayrıca Kur'an'da akıl ve türleri 49; tefekkür 18; tedebbür 4; kalp sahipleri 16; kalp 132 ayette geçmektedir. Peygamber Efendimiz bir hadis-i şerifinde şöyle buyurmaktadır: “Bir saat düşünmek, bir yıl ibadet etmekten-diğer bir ifadeyle- 60 yıl ibadetten hayırlıdır.”² Burada açıkça görüldüğü gibi

1 Platon, *Sokrates'in Savunması* çev. Ahmet Görgülü, İst. 2009, ss. 52-75.

2 Aclûni, *Keşfü'l-Hafa ve Mûzîlû'l-İlbas* (...) cilt I, Beyrut 1351, s. 310

düşünmeyi (felsefeyi) Allah emrediyor, Peygamberimiz teşvik ediyor, bazı Müslümanlar karşı geliyor. Bu tutarsızlığın giderilmesi gerekir.

Kendi kültürümüze baktığımız zaman İmam-ı Maturidî (öl.M. 944), İmam-ı Gazâlî (1058-1111) ve Fahrettin er-Râzî (1149-1212) gibi âlimlerimiz eserlerinde felsefeyi teşvik etmişlerdir. Kâtip Çelebi (1609-1657)'nin naklettiğine göre Fatih Sultan Mehmet (1432-1481) Semaniye medreselerini yaptırdıca Haşiye-i Tecrid ve Şerh-i Mevakif derslerinin öğrenimini vakfiyesine şart olarak kaydetmişti. Daha sonra gelenler, bu dersler felsefiyattır diyerek kaldırıp yerine HidayeveEkmel derslerini koydular.³ "Felsefenin tedrisattan kaldırılmasıyla medreselerde "İlimlerin rüzgarı durdu. İlimler bütünüyle yok oldu."⁴

Felsefe aleyhtarlığının bir örneği Şeyhülislâm Ebu İshak İsmail (1645-1726) Efendi'de de görülmektedir. "27 Nisan 1713'te Varadin bozgununda şehit olan Damat Ali Paşa'nın vakfettiği kitapların arasındaki felsefe, hikmet, nücüm, tarih ve şiire ait kitapların vakfının sahih olmayıp şer'an caiz olmadığına dair fetva vermiştir. Aralık 1716 tarihli bir fermanla bu kitaplar Ali Paşa'nın kütüphanesine konulmayıp saraya alınmıştır."⁵

Günümüz dünyasında, Türkiye'de, YÖK Genel Kurulu 15.08.2013 tarihinde, yukarıda zikredilen Şeyhülislâm Ebu İshak İsmail Efendinin verdiği fetvaya uygun, yanlış bir karar almıştır. Bu kararda, İlahiyat fakülteleri için bir müfredat belirlenmiş ve mevcut bütün İlahiyat Fakültelerinin isimlerinin "İslâmî İlimler Fakültesi" şeklinde değiştirilmesine oy çokluğuyla karar verilmiştir.

15.08.2013'de YÖK Genel Kurulunda kabul edilen yeni müfredat programında, sadece haftada iki saatlik "İslâm Felsefesi" dersi yer almıştır. "Din Felsefesi" dersi de müfredattan kaldırılmıştır. Ancak gelen yoğun tepkiler üzerine altı gün sonra "Din Felsefesi" dersinin yeniden müfredata konulması YÖK Yürütme Kurulunda oy çokluğuyla kabul edilmiştir.

O zaman için, Yüksek Öğretim Kurum'unda üye olarak görev yapan, YÖK Yürütme Kurulu Üyesi Prof. Dr. Durmuş Günay Bey'in "Karşı Oy Yazısı"nda belirttiği gibi yeni müfredatta kaldırılan dersler şunlardır: Felsefe Tarihi (I-II), Felsefeye Giriş, Tefsir Tarihi, Hadis Tarihi, Kelâm Tarihi, İslâm Mezhepleri Tarihi, İslâm Medeniyeti Tarihi, Türk İslâm Sanatları Tarihi, Sanat ve Musikî dersleri.

YÖK'ün almış olduğu bu kararlar bütün ilahiyat camiasında ve toplumda çok büyük rahatsızlıklara sebep olmuştur. Karar 15 Ağustos 2013 tarihinde alındığı için, üniversite hocalarının çoğunluğu tatilde idi. Kararın tatil ayında alınmasının bilerek organize edildiği aklı geliyor. Durumu öğrenince Türk Felsefe Derneği başkan yardımcısı ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Başkanı olarak kendi yaptıklarını şöyle sıralayabilirim:

3 Kâtip Çelebi, *Mizan-ül Hak fi İhtiyari'l-Ehak*, İst. 1286, s. 6-7.

4 Kâtip Çelebi, *Keşf-üz-Zunun*, cilt I, İst. 1971, s. 680.

5 İsmail Hakkı Uzun Çarşılı, *Osmanlı Tarihi*, cilt 4, ikinci kısım, Ank. 1983, s. 305.

İlk olarak derneğimizin onursal başkanı ve danışmanımız olan hocam sayın Prof. Dr. Necati Öner Bey'i ziyaret ettim. Hocamla istişarede, durumu basına duyurmamız zarureti ortaya çıktı. Bu arada ben, o zamanki Başbakanımız ve şimdiki Cumhurbaşkanımız Sayın Recep Tayyip Erdoğan Bey'e, YÖK kararının yanlış olduğunu, ilahiyat fakültelerinde felsefe ve felsefe tarihi derslerinin önemli olduğunu belirten 19.08.2013 tarihli bir mektup yazdım. Bu mektup o zaman Yard. Doç. Dr. şimdi Dr. Öğretim üyesi Selçuk Erincik – Hasan Doğan aracılığıyla, o zaman başbakanımız şimdi Cumhurbaşkanımız Sayın Recep Tayyip Erdoğan Bey'e ulaştırıldı. Bununla birlikte, o zaman araştırma görevlisi, şimdi ise Dr. Öğretim Üyesi olan Muhammet Enes Kala'nın bana temin ettiği cep telefon numaralarından ilkin YÖK Genel Başkan Yardımcısı, şimdi YÖK Genel Başkanı Sayın Prof. Dr. Yekta Saraç Beyle uzun bir telefon görüşmesinde, Felsefe Tarihi dersinin gerekliliğinden bahsettim. Benim asıl çalışma alanımın Din Felsefesi olduğunu ifade ettim. Ama bütün felsefe dersleri için zorunlu olanın Felsefe Tarihi dersi olduğunda ısrar ettim. Yekta bey, "Din Felsefesi dersi de kaldırılmıştı, o zaman bu dersi programa geri koyalım" dedi. Daha sonra da merhum Sayın Prof. Dr. Osman Öztürk Beyi aradım. Osman Bey'e "hocam hiçbir Felsefe Tarihi hocasıyla istişare yapmadan niçin bu kararı aldınız? İlahiyat Fakültelerin birçok Felsefe Tarih hocasıyla niçin görüşmediniz" dedim. Osman Bey'in bana cevabı şöyle oldu: "Murtaza Bey Genel Kurul Karar aldı, artık durumun geri iadesi olamaz" dedi. Ben de "sayın hocam bu alınan karar Allah'ın ayetimi, sünnet-i Resulullah mı?" dedim. Verdiği cevap: "Ben şimdi Kırklareli ilindeyim. Gelemem. O işin mimarı Prof. Dr. İbrahim Hatipoğlu'dur. Yekta Bey ve İbrahim Hatipoğlu ile toplanarak istişare edin". Telefonla yaptığımız istişareler bu şekilde tamamlandı.

Prof. Dr. Necati Öner Bey Hocamla yaptığımız istişare gereğince ilkin Yeni Şafak Gazetesi yazarlarından Sayın Rasim Özdenören ağabeyi evinde ziyaret ettim. Rasim ağabeyle istişaremizde de olayın basına yansımada mutabık kaldık. Rasim Bey, 1 Eylül 2013 tarihli Yeni Şafak Gazetesindeki "YÖK'ten tuhaf karar" başlıklı yazısıyla konuyu dile getirdi. Diğer yazar arkadaşlarına da durumu iletteceğini söyleyen yazarımız bu fikrini de gerçekleştirdi.

Sayın Rasim Özdenören'i ziyaretten bir gün sonra Türkiye Yazarlar Birliği şeref başkanı D.Mehmet Doğan Bey'i, Yazarlar Birliği makamında ziyaret ettim. Mehmet Beyle istişaremizde de konunun basında yer almasında mutabık kaldık. Mehmet Bey de, diğer yazar arkadaşlarını olaydan haberdar edeceğini söyledi. Nitekim Mehmet Doğan Bey, konuyu 04.09.2013 tarihli Yeni Akit Gazetesinde "Felsefenin kaynağı Allah korkusudur" başlıklı yazısında dile getirdi. Mustafa Akyol ise, 04.09.2013 tarihli Star Gazetesinde "Felsefesiz İlahiyat" başlıklı yazısında meseleyi dile getirdi.

İkinci olarak, Türk Felsefe Derneği'nin Yönetim Kurulu Üyelerine ve İlahiyat Fakültelerindeki Felsefe Tarihi Anabilim Dalı öğretim elemanlarına duyurmaya çalıştım, ulaşabildiklerime de bu yanlış karar karşısında aktif olmamız gerektiğini söyledim. Arkadaşlarımızın hemen tamamı bu yanlışlığa karşı reaksiyonlarını gösterdiler. Birçok yazar ve öğretim elemanı yanlışlığı dile getiren yazılar yazdılar. Yanlış kararın düzeltilmesi hususunda canla başla gayret eden ve devamlı birlikte hareket ettiğimiz Türk Felsefe Derneği Sekreteri Prof. Dr.

Celal Türer Bey'in çalışmaları takdire şayandır. O gün araştırma görevlisi Tuba Nur Dönmez şimdi araştırma görevlisi Dr. Tuba Nur Umut bilgi iletişimi ve yazışmalarımızda gerekli gayreti göstermiştir.

Rasim Özdenören Bey, kararla ilgili ikinci yazısını 05.09.2013 tarihli Yeni Şafak Gazetesinde "İlahiyat Fakültelerinde Tedrisat Karmaşası" başlığı altında yayınladı. Taha Akyol 05.09.2013 tarihli Hürriyet Gazetesindeki "İlahiyat Nereye?" başlıklı yazısında kararı eleştirdi. 5 Eylül 2013 tarihli, farklı gazetelerde birkaç yazar kararı, değişik başlıklar altında konu edindiler.

Yusuf Kaplan, 06.09.2013 tarihli Yeni Şafak Gazetesindeki "İlahiyatlarda Felsefe Derslerinin Kaldırılması Cinayettir" başlıklı yazısında YÖK'ün kararını eleştirdi. İbrahim Kiras, 06.09.2013 tarihli Star Gazetesindeki "İlahiyatçıyı Felsefeden Korumak" başlıklı yazısını yazdı. Büşra Çağlar, 07.09.2013 tarihli Yeni Şafak Gazetesindeki "İlahiyatlara az felsefe bol tefsir" başlıklı yazısında YÖK kararını eleştirdi.

Rasim Özdenören Bey, 08.09.2013 tarihli Yeni Şafak Gazetesindeki "İslâm ve Felsefe Bağlantısı" başlıklı yazısında konuyu üçüncü kez ele aldı. Mehmet Tekelioğlu, 08.09.2013 tarihli Star Gazetesindeki "YÖK'e Ne?" başlıklı yazısında kararı eleştirdi. Mustafa Akyol, 09.09.2013 tarihli Star Gazetesindeki "Felsefe Müslüman'ı Saptırır mı?" başlıklı yazısında kararı ikinci kez ele aldı.

Rasim Özdenören Bey, 12.09.2013 tarihli Yeni Şafak Gazetesindeki "İlahiyat Fakültesi mi İslâmî İlimler Fakültesi mi?" başlıklı yazısında YÖK kararını dördüncü kez ele aldı.

Türk Felsefe Derneği mensubu olarak ben, Doç. Dr. Kazım Arıcan, Ak Parti'nin o zamanki Merkez Yönetim Kurulu üyesi olan sayın Prof. Dr. Mazhar Bağlı Beyi ziyaret ettik. Yapılan yanlıştın düzeltilmesi için, o zaman Başbakan şimdi Cumhurbaşkanımız Sayın Recep Tayyip Erdoğan'a durumun iletilmesini istedik. O da kabul etti ve "Muhterem Efendim" başlıklı yazısıyla Başbakanımıza durumu, 11 öğretim üyesinin isteği olarak dile getirdi. 15 öğretim üyesinin ve Eğitim Bir Sen Genel Başkanı Ahmet Gündoğdu Bey'in katılımıyla yaptığımız "Eğitim Bir Sen İlahiyat Çalıştayı"nda konu etraflıca tartışıldı ve bir sonuç bildirgesi yayınlandı. YÖK kararının yanlışt olduğu, o zaman Doç. Dr. şimdi Prof. Dr. Gürbüz Deniz Bey tarafından, o zamanın İçişleri Bakanı Sayın Efkân Ala Bey aracılığıyla zamanın başbakanı şimdiki Cumhurbaşkanı Sayın Recep Tayyip Erdoğan Bey'e tekrar duyuruldu. Benim burada zikredemediğim bilgilerimin dışında birçok faaliyet de Türkiye çapında gerçekleştirildi. Yapılan faaliyetlerin sonuç verdiğini gördük.

15.09.2013 tarihli Yeni Akit Gazetesi şu bilgiyi yayınladı: "YÖK Başkanı Prof. Dr. Gökhan Çetinsaya, YÖK Genel Kurulunu toplayıp kararın geri çekilmesini önereceğim, dedi."

Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Mehmet Görmez Bey, 15.09.2013 tarihli Star Gazetesindeki "İlahiyat Fakülteleri Felsefesiz Olamaz" başlıklı, bir tam sayfalık açıklama yaptı. Yusuf Ziya Cömert 15.09.2013 tarihli Yeni Şafak Gazetesindeki: "Müslümanlar Felsefeden Kaçmaz" başlıklı yazısında kararı değerlendirdi. Bu yayımlar artıkça YÖK'ün Genel Kurul'unda yeni haberler beklenmekteydi.

20.09.2013 tarihli Star Gazetesi "Felsefe Geri Döndü" başlığı altında şu bilgileri yayınladı: "YÖK Genel Kurulu, İlahiyat Fakültelerinin isimlerine ve müfredatına ilişkin Genel Kurul Kararlarının yürürlükten kaldırılmasına karar verdi." 20.09.2013 tarihli Yeni Akit Gazetesinde şu başlık yer aldı: "İlahiyatta tartışılan dersler, yerinde kaldı."

Böylece 15.08.2013 tarihli YÖK Genel Kurul kararı 20.09.2013 tarihli gazetelerin haberlerine göre yine YÖK Genel Kurulu kararı ile kaldırılmış oldu. İnşallah böylesi yanlış bir karar bir daha tekrar etmez. Bu hususta emeği geçen, burada isimlerini zikredemediğimiz bütün arkadaşlara ve basın yayın kuruluşlarına teşekkürlerimizi arz ederiz.

Felsefeyle uğraşacak insanlarda bulunması gereken meziyetleri büyük düşünürlerimizden Farâbi (796-866) şöyle ifade ediyor: "Hikmet ve felsefe öğrenmeye başlayanların, doğru ve tam mizaçlı bir genç olması, iyi kimselerin taşıdığı âdetleri taşıması, ilk önce Kur'an, dil ve şeriat ilimlerini öğrenmiş bulunması, nefesine hakim, iffetli ve doğru olması, ahlâksızlık, hainlik, hile ve dolandırıcılıktan uzak bulunması, geçim galesi ile kalbinin dolu olmaması lazımdır. Şerî ve dinî vazifelerini yerine getirmeli, şeriatın esas ve adabından hiçbirini terk etmemelidir. İlim ve âlimleri büyük tutmalı, ilim ve âlimlerden başka hiçbir şeyi saygıya değer saymamalıdır. Felsefeyi bir kazanç vasıtası yapmamalıdır."⁶

Hilmi Ziya Ülken (1901-1974) Mutlak ve Sonsuzluğun inkâr edilemez olduğunu ifade eder. Ona göre "Mutlak ve Sonsuzun inkârı, bizzat 'izafî'nin ve sonlunun da inkârı demektir. Mutlakla bütün alakalarını kesen bir felsefe kendi temelini yıkmış ve intihar etmiş olan 'mutlak şüphecilikten başka bir şey değildir."⁷

Roger Verneaux (1907-1977)'ya göre, felsefî çalışmaya imanın girmek mecburiyeti yoktur. Bunlar farklı iki düzendir, ancak insanî düşüncüyü tehdit eden sıkıntılar arasında filozofa sadece aşkın olan iman rehberlik edebilir. Tıpkı kutup yıldızının gemilere rehberlik yaptığı gibi. "Tabii olarak diyoruz ki iman felsefeyi, felsefenin bizzat kendi düzenini hatalardan korur, aksi halde yanlış adımlar atılır."⁸

Yukarıda verilen bilgilerden açıkça anlaşılacağı üzere felsefeyle uğraşacakların manevî yönünün kuvvetli olması, dinî değerleri bilmesi ve yaşaması gerekmektedir. Bu eğitim de, nispeten İlahiyat Fakültelerinde verilmektedir. Bu nedenle felsefe eğitim ve öğretimine en elverişli yerlerin başında İlahiyat fakülteleri gelir demek hiç de garip değildir. Dolayısıyla İlahiyat Fakültelerindeki felsefe derslerini kaldırmak değil daha ciddi hale getirmek zorunluluk arz etmektedir. Felsefe eğitim ve öğretiminde "felsefe ve felsefe tarihi objektif olarak birbirine bağlıdır ve birbirinden çözümlerine olanak yoktur. (...) Felsefe alanında bugün bir şeyi öğrenmek ve bu alanda çalışmak, geçmişteki başarıları sürekli bir şekilde göz önünde bulundurmaya, onlar üzerinde düşündürmeyi gerektirir."⁹

6 Farâbi, *İhsâu'l-Ulum*, çev. Ahmet Ateş, İst. 1990, s.9.

7 Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, cilt, Ank. 1958, ss. 258-259.

8 Roger Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev. Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, Kayseri, 1994, s. 1.

9 Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İst. 1981, s. 10.

Bu nedenle İlahiyat ve İslâmî Bilimler Fakültelerinde, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı'nın eğitim programında yer alması zorunluluk arz etmektedir. Bu fakülteler ders programında, dört kredi saatlik "felsefe tarihi" dersi, iki kredi saatlik "felsefeye giriş" dersi ve iki kredi saatlik "sistemantik felsefe" dersi yer almalıdır. Ayrıca Türkiye'nin üniversitelerindeki her fakülte ve yüksek okulun ders programlarına iki kredi saatlik "felsefeye giriş" dersi zorunlu olarak konulmalıdır.

Nihayet böyle bir Felsefe Şurasında emeği geçen herkese tekrar teşekkürlerimi sunuyorum, daha nice başarılı çalışmalar diliyorum.

Kaynakça

- Aclûnî, *Keşfü'l-Hafa ve Mûzilü'l-İlbas, Amma İštehera Mine'l-Ehadis Alâ Elsinetinnas*, cilt I, Beyrut, 1351.
- Farâbî, *İhsaü'l-Ulum*, çev. Ahmet Ateş, İst. 1990.
- Kâtip Çelebi, *Keşf-üz-Zunun*, cilt I, İst. 1971.
- Kâtip Çelebi, *Mizan-ül Hak fi İhtiyari'l-Ehak*, İst. 1286.
- Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Ahmet Görgülü, İst. 2009.
- Uzun Çarşılı İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, cilt 4. İkinci kısım, Ank. 1983.
- Ülken Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş*, cilt II, Ank. 1958.
- Verneaux Roger, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev. Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, Kayseri 1994.

Musa Kâzım ARICAN*

Bizim bir düşünce geleneğimiz var, bir inancımız var, bir bilim geleneğimiz var, bir tarafta da modern bilim anlayışından söz ederiz. Bu günümüz modern disiplinlere biz ne kadar kendi geleneğimizden aktarımlar yapabiliyoruz? Bir uzlaşa sağlayabiliyor muyuz? Belki de büyük beklentilerle kurulmuş Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesinin, yeni nesil bir üniversitenin bu meseleyi gündeme alması ve bunu da en iyi felsefe bölümüyle bir seri şûralar şeklinde yapmamız gerektiğini ortaya koymuştuk. İlkini tüm disiplinleri kucaklayacak şekilde genel bir fotoğraf çekmiştik. O zamanki program bugün burada olan hocalarımız da katılmıştı. İlk şûramıda sosyal, fen sağlık bilimlerinin genel bir fotoğrafını çekmiştik. Kendi düşünce geleneğimizle ilim geleneğimizi günümüz disiplinleri arasında bir irtibat kurabiliyor muyuz? Bir aktarım yapabiliyor muyuz? Bugün hâkim egemen modern disiplinlerin akışına biz de mi ayak uyduruyoruz? İçinde bulunduğumuz coğrafyanın, toprakların düşünce geleneğinin buraya bir katkısı olmalı mı? Olabilir mi? Aslında yola çıkış hikâyemiz buydu. Kismet olursa sosyal bilimler düşünce geleneğimiz ve günümüz modern disiplinleri arasındaki ilişkiyi kurmak şeklindeki ikinci şûramızı yapacağız, kismet olursa üçüncüsü fen ya da sağlık bilimleri olarak planlanabilir. Belki en sonunda şunu yapmamız gerekecektir. Artık ben tabi burada hem bilimin ustaları hem fikrin, düşüncenin ustaları hem sözün ustaları olan çok değerli üstatlarımızın hocalarımızın karşısındayım. Haddimi aşarsam affınızı diliyorum.

Günümüzdeki disiplinler arasındaki mesafeler hep kayboldu. Bir muğlak alan oluştu. Yani bugün belki de sosyal, fen ve sağlık bilimleri diye kesin bir ayrımı da yapmak doğru olmayacak. İşte bugün bir yapay zekâ meselesi var. Bu sadece bir teknik mesele mi? Tıp alanını mı ilgilendiriyor? Din nerede olacak? Ahlak nerede olacak? Felsefe nerede olacak? Yani konuya aslında birlikte bütüncül bakmamız artık zorunludur. Maalesef bugün bir bölümdeki ana bilim dalları arasında büyük uçurumlar oluştu. Ana bilim fanatizmi, fetişizmi oluştu. Sadece bir alanın uzmanı olmaktan öte gitmeyen bir bölüm içerisinde bile senkronize bir durumu maalesef göremiyoruz. Sosyoloji, psikoloji, felsefe, tarih ve edebiyat nerdeyse otonom alanlar gibi oldu. Hukukla siyaset bilimi uluslararası ilişkiler gibi örneği çoğaltabileceğimiz ilahiyat alanında da öyle, burada çok değerli hocalarımız var. Hadis, fıkıh, tefsir bunlar birbirinden bağımsız alanlar mı? Otonom alanlar mı? Birbirinden istifade ya da çok yakın bir ilişki içinde olmaları gerekmiyor mu? Ya da felsefesi, sosyolojisi, psikolojisi olmayan ya da bu alanları dik-kate almayan bir tefsir, hadis ve fıkıh çalışması olabilir mi?

En sonunda şunu demek istiyorum. İkincisi, üçüncüsü, dördüncüsü belki sonunda beşincisi olarak artık kendi yolumuzu kendi teklifimizi önermemiz gerekecek. Yani biz artık kendi geleneğimizin günümüz modern disiplinleriyle ilişkisi sonunda bir yeni teklif ve bütüncüllüğü yakalayacak belki de artık sosyal, fen ve sağlık diye ayrımları ortadan

* Türkiye Yazarlar Birliği Genel Başkanı.

kaldıracağız, bununla birlikte bu alanların birbiriyle çok sıkı bir ilişki kurabileceği teorileri, kuramları geliştirmemiz gerektiğini anlayacağız. Şurada yer alan çalışmalar bu kitapta bir araya getirilmiştir. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi ve Türkiye Yazarlar Birliği ilmi ve kültürel faaliyetler yapmayı önemsenin dışında çalışmalarını yazılı hale getirip geleceğe yol göstermeye de önem vermektedir. Kitap olmazsa, çalışmalar yazıya dökülmezse uçup gidiyor. Ben bu vesileyle programın icra edilmesinde emeği geçen bölümümüz öğretim üyesi hocalarımıza, asistan arkadaşlarımıza ve genç felsefeciler ekolündeki arkadaşlarımıza teşekkür ediyorum. Mutfağında çok çalışıldı. Türk Felsefe Derneğimizin çok değerli katkıları oldu. Rektörümüze çok teşekkür ediyorum. Türkiye Yazarlar Birliği sağ olsun. Çok etkili, dolu dolu faaliyetler yapıyoruz. Tabi bizi kırmayarak bugün sosyal bilimin her alanından duayen hocalarımız davetimize icabet etti. Çalışmalarıyla büyük bir zenginliğin ortaya çıkmasına vesile oldular. Onlar olmasa zaten program bir anlam ifade etmeyecekti. Çok teşekkür ediyorum, hürmet ediyorum.

D. Mehmet DOĞAN*

Bugün Türkiye’de altmıştan fazla üniversitelerde felsefe bölümü var. Yüzden fazla felsefe profesörümüz var. Emekli olmayan, emekli olanlarla bu sayı daha da yükselir. Üç yüz kadar da öğretim üyesi görünüyor. Demek ki felsefe alanında ciddi bir birikimimiz var. Bu hocalarımız herhâlde boş durmuyorlar. Kendi alanlarıyla ilgili çalışmalar yapıyorlar. Ama benim kafama takılan mesele şu, tabii felsefesiz bir millet olmaz ama dilsiz de bir felsefe olmaz. Türkiye maalesef dil konusunda ciddi sıkıntılar yaşadı. Kelimen yoksa cümle olmaz, cümle yoksa kendine mahsus bir fikrin de olmaz. Dilde derinleşmeden felsefe yapılamaz.

20. Yy. da biz bir felsefe dili kurmaya çalıştık. Yani 20. Yy. başında o zaman ki Darülfünun ve Maarif teşkilatı bunun için bir encümen oluşturdu. Felsefe terimleri üzerinde çalıştılar bunlar. Bu yayın haline de yansıdı. Ama biliyorsunuz Türkiye harf inkılabı yaşadı, sonra dil devrimi yaşadı ve bu zihnimize ciddi bir müdahale anlamına geliyor. Bu müdahale aynı zamanda düşünceye müdahaledir. Yani sizin düşünce aletlerinizi elinizden alıyorlar ve yepyeni başka aletler veriyorlar. Siz bununla düşünmelisiniz diyorlar ve birçok kelime de bu arada kayboluyor. Dili müdahale, düşünceye müdahale ve bu müdahalenin nasıl bir çerçevede seyrettiğini de bilen var bilmeyen var. 1940’lı yıllarda yukarıdan gelen bir emirle gramer ve felsefe terimlerinin oluşturulması için bir komisyon kuruluyor. Daha önce encümeni, dil inkılabından sonra komisyona geçiyoruz. Bu komisyonun nasıl işlediğini Macit Gökberk diye bir felsefeci var biliyorsunuz, o diyor ki bizi davet ettiler. İstanbul’dan Ankara’ya geldik bir de baktık ki bu konu ile ilgisi olmayan bir sürü kişi var komisyonda. Sadece o değil, listeler hazırlanmış, önümüze koydular. Maarif vekili Hasan Ali Yücel de orda, dolayısıyla biz bu terminolojiye mecbur kaldık. O terminoloji basılı hale getirildi dil kurumu tarafından. 1950’den sonra Macit Gökberk ve Hilmi Ziya’nın da içinde bulunduğu yeni bir komisyon oluşturuldu. Bu muhakkak geçici terminolojinin ne olacağına dair bu komisyon çalıştı. Dolayısıyla bugün daha çok kullanılmakta olan bir terminoloji yukarıdan empoze edilmiş bir terminolojidir. Mesela çok yaygın bir felsefe sözlüğü var. Bursa’da daha geçenlerde vefat etmiş bir hocanın hazırladığı bu sözlükte idrak yok, irfan yok birçok bizim eski kelimelerimiz yani felsefe alanındaki birçok kelimelerimiz artık felsefe sözlüklerinde bile yer almıyor yani karşılık olarak bile. İdrak yazıp karşısına neyse karşılığı ki algıymış ben idrak ile algının nasıl aynı şey olabileceğini bir türlü anlayamadım.

Aslında bu konudaki ölçü şu, ilk felsefe encümeninin de bulunan Ahmet Naim Efendi diyor ki felsefe bizde yeni çıkmış bir ilim olsaydı kolaydı yapacağımız iş ama bizim bir geleneğimiz var yüzlerce yıllık bir birikimimiz var ve kelimelerimiz var, o yüzden zor bir işe giriştik diyor. Ama ne var ki tarihi devamlılığı hiçe sayarak bir yol açılmış oldu. Böylesi şûralarda aslında belirli konuların tartışılıp üzerinde imalifikir edinilmesi lazım, üzerinde tefekkür, tezekkür edilmesi lazım. İnşallah bir sonraki felsefe şurası gelenekleşme yolunda olduğu için bunu

* Türkiye Yazarlar Birliği Şeref Başkanı

söylüyorum. Terminoloji konusunu, dil konusunu bilhassa ele alır ve bu konuların tartışıldığı bir şûra olur. Peki, nereye gidiyor bu iş? Şimdi sonunda varacağı nokta şu, eski terminolojiyi unuttuk büyük ölçüde, eski terminoloji artık biz yaştaki bize yakın yaştaki hocalar kısmen biliyorlar. Yeni terminoloji çok fazla yerleşmedi belki yerleştiyse dar bir grup içinde yerleşti. Sonunda yavaş yavaş hocalarımız bunun Latince karşılıklarını batı dilindeki karşılıklarını batı dillerindeki karşılıklarını kullanmaya başlıyorlar ve bir müddet sonra da bu terminolojinin tıp alanında olduğu gibi 1933'de dil devrimi yapılırken tıp alanındaki devrimde Osmanlıca terminoloji terkedilip tamamen Latince terminolojiye geçilmesi şeklinde olmuştur. Üniversitelerde görülen şudur; bütün fen bilimleri alanında artık Latince terminoloji batı dillerine geçen terminoloji kullanılıyor. Sosyal ilimler hala geçiş aşamasında ve bir gün artık Türkiye'de sadece bu terminolojinin Latince üzerinden gittiğini görebiliriz. Ben sözü fazla uzatmak istemiyorum. Ama böyle bir hususa bilhassa dikkat çekmek istedim. Bu terminoloji meselesi önemlidir. Eğer kendi dilimiz olmazsa kendi felsefe terminolojimiz olmazsa kendi felsefemiz de olmaz.

Metin DOĞAN*

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi olarak düşünce geleneğimiz ve günümüz bilim disiplinleri bağlamının tartışılacağı ikinci akademik etkinliğe de destek vermekten ve ev sahipliği yapmaktan ötürü çok mutluyuz. Şimdi icra ettiğimiz proje fikri, yani düşünce geleneğimizin günümüz bilim disiplinlerine ne katkı sağlayabileceği fikrinin nasıl çıktığından bahsetmek istiyorum. Musa hocam bir miktar bahsetti sağ olsun. Yeni bir üniversitenin kurucu rektörü olarak görevlendirildim. Mustafa İsen beyefendi burada, onların elinden aldık görev başlama yazılarımızı. Bizim aslında sorumluluğumuz ve görevimiz ne diye düşündük. Türkiye’de üniversite mi yoktu ya da sayısı mı azdı, yok yeterli sayıda vardı aslında bizim kuruluşumuzdan önce. Büyük şehirlerde mi yoktu, orada da vardı. Bizim üniversitemizin bir farklılığı olması gerekir diğerlerinden. O sebeple kuruldu, yoksa rektör sayısını arttırmak gibi bir düşünce olamazdı. Yani işte olaylara milli bir bakış açısıyla bakabilecek bir üniversite kurulması arzu edilmişti. Bizim sorumluluğumuz buydu.

Aramızda bulunan Arif hocamın kuruluş döneminde çok büyük katkıları oldu. Üniversitenin felsefesinin oluşması aşamasında çok tecrübelerinden büyük oranda faydalandık. Tabi bizim böyle bir sorumluluğumuz vardı. Yani bir yandan günümüz düzeyinde bilim yaparken, kendi düşünce geleneğimizden istifade edebilmek. Bizim kültür ve ilim geleneğimizde bir boşluk oluştu, en az yüz senelik bir boşluk var. Bu yüz senelik boşluğu telafi edecek bir şeyler yapmaya çalışan bir üniversite, bir akademi ortamı oluşturma çabası içerisine girdik. Tabi fen bilimlerinde belki bu boşluk çok daha uzun süreye dayanıyor ama terminoloji gibi dil gibi alanlarda biraz daha dar. Yani yüz yıllık bir boşluk. İşte bu boşluğu dolduracak çaba göstermesi gereken bir üniversite ve üniversitenin ana politikaları içerisinde bizim binlerce yıllık milli kültür ve geleneğimizi günümüzdeki bilim disiplinlerine katkı sağlayacak şekilde geliştirme çabası içinde olduğumuzu ifade edebiliriz.

Bu alanda hem bir şeyler üretmek hem de diğer üniversitelere de örnek olacak çalışmalarını başlatma hedefimiz var. Bunu yaparken tabi önce milli kültürüne değer veren bundan gurur duyan, geçmişinden utanmayıp ondan beslenebilen akademisyenlerle yola çıkmak gerekiyor. Yani milli kültüründen utanan akademisyenlerle bunu yapamazsınız. Önce böyle bir akademik ortam oluşturmak gerekir. Ama aynı zamanda mevcut dünyanın geldiği noktadaki bilim düzeyine de hâkim olmak lazım yani ikisini birleştirebilmek için hem böyle bir alt yapısı olması lazım hem de mevcut bilim düzeyinin en üst seviyesinde bir donanıma sahip olmak lazım. İşte bu tartışmalar olurken de bu üniversitede yetişecek öğrencilerin de aslında özgüvenli ve kendi kültürünün doğrultusunda ya da bundan ürettiği değerlerle mevcut bilime katkı sağlayacak bir zihniyet ve özgüven içerisinde yetiştirilmesi gerekiyor. Eğer böyle bir ortam oluşturamazsanız bu da mümkün olmayacaktır. Ana hedefimiz buydu. Başlangıç

* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Kurucu Rektörü

noktası da belki hem Yazarlar Birliği Başkanı olması hem Felsefe Bölümü başkanı olması hem de Rektör yardımcımız olması hasebiyle Musa hocamın gerçekten bu işte büyük katkısı var.

Her şeyden önce problemin felsefesi ile başlamak gerekiyor. Yani bizim üniversitemizin bir felsefesi olması lazım, bu da biraz milli kültürle yola çıkan bir felsefe. Farkımızın bu olmasını ümit ediyorum. Yani fiziki yapılar vs. her şey yeniden yıkılıp yeniden yapılabilir. Ama kurguda böyle bir temel yoksa o zaman diğer eleştirdiğimiz hattan kopuk, dil kültürden kopuk olan üniversitelerden bir farkı olmaz. İlk toplantı sırasında çok meşhur hocalarımızdan bir tanesine davetiye yollamıştık. Demıştik ki biz böyle iddialı bir isimle yola çıkıyoruz, işte milli kültürümüz, milli felsefe geleneğimiz dedik gelen cevapta ya işte bizim milli felsefe geleneğimiz mi var ki böyle bir şeye kalkışıyorsunuz gibi bir cevap almıştık. Hepinizin tanıdığı isim vermeyeceğim ama biz böyle bir cevap aldık. Demek ki yok ya da ben bilmiyorum. Varsa o zaman keşfemek lazım, eğer yoksa bile işte bu çabalarla ikincisini düzenlemeye gayret ettiğimiz felsefe şurasında bugün alanı biraz daha daraltıp sosyal bilimlere yönelmiş olduk. Belki Mehmet Doğan hocamın söylediği gibi daha daraltıp belki işe terminolojiden başlamak lazım. Sözün özü çok uzatmak istemiyorum. Sizlerin çok değerli katkılarıyla belki bu kültür oluşturulacak belki bu bilim politikası dâhilinde gelmesi gerekiyor Türkiye’de. Hala karşı çıkan üniversitelerimiz, akademisyenlerimiz olacaktır ama en azından biz bu yolda yürümek istiyoruz. O yüzden bu tip toplantılara ev sahipliği yapma çabası içerisindeyiz. Burada olduğunuz için hepimize tekrar teşekkür ediyorum saygılar sunuyorum.

“Gerçekten de biz eğer kötü politikacıyı tasfiye etmek ve politikayı tabii hakkımız olarak, bizim bir sektörümüz olarak sınırlamak istiyorsak politikayı fazla umursamamalı, onun dışındaki değerlerden kopmamalıyız. O değerleri mesela edebiyatı, mesela sanatı, mesela ilmi, tekniği, meslekleri ilgi konusu yapmalıyız, desteklemeliyiz. Çünkü yalnız kişiliğimizi kurtarmanın değil sağlam ve gerçek demokrasiye kavuşmanın da yolu budur. İnanmayanlar dünyadaki bu gerçek ve sağlam demokrasileri incelesinler. Hepsinin de yakalarını politikaya kapırlanmamış; bilimi, sanatı, edebiyatı birer değer, birer otorite yapabilmiş toplumlarda temellendirdiğini göreceklerdir.”

Mayıs ayında Kırşehir’de kendi memleketinde andığımız Erol Güngör hocamız da benzer şeyi söylüyor. Toplumlara, geleceği, sanatçılar, kültür insanları, bilim insanları inşa eder, politikacılar değil, diyor. Evet politika önemli, siyaset önemli. Bunun altını çiziyorum değerli arkadaşlar, eğer geleceğe ışık yakmak istiyorsanız, ışık tutmak istiyorsanız kültüre, sanata emek verelim.

Son söz olarak Tarık Buğra’ya 1981 yılında kültür bakanı tarafından bir ödül tevdi edilir; fakat bir yazar Atatürk’ün doğumunun 100. yılında bir bakanlığın İslamî dünya görüşüne sahip bir yazara ödül vermesinin doğru olmadığını söylemiştir. Bunun üzerine çok değerli üstadımız Tarık Buğra Müslüman bir toplumdan ve Müslümanlardan söz etmekle İslami dünya görüşüne sahip olmanın birbirinden farklı şeyler olduğunu şöyle ifade eder:

“Bana bu görüşün yoruluşunu, yani o iftiranın atılışını gerçek bir iltifat sayarım. Keşke gerçekten tam bir İslamî görüşüm olsaydı. O zaman eserlerim daha sağlam ve övüldüklerinden daha değerli bir yapı kazanırdı.”

Şunu ifade etmek istiyorum, zaman zaman ben de kendi derslerimde öğrencilerime diyorum, Kur’an-ı okuyun Müslüman olmazsınız, korkmayın. İncil’i okuyun, korkmayın Hristiyan olmazsınız. Tevrat’ı okuyun, korkmayın Yahudi olmazsınız. Tasavvuf metinlerini okuyun, sufi olmazsınız diyorum. Değerli gençler Kur’an-ı Kerim’deki kıssalar belki de en güzel öykü örnekleri, en güzel hikaye örnekleridir. Tasavvufî metinlerimiz gerçekten bizim için kılavuzluk edecek çok önemli metinlerdir. Bizim en önemli fikir insanlarımız, ediplerimiz, şairlerimiz bizim bu anlamda dünya görüşü oluşturmamızı sağlayacak önemli isimlerdir. Yani İslamî dünya görüşüne sahip olmak Tarık Buğra’nın ifade ettiği gibi güçlü bir yazar, iyi bir romancı, iyi bir öykücü, iyi bir hikayeci olmaya engel değildir.

Son olarak, bu programlar kolay meydana gelmiyor. Büyük emekler sarf ediliyor. Bu işin mutfağında olan arkadaşlarımız var. Ben hepsine gerçekten çok teşekkür ediyorum. İsim isim hepsini saymaya gerek yok. O arkadaşlarımız sağ olsunlar Nisan-Mayıs ayından itibaren bu konuda çaba gösterdiler. Bu işin mutfağında olan arkadaşlarımıza, Türk Dili ve Edebiyatı bölümü Yeni Türk Edebiyatı Anabilim Dalımıza, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültemize, rektörlüğümüze, rektörlüğümüzün tüm personeline, bu salonların hazırlanmasında emeği geçen tüm personelimize, arkadaşlarımıza, Türkiye Yazarlar Birliği yönetimindeki dostlarımıza, sayın bakanımıza ve ekibine; Anadolu Mektebine -çünkü orada toplantı yaptık ve gerçekten verimli bir toplantı sonrasında yol haritası oluşturduk-, ben emeği geçen tüm arkadaşlarımıza teşekkürlerimi sunuyorum ve özellikle de bizleri kırmayarak, bu programın hayat bulmasına, vücut bulmasına katkı sağlayan değerli hocalarımıza, ülkemizin çok farklı yerlerinden teşrif eden çok değerli kültür, edebiyat, sanat insanlarımıza, değerlerimize şükranlarımı sunuyorum. Hepinize saygılar sunarım.

I. BÖLÜM
SOSYAL BİLİMLER ANLAYIŞI
ÜZERİNE NOTLAR

Gelen İz

Ahmet İNAM*

Gelenek gelen ek değildir. Ek değildir gelen. Gelen, gelmekte olandır. Gelecek olandır. Geçmişten gelen, geleceğe açılan beklentilerle şimdide bir bütün olarak yaşanır. Gelen ek değildir. Gelen, yorumlanmayı, sürülmeyi bekleyen izlerdir.

Toplum, şimdisiyle, geleceği ile köklerinden beslenerek var olur. Köklerinden göklere, geleceğe, yeni açılımlara, yenilenmelere geçebildikçe varlığını sürdürür. Bir ağaçtır kültür, kökünden beslenip göğe uzanan dallarıyla çiçek açar. Sorun gövdedir, bu ağaç benzetmesini sürdürürsek. Gövde, kökleriyle çiçek açacak dalları arasındaki bağlantıyı sağlayacaktır. Gövde, geçmişi geleceğe taşıyacak, kökten göğe köprü olacaktır.

Kök, yaşanmıştır. Zaman geçtikçe yaşanmış büyümekte, kök daha derinlere gitmektedir. Yaşamakta olanın içindeyiz. Ağacın gövdesinde. Yaşanmışla yaşanacak arasında. Bir anlamda üç boyutlu bir süreç içindeyiz: Yaşanmışın köklerinden yaşamakta olanın gövdesinden yaşanacağı dallarına doğru gidiyoruz. Yaşamakta olana sıkışan, yaşanacağı, yaşanmışa doğru genişleyip açılmaz.

Yaşanmışa belleğimizle ulaşabiliriz, birey olarak, tanık olmuşsak yaşanana. (Tanık olduğumuz, yaşadığımız yaşantılar da iz olabilir, onlardaki izi arayabilirsek.) Yaşanmışın *izlerini* bulabiliriz, doğrudan tanıklığımız yoksa. Yaşadığımız coğrafyada, müzelerde, arkeolojik kazılarda, arşivlerde, törelerimizde, yaşama alışkanlıklarımızda, giyim kuşam, yeme içme âdetlerimizde, dokumalarımızda, danslarımızda, türkü ve şarkılarımızda, destanlarımızda, masallarımızda, oyunlarımızda, inançlarımızda, yazıtlarda... yaşanmışın izlerini bulabiliriz.

Dil iz taşır. Dil, yaşanmışı, yaşamakta olanı, yaşanacağı taşır. Zamanı taşır. Yaşamı, onun değerlerle yaşanan hayatı taşır.

Türkçenin üzerimizde belki çoğumuzun ayırtına varmadığı izleri vardır. Bulup sürmek gerekir, bu kültürü geleceğe olanca zenginliğiyle taşıyacaksak.

Türkiye Türkçesinde kökle gök arasında "k" ile "g" farklılığı düşündürücüdür. Kaldı ki ülkemizin değişik yörelerinde birçok sözcükte "k", "g" dönüşümüne, bir okunuş benzerliğine rastlanır. Kökle gök neden yakındır dilimizde?

Yalnız Türkiye Türkçesinde mi? Uygur Türkçesinde "yiltiz" kök, "jultuz" yıldız demek. (Eski Uygurcada "Yultuz"!)."Yiltiz" ve "yultuz" yakınlığı düşündürücü değil mi? Sanki "i" harfi kollarını açıyor, "u" oluyor. Kök kollarını açıyor "yultuz" oluyor, gökte bir varlık, gök varlığı

* Prof. Dr., ODTÜ Felsefe Bölümü.

oluyor. (Çok "Hurufî" bir açıklama biliyorum. Düşünsel bir şaka sayın bunu!) Benzer bir durum Özbek Türkçesinde de var: Kök, "ildiz"; yıldız, "yulduz".

Yaşanmışın kökü dil üzerinden göğe uzanırken, "kök" ile "gök" yakınlığını, Türkçeyle yaşanmışla yaşanacak arasındaki sıkı dokuyu görebiliyoruz.

Dil izleri taşıyor. Dil izleri kendisinde bulunduruyor. Sorun bu izleri bulmaktır. İz bulduran metinlerden izleri izleyebilmek gerek. Düş gücüne, keşif ve icat gücüne gereksinimimiz var.

İzleri bulmak yetmiyor, izleri sürmek gerek. *Divan-ı Lügat-it Türk'ten, Kutadgu Bilig'den, Yunus'tan, Aşık Paşa'nın Garibnâme'sinden* örneğin. Son zamanlarda Türk Dil Kurumu Eski Uygur metinlerini yayımlıyor. Budist bir inanç düzeni içinde yazılmış metinlerde Türkçenin önümüze açtığı geniş ufuk içinde gezinip bulabileceğimiz izleri saptayıp elde tutmaya çalışmalıyız. İz güden değil, iz süren olmalıyız. İz gütmek, kafamızdaki dünyadan yola çıkarak izi çarpıtıp onu çok önceden saptadığımız hedeflere yönlendirmektir. İzin götürdüğü yere gidebilme cesaretimiz olmalı. İzleri gütmek kötü bir muhafazakârlıktır. İzleri açık izler olarak almalıyız. Onları izlemeliyiz, onlar bizi izlememeli. İzleri kapatıp gütmek, köklerle, gelenekle girişilen kapalı bir ilişkidir. İzi açık uçlu aldığımızda, izin götürdüğü, izin izin verdiği yerlere varırız.

"İzleme", Türkiye Türkçesinde seyretme, takip etme, izin ardında gitme anlamlarına geliyor çoğunlukla. Bu çağrışım, "iz" in izini izlemede dar görüşlülük yaratabilir. İzi izleme tamam ama izin enayisi, tutsağı olma, işte bu olmadı. İzin izlemesine, izin iz olmasına, kendini ortaya koymasına izin vermeliyiz. İzi onu ortadan kaldıracak bir tavırla izlememeliyiz.

Gönlünüzü izlerin geleceği kapılara, görüneceği pencerelere kapamayınız. Gelen izle gidiniz. Yaşadıklarımız, yaşamakta olduklarımız neyin eseridir, anlayalım ki arkamızda bir eser bırakalım.

Ol ki bâtın ilmüdür kendü gelir

Sini sana komaz ol kendü olur

Diyor, Âşık Paşa *Garibnâme'sinde* (9624. beyit) İçimizin bilgisi, iç dünyamızın, kültürümüzün, kök ve göklerimizimizin bilgisi, iç bilgimizdir. İç bilgi, dünyayı anlamaya yarayacak, düşüncelerin, duyguların, olguların nasıl işlediğine ilişkin bilimin ışığında yoğun çabalarla ulaşılan bilgilerin kılavuzluğunda kendimizi tanıyarak elde edilir. İç bilgi kök bilgisidir. Kök bilgisidir. (Tasavvufi anlamda "bâtın ilmü"nü saygıyla ama geniş bir ufukta yorumluyorum. İz bana böyle geliyor!) Yine Âşık Paşa iç bilginin dış bilgi ile bütünlenmesi gerektiğini, köksel var oluşu gerçekleştirenin göksel var oluşu gerçekleştirebileceği konusunda imâda bulunuyor: Kimin içi aydınlık ve temiz ise sonunda görünüşü gül bahçesine döner. Gül bahçesi bir anlamda gök bahçesidir. (9631.beyit)

Her kimün kim bâtını rûşen ola

Lâcerem kim zâhiri gülşen ola

İz yorumcuları, iz yaratıcıları, iz yakıştırıcıları izi kökten göğe taşırlar. İzlere can verirler. İzi ekerler geleceğe, iz serperler. İz büyütürler. “İz” sözcüğü yanılmıyorsam en az sekiz Türk lehçesinde “iz”dir. İz geniş bir ufukta demek ki. (Yine bir şaka!)

İz her yerdedir. Geçmişten gelenle inşâ, yapı kurma, iz süren, iz büyüten, iz yetiştiren, iz bırakanlarla olanaklıdır.

İzi dar ve kapalı biçimde görenler, her gördükleri izi önceden belirledikleri düşünce, inanç çerçevesinin içine yerleştirirler. Onların izi tükenmiştir. İls olmuştur. Kurum sarmıştı gözlerini, düşünceleri kurumlanmıştır. Belki kof kurumlanmaları da bu yüzdendir. Kurulan artık kurcalanamaz hâle gelince kurum bağlar. Kurumu temizleyecek güçlü ateşlere gerek vardır.

Türkiye Türkçesinde çoğunlukla Arapça ve Farsça kökenli “iz”i çağrıştıran oldukça çok sözcük vardır.

“Nişân”dır örneğin, Farsçadan. “Nişâne”dir. Bu hâlimiz neyin nişanesidir, arkadaşlar? Kökle gök arasındaki köprülerimizin çürüklüğünün mü? Oysa nişan nişânden fiili ile ilgili. Dikmek, yerleştirmek, göstermek anlamları var. Eskiler “hâtir-nişan” derlerdi, hâtıra yerleşen, hatırda kalan anlamında.

Bir şaka daha yapıp “nişân” son eki ile “nişin” son ekini karşılaştıralım. “Nişin” son eki “nişasten” fiili ile ilgili, oturmak demek. “Dil-nişin” gönülde oturan demek. Çocukluğumda İstanbul’da bu adı taşıyan yandan çarklı bir vapur vardı. Nişânden, nişâsten bağlantısı nişanın, işaretin yaşadığımız hayatın her yerinde oturduğunu gösteriyor. Nişân-nişin bir dünyadayız. İşaret oturuyor her yerde. Belki de yalnız bizim oralarda. Sizin sokakta işaret oturmuyor mu? Dilnişin sözcüğündeki “dil”i Türkçe okursak, dildeki âlemin ne olduğunu sorabiliriz. Binip kıyamete gittiğimiz âlamet, göğü yitirdiğimiz âlamettir. Ben kendi adıma çocukluğumdaki o yandan çarklı dilnişin vapuruna binip göğü arayacağım.

İbn-i Arâbî “âyet” sözcüğünü öyle yorumlamıyor muydu? Bütün kâinat âyettir, işârettir, ipucudur, imâdır, izdir gözü açık olana.

Yol gösterici izler derinliklerimizdeki köklerdedir. Emâre varlığımıza söylenmiştir, emir olunmuştur. Kazak ve Kırgız Türkçesinde “belgi” Tatar Türkçesinde “bilgi”, âlamet, nişân anlamına geliyor. Bilgidir, elbette belirtiler, belgedir. Örneğin Kırgız rozete “töş belgi” (sinemizdeki işaret, döşümüzdeki işaret) diyor.

Her birimiz birer işaret değil miyiz? Yaşanmışlıklarımızın, yaşamakta olduklarımızın işareti görünmüyor mu, belirmiyor mu yüzlerimizde? Demiyor mu görünüşümüz, şöyle bir geçmişten geliyorum, belki şöyle bir geleceğe gidiyorum diye?

İz, hayat yapımızın tuğlalarıdır. Bir ülke varlığını devlet eliyle dayattığı öğretisiyle ortaya koyduğu izlerden yola çıkarak sürdürmeye çalışır. İz bulunur. Uydurulur da. Kökü göğe uydurabilirseniz, uyduruşunuz yaşar. Kurgusuz iz sürülmez elbette. Kurgu, kurum bağlamamalı. Geçmişte kalmış kurumlarla kurumlanmak, geçmişte kalmaktır. Kurumun kuruntu yaratması iz ateşinin zayıflığını gösterir. Hem bireyler hem toplumlar yaşadıklarındaki belirtileri, izleri okuyamazlarsa okuyanların egemenliği altında yaşamaya tutsak olur.

Düşünce Geleneğimizin Dünya Görüşü: Farklılıkta Birliğin Fikri Temelleri

Arif ERSOY*

Giriş

Her insanın düşüncesini, sahip olduğu inancı ve değer ölçüleri etkiler. Düşüncesini konuşmasıyla ifade eder. Fikrini, diğer insanlarla paylaşır, tartışır ve uygulama yollarını araştırır. İnsan iyi ve güzel olduğuna inadığı bir hususu, düşüncesiyle doğru olup olmadığını araştırır. İlmi yöntem ve deliller ile doğruluğu ispat edilen husus, diğer insanlarla tartışılarak hatalı ve isabetli yönleri ortaya konduktan sonra uygulamaya çalışılır.

İnsan çevresindeki hadiseleri kendi düşünce ve değer ölçülerine göre değerlendirir. Düşünme yeteneğine sahip olan insan, aklını ve muhakeme gücünü kullanarak eşyanın mahiyeti hakkında bilgi edinir, ölçer, tartar, gözlem ve deneyleriyle elde ettiği verileri tahlil eder. Sahip olduğu bilgisini kullanarak doğal ve sosyal çevresinden etkilenir ve etkiler. Yeteneklerini kullanarak eşyayı şekillendirir. İnanıcı ile iyi ve güzel kabul ettiği, düşüncesiyle hakkında bilgi edindiği ve konuşmasıyla diğer insanlarla tartışarak doğruladığı bilgisini uygulamakla eyleme dönüştürür. Karşılaştığı sorunları diğer insanlar ile işbirliği yaparak çözer ve sahip olduğu imkanlarını verimli kullanır. Başarılı ve erdemli insan, inandığı gibi düşünen, düşündüğü konuşan ve konuştuğu gibi hayatını tanzim eden insandır. İnanıldığı gibi düşünmeyen insan iki yüzlü bir kişiliğe sahip olur. Düşündüğü gibi konuşmayan insan kolayca yalan söyleyebilir. Konuştuğu gibi hayatını yanzim etmeyen insan ise, diğer insanların güvenini kazanamaz. İki yüzlülük, yalancılık, söylemi ile eylem farklılığı insanı çelişkiye sevk eder. İnanıcı ile düşüncesi, düşüncesiyle söylemi ve söylemi ile eylemi arasında bütünlük bulunmayan insan başarılı, güvenilir ve mutlu olamaz.¹

Toplumların ortak inancı, ortak dünya görüşlerini ve değer ölçülerini belirler. Aynı dünya görüşü ve değer ölçülerine sahip olan toplumların ortak paydaları zamanla artar. Fertler arasında ortak paydaların artması, karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma bilincini geliştirir. Toplumların ortak dünya görüşü ve değer ölçülerine göre geliştirilen sosyal kurumlar

* Prof. Dr. Arif ERSOY, İstanbul S. Zaim Üniversitesi, İşletme ve Yönetim Bilimler Fakültesi İslam Ekonomisi ve Finans Bölüm Başkanı ve Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırma ve Uygulama Merkez. Müdür. E- mail: arif.ersoy@izu.edu.tr

1 Arif Ersoy (2018), "Erdemli Olmanın Merhaleleri ve Sosyal Yapı: Modern Tekelci İktisadi Sistemden İnsan Merkezli İktisadi Nizama Geçiş", *İnsan, Ahlâk ve İktisat*, derleyenler: M. Kazım Arıcan, M. Enes Kala ve Y. Emre Aydınbaş, Türkiye Yazarlar Birliği Yayınlar:77, Ankara, 1918, s.133.

ile toplumun katmanları arasında çatışmadan çok bütünleşme söz konusudur. Sosyal kurumlarıyla bütünleşme imkanına sahip olan toplumlar, beşerî ve doğal kaynaklarını daha verimli kullanırlar. Karşılaştıkları dahili ve harici tehlikeleri birleşerek atlatırlar. Böyle toplumlarda sosyal gelişme ve değişme daha hızlı olur. İnsanlık tarihinde bu niteliklere sahip olan toplumlar yeni medeniyetler kurmuşlar ve örnek toplumlar olmuşlardır.

Müslüman olduktan sonra milletimizin inancı, ortak dünya görüşü ve değer ölçüleri İslam Dinin esaslarına göre şekillenmiştir. Milletimizin düşüncesi, gelenek ve kültürümüzü biçimlendirmiştir. Orta Asya ve Anadolu'da kurulan ilmi müesseselerde yetişen alimler, İslami ölçülere göre iyi ve güzel kabul edilen hususların bütün yönlerini ilmen incelediler. Bu çalışmaların oluşturduğu ilmi müktesebat, milletimizin düşünce geleneğini, adet ve kültürünün gelişmesine ortam hazırladı.

Tevhid ve adalet eksenli milletimizin dünya görüşü ve değer ölçülerine göre kurulan dini-ahlaki ve sanatsal müesseseleri bulunduğumuz coğrafyada toplulukların değişik katmanları arasında birlik ve dayanışmayı güçlendirdi. Orta Asya'dan Batıya güç edenler, Büyük Selçulu Devletinde önemli mevkilere getirildiler. Eğitim, ilim, siyaset ve iktisadi alanlarda başarılı oldular. Dönemin ilim ve irfan müesseselerinde Ahmet Yesevi, Yunus Emre, Mevlâna ve Hacı Bektaşî veli gibi manevi önderler ve eğitimciler yetişti. Bu alim ve eğitimciler, Nizam- ul Mülk ve Gazi Alpaslan gibi komutanları yetiştirdiler. Bu rehberlerin önderliğinde Anadolu Selçuklu devleti kuruldu. Bu devlet, kısa bir zamanda Anadolu'yu ilim merkezler olan medreseler ve ahlaki eğitim müesseseleri olan tasavvufi dergahlarla donattı. Milletimiz, kendi ortak inancı ve değer ölçülerinin biçimlendirdiği düşünce geleneğiyle coğrafyamızda farklı ırk, dil, din ve geleneklere sahip 36 topluluğun bir arada barış içinde asırlarca yaşadığı tarihin en büyük ve en adil devletlerinden biri olan Osmanlı devletini kurdu. Bu devletin sınırları içinde yaşayan diğer din mensupları kendi yaşayışlarını kendileri belirlediği gibi kendi inançlarını serbestçe yaşadılar.² Bu devlet, Medine Site Devletini örnek alarak bu topraklarda "**farklılıkta birlik**" ilkesini uygulayarak daha önce dünyanın en istikrarsız bölgesi olan coğrafyamızda beş asır boyunca kimseyi ötekileştirmeden barış, dayanışma ve istikrar sağladı.

Bugün baştan başa İslam coğrafyası, özellikle Orta Doğu ve Balkanlar, harici güçlerin ayırıştırıcı, çatışmacı ve sömürgeci anlayış ve politikaları ile istikrarsızlaştırılmakta, hile ve yapay yöntemlerle sömürülmektedir. Coğrafyamızda barış ve huzuru sağlamak ve dünya barışına katkıda bulunmak için düşünce geleneğimizin dayandığı dünya görüşü ve değer ölçülerini göz önünde bulundurarak medeniyetimizin ortak paydalarından hareketle coğrafyamızı farklılıkta birlik içinde yaşayan örnek bir istikrar havzasına dönüştürülmesi mümkündür. Bunun için düşünce geleneğimizin temel ilkelerinden hareketle dayanışmacı yeni bir iktisadi, siyasi ve sosyal kurumsal yapıyı inşa edilebilir. Bu hedefe ulaşmak için ülkemizi ve coğrafyamızdaki ülkelerin sahip olduğu tarihi müktesebat ve mevcut ortak ilmi birikimsizden yararlanarak yeni çare ve çözümler üretebiliriz. Engin tarihi müktesebata sahip

2 Jerry Bentley, Herbert Ziegler and Heather Streets Salter. *Traditions and Encounters: A Brief Global History*, Volume 2, 3rd Edition. New York: The McGraw- Hill Companies, 2014. s.456.

olan düşünce geleneğimizin temel ilkelerine dayanarak coğrafyamızda ortak yardımlaşma ve dayanışma bilinci geliştirebilir. Tekrar farklılıkları birlikte barış içinde yaşamaya dönüştürülebilir.

Hak ve adalet eksenli medeniyetimizin dayandığı dünya görüşü ve değer ölçülerimizin biçimlendirdiği düşünce geleneğimizin “**farklılıkta birlik**” ilkelerine göre geliştirilecek strateji ve politikaların uygulanması ile hem ülkemizde hem de coğrafyamızda iktisadi ve siyasi istikrar sağlanabilir ve sürdürülebilir kılınabilir. Bu makalede farklılıkta birliği sağlayan düşünce geleneğimizin fikri temelleri hakkında özet bilgi sunmaya çalışılacaktır.

1. Düşünce Geleneğimiz ve Coğrafyamızda İstikrar

İslam dinin etkisi altında oluşan düşünce geleneğimizin dayandığı temel ilkelerden hareketle kurulan Osmanlı Beyliği, dünyanın merkezinde yer alan coğrafyamızda farklılıkta birliği tesis ederek dünyanın en büyük devletlerinden biri olan Osmanlı Devleti haline geldi. Bu coğrafyada farklı din, dil ve kültüre sahip olan 36 topluluk arasında düşünce geleneğimizin farklılıkları birliğe dönüştüren ilkeleri uygulanarak bir arada birlik ve istikrar içinde yüzyıllar boyunca yaşamasına ortam hazırlandı.

1.1. Düşünce Geleneğimizin Dayandığı Temel Paradigmalar: Hak ve Adalet

Milletimizin fikri geleneği, İslam medeniyetinin dayandığı “**Hak Merkezli Dayanışmacı Dünya Görüşü**”ünün” etkisi altında oluşmuş ve gelişmiştir. Bu dünya görüşüne göre kâinata ahenk ve dayanışma hakimdir. Evrendeki denge ve düzen bu dayanışmayı ifade etmektedir. İnsanlar arasında da dayanışma ve yardımlaşma esas olmalıdır. Sosyal hayatta barış ve dayanışma, fertlerin temel hak ve özgürlüklerinin korunması ve nimet-külfetin adil paylaşımıyla sağlanır. “**Hak Merkezli Dayanışmacı Dünya Görüşüne**” (HMDDG) göre sosyal teşkilatlanmanın gayesi, hukukun üstünlüğünü sağlamak, haklı olanların temel haklarının korumak ve nimet-külfet paylaşımında adaleti tesis etmektir.³ İnsan haklarının baskı ve dayatma ile ihlal edildiği ve nimet- külfet paylaşımının adil olmadığı bir ortamda barış ve dayanışma tesis edilemez. Toplumun farklı katmanları, sosyal gruplar ve toplumlar arasında sürtüşme ve çatışmalar engellenemez.

Hz. Muhammed (a. s.), daha önce kabileler arasında gerginlik ve çatışmaların yaygın olduğu ve farklı inançlara sahip olan kabilelerin yaşadığı Yesrib diye bilinen Medine’ye hicret ettikten sonra şehirde yaşayan Müslümanlar, Hristiyanlar, Yahudiler ve putperest Arap kabileleri arasında ortak paydaları içeren “**Medine Vesikası**” diye bilinen ortak anlaşma ile “**Medine Site Devletini**” kurdu. Bu anlaşmaya göre Medine ve civarındaki sakinler, kendi inançlarını serbestçe yaşayacaklar ve iç işlerinde kendi adet ve geleneklerine göre hareket

3 Arif Ersoy, *İktisadi Teoriler ve Düşünceler Tarihi*, Gözden geçirilmiş Dördüncü Baskı, Nobel Yayınları, Ankara, 2015a, s.4.

edeceklerdi. Medine'yi dış saldırılara karşı birlikte savunacaklardı. Kentte yaşayan farklı ırk, din ve dile sahip olanlar arasında meydana gelecek anlaşmazlıkların çözümünde Medine Site Devletinin başkanı olan Hz. Muhammed'in hakemliğini kabul edeceklerdi.⁴ Medine Vesikası, Medine Site Devleti'nin sınırları içinde yaşayan farklı inanç ve farklı kabilelere mensup olan toplumlar arasında iş birliği ve dayanışmayı sağlayan yeryüzünün ilk yazılı anayasa kabul edilmektedir.⁵ Bu anlaşma ile insanlık tarihinde ilk kez **"farklılıkta birlik"** ilkesine dayanan yeni bir düzen kurulmuş ve İslam Medeniyetinin inşası başlatılmıştır.

Atalarımız İslam Dini kabul etmekle hidayete erdiler. Hidayete erme, bir bakıma Tevhid ve adalet paradigmalarının kabul ve ilandır. Atalarımız hidayete ermekle kabilecilik anlayışını terk ettiler. Milleti İbrahim anlayışını benimsediler. Bu anlayış, ırkı anlamında bir birlikten çok inançta, düşüncede, söylem ve eylemde birlikteliğe dayalı bir toplumun oluşmasına ortam hazırladı. Kendilerine Medine Site Devlet'ini örnek almakla farklılıkta birlik içinde yaşama düşünce ve geleneğine sahip oldular. Bu yürüyüş dünyanın merkezi olan coğrafyamızda Selçuklu Davetinin kurulması ve dünyanın en büyük devletlerinden biri olan Osmanlı Devleti'nin farklı din, ırk ve kültüre sahip 36 topluluğun birlikte barış içinde yaşadıkları bir medeniyetin inşasına dönüşmüştür.

İslam medeniyetinin kurum ve kuruluşları, sosyal hayatta yardımlaşma (teavün) ve dayanışmaya (tesanüt) sağlamayı ve farklılıkları birliğe dönüştürmeyi hedeflemektedir. Farklılıkta birliğin sağlanması, ancak haklı olanın güçlü kılınması ve nimet/külfetin paylaşılmasında adaletin tesis edilmesi ile sağlanabilir. Medeniyetimizin kurumları bu iki paradigmaya uygun olarak işlevlerini yerine getirdikleri sürece coğrafyamızda barış ve huzur sağlanmış; farklılıklar dayanışma ve yardımlaşmanın temel dinamikleri haline gelmiştir.⁶

Kendi ülkemizde ve İslam coğrafyasında yaşayan kitleler ve toplumlar arasında barış ve dayanışmayı sağlamak ancak ortak dünya görüşümüzün biçimlendirdiği **"farklılıkta birlik"** ilkesini hayata aktaracak stratejilerin geliştirilmesi ve uygulanması ile gerçekleştirilecektir. Bu hedefe ulaşmak için sömürgeci düşünce ve geleneğinin ürünü olan mevcut çarpık kurumsal yapılar yeniden gözden geçirilmeli ve günümüzün ihtiyaçlarını giderecek yeni kurum ve kuruluşların kurulması gerekmektedir. Güçlü olmayı haklı olmanın nedeni sayan mevcut kurumsal yapı, coğrafyamızda yaşayan kitlelerin sahip olduğu dünya görüşü ve değer ölçüleriyle uyuşmamaktadır. Gücü ve menfaati haklı olmanın nedeni kabul eden İrççi ve tekelci mihraklar, coğrafyamıza gerginlik, çatışma ve sömürden başka ne getirdiler ki?

1.2.Kuvvet Merkezli Çatışmacı- Sömürgeci Zihniyetin Temel Paradigmaları: Kuvvetin Hak Nedeni Sayılması ve Nimet/Külfet Paylaşım Kurallarının Tekel Konumunda Olanlar Tarafından Belirlenmesi

Kuvveti haklı olmanın nedeni kabul eden **"Kuvvet Merkezli Çatışmacı Dünya Görüşü"**

4 Ramazan Gümüş, "İslam Devletinin İlk Anayasası: Medine Vesikası", *Politik Akademi*, İstanbul 2018, s. 2.

5 Muhammed Hamidullah, *Introduction to Islam*, IIFSO, İkinci Baskı, Malezya, 1958, s.14-16.

6 Arif Ersoy, "Niçin Milli Anayasa? Bürokratik Anayasadan Demokratik ve Adil Anayasaya", *Milli Anayasa Şûrası*, Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi (ESAM), Ankara, 2012, s. 153.

(KMÇD), bir bakıma tekel konumunda olanların hak verme yetkisini ve nimet/külfet paylaşımının kurallarını koyma ayrıcalığına sahip oldukları bir zihniyeti ifade etmektedir. Bu zihniyete göre kâinatta çatışma vardır. Canlı ve cansızlar arasında çatışma olduğu gibi, insanlar arasında, sosyal grup ve sınıflar arasında da sürekli menfaat çatışma bulunmaktadır. İnsanlık tarihi boyunca sürüp giden çatışma güçlü ile zayıf, köle ile efendi, serf ile derebey, işçi ile burjuva sınıfı arasında cereyan etmiştir. K. Marx' a göre bu sürüp giden mücadele, ezen ile ezilen, güçlü ile zayıf, sömürülenler ile sömürülenler arasında devam etmektedir.⁷

Bu sürüp giden çatışmanın neticesinde güçlü olan taraf hep galip gelmiş ve gelecektir. Zayıf taraf da mağlup olmuş ve olacaktır. Galip olan güçlü taraf, sosyal hayatı düzenleyen kurallar koyma yetki ve ayrıcalığına sahip olmuş ve olacaktır. Bu anlayışa göre kuvvetli olanların yönetim ve paylaşım kurallarını koymaları doğaldır.⁸

Toplumlar ve devletler arasında da çatışma süreklidir. Her şey rakibiyle (zıddı ile kaimdir) ayakta durur.⁹ Zıddı olmayan ideoloji ve sistem varlığını sürdüremez. Sosyal hayatta çatışmayı gerekli ve doğal kabul eden bu anlayışa göre çatışmada neticede güçlü olan taraf galip gelecektir. Bu nedenle tekel konumunda olan güçlü'nün hak ve özgürlüğü belirleme ayrıcalığına sahip olması ve nimet/ külfet paylaşımının kurallarını tekel konumundaki güçlüler tarafından tayin edilmesi olağan karşılanmaktadır. Siyasi ve iktisadi gücü ellerine geçiren imtiyazlılar, kendi konumlarını korumak amacıyla sosyal çatışmayı sürekli bir olgu olarak kabul etmekte ve hatta istemektedirler.¹⁰ Bu anlayışa göre "**hak verilmez alınır**". Egemen güce sahip olanların elinde hakkını alman için güçlü olman gerekir.

Bugün coğrafyamız tarihinin en bunalımlı ve istikrarsız dönemlerinden biri yaşanmaktadır. Her gün binlerce insanın kanı akıtılmaktadır. Afganistan ve Irak'ın kaynakları adeta talan edilmektedir. Filistin halkının dramı artarak devam etmektedir. Suriye, Yemen ve Libya'daki iç çatışmalar sürdürülmekte; silah üretenler, kara borsa üzerinde öldürücü silahlarını pazarlamaya devam etmektedirler. Çatışmaların sürdüğü bazı bölgelerde yiyecek ve giyecek darlığıyla karşılaşılmasına rağmen çatıştırılan taraflara silah sağlanmakta darlıkla karşılaşılmamaktadır.¹¹

Günümüzde coğrafyamıza yönelik tekeli ve ırkçı mihrakların uyguladıkları strateji ve politikalar, asırlar boyunca birlikte yaşadığımız ve ortak değerlere sahip olduğumuz toplumların dünya görüşü ve değer ölçüleriyle bağdaşmamaktadır. Bundan dolayı ırkçı ve tekeli mihraklar tarafından zorla ve hile ile coğrafyamızda yaşayanlara dayatılan bu politikalar ve takip edilen stratejiler ayırıştırma ve çatışma yol açmaktadır.

7 K. H. Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, çeviren: Levent Kavas, Ç Yayinevi, Ankara, 1998, s. 65.

8 Mao Zedong, "On the Correct Handling of Contradictions Among the People", *Selected Works*, Cilt: V, ELP. Pekin, 1977, s.393-5.

9 Margaret Thatcher, "Thatcher was Right, Thinking Past the Cold War", Bu konuşma, 9 Mart 1996 tarihinde Fulton' da Westminster Kolej'inde yapılmıştır.

10 Maurice Duverger (1971), *Politikaya Giriş*, Çeviren: TİRYAKIOĞLU, Sami, Varlık Yayınları, Faydalı Kitaplar Serisi, N0:37, İstanbul, 1971, s.13-14.

11 Arif Ersoy, "100 Yıl Sonra I. Dünya Savaşı ve İslam Dünyası: Tarihten Ders Alarak Yeni Bir Dünyanın İnşası", *I. Dünya Savaşı'nın 100. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu: Emperyalizm ve İslam Dünyası*, Ekonomik ve Sosyal Araştırma Merkezi (ESAM), Sempozyum Serisi:3, Ankara, 2015b, s.85.

2.Coğrafyamızda Siyasi ve İktisadi İstikrarın Sağlanması İçin Paradigma Değişikliğinin Gereği

17. Yüzyılın sonlarına doğru kültür coğrafyamızı doğrudan ve dolaylı olarak etkilemeye başlayan ırkçı- tekelci sömürgeci güçler, yüzyıllar boyunca farklılıkları birlikte yaşamaya dönüştüren ve ortak sorunlarını birlikte çözen halklar, toplum ve devletler arasında ayrıştırıcı ve çatıştırmacı strateji ve politikalar uygulayarak gerginlik ve çatışmalar çıkarttılar. Balkanları, Orta Doğu ve Afrika'yı istikrarsızlaştırdılar. Coğrafyamızdaki devletler, sosyal gruplar ve farklı inanç ve ırkan sahip olan kitleler arasında fitne tohumlarını ektiler. Farklılıklar körüklenerek çatışmaya dönüştürüldü. Bu çatışmacı strateji ve politikalar, ırkçı ve sömürgeci mihraklarının güçlü olmayı haklı olmanın nedeni sayan ve nimet/külfet paylaşımının kurallarını belirleme ayrıcalığına sahip olmalarını yansıtan tahakkümcü ve sömürgeci paradigmalarından kaynaklanmaktadır.

Kapitalizmin ilk biçimi olan Merkantilist yaklaşıma göre bir ülkenin kazancı, diğer ülkenin zarar etmesiyle sağlanır. Bireyler, sosyal gruplar ve ülkeler arasında menfaat çatışması anlayışını benimseyen sömürgeci mihraklar, kendi ülkelerinin dışındaki coğrafyalarda farklılıkları sürekli çatışmanın dinamiği haline getirdiler. Merkantilist yaklaşımlarıyla bilinen Fransız Michel de Montaigne'ye göre **“..bir şahsın sağladığı kâr değerinin zarardır... Diğerinin zararına yol açmadan birinin kâr elde etmesi mümkün değildir.”**¹² Farklılıkları kendi ülkelerinde birleştirici ortak paydaları artırmak için kullanan ırkçı- tekelci mihraklar din, dil, inaç ve kültürel farklılıkları, bölmek, ayırtırmak ve çatıştırmak için kullandılar.¹³ Halen bu tür stratejileri coğrafyamızda uygulamaya gayret etmektedirler. Çünkü bu anlayışa göre güçlü olmak haklı olmanın nedeni kabul edildiği gibi menfaat da haklı olmanın temel dayanağı sayılmaktadır.¹⁴

Kuvetli olmayı haklı olmanın nedeni sayan sömürgecilerin anlayışı ile dünyanın bu merkez coğrafyasında barış ve dayanışma tesis edilemez. Çünkü bu coğrafyada çatışma ve ayırtırma devam ettikçe onlar daha fazla kazanacak ve coğrafyamızda yaşayanlar ise, kaybedeceklerdir. Birinci ve İkinci Dünya savaşlarında kaybeden taraf coğrafyamızın insanları olmuştur. İran ve Irak Savaşlarında bölge ülkeleri hem insan, hemde iktisadi açıdan büyük zararlara uğratıldılar. Bölgedeki kaynaklar, demode olmuş silahların alımında çar çur edilmiştir. Körfez ülkelerinin Batı bankalarındaki birikimleri el değiştirdiği gibi bölge ülkelerinin gelirlerine adeta borçlandırma yoluyla el kondu. Afganistan ve Irak'ın işgali coğrafyamızda yüzbinlerce insanın ölümüne yol açtı. Bu hile ve desiselere dayalı sömürgeci politikalar uygulanarak Suriye, Yemen ve Libya'da yüz binlerce masumun ölümüne ve bu ülkelerin kaynaklarının talan edilmesine ortam hazırladı. Yoksulluk ve sefaleti yaygınlaştırıldı.¹⁵

12 Stanley L. Brue, *The Evolution of Economic Thought*, Beşinci Baskı, the Dryden Yayını, Londra, 1994, s. 19.

13 Arif Ersoy, a. g. e., 2015b, s.140.

14 Arif Ersoy, a. g. e., 2018, s.148-149.

15 Arif Ersoy, a. g. e., 2015b, s.177-178.

3.Düşünce Geleneğimizde Farklılıkta Birliğin Fikri Temelleri

Toplumların ortak inancı ve değer ölçüleri, tarihi birikimi, kültürel ve doğal çevreleri de toplumların ortak davranışlarını ve bu davranışları tanzim eden kurumsal yapılarını şekillendirir. Bundan dolayı, farklı bir medeniyetin dünya görüşüne göre oluşturulan kurum ve kuralları, başka bir medeniyetin dünya görüşüne inanan bir topluma aynen aktarılması sorunlara, çelişki ve yozlaşmalara yol açar. Toplumsal bozulma ve yozlaşma zamanla dayanılmaz boyutlara ulaşır. Farklı bir dünya görüşü ve değer ölçülerine göre oluşturulan kurum ve kuruluşların işleyişini anlayamayan kitleler bu ithal kurumsal yapı ile bütünleşemezler. Dışarıdan ithal edilen bu kurumsal yapı, halkın sosyal yardımlaşma ve dayanışma bilincini zaafa uğratar. Çünkü milli olmayan ve taklit edilen eğitim değerlerine göre eğitilmiş olan bürokratların zihnen sömürgeleştirilmesi kolaylaşır. Bu tür bürokratlar, kendi değerlerine zamanla yabancılaşırlar. Halkın sahip olduğu dünya görüşü ve değer ölçüleriyle adeta kavgalı hale gelebilirler.

Doğrudan sömürgeleştirilemeyen böyle ülkelerin zihni sömürgeleşmeye maruz kalan bürokratları, zamanla halkın inancı ve değer ölçülerine yabancılaşırlar. Milletinin sahip olduğu devletin imkanlarını millete karşı kullanırken sömürgecilerin lehine işleyen politikaları uygulamayı bir çeşit ilericilik kabul ederler. Böylece millet, kendi devletiyle kavgalı hale gelir. Sömürgecilerin zihniyetini temsil eden bürokratlar, sorun çözecekleri yer de sorun üretirler. Sorun üreten baskı ve dayatmacı bürokratlar, ülkenin beşerî ve doğal kaynaklarını harekete geçiremezler. Aslında zengin beşeri ve doğal kaynaklara sahip olmalarına rağmen halkıyla devleti bütünleştiremeyen yönetimler, ülkelerindeki beşerî ve doğal kaynakları harekete geçiremezler. Böylece beşeri ve doğal kaynakları bakımından potansiyel olarak zengin olan ülke veya ülkeler zamanla borçlanır ve yoksullaşır.

Bugün ülkemizde ve coğrafyamızda ortak dünya görüşümüz ve değer ölçülerimizin biçimlendirdiği düşünce geleneğimizin "**farklılıkta birliği**" sağlayan fikri temelleri yeniden keşfedilir ve bu değerlere göre yeni stratejiler geliştirilir ve uygulanır ise, milli birlik ve bütünlüğümüz daha da güçlendirilir; kültür coğrafyamızda yaşanan kitlerin arasında yardımlaşma ve dayanışma bilinci geliştirilir ve yaygınlaştırılır. Milletimiz geçmişte bu alanda öncülük yaptığı gibi gelecekte de öncülük edebiliriz. Zaten coğrafyamızda farklı ülkelerde yaşayan ve farklı dilleri konuşan ve farklı inançlara sahip olsalar, düşünce geleneğimizi oluşturan ilkelere yabancı değillerdir. Farklılıkta birlik ilkelerinin paylaştığı kültür coğrafyamızda geçmişte sağlanan yardımlaşma ve dayanışma gelecekte de birlikte sağlanabilir. Böylece hem ülkemiz hem de coğrafyamızı barış ve istikrara kavuşturulabilir. Düşünce geleneğimizin farklılıkta birlik içinde yaşamının fikri temelleri aşağıdaki başlıklar altında özetle anlatılmaya çalışılacaktır.

3.1. Yerellik ve Evrensellik İlkesi

İslam'ın temel ilkelerine göre insanın yaradılış gayesi, önce kendi nefsinin ıslah ederek yeryüzünün ıslah ve imarına katkıda bulunmaya gayret etmektir. Birey olarak insanın görev ve sorumlulukları, önce nefsinin, ailesine, akrabalarına ve komşularına yöneliktir. Yaşadığı yerleşme yerindeki insanlara karşı görev ve sorumluluğunu yerine getiren insan, mensup olduğu ülkenin ve hatta bütün beşeriyetin iyiliği için çalışması temel görevidir. Aile düzeyinde başlayan yardımlaşma ve dayanışma gayretleri, fertler ve sosyal guruplar arasında halkalar halinde en ufak yerleşme birimlerinde, kentler, bölgeler, ülkeler ve küresel düzeyde de devam etmelidir.

Varlık aleminde en ufak atom ve hücreler arasında bulunan ahenk, denge, yardımlaşma ve dayanışma, gezegenler ve galaksiler arasında nasıl devam ediyor ise; birey, aile, sosyal guruplar, kentler ve ülkeler arasında da devam etmelidir. Çünkü bütün beşeriyet hitap eden İslam Dini, yeryüzünde barış ve dayanışmayı sağlayarak ıslah ve imar etmenin yol haritasıdır. Bu yol haritasını takip edenler, insanlık tarihi boyunca buldukları yerleri ve yaşadıkları coğrafyaları imar ve ıslah etmişler; toplumsal hayatın her aşamasında barışı tesis ederek sosyal yardımlaşma ve dayanışmayı sürekli kılmaya gayret etmişlerdir.

Peygamberimizden önce gelen peygamberlerin insanlığa tebliğ ettikleri mesajları belli bir bölgeye, belli bir ırk veya topluma yönelikti. Peygamberimizin mesajı ise evrenseldir. Bölge ve ırk farkı gözetmeden bütün beşeriyeti kuşatmaktadır. Ahir zaman peygamberi olarak Hz. Muhammed'in (a.s.) mesajı, kıyamet gününe kadar bütün insanlığa; ülke ve bölge farkı gözetmeden bütün beşeriyete yöneliktir. O, evrensel birlik ve dayanışmayı ilk defa dünya gündemine getirmiştir.¹⁶

Ortak kültürümüzde ve düşünce geleneğimizde öncelikle ailemizin, komşularımızın, bölge ve ülkelerimizin iyiliği için çalışırken bütün insanlığın iyiliği ve faydası için de gayret edilmesi her insan için temel bir görev kabul edilir. Bugün de ayrıştırıcı değil, birleştirici yardımlaşma ve dayanışmayı önceleyen ortak gayretler, coğrafyamıza ve küresel düzeye de taşınabilir. Çünkü düşünce geleneğimizde Yunu Emre'nin ifadesiyle **"Yaradan ötürü bütün yaratılanları severiz"**. Düşünce geleneğimizde insanlık bir bütün olarak kabul edilir. Ahmed Yesevi'ye göre **"hiç kimseyi incitmek sünnettir."**¹⁷ Kendimizi beşeriyetin bir parçası sayarız.

3.2. Farklılıkların Çatışmanın Değil, Dayanışmanın Nedeni Olması İlkesi

Düşünce geleneğimizde Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın çocukları olan bütün insanların farklı dilleri konuşması, farklı din ve ırklara mensup olması doğaldır. Kur'an'ın bütün insanlığa hitabı, **"Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle**

16 Qadi'lyad ibn Musa al- Yahsubi, *Muhammad Messenger of Allah: Ash-Shifa of Qadi'lyad*, İngilizceye çeviren: Ashah Abdurrahman Bewley, Madinah Press, Granada, Spain, 1991, s.29.

17 Mehmet Demirci, "Tarihten Günümüze Ahmed Yesevi", *Ahmed Yesevi: Hayatı- Eserleri- Fikirleri- Tesirleri*, Ege Üniversitesi- Dokuz Eylül Üniversitesi, Sempozyum Bildiriler, Seha Neşriyat ve Tic. A. Ş., İstanbul, 1993, s.600-1.

tanışmanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli ve en üstününüz takva sahibi olanınızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdar olmandır.¹⁸ Tehlikelere karşı koruyan kabı veya korunağı ifade eden “vikaye” kökünden türetilen “tava” sahibi olan insana “muttaki” denilir. Muttaki insan, İslam’ın temel ilkelerine uyarak dünyada kendini kötülüklerden ve ahrette ise, Allah’ın azabından koruyan insandır.

Hız Muhammed (a. s.) bir kabilenin, bir ırkın peygamberi değildir. O, insanlık tarihi boyunca çatışmaların kaynağı olan ırkçılığı ortadan kaldırdı. Ona göre her insan, atalarının yaptığı iyiliklerle öğünebilir. Fakat ırkçılık yaparak diğer insanları dışlayamaz. Düşünce geleneğimizin temel ilkelerinden birisi de kim olursa olsun; her isana karşı saygılı davranmak ve onların temel hak ve özgürlüklerini gözetmek insanî bir görevdir. İnsanı yücelten yaptığı işin iyi (amel-i salih) olmasıdır. Üstünlük, insanlara faydalı olma, her çeşit haksızlığa ve baskıya karşı tavır alma gayretleriyle elde edilir. İyi (irfanlı) insan, başkasına zulmetmeyen ve kendisine zulmedilmesine rıza göstermeyen insandır. İyi insan, ahlak ve kültürel faaliyetlerde ve sanatta iyi ve güzeli öne çıkarmaya gayret eden, ilimde doğruların ortaya konması için çalışan, iktisadi faaliyetlerinde sahip olduğu kaynakları israf etmeden faydalı olan mal ve hizmetleri üreten ve siyasette ise, insanların temel haklarına saygılı olan ve adaleti tesis etmek için uğraşan insandır.¹⁹

3.3. Akli Deliller ile Nakli Delillerin Birlikte Kullanılması İlkesi

Peygamberimiz, insanlığa karşılaşılan sorunların çözümünde akli deliller ile nakli (vahiy kaynaklı) delilleri birlikte kullanılmasını öğretmiş ve uygulamalarıyla göstermiştir. O, akilla nakli, ilimle vahiy birleştirmiştir. Düşünce geleneğimizde de karşılaşılan sorunları çözmede aklımızı sonuna kadar kullanırız. Gözlemlerimizi göz önünde bulundurarak vardığımız neticeyi de nakli delilleriyle test ederiz. Çünkü Peygamberimizi izleyen arkadaşları (sahabeleri) ve Hicretin ilk dört yüzyılında yetişen İslam alimleri, Kuran ve hadislere dayanarak sorun çözme yöntemlerini (Usul-u Fıkhi) geliştirmişlerdir.²⁰ Sorun çözmede akli ve vahiy kaynaklı delilleri birlikte kullanmışlardır.

İslam Fıkhi’na göre ilim, kâinatta cereyan eden doğallı kanunların insan tarafından keşfedilmesidir. Fizik ve Kimya gibi akli-doğallı bilimlerin ilkeleri kâinatta var olan doğallı kanunlardır. Bu doğallı kanunları fizikçi ve kimyagerler keşfetmektedirler. Doğallı kanunları koyan(vahiy-i) da ve peygamberler yoluyla beşeriyete gönderilen vahye dayan kanunlarını belirleyen de Allah’tır. Bundan dolayı İslam’da akli deliller ile vahiy-i deliller arasında çatışma ve çelişki yoktur. Çünkü insana akıl veren de kâinatı yaratan da aynı Allah’tır. Kâinattaki doğallı

18 Kur’an: Hucrat Suresi:49/13.

19 Arif Ersoy, a.g.e., 2018, s.158.

20 Hayrettin Karaman, “Fıkıh Usulü”, *İslam’a Giriş: Evrensel Mesajları*, derleyenler: Mehmet Görmez ve ekibi, Ankara, 2008, s.142-143.

kanunlar da Allah'ın ilim ve kudretin gösteren mücessem ayet ve delilleridir.²¹ Bu bakımdan kâinatın var olan her varlık İlahi kudreti gösteren bir ayettir. Bu bakımdan kâinat, adeta bir ilahi kitap gibidir. Bundan dolayı doğal (kevni) kanunlar Kur'an ile çelişmezler.²² Kur'an adeta kâinat kitabının bir özetidir. İlim adamlarının ilmi gerçekleri keşfetmek için geliştirdikleri teoriler ilim değildir. İlim gerçekleri keşfetmek için teorisyenler tarafından geliştirilen birer yöntem ve merdivenlerdir. Bu teoriler, ilmi gerçeklerin keşfedilmesine vesile olur ise, o zaman ilim haline gelirler.

İslam tarihi boyunca tevhid ve adalete inan âlimler, akılla vardıkları neticeleri dört temel delil (edile-i erba'aya) ile test ederek karşılaşılan sorunlara çözüm üretmeye gayret etmişlerdir. Bundan dolayı Müslüman âlimlerin ekseriyeti, kimsenin şahsi menfaat ve ikbalinne hizmet edecek ve beşeriyeti hile ve desiseler ile kandıracak teorileri bilerek üretmemişlerdir. İlim ile hidayeti birleştiren âlimler feraset (öngörü) sahibi yol gösteren rehberler olmuşlardır. Onlar, insanların hak ve adalet bilinçlerini geliştirerek yeryüzünün imar ve ıslahına katkıda bulunma irade ve azimlerini artırmışlardır. Düşünce geleneğimizin temel ilkelerine inanan âlimler gelecekte farklılıkta birlik ilkelerine göre geliştirecekleri strateji ve politikalarla kültür coğrafyamızda yardımlaşma ve dayanışmayı arttıracaklar ve karşılaşılan sorunlara yeni çözümler üreteceklerdir. Âlimlerimiz geçmişte olduğu gibi gelecekte de inançlarını düşünceye, düşüncelerini söylemlere ve söylemlerini de eyleme dönüştürerek diğer insanlara örnek olacaklar ve coğrafyamızın makus talihini değiştirmede rehber olma görevlerini üstleneceklerdir.

3.4. İnsanın Eyleminin İnsanı İyi veya Kötü Kılma İlkesi

Hz. Muhammed'den (a. s.) önce insanlar iyi veya kötü kabul edilirdi. İnsanların doğuştan günahkâr ve kötü olduğuna inanılırdı. Mücadelenin kötü insanlarla iyiler arasında cereyan ettiği varsayılırdı. Hz. Muhammed (a. s.), doğuştan bütün insanların İslam fıtratı üzerinde doğduğunu, "**Her çocuk İslam fıtratı üzerine doğar da, sonradan baba- annesi onu Yahudi veya Mecusi yahut ta Hristiyan yapar**"²³ hadisi ile ifade etmiştir. O, ırklarına, soy-soplarına bakılmaksızın bütün insanların doğuştan (fıtraten) iyilik yapma eğilimine sahip olduklarını ilân etti.

Buluğ çağına gelen insanın ahlaki eylemleri kötü ve çirkinse, bilgileri yanlış, ürettikleri mal ve hizmetleri insan için zararlı, siyasi faaliyetleri haksızlık ve zulme yol açıyorlar ise, kötü insandır. İyi insan olmak için bu kötü eylemlerden vazgeçilmesi gerekir. İnsan özü itibarıyla kötü değildir. İnsanı kötüleştiren kötü eylemlerdir. Şayet insanların eylemleri ahlâken iyi ve güzel, ilmen doğru, iktisaden faydalı ve yaralı, siyasetten de adil ise o insan iyi insandır. İnsanı üstün kılan yaptığı iyi (amel-i salih) işlerdir.

21 Osman Bakar, "Qur'anic Pictures of the Universe: The Scriptural Foundation of Islamic Cosmology," *American Journal of Islamic Social Sciences*, International Institute of Islamic Thought, Volum:35, Fall 2018, Number: 4, s. 60- 61.

22 Ebu Âla El Mevdudi, *Tefhimu'l Kur'an*, 1. Cilt, İnsan Yayınları, 1996, s.19-20.

23 Ali Nar, *Kırk Hadisle Müslüman Kimliği*, Kayihan Yayınları, İstanbul, 1993, s.82.

Düşünce geleneğimizi biçimlendiren Kur'an, beşeriyeti iyilikte ve Hakk'a teslim olmada yardımlaşmaya, kötülük ve düşmanlıkta ise, yardımlaşmamaya davet etmektedir. Kur'an bu hususu, **"bir topluma karşı olan kininiz, sizi saldırıya sevk etmesin. İyilik ve takva üzerinde yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzerinde yardımlaşmayın. Allah'tan korkun. Çünkü Allah'ın azabı çetindir"**²⁴ ayeti ile açıkça ifade etmektedir. Hz. Muhammed (a. s.), insanlık tarihi boyunca birey ve toplumlar arasında devam eden mücadeleyi insanların şahıslarına değil eylemlerine yöneltmiştir. Her insan, hidayete erer ise, iyi ve güzel işler yapar. Tevhid ve adalet ilkelerinden ayrılır ise, yani dalâlete düşer ve hidayeti kararır ise, kötü işler yapar. Kötülük insanın özünden değil, eyleminden ve yaptığı işin kötü olmasından kaynaklanmaktadır.²⁵

Düşünce geleneğimizin temel ilkelerinden biri de esas olan iyi ve güzelde, doğrudan, faydalıda ve adalette herkes ile yardımlaşmak ve dayanışmaktır. Kötülükte, çirkinlikte, yanlışta, sömürde, haksızlık ve düşmanlıkta başkalarıyla iş birliği yapmamaktır. Bu ilkelere dayanılarak coğrafyamızda çatışma değil, yardımlaşma ve dayanışma öne çıkarılmış ve asırla boyu vakıf kurumları yoluyla toplumun katmanları arasında yardımlaşma ve dayanışma yaygınlaştırılmıştır.

3.5. Esas Olan Zulme Karşı Ortak Tavrın Alınması İlkesi

Düşünce geleneğimizde esas olan zalimlerin zulmüne karşı ortak tavrın almaktır. Kur'an'ın ifadesine göre ortalığı karıştıran, fitne ve fesada yol açanlar, düşünce ve inanç özgürlüğüne tanımayan zalimlere karşı mücadele etmek hak ve adaletten yana olanların görevidir. Kin ve nefret, sadece zalimlerin haksızlık yapma ve zulüm eylemine devam etmelerine karşı alınan tavrılardır. Eğer zalimler zulüm eyleminden **"vazgeçerlerse, düşmanlık ancak zalimlere (eylemlerine) karşıdır"**²⁶, ilkesinden hareketle onlara karşı düşmanlığımız son bulur. Müslüman olduğu için kız kardeşini evine öfke ile giden ve onu hırpalayan Hz. Ömer (r. a.) gibi Dar-ul Erkamda peygamberimizin yanına gidince Kelimeyi Tevhid 'i dili ile okur ve kalbi ile tasdik ederse, yani zulümden vaz geçer ve hidayete erer ise, o zaman Adil Ömer olur. O, hidayete erdikten sonra adaleti tesis etmede ve iyilik yapmakta örnek ve önder olmuştur.²⁷

Düşünce geleneğimizde Allah'ın her insana bahşladığı temel hakları ihlal eden ve sosyal hayatta nimet külfet paylaşımında haksızlık yapan zalimlere karşı tavrın almak erdemli olmanın gereğidir. Zalimlere karşı duyduğumuz kin ve nefret, zalimler zulmetme eylemine devam ettikleri sürece devam eder. Zalimler, insanların doğal haklarını ihlal etmekten vaz geçerler ise, sosyal hayatta nimet-külfet paylaşımında adaleti tesis etmeye gayret ederler ise, onlara karşı kinimiz biter ve sevgimiz artar.

24 Kur'an Maide Suresi: 5/2.

25 Arif Ersoy, "Beşerî Gelişme ve Eğitim: İrfan ve İmar Eksenli Eğitim", *Türkiye'nin Milli Eğitim Sistemi: Dünü, Bugünü ve Geleceği*, derleyen: Tacettin Çetin Kaya, Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi (ESAM), Ankara, 2014.

26 Kur'an: Bakara:2/193.

27 Allame Şibli Numani, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, çeviren: Talip Yaşar Alp, ikinci Bakı, Maha Yayınları:16, İstanbul, 2015, s.35- 37.

3.6. İnsanın Maddeni ve Manevi Gelişmesinin Esas Alınması İlkesi

Hız Muhammed, Medine Site Devletini oluşturduğu sosyal yapıyı ile hem insanın maddi hem de manevi ihtiyaçlarının birlikte ve dengeli bir şekilde karşılayan bir düzen tesis etmiştir. İslam'a göre insan, Klasik iktisatçıların ileri sürdükleri gibi sadece üretim faktörü veya tüketen bir makine değildir. Klasik iktisatçılar, eşya gibi emeğin ücretinin serbest piyasada emek arz ve talebine göre belirleneceğini savunmuşlardır.²⁸ İnsan emeğini de adeta diğer üretim faktörleri gibi kabul etmişlerdi. Ücret seviyesini belirlenmesini serbest piyasanın işleyişine bırakmışlardı.

İslam, ruh ve bedenden oluşan insanın maddi ve manevi yönleri bulunan ve yaratıkların en üstünü olan bir canlı olarak kabul eder. Kâinat insan için yaratılmıştır. İslam İktisadı insan merkezli bir sosyal disiplindir. İnsan bütün iktisadi faaliyetlerin merkezinde yer almaktadır. İnsanın hem maddi hem de manevi ihtiyaçlarının dengeli bir şekilde karşılanması esas kabul edilmektedir. Çünkü Kur'an'ın ifadesiyle **"Görmediniz mi ki, Allah göklerde ve yerde ne varsa hepsini sizin hizmetinize vermiş, gizli ve açık olarak nimetlerini üzerinize yaymıştır. Bununla beraber insanlar içinde kimi de var ki ne bir ilme, ne bir mürşide ve ne aydınlatıcı bir kitaba dayanmaksızın Allah hakkında mücadele ediyor."**²⁹

Düşünce geleneğimizde insanı ruhtan ve bedenden oluşan üstün bir canlı olarak kabul edilir. Bundan dolayı insanın hem maddi hem de manevi ihtiyaçları denge için karşılanması esas alınır. İslam, insanı ruhen kendini geliştirmek için inzivaya çekilmesini tasvip etmediği gibi, salt insanın maddi ihtiyaçlarına yönelerek maneviyatını ihmal etmesini de tasvip etmez. İslam'a göre insan, ruh ve bedenden oluşan akıl ve muhakeme kabiliyetine sahip olan ve bu dünyada imtihana tabi tutulan bir canlıdır. Görev ve sorumluluğunu yerine getirmek için hissetme, düşünme, irade ve ünsiyet yetenekleriyle donatılmış ve en güzel fitratla yaratılmıştır.³⁰

Eğer insanın temel yetenekleri, doğasına (fitratına) uygun eğitimle geliştirilir ise, yer yüzünü imar ve ıslah eder. Kur'an'ın ifadesiyle tevhid ve adaletle **"...inanın ve güzel amel işleyenler de varlıkların (hayr-ul beriyye) en hayırlılarıdır."**³¹ Çünkü onlar temel insan haklarını gözeterek ve sosyal hayatta adaleti tesis ederek yeryüzünü ıslah ve imar ederler. Şayet tevhid ve adaletle inanmazlar ve Allah'tan başka ilah saydıkları zorbalara insan haklarını ihlal etme ve nimet/ külfet paylaşımında haksızlık yapma ayrıcalığını tanırlar ve böylece yeryüzünde bozgunculuk yaparlar ise, o takdirde **"Onlar, varlıkların (şer-ul beriyye) en şerlileridir."**³² Çünkü onlar yeryüzünü ifsat ve tahrip ederler.

28 Mark Blaug (1967), *Economic Theory in Retrospect*, 5. Baskı, Cambridge Üniversitesi Yayını, Cambridge.

29 Kur'an: Lokman Suresi:31/20.

30 Arif Ersoy, "İktisadi Gelişme Ve Eğitim: İrfan- İmar Eksenli Eğitim", Editörler: Kamil TÜĞEN ve Asuman Altay, Prof. Dr. Fevzi Devrime'e Armağan, Dokuz Eylül Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Maliye Bölümü, İzmir, 2014b.

31 Kur'an, Sure.98/7.

32 Kur'an, Sure.98/8.

3.7. Hukukun Üstünlüğünü Esas Alan Sınıfsız bir Toplum İnşa İlkesi

Hız. Muhammed (a.s.) Mekke'de sınıflı bir toplumda doğup büyümesine rağmen, Medine'de hukukun üstünlüğü esasına dayanan sınıfsız bir toplum inşa etti. İnsanlar arasında soy, sopp, servet ve statüden kaynaklanan ayrımcılığı kaldırdı. Onu mescidinde herkes eşitti. Aynı safta yan yana ibadet eder. Habeşli Hız. Bilal, İrani Hız. Selam ile Mekke'li Haşimi soyundan gelen ve Hız. Peygamber'in amcası olan Hız. Hamza arasında sosyal hayatta fark gözetilmemiştir.³³

Düşünce geleneğimizin temel ilkelerine göre kurulan ve kurumsallaşan Selçuklu ve Osmanlı toplumları da Batılı anlamda sınıflı toplumlar değildi. Toplumlar uğraşı alanlarına göre idari, askeri, ilmi ve mesleki kuruluşlardan oluşmaktaydı. Bu kuruluşlarda yetenek, kabiliyet ve gayretlerine göre herkes yer alabilirdi. İrk, servet ve soy-sopa dayalı sınıflaşma söz konusu değildi. Osmanlı Devleti'nde padişaktan sonra en yüksek makam olan Sadr-ı Azamlık makamına, ırk, soy-sopa ve mensup olduğu aliye bakılmadan liyakatli olan herkes gelebilirdi. Türkiye Cumhuriyet Devleti'nde de toplum sınıflardan oluşmamaktadır. Bugün ülkemizde anadili, geldiği bölge ve mensup olduğu aileye bakılmadan herkes, gerekli nitelikleri taşıyor ve toplumun desteğini alıyor ise, cumhurbaşkanı ve başbakan olabilmektedir. Çünkü düşünce geleneğimiz sınıfsal bir toplumu öngörmez. Görev ve sorumluk ehliyet, liyakat ve yeteneklere göre şahıslara tevdi edilir. Hız. Muhammed (a. s.) belirtiği gibi **"insanların en iyisi insanlara faydalı iş ve hizmet yapanlardır."**³⁴

Yukarıda özetlenen düşünce geleneğimizin temel ilkelerine dayanarak ülkemizde **"farklılıkta birlik"** ilkesini uygulayarak ortak paydalarımızı artırabiliriz. Güçlü devlet, temsil ettiği toplumla bütünleşen devlettir. İdareciler toplumun katmanları arasında ortak paydaları artırdıkları ölçüde yönettikleri devleti güçlendirirler. Ortak paydaların dışında kalan alanlardaki farklılıkları idareciler çatışmak için değil, **"farklılıkta birlik"** ilkelerinden hareketle yardımlaşma ve dayanışmaya gönüştürmeye gayret etmelidir. Osmanlı Devleti'ni yönetenler bu ilkeleri uyguladıkları sürece kültür coğrafyamızda barış ve huzuru tesis etmişlerdir. Coğrafyamızın dışından gelen saldırı ve tehditleri de akamete uğratmışlardır.

Kültür coğrafyamızı bizat gezerek araştıran ve inceleyen bir şahıs olarak farklı dil, din ve kültüre sahip halk kitleleri arasında birçok alanda ortak paydaların bulunduğunu müşahade ettim. Bugün ve gelecekte eğer dünyanın merkezinde yer alan bu coğrafyada düşünce geleneğimizin **"farklılıkta birlik"** ilkelerini öne çıkarır, kültürel, iktisadi ve siyasi alanlarda öncelikle halk kitleleri ve komşu devletler arasında iş birliği, yardımlaşma ve dayanışmayı artırır isek, yeniden barış ve huzura kavuşturabiliriz. Coğrafyamızdaki farklılıkları çatışma nedeni haline getiren ırkçı-tekeli mihrakların ürettikleri yapay çatışma ve gerginlikler önlenir. Barış ve dayanışma sürebilir kılınabilir.

33 Afzalur Rahman, "Hız. Muhammed Sallallahu Aleyhi Vesellem", *Siret Ansiklopedisi*, 1.Cilt, Yeni Şafak, İnkılap, İstanbul, 1996, s.401-402

34 Afzalur Rahman, a. g. e., 3.Cilt, 1996, s.246-248.

Sonuç

Bugün ülkemizde ve coğrafyamızda düşünce geleneğimizin temel ilkelerine dayanarak yeniden farklılıkta birlik sağlanarak barış ve huzur tesis edilebilir. Osmanlı döneminde yüzyıllar boyunca farklı din, dil ve ırka sahip olan toplum ve ülkeler arasında devam eden yardımlaşma ve dayanışma günümüzde sağlanabilir. Bu hedefe ulaşmak için aşağıda özetle belirtilen aşamalarda gereken gayretleri sarf edilmelidir. Bunun için sahip olduğumuz dünya görüşü ve değer ölçülerimizin ortak noktaları öne çıkarılmalıdır. Ortak fikri ve ilmi araştırmalar yapılmalı. Elde edilen neticeler ortak platformlarda tartışılmalıdır. Karşılaşılan sorunlara çözüm üreten ve coğrafyamızın beşerî ve doğal kaynaklarını harekete geçirecek strateji ve politikalar geliştirilmeli ve yerel, ulusal ve bölgesel düzeyde uygulanmaya çalışılmalı. Böylece son iki yüzyıl boyunca ülkemiz ve coğrafyamıza yönelik ırkçı-tekelci ve sömürgeci dış mihrakların ayrıştırıcı ve çatıştırıcı strateji ve planları akamete uğratılabiliriz.

Geçmişte sahip olduğumuz düşünce geleneğimizle insanlık tarihinin akışını değiştirdiğimiz gibi bugün de coğrafyamızın birikimini, beşerî ve imkanlar hareket geçirebilir isek, hem kültür coğrafyamızda barış ve dayanışmayı sağlayabilir, hem de dünya barışına önemli katkılarda bulunulabiliriz.

Genel anlamda hedeflenen büyük gayelere ulaşmak için geliştiren strateji ve ilkelerin gerçekleşmesinin dört aşaması bulunmaktadır. Bu aşamalarda yapılan çalışmalar ve sarf edilen gayretler biri birini tamamlar ise, amaçlanan hedefe ulaşılır ve sarf edilen gayeler olumlu neticeler sağlayabilir.

İlk aşama inanma aşamasıdır. İnsan hissetme yeteneğiyle inanır. İnanıldığı hususun iyi ve güzel olduğunu kabul eder. İkinci aşama düşünme aşamasıdır. İnsan düşünce yeteneği ile inandığı husus hakkında bilgi edinir. Bilgisinin doğru veya yanlış olduğu ile ilgili araştırmalar yapar. Gözlemlerde bulunur. Akli ve nakli delillere dayanarak tahliller yapar. Üçüncü aşama tartışma aşamasıdır. İlmen doğruluğu ispat edilen hususlar, diğer insanlarla tartışıldıktan sonra varılan sonuçların doğru olup olmadığını test edilir. Dördüncü aşama ise, uygulama aşamasıdır. İyi ve güzelliğine inanılan, ilmi tahlillerle doğruluğu ispat edilen hususların ilmi müzakereler ile doğruluğu testinden neticeler eyleme dönüşür ise, yani uygulayabilirse, anlam ifade eder. İnanılan husus ne kadar iyi ve güzel, ilmen doğru olsa da uygulanmadıkça bir fayda sağlayamaz. Bir fikrin veya stratejinin uygulanabilir olması, kurumsal yapının uygun olup olmamasına bağlıdır. Çünkü uygulama kurumsal yapı ile gerçekleşir. Bozuk olan bir kurumsal yapıyla faydasına inanılan, düşünce, araştırma ve gözlemler ile doğruluğu ortaya konan ve ilmi tartışma ile geçerliliği ispat edilen hedef ve gayelere ulaşılması güçtür. Bunun için mevcut kurumsal yapının gözden geçirilmesi veya yeni kurumların kurulması gerekir.

Yukarıda özetle belirttiğimiz düşünce geleneğimizin farklılıkta birlik içinde yaşama ilkelerine ülkemizde ve hatta coğrafyamızda yaşayanların kahir ekseriyetinin inandığına ve bildiğine, gönül ve kültür coğrafyamızı defalarca gezen birisi olarak şahit oldum, yakinen gördüm ve yaşadım. Hak ve adalet ilkelerine göre kurumsal yapısı biçimlendirmiş Osmanlı

coğrafyasında yüz yıllar boyunca bu ileler uygulanmış ve farklılıkta birlik içinde yalama ve dayanışma sağlanmıştır.

Ülkemizde ve coğrafyamızdaki bu ilkeler ile ilgili üniversite ve araştırma kurumlarında yeni araştırmalar yapılmalı; elde edilen neticeler ve önerilen tavsiyeler bütün yönleri ilmi platformlarda tartışılmalı. Farklılıklarımızı çatıştırma ve ayrıştırmaya dönüştüren ırkçı-tekelci sömürge yönetimlerinin coğrafyamızda son iki yüzyılda meydana getirdiği gerginliklerin sebep olduğu beşerî kayıp, çatışma ve savaşların neden olduğu tahribat ve istikrarsızlıkların boyutları bütün yönleri ile ortaya konmalı ve kitleler ile paylaşılmalıdır.

Farklılıkta birlik içinde yaşamayı sağlayan düşünce geleneğimizin fikri temellerine dayanılarak yeni ortak stratejiler ve politikalar geliştirilmeli. Bu politikaların uygulanması için mevcut kurumlarımız gözden geçirilmeli. Çatışmacı dünya görüşünün ilkelerin göre oluşmuş mevcut kurumlar yeniden yapılandırılmalı. Yeniden ülkemizde ve coğrafyamızdaki diğer ülkeler ile birlikte barış ve istikrar içinde yaşama yollar bulunmaya gayret edilmeli. Tahakkümcü ve sömürgeci mihrakların ayrıştırıcı ve çatıştırıcı strateji ve politikalar birlikte akamete uğratmalı.

Farklılıkları ülkemizde ve coğrafyamızda **“bölmek, ayrıştırmak, çatıştırmak ve sömürmek”** için kullanımları peşinde gittiğimiz sürece barış ve istikrara kavuşulamayacağı son iki yüzyıl boyunca yaşanan ve karşılaşılan hadiseler ortaya açıkça koymuştur. Çünkü kuvvetli olmayı haklı olmanın nedene kabul eden mihraklar, farklılıkları çatışmaya dönüştürerek sömürülerine insanlık tarihi boyunca süreklilik kazandırmışlardır. Bugün ve gelecekte de bu yöntemleri uygulamaya devam edeceklerdir. Farklılıkları birliğe çevirme inancı ve düşüncesine sahip olanlar geçmişte birlikte barış içinde yaşadıkları gibi bugün ve gelecekte de yaşayabilirler. Onlar barış düzenin kazancını da riskini de birlikte adil bir şekilde paylaşırlar. Zalimler ise, insanlık tarihi boyunca çatışma ve savaşlar çıkararak kitlelerin kazancına el koymuşlar ve riskini de yoksullara ödettirmişlerdir.

Kaynakça

- BENTLEY Jerry, ZIEGLER, Herbert and SALTER, Heather Streets (2014). *Traditions and Encounters: A Brief Global History*, Volume 2, 3rd Edition. New York: The McGraw- Hill Companies.
- BLAUG, Mark (1997), *Economic Theory in Retrospect*, 5. Baskı, Cambridge Üniversitesi Yayını, Cambridge.
- BRUE, Stanley L. (1994), *The Evolution of Economic Thought*, Beşinci Baskı, The Dryden Yayını, Londra.
- DEMİRCİ, Mehmet (1993), “Tarihten Günümüze Ahmed Yesevî”, *Ahmed Yesevî: Hayatı- Eserleri- Fikirleri- Tesirleri*, Ege Üniversitesi-Dokuz Eylül Üniversitesi, Sempozyum Bildiriler, Seha Neşriyat ve Tic. A. Ş., İstanbul.

- DUVERGER, Maurice (1971), *Politikaya Giriş*, Çeviren: TİRYAKİOĞLU, Sami, Varlık Yayınları, Faydalı Kitaplar Serisi, N0:37, İstanbul.
- EL MEVDUDİ, Ebu Âla (1996), *Tefhimu'l Kur'an*, 1. Cilt, İnsan Yayınları, İstanbul.
- ERSOY, Arif (2014a), "Beşeri Gelişme ve Eğitim: İrfan ve İmar Eksenli Eğitim", *Türkiye'nin Milli Eğitim Sistemi: Dünü, Bugünü ve Geleceği*, derleyen: Tacettin Çetin Kaya, Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi (ESAM), Ankara.
- ERSOY, Arif (2014b), "İktisadi Gelişme Ve Eğitim: İrfan- İmar Eksenli Eğitim", Editörler: Kamil TÜĞEN ve Asuman Altay, *Prof. Dr. Fevzi Devrime' e Armağan*, Dokuz Eylül Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Maliye Bölümü, İzmir.
- ERSOY, Arif (2015), "Medeniyetimizin Dayandığı Dünya Görüşü ve Değer Ölçüler: İnsan Merkezli Yeni bir Medeniyetin İnşa Felsefesi", başlıklı bu tebliğ, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü tarafından 13-15 Kasım 2015 tarihlerinde Ankara'da düzenlenen *Felsefe Şurası: İmkânlar, Sorunlar ve Çözüm Önerileri* etkinliklerinde sunulmuştur.
- ERSOY, Arif (2015a) *İktisadi Teoriler ve Düşünceler Tarihi*, Gözden geçirilmiş Dördüncü Baskı, Nobel Yayınları, Ankara
- ERSOY, Arif (2012), "Niçin Milli Anayasa? Bürokratik Anayasadan Demokratik ve Adil Anayasaya", *Milli Anayasa Şurası*, Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi (ESAM), Ankara,
- ERSOY, Arif (2015b), 100 Yıl Sonra I. Dünya Savaşı ve İslam Dünyası: Tarihten Ders Alarak Yeni Bir Dünyanın İnşası", *I. Dünya Savaşı'nın 100. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu: Emperyalizm ve İslam Dünyası*, Ekonomik ve Sosyal Araştırma Merkezi (ESAM), Sempozyum Serisi:3, Ankara.
- ERSOY, Arif (2018), "Erdemli Olmanın Merhaleleri ve Sosyal Yapı: Modern Tekelci İktisadi Sistemden İnsan Merkezli İktisadi Nizama Geçiş", *İnsan, Ahlâk ve İktisat*, derleyenler: M. Kazım Arıcan, M. Enes Kala ve Y. Emre Aydınbaş, Türkiye Yazarlar Birliği Yayınlar:77, Ankara.
- HAMIDULLAH, Muhammed (1958), *Introduction to Islam*, IIFSO, İkinci Baskı, Malezya,
- IYAD, Qadi ibn Musa al- Yahsubi (1991), *Muhammad Messenger of Allah: Ash-Shifa of Qadi 'Iyad*, İngilizceye çeviren: A,shah Abdurrahman Bewley, Madinah Press, Granada, Spain.
- GÜMÜŞ, Ramazan (2018), "İslam Devletinin İlk Anayasası: Medine Vesikası", *Politik Akademi*, İstanbul,
- KARAMAN, Hayrettin (2008), "Fıkıh Usulü", *İslam'a Giriş: Evrensel Mesajları*, derleyenler: Mehmet Görmez ve ekibi, Ankara.
- MARX, Karl H. ve ENGELS, Friedrich (1998), *Komünist Manifesto*, Çeviren: Levent KAVAS, Ç Yayınevi, Ankara.
- NAR, Ali(1993), *Kırk Hadile Müslüman Kimliği*, Kayıhan Yayınları, İstanbul.
- NUMANİ, Allame Şibli (2015), *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, çeviren: Talip Yaşar Alp, ikinci Bakı, Maha Yayınları:16, İstanbul.
- RAHMAN Afzalur (1996), "Hz. Muhammed Sallallahu Aleyhi Vesellem", *Siret Ansiklopedisi*, Yeni Şafak, İnkılap, İstanbul.
- THATCHER, Margaret (1996), "Thatcher was Right, Thinking Past the Cold War", Bu konuşma, 9 Mart 1996 tarihinde Fulton' da Westminster Kolej'inde
- ZEDONG, Mao (1977), "On the Correct Handling of Contradictions Among the People", *Selected Works*, Cilt: V, ELP. Pekin,

Niçin Fazilet Ahlakı?

Mehmet S. AYDIN*

Fazilet ahlakı felsefe tarihinde en çok müzakere edilmiş, tartışılmış hatta farklı ölçeklerde uygulanmış üç ana akım felsefe teorilerinden, sistemlerinden biridir: Ahlaki eylemlerin doğurduğu, doğuracağı sonuçları merkeze alan “Sonuççu” (Teleolojik) ahlak felsefesi; “ödev” ve ahlakî “kurallar”dan hareket eden Deontolojik ahlak felsefesi; ve sistemini “İyi İnsan” kavramı üzerine inşa eden, oluşturan fazilete dayalı ahlak felsefesi.

Çıkış noktalarını korumakla birlikte bu üç teoriden her birinin de çeşitli versiyonları vardır. Sözelimi en yaygın akımlardan biri olan Faydacı Ahlakın “fiil faydacılığı” ve “kural faydacılığı” diye iki önemli versiyonu var. Kant’ın formüle ettiği ve savunduğu ödev ahlakî farklı şekillerde yorumlanabilmiş, mesela onun bazı özellikleri fazilet ahlakına taşınabilmiştir. Fazilet ahlakının da mevcut literatürde üçten fazla versiyonunun olduğunu görmekteyiz. Bunlardan biri ve en yaygın olanı saadet kavramını temele oturtan versiyonudur. Bu versiyon çokluğunu gerek kadim Yunan felsefesinde, gerek İslam ahlak felsefesinde açıkça görmekteyiz. Meselâ Farabi de Gazali de fazilet ahlakını savunur. Fakat pek çok konuda, söz gelimi din-ahlak ilişkisi konusunda, aralarında ciddi farklılıklar vardır. Söz gelimi Gazali fazilet ahlakını anlatırken İslami kavramlara (takva, hilm vs. gibi) daha fazla yer vermektedir. Mümkün olduğu ölçüde felasifenin terimlerini kullanmak istememektedir.

Batıda da fazilete dayalı ahlak anlayışı ile dini ahlak arasında ontolojik bağ kuran felsefeciler vardır, ateist olan felsefeciler de vardır. Farklılıklara rağmen, geniş ölçüde paylaşılan ve ders kitaplarında bile yer bulan İslam ahlak felsefesi, dini ahlakla felsefi fazilet ahlakını mezcetmiştir. Bu sentezin en zengin halini İbni Miskeveyh’de ve Gazali’de görmekteyiz. Bu çizgi, Kınalızade’nin *Ahlak-ı Alai’sine* kadar uzanan bir tarihe sahiptir.

Az önce zikrettiğim bu teorilerin üçü de *kognitif* teorilerdir. Başka bir ifadeyle bu teoriler ahlakî iyiyi, doğruyu bilgiden yani epistemolojiden veya rasyonellikten koparan teoriler değildir. Fakat ahlakî iyinin, doğrunun tanımlanamayacağını, onun duygularımızla, sezgilerimizle, tutumlarımızla ilgili olduğunu öne süren, dolayısıyla *kognitif-olmayan* (non-cognitive) teoriler de vardır; ve bunların özellikle Anglosakson felsefesinde güçlü savunucuları bulunmaktadır.

Felsefe tarihi açısından bakılacak olursa bu teoriler arasında en kadim olanı, şüphe yok ki, fazilet ahlakıdır. Felsefenin kurucu babaları olarak kabul edilen Sokrates, Platon

* Prof. Dr., Devlet Eski Bakanı

ve Aristoteles, -görüşleri arasında bir dizi farklılıklara rağmen- fazilet ahlakını savunan filozoflardır. Bugün bile fazilet ahlakına taze bir veyçe, içerik vermeye gayret eden Yeni-Aristotelesçi düşünürler bulunmaktadır. Bunlar arasında en meşhur olanı “Fazilet Peşinde” adlı eserin müellifi, ileri yaşına rağmen hala çalışmasını sürdüren Alasdair MacIntyre’dir.

Bu alanda bazı kadın felsefecilerin katkılarını da takdir etmek gerekiyor. Bu konuda çağdaş İngiliz felsefesinde ilk adımı atan Elizabeth Anscombe olmuştur. Anscombe’nin 1958’de yayımladığı “Modern Moral Philosophy” (Çağdaş Ahlak Felsefesi) başlıklı makalesi Fazilet ahlakı konusunda verimli bir çıkıştır. O, savunduğu fazilet ahlakının kognitif bir özelliğe sahip olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Mantık ve ahlak konularında önemli çalışmaları olan eşi P.Geach de ona güçlü bir destek vermiştir. Her ikisi de Katolik inancına samimiyetle bağlıydı. Dolayısıyla onların savundukları ahlak teorisinin dini bir boyutu da bulunmaktaydı. Mesela ödev ahlakını eleştiren Anscombe, şu soruyu sordu: “Yerine getirmemi gerekli kılan bir eylemi ahlaki ödev statüsüne, konumuna getiren nedir, yahut kimdir? Bu ödevi talep eden Tanrı ise ancak o zaman onun yerine getirilmesi ahlaki bir anlam kazanır.”

Geach de benzer bir tutum takınıyor. Tıpkı İslam filozofları gibi o da ahlakın nihai temeli tabiat-üstü bir kaynaktır; ve buna ilaveten ahlakın bizi ulaştırdığı neticelerin bir kısmı da tabiatüstüdür. Fakat böyle bir özelliğe sahip olması bu ahlak anlayışını kognitif olmadığı anlamına gelmez. Modern ahlak felsefesi ahlaki hayatı belirleyen hususiyetlerin birçoğu hakkında hemen hemen hiçbir şey söylemiyor.

Anscombe’in bir bakıma öğrencisi olan ateist Filippa Foot ise fazilet ahlakını seküler bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Ona göre de ahlaki önermeler, *tabii bir varlık* olan insanın ahlaki konumu hakkında gerçek denebilecek anlamlar dile getirir. Faziletli olmayı mümkün kılan istidat ve kapasite de insanın fitratında var olan gerçeklerdir. Ahlaki değerler doğrudan insanî ihtiyaçlardan doğmuştur. İnsan hem bu imkan ve kapasitesinin hem de tabii ihtiyaçlarının farkındadır, bilincindedir. Ahlaki epistemolojinin temelinde bu farkındalık, bu bilinç yatar.

Ben şahsen zikrettiğimiz bu argümanı savunuyorum. Hikmet, şeca’at, iffet ve adalet gibi “ana erdemler” (ummehatu’l-feda’il) ve onlardan neşet eden diğer faziletler, karakter çizgileri insanlık tarihinin ta başlangıcından bu yana öğrenile öğrenile, yaşana yaşana güç kazanmıştır. İnsan bu derin tecrübe ile ifratla tefrit arasında fazilet demek olan “orta yolu” bulmuştur. Fazilet ahlakı ile ahlakî realizmin bazı versiyonları arasında ilişki kuranlar haksız değildir.

Fazilet ahlakı konusunda sadece Hıristiyan filozoflar değil Müslüman filozoflar da ağırlıklı olarak Aristoteles’in görüşlerinde yararlanmışlardır. Aslına bakılırsa bazı Hıristiyan ve Musevi mütefekkirler kadim Yunan ahlak felsefesini Müslüman mütefekkirlerden öğrendiler. İslam felsefesinin geliştiği dönemlerde onlarla aynı coğrafyayı paylaşan Hıristiyan filozoflar da (Yahya b. Adi gibi) *Tehzibu’l Ahlak* benzeri eserler kaleme almışlardır. Bu tarihi gerçeği hatırlarken biraz daha az ölçüde de olsa Yeni- eflatunculuk’un, Stoacı yaklaşımın, vs. etkilerinin de göz önünde bulundurulması gerekiyor

Fazilet ahlakıyla ilgili bir konuyu tekrarlamakta yarar görüyorum. Çok kısa olarak ifade edilecek olursa fazilet ahlaki fiillerin, ahlaki ödev ve kuralların önemini inkar etme cihetine gitmiyor. Onların da iyi insanın ahlaki oluşum sürecinde önemli katkıları vardır. *Fakat onlar ahlaki sistemin üzerinde oturduğu temel değildir.* Temel "İyi İnsan"dır. İyi İnsan ise "faziletli insandır." İyi insanın üç bariz vasfı vardır. O, ahlaki bilgiye sahiptir. Bilginin gereğini yerine getirir ve gerçekleştirdiğin fiili makul olduğunu ilmi ve fikri olarak savunabilir.

Ahlaken iyi insan olmayan herhangi bir kişiden iyi olarak kabul gören bir fiil ortaya konabilir, zuhur edebilir. Ama sadece bu fiil onun ahlaken iyi bir *şahsiyet* olduğunu göstermez. Eylem iyice istikrar elde etmiş "*karakter*" dediğimiz bir kaynaktan, bir *melekeden*, bir *hulk*tan, *huluk*'tan doğuyorsa, hiçbir zorlama olmadan, uzun uzadıya düşünmeyi gerektirmeden yani suhuletle, kolaylıkla sadır olur ise kelimenin tam anlamıyla ahlakilik vasfını kazanır. Bu ontolojik hale, duruma nasıl ulaşılır? Bu hal *Tehzibul' Ahlak*, *Mekârimul' Ahlak* ile *hulk*ların (ahlakın) rafine edilmesi, tamamlanması, güzelleşmesi, bir reform sürecine tabi tutulması, kısacası kemale ermesi ile varlık kazanır. Bu, sadece ahlaki, rasyonel bir başarı değil, aynı zamanda bir estetik başarıdır. Sahih ve hakiki hayata ulaşma muvaffakiyetidir.

İslam'da bu konuda en büyük rehber Hz.Peygamberdir. Kur'anın ifadesiyle Peygamber "en yüce bir ahlak (*hulukin azim*) üzerindedir." Onun şahsiyetinde bir "güzel örneklik (*usvetun hasenetun*) vardır." O, "mekârim-i ahlaki tamamlamak için gönderilmiştir" (hadis) Bizim derin kültürümüzde tehzib, mekârim ve benzeri kavramlar sadece ilmi, ahlaki kaynakların adında yer almıyor. Onlar aynı zamanda çok boyutlu *ameli* geleneğimizin adıdır. İslam felsefesinde fazilet ahlakını en tutarlı ve en açık ifadeye kavuşturanların başında gelen Farabi iyi, yani faziletli insanla (*fadil* ile) nefsinin zapt ederek, zorlayarak iyi bir eylemi gerçekleştiren *zabit* arasında ayırım yapar. Fazıl veya fadil sadece bilen, düşünen yahut sadece yapıp eden bir şahsiyet değildir. Bu kişinin şahsiyetinde hem nazari faziletler hem de amelî faziletler bir araya gelmiş ve bu birlikten bir *kemal* vücut bulmuştur. Ancak bu iki grup faziletlerin varlığı bir insanı tam anlamıyla ahlaklı insan yapar. Bu insanın bir diğer adı da "kâmil insan"dır.

Farabi'nin felsefesinde fazilet ahlakı, psikolojiden (*nefs*'in hallerinden) eskatolojiye yani uhrevi hayata kadar uzanan bedeni ve ruhani bir oluşum yolunun adıdır. Psikoloji felsefesi, toplum felsefesinin ve siyasi felsefenin temelini oluşturur. Nefs ve onun yetilerini, kuvvetlerini (kuva) bilmeden insanın nasıl bir varlık olduğu bilinemez. Hangi toplumun ve siyasetin faziletli, hangisinin cahil, hangisinin fasık faziletli olduğuna karar vermek mümkün değildir. Psikolojik bilgi, içtimai, ahlaki ve siyasi epistemolojinin temelini oluşturur. [Az önce işaret ettim] İnsan bir takım fitri melekelerle, yetilerle, istidat ve kapasitelerle dünyaya gelir. Bu fitri kuvvetlerle insan, bir aile, bir toplum, bir gelenek ve kültür dünyasına doğar ve melekeler sözünü ettiğimiz o hayat yolculuğunda derece derece güçlenir, fazilet olur, karakter olur. Faziletli olan kişi, aynı insani varoluşsal hal içinde *mes'ud* olur.

Farabi'nin çağdaşı olan Ebul-Hasan al-Amiri'nin kitaplarından birinin adı *Kitabu's-sa'ade ve'l is'âd*, yani "mutlu olma ve mutlu kılma"dır. Bu adın birinci kısmı ahlakın, ikincisi ise siyasetin konusudur. Medinetul-Fadila'yı yönetenler burada anlatmaya çalıştığım manada

faziletli dolayısıyla *se'îd* (mutlu) değillerse Medinenin ahalsinin fadıl ve mes'ûd olmalarına bir katkı sağlayamazlar. Tam tersine, fazilet ve saadetin yolunu kapatırlar. *Faziletli insan, faziletli toplum ve faziletli siyaset ontolojik bir bütünün bağlantılı dolayısıyla organik safhalarıdır*. Klasik dönemin İslam filozofları, faziletin devletin hükmü şahsiyetinde de tecelli etmesinde ısrar ederler. Medinetü'l Fadılanın bir manası da budur. Devleti yöneten Birinci Başkanda mesela ameli faziletlerden bir kısmı eksik olabilir. Aslında eksiklik kaçınılmazdır. Böyle bir durumda onun yanında, yani yönetimde, fazilete sahip bir kişinin yahut kişilerin bulunmaları icap eder. Devletin şahsiyeti de bunu gerektirir.

Anlatmaya çalıştığım bu özellikleriyle İslami fazilet ahlakı sosyal ve beşeri ilimlerin tamamını yani tarihi, psikolojiyi, sosyolojiyi, pedagojiyi ve siyaset bilimini ilgilendirir. Kadim ifademizle söyleyecek olursak bu konu "mebde"den "mea'ad"a, beşikten mezara kadar bütün bir hayat yolculuğunu alakadar ettiği için dini ilimleri ve teolojiyi, *ilm-i ahlakın* bütün kaynaklarını, hassaten nefse, iç-bene dönüp bakabilmenin ve bu bakışın hakkını vermeye gayret etmenin yollarından biri olan *hakiki, sahih* tasavvufu da ilgilendirir.

Kadim Müslüman filozoflar, fazilet ahlakının nihai neticesini uhrevi hayata da taşıyorlar. Az önce işaret ettim. Onlar fazilet ahlakının bazı sonuçlarını "tabiat üstü" görüyorlar. Farabi'ye göre faziletli nefsler, bedenlerinden kurtulunca uhrevi hayatlarında "as-sa'adetu'l-kusva"ya erecekler ve sahip oldukları feda'ilin meyvelerini o hayatta tadacaklar. Bir fadıl, daha önce ahirete intikal etmiş fadılların, saadete ermişlerin dünyasına girince ruhani fazileti ve saadeti daha çok artar ve bu hayat bu minval üzere sürüp gider.

Faziletli şehrin ahalsinin (toplumun) hayatında talim ve terbiye de büyük rol oynar. Bu şehrin faziletli insanları "ortak iyi (hayr)" yani şümüllü, Kur'ani ifadeyle ma'rûf olan ve paylaşılan iyi konusunda bir fikir birliğine, bu mümkün değilse en azından bir fikri yakınlığına ulaşabilir ve bunu eğitim alanına taşıyabilirler.

İşte tam bu noktada Batıda fazilet ahlakını savunanlarla klasik liberalizmi savunanlarının yolları ayrılıyor. Bireysel hak ve özgürlükler konusunda (haklı olarak) oldukça hassas olan liberallere göre bir toplum - ki genellikle çoğulcu yapıdadır - herkesin kabul edebileceği bir ortak iyiye ulaşamaz; ulaşması mümkün değildir. Onlara göre, fazilet ahlakının önde gelen problemlerinden biri, belki de birincisi budur. Toplumu, dolayısıyla bireyleri şümüllü ortak iyi konusunda zorlamak ise insan haklarına, demokratik değerlere büyük zarar verir. Oysa toplulukçu (komüniteryan) görüşü savunanlar bu fikrin sadece yanlış olduğuna değil, iyi insan yetiştirme açısından tehlikeli olduğuna inanırlar. Bu konuda liberaller ile toplulukçular arasında yıllardır sürüp giden tartışmalar bugün de devam etmektedir.

Ben bu iki anlayış arasında bir orta yolun bulunabileceğine inananlardanım. Yani bir kişinin *liberal* komüniteryan veya *komüniteryan* liberal olması mümkündür. Bu orta yolu bulma çabası içinde olan batılı birkaç felsefeciyi tanıyorum. Benim şahsi tutumum ikinci şikka, yani toplumu merkezde tutan liberal anlayışa ve siyasete daha yakındır.

Bana öyle geliyor ki fazilet ahlakı hem günümüzde hem de önümüzdeki yıllarda daha çok üzerinde durulan bir ahlak teorisi olacaktır. Özellikle Batının müreffeh kesiminde “birey” diye diye toplum iyiden iyiye ihmal edildi. Toprak ihmal edilince, iyi ve verimi olmayınca ürün de iyi olmaz. Bizim âlemimizde ise bireysel hak ve özgürlükler bile ciddi tehlikelerle karşı karşıya. Ne katı liberal oluş ve duruş ne de boşucu muhafazakârlık bize huzur verecek kadar *iyi insana, iyi topluma ve iyi siyasete ulaştırabilir.*

II. BÖLÜM

SOSYAL BİLİMLERDE DÜŞÜNCE VE YÖNTEM

Bilim Felsefesi Geleneğimiz

Mehmet BAYRAKDAR*

İslam dünyasında bilim ve felsefe geleneği, bilindiği gibi Abbai halifesi el-Me'mûn'un başkent Bağdat'ta 839 yılında Beytül-Hikme'yi açmasıyla başlamıştır. O dönemde bugün olduğu gibi bilim felsefesi, felsefenin bir alt alanı olarak görülmemiştir. Ancak buna rağmen bazı düşünürler felsefe ve bilimi içiçe göyerek hem felsefe hem de bilim yapmışlardır; bazıları da sadece bilim, yani doğa bilimi yapmışlardır. Bunun için, İslam dünyasında bilim felsefesi denince iki gelenekten bahsedebiliriz. Birincisi, Kindi ve Farabi'den İbn Rüşd'e kadar kenilerine Maşşai'ler denen filozofların bilim felsefesi geleneğidir. Bu filozoflar da doğa bilimleriyle yakından ilgilenmişlerdir. İkincisi, Ebû Bekr Zekeriya er-Râzî'den ve Biruni'den İbnü'l-Heysem'e ve Nasreddin Tusî'ye kadar olan bilimcilerin bilim felsefesi geleneğidir. Bu ikinci sınıfa giren bilimcilerden bazıları da doğrudan ve dolaylı olarak felsefeyle ilgilenmişlerdir. Bu iki geleneğin bilim felsefesiyle ilgil olarak birbirlerine benzer tarafları ve farklı tarafları vardır. Şimdi bunlar üzerinde duralım.

Her iki gelenek de, bir şeye bilim denmesi için, bilimsel düşüncenin deney ve tecrübe ile doğrulanmış olması üzerinde dururlar; dolayısıyla müslüman bilim adamları daha başlangıçtan itibaren bilimde akılcılıkla beraber, deney ve gözleme, yani emprizme önem vermişlerdir. Bu konuyla ilgili Kindi (796-866)'den bir örnek verelim; o med-cezir konusundaki Risâle fi'l-İlla el-Fâil li'l-Madd ve'l -Cazr (Medd ve Cezir'in Fâil Nedeni Hakkında Risâle) adlı küçük bir eserinde çok soğuk havanın suya dönüştüğünü bir deneyle şöyle anlatır: "Birisini bunu duyularıyla müşahede eder... neticede oldukça soğuk havanın suya dönüştüğünü görebilir. Bunun için cam bir bardak alır ve onu tamamen karla doldurur ve ağzını sıkıca kapatır. Sonra onun ağırlığını ölçerek belirler. Onu ağırlığı önceden ölçülen bir kabın içerisine yerleştirir. Bardağın yüzeyinde havanın suya dönüştüğünü görür; geniş gözenekli sürahide olduğu gibi o, damlalar şeklinde görünür; dikkate değer bir ölçüde yavaş yavaş kabın içerisinde suyun toplandığını görür. Sonra bardağın, suyun ve kabın birlikte ağırlığının önceki ağırlıklarından daha büyük olduğunu anlar. Bu da, dönüşümün olduğunu kanıtlar."¹ Görüldüğü gibi filozof Kindi, düşüncesini bir deneyle göstermeye çalışmıştır.

Bilimcilerden Biruni (973-1051) 'den de bir örnek verelim. O, dünyanın yuvarlak olduğunu ve döndüğünü ispatlamak için, bizlerin Ortaokul coğrafya kitaplarında da anlatılan şu gözlemi örnek vermiştir: Denizde uzakta yol alan bir gemiye bakılınca, geminin önce bacası,

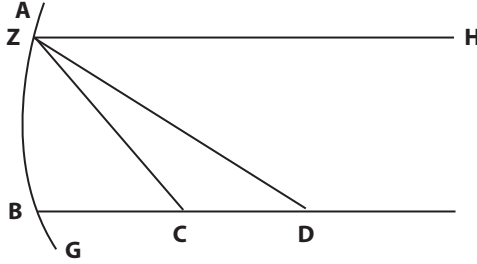
* Prof. Dr., Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü.

1 Kindi'nin bu cümleleri, Dunlop'tan nakledilmiştir.Bkz. Dunlop (D.M.), *Arab Civilization to A.D. 1500*, New York, 1971, s. 232.

daha sonra güvertesi ve daha sonra da teknesi görülür. Eğer dünya yuvarlak olmasaydı, ilk bakışta geminin teknesi görülürdü demiştir.² Bilimcilerden başka bir örnek de, İbnü'l-Heysem (965-1039) olsun. İbnü'l-Heysem, görme meselesini ilk defa doğru açıklayan bir optikçi bilimcidir. Işık olayını ve görme meselesini çözümlmek için, yüksek bir tepeye el-Beytü'l-Münzil (Karanlık Oda) adını verdiği bir yapı yapar. Orada gece ve gündüz güneş ve ay ışınlarıyla ilgili gözlemler yaparak ışık kırılmalarını ve görme meselesini çözümler. İbnü'l-Heysem, Kitâbu'l-Menâzir adlı eserinde ışığın yansımalarıyla ilgili gözlemlerini geometri yoluyla da ispat etmiştir.³

Geometrik İsbatı: Şekilde olduğu gibi, siferik konkav bir ayna verilsin. Bunun ekseni DB ve merkezi D olsun. Aynanın yüzeyinde bir Z noktası alalım. Farzet ki HZ doğrusu güneşten gelen ve aynanın merkezine paralel olarak yansıyan ışıklardan biri olsun. Ben derim ki, HZ doğrusu eksene doğru yansır.

Bunun isbatı:



DZ doğrusunun birleştiği noktalar D ve Z olduğunu düşünelim. HZ, HD, DB doğruları tam bir yüzey içinde bulunurlar. Farzedelim ki bu yüzey siferi kessin; böylece merkezi D ve yarıçapı Db olan ayna üzerinde bir kavim meydana gelir ki, bu da ABG kavisi olsun.

$\widehat{HZD} = \widehat{DZC}$ ye eşit olan bir açıda ZC doğrusunu çizeriz.

Şimdi, ABG kavisi, yarım daireden daha az olduğu için, BZ kavisi de dörtte bir daireden daha az olur. Böylece ZDC bir doğru açı; HZ doğrusu, DC doğrusuna paralel olur. Bunun için de HZD bir doğru açı;

$\widehat{BZC} = \widehat{HZD}$ olduğundan

\widehat{HZD} , \widehat{BZC} bir doğru açı olur.

Aynı şekilde,

ZC doğrusunu BD doğrusu keser. Farzedelim ki C noktasında kessin ve HZ ışını doğru bir açıyla aynanın yüzeyinden yansımış olsun. O halde ışın ZC doğrusu boyunca yansır ve DB eksenini keser. Aynı şekilde eksene paralel gelen ve ayna yüzeyinin bir noktasında son bulan her ışın eksene doğru yansır. Bu da bizim isbatlamak istediğimiz şeydi zaten.

2 Konuyla ilgili bkz. Bayraktar (M.), *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 9.baskı, Ankara, 2019, s. 127-130.

3 Kitbu'l-Menâzir'den naklaen Mehmet Bayraktar: *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, s. 174-175.

DB'yi tayin edilmiş bir eksen olarak farzetmeye devam edersek ve AB kavisini çizersek, aynanın yüzeyi ortaya çıkar. Aynı yüzeyindeki Z noktası aracılığıyla, her noktası, C noktasından aynı uzaklıkta olan bir daire çizeriz. Böylece, eksene paralel gelip ve dairenin çapında sona eren ışınlar C noktasına bağlı kavisin dönüşüyle, Z noktasında meydana gelecek bütün dairenin bağıyla aynıdır. Şimdiye kadar söylediklerimizden açıkça şu çıkar ki; ayna yüzeyi içindeki daire çemberi içinden yansıyan ışınlar, eksenindeki herhangi özel bir (C) noktasına doğru yansımazlar.

DZ doğrusunun birleştiği noktalar D ve Z olduğunu düşünelim. HZ, ZD, DB doğruları tam bir yüzey içinde bulunurlar. Farzedelim ki yüzey siferi kessin; ki; bu da ABG kavisini olsun.

$\widehat{HZD} = \widehat{DZC}$ ye eşit olan bir açıda ZC doğrusunu çizeriz.

Şimdi, ABG kavisini, yarım daireden daha az olur. Böylece ZDC bir doğru açı; HZ doğrusu, DC doğrusuna paralel olur. Bunun için de HZD bir doğru açı;

$\widehat{BZC} = \widehat{HZD}$ olduğundan,

\widehat{HZD} , \widehat{BZC} bir doğru açı olur.

Aynı şekilde,

ZC doğrusunu BD doğrusu keser. Farzedelim ki C noktasında kessin ve HZ ışını doğru bir açıyla aynanın yüzeyinden yansımış olsun. O halde ışın ZC doğrusu boyunca yansır ve DB eksenini keser. Aynı şekilde eksene paralel gelen ve ayna yüzeyinin bir noktasında son bulan her ışın eksene doğru yansır. Bu da bizim isbatlamak istediğimiz şeydi zaten.

DB'yi tayin edilmiş bir eksen olarak farzetmeye devam edersek ve AB kavisini çizersek, aynanın yüzeyi ortaya çıkar. Aynı yüzeydeki Z noktası aracılığıyla, her noktası, C noktasından aynı uzaklıkta olan bir daire çizeriz. Böylece, eksene paralel gelip ve dairenin çapında sona eren ışınlar C noktasına doğru yansır ve ayna yüzeyindeki bir noktanın eksen üzerindeki C noktasına bağlı kavisin dönüşüyle, Z noktasında meydana gelecek bütün dairenin bağıyla aynıdır. Şimdiye kadar söylediklerimizden açıkça şu çıkar ki; ayna yüzeyi içindeki daire çemberi içinden yansıyan ışınlar, eksenindeki herhangi özel bir (C) noktasına doğru yansımazlar.

Bu örneklerle şunu söylemek istiyoruz: Bilimin bir empirizm ve rasyonalizm olduğu meselesi, filozofların ve bilimcilerin ortak anlayışıdır. Böyle bir bilim anlayışıyla Ortaçağ'da birçok bilimsel ve teknolojik yeniliklere ve gelişmelere imza atmışlardır; bilindiği gibi bunların Batı'ya aktarımıyla Batı karanlık çağından kurtulmuştur. Gelelim şimdi farklı taraflarına. Aralarında üç önemli fark vardır.

Birinci fark, filozofların bilim anlayışı yöntemsel olarak tümden gelime dayanırken, bilimcilerinki tüme varıma dayanır. Konuyla ilgili örneğin İbn Sina ve Biruni arasında büyük tartışmalar olmuştur.

İkinci fark, filozofların bilim anlayışı, genelde daha çok klasik mantığa ve genel bilgi kuramına dayanırken, bilimcilerinki özel olarak matematiğe dayanır.

Üçüncü fark, filozof bilimciler "Niçin?" sorusuna önem verirler; çünkü filozoflara göre bir şeyi bilmek, o şeyin nedenini bilmektir. Buna karşılık bilimciler "Nasıl?" sorusuna önem verirler. Felsefecilerin niçin sorusu nihayi olarak metafiziğe götürür. Bilimcilerin nasıl sorusu nihai olarak pozitivistliğe götürür. Ancak yanlış anlaşılması için, burada belirtmek gerekir ki, bilimciler metafizik alanı, A. Comte ve diğer pozitivistler gibi inkar etmezler; sadece metafizik meselelerin akılla halledilmesini önerirler ve buna önem verirler.

İslam dünyasının bugünkü en temel meselesi, bilim ve teknolojidir. Bugün İslam dünyası, 12. ve 13. yüzyıldan itibaren, önceki bilginlerin bilim anlayışını kaybetmiş ve hatta unutmuştur. Sorunları geçmişte ve bugün gören Gazali, Muhammed İkbâl, Fazlur Rahman, Muhammed Nakip el-Attas gibi düşünürler çareyi ve çözümünü yanlış yerde aramışlardır; meseleyi din alanına çekerek sadece dini ilimlerin ihyasıyla ve reformuyla uğraşmışlardır. Örneğin doğrudan konuyla ilgili Gazali'nin "Din İlimlerini Yeniden Canlandırılması" (İhyâu Ulûmî'd-Dîn) ve Muhammed İkbâl'in "İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması" (The Reconstruction of Religious Thought in Islam) adlı eserlerinde sadece dini konular ve din ilimleri ele alınırken, zihin bilimine ve doğa bilimine yer verilmemiştir. Çünkü İslam dünyasının sorunları, sadece dini sorunlar gibi görülmüştür. Din ilimlerinde de sorunlar olabilir; fakat bize göre esas ve temel sorunlar doğa bilimleri ve zihin bilimleri sorunuydu ve hatta bu, bugünde daha da çok sorundur.

Diyeceksiniz ki, işte bugün üniversitelerde matematik, fizik ve mühendislik gibi bölümleri veya fakülteleri var; dolayısıyla da temel bilimler ve doğa bilimleri okutuluyor. Ancak esas sorun bunların hangi bilim anlayışıyla okutulduklarıdır. O dersleri okutan hocalar, tarikat kültüründen gelen uçuk-kaçık söylemlerle okutuyorlarsa, bundan bir şey çıkmaz. Bunun maalesef böyle olduğunu o fakültelerde profesör unvanlı bazı hocalarından kolaylıkla anlayabiliyoruz. Onlardan birisi çıkıyor, Hz.Nuh Tufan esnasında oğluyla cep telefonuyla haberleşti diyebiliyor; bir başkası Google'ı 2. Abdülhamid Han icat etmiştir diyebiliyor. Sıradan cahil insanları bile söyleyemeyeceği bu gülünç söylemler, hangi bilim anlayışına sığar! Bu tür insanların yetiştirdiği veya yetiştireceği öğrenciler kendilerinden daha cahil olabilirler. Nitekim İstanbul'da önemli bir vazifede olan kişi ne dedi? Dünya yuvarlak değildir demedi mi? Onun bu sözünün, bundan yaklaşık 20 yıl önce Suudilerin baş kadısı Abdülaziz bin Baz'ın yazdığı ve Medine İslam Üniversitesi tarafından yayınlanan bir kitabında "Dünyanın döndüğüne inanan kimse kâfir olur; yaşama ve mülküne malik olma hakkını kaybeder. Onu öldürmek vacibtir. Eğer dünya dönseydi ülkeler, dağlar, ağaçlar, nehirler, denizler bir kararda kalamazlardı. İnsanlar, batıdaki ülkelerin doğuya, doğudaki ülkelerin batıya kaydığını görürlerdi. Kiblenin yeri değişir ve insanlar kiblenin yönünü belirleyemezlerdi." demesinden ne farkı vardır? Üniversiteler var ama, işte günümüzdeki müslümanların bilim anlayışı bunları da içinde barındırıyor maalesef.

O halde gereken şey, doğa bilimlerinin ve temel bilimlerin, bilim anlayışı olarak emprizmin ve aydınlanmacı bilim anlayışıyla yeniden yeniden canlandırılmasıdır. Eğitimin her kademesine akılcılığın hakim kılınması gerekir. Ünlü İngiliz tıp bilgini ve antropologu Robert Briffault, Ortaçağ'da batılıların Müslüman bilginlerden aldıkları bilimsel düşünceleri ve teknikleri anlattıktan sonra, onlara Avrupalılar yeni şeyler katkısıyla onlar önemini artık yitirmişti; Müslümanlardan alınan ve önemini yitirmeyip hala devam eden tek şey, onlara borçlu olduğumuzuz bilim zihniyeti ve bilimsel yöntemlerdir der.⁴ Eğer yeniden bilim ve teknolojiye üstün olmak istiyorsak, bizim de İslam'ın altın çağında atalarımızın oluşturdukları bilim zihniyetini ve yöntemlerini günümüz şartlarında yeniden kazanmamız ve diriltmemiz gerekecektir.

Kaynakça

Bayrakdar (M.), *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 9.baskı, Ankara, 2019.

Briffault (R.), *The Making of Humanity*, birinci baskı, London, 1919.

Dunlop (D.M.), *Arab Civilization to A.D. 1500*, New York, 1971.

4 Briffault (R.), *The Making of Humanity*, birinci baskı, London, 1919, s. 191.

Sosyal Bilimlerde Yöntem Düşüncesi ve Düşünce Yöntemi

Şafak URAL*

“Yöntem” kavramı genellikle “bir sonuç elde etmek için seçilen yol” veya “sonuç elde etme aracı” gibi anlamlarda kullanılır. Bu araç bir alet olabileceği gibi, yerine göre, deney ve gözlem veya kişisel tecrübeyle de ilgili olabilir. Ortada bir sorun olduğunda, yöntem, bu sorunu çözme aracıdır ve dolayısıyla yöntem, sorunun özelliğine bağlı olarak değişebilir. Bir iddiaya cevap ararken, bir tamirat yaparken başvurulacak yöntem bir takım aletlerin kullanılmasını gerektirirken, hukuki veya psikolojik bir sorunu çözmek için kullanılacak yöntem de çok daha farklı ve kendine özgü olacaktır. Fakat bilimsel bir yöntem söz konusu olduğunda, bu özelliklere, yeni bir şey eklemek gerekir; bu da bir teorinin kullanılacak yönteme eşlik etmesidir. Yöntem, bilim söz konusu olduğunda, ancak bir teori ile ilişki içinde olursa sonuç elde edilmesine olanak verebilir.

Bilimde kullanılan tek bir yöntemden değil, birden çok yöntemden söz edilebilir: ilk akla gelebilecek yöntem, elbette deney ve gözlemdir. Deney ve gözlem, bir iddianın doğrulanması veya yanlışlanmasına olanak verme aracıdır; fakat bilimsel bir çalışmada tek başlarına yeterli olmayacaklardır. Elimdeki kalemin tahtadan yapılmış olduğu iddiası, basit bir gözlemlerle doğrulanabilir veya yanlışlanabilir; fakat tek başına bir olgunun ve dolayısıyla da bir önermenin doğrulanması, bilimsel bir işlem olmaktan uzaktır. Sıcak bir çayı soğutma yöntemi, onu karıştırmak olabilir; ama aynı yöntem, soğuk bir çayı ısıtmak için de kullanılabilir. Dolayısıyla arkasında bir teori yoksa yöntem, tek başına bir olgunun yorumuna olanak veremeyeceği gibi karşıt sonuçlar elde edilmesinin bir sebebi de olabilir. Gözlenen veya deneylenen olgu, ancak bir teori ile ilişkiyse, yani onun tarafından öngörülmüş ise orada bilimsel bir işlemden söz edilebilir. Böyle bir durumda gözlem veya deney artık bir olgunun/bir önermenin değil, bir teorinin doğrulanması veya yanlışlanmasına yönelik olacaktır. Burada vurgulanması gereken diğer bir nokta, teori ile gözlem arasındaki ilişki de belirli özelliklere sahip olmalıdır. Bu ilişkinin kurulmasında kolayca tahmin edileceği gibi, mantık ve matematiğin ayrıcalıklı bir yeri olacaktır. Yöntem, ancak bu sayede, bir teorinin doğrulanması veya yanlışlanmasına olanak veren -bilimsel- bir özellik taşıyabilir.

Bilimsel bir teorinin bizi ilgilendiren diğer bir özelliği, yasa ile olan ilişkisidir. Aksi takdirde teori/gözlem ilişkisi, bilimsel bir özellik taşımayacaktır. Nitekim astrolojik bir söylem, hem bir gözlem (örneğin bir kişinin doğum günü ve saati) hem de bir teori (örneğin yıldızların konumu) içerebilir; fakat burada teori ile gözlem arasındaki ilişkiyi kuran bir yasa ortada yoktur. Yasanın özelliği, teoriler (yani genellemeler) aracılığıyla gözlenebilir/test edilebilir

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

olgular öngörmektir. Çekim yasası (gravitasyon yasası) fırlatılan bir cismin ne zaman ve nereye düşeceğini, bir gezegenin yörüngesini ve ne zaman nerede bulunacağını öngörür; bu öngörü deney ve gözlemlerle doğrulanabilir. Fakat daha da önemlisi, deney ve gözlemin bu öngörüyü yanlışlayabilmesidir. Yanlışlama, eldeki teörinin artık geçerliliğini yitirmesi demektir. Ancak bu koşullarda bilimsel bir sistemden söz edilebilir; yani deney ve gözlem doğrulama veya yanlışlama yöntemi olarak kullanılabilirse bilimsellikten söz etmek mümkündür. İleri sürülen her teori, genelleme veya hipotez, birtakım öndeyselerde bulunmak durumundadır; bu öndeyseler, gözlem ve deney aracılığıyla yanlışlanabilme imkanı taşıyorlarsa bilimsel olma koşullarından birisi yerine gelmiş olacaktır. Geleceğe ilişkin bir öndeysin, örneğin falcılık söz konusu olduğunda, yanlışlanması mümkün değildir; böyle bir öndeysi, ne zaman ve hangi koşullarda yanlışlanabileceği bilgisini taşımaz. Halbuki bilimsel bir teori, ne zaman ve hangi koşulda yanlışlanabileceği bilgisini de içinde barındırır.

Bir teörünün bilimselliğinde söz edilmek istenildiğinde bizi ilgilendirebilecek çok önemli bir nokta, teörünün oluşturulma sürecinde kullanılan yöntemin ne olduğudur.

Bilimsel bir teori veya basit bir genellemenin oluşturulmasında şüphesiz indüksiyon önemli bir yer tutar. Tek tek olguların gözlenmesinden hareketle bir sonuca/genellemeye ulaşmak, basit indüksiyon olarak bilinir. Bu yöntem, bilimde olduğu kadar günlük yaşamımızda da kullanılır. Bize karşı davranışları olumsuz olan bir kişi hakkında yargıda bulunmak veya şimdye kadar gözlediğimiz kargaların siyah olmasından hareketle “bütün kargalar siyahtır” gibi bir genellemede bulunmak, basit indüksiyona birer örnektir. Ne var ki bilimsel yasalara, birer genelleme olsalar da, bazı istisnalar dışında indüktif yolla ulaşıldığı söylenemez. Bırakılan cisimlerin düşmesini gözlemek, en fazla “bütün bırakılan cisimler düşer” şeklinde bir genelleme yapılmasına olanak verir; fakat böyle bir genellemenin bilimsel bir teori özelliği taşımadığı veya bizi bilimsel bir yasaya götüremeyeceği ortadadır.

Bilimsel bir yasa, görünüşte aralarında bir ilişki olmayan olguları birbirine bağlama özelliğine sahiptir. Nitekim Newton’un çekim yasası, bir gezegenin hareketi ile bırakılan bir cismin düşmesi arasında bir ilişki olduğunu bildirir. Böyle bir yasaya ulaşmak, şüphesiz indüktif bir yöntem aracılığıyla gerçekleştirilemez. Bu sürecin nasıl gerçekleştiğini, üzerinde çokça tartışıldığı ve konumuzu da doğrudan ilgilendirmediği için bir kenara bırakabilir ve bilimde ve özellikle sosyal bilimlerde yöntem konusuna dönebiliriz.

Newton sonrası bilimsel bir çalışmayı karakterize eden temel özelliğin “nasıl” sorusu olduğunu ileri sürebiliriz. Daha açık bir ifadeyle, Newton ile birlikte bilimsel bir çalışma, “niçin” sorusu yerini “nasıl” sorusuna yöneltmiştir¹. Bu iki soru arasında en önemli farkın başında, “niçin” sorusunun ereksel (teleolojik) ve organist bir evren tasavvuru öngörmesine karşılık, “nasıl” sorusunun mekanist/determinist yapıda bir evren öngörmesi gelmektedir. Bu fark, beraberinde bilim metodolojisinden bilimsel düşünceye, biliminin konusundan bilimin tanımına ve işleyişine, hatta felsefi alan da dahil çeşitli değişikliklerin gerçekleşmesini

1 Bkz. Ural, Ş. (2005) ve (2013)

beraberinde getirmiştir; bu değişikliklerin temelinde, ereksel evren tasavvurumuzun, yerini mekanist/determinist bir kurguya bırakması bulunmaktadır. Bu noktada, sökonusu iki evren tasavvurunun öngördüğü ontolojik farkların, birbirine karşıt felsefi ve teolojik yorumların yapılmasına sebep olduğunu özellikle vurgulamak gerektir. Fakat farklı sorular dolayısıyla ortaya çıkan keskin ayırım, aslında birbirini dışlamamaktadır.

Karşımızda duran bir nesne veya olgu ile ilgili olarak yapılacak basit bir sorgulamada öncelikle deney ve gözlem yapmak akla gelir. Böyle bir nesnenin rengi, ağırlığı, kime ait olduğu, nerden geldiğine ilişkin bilgiler hep gözlemseldir. Burada bizi ilgilendirebilecek olan husus ise, bu gözlemlerin hepsinin arkasında aslında belirli soruların bulunmasıdır: “kim?”, “ne renk?”, “kime ait?”, “kaç kilo?” gibi sorulara bağlı olarak gözlem ve deneye yöneliriz. Diğer bir ifadeyle, gözlemsel olarak ortaya konulabilecek her bilginin arkasında ve önünde bir soru bulunur.

Bir olgu veya nesne ile ilgili olarak yapılacak diğer bir sorgulama, o nesne veya olgunun tekil varlığına değil de bir süreç içinde kavranılmasına yönelik olabilir; süreç, bir sebep/sonuç ilişkisi veya bir nedensellik bağının oluşturulmasını talep eder. Kabaca, “A ise B” veya “A o halde B” şeklinde kurulacak bir ilişki artık hem basit gözlemleri açacak hem de gözlenen olgu veya nesneye bir takım (özellikle ontolojik, teolojik, felsefi) özelliklerin atfedilmesini gerektirecektir. İşte bu özellikler “niçin” ve “nasıl” soruları tarafından öngörülür; iki olgu veya nesne arasında kurgulanacak ilişkinin felsefi ve teolojik özellikleri, ilginçtir, bu iki soru içinde gizlenmiştir; yani bu sorular tarafından öngürülmüştür.

A ile B arasında kurulacak ilişkide B'nin gerçekleşmesi “niçin” sorusuna bağlı olarak anlaşılabilir; böyle bir sorunun cevabı, A'nın bir özelliği veya A'nın içinde barındırdığı bir özelliğin sonucu olarak verilmek durumundadır. Fakat “nasıl” sorusuna bağlı olarak bir cevap aranır, bu durumda A'nın ve B'nin dışında bir gerekçeye ihtiyaç duyulacaktır. Basit bir örnekle, “taş niçin düşer?” gibi bir sorunun (Aristotelesci bakış açısından) cevabı, “çünkü bütün cisimler ait oldukları yere gitmek eğilimindedirler” şeklinde (ereksel) olabilir. Yani A'nın içinde barındırdığı bir özelliğe (erek'e) bağlı olarak soruya ve soruna cevap aranarak söz konusu olgu açıklanmak istenilir. Böylece sebep-sonuç ilişkisinin anlaşılması, bir “niyet/amaç/eğilim” aracılığıyla, yani bir telos kabul etmek suretiyle sağlanır. Fakat eğer “taş nasıl düşer?” gibi bir soru sorulursa, cevap, bu olguyu tasvire veya açıklamaya yönelik matematiksel formüller aracılığıyla olacaktır. Böyle bir cevapta, bir A nesnesinin K noktasından L noktasına gelmesini sağlayan çekim kuvveti (gravitasyon), A nesnesinin tamamen dışındadır; çünkü onun içsel bir özelliği değildir. Böyle bir bakış, açıklanmak istenilen olgunun nesnel bir tanımını talep eder; çünkü artık bir yasa söz konusudur. Hareket eden nesnenin özellikleri artık ivme, hız, zaman gibi ölçülebilen -nesnel- değerlerle ifade edilmek durumundadır. Hareketin sebebi olan gravitasyon kuvvetinin nicel bir dil ile yani yine nesnel bir şekilde ifade edilmesine karşılık, “niçin” sorusunun öngördüğü telos'dan söz etmek de gerekmemektedir. “Nasıl” sorusu, rasyonel ve mekanist kabuller içeren bir fizik

evren öngörmektedir².

Newton sisteminin kısaca ifade etmeye çalıştığım bu özelliği, sosyal bilimlerin doğuşunu, yapısını ve gelişmesini de belirlemiştir. Diğer bir ifadeyle **sosyal alanlarda yöntem düşüncesi, bir bilim olarak**, Newton sisteminde olduğu gibi “nasıl” sorusundan hareket etmek durumundadır. Böyle bir durumda kullanılacak yöntem, ister istemez, bu sorunun talep ettiği nicel ve dolayısıyla nesnel bir dilin kullanılmasını gerektirecektir; bu durum aynı zamanda insanı ve toplumları yöneten yasaların ortaya konulmasını, yapılacak gözlemlerin bu yasaların öngördüğü olgularla sınırlı olmasını talep edecektir. Evet, bütün bunlar, doğa bilimlerinin tam da en temel özelliklerini ifade eder; ama ne var ki sosyal bilimler acaba “nasıl” sorusuyla sınırlı olabilir mi?

Sosyal bilimlerin, doğa bilimleri gibi olmadığı, çok çeşitli değişkenlerin bu bilimlerde öngöründe bulunmayı güçleştirdiği, gözlem ve deney yapma olanağının da sınırlı olduğu söylenir. Fakat sanıyorum asıl sorun, sosyal bilimlerde “niçin” sorusunun bütünüyle bir kenara bırakılmamasıdır. Bu soru, yukarıda işaret edildiği gibi, bir telos’u ve dolayısıyla de bir ‘amaç’, ‘niyet’ veya yerine göre ‘istek’ olgusunu içinde barındırmaktadır. Bu özellikler şüphesiz nicel olarak ifade edilmesi, ölçme yoluyla nesnel hale getirilmesi zor veya imkansız olan (nitel) değerlerdir. Dolayısıyla **sosyal bilimlerin düşünce yöntemi**, ister istemez öznelliğin dışında gerçekleşmemektedir. Doğa bilimlerinde bir taşın niyetini sorgulamak elbette sözkonusu değildir; çünkü o nesne ölçmeye bağlı nicel değerler aracılığıyla ifade edilebilmekte ve “doğa yasası” çerçevesinde bu değerler kullanılabilir. Amaç, bir nesnenin hareketini öngörmektir.

“Bilim” kavramının içeriğinin dayanak noktası Newton’un ortaya koyduğu sistemdir. Bu sistem, “nasıl” sorusuna cevap ararken, fizik dünyayı ölçülebilen değerlerle ve dolayısıyla da nesnel olarak tasvir eder. Temel amaçların başında, yasa aracılığıyla, nesnel hareketini tasvir etmek ve öngöründe bulunmak gelir. Toplum ve insanı konu edinen bilim de bu model üzerine kurulmuştur: amaç, bireyin veya toplumun davranışlarını (hareketlerini) tasvir etmek (anlamak) ve kestirimde (öndeyide/prediction) bulunmaktır. Bu amaçlara ulaşabilmek, incelenen nesnenin (objenin) özelliklerinin ölçülüp nicel olarak (ve dolayısıyla nesnel olarak) ifade edilebilmesiyle doğrudan ilişkilidir. Kişilik ve zeka testleri, milli gelir, eğitim seviyesi, sokaktaki adam gibi kavramların kullanılmasındaki amaç, nesnel içerikli olmayı sağlamak ve sonuçta toplumsal/bireysel davranışları/hareketleri açıklama olanağı elde etmektir. Ne var ki, örneğin bir “göç” olgusunu anlamak için “nasıl göç edilir?” sorusu elbette önemlidir, fakat tek başına yeterli değildir; “niçin göç edilir?” sorusuna da cevap vermek gerekir. İşte bu noktada artık ister istemez “niyet”, “amaç” gibi kavramlar da işin içine girecek, yapılacak açıklamalar da nesnellik sınırını zorlayacaktır. Fakat böyle bir öznel sınırdan aşılabilmek için, sosyoloji, antropoloji veya sosyal psikoloji gibi çeşitli bilim dalları devreye girecek ve amaç (telos) içeren kavramların nesnel/nicel tasvirine yapmaya yönelecektir.

Bilgi, bir merakla, “(bu) nedir?” sorusuyla başlıyor. Bu soruya, ya yukarıda da işaret edildiği

2 Konuyla ilgili daha geniş açıklama için Bkz. www.safakural.com adresindeki çeşitli yazılar.

gibi, empirik yani gözlem ve deney aracılığıyla cevap veriliyor ya da teorik bir düzlemde cevap aranıyor. Teorik bakış “niçin” sorusuna öncelikle yöneliyor. Bu soru ise birden çok cevaba beraberce olanak verme özelliğine sahip. Ayrıca bu cevapların her birisi, gözlenen olgularla da uyumlu olabiliyor. Çünkü “niçin” sorusu bir niyet/amaç/erek talep etmekte; ve bir süreç insan veya toplum ile ilgiliyse, birden çok niyet/amaç/erek birlikte bu sürecin gerçekleşmesinde rol oynayabilmektedir. Dolayısıyla sebep-sonuç ilişkisi, “niçin” sorusu çerçevesinde kalındığı takdirde, nesnel yasaların değil, öznel niteliklerin, kültürel tercihlerin belirlediği bağıntılar aracılığıyla kurulmaktadır. Çünkü bu soru, ‘sebepler’ konumunda olan gerekçenin niyet/niyetler çerçevesinde araştırılmasını gerektirmektedir. Günlük yaşamımıza yön veren etkenler büyük ölçüde elbette niyetler üzerine kurulmuştur. Bu niyetlere teolojik kabuller de kolayca eşlik edebilmektedir; fakat bilim bize ‘niçinler’den hareket etmeyi değil, ‘nasıllar’ üzerine kurulu sistematik bir bütünlük içinde olanı biteni akıl-etmeyi öğretmektedir.

Kaynakça

<https://www.safakural.com/files/newtoncu-bilim-anlayisi.pdf>

“Ontology as Depends on Questions”, *GSTF Digital Library: 1st Annual International Conference on Philosophy: Yesterday, Today & Tomorrow* (PYTT 2013), (Çevrimiçi), <http://dl4.globalstf.org/?wpsc-product=ontology-as-depends-on-questions>.

Felsefe ve Dinî Bilimlerde Yöntem

Mehmet Sait REÇBER*

Felsefe ile Dinî Bilimler arasında ne tür bir ilişki olduğu sorusunun önemli ölçüde bu kavramlara atfedilecek içeriklere bağlı kalacağı, bunun da belli bir tarihsel arkaplandan bağımsız olamayacağı açıktır. Felsefenin mahiyetine ilişkin meta-felsefi soruları bir kenara bırakacak olursak, felsefi karakterli bir düşüncenin genel olarak belli bir takım ontolojik, epistemolojik ve etik sezgilere zimnen ya da açıkça sahip olduğunu söylemek mümkündür. Felsefe ve dinî bilimler arasındaki ilişki böylece yatay bir düzlemde belli bir felsefi yaklaşımın ontolojik, epistemolojik ve etik parametrelerine bağlı olarak ele alınabileceği gibi, dikey bir düzlemde bu tür yaklaşımlardan bağımsız ya da onları bir şekilde aşan analitik bir ilişki şeklinde de anlaşılabilir.

Tarihsel açıdan bakıldığında, yakın dönemlere kadar felsefi çabalar çoğunlukla kapsamlı bir düşünce sistemini ortaya koymayı hedeflerken, günümüzde daha çok analitik felsefe olarak bilinen yaklaşım geleneksel felsefi sorunları mantıksal, semantik, epistemik vb. açılardan çözümlene anlayışı ve arayışı içinde olmuştur. Bu elbette geleneksel sistem felsefelerinin analitik yöntemi kullanmadıklarını ifade etmediği gibi, günümüz analitik yaklaşımların bir takım sistematik varsayımları hiçbir şekilde öngörmedikleri anlamına da gelmez. Genel olarak, her felsefi düşünce sistemi veya faaliyetinin belli bir takım sezgilere dayandığını söyleyebiliriz. Burada söz konusu bu 'felsefi' sezgilerin veya kabullerin her zaman örtüştüğünü, doğrulukları veya rasyonel açıdan *kabul-edilebilirlik*lerinin de herkes için yeterli bir açıklığa sahip olduğunu söylemek zordur. Ancak bu durum öngörülen (ve kimi zaman birbiriyle çatışan) varsayımların eşit ölçüde doğru, aynı epistemik değere sahip olduklarını göstermediği gibi, böyle bir konuda rasyonel bir araştırma süreciyle doğruya erişilmeyeceği anlamına da gelmez. Bu felsefi sezgilerin/ kabullerin ne ölçüde doğru veya rasyonel olduklarının belirlemenin çeşitli yollarından söz edilebilir. Burada bunların neler olabilecekleri başlı başına bir araştırmanın/ değerlendirmenin konusu olsa da bir hususun altını çizmek yerinde olacaktır. Minimalist sayılabilecek bir yaklaşımla, örneğin bir şeyin kaçınılmazlığı onun doğruluğu için iyi bir gerekçe olabilir; sözgelimi çelişmezlik başta olmak üzere düşünce yasaları olarak bilinen ilkelerin bu anlamda herhangi bir felsefi faaliyet için kaçınılmaz denilebilecek bir temel işleve sahip oldukları söylenebilir. Öyle ki böyle bir ilkeyi öngörmeksizin bir kimsenin anlaşılır bir iddiada bulunmasının nasıl mümkün olabileceğini, herhangi bir önermesel doğruluk iddiasının ne anlama gelebileceğini anlamak mümkün görünmemektedir. Aynı şey değillemeleri çelişkiyle neticelenecek olan diğer mantıksal (analitik/ zorunlu) önermeler ve çıkarım kuralları için de geçerlidir. Bir düşüncenin (doğruluk iddiasının) rasyonel değeri açısından kaçınılmaz görünen ve mantıksal bir analize zemin

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı.

teşkil eden bu türden ilkelerin dışındaki kimi varsayımların doğruluklarının her zaman bu ölçüde açık olmadığı doğru olsa da bu durum onların rasyonel değerinin daha geniş bir felsefi düzlemde tespit edilemeyeceğini göstermez.

Benzer mülahazalar semantik, ontolojik, epistemolojik ve etik düzlemler için de geçerli görünmekle beraber bu alanlardaki sezgilerin tartışmalı olabileceğini göz ardı etmemek gerekir. Anlamın özneliği ve nesneliği tartışmalarının dayandığı semantik ve metafiziksel sezgilerin değişkenliği; varlığın doğasına dair materyalist/ natüralist, realist ya da idealist yaklaşımların dayanakları ile ampirist, rasyonalist, pozitivist ve idealist epistemolojik perspektiflerin farklılaşan sezgileri bu alanlardaki temel varsayımları tartışmalı hale getirecektir. Yine ahlâk felsefesinde öznelci, nesnelci, deontolojik veya sonuçsalıcı vb. yaklaşımların temel sezgileri için de benzer şeyler söylenebilir. Bir takım indirgemeciliklerle neticelenebilecek bu kabullerin ne ölçüde doğru ya da rasyonel olduklarının yeterince açık olmadığı düşünüldüğünde ayrıca temellendirilmeye ihtiyaç duyulacaktır. Böylece farklı bilgi alanlarına ilişkin kapalı veya açık varsayımlar ile bunlara dayandırılan çeşitli doğruluk iddialarını rasyonel açıdan irdeleyen bir analitik faaliyet alanı olarak görüldüğünde felsefenin öncelikli amacının bir düşünce veya düşünce sisteminin mantıksal, semantik, ontolojik, epistemolojik, etik niteliklerini veya doğruluk iddialarını ortaya koymak ve değerlendirmek olduğu düşünülebilir. Buna bağlı olarak belli bir alanda öngörülen şeylerin ne ölçüde gerekli ya da rasyonel olduklarının tespiti ile semantik gerektirimleri, anlam ve doğruluk koşullarını irdelemek felsefi faaliyetin başlıca görevi olacaktır. Doğrusu bunun felsefi yöntemin temel çerçevesini oluşturduğunu; analitik temellere dayanan böyle bir yöntemin düşünsel bir çok disiplin tarafından bu veya şu şekilde öngörüldüğünü tahmin etmek de zor değildir. Şimdi böyle bir felsefi anlayış ve yöntemin dinî bilimlerle ilişkisini irdelemeye çalışalım.

'Dinî bilimler' tamlamasındaki 'dinî' sözcüğü niteliksel, yani dine veya (belli) bir dine hasredecek şekilde anlaşılabilir gibi, geniş anlamda 'dine ilişkin' olarak da anlaşılabilir. Böyle bir ayrıma 'dinî bilimler' ile 'din bilimleri' şeklinde gitmek de mümkün görünmekle beraber burada 'dinî bilimler' teriminin her ikisini de içerecek şekilde kullanıldığını belirtmemiz gerekir. Tefsir, hadis veya fıkıh birinci türden bir anlayışa, din sosyoloji, din psikolojisi veya dinler tarihi ikinci anlayışı öngören 'dinî bilimler'e örnek verilebilir. Tahmin edileceği üzere, birinci türden bilimler daha çok dinin sezgilerini esas alırken, ikinci türden bilimler dine dışarıdan yaklaşarak değerlendirmeye giden yaklaşımlara sahiptir.¹ Her halükarda burada 'dinî bilimler' şeklindeki bir ifadeyi kullanmakla onun 'dinî-olmayan bilimler'den doğruluk/ bilgi mantığı açısından ayrıldığı ya da ayrılması gerektiği gibi bir düşüncenin öngörülmediğini, dolayısıyla böyle bir ayrımın meşruiyetini temelde semantik veya epistemolojik bir düzlemde ziyade pragmatik bir düzlemde aldığını belirtmemiz gerekir.

1 Batı düşüncesinde böyle bir ikilem daha çok teoloji ile din bilimleri arasında ortaya çıkmaktadır. Bkz. Donald Wiebe, *The Irony of Theology and the Nature of Religious Thought*, Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 1991, s. xi-xii.

Yöntemsel açıdan bakıldığında İslam düşüncesinde kendisini mantıksal, semantik ve epistemik yönleriyle çeşitli dinî bilimlerde gösteren felsefeye bu işlevi yüklemiş gibi görünen Gazâlî'nin yaklaşımı üzerinde kısaca durmak konumuz için bir açılım sağlayacaktır. Her ne kadar Gazâlî'nin *felâsife*'yi, yani filozofları belli noktalarda eleştirmesi zaman zaman onun felsefe karşıtlığına ve hatta İslâm'da felsefî düşüncenin gerilemesine neden olduğu türünden kimi yorumlara götürmüşse de bu iddianın ne ölçüde doğru olduğu tartışmalı görünmektedir. Bilindiği üzere Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde eleştirdiği hususlar, yukarıda değindiğimiz felsefî açıdan tartışmalı görünen bir takım metafiziksel kabuller ile bunlara dayandırılan çeşitli çıkarımlardır. Bir başka ifadeyle, Gazâlî'nin filozofların bir ölçüde Grek felsefesinin etkisiyle geliştirdikleri/ savundukları çeşitli metafiziksel öğretileri evvela tutarlılık açısından eleştiriye tabi tuttuğu; mantıksal, semantik ve epistemik açılardan bir irdelemeye giderek onların ne ölçüde temellendirilebildiklerini, dolayısıyla rasyonel açıdan ne ölçüde savulabilir olduklarını değerlendirmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Bunu yaparken Gazâlî'nin filozofların söz konusu görüşlerini eleştirisinde günümüz analitik felsefenin de yöntemsel açıdan temelini oluşturan mantıksal, semantik ve epistemik bir takım analizlere dayanan bir yol izlediği kanaatindeyiz. Bu bağlamda Gazâlî filozoflarca varılan kimi görüşlerin dinî bir takım öğretilerle çeliştiğini söylese de, burada izlediği yöntemin temelde felsefî olduğu hususunun altını çizmek gerekir. Dolayısıyla, felsefî açıdan önemli olan Gazâlî'nin burada dile getirdiği eleştirilerin (onun kendi felsefî ve dinî yaklaşımı bir kenara bırakılarak) ne ölçüde tutarlı ve doğru olup olmadıklarına bakmak olacaktır. Bir başka ifadeyle, yapılması gereken şey felsefî bir görüşü savunmak ya da çürütmek için dayanılan sezgilerin ya da kabullerin ne ölçüde rasyonel olduğunu, geliştirilen kanıtların ve karşı-kanıtların da sağlam olup olmadıklarını (yani doğru öncüllere ve geçerli çıkarımlara dayanıp dayanmadıklarını) tespit etmek olacaktır.² Ya değilse felsefe tarihi, bizzat felsefenin tabiatından kaynaklandığı üzere, farklı sezgilere ve kanıtlamalara dayanan karşılıklı eleştirilerle doludur, dolayısıyla felsefenin/ felsefî düşüncenin eleştiriye açık olmayan bir takım kabullere ve öğretilere dayandırılmayacağı açıktır.

Gazâlî'nin mantıksal, semantik ve epistemik temellere dayanan bir felsefe tasavvurunu ne kadar önemseydiğini bu konularda yazdığı eserlerin yanı sıra onun böyle bir yöntemi kelâm ve fıkıh gibi disiplinler için de ne ölçüde gerekli gördüğünü bir kısım eserlerine yazdığı giriş bölümlerinden de çıkarsamak mümkündür.³ Burada Gazâlî'nin felsefe konusundaki bu tutumunun tutarlı olup olmadığı akla gelebilir. Ancak, öyle görünüyor ki Gazâlî'nin söz konusu felsefe tasavvuru ile eleştirdiği filozofların felsefe tasavvuru arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Esasen böyle bir farklılığı Batı düşüncesinde özellikle analitik

2 İsmail Hakkı İzmirli'nin yerinde işaret ettiği gibi, Gazâlî hem filozofların her dediğini gerekçesiz bir şekilde reddeden hem de onların her dediğini gerekçesiz bir şekilde taklit edenlere karşı bir tutum sergilemiştir. Bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *İslam'da Felsefe Akımları*, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Kitabevi, 1997, s. 186.

3 Gazâlî'nin felsefeye bakışına dair bir değerlendirme için bkz. Ömer Mahir Alper, "Gazzâlî'nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten bir Felsefe Karşıtı mıydı?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2002), s. 87-107. Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'sinin İbn Sina'nın felsefesinin toptan reddi olarak anlaşılması da tartışmalı bir husus gibi görünmektedir. Bu konuda bkz. Jules Janssens, "Al-Ghazzâlî's *Tahâfut*: Is It Really a Rejection of Ibn Sînâ's Philosophy?", *Journal of Islamic Studies*, 12:1(2001), s. 1-17.

felsefenin (geleneksel) sistemsel yaklaşımlardan felsefeye yüklenen işlev veya felsefi yöntem noktasındaki kopuşunda da gözlemlemek mümkündür.

Tehâfütü'l-Felâsife'de takip edilen yaklaşımdan anlaşılacağı üzere, burada Gazâlî'nin eleştirisine konu olan hususlar çoğu kez (apaçık) doğru olduğu öngörülen kimi metafiziksel (ontolojik) sezgilerin/ kabullerin doğurduğu kimi anlaşılmaz, dolayısıyla kabul edilemez sonuçlar üzerine yoğunlaşmaktadır. Bir başka ifadeyle, burada Gazâlî'nin temelde yaptığı şey filozoflar tarafından ileri sürülen kimi tezleri, örneğin, *reductio ad absurdum* türünden akıl yürütmelerle çürütmeye çalışmak olmuştur. Gazâlî'nin filozofların belli bir düşünce sistemi açısından temel olarak benimsedikleri ilkeleri eleştirmek noktasında takip ettiği yöntem temelde felsefi olmakla birlikte kendisinin alternatif bir felsefi sistem arayışına gitmemesi de dikkate değer bir noktadır. Alternatif bir felsefi bir sistem önermek yerine felsefeyi analitik ve eleştirel bir zeminde icra etmesi de kanaatimce onun felsefe anlayışını analitik geleneğin felsefe anlayışıyla benzerliğini göstermek açısından önemlidir. İsmail Hakkı İzmirli'nin belirttiği gibi, Gazâlî'nin bu noktadaki başarısı yeni bir dönemi başlatması açısından bir devrim niteliğindedir, çünkü bu çabasıyla o "[f]elsefedeki gizli karanlıkları aydınlatarak felsefeyi kelamcıların kabul edebileceği bir duruma, özel bir sistem olmaktan çıkarak salt bir akıl yürütme (nazar) ve düşünce yolu durumuna getirdi"⁴. Benzer şekilde, Gazâlî'nin felsefeyi kişi-merkezli değil, anlam ve doğruluğu esas alan delilci olarak adlandırılabilir bir faaliyet alanı olarak görmesi de zannımca bu kanıyı destekleyen bir noktadır. Belli bir düşünce sistemini temellendirmeye yönelik ya da kişi-merkezli bir felsefi anlayışın bir takım temel kabullere/ varsayımlara dayanması olağandır, ancak bu durum söz konusu kabullerin/ varsayımların doğru/ rasyonel olup olmadıklarını, doğurduğu sonuçların ne ölçüde anlaşılır veya kabul edilebilir olduklarını sorgulamaya engel değildir. Burada Gazâlî'nin bütün çalışmalarının böyle bir analitik felsefi yöntemi öngörmediği düşünülse bile bu gözlem onun böyle bir felsefi anlayışa sahip olduğunu göstermek açısından yeterli görünmektedir.

Mantıksal çözümlerinin yöntemsiz açıdan, özellikle de analitik felsefi yaklaşımı öngören bir yöntem için ne denli önemli olduğu bilinen bir husustur. Analitik felsefe geleneğinin önde gelen temsilcilerinden Bertrand Russell 'felsefenin özü olarak mantığı' yorumlarken gerekli analize ve arındırmaya tabi tutulduğunda her felsefi sorunun temelde ya mantıksal bir sorun olduğunun ya da aslında felsefi bir sorun olmadığına görüleceğini ileri sürmüştür.⁵ Russell'ın bu iddiasının abartılı olduğunu düşünsek bile mantıksal doğruların ve çıkarımların (ya da mantıksal hatalardan korunmanın) felsefi bir analiz ve değerlendirmede önemli ve vazgeçilmez bir işleve sahip olduğunu teslim etmek gerekir. Öyle görünüyor ki Russell'ın mantıksal sorunlar ile felsefi sorunlar arasında öngördüğü böyle bir sıkı ilişki veya bir benzeri felsefe ile teolojinin sorunları için de söylenebilir. Yani, teolojinin sorunlarının iyice irdelenmesi durumunda onların ya felsefi birer sorun olduklarının ya da bir sorun olmadıklarının görülebileceği makul bir düşünce gibi durmaktadır. Bu noktadaki temel

4 İzmirli, *age*, s. 202.

5 Bertrand Russell, *Our Knowledge of the External World*, London: Routledge, 2009, s. 26.

düşünce diğer bilim alanlarında olduğu gibi, dinî bilimlerin de açık veya gizli bir şekilde felsefi bir yöntemi öngördükleri veya öngörmek durumunda oldukları, karşılaşılabilecek sorunların da bu yolla aşılacağı düşüncesidir.

Aslında şimdiye kadar ifade etmeye çalıştığımız mantıksal, semantik ve epistemik temellere dayanan bir felsefi analizin hemen hemen bütün bilimsel/ akademik disiplinlerde bir karşılığının olduğunu tahmin etmek zor değildir. Her disiplinin bir yöntem öngördüğünü, bunun da farklı düzlemlere ilişkin bir dizi varsayıma dayandığı bilinen bir husustur. Ancak her bir disiplinin kendine özgü, onu diğerlerinden ayıran bir takım dayanaklarının olması onların yukarıda ifade etmeye çalıştığımız anlamda 'felsefi' açıdan ortak sayılabilecek bir değerlendirmeye konu olamayacakları anlamına gelmez. Felsefi açıdan bakıldığında, bu disiplinlerin ortak bir şekilde dayandıkları, yani öngörmek durumunda oldukları şeylerin başında zorunlu doğruların önemli bir kısmına kaynaklık eden, bir düşünce sisteminin olmazsa olmazı gibi görünen biçimsel doğruluklarının nihai referans düzlemini teşkil eden mantık alanı gelmektedir. Herhangi bir yöntemin mantıksal açıdan tutarlı olması, yani öngörülen doğrulukların birbirleriyle çelişmemesi veya yapılan çıkarımların geçerli (tutarlı) olması rasyonelliği için asgari bir koşuldur. Benzer şekilde her disiplinin dayandığı bir semantik düzlem, yani bu bağlamda öngörülen bir anlam ve referans çerçevesi bulunmaktadır. Epistemik açıdan bakıldığında, her disiplin temel dayanaklarına bağlı olarak ileri sürdüğü doğruluk iddiaları vardır ki bunların haklılaştırılabilmesi söz konusu söz konusu disiplinin meşruiyeti açısından hayati bir öneme sahiptir.

Dinî/ İslâmî bilimlerin geleneksel temellendirme/ haklılaştırma mekanizmalarının da bağımsız bir düzlemden ziyade bir takım kabullere dayandığı söylenebilir. Dine dışarıdan yaklaşan bilimlerden farklı olarak bu bilimlerin ortaya çıkışları kadar dayandıkları temel ilkeler ile izledikleri yöntemlerinin de içinde bulunulan dinin esasları ve amaçlarından bağımsız olmadığı, içeriksel ve yöntemsel bir takım hususların sorgulanmaksızın kabul edildiği doğru olabilir. Peki bu, onların temelde bir takım felsefi sezgileri öngörmedikleri ya da felsefi yöntemin gereklerini karşılamak durumunda olmadıkları anlamına gelir mi? Öyle görünüyor ki dine içerden ya da dışarıdan bakılsın, belli bir bilişselliği amaçlayan her disiplinin açık veya gizli bir doğruluk iddiasında bulunduğu sürece felsefi yöntemin temel beklentilerinden bağımsız olması düşünülemez.⁶ Bu noktada İslâm'da geleneksel dinî bilimlerin Batı'daki dogmatik bir takım teolojik yaklaşımlardan farklı olduğu göz ardı edilmemelidir. Günümüz Batı düşüncesinde teolojinin ne ölçüde 'bilimsel' bir akademik disiplini olup olduğu sıkça tartışılan bir konu olmuştur. Muhtemelen bunun en temel nedeni teolojinin diğer disiplinlerden farklı olarak belli bir inancın kabulüne dayanmasıdır.⁷ Ancak geleneksel İslâmî bilimleri Batı'da teolojik bilimlerle aynı kefeye koymak yanlış olacaktır, çünkü İslâmî bilimlerin doğrulukları sorgulanmayan bazı dogmatik esaslara dayandıklarını

6 Krş. Donald Wiebe, *Religion and Truth: Towards an Alternative Paradigm for the Study of Religion*, (The Hague: Moutuon Publishers, 1981, s. vii-ix.

7 Bkz. Schubert M. Ogden, "Theology and Religious Studies: Their Difference and the Difference It Makes", *Journal of the American Academy of Religion*, 46 (1978), s. 4-5; Wiebe, *The Irony of Theology and the Nature of Religious Thought*, s. 213-214.

söylemek doğru değildir. Bu noktada bir takım ilkelerin/ inançların doğruluğunu öngören, yani bir dizi kabulle başlayan ve bu temelde biçimlenen bir disiplin ile dogmatik esaslara dayanan bir disiplin arasında bir ayrıma gitmek kaçınılmaz görünmektedir. Burada önemli olan nokta evvela öngörülen inançların/ ilkelerin doğrulukların yeterince açık olması veya en azından doğru olmalarına mani olabilecek *a priori* nedenlerin/ gerekçelerin bulunmamasıdır. Dolayısıyla herhangi bir çelişki içermeyen, prensipte dayandığı ilkeleri rasyonel rasyonel açıdan gerekçelendirme yoluna gittiği sürece bir disiplinin bilimsel meşruiyetinden söz edilebilir. Dogmatik bir disiplinin temel sorunu dayandığı temel ilkelerin anlaşılabilirlik ya da doğruluk koşullarını dahi önemsemeyecek derecede rasyonelliği dışlaması, bu noktada herhangi bir temellendirme ihtiyacı duymamasıdır.⁸ Şimdi bu çerçevede geleneksel İslâmî bilimlerin felsefi yöntemle ilişkilerini sistematik açıdan irdeleyelim.

İslâm'da dinî bilimlerin temel konusunu oluşturan Kur'an'ın kaynağı vahiydir. Fakat Kur'an'ın vahiy, yani insanlara doğru yolu göstermek üzere gönderilen İlahî kelâm olduğu rasyonel değerlendirmeye kapalı bir dogmaya olarak değil, tam aksine insanları akletmek suretiyle bu hakikatin bilinebileceğini öngören bir olguya dayandırılmıştır. Kur'an'ın bu temel doğruluk iddiasının bizzat kendisi tarafından tartışmaya açılıp, doğrulanması noktasında meydan okuduğu bilinmektedir. Şimdi vahyin temellendirilmesinin felsefi yöntemin temel sezgilerinden ve beklentilerinden ayrı ele alınamayacağı açıktır. Nitekim Kur'an'ın bunu kendisinde bir tutarsızlık ve yanlışlık bulunamayacağı şeklinde dile getirdiği düşünülebilir.⁹

Diğer taraftan, sistematik açıdan bakıldığında Kur'an'ın nasıl bir metafiziksel çerçeve öngördüğü, hangi temel ilkeleri/ doğruları öngördüğünü ortaya koymak kayda değer bir felsefi çözümlemenin konusu olacaktır. İslâmî tasavvura uygun bir tanrının, yani Allah'ın varlığı, O'nun ilim ve kelâm sıfatına sahip olduğu vb. Yine, İlahî kelâm açısından bakıldığında, Kur'an'ın Allah'ın ilim, kudret, yaratma gibi sıfatlarıyla, zaman ve mekânla olan ilişkisine dair metafiziksel çerçeve daha ilk dönemlerden itibaren felsefi bir ilginin konusu olmuştur. Nitekim farklı felsefi/ metafiziksel sezgilere bağlı olarak Kur'an'ın İslâm düşüncesi tarihinde nasıl bir sistematik irdelemenin ve ayrışmanın konusu olduğu; örneğin, Kur'an'ın yaratmaya konu olup olamayacağı (*halk'ül Kur'an*) gibi tartışmaların varlığı bilinmektedir. Böylece "Kur'an Allah'ın kelâmıdır" şeklindeki bir yargının dayandığı diğer bir takım metafiziksel önermelerin bulunduğu dikkate alındığında, böyle bir inancın temellendirilmesi için gerekli görünen evvela bu önermelerin kendi içinde nasıl tutarlı olduklarını/ olabileceklerini göstermek olacaktır.

Bir başka ifadeyle, İslâm'ın (Kur'an'ın) öngördüğü tanrı tasavvuruna bağlı kalarak Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğu düşüncesinin bir tutarsızlık içermediğini göstermek için

8 Bu konuda geniş bir değerlendirme için bkz. Mehmet Sait Reçber, "İlahiyat ve Din Bilimlerinin Mantığı Üzerine", *Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinin Konumu ve Dini Bilginin Niteliği*, ed. M. Ay, R. Çetin, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016, s. 103-122.

9 Bu bağlamda, Gazâlî'nin akıl yürütmenin temel dayanaklarından olan kıyasın Kur'an tarafından nasıl öngörüldüğünü ve kullanıldığını ortaya koymaya çalıştığı bilinmektedir. Bu konuda bkz. İbrahim Çapak, "Gazâlî'ye Göre Kıyasın Kur'an'a Uygulanması", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2 (2006), s. 131-149.

İlgili önermelerin doğruluk koşullarını ortaya koymak doğal bir (felsefi) beklentidir. Örneğin, İlahî bilginin ezeliğinin İlahî kelâm, dolayısıyla Kur'an'ın *mahiyeti* ile *vahiy* açısında ne tür içerimlere ve gerektirilmelere sahip olduğunu mantıksal ve semantik analizler yoluyla ortaya koymak ve bunların hangi koşullarda doğru olabileceklerini göstermek gerekecektir. Böylece İslâm'ın Tanrı tasavvurunun Kur'an tasavvuru, aynı şekilde Kur'an tasavvurunun Tanrı tasavvuru üzerindeki mantıksal, semantik ve epistemik sonuçlarının neler olduğunu/olabileceğini göstermek ve bunların bir arada nasıl tutarlı ve doğru olabileceklerinin imkânı ortaya konulabilir.¹⁰ Burada Kur'an tasavvurunun oluşumu kadar onun anlaşılması ve yorumlanmasında da felsefi/ metafiziksel sezgilerimizin ne ölçüde etkili olduğu, hatta bunların iç içe olduğu dikkatten kaçmamalıdır. Örneğin, Kur'an'ın (ayetlerinin) anlaşılmasının ve yorumlanmasının dil/ anlam ontolojisine dair felsefi bakış açısına bağlı olarak değişiklik sergileyebileceğini tahmin etmek zor değildir. Bu sebeple Kur'an'ın doğru anlaşılması için öngördüğü dil ve anlam metafiziğini ortaya koymak hususunda olduğu gibi, sergilediği dil, üslûp ve hitabı günümüz dil felsefesinin dinamikleriyle birlikte ele almak geleneksel Kur'an ilimler ile dil felsefesini buluşturmak açısından önemli olacaktır.

Geleneksel İslâmî bilimlerden biri olan hadisi de çeşitli açılardan felsefi yöntemin imkânlarıyla ele almak böyle bir disiplinin yönetsel potansiyelini anlamak ve sergilemek noktasında önemli görünmektedir. Örneğin, hadis disiplini ile felsefi yöntemin etkileşimi hem hadislerin metinlerine hem de senetlerine dair kuramsal arkaplanın ortaya konulması noktasında ciddi bir katkı sunabilir. Bu yolla aynı veya benzer konulardaki hadislerin mantıksal ve semantik açılardan değerlendirmeye konu edilmeleri ilgili metinleri gerek kendi iç tutarlılıkları gerek ilgili Kur'an ayetleriyle nasıl ve ne ölçüde ilişkilendirilebilecekleri noktasında bütüncül bir İslâm (Kur'an ve sünnet) anlayışının ortaya konulmasında dayanılan/ dayanılacak olan teorik zemini netleştirebilir. Benzer şekilde hadislerin tasnifinde belirleyici bir role sahip olan hadis senetlerindeki râvilerin kritiği için geliştirilen *cerh* ve *ta'dil* yöntemlerinin öngördüğü temel sezgileri felsefi açıdan irdelemek bu yöntemlerin epistemolojik ve ahlâkî boyutlarının anlaşılmasında ciddi bir katkı sağlayacaktır. Mesela, epistemolojik bakımdan *cerh* ve *ta'dil* yöntemlerini günümüz felsefesinde de tartışılan epistemik güvenirçilik ve erdem epistemolojisinin öngördüğü epistemik bir öznenin güvenilir inançlar üretme noktasında ne tür epistemik niteliklere/ erdemlere sahip olması gerektiği tartışmalarıyla ilişkilendirmek verimli bir felsefe-dinî bilimler etkileşimi açısından önemli olacaktır. Konuya dil felsefesi açısından bakıldığında ise, hadislerin senedinin mantığı veya bu senetlerdeki râvilerin ilgili faaliyetini günümüz dil felsefesinde ele alınan anlam ve referans kuramları ışığında irdelemek bu alanda geleneksel yöntemin felsefi boyutlarının görülmesine de imkân sağlayacaktır.

Benzer şeyler fıkıh usulünün teorik/ felsefi temelleri için de söylenebilir. Fıkıh usulünün en temel amacının öncelikle Kur'an'daki ahkâm ayetlerinin (geniş anlamda) anlam ve doğruluk

10 Bu konuda bir analiz için bkz. Mehmet Sait Reçber, "Kur'an Metafiziği: Vahyin İmkânı", *Vahiy ve Peygamberlik*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul: Kuramer, 2018, s. 249-274.

koşullarını ortaya koymak olduğu düşünülürken, böyle bir amacı gerçekleştirmek için bir taraftan söz konusu ayetlerin ihtiva ettiği sözcüklerin, kavramların ve önermelerin semantik düzlemini (anlam, referans ve doğruluk ilişkilerini) belirlemek, diğer taraftan bu yolla belirlenen hükümlerin mantıksal, metafiziksel, epistemik ve zamansal modalitelerini tespit etmek gereklidir.¹¹ Dolayısıyla böyle bir faaliyetin kaçınılmaz bir şekilde dil felsefesinden varlık felsefesine kadar birçok felsefi sezgiyi barındırdığı açıktır. Dilin tabiatından anlam metafiziğine, eşyanın tabiatından bilim felsefesi tartışmalarına varan birçok sorunun nasıl yanıtladığı veya bu konularda öngörülen şeylerin mahiyeti ve rasyonelliği açığa kavuşturulduğunda bu alandaki çıkarımların mantıksal statüsü kadar, günümüzdeki bir takım sorunların da daha iyi anlaşılması beklenebilir. Böylece Kur'an ahkâmının *bilfil* ve *bilkuvv*e düzlemlerini tayin etmek, yani referans düzlemlerinin modalitelerini (*vakıa* ve *imkân* açısından kapsamalarını ya da kaplamalarını) daha iyi görmek mümkün olacaktır. Yine Kur'an ve sünnetten bu yolla yapılan çıkarımlarda gizli veya açık bir şekilde öngörülen felsefi yöntemin farklı boyutlarıyla icmâ ve kıyasın anlaşılması, oluşması ve uygulamasında da işbaşında olduğu / olması gerektiği ve yine böyle bir sürecin ictihâd faaliyeti/ süreci için de geçerli olduğunu tahmin etmek zor değildir.

Felsefe ile geleneksel İslâmî bilimler arasındaki bu ilişkilerin bir benzerinin günümüzde 'din bilimleri' olarak bilinen disiplinlerde öngörülen kavramsal çerçeveler veya izlenen yöntemler için de söz konusu olduğu söylenebilir. Din sosyolojisi, din psikolojisi, din antropolojisi vb. disiplinler kadar, böyle bir ilişkiyi felsefenin bir disiplini olarak kabul edilen din felsefesi alanında kimi tasavvurlarda, açıklama ve haklılaştırma mekanizmalarında da gözlemlemek mümkündür. Örneğin, pozitivist felsefe tasavvuruna bağlı olarak önermelerin anlam ve doğruluk koşullarını tümüyle duyuusal tecrübe alanıyla sınırlayan yaklaşımların din felsefesinde indirgemeci bir yönelime neden olduğu bilinmektedir. Bu tür indirgemeci yaklaşımlara karşı dinî önermelerin haklılaştırma mekanizmalarının bilimsel önermelerin meşrulaştırma mekanizmalarıyla aynı kefeye konulamayacağını, bir bakıma kendi kavramsal çerçeveleri/ dil oyunlarına bağlı olarak gramerlerin 'otonom' olduğu düşüncesi¹² de maalesef benzer bir şekilde dinî önermelerin de -diğer alanlardaki doğruluk iddiaları gibi- kendi kavramsal çerçevesinin ötesinde bir doğruluk değerine sahip olamayacağı gibi görece ve anti-realist, sonuçta yine indirgemeci sayılabilecek bir sonuca götürmüştür.¹³ Benzer pozitivist ya da konvansiyonist (uzlaşımçı) ve görece yöntemlerin/ yaklaşımların din sosyolojisi, din psikolojisi ve din antropolojisi gibi din bilimleri alanlarında da geçerliliklerini bir şekilde koruduğunu, bunun da kaçınılmaz bir şekilde dinî olguların

11 Fıkıh usulü alanında lafız ve hükümlerin mantıksal, semantik ve epistemik tahlilini örnekleyen önemli eserlerden biri Gazâlî'nin *el-Mustasfâ* adlı eseridir. Bkz. *El-Mustasfâ: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. Y. Apaydın, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994, c. 1, s. 11-115.

12 Ludwig Wittgenstein'in ikinci dönem felsefesine referansla geliştiren bu yaklaşım için bkz. Norman Malcolm, "The Groundlessness of Belief", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. R. D. Geivett & B. Sweetman, New York: Oxford University Press, 1992, s. 92-103.

13 Din alanındaki anti-realist yönelimlere ilişkin genel bir değerlendirme için bkz. Mehmet Sait Reçber, "Realizm, Din ve Dünveyleşme", *İslâmiyât* IV/3 (2001), 19-33.

ötesinde dinî inançları (doğruluk iddialarını) indirgemeci bir şekilde açıklamaya yol açtığını söylemek pekâlâ mümkündür. Dine çoğu kez seküler ve indirgemeci bir takım yöntem ve varsayımlarla yaklaşan bu disiplinlerin¹⁴ dayandıkları varsayımların felsefî açıdan ne ölçüde haklılaştırılabilecekleri önemli bir sorudur ve bu noktada ortaya konulacak yeterli bir felsefî analiz 'bilim' adına yapılan kimi keyfî, hatta dogmatik tutumları bertaraf edebilir.

Sonuç olarak, diğer bilimsel alanlarda olduğu gibi, dinî bilimler alanında da felsefî bir takım sezgilerin/ kabullerin gizli veya açık bir şekilde işbaşında olduğu düşüncesinden hareketle felsefe ile dinî bilimlerde takip edilen yöntemler arasındaki ilişkiyi analitik bir yöntem yoluyla netleştirmenin hem felsefe hem de dinî bilimler için önemli bir katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Böylece felsefî düşüncenin imkânları ile dinî bilimlerin yöntemsel dinamiklerini bir arada düşünmek geleneksel İslâmî bilimlerin dayandığı/ öngördüğü teorik/ yöntemsel temelleri daha açık hale getirerek bu alanlara bir dinamizm kazandırılabilmesi gibi, aynı şekilde dinî bilimleri alanlardaki bir takım indirgemecilikleri de engelleyebilir. İslam düşünce tarihinde Gazâlî'yle birlikte belirginleşen, felsefeyi analitik bir tarzda bir düşünme yöntemi olarak benimsemenin başta Kur'an olmak üzere İslâm'ın öngördüğü metafiziksel, epistemolojik ve ahlâkî çerçevesini ortaya koymak noktasında önemli bir işlev göreceği, bunun da dinî bilimler alanında görülen bir takım yöntemsel kırılmalara/ yabancılaşmalara karşı bir entelektüel bir mukavemet sağlayacağı düşünülebilir. Günümüzde değişik disiplinler alanında İslâm'ın düşünce mantığını etkin kılmının yolu bu disiplinlerin dayandığı yöntemsel varsayımları felsefî açıdan eleştiriye tabi tutmak ve İslâm'ın birlikçi/ bütünselci bakış açısına uygun hale getirmekten geçecek gibi durmaktadır.¹⁵ Böyle bir sürecin aynı şekilde felsefe ya da bilim adına yapılan/ yapılabilecek keyfî tutum ve sınırlandırmaları da bir ölçüde engelleyerek daha geniş, kapsamlı ve bütüncül bir perspektif kazandırması yerinde bir beklenti olacaktır.

14 Bu konuda bkz. Rodney Stark, "Atheism, Faith and the Social Scientific Study of Religion", *Journal of Contemporary Religion*, 14 (1999), s. 41-62; Daniel L. Pals, "Is Religion a *Sui Generis* Phenomenon?", *Journal of the American Academy of Religion*, 55 (1987), s. 271-278. Yine bkz. Reçber, "İlahiyat ve Din Bilimlerinin Mantiği Üzerine", s. 112-120.

15 Bu konuda önemli bir girişim için bkz. İsmail R. Faruki, *Bilginin İslâmileştirilmesi*, çev. F. Kuru, İstanbul: Risale, 1986, s. 44-48.

Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir. "Gazzâlî'nin Felsefi Geleneğe Bakışı: O Gerçekten bir Felsefe Karştı mıydı?," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2002).
- Çapak, İbrahim. "Gazali'ye Göre Kıyasın Kur'an'a Uygulanması", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2 (2006).
- Faruki, İsmail R. *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, çev. F. Kuru, İstanbul: Risale, 1986.
- Gazâlî. *El-Mustasfâ: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. Y. Apaydın, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- İzmirlî, İsmail Hakkı. *İslam'da Felsefe Akımları*, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Kitabevi, 1997.
- Janssens, Jules. "Al-Ghazzâlî's Tahâfut: Is It Really a Rejection of Ibn Sinâ's Philosophy?," *Journal of Islamic Studies*, 12:1(2001).
- Malcolm, Norman. "The Groundlessness of Belief", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. R. D. Geivett & B. Sweetman, New York: Oxford University Press, 1992.
- Ogden, Schubert M. "Theology and Religious Studies: Their Difference and the Difference It Makes", *Journal of the American Academy of Religion*, 46 (1978).
- Pals, Daniel L. "Is Religion a *Sui Generis* Phenomenon?," *Journal of the American Academy of Religion*, 55 (1987).
- Reçber, Mehmet Sait. "Realizm, Din ve Dünveyileşme", *İslâmiyât* IV/3 (2001).
- _____. "İlahiyat ve Din Bilimlerinin Mantığı Üzerine", *Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinin Konumu ve Dini Bilginin Niteliği*, ed. M. Ay, R. Çetin, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.
- _____. "Kur'an Metafiziği: Vahyin İmkânı", *Vahiy ve Peygamberlik*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul: Kuramer, 2018.
- Russell, Bertrand. *Our Knowledge of the External World*, London: Routledge, 2009.
- Stark, Rodney "Atheism, Faith and the Social Scientific Study of Religion", *Journal of Contemporary Religion*, 14 (1999).
- Wiebe, Donald. *Religion and Truth: Towards an Alternative Paradigm for the Study of Religion*, (The Hague: Mouton Publishers, 1981).
- _____. *The Irony of Theology and the Nature of Religious Thought*, Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 1991.

Türkiye’de Ahmed Yesevî ve Yesevîlik İmgelerinin Dönüşümü

Cevat ÖZYURT*

Giriş

Bu çalışmada Türkiye’de bilim çevrelerinde oluşan Ahmed Yesevî ve Yesevîlik imgesi ve bu imgenin dönüşümü ele alınacaktır. Çalışma üç kısımdan oluşmaktadır, birinci kısımda Ahmed Yesevî ve Yesevîlik hakkında bilgiler verilecektir. İkinci kısımda ise *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* kitabıyla Türkiye’de konu hakkında ilk bilimsel çalışmayı yaparak Ahmed Yesevî’yi Nakşibendîlik ile ilişkilendiren, ancak daha sonraki çalışmalarında Nakşibendîlik tezini terk ederek Bektaşîlik ile ilişkilendirilmiş bir Yesevî imgesi ortaya koyan Mehmet Fuat Köprülü’nün çalışmalarındaki dönemsel farklılaşmaların dökümü ve değerlendirmesi yapılacaktır. Son kısımda “Türk Heterodoksluğu” ve “Türk Halk Müslümanlığı” üzerine yaptığı araştırmalarında, Köprülü’nün ikinci dönem tezlerini temel dayanak alan Ahmet Yaşar Ocak’ın görüşlerinin kısa bir değerlendirmesine yer verilecektir.

I. AHMED YESEVÎ VE YESEVİLİK

“Pir-i Türkistan”, “Hazret-i Türkistan”, “Hazret-i Sultan”, “Sultanu’l-Evliyâ” gibi sıfatlarla nam bulan Hoca Ahmed Yesevî, bugün Kazakistan sınırları içinde bulunan Çimkent yakınlarındaki Sayram kasabasında dünyaya gelmiş ve çocukluğunu Sayram kasabasında geçirmiştir. Babası yörenin ünlü âlimlerinden Seyyid İbrahim Şeyh’tir. Ahmed’in ilk hocası İbrahim Şeyh’tir. Yedi yaşına geldiğinde babası vefat eder, bunun üzerine onun eğitimini dönemin büyük Türk sufilerinden Arslan Baba¹ üstlenir. Arslan Baba ile buluşma Yesevî’nin tasavvuf hayatına başlangıcının veya ikinci doğuşunun (veladet-i sâni) tarihidir. Detaylı bilgilere sahip

* Prof. Dr. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

1 “Baba” unvanı Türkistan’da ve Fergana vadisinde tasavvuf büyükleri için kullanılmaktadır. Arslan Baba’nın Hz. Muhammed’in ashabından olduğu ve dört yüzyıl yaşadığına dair menkıbeler bulunmaktadır. Onun Selman-ı Fârisî olduğuna dair rivayetler de bulunmaktadır. Bu anlatılar tasavvufta mânevî öğreticiliğin zaman kavramını zorladığını gösterir. Rivayete göre Arslan Baba Yesî’ye gelerek Ahmed’i bulmuş ve Hz. Muhammed’in ona emanet ettiği hurmayı sahibine yani Ahmed’e vermiş, onun mânevî eğitimi ile bizzat ilgilenmiştir. Bu hurma esasen Cebrail tarafından Cennet’ten getirilerek Hz. Muhammed’e verilen bir tabak hurmadan bir tanesidir. Böylece Cebrail (A.S), Hz. Muhammed, Arslan Baba (Selman-ı Fârisî) ve Ahmed Yesevî arasında bir silsile oluşur. Arslan Baba, Kamlık/Ozanlık ile İslâm sufliliğini birleştiren Korkut Ata ve Çoban Ata gibi öncü Türk mutasavvıflarındandır, bkz. Hayati Bice, “Hoca Ahmed Yesevî ve Divan-ı Hikmet Üzerine”, [Ç.] *Divan-ı Hikmet*, Hazırlayan. Hayati Bice, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, s. X. Yesevîliğin “Batını” kaynağını Arslan Baba kültü oluşturmuştur denilebilir. Diğer taraftan Ahmed Yesevî’nin öğretisini hikmetler aracılığıyla açıklayan tarzının Arslan Baba aracılığıyla İslâmîyet öncesi Türklerdeki Kamlık/Ozanlık kültürü ile de ilişkilendirir. Buna rağmen *Divan-ı Hikmet*’te Arslan Baba kültüne fazla yer verilmediği de bilinmektedir.

olmadığımız Arslan Baba-Ahmed Yesevî ilişkisi yirmi yıl sürer. Arslan Baba'nın ölümünden sonra Ahmed, Buhara'ya (bazı rivayetlere göre Semerkant'a) giderek tasavvuf ve irşat ehli olan fıkıh, hadis ve münâzara âlimi Yusuf Hemedânî'ye intisap eder ve "seyr-u sülûkunu onun yanında tamamlar" ve burada kemale erer.² Hemedânî, Merv, Buhara, Herat, Semerkant gibi İslâm merkezlerini dolaşarak bölge insanlarına "İslâm'ın esaslarını", "şeriatın inceliklerini" öğretmekte ve müritlerine "zühd, takvâ, riyâzet ve nefse hakimiyeti tavsiye" etmektedir. O sahabe hayatını ve İslâm'ın ilk dönem suffiliğini ihya etmeyi kendine amaç edinmiştir.³ Yesevî, onun yanında birinci kaynaktan "zühd, takvâ, riyâzet, mücâhede, ibadet ve zikir esaslarını" almıştır.⁴

Ahmed Yesevî, Hemedânî'nin vefatından sonra onun ilk halifesi olur.⁵ Hemedânî'nin ölümünden sonra faaliyetlerini/vazifesini bir süre Buhara'da sürdürür. Daha sonra vazifesini Hace Abdülhalik Gijdüvânî'ye devrederek Yesi'ye döner. Yesi (bugün adı Türkistan) şehrine yerleştiği için Yesevî adını almıştır. 1166'da vefat eden Yesevî'nin türbesi bu şehirdedir. Ahmed Yesevî'ye ait olan hikmetler/ilâhîler daha sonraları *Divan-ı Hikmet*⁶ adı altında bir araya getirilmiştir. Kendisine atfedilen on dört sayfalık *Fakrnâme* adlı bir eser daha bulunmaktadır.

Büyük Türk mutasavvıfları arasında yer alan ve Yesevilik tarikatının kurucusu olan Ahmed Yesevî'nin mânevî etkisinin Doğu Türkistan'dan, Anadolu'ya ve Balkanlara kadar uzandığına dair yaygın bir kanaat vardır. Ancak onun mânevî etkisinin, Yesevilik tarikatından daha çok diğer tarikatlar ve tasavvufî akımlar üzerinden olduğunu söyleyebiliriz. Bunların başında Nakşibendilik gelir. Yirminci yüzyıl İslâm tarihi ve tasavvuf tarihi araştırmacılarından bazılarına göre ise Bektaşilik üzerindeki etkisi daha fazla bulunmaktadır.

Yöntem Sorunu

Ahmed Yesevî üzerine Türkiye'de yapılan ilk araştırma Mehmet Fuat Köprülü'nün 1918'de kaleme aldığı *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* kitabıdır. Konu üzerine araştırmalar, 1990'lı

2 Kadir Özköse, "Ahmed Yesevî ve Divân-ı Hikmet", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 7, Sayı: 16, 2006, s. 293.

3 Hayati Bice, A.g.e., s. X-XI.

4 Kadir Özköse, A.g.e, s. 297

5 Yusuf Hemedânî Türk dünyasındaki sufi tarikatlarının gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Yusuf Hemedânî'nin halifelerinden Hace Ahmed Yesevilik tarikatını, Hace Abdülhalik Gijdüvânî ise Hacegan öğretisini geliştirmiş ve bu öğreti iki asır sonra Bahaüddin Nakşibend tarafından kurulan Nakşibendilik tarikatının temellerini oluşturmuştur. Bağdat Nizamiye Medresesinde fıkıh, hadis ve tasavvuf dersleri almış ve tartışmalara katılan Hemedânî, zamanla fikihî tartışmalardan rahatsız olup medrese ile ilişkisini kopararak tasavvuf ilmine yönelmiştir. Yusuf Hemedânî o zamana kadar İslâm coğrafyasında bulunan Şeriat-Tasavvuf ikileminin beraberinde getirdiği sorunları iyi biliyor olmalı. Bu bağlamda Yusuf Hemedânî'nin İslâm ortodoksisi ile İslâm heterodoksisi arasında bir yol bulma çabasında olacağı tezi gündeme getirilebilir. Hemedânî tıpkı Gazâlî gibi tasavvufî meseleleri "*Kur'an* ve Sünnet ışığında yorumlama"ya ve "ilmi delillerle ispat etme"ye özen göstermiştir. Bkz. Faudzinaim Hj. Badaruddin ve Fatkhiddin Mansurov, "Hace Yusuf Hemedânî: İki Büyük Sufî Tarikatının İlham Kaynağı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 26, 2011, s. 163-164; Cemal Tosun, "Hoca Ahmed Yesevî: Hayatı Eserleri ve Toplum Eğitim Metodu", *Dini Araştırmalar*, C. 2, S. 6, 2000, s. 121-2. Buradan hareketle Yesevilik'in zahiri kaynağını Yusuf Hemedânî'nin oluşturduğu söylenebilir.

6 "*Divan-ı Hikmet*, Ahmed Yesevî'nin hikmetlerini içeren kitabının adıdır. Yesevî'nin kendi hikmetlerini kitap hâlinde topladığı hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Günümüzde *Divan-ı Hikmet*'in çok sayıda ve farklı içerikte nüshaları bulunmaktadır. Bilinen en nüshaları XVI. ve XVII. yüzyıla aittir", bkz. Cemal Tosun, A.g.e., s. 23.

yıllarda ivme kazanmıştır. 1093 tarihi Ahmed Yesevî'nin doğum yılı alınarak 1993 yılı Türk dünyasında "Yesevî Yılı" ilan edilmiştir. Sovyet emperyalizmi sonrası Türk toplumlarının kendi dinî, kültürel ve siyasî kimliklerini yeniden ihya etme sürecinde Ahmed Yesevî'nin tarihsel kişiliği, bir mânevî harç olma işlevi üslenmiştir.⁷ Diğer taraftan Türkiye'de 1990'lı yıllarda yükselişe geçen İslâmcılık karşısında, Ahmed Yesevî kültü Türk Müslümanlığı arayışında olan Türk-İslâmcı veya Seküler-Ulusalcı kesimlerin de referans kaynağı hâline gelmiştir. Ahmed Yesevî'nin ismi aynı zamanda Türk devletleri arasındaki ilişkileri kuvvetlendirmenin tarihsel, kültürel ve dinî nitelikler taşıyan bir sembolüne dönüşmüştür.

Günümüzde Ahmed Yesevî üzerine yapılan çalışmaların temel sorunlarından birinin anakronizm olduğunu belirtmekte yarar var. Türkiye'de akademisyenlere hâkim olan ulusçu perspektif, önceliğin "anlama"ya değil "yararlanma"ya verilmesine neden olmaktadır. Bu durumda da bir Yesevî araştırmacısının tespitleri entelektüel, siyasî ve ideolojik dalgalanmalara bağlı olarak dönemsel değişiklikler gösterebilmektedir.

Eserleri ve biyografisi yüzyıllardır ancak sözlü gelenek içinde ayakta kalmış olan bir kişiliği ve onun öğretisini nesnel biçimde anlamının zorlukları bulunmaktadır. Bu nedenle, Ahmed Yesevî hakkında yapılan çalışmalarda temel sorun, metodoloji sorunudur. Bu alandaki araştırmaların, konuşmaların (bu çalışma da dâhil olmak üzere) yorumcu nitelikli olması şimdilik kaçınılmazdır. Konu hakkındaki verileri değerlendirirken "seçici" perspektif yerine "bütüncül" perspektif benimsenerek yorumculuğun hataları azaltılabilir. Mesele Bir Ahmed Yesevî icat etmek değil ise alanın araştırmacıları iğne ile kuyu kazmaya talip olmak zorundadır.

Burada bir başka mesele değerli bir mirasın paylaşılması sorunudur. Ahmed Yesevî, kurgusal bir varlık değil, tarihsel bir gerçekliktir. Bununla birlikte biyografisi, öğretisi ve tasavvufi yöntemi hakkında bugün sahip olduğumuz bilgilerin "sözlü gelenek" aracılığıyla bize ulaşmış olması, onun daha çok *anonim* ve *kurgusal* bir niteliğe dönüştüğünü gösterir. Ahmed Yesevî üzerine yapılan araştırmalarda bu boyut dikkate alınmadığında, menkıbeden bilimsel bilgi çıkarma gibi bir çelişki ortaya çıkar. Anonim, folklorik ve değişken metinler olarak menkıbeler, dar anlamda bilgi kaynakları değildir. Orijine sadık kalma yerine işlevselliği öne çıkaran menkıbeler, inançların, öğretilerin ve kültlerin tarihsel süreç içinde yeniden üretimini sağlayarak zaman ve mekân üzerinde yayılmasını mümkün hâle getirir. Bu durumda tarihsel öğreti sahipleri ile kitleler arasındaki ilişki çift yönlü hâle gelmiş demektir. Bir yandan öğreti sahibi halkı ya da halkları biçimlendirirken diğer taraftan halk ya da haklar tarihsel kişiliği yeniden inşa eder;⁸ onun bazı yönlerini güçlendirir, bazı yönlerini zayıflatır veya unutturur ve kendi düşüncesini tarihsel kişilerin ağzından söyletmeye çalışır.

Ahmed Yesevî söz konusu olduğunda bu çelişkilerden kurtulmanın yolunun yöntemsel olarak mevcut olduğunu yine de söyleyebiliriz: Belirsiz bilgileri belirgin bilgilerin süzgecine

7 Cemal Tosun, A.g.e., 2000, s. 120; Hayati Bice, A.g.e., s. XVIII.

8 Devrim Ölçer Özünel, "Halk Muhayyilesi'nde Bir Kahraman Olarak Ahmed Yesevî'nin Olağanüstü İktidar Yolculuğu", *Millî Folklor*, Yıl 28, S. 112, 2016, s. 18.

tâbî tutmak; her şeyi açıklamayı bir kenara bırakıp, konuyu başka alandaki uzmanlık bilgilerimizin inhisarından, yani bilimsel statü aktarımcılığından kaçınmak; naif verilerden hareketle genellemeler yapmak yerine mütevazı bilgi üretimine talip olmak; tarihi inşa etmeye değil anlamaya çalışmak; örnek modellerden yararlanmak (Yesevî anlamının farklı yollarından biri Yunus Emre'yi anlamak olabilir); gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkiyi doğru okumak (Örn. Nakşibendî veya Bektaşî menkıbelerinde yer alan Ahmed Yesevî imgelerinin belirgin perspektiflerden üretilmiş imgeler olduğunu bilmek; bu imgelerin ilkesel, sembolik, meşrulaştırıcı vb. hangi insiyaklarla üretildiğini yorumlayabilmek vs.).

Köprü ve Elek

Şüphesiz Türk dünyası Ahmed Yesevî'den önce İslâmiyet ile tanışmıştır. Horasan ve Buhara gibi önemli İran şehirlerini ele geçirerek Çin sınırına dayanan İslâm (Emevî) devleti/ordusu, daha VIII. yüzyılın başlarında Kafkaslar ve Maverâünnehr'de Türk coğrafyasıyla komşu olmuştu. Türkler ile önce Emevîler ve daha sonra Abbasîler arasında çıkan savaşlarda bazen bir taraf bazen diğer taraf üstün olmuş ve bu durum iki asır devam etmiştir. Bu arada Çin yayılmacılığına karşı Türkler ile Müslümanlar arasında siyasî ve askerî ittifaklar kurulmuştur. Sekizinci yüzyılın ortalarında Abbasî halifesi Mansur Türklerden hassa askeri olarak yararlanmış ve bu durum daha sonra da Abbasî ordusunda devam etmiştir. Bu arada önemli Türk komutanları, valileri ve diğer yöneticileri Abbasî devletinde siyaseti belirleyecek kadar güç elde etmişler ve Mısır'da Tolunoğulları (M.S. 865) ve İshitler (M.S. 935) devletini kurmuşlardır. 940 yılında hükümdar Saltuk Buğra'nın girişimiyle Karahanlılar devlet olarak İslâmiyet'i benimsemiş; akabinde Kaşgar ve Balasagun başta olmak üzere önemli Türk şehirleri İslâm kültür merkezi hâline gelmiştir.⁹ 962 yılında Gazneli Devleti'ni kuran Alptegin İslâmiyet'i Hindistan'a kadar yaydı. 1037'de Selçuklu Devleti'nin kurulması ile Türkler İslâm'ın yeni savunucuları ve fatihleri konumuna geldi. XI. yüzyılda İran, Irak, Suriye ve Anadolu topraklarında egemen olan Türkler Bizans karşısında duraklama sürecine girmiş olan İslâm'a yeniden siyasal bir ivme kazandırdı. Bu arada Türk dünyasının Kuzey ve Doğu kısımlarında İslâmiyet göreceli olarak yavaş bir biçimde yayılıyordu. Diğer taraftan önemli Türk şehirleri Müslümanlaşmış olmasına rağmen, kırsal alanlardaki göçebe veya yarı göçebe Türkler eski inançlarına bağlı kalmayı sürdürmekteydi.

Ahmed Yesevî, Müslümanlaşma olgusunun kentli ve elit Türkler arasında büyük ölçüde tamamlanmış ve tersine çevrilemez ölçüde sağlamlaşmış olduğunu görerek kendine bir misyon belirlemiştir. Buhara'yı bırakıp Yesî'ye, merkezi bırakıp çevreye ya da Medrese'yi bırakıp Tekke'ye gider. O Yesî'de artık, Hemedânî'nin bir halifesi değildir. Ama Hemedânî'nin öğretilerine de sırtını dönmüş değildir. Bu, düz bir okuma yaparsak, yazı'dan söz'e dönüşür.

Bu yöneliş, sözün mesajını yazıya galip kılmak için değil, yazının mesajını daha geniş kitlelere yaymak içindir. Söz, ilkesel olarak değil stratejik olarak yazıya tercih edilmiştir.

9 Kemal Eraslan, "Giriş" [Ç.] *Divan-ı Hikmet: Seçmeler*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991, s. 2.

Ahmed Yesevî'nin stratejik olarak sözden yana koyduğu tercih, kimlik eksenli bir dil tercihi değil, iletişim tercihidir. Onun meselesi Arapça veya Türkçe meselesi değildir. Türkleri İslâm kültüründen ayırıştırmak veya Türklere özgü bir İslâm yorumu veya pratiği geliştirmek hiç değildir. Kuzey ve Doğu Türk coğrafyasında İslâm'ı gündelik yaşamın ve sosyal hayatın içine yerleştirmek için bu tercih yapılmıştır. Onun Arap ve Fars kültürü vasıtasıyla yayılmakta olan İslâmiyet dinini, bu iki kültürden arındırarak Türk coğrafyasına sokma gibi ne bir kültür bekçiliği rolü ne de eski Türk inançlarını İslâm dini ile sentezleyen bir öğretisi yoktur. Onun önemini artıran, İslâm'ın ana akım öğretisinin, yani Sünniliğin (Hanefî mezhebi çerçevesinde) Maverâünnehr bölgesi ve Seyhun'un Kuzeyinde gündelik yaşam pratiklerine ve sosyal hayata etkin biçimde girmesine ivme kazandırmış olmasıdır. Başta Ahmed Yesevî olmak üzere, Türk mutasavvıflarının ve din adamlarının çalışmaları sonucu XII. yüzyılın sonlarında Türk kültür ve yaşam coğrafyasının Müslümanlaşma süreci büyük ölçüde tamamlanarak, Türkler hem kabile kültür, inanç ve örflerinin ötesinde "evrensel bir dünya görüşü"ne kavuşmuş hem de şehirlileşme sürecine girerek "kalıcı bir uygarlık" ortaya koymuşlardır. Bu evrensel dünya görüşü ve kalıcı uygarlık unsurları Türklerin İslâmlaşma sonrası yaşadıkları veya yayıldıkları coğrafyaları vatana dönüştürmeleri sonucunu vermiştir. XIII. yüzyıldan XV. yüzyıla kadar devam eden Kuzeyden gelen Şaman-Moğol akınları zaman zaman Türk Müslüman coğrafyasında siyasî olarak başarılı olsa da Moğollar uzun süre Türk coğrafyasında tutunamamış, diğer taraftan Moğol nüfus Türk vatanında kaldığı sürenin uzunluğu ölçüsünde bir Müslümanlaşma (ve Türkleşme) süreci yaşamıştır. Bu durum, Ahmed Yesevî'nin ve diğer ilk Türk mutasavvıflarının ve din adamlarının Orta Asya'da süreklilik arz eden, dış etkilere karşı dirençli bütünleştirici bir kültür ve kimlik oluşumuna katkılarının ne kadar değerli olduğunu gösterir. Ahmed Yesevî'nin Orta Asya coğrafyasındaki önemini artıran bir başka unsur, Yesevîliğin esnek bir biçimde teşkilatlanmış olmasından kaynaklanır. Bu esneklik, iki önemli sonuç vermiştir. Birincisi, onun isminin farklı tarikat yapıları içinde ortak bir değere dönüşmüş olmasıdır; ikincisi ise Yesevîliğin daha sofistike tarikatlara ve kent dindarlığına hitabeden tarikatlara dönüşümünü kolaylaştırmış olmasıdır.

Selçuklular dönemindeki Babaî isyanlarını Yesevîlikle ilişkilendirme yönünde bir tarih okuması bulunsa da bu zorlama bir tarihçiliktir. Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı* adlı çalışmasında "Olaylarda ana rolleri oynayan şahsiyetler incelendiğinde, söz konusu edilen bu üç ana gruptan (Kalenderîler, Haydarîler ve Yesevîler) Yesevîlerin ayaklanmada önyak oldukları anlaşılıyor. Bu da onların isyan sırasında Anadolu'da güçlü bir nüfuza sahip olduklarını bir dereceye kadar ortaya koyuyor" hükmüne ulaşır.¹⁰ Bu hükme iki veriden hareketle ulaşıyor. Fuat Köprülü'den önce Harezmşahlar ile Karahitaylar arasındaki çatışmalardan kaynaklı göçler ve sonra Moğol istilalarından kaynaklı göçlerle Yesevî babalarının Maverâünnehr'i terk ederek Anadolu'ya geldiklerini öğreniyor. Evliyâ Çelebi *Seyahatname*'sinden de Anadolu'nun çeşitli yerlerinde bulunan Yesevî babalarının türbeleri

10 Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1980, s. 56.

hakkında bilgi alıyor.¹¹ Ocak'ın konuyu ele aldığı dört beş sayfalık kısım incelendiğinde bir tarihinin nasıl bu kadar kolay hükümlere ulaştığını anlamakta güçlük çekiyoruz. Yanlış da olsa bir açıklama yapılmadan, isyancı kişilerle Yesevî tarikatı arasında bir ilişki ortaya çıkarılmadan böyle bir hükme varılmış olmasının en iyimser ihtimalle bir hata olduğunu söyleyebiliriz. Ocak bu hatanın farkında olmalı ki kitabın ilerleyen sayfalarında Baba İlyas'ın Yesevîliği konusuna yeniden döner, ancak bu kez o kadar emin değildir: "Görüldüğü gibi her ne kadar baba İshak'ın mensup olduğu tarikatın Yesevîlik mi Vefailik mi olduğunu kesin olarak bilebilmek mümkün olmuyor".¹² İsyan liderleri ile Ahmed Yesevî arasında halifelik ilişkisi kurmanın hatalı olduğu zamanla netlik kazanacaktır.¹³

Dil ve Terminoloji

Ahmed Yesevî hakkındaki kanaatlerimizin/bilgilerimizin büyük bir kısmı XVI. ve XVII. yüzyıllarda derlenen *Divan-ı Hikmet*'e dayanmaktadır. *Divan-ı Hikmet*, Türk dilinde ve hece vezninde yazılmış sufi şiirlerinden, diğer bir ifade ile ilâhilerden oluşur.

Sade duygularla ve basit bir edebi örgüyle dile getirilmiş olan bu şiirlerin dikkate değer bir başka özelliği "mânâ ve muhteva" yönünden güçlü, derin olmasıdır. Arapça İslâmî terminoloji çok güçlü bir biçimde ve orijinal anlamlarına uygun biçimde kullanılmıştır. Ahmed Yesevî veya Yesevîler halka kendi diliyle hitap ederken, halkın tarihsel din dağarcığına hapsolmemişler, aksine bu dağarcığı zenginleştirme ve İslâmlaştırma çabasında olmuşlardır. *Divan-ı Hikmet*'te dil konusunda dikkate alınması gereken bir başka husus da Farsça kelimelerin oldukça fazla olmasıdır.¹⁴ Ahmed Yesevî'nin Türkçeyi tercih etmiş olmasından hareketle bir dil bilinci veya millî bilinç vurgusu yapmak kanaatimizce uygun değildir. Bu tercihi ancak iletişim bilinci ve pedagoji bilinciyle açıklayabiliriz; "O, bu yaklaşımla halkına daha iyi ulaşma imkânı bulmuş, onların ilgisini kazanmış" ve İslâm inanç ve kültürünü temellük etmelerini kolaylaştırmıştır.¹⁵ Dil farklılıkları onun için ümmet kardeşliğine sınır oluşturmaz. Bir Müslüman olarak düşündüklerini ve hissettiklerini Türkçe söylemiş ve bu söyleyiş biçimi, onun müritlerinin Müslümanca düşünme, hissetme ve yaşamalarına aracı olmuştur. *Hikmet*'ler sadece Türklere değil Müslümanlara, dahası bütün insanlara seslenir: "Onun lafzı hususî, manası umumî ve evrenseldir".¹⁶ Gündelik yaşamla ilgili gelenek-görecektür unsurlarına nerede ise hiç yer vermeyen *Divan-ı Hikmet*, toplumsal davranışa rehberlik eden "bir ahlâk kitabı"¹⁷, diğer bir ifadeyle bir etik ilkeler mecmuasıdır.

11 A.g.e., s. 53-6.

12 A.g.e., s. 100.

13 Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016.

14 Farklı *Divan-ı Hikmet* nüshalarında dinî terminoloji ile Arapça ve Farsça kelimelerin araştırılmasının, din bilimciler ve bil bilimciler için özgün araştırma konuları olacağını hatırlatalım.

15 Cemal Tosun, A.g.e., s. 126.

16 İbrahim Kalın, "Hoca Ahmed Yesevî, Hüküm ve Hikmet", *Bilgi*, Sayı 80, 2017, s. 11.

17 Ejder Okumuş, "Sosyolojik Okuma Yaklaşımıyla Hoca Ahmed Yesevî", *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt. 52, Sayı 4, 2016, s. 187.

Yesevî, okur-yazar olmayan kitlelere *Kur'an* öğretisini ve kültürünü yaymak için halk dilini ve edebiyatını işe koşmuştur. Onun yaptığına *sözlü tefsir* diyebiliriz.¹⁸ İslâm akide ve ahlâkını öğretirken Türk ozanlık kültürünün imkânlarından biçimsel olarak yararlanmıştı. Göçebe ve yarı göçebe kültürlerin özelliklerinden olan otonom/merkezkaç, cemaat-dışı (heterodoks) eğilimleri beslemeyerek Türk-İslâm coğrafyasında siyasal bütünleşmeye ve devlet geleneğinin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Örneğin tarihte *Yesevî İsyanları gibi bir olgu yoktur*. Ölçer Özünel'in¹⁹ ifade ettiği gibi, Ahmed Yesevî, salt bir mistik kahraman değil, "siyasal dönüşümlerin ve göçebe ve yerleşik yaşamın kırılma noktalarının da odağında bir isimdir".

Onun hitap ettiği insanların edebî formlarını kullanmasını, dinî inanç ve düşüncesindeki karışıklığın göstergesi olarak yorumlayıp, buradan Şamanizm inanç ve pratikleriyle sentezlenmiş bir heterodoks Türk Müslümanlığı ortaya çıkarma çabalarını Fuat Köprülü'nün 1930'lu ve 1940'lı yıllardaki ideolojik araştırmacılığının ürünleri olarak görmek gerekir. Yöntemsel olarak sorunlu olduğu vurgulamaları yapmak kaydıyla, heterodoks grupların menkıbelerini bilimsel bir delil olarak ele alıp, Ahmed Yesevî'yi heterodoks İslâm'ın kaynağı olarak gösterme geleneğinin karşısında, *Divan-ı Hikmet*'i onun fiziksel olmasa da mânevî mirası olarak değerlendirenler bilimsel olarak daha tutarlı bir konumda görünmektedir. Bu yaklaşım içindeki tespitler şöyle özetlenebilir:

"Hoca Ahmed Yesevî'nin eserlerinde halkı şüphelere düşürecek itikatları sarsacak özel imgelere imalara rastlanmaz. Şeriat hükümlerine karşı bazen dikkatsizce hareket eden cezbesi galip büyük bir kısım sufilerden sâdir olan ve onların zahir âlimleri tarafından suçlanmasına yol açan fikir ve ibareler bu büyük Türk şeyhinin eserlerinde hemen yok gibidir".²⁰

"*Hikmetler* şekil bakımından İslâm öncesi Türk Edebiyatının özelliklerini taşır. Muhtevayı ise dinî bilgiler oluşturmuştur. Ahmed Yesevî hikmetlerinde Eski Türk Edebiyatının millî unsurları ile dinî/tasavvufî unsurları uyum içinde bir araya getirmiştir. Kısaca söyleyecek olursak hikmetlerin muhtevasını İslâm dininin esasları, şeriatın ahkâmı, Ehli Sünnet akidesi, tasavvufun incelikleri ve tarikatın âdâb ve erkânı oluşturmaktadır".²¹

"Ahmed Yesevî, bir arif ve şair olmasının yanı sıra aynı zamanda bir müşittir. İslâm'la müşerref olan Türklere İslâm'ın temel öğretilerini sade, yalın ve samimî bir dille anlatır".²²

"Onun mirasının en önemli parçalarından birisi, *Kur'an* ayetlerinin anlamını Türkçe söylemeye veya onu şiir diliyle kamuya yansıtmaya duyduğu ilgidir".²³

18 "Yesevî'nin hikmetlerinde ayet metinlerinden alıntılar, ayetlerin mefhumları ve bazı ayetlerin kısmî tercümelere vardır". Bkz. İsmail Çalışkan, "Kur'an'ın Türkçeye Tercümesi Tarihine Yesevî'den Bakmak", *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt. 52, Sayı 4, 2016, s. 29.

19 Devrim Ölçer Özünel, A.g.e., s. 15.

20 Hayati Bice, A.g.e., s. XII.

21 Cemal Tosun, A.g.e., s. 126.

22 İbrahim Kalın, A.g.e., s. 10.

23 İsmail Çalışkan, A.g.e., s. 30.

“Yesevî'nin ilmî temeli *Kur'an*'ı anlamaya, âyetlerin anlamını ve tefsirini kendi dilinde ifade etmeye yetecek bir seviyeye işaret eder”²⁴

“Ahmed Yesevî, Türk halkları arasında vahdetin sağlanmasına, şer'î çizgiden uzak kitlelere İslâmî hassasiyeti aşılama, nebevî sünnetin yaygınlaşmasına ve birlikte yaşama tecrübesinin tekâmülüne öncülük etmiştir”²⁵

Heterodoks İslâm İddiaları

Ahmed Yesevî'nin yaşadığı dönemde yazılı bir eser ortaya koymaması ve hayatının yaşadığı dönemde yazıya geçirilmemiş olması, onun hakkında birbirine zıt yönde kanaatlerin ve yorumların oluşmasına neden olmuştur. Son yıllarda Ahmed Yesevî üzerine yapılan bilimsel çalışmalarda nicel bir artış olmasına rağmen, onun hakkındaki kanaat ve yorum farklılıklarında bir azalma görülmemektedir. *Bir bakış açısına göre o*, Türkler arasında Sünnî (ortodoks) İslâm'ın yayılmasına tasavvuf aracılığıyla öncülük etmiş ve Allah korkusunu ve Peygamber sevgisini kendi yaşamına ilke edinmiş örnek bir Müslümandır. *Başka bir bakış açısına göre*, Arap ve Acem kültürünün etkisinde kalmış İslâm'ın Türk dünyasında yayılmasını bir kültürel çözülme olarak görüp, İslâmiyet öncesi Türk şamanizmi/paganizmi ile İslâm inançlarını sentezlemeye çalışan bir çeşit heterodoks İslâm anlayışının kurucusudur. Daha zayıf olan *üçüncü bir yaklaşım* ise Ahmed Yesevî'yi Şii-Batınî tasavvuf anlayışının Türk coğrafyasındaki temsilcisi olarak ele alır. Yesevî araştırmalarında dikkat çekici bir başka unsur ise, aynı araştırmacının farklı zamanlarda farklı Yesevî yorumu yapmış olmaları, bu farklı Yesevî okumalarını aynı kitabın sayfaları arasına derç etmiş olmalarıdır. Aynı yazıda hem heterodoks hem de heterodoksluktan uzak Ahmed Yesevî portrelerini görmek ise bu konudaki uç örnekleri oluşturur. Örneğin, İrene Melikoff “Anadolu Sûfliğinin Orta Asya Kökenleri” başlıklı yazısında Hacı Bektaş Velî'yi “adı ve öğretisi cemaat-dışılığa (heterodoksluk) hiç bulaşmamış olan Ahmed Yesevî” ile ilişkilendirmenin bir “efsane” olduğu tespitini yapıyor²⁶, yazının ilerleyen sayfalarında ise “Yesevî geleneğinden doğan ve kökleri Orta Asya'ya ulaşan bir akım, Anadolu toprakları üzerinde yalnız cemaat dışı (heterodoks) değil, aynı zamanda açıkça başkaldırıcı görünecek derecede çığırından çıktı” cümlesine yer vererek Bektaşilik ile Yesevîlik arasında ilişki kuran efsaneye teslim oluyor.²⁷

II. KÖPRÜLÜ'DE AHMED YESEVİ VE YESEVİLİK İMGESİ

Bu konuda dikkat çekici unsurdan biri, hem Ahmed Yesevî'yi ortodoks İslâm çerçevesinde değerlendirenlerin hem de onu heterodoks İslâm çerçevesine yerleştirenlerin Köprülü'nün

24 A.g.e., s. 37.

25 Kadir Özköse, A.g.e., s. 393.

26 İrene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, Çev. Turan Alptekin, İstanbul, Demos Yayınları, 2015, s. 146.

27 A.g.e., s. 153.

çalışmalarını temel alıyor olmalarıdır. Türkiye’de Ahmed Yesevî üzerine ilk bilimsel araştırmayı yapan kişi olarak Köprülü’nün ilgisi bilimsel olarak takdir edilesi bir niteliğe sahiptir. Ancak seküler-Türkçü Köprülü’nün Ahmed Yesevî ve Yesevilik hakkındaki Cumhuriyet sonrası yorumu, Cumhuriyet öncesinde “Gökalp’in tilmizi” ve “ateşçi bir Türkçü” olan Köprülü’nün²⁸ yorumunu nakzeder niteliktedir. Köprülü 1918’de yayınlanan *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı kitabında şer’i kurallara uymaya hassasiyet gösteren ortodoks/Sünnî İslâm’a uyan bir Yesevî portresi oluşturmuştur. Cumhuriyet döneminde kaleme aldığı “Türk-Moğol Şamanizmi’nin Tasavvufi İslâm Tarikatları Üzerindeki Tesiri” makalesi ile MEB’in *İslâm Ansiklopedisi*’ne yazdığı “Ahmed Yesevî” maddesinde ise heterodoks bir Ahmed Yesevî portresi ortaya koyar. Köprülü her iki dönemdeki yazılarını bilim adamı kimliğiyle yazdığı iddiasında bulunmuş, ortaya koyduğu tezleri kesin bir dille savunmuştur. O, bu iki yazısında, *İlk Mutassavvıflar*’daki tezini yeni veriler ışığında artık savunmadığını belirtmekle, bir ölçüde bilimsel sorumluluğa önem vermiştir. Ancak *İlk Mutassavvıflar* kitabının birinci kısmında yaklaşık 170 sayfa Ahmed Yesevî bilgisi ile savunduğu kanaatlerini, daha sonra yazılan kısa bir makale ve 5 sayfalık ansiklopedi maddesiyle nakzetsiz çalışmakta başarılı olamamıştır. Diğer taraftan Köprülü’nün konu hakkındaki sonraki yazılarında *İlk Mutassavvıflar* kitabına sıkça atıf yapılmış olması, bu “düzeltme” çabasının kendi içinde sorunlu olduğunu göstermektedir. Köprülü kendinden sonra yapılacak Yesevî çalışmalarında ortaya çıkacak olan Ahmed Yesevî üzerinden bir Türk İslâmî veya Türk dini inşa etme arayışlarını sezinlemiş gibi, bir adım geri çekilip, “Ahmed Yesevî” maddesini, *-İlk Mutassavvıflar*’dan aktardığı bir paragrafla-, Ahmed Yesevî’de, Yesevilik tarikatında ve *Hikmet*’lerde “dinî/İslâmî” ve “millî” olmak üzere iki farklı unsur bulunduğunu hatırlatarak bitirir.²⁹ Böyle bir kapanış yapması, sonradan tüm söylediklerine rağmen *İlk Mutassavvıflar*’daki tezinden fazla uzaklaşmak istemediği biçiminde yorumlanabileceği gibi, konu hakkındaki son yazılarında kafasının tam net olmadığı biçiminde de yorumlanabilir.

Köprülü’nün Ahmed Yesevî ve Yesevilik hakkındaki düşüncelerini kronolojik olarak ve ana hatlarıyla vermek, onun kanaatlerindeki değişim çizgisini anlamak açısından yararlı olacaktır.³⁰

Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (1918)

XIX. yüzyılın son birkaç yılında Mehmet Emin Yurdakul’un şiirleriyle başlayan ve 1911’de *Genç Kalemler* dergisindeki “Yeni Lisan Yeni Hayat” yazısıyla Ziya Gökalp ve Ömer Seyfettin’in manifestosunu ortaya koyduğu Millî Edebiyat akımı, ötekileştirilen divan edebiyatına karşı, millî bir halk edebiyatı unsurunu öne çıkarır. Başlangıçta, bir kültür hareketi olarak kendini ortaya koyan Yeni Lisan Hareketi veya Millî Edebiyat Hareketi, Balkan Savaşları ve I. Dünya

28 Halil Berktaş, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, İstanbul, Kopernik Kitap, 2018, s. 59, 105.

29 Fuat Köprülü, “Ahmed Yesevî”, *İslâm Ansiklopedisi*, C. 1, İstanbul, MEB Yayınları, 1978, s. 214.

30 Konunun berraklık kazanmasına katkısı olacağını düşündüğümüz, bu ve ilerleyen sayfalardaki uzun alıntıların, hoşgörüle karşılanacağını düşünüyorum.

Savaşın oluşturduğu sosyal ve psikolojik atmosfer içinde kısa sürede siyasallaşarak dönemin aydınlarının birçoğu üzerinde etkili olmuştur.

Bu etkiyi Fuat Köprülü'de de görürüz. Gökalp ve Seyfettin kozmopolit nitelikli gördükleri "divan edebiyatı"nın karşısına "halk edebiyatı"nı çıkartarak Türk kimliği için saf kültür adresi gösterir. Benzer biçimde Köprülü de halk Müslümanlığını ve halk tasavvufunu araştırmaya çalışmıştır. Eserinin adı her ne kadar *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* olsa da Mevlânâ gibi büyük bir Anadolu mutasavvıfına yer vermemiş olması ve incelemesine sadece Ahmed Yesevî ile Yunus Emre'yi konu edinmesi; ayrıca tasavvufi metinlerin edebi analizini yapmamış olması, Köprülü'nün konunun daha çok din tarihi kısmıyla ilgili olduğunu gösteriyor. O, medrese tarafından öğretilen İslâm'ı hedef almayan ve esasen onunla pek farklılaşmayan, ama ona ihtiyaç da duymayan halk İslâm'ı veya tasavvufi İslâm üzerinde durur. Bu çalışmada Mevlânâ gibi Hacı Bektaşî Velî'nin de inceleme dışı tutulması, o dönemde oluşturulmak istenen Türk Müslümanlığı imgesi hakkında fikir vericidir.

Köprülü, XII. yüzyıldan XX. yüzyıla gelen ve tüm Türk coğrafyasına ve bu arada Anadolu'ya yayılan "biçimsel olarak" Türklere özgü, bir dindarlık yorumu olduğu, bu yorumu ise Ahmed Yesevî'nin oluşturduğu kanaatini kuvvetle savunur. Burada amaç, İslâm inanç ve pratiklerinin Türk dili ve Türk edebiyatı formları aracılığıyla aktarıldığını vurgulayarak, bu iki kimliğin tarih boyunca uyumunu ve sürekliliğini göstermektir. Köprülü'nün bu çalışmasında özde İslâm ve biçimde Türk olan bir Türk halk Müslümanlığı idealize edilir. Ahmed Yesevî ise bu Müslümanlığın kurucu ve lider imgesi olarak sunulur. Osmanlı Devleti'nin son yıllarında oluşum hâlinde bulunan ve Türkleşmek-Müslümanlaşmak gibi iki tarihi ilke benimsemiş olan Türk milliyetçiliği Yesevî'nin ismini bir değer olarak keşfederek, ona bütünleştirici sembolleri arasında yer vermiştir:

- Ahmed Yesevî, "Yusuf Hemedânî'nin âlim halifesi" olarak tıpkı mürşidi gibi, bir Hanefî fakihî, bir şeriat âlimi olduğundan şeriat ile tarikatı daima kaynaştırdı; "dinî tekâlîfe karşı dikkatsizliğin tarikat adabıyla uyuşamayacağını neşir ve telkine çalıştı".³¹

- "Sakin, uzak görüşlü ve muhakemeli bir Türk mutasavvıfıdır". O tebliğinin etkili olması için, "hitap ettiği topluluğun fikir seviyesini ve ruh hâllerini tamamıyla göz önüne almış" ve halkın anlayamayacağı tasavvuf felsefesinin inceliklerini anlatmaktan özenle kaçınmıştır. Göçebelerden ve köylülerden oluşan çevresinin ihtiyaçlarını anlaması, dinin esaslarını basit ve net biçimde sunması ve halkla anlayacakları dil üzerinden iletişim kurması, müritlerinin sayısını çoğaltan bir faktör olmuştur.³²

- "O, esasen en çok galeyana hacet gösteren yerlerde bile sakın ve soğuktur; nasihatlerindeki ağır edası, tahkiyedeki basit ve yeknesak ifadesi, münacatlarındaki vakarlı ve sakın tavrı hemen hiç değişmez. İç hayatın vecdlerine, galeyanlarına ekseriya kayıtsız kalan, şeriatın aslî esaslarına zahiren de tam bir sadakatle riayet eden bu ağır başlı donuk

31 Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976, s. 74-5.

32 A.g.e., s. 76, 85, 155.

Orta Asya Türkünün şahsiyeti, *Divan-ı Hikmet*'te derhâl göze çarpar".³³

- *Hikmetlerini basit bir hayalin ürünü olarak dile getirmiştir ve edebî sanatlara tamamen uzak kalmış, "şiiri sırf dinî-tasavvufî bir propaganda vasıtası gibi telâkki" etmiştir.*³⁴

- "*Divan-ı Hikmet* derin ve şairane bir tasavvuf eseri olmaktan çok, dinî ve ahlâkî va'z ve hikâyelerden, tarikat usulü ve sülûk adabına dair *öğretici (didaktik)* manzumelerden mürekkep basit bir eser; Ahmed Yesevî de tarikat fikri ile dolu, fakat buna rağmen hakikî bir şairlik kabiliyetinden, yani lirizmden mahrum kuru bir *ahlâkçı (moralist)*'dir".³⁵

- Duygu ve düşüncelerinin şer'î hükümlerle bağdaşıp bağdaşmadığını önemsemeyen "âşik mutasavvıflar"dan değildir.³⁶ Onun sözlerinde İslâm itikadına zarar verecek imalara rastlanamaz. "Çok geniş bir görüş noktasından şeriata karşı az çok dikkatsiz hareket eden büyük bir kısım İran sûfilerinde mevcut fikir ve temayüller, bu büyük Türk şeyhinde hemen yok gibidir".^{37/38}

- "Onu işgal eden biricik şey, halkı irşat ve doğru yola sevk düşüncesidir".³⁹

- Şer'î meseleleri yani İslâm'ın zahir hükümlerini ve ahlâkî konuları "öğüt verici bir emirle tebliğ" etmeye çalışmıştır. Şeriat hususuna fazlasıyla ihtimam göstermesi, onun şer'î ilimlerde derinleşmiş olmasından kaynaklanır⁴⁰.

- İbadetlere önem verir, günahlardan bahseder ve sıkça tövbe istiğfar eder, cennet ve cehennemden bahsederek Allah'tan bağışlanma diler.⁴¹

- "Erenlerin sözünü dinlemek, *Kur'an* ve Hadis hükümlerine uymak, şeriat ile tarikatı meczulemek, boş dünyayı bırakmak ve mücadele yoluna sapmak, onun en çok tavsiye ettiği şeylerdendir".⁴²

- Öncelikli olarak Yesi, Taşkent bölgesinde etkili olmuş, Fergana, Buhara ve Semerkant, Hive ve Horasan'da "H. VIII. asırdan, yani Nakşibendilik tarikatının gelişmesi ve yayılmasından" sonra etkisini göstermiştir.⁴³

- "Nakşibendilik'in kurulmasına kadar, Acem dili ile mükemmel şiirler yazan tanınmış

33 A.g.e., s. 147.

34 A.g.e., s. 150, 163.

35 A.g.e., s. 156.

36 A.g.e., s. 155.

37 A.g.e., s. 76.

38 Burada, Türk kültürü ve kimliğinin ötekisi olarak kurgulanmış olan İran kültürü, tasavvufî aşırılıkların kaynağı olarak gösterilir. Köprülü bu İran imgesini daha sonra değiştirecektir.

39 A.g.e., s. 50.

40 A.g.e., s. 155, 76.

41 A.g.e., s. 50, 76.

42 A.g.e., s. 150.

43 A.g.e., s. 57.

sûfilerin yanında, Hoca Ahmed Yesevî'nin tesirleri daha çok Türk kültürünün hüküm sürdüğü kuzey doğu bölgelerinde kendini göstermişti".⁴⁴

- Anadolu Türklerinin halk tasavvuf edebiyatının köklerini oluşturmuştur. Batı sahasındaki ve Anadolu'daki menkıbeler, "daha karışık" ve "tarihî gerçekten daha uzaktır".⁴⁵

- "*Divan-ı Hikmet*'te Şiîliğe veya herhangi bir itizâl şekline delâlet edecek hiçbir şey yoktur".⁴⁶

- "Yesevîlik'in bir kolu sayılabileceğimiz Nakşibendilik", tarikatı "gayet zahidane ve İslâm esas ve akidelerine son derece uygun bir dinî şekil aldı. Demek oluyor ki sosyal muhit gittikçe Hoca Ahmed Yesevî'nin eserini daha hararetle kabul edebilecek bir gelişme göstermişti".⁴⁷

- *Hikmet*'lerde "başlıca iki mühim ve esaslı unsur göze çarpar: İslâmî, yani dinî-tasavvufî unsurla; millî, yani halk edebiyatından alınan unsur. İslâmî unsur mevzuda, yani esasta daha kuvvetli olduğu hâlde, millî unsur bunun aksine şekil ve vezinde daha göze çarpar bulunuyor".^{48/49}

Köprülü, Ahmed Yesevî'yi "âşik mutasavvıflar"dan saymaz; Tasavvuf şairi olarak adlandırmakta çok rahat değildir. Köprülü'nün *ilk Mutasavvıflar* eserinde, Ahmed Yesevî ve *Divan-ı Hikmet* hakkında ne Şiîliğe ne de eski Türk inançlarına dair hiçbir gönderme veya ilişkilendirme yoktur.⁵⁰ Ahmed Yesevî ve Yesevîlik tarikatı, çerçevesi şer'î hükümlerle belirlenmiş bir tasavvuf deneyimi ve yorumu olarak betimlenmiştir.

"Türk-Moğol Şamanizmi'nin Tasavvufî İslâm Tarikatları Üzerindeki Tesiri" (1929)

Köprülü bu makalesinde Türk-Moğol Şamanizmi'nin İslâm tarikatları üzerindeki etkilerini araştırır. Ona göre, büyük sûfilerin tasavvuf anlayışında Şamanizmin herhangi bir rolünün olmadığı kesin olmakla birlikte, sufiliğin biçimsel görünüşlerinde özellikle de Yesevîlikte Şamanizmin izlerini bulmak mümkündür. Köprülü "Yesevîyye tarikatının ilk kuruluşu hakkındaki bilgilerimizin yetersiz olması" nedeniyle, menkıbelerden hüküm çıkarmakta bilimsel olarak bir beis görmez.⁵¹

- Türk Şamanizmi'nin izlerini öncelikle "en eski Türk tarikatı olan Yesevîyyede" buluruz. Kuzey Türk boylarının Müslüman olmasında önemli bir rolü olan bu tarikat, eski

44 A.g.e., s. 57.

45 A.g.e., s. 4, 58-9.

46 A.g.e., s. 151.

47 A.g.e., s. 167.

48 A.g.e., s. 164.

49 Bu paragraf yirmi yıl sonra kaleme alınan "Ahmed Yesevî" maddesinde de yer alır.

50 Fuat Köprülü, A.g.e., s. 150, 155, 157-8, 165.

51 Fuat Köprülü, "Türk-Moğol Şamanizmi'nin Tasavvufî İslâm Tarikatları Üzerindeki Tesiri", Çev. Ferhat Tamir, *Bilig*, S. 1, 1996, s. 2.

geleneklerden etkilenecek ve bunlardan bazılarını devam ettirmiştir.⁵²

- Kadın-erkek ortak zikir: Türk ailesi anaerkil bir karakter taşıdığı için, "İslâm'ın hükümlerine rağmen, kadınlar halk toplantılarına katılmaya devam etmiştir". Yesevî tarikatında kadınların peçesiz olarak erkeklerle birlikte zikir toplantılarına katılması da bu geleneğin devamıdır. Yesevilikteki bu uygulama, Horasan âlimlerinin tepkisini çekmiştir.⁵³

- Yüksek sesli ve şarkılı zikir: Yesevîyye tarikatına has olan ve zikir-i erre (nakarat zikri) diye adlandırılan ve özellikle Türklerin zevkine cevap veren bu zikir tarzında "Kuzey Asya'nın göçebe Türk boylarının Şamanlara has vecd verici oyunlarından izler bulunur".⁵⁴

- Hasımını hayvana dönüştürme: "Ahmed Yesevî'nin hasımları, onu hırsızlıkla suçlamak niyetiyle, öldürülmüş bir öküzü mutfağına bırakmışlardı. Fakat Yesevî, hasımlarını köpek hâline getirdi ve o öldürülmüş öküzü onlara yedirdi".⁵⁵

- Türk sülûlîğinin ilk devreleri hakkındaki bilgilerimiz arttıkça Şamanizm'in Yesevîyye tarikatındaki izleri, yani eski Türk dininin İslâmlaşmış kalıntıları, bize daha açık olarak görünüyor.⁵⁶

- Göçebe Türkler, İslâm'a davet eden, İslâm inanç, ibadet ve muameleatını kendilerine açıklayan sufleri, Şamanlar gibi düşünmüşlerdir.⁵⁷

Köprülü'nün Şamanlıkla ilgili bu sınırlı ve zorlama tespitleri beklenen işlevi iki biçimde yerine getirecektir. İlki Köprülü Şamanlık söylemini sonraki yazılarındaki Yesevilîğin heterodoksluğu söylemine dönüştürecek, ikincisi başka yazarlar tarafından ortaya atılan Yesevilîğin Şamanizm ve heterodokslukla ilişkilendirilmesine kaynakça sağlayacaktır.

Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu (1935)

1929 tarihli "Türk-Moğol Şamanizmi'nin Tasavvufî İslâm Tarikatları Üzerindeki Tesiri" makalesinde Yesevilik naif bir biçimde Şamanist geleneklerle ilişkilendirilmişti. *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu* çalışmasında ise Şaman kalıntıları barındıran bir Türk Müslümanlığı imgesi ön plana çıkmaktadır. Köprülü bu imgeyi güçlendirmek için fazla detaya girmez, tezin belirginleşmesini ve detaylanmasını zamana bırakmış gibidir. İlk Baskısı 1935 yılında *Les Origines de l'Empire Ottoman* Paris'te adıyla yayınlanan, 1959'da *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu* adıyla Türk Tarih Kurumu tarafından Türkçesi basılan kitapta tek paragraflık bir açıklamayla, Köprülü, o ana kadar Yesevilik hakkındaki görüşlerini tashih etmek isteğini ortaya koyar

52 A.g.e., s. 1.

53 A.g.e., s. 1-2.

54 A.g.e., s. 2.

55 A.g.e., s. 2.

56 A.g.e., s. 2.

57 A.g.e., s. 2.

ve "tashih" eder. Sünnî/ortodoks İslâm çerçevesi içinde yer aldığından şüphe etmediği Yesevîlik bu yazıda "heterodoks" bir çerçeveye yerleştirilir. Köprülü bununla da yetinmez Yesevîliğe inanç alanında olduğu gibi politik olarak da protest bir kimlik kazandırır. "Türk-Moğol Şamanizmi'nin Tasavvufî İslâm Tarikatları Üzerindeki Tesiri" makalesinde Şamanizmin Yesevîlik üzerindeki dip etkilerini (tortularını) analiz eden Köprülü, "Elime geçen bazı yeni vesikalara dayanan yeni tetkiklerim", bilimsel söylemi üzerinden (ve belki de Türk Tarih Kurumu'nun ortaya çıkışıyla "resmi tarihçi" olmaktan almış olduğu ideolojik güçle) rahatlıkla topu potaya yerleştirir. Anı bir aydınlanma ile "bu tarikatın ilk kuruluşunda bile tamamıyla heterodoks mahiyette" olduğunu keşfeder. Türkiye'deki Yesevîlik araştırmalarında kırılma noktası olan paragraf şöyledir:

- "XII. asırda Orta Asya'da kurulmuş en eski Türk tarikatı olan Yesevîyye, büyük bir süratle bütün Türk memleketlerine yayıldığı gibi, bilhassa Cengiz istilasından sonra Mâveraünnehr'den ve Hârezm'den Anadolu'ya vâki olan büyük muhaceretler esnasında Anadolu'ya gelip yerleşmişti. Vaktiyle bütün teferruatıyla tetkik etmiş olduğum bu tarikat hakkında burada fazla bir şey söylemeyeceğim; yalnız, bazı âyinleri itibariyle eski Türk Şamanizmi ile alâkasını göstermiş olduğum bu tarikatın, ortodoks mahiyeti hakkında eski fikrimi burada tashih etmek isterim: Elime geçen bazı yeni vesikalara dayanan yeni tetkiklerim, bana, bu tarikatın, ilk kuruluşunda bile tamamıyla heterodoks mahiyette olduğu kanaatini verdi".⁵⁸

Köprülü'nün Yesevîlik konusundaki kanaatlerini değiştiren bu "yeni vesikalar"ın neler olduğunu, okuyucu hiçbir zaman öğrenemeyecektir. Köprülü *İlk Mutasavvıflar*'da geniş yer tutan bir tetkikle oluşturduğu Yesevîlik imgesini, 17 yıl sonra tek bir paragrafta ortadan kaldırıp tamamen zıt yönde bir Yesevîlik imgesi ortaya koyuyorsa, bu durum, araştırmacı ya da bilim insanı kimliği ile ne kadar bağdaşır? Şüphesiz bir bilim adamının bir konuda elde ettiği veriler ya da muhakeme yöntemindeki değişiklikler nedeniyle bir konudaki kanaati değiştirebilir. Ancak bilim değişiklik faktörlerine gönderme yapmakla değil, bu faktörlere açıklama yapmakla gelişir. Köprülü, Yesevîliği heterodoksi ile bağdaştırmasıyla Yesevîlikten bir proto-milliyetçilik keşfedip, buradan Türkiye Tarihi ve Anadolu Müslümanlığı ile ilgili bazı sonuçlar çıkaracaktır. Bunlardan birisi Babaî isyanları ile Yesevîlik ve göçebe Türklük arasında kurmuş olduğu ilişki; bir diğeri ise "Abdalan-ı Rum"u ("Anadolu Abdalları'nı) homojen bir yapı olarak gösterip heterodoks dindarlık içine yerleştirmiş olmasıdır:

- "Din tarihi bakımından, bu Babailer'in ve bu Türkmen şeyhlerinin menşeyini nerede aramak lâzımdır? Bize göre, bunların menşeyini, kısmen Yesevîyye ve kısmen de Kalenderiye tarikatlarında aramak lâzımdır".⁵⁹

Köprülü'nün seküler milliyetçi bir tarih-yazımı refleksiyle Anadolu İslâmlığını Türkleştirme serüveni onu, adım adım Sünnîlikten Şîîliğe, diğer bir ifade ile ortodoks dindarlıktan

58 Fuat Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara, Türk tarih Kurumu Yayınları, 1991, s. 98

59 A.g.e., s. 98.

heterodoks dindarlığa doğru sürüklemiş görünmektedir. Ahmed Yesevî ya da Yesevîlik tarikatı imgelerindeki bu değişikliğin, sosyolojik göndermeler içerdiği gözden kaçırılmamalıdır. Ahlâkî erdemlere yapmış olduğu vurgu ile toplumsal ve siyasal bütünleşmeye katkıda bulunduğu varsayılan tarihsel kişi ve kurumlardan, siyasî otorite karşıtı hatta isyancı bir kült oluşturmak... Bu çaba, açık ya da örtülü biçimde Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin Türklüğünü ve Anadolu Sünniliğinin meşruiyetini sorgulamaya dönük bir ideolojiye hizmet edecektir. Belli bir düşüncenin veya ideolojinin köken arayışı yörüngesine girmiş olan bu tarih-yazımı, Aktay'ın⁶⁰ da ifade ettiği gibi, geçmişin aydınlatılmasına değil, "köken icat etmeye" hizmet edecektir.

"Ahmed Yesevî Maddesi" (1940)

Mehmet Fuat Köprülü, 1940'da MEB'in *İslâm Ansiklopedisi*'nde yayınlanan "Ahmed Yesevî" maddesinde Ahmed Yesevî ve Yesevîlik hakkında önceki tezlerinden farklı ve büyük ölçüde öncekilere karşıt ve aynı zamanda konu hakkındaki araştırmalarına nokta koyan tezlerle ve kat'î bir söylemle karşımıza çıkar.

Bu değişikliğe şöyle açıklık getirir:

- "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıfları yazarken gerek Ahmed Yesevî'nin sufiyane şahsiyetini gerek Yesevî tarikatının hüviyetini tamamıyla Nakşibendî kaynaklarının gösterdiği biçimde tasvir etmiştim. Hâlbuki Babaî, Haydarî ve Bektaşî an'anelerinin Ahmed Yesevî hakkındaki rivayetleri, şüphesiz tarihî hakikate daha yakındır. *İlk Mutasavvıflar*'ın neşrinden sonra Bektaşîliğin menşei hakkında yaptığım araştırmalar ve elde ettiğim yeni vesikalar, bana bu hususta kat'î kanaat vermiştir. Binaenaleyh burada Ahmed Yesevî'nin tasavvufî şahsiyeti ve Yesevîye tarikatının ilk asırlardaki hususî karakteri *İlk Mutasavvıflar*'dakinden tamamıyla farklı olacaktır".⁶¹

Köprülü bir taraftan neler olduğunu açıklamadığı "yeni vesikalar"dan bahsederek, öncekilere göre daha bilimsel bir basamakta konuyu ele aldığı kanaati oluştururken diğer taraftan bilimsel bir sorumlulukla konu hakkında bir arpa boyu kadar ilerleme olmadığını vurgular. Ahmed Yesevî'nin "tarihî şahsiyeti pek çoktan unutulmuş, Türk muhitlerinde asırlardan beri tamamıyla menkıbevi bir hüviyet almış"tır.⁶² Ne yazık ki bilimsel açıklamalara hâlâ menkıbeler kaynaklık edecektir. Köprülü bu konuda son uyarısını yapar: "ona isnat edilen bazı sözler, bazı hareketler birtakım menkıbeler Ahmed Yesevî'nin tasavvuf şahsiyeti hakkında tam ve doğru bir fikir vermekten çok uzaktır. Esasen bu eserlerden birçoğunun Orta Asya'da Nakşibendîye tarikatının kuruluşundan ve XV. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu memleketine yayılışından sonra vücuda geldiği düşünülecek olursa, bunların Ahmed Yesevî'yi tamamen Nakşibendî görüşüne göre tasvir ettikleri kolayca anlaşılabilir". Ona göre

60 Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1999, s. 40.

61 Fuat Köprülü, "Ahmed Yesevî", *İslâm Ansiklopedisi*, C. 1, İstanbul, MEB Yayınları, 1978, s. 212.

62 A.g.e., s. 211.

Nakşibendilik Türk-İslâm dünyasında Türk kültürünün izlerini silmek gibi bir misyondan hareket etmektedir. ‘Türklük-dışı’ bir tasavvuf hareketi olan Nakşibendilik’in, Yesevîlik ile bağdaşması bir yana, Köprülü Nakşibendiliği Yesevîliğin tam karşıtına konumlandırır.

- “Maveraünnehr”in büyük İslâm merkezlerinde Sünnî-İran kültürünün Türk-Moğol paganizmine karşı bir aksülameli olan Nakşibendilik, bu kültür tesiri altındaki Türkleri de kolayca nüfuzu dairesine almak için, Yesevîlikle bazı rabitalar tesisine çalışmış olmalıdır”.⁶³

Köprülü’nün milliyetçi söylemi daha belirginleşmiştir. Sünnilik ve Nakşibendilik İran kültürü ile ilişkilendirilir. Bu yoruma göre, Nakşibendiliğin ortaya çıkışıyla birlikte Yesevî öğretisi ve pratikleri aslından uzaklaştırılarak Sünnileştirmeye tâbi tutulmuştur. Yesevî hoşgörüsü ve yöntemi içinde sorun olarak görülmeyen Şamanist unsurlar, Yesevî görünümünü altındaki Nakşibendilik tarafından tasfiye edilir. Bu durumu Köprülü, “doğal olarak”, esefle karşılayacaktır. *İlk Mutasavvıflar*’da heyecan duyduğu Yesevî-Nakşibendî ilişkisi, şimdi sorunlu ve Türklüğü yozlaştıran kaygı verici bir tarihî olgu olarak sunulur.

Bu yazıda Köprülü ilk defa Ahmed Yesevî için şair unvanını sorgulamadan kullanır. Daha önceki yazılarında Yesevî’nin Müslüman Türklere yaptığı hizmetlerden bahsedilirken şimdi “Türklere” yaptığı hizmete vurgu yapılır:

-“Sufî şair ve tarikat müessisi sıfatıyla Türklerin mânevî hayatı üzerinde asırlarca müessir olmuş büyük bir şahsiyet”.⁶⁴

-“Türklerin dinî ve edebî tarihinde bu kadar geniş ve devamlı bir tesir icra eden büyük Türk mutasavvıfı...”⁶⁵

-“...basit bir dille sufiyane manzumeler yazdı, ki bunları alelâde şiirlerden ayırt etmek için hikmet derler”.⁶⁶

-“Bir Türk sufi tarafından halis bir Türk muhitinde kurulan bu ilk büyük Türk tarikatı, iptida Seyhun havalisinde, Taşkent civarında ve Şarkî Türkistan’da kuvvetle yerleşmiş sonra Türk dil ve kültürünün Maveraünnehr ve Harizm sahalarında kuvvetlenmesi ile oralarda da ehemmiyet kazanmıştır”.⁶⁷

Önceki yazılarında Yesevîlik İslâm’ı, *Kur’an*’ı, Sünnet’i ve şer’î ilkeleri göçebe ve köylü Kuzey Türklerine anlatmanın bir yöntemi olarak sunulurken, şimdi Sünnî veya ortodoks İslâm’ın karşısına “Türk paganizmi” ve “kişi kültü” olarak konumlandırılır.⁶⁸

İlk Mutasavvıflar’daki İslâm’ı tebliğ çabasına vurgu burada “dervişlik adabını telkin”e,

63 A.g.e., s. 212.

64 A.g.e., s. 210.

65 A.g.e., s. 211.

66 A.g.e., s. 211.

67 A.g.e., s. 211.

68 A.g.e., s. 210.

“serbest bir tasavvuf felsefesi inşa etme arayışına”ve bu tasavvuf felsefesinin propagandasına dönüşür:

- “Onun etrafında toplananlar, İslâmiyet’e yeni, fakat çok kuvvetli ve samimî rabitalarla bağlanmış göçebe yahut köylü Türklerdi... İslâm ilimlerini ve İran edebiyatını pek iyi bilmekle beraber müritlerine dervişlik adabını telkin için, anlayabilecekleri bir dil ile hitap etmek mecburiyetinde kaldı.”⁶⁹

- “Yusuf Hemedânî halifelerinden olan Ahmed Yesevî’nin bir taraftan Horasan Melamiliğinin, diğer taraftan Şarki Türkistan ve Seyhun havalisindeki Şii cereyanlarının tesiri altında, oldukça geniş ve serbest bir tasavvuf felsefesine sahip olduğu tahmin edilebilir. Fakat buna rağmen bu tarikat, Maveraünnehr ve Harizm’in büyük Sünnî merkezlerinde daha ziyade ‘ortodoks’ bir mahiyet arz etmiş olmalıdır. Ahmed Yesevî Yesi’ye yerleşerek propagandasını daha ziyade göçebe ve köylü bozkır Türkleri arasında teksif edince Yesevîlik ister istemez bu muhitin şartlarına tetabuk mecburiyetinde kaldı. Bu Türkler samimî Müslüman olmakla beraber, İslâmiyet’i anlayışları tabiatıyla çok sathî ve şekli idi; binaenaleyh Yesevîlik bu göçebe Türk muhitinde eski Türk kabile an’aneleriyle ve paganizm bakiyeleri ile karışmak mecburiyetinde kaldı.”⁷⁰

- “Dervişliğin faziletlerine dair methiyeler, sonunda dinî-ahlâkî neticeler çıkarılmış İslâm menkıbeleri, peygamberlere ve büyük İslâm mutasavvıflarına ait parçalar, dünya hâllerinden şikâyet ve kıyamet gününün yakınlığına ihtar maksadıyla yazılmış zahidane şiirler, cennet ve bilhassa ceennem ahvalini anlatan destanlar bu hikmetlerin başlıca mevzuunu teşkil ediyor. İslâmiyet’i şeklen kabul etmiş basit bozkır göçebeleri arasında tasavvuf propagandası maksadıyla yazılan şeyler başka türlü olamazdı.”⁷¹

Köprülü *İslâm Ansiklopedisi*’ne yazdığı “Ahmed Yesevî” maddesinde esas olarak “Yesevî tarikatında Türk paganizminin tesiri” hakkında bilgi vermeyi amaçlamıştır. “Türk-Moğol Şamanizmi’nin Tasavvufî İslâm Tarikatları Üzerindeki Tesiri”, adlı makalede bahsettiği Şamanist unsurları burada tekrarlar: ilaveten velilerin “muhtelif şekillere girip uçma” kerametlerine yer verir.⁷²

Bektaşî menkıbelerinde sunulan Ahmed Yesevî portresini tarihî hakikate daha yakın bulan Köprülü’nün, diğer yeni tespitleri şunlardır:

- Yesevîliğin en maruf Anadolu sufileri, “Hacı Bektaş ve Sarı Saltuk”tur.⁷³

- “Horasan’da daha XIII. asırda Haydarîye tarikatının doğmasında müessir olan Yesevîlik, yine bu asrın ikinci yarısında Anadolu’da Babaî ve Bektaşî tarikatlarının teşekkülünde de

69 A.g.e., s. 210.

70 A.g.e., s. 212.

71 A.g.e., s. 214.

72 A.g.e., s. 212.

73 A.g.e., s. 213.

mühim bir âmil olmuştur".⁷⁴

Daha önceki çalışmalarda Yesevîliğin taşıyıcısı olarak görülen Nakşibendilik ise şimdi negatif bir unsur olarak tanımlanmaktadır:

- "Maveraünnehr şehirlerinde Nakşibendiliğin zuhur ve inkişafı, bilhassa XV. yüzyılda bu sahada ve Nakşibendiliğin kuvvetlendiği Horasan merkezlerinde Yesevîliğin eski ehemmiyetini azalttı. Lakin... bu büyük sufünün Türkler arasındaki şöhretine hiç halel gelmedi".⁷⁵

III. HETERODOKS İMGENİN SÜRDÜRÜLEBİLİRLİK SORUNU

Türk din ve tasavvuf tarihi üzerine bir otorite⁷⁶ kabul edilen Köprülü'nün Yesevîlik ile Babaîlik arasında kurduğu ilişki, daha sonra tarihte bir "Türk Müslümanlığı" arayışında olan başka tarihçiler tarafından da yaygın kabul görecektir. Bu tarihçilerden en bilineni, Ahmet Yaşar Ocak'tır. Ocak, Ahmed Yesevî ve Yesevî tarikatı konusunda *İslâm Ansiklopedisi*'nde belirginleştirdiği tezleri, "gerçeğe daha yakın"⁷⁷ bulmaktadır. O, *Babaîler İsyanı* (1980) adlı kitabında Babaîlerin kökenini Kalenderîlik, Haydarîlik ve Yesevîlik faktörleri ile açıklar. Ocak biraz daha ileri giderek Babaî İsyanlarına Yesevîlerin "önayak oldukları" tespitini yapar. Bu tespitin ardından "kerameti kendinden menkul" olan bir başka netice çıkarır: "Yesevîlerin ayaklanmada önayak oldukları anlaşılıyor. Bu da onların isyan sırasında Anadolu'da güçlü bir nüfuzla sahip olduklarını bir dereceye kadar ortaya koyuyor".⁷⁸ Okuyucu buradan Anadolu'da güçlü bir siyasî etkiye sahip olan Yesevîlerin millî menfaatlerle uyuşmadığı gerekçesiyle Selçuklu Devleti'ne karşı olduğu sonucunu çıkaracaktır. Anakronik milliyetçi bir perspektiften, Ocak, Babaî isyanının temelinde "devleti kuran esas tabakanın, onu ele geçiren ve bütün nimetlerinden faydalanan yabancı (İranlı)laşmış bir hükümete karşı duyduğu nefret hissi"⁷⁹ olduğunu söyleyecektir. Ancak bu karşıtlığın, Anadolu'nun kapısının Moğollara açılması gibi çelişkili bir sonuç vermesi ise sorgulama dışı bırakılmıştır.⁸⁰ Yazarın, isyanın liderinden Baba İlyas'ın "Türkmenlere Şii eğilimli bir İslâmiyet cilası altında Şamanizm kalıntılarıyla karışık fikirler telkin eden *syncretiste* bir Türkmen babası" olmasını ve peygamberliğini ilan etmesini ve buna inanmayanları kılıçtan geçirtmesini⁸¹ sıradan bir olaymış gibi anlatması, Şamanlık üzerinden yapılan heteodoks romantizminin Türk aydınlarını/tarihçilerini nerelere savuracağını göstermesi açısından önemlidir.

74 A.g.e., s. 213.

75 A.g.e., s. 213.

76 Halil Bertkay, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, s. 107.

77 Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996, s. 34.

78 Ahmet Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1980, s. 56.

79 A.g.e., s. 135.

80 A.g.e., s. 134.

81 A.g.e., s. 141, 121.

Köprülü ve Ocak'ın Yesevîlik-Babaîlik arasında kurmuş olduğu ilişkinin doğruluğunu anlamanın yollarından biri tarihte "Yesevî İsyancıları" gibi bir olgunun olup olmadığıdır. Anadolu dışındaki coğrafyalarda Yesevîlerin siyasî anlamda bir muhalefet oluşturup oluşturmadıklarıdır. Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar* adlı kitabında Orta Asya'da varlıklarını devam ettiren heterodoks inançlara ve militan bir yapıya sahip "Laçiler" ile "Saçlı İşanlar" tarikatını Yesevîliğin son temsilcileri olarak sunmaktadır.⁸² Tosun ise bu grupların, Yesevîliğin değil "Kalenderîliğin son kalıntıları" olduğu kanaatindedir.⁸³ Tarihte Babaîleri, günümüzde ise Laçiler'i ve Saçlı İşanlar'ı Yesevîlikle ilişkilendirmek, Ahmed Yesevî'nin şehirler karşısında göçebeliği teşvik eden, medeniyet karşıtı bir misyona sahip olduğu kanaatlerini doğurabilir.

Ocak, Köprülü'ye yaptığı atıflarla *Babaîler İsyancıları* kitabında Yesevîlik ile Anadolu heterodoksluğu arasında kurduğu bağlantıyı daha da güçlendirerek *Türk Sufiliğine Bakışlar* kitabında devam ettirir: "XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde... Yesevî ve Haydarî dervişleri, Ahmed-i Yesevî'nin vefatından sonra geçen yarım yüzyıllık bir süre içinde oluşan onunla ilgili bütün yazılı ve sözlü gelenekleri olduğu gibi buraya [Anadolu'ya] taşındılar. Ahmed-i Yesevî her iki tarikatın da ortak evliyası oldu".⁸⁴ Onun bu kitaptaki en önemli referansını yine Köprülü oluşturmaktadır. Bu kitapta Ocak, Köprülü'nün son tezlerini kuvvetlendirecek yeni veriler bulmakta hayli güçlük çeker. Kemal Eraslan'ın *Divan-ı Hikmet'e* yazdığı Önsöz'ün "Köprülü'yü destekler mahiyette" olduğunu belirtir.⁸⁵ Hâlbuki burada Eraslan'ın ortaya koyduğu Ahmed Yesevî imgesinde dikkat çekici heterodoks unsur bulunmaz; Eraslan, bu yazısında daha çok Köprülü'nün birinci dönem kanaatlerini benimsemiştir.⁸⁶ Ocak, Eraslan'ın Yesevîlik hakkındaki görüşlerine gösterdiği takdiri, *Türk Sufiliğine Bakışların* gözden geçirilmiş baskında daha kuvvetli biçimde vurgular,⁸⁷ ancak bunu, Eraslan'ın çalışmalarındaki esas (Sünnî ve Hanefî) Yesevî imgesini göz ardı ederek, fazlasıyla seçici biçimde yapar.

Burada geliştirdiğimiz itiraz, tarihî ve sosyolojik bir olgu olan heterodoks İslâm'ın varlığına veya Türk coğrafyasındaki Şamanist unsurların devamlılığına değil; bilinçli ya da bilinçsiz bir biçimde, Sünnîliğin veya İslâm ortodoksisinin karşısında "Türklerle özgü" ve "Türklerle uygun" Şamanist, heterodoks ve seküler bir din inşa edilmesine ve bu sürece bilimin aracı kılınmasıdır. Bu rafine olmuş ötekileştirme söylemi, özgürlükçü, insanlı, adem-i merkezizetçi özellikleri heterodokslukla; merkezcilik, baskıcılık, disiplin ve otorite

82 Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 1996, s. 47-8.

83 Cemal Tosun, "Yesevîyye", *İslâm Ansiklopedisi*, C. 43, Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, s. 489.

84 Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 1996, s. 42.

85 Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 1996, s. 54.

86 "Ahmed-i Yesevî mürsidi Şeyh Yusuf Hemedâni gibi Hanefî mezhebinde bir âlim ve şeriatçı idi. Kuvvetli bir medrese eğitimi görmüş, din ilimleri yanında tasavvufu da iyice öğrenmişti... Tasavvuf esaslarını, tarikatın âdâb ve erkânını öğretmeye çalışmak, İslâmîyet'i Türklerle sevdirmek ve Ehl-i Sünnet akidesini yaymak ve yerleştirmek başlıca gayesi olmuştu... Tarikat sahibi olmasına ve tasavvufu benimsemesine rağmen, hikmetlerinde şeriata aykırı hiçbir ize rastlanmaz. Şeriati tarikat ile telif etmesi, Yesevîlik'in Sünnî Türkler arasında süratle yayılıp yerleşmesinde, daha sonra ortaya çıkan birçok tarikatlar üzerinde müessir olmasında başlıca sebep olmuştur". Bkz. Kemal Eraslan, "Giriş" s. 21.

87 Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 2016, "Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik: Yeniden Bakış" kısmı.

özelliklerini ise Sünnilikle ilişkilendirerek bir “mit” oluşturur.⁸⁸ Günümüz Türkiye’sinde Türk kültürünü Alevilik ve Bektaşilikle ilişkilendirmekten ziyade, bunların inhisarına yerleştirmeye çalışmak ve bu süreçte Ahmed Yesevî’nin saf, kuşatıcı, hoşgörülü imgesinden yararlanmak dini toplumsal bütünleşme unsuru değil de çatışma unsuru olarak gören ve bu çatışmayı bilimsel araştırmalarla belirginleştirmekten toplumsal olarak yarar uman sorunlu bir paradigmanın göstergesidir. Aktay’ın *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı* kitabında belirttiği gibi “tarihsel olarak Sünniliğe karşı gelişmiş bir çeşit isyan veya hareketi özgürlükçülük, eşitlikçilik, anti-tahakkümcülükle özdeşleştirmek suretiyle, yüceltilmiş ve idealize edilmiş bir heterodoksiyle karşılaştırarak aslında tahakkümcü bir tarih yazımının gerektirdiği en temel koşulu sağlamış olmaktadır”.⁸⁹

Bu yazıyı sonlandırma aşamasında Ahmet Yaşar Ocak’ın *Türk Sufiliğine Bakışlar* kitabının 2016 yılında gözden geçirilmiş yeni baskısıyla karşılaştım. Ocak bu baskıya “Ahmed-i Yesevî ve Yesevilik: Yeni Bakış” başlıklı yeni bir bölüm eklemiştir. Burada Ahmed Yesevî hakkında yanlış kanaatlerin yaygınlığını kabul ederek, bu yanlışlığın kaynağının Köprülü’nün çalışmaları olduğunu belirtiyor. Ocak artık Yesevilik konusunda Köprülü’yü değil, 1996 yılından itibaren Yesevilik konusunda araştırmalar yapan Devin Dewese’e otorite gösteriyor. Dewese Köprülü’yü eleştiren “yaklaşım ve görüşler” ortaya koymuş. Ocak, yeni yazısında göçebe Türk boylarının Yeseviliği ile Türk şehirlerindeki Yesevilik arasında önemli ayrımlar olabileceğine işaret ediyor. Diğer taraftan Anadolu halk tasavvufu (Özellikle Bektaşilik) üzerinde “Orta Asya kökenli Yesevilik’ten daha çok Irak kökenli Vefâiyye tarikatının XVI. yüzyıla kadar derin ve yaygın etki sahibi olduğu”nu belirtiyor.⁹⁰ Ocak’ın bu yeni yazısını bir tashih çalışması olarak değerlendirip olumlu karşılıyoruz. Ancak onun Yesevilik üzerine oluşturulmuş yanılgılar literatürünün sorumluluğunu sadece Köprülü’ye yüklemesi değil, -yaklaşık çeyrek asır süren çalışmaların Köprülü’nün tezlerinden daha ileri anlamlar çıkardığı ve bu tezlerin akademik çevrelerde pekişmesinde katkıda bulunduğu için- bu sorumluluğu Köprülü ile paylaşması beklenirdi.

Sonuç

Türkler İslâmiyet’i benimsemekle, savaşçı karakterlerini evrensel bir düşünce/ideoloji ile birleştirmiş oldu. Bundan sonra farklı coğrafyalarda gerçekleştirilen Türk fetihleri kalıcı sonuçlar verecektir. Türkler, kendilerine evrensel bir dünya görüşü kazandıran İslâm’ın coşkulu savunucuları oldular. Tasavvuf bu fetihlere çıkarıcı olmayan mânevî ve ahlâkî bir karakter kazandıracaktır. Türk mutasavvıfları İslâm devletlerinin ordularının önünden gitmekteydi. Büyük ölçüde tasavvuf aracılığıyla örgütlenmiş ve bütünleşmiş olan Müslüman-Türk toplumları, siyasal kriz anlarında bir sosyal çözülme yaşamaktan korunmuştur. Türk

88 Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, s. 22.

89 A.g.e., s. 50.

90 Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016.

tasavvuf düşüncesinin veya hareketinin bir başka özelliği de Türklerin yeni vatanlarında halklarla kaynaşmasına/bütünleşmesine hizmet etmesidir. Bununla birlikte Türk tasavvuf hareketinin ve kültürünün daima siyasal bütünleşmeye hizmet ettiğini düşünmek doğru olmayacaktır.

Tasavvuf Türk dünyasında daha çok iki nedenle siyasal bir soruna dönüşmüştür. Birincisi, belli bir tasavvuf anlayışının/yorumunun bir Türk boyu ile özdeşleşmesi durumunda. İslâmiyet öncesinde yarı otonom bir yapıya sahip olan Türk boyları, genel olarak İslâmiyet'le birlikte bu otonom yapılarını kaybederek, devlet kurma ve kurulu devleti devam ettirme becerisi yüksek bir topluluğa dönüşmüştür. Ancak bu durum zaman alacak, bazı Türk boyları otonom yapılarını korumak adına bir süre İslâm tasavvufundan mânevî destek alma yoluna gidecektir. İkinci neden ise Türk boyları arasındaki siyasal çatışmaların Şiîlik ve Sünnîlik gibi siyasî İslâm mezheplerinin gölgesinde gerçekleşmesidir.

Birçok kaynakta Nakşibendîlik Yesevîliğin devamı gibi sunulsa da bu iki tarikat arasında önemli üç fark bulunur. Birincisi nispeten şehirli Türklerin tarikatı, ikincisi ise nispeten göçebe Türklerin tarikatıdır. Diğer bir fark, birincisinin medrese gibi Sünnî-resmî İslâm'ın eğitim kurumlarından daha fazla beslenmiş olması, ikincisinin ise bu kaynakla ters düşmemesine rağmen yalın dinsel bilgiyi yayma çabasında olmasıdır. Bu durum bir nitelik ve nicelik farkı olarak anlaşılmalıdır. Üçüncü fark ise birincisinin bireysel bir dindarlığa, ikincisini ise kolektif dindarlığı meyilli olmasıdır. Her iki tarikatın en belirgin ortak özellikleri ise, felsefi olmayan bir tasavvuf anlayışına sahip olmaları, gündelik ve sosyal hayatı düzenlemeye önem vermeleri, esnek teşkilatlanmayı benimsemiş olmaları, genel İslâm cemaatine açık olmaları, siyasal hedef gözetmemeleri; uyarlaşmaya önem vermeleri, İslâm'ın geleceğini siyasî yapılarda değil sivil kültürde görmeleridir.

Kaynakça

- Aktay, Yasin (1999) *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Badaruddin, Faudzinain Hj. ve Mansurov, Fatkhiddin (2011) "Hace Yusuf Hemedânî: İki Büyük Sufi Tarikatının İlham Kaynağı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 26, ss. 160-173.
- Berktaş, Halil (2018) *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, İstanbul, Kopernik Kitap.
- Bice, Hayati (1993) "Hoca Ahmed Yesevî ve Divan'ı Hikmet Üzerine", [Ç.] *Divan-ı Hikmet*, Hazırlayan. Hayati Bice, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss. IX-XVIII.
- Çalışkan, İsmail (2016) "Kur'an'ın Türkçeye Tercümesi Tarihine Yesevî'den Bakmak", *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt. 52, Sayı 4, ss. 29-44.

- Eraslan, Kemal (1991) "Giriş" [İç.] *Divan-ı Hikmet: Seçmeler*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, ss. 1-46.
- Kalın, İbrahim (2017) "Hoca Ahmed Yesevî, Hüküm ve Hikmet", *Bilig*, Sayı 80, ss. 1-15.
- Köprülü, Fuat (1976) *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 6. Baskı, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Köprülü, Fuat (1978) "Ahmed Yesevî", *İslâm Ansiklopedisi*, C. 1, İstanbul, MEB Yayınları, 210-5.
- Köprülü, Fuat (1991) *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara, Türk tarih Kurumu Yayınları.
- Köprülü, Fuat (1996) "Türk-Moğol Şamanizminin Tasavvufî İslâm Tarikatları Üzerindeki Tesiri", Çev. Ferhat Tamir, *Bilig*, S. 1, ss. 41-122.
- Melikoff, İrene (2015) *Uyur İdik Uyardılar*, Çev. Turan Alptekin, İstanbul, Demos Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1980) *Babailer İsyanı*, İstanbul, Dergâh Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1996) *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2016) *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Okumuş, Ejder (2016) "'Sosyolojik' Okuma Yaklaşımıyla Hoca Ahmed Yesevî", *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt. 52, Sayı 4, ss. 169-190.
- Ölçer Özünel, Devrim (2016) "'Halk Muhayyilesi'nde Bir Kahraman Olarak Ahmed Yesevî'nin Olağanüstü İktidar Yolculuğu", *Millî Folklor*, Yıl 28, S. 112, ss. 15-29.
- Özköse, Kadir (2006) "Ahmed Yesevî ve Divân-ı Hikmet", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 7, Sayı: 16, ss. 293-312.
- Tosun, Cemal (2000) "Hoca Ahmed Yesevî: Hayatı Eserleri ve Toplumunu Eğitme Metodu", *Dini Araştırmalar*, C. 2, S. 6, ss. 119-131.
- Tosun, Cemal (2013) "Yeseviyye", *İslâm Ansiklopedisi*, C. 43, Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 487-490.

Sosyal Bilimlerde Tarih, Kültür, Edebiyat ve İlahiyat: Çağdaş İslâmi Düşünücede Gerileme/Declinism Problemi Üzerine

Mustafa DEMİRCİ*

Biz şimdi bir aksülamel devrinde yaşıyoruz. Kendimizi sevmiyoruz. Kafamız bir yığın mukayeselerle dolu; Dede'yi Wagner olmadığı için, Yunus'u Verlaine, Bakî'yi Goethe ve Gide yapamadığımız için beğenmiyoruz. Uçsuz bucaksız Asya'nın o kadar zenginliği içinde, dünyanın en iyi giyinmiş milleti olduğumuz halde çırpıplak yaşıyoruz. Coğrafya, kültür, her şey bizden bir yeni terkip bekliyor; biz misyonlarımızın farkında değiliz."

A. Hamdi Tanpınar- Huzur

Klasik İslam medeniyetinin ne zaman çöktüğü meselesi, İslam bilim ve düşüncesinde duraklama ve gerilemenin ne zaman başladığı konusu XIX.asrın ortalarında Renan ile Cemalettin Afgani arasındaki ilk yazılı tartışmadan beri hem Batıda, hem de İslam dünyasında en uzun soluklu tartışmaların başında gelir. Bu alanda zengin bir tartışma ve savunma literatürü de oluşmuş vaziyettedir. Bu problemi ilmi anlamda cevaplamak için Batıda iki ayrı uluslararası toplantı yapılmış ve konu enine boyuna tartışılmıştır. Bu ilmi toplantılarda yapılan tartışmalarda gerilemenin zamanı, sebepleri ve boyutları diğer medeniyetler ile karşılaştırmalı olarak ele alınıp tartışılmıştır.¹ Gerileme problemi İslam dünyasında da uzun tartışmalar ve akademik çalışmalara konu olmuş, geride oldukça zengin bir literatürün oluşmasına sebep olmuştur.²

Ancak bizim burada ele alacağımız problem, İslam medeniyetinin bir bütün halinde hangi sebeplere bağlı gerilediği probleminin bizzat kendisi değil, söz konusu gerileme edebiyatının kendisini sorgulamaya tabi tutmaktır. Çünkü problemin derinliklerinde gerilemenin kendisi tespit ve anlamadan daha çok, "Avrupa merkezci" bir kurgunun sömürgeci stratejiler ile de birleşerek "öğretilmiş bir geri kalmışlık" duygusunu yaygınlaştıran ve derinleştiren, zaman içinde de zihniyet dünyasını etkisi altına alarak yaygın bir benlik problemine, kültürel şok ve aşağılık kompleksine dönüşen çok tehlikeli bir boyut da taşımaktadır. Bu tür yazılar, batı norm ve değer yargılarına boyun eğen, teslim olan köle bir zihniyeti yansıtmaktadır. İşin daha

* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü. E-mail: mdemirci@selcuk.edu.tr

1 *Classicisme et Déclin Culturelle Dans l'Histoire De L'Islam*, edit: R. Brunschvig- G.E. Grunabaum, Paris 1977; *Klassizismus und Kultur Verfall*, edit: G.E. Grunabaum-Will Hartner, Frankfurt-Chicago, 1956.

2 Bkz. Aydın Sayılı, "Ortaçağ İslam dünyasında ilmi çalışma temposundaki ağırlaşmanın bazı temel sebepleri: Avrupa ile mukayesesi", *AÜDTCF Felsefe Araştırmaları Dergisi*, 1964.,s. 5-69.

da kötüsü, bunlar İslâm etiketiyle piyasaya sürülmektedir. Düşünce dünyamızı iki asırdır meşgul eden bu gerilemeçi/declinist söylemin bizzat kendisinin geliştirdiği argümanları; gerilemenin ne zaman başladığı, sebepleri, boyutları hakkında Avrupalı araştırmacılar tarafından öne sürülen ve eleştirilen söylemi ve bunlardan etkilenecek ortaya çıkan Müslüman dünyadaki bilim adamları ve düşünürlerde bu söylemin yankılarının izini sürerek, muasır Türk-İslâm düşünce dünyasında nasıl bir etki bıraktığını göstermeye çalışacağız.

İslam bilim ve düşünce hayatındaki gerilemeye dair batılı yaklaşımlara baktığımız zaman, bunun Avrupa'daki sanayi devrimi sonrası kısmi üstünlüğü ele geçiren Avrupa'nın, ezeli rakibi olan İslam dünyasının niçin geri kaldığını sorgulamaya başlaması ile geliştiği, Aydınlanma düşünürlerinde ise ortak bir söyleme dönüştüğü dikkat çeker. Çünkü 17. yüzyılın son on yılları modern Avrupa tarihindeki son derece önemli iki olayın başlangıcını içinde barındırmaktadır: Aydınlanma düşüncesi ve Osmanlı İmparatorluğu'nun askeri yenilgisi. Bu andan itibaren Avrupalılar, kendi tarihlerini bizim "modern" olarak tanımladığımız şekilde düşünmeye başladılar. Tarihi sürekli bir ilerleme olarak gördüler, onu giderek artan bir rasyonelleşme, özgürleşme ve de maddi servetin yaratımı ve siyasi gücün genişlemesi şeklinde anladılar. Buna mukabil, İslam dünyasına baktıklarında ise yalnızca bir gerileme gördüler. Bir sonraki aşamada ise 1800'den önceki asırlarda —sömürgecilik başlamadan önce— İslam dünyasında gerileme anlatısı İslam dünyasının sömürgeleştirilmesinde temel esaslardan birini teşkil ediyordu. Avrupalılar, Aydınlanma boyunca ilerlemeyi doğal bir süreç olarak algılayageldiler. Onlara göre, eğer bir toplum Avrupa ile aynı müspet şekilde gelişmiyor ise orada yanlış bir şey vardı. Aydınlanma düşüncesi, İslam dünyasının sömürgeleştirilmesine meşruiyet sağlıyordu.³

Buna dair en eski iddialar Volter'e(1694-1778) dayanmaktadır. Ona göre Oryantal akıl, rasyonel düşünce ve felsefeden yoksun ve Müslüman dünyasında bilimin gelişmesini ve öğrenmeyi engellemekten sorumluydu. Müslümanların ürettiği bilim ve felsefe, İslam'a karşı bir isyanın sonucuydu.⁴ Volter'den yaklaşık bir asır sonra Ernest Renan, "İslam ve Maarif" başlığı ile bir makale yayınlamış, bu makalesinde İslam'ın bilime engele olduğu tartışmasını başlatmış; İslam dünyasında gelişen bilimin de İslam'a rağmen geliştiği tezini ileri sürmüştür. Renan'ın bu iddialarına devrin İslam düşünürlerinden Cemalettin Afgani ve Namık Kemal "Renan Müdafaaanesi" adıyla meşhur olacak cevabi tenkidini yazmıştır.⁵

- 3 Frank Griffel, "İslam Dünyası Gerilemeye Ne Zaman ve Nerede Başladı? İslam'ın "Altın Çağı" Üzerine Yeni Düşünceler", *Sabah Ülkesi*, sy: 45 (Ekim 2015), s. 19.
- 4 Abdullah Laroui "İslam ve Aydınlanma Felsefesi", trc:Özkan Gözel, *Tezkire Dergisi*, 2002, yıl II, sayı 26, mayıs- hıaziran2002, s. 176-196. Voltaire'nin İslam ve Türkler hakkında yazdığı esas çalışması hakkında bkz. *Türkler, Müslümanlar ve Ötekiler*, trc. Egenur Ay, İstanbul 2015.
- 5 Renan, 1883 yılında Sorbonne'da ünlü "İslam ve Bilim" konuşmasını yaptıktan sonra başta Cemaleddin Afganî olmak üzere dönemin pek çok aydını kaleme sarılır. Öyle ki Namık Kemal Müdafaaane'yi adeta bir "ibadet hükmünde" kaleme aldığını söyler. Namık Kemal, risalesine Renan'ın kısa bir tarihçe-i hayatını vererek başlar. Renan bir papaz olarak yetiştirilir. Sami dillerini öğrenir ve Hz. İsa üzerine büyük yankılar uyandıran ve bugün hâlâ tartışılan bir kitap yazar. Fakat döneminin fikir akımlarından etkilenecek din karşıtı bir tavır alır. Namık Kemal'in ifadesiyle "her fenalığı dinin tesirâtına hamletmek isteyen ve her dini bir meziyette kıyas eden gulat-i münkirinden" biri haline gelir. Namık Kemal'in geliştireceği iki karşı argümanın temelini oluşturur. Birinci argüman, Renan'ın aslında Araçça bilmediği, İslam kültürü konusunda diğer Oryantalistler gibi, eksik bilgilere sahip olduğudur. İkincisi, Renan'ın ilim ve fikir kariyerine hakim olan din-karşıtı

İkinci olarak Aydınlanma ile gelişen “ilerleme” düşüncesi, zorunlu olarak Batı dışı toplumları geri ve durağan gösteriyordu. Avrupamerkezci dinamiklere ve taksime bağlı kalınarak Doğulu uygarlıklara bakıldığı zaman, zorunlu olarak onlar geri ve ilerleyememiş, tarihi aşamaların daha ilk devirlerinde kalmış görünürler. İslam Tarihi ve Medeniyetini, Hz. Peygamberden günümüze kadar, önemsiz değişiklikler dışında tek bir birim ve değişmez bir ünite olarak gören yaklaşımın nedeni bu durumdur. Rönesans, Aydınlanma ve Modern Avrupa'nın beş asırdır tekrar ettiği bu kalıplar ve standartlarıyla şekillenen tarih algısı, sıra İslam tarih ve medeniyetine geldiğinde, onu zorunlu olarak geri kalmış, önemli değişimler yaşamamış ve modern dünyaya ulaşmayı başaramamış bir tarih olarak görür. Bu ikilem içinde dikkatimiz Avrupa tarihi olduğunda filizlenmelere, muhteşem yeniliklere yoğunlaşırken, genelde doğu, özelde İslam olduğunda gerilemelere ve çöküşlere yoğunlaşmaktadır. Yukarıda işaret ettiğimiz “statik doğu/İslam” varsayımı, Avrupamerkezci bakışın zorunlu bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Son zamanlarda yayınlanan *Mühürlenmiş Zaman, İslam Dünyasındaki Durgunluk Üzerine* adlı bir çalışmada yazar kitabın önsözünde bu bakış açısını bütün yönleri ile açıkça nasıl itiraf eder: “*Ordadoğu’da zaman durmuş gibidir. Diğer dünya dinlerinin gerçekleştirdiği gelişmeye bakıldığındığında, sanki gerilemektedir...*”. Ayrıca yazar kitabın amacını daha baştan şöyle ortaya koymaktadır: “*İslam kültürü ve uygarlığının gelişimi, daha doğrusu gelişmenin olmayışı meselesi. Bu geri kalış, tam da batı bağlamında uygun değişmelerin ve yüksek bir dinamizmin izlendiği dönemlere rastlanmıştır.*”⁶

Burada yazar aslında Ortadoğu toplumlarını inceler, ama yargılamayı bütün İslam dünyası ve medeniyeti üzerine yapmaktadır. İkinci olarak tasvir ettiği gerilemeyi batının dinamik olduğu dönemlerin karşısına koyarak bir anlamda Batı'nı ilerlemesini ve dinamizmini ölçmek için kullanmaktadır. Bundan dolayı ilerlemeci Avrupa bakış açısının yerleştirdiği köklü yanlışlardan biri de Müslüman toplumların sürekli bir gerileme içinde oldukları anlayışıdır. Gerçekte böyle bir gerileme oldu mu diye hiç sormadan ve ispatlamadan İslam tarihine daima bir gerileyişin tarihi olarak bakıldı. Öyle ki bu gerileyişler en parlak devirlerini içine alacak kadar gerilere götürüldü; İslam tarihi hiçbir başarısı ve yükselişi olmayan, en azından Batı ile rekabet edecek bir başarıyı hiçbir zaman ortaya koyamamış bir manzara içinde sunuldu. Avrupamerkezci tarih penceresinden İslam ve medeniyeti, başarısızlıkların, çöküşlerin, gerileyişlerin tarihidir (Brunsheving- Grunebaum: 1957). Avrupamerkezci kalıplar içinde yetişen tarihçi ve sosyal bilimciler, İslam tarihi incelemelerinde nedense hep İslam dünyasının başarısızlık sebeplerini, nasıl oldu da Batı'nın gerisinde kaldığını sorgularlar. İslam medeniyetinin ya da daha özelde Osmanlı Devleti'nin hangi süreçlerden geçtiğinin analizi yerine, devletin neleri başaramadığı hakkında değerlendirmeler üreten çözülmeci [*declinist*]

söylem, onun İslam kültürü konusunda “bi- tarafane” ve “hakayık-cüyane” (biz buna bugün “objektif” diyoruz) bir çalışma yapmasına imkan vermediğidir. Namık Kemal bu kanaatinde o kadar ıddialıdır ki Renan'ın yanısıra Tarih-i Osmanî müellifi ünlü Hammer'i bir başka örnek olarak zikreder ve “Diyaret-i İslamiyye mebhâsine atf-ı mekal edince, Şark'a dair bir kitap okumayan ecnebler kadar ve fakat anlardan daha garip bir vukufsuzluk göster(diğini)” (s. 14) söyler. Bkz. Namık Kemal, *Renan Mudafaanamesi*, neşreden Fuad Köprülü, İstanbul 1910. Ayrıca bkz. Düccane Cündioğlu, “Ernest Renan ve “Reddiyeler” Bağlamında İslam-bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”, *Divan* 96/2, s.1-94.

6 Dan Diner, *Mühürlenmiş Zaman İslam Dünyasındaki Durgunluk Üzerine*, İstanbul 2012, s.1

yaklaşımlar, bu tarz tarih yazımının en bilinen örneğidir. Nadiren Müslümanların bilimde, sanatta, siyasette, bin yıldan fazla bir süre (VIII-XVIII.yy) nasıl oldu da dünya ölçeğindeki başarılı olduklarını ve yüksek bir medeniyeti nasıl kurduklarını sormazlar.

Batılı yaklaşımlarda İslam dünyası sürekli bir gerileme yönüyle ele alınır, İslam tarihindeki yükseliş dönemleri ise ya önemsiz gelişmeler olarak ya da kalıcı etki bırakmamış bir olay olarak üzerinde fazla durulmadan geçilir. İslam tarihi toplumların uyanışına neden olan diyalektik bir süreç hiç yaşamadığı için bir başarısızlık tarihidir. Hegel'e göre "İslam, uzun süre önce tarih sahnesinden büyük ölçüde yok oldu ve doğunun miskinliği içinde durağa bir istihate çekildi..."⁷ Hegel gibi İslam medeniyeti hakkında bir dizi eser yazmış olan Edvard von Grunebaum da İslam ile ilgili İslam ile ilgili duraklamacı ve gerilemeciliğin tarihçisidir. Bakınız gerilemeci algı onun zihniyetinde nasıl tezahür etmektedir: "Dokuzuncu yüzyıl gibi erken bir dönemde başlayan sürekli bozulma, İslam'ın gücünü yiyip bitirdi ve onuncu yüzyılın ortalarında Bağdad'ın merkezi otoritesi tamir edilemeyecek şekilde yok edildi..." Yazar aynı kitabının bir başka yerinde "İslam onbirinci yüzyıldaki büyümesinde hapsoldü ve vaadini yerine getiremeden donup kaldı...Kendi kısırlığında durgunlaştı." "İslam dünyası dinlenmedir ve müslüman da o dünyanın içinde dinlenmedir..."⁸ Bu yaklaşımların ortak özelliği, İslamı sadece dış görünüşü ve Avrupaya deen boyutları ile sığ bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır. İkinci olarak İslam ile ilgili kendini bir yargıda bulunmak zorunda hissederek Batıyı var eden değerler bağlamında ölçerek klasik oryantalizmin bütün taklitçi temalarını yeniden üretmiştir. İslam'ın başarısızlığını belirleyen standartlar, Hristiyanlığın başarısızlığını da göstermektedir. Aslında İslam aynasında kendi zihinsel durağanlığını dışa vurmuştur. Turner, O'nun İslam değerlendirmesi hakkında şu eleştiriyi yapmaktadır: "Grunebaum'un perspektifi önyargıyla ve sonuçta "neredeysi zehirli bir İslam hoşnutsuzluğu" ile boyanmıştır."⁹

Bu vadide Hegel ve Grunebaum elbette yalnız değildir. Batı'daki İslam araştırmacılarının çok azı istisna edilirse tamamında İslam'ın çok erken döneminde donduğu ve gelişemediği fikri yaygın bir şekilde sorgulanmadan tekrarlanmaktadır. En parlak akademisyen ve bilimsel çalışmalarda dahi genelde batı dışı, özeldde İslam'ın çok erken bir dönemde gelişmesinin durduğu ve geri kaldığı düşüncesi tartışmasız bir parametre halini almış vaziyettedir. Edvard Said bu durumu "örtük bir oryantalizm" olarak kavramsallaştırmaktadır.¹⁰ Fernand Braudel "Duraklama ve Gerileme Devri ; XII-XVIII" olarak tanımladığı bu dönem için, "İslam medeniyeti XII. Asırda (1199 İbn-i Rüşd'ün ölümü) aniden kesintiye uğrar. Bilimsel ve maddi ilerleme, maddi hayatın gücü, XII. Asrın ötesine geçmemektedir. Eski parlaklığına ve ürünlerine sahip olmasa da, var olmaya devam etmiştir. Gerilemenin ne zaman başladığı ise tartışmalıdır. Yaygın kabüle göre belirleyici geri çekilme XIII. Asrın sonunda başlamıştır." demektedir.¹¹ Benzer şekilde

7 Hegel, *The Philosophy of History*, New York 1956, s. 360.

8 Ervard von Grunebaum, *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, Chicago 1946, s. 168, 322,346.

9 Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Glabolizm*, trc. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul 2002, s. 112-118.

10 Edward Said, *Şarkiyatçılık*, trc. Berna Ülger, İstanbul 2001, 2. baskı, s. 218 vd.

11 Fernad Braudel, *Uygarlıkların Grameri*, trc. M Ali Kılışbay, Ankara 1999, s.109.

İslam felsefesi tarihçisi oryantalist Roger Arnaldez'in (ö. 2006), başlığı bile bu süreçlere dair açık mesaj verir: "*İslam'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?*". Tebliğ-makalesindeki akıl yürütme biçimi ve üslubu bu yaklaşımın çokça örneğinden sadece bir tanesidir. Metinde felsefe ile birlikte, ona karşı gibi duran kelâm ve tasavvufun da nasıl zayıf birer alan haline getirildiklerine dikkat çekilmektedir. "Felsefenin İslam'da her zaman için ancak eğreti (précaire) bir varlığa sahip olmuş olduğu ve çok erkenden, filozofların [İslamî] ilimlere veya mistisizme [tasavvuf felsefesine] veya her ikisine dönmek üzere ondan uzaklaşmış oldukları doğrudur. Şu halde felsefe İslam uygarlığının ilk zarara uğrayan organlarından biri olmuştur. Spekülatif teolojiye (kelâm) gelince, o bazı kudretli kişilerin karşı koymalarına rağmen pek çabuk 'taklit' hastalığına uğramıştır."¹² Ancak Luis Gardet, İslam dünyasındaki dini düşünce alanında yaşanan durağanlaşmanın Hicri IX.-X. yy'larda meydana geldiği görüşündedir.¹³

George Sabra, XI. Asırdan sonra bütün entelektüel alanlarda genel bir düşüş olduğu yönünde yaygın bir kanaat oluştu. Ancak hiç kimse XVII.yy'da gelişen ve batıyı derinden etkileyen bilim adamları üzerinde niçin durulmadığını sorar. Yaygın olarak da bu duraklamanın sebepleri etrafında spekülasyonlar yapıldı. Hiç kimse gerçekte böyle bir durağanlaşma yaşanıp-yaşanmadığını sorgulamadı. X. Yy'ın ortalarında İslam bilimi ile ilgili çalışmalar ilerledikçe, XI.yy'dan sonra da çok ciddi çalışmaların ve serlerin ortaya çıkması ile Bu iddia üzerinde şüpheler başladı. Ancak yerleşik "*declinst paradigma*" hala zihinlerimizde varlığını sürdürmekte ve etkisini ve bakış açılarını derinden etkilemektedir.¹⁴

Abbasiler ve ya Moğollardan sonra İslam dünyasının gerilediği fikri yaygındır. Gerilemeyi bu şekilde çok erken bir dönemde başlatma eğilimi, önyargılı ve bir takım taraflı araştırmaların sorgulanmadan kabulüne dayanır. Ayrıca bu yaklaşım, İslam dünyasının daha sonraki devirlerde gerçekleştirdiği başarıları hesaba katmadan ve bir bütün halinde İslam medeniyetini görmemekten kaynaklanır. Elbette bu yaklaşımı destekleyen çok önemli bir etken de Batı'daki ilerlemeyi çok erken göstermek için, onun karşısındaki İslam dünyasının durdurulması zorunluluğudur. Temel parametre çöküş ve gerileyiş üzerine kurulduğundan, hiç bir surette gerçekte böyle bir çöküş oldu mu diye tartışmadan ve çöküş olarak tanımladıkları dönemde ortaya çıkan eserler ve yükselişler konusunda hiçbir izah yapılmadan geçilmektedir.

Halbuki tarihin her döneminde gerileyişler ve filizlenmeler iç içedir; hiçbir devir bütün yönleri ile ne tam bir gerileyiş, ne de yükseliş içinde tanımlanamaz. Bir alan gerilerken, başka bir alan beklenmedik şekilde ilerlemektedir. Doğrusu filizlenmeler kadar, durgun bir kültürel hayatın da farkında olmalıyız. Sosyal ve iktisadi hayat ile kültürel hayat arasında her zaman organik bir bağ ve paralellikten bahsedilemez. İlerlemeyi incelediğimiz kadar gerilemeyi de

12 Roger Arnaldez, "İslamda Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", trc. Ahmet Arslan, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Ankara- 1970), xxviii/ 1 - 2, 231-141.

13 Benzer bir çalışma için bkz. Luis Gardet, "İslamda Dini Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", trc. Ahmet Arslan, *DTCFD*, XXVI-II/1-2 [1974], s.219-230.

14 George Saliba, *The Origin and Development of Arabic Scientific Thought*, [Arabic] (Balamand University, 1998), p.164.

incelemeliyiz. Mesela İslam tarihinde 1300-1450 tarihleri arası bilim ve düşünce bakımından daha az yaratıcı bir dönem olarak bilinir. Aslında söz konusu dönemdeki durgunluk sadece İslam dünyası ile sınırlı değil, bütün dünya medeniyetlerinde ve toplumlarında görülen genel bir durgunluktur. Buna karşın söz konusu dönemde İslam, Anadolu'da, Doğu Avrupa'da, Karadeniz'in kuzeyinde, Steplerde, Orta Afrika'da, esas olarak da Güney Asya'da hızla yayılmış, o zamana kadarki İslam coğrafyası nerdeyse iki katı genişleyerek tarihin en büyük yayılmalarından birini gerçekleştirmiştir. O bakımdan İslam dünyasının genel yapısındaki durgunluktan en erken XVIII. yüzyıldan önce bahsedilemez.

Mevcut tarih taslağında Doğu-Batı ya da İslam-Avrupa denklemi içinde Avrupa'nın tarih boyu Doğu'dan ve İslam dünyasından daime üstün durumda olduğu izlenimi verilir. Bu durum temel bir yanılgıdır; Avrupa'nın belirgin şekilde öne çıkmaya başlaması, esasen 1600'lerde başlar. Avrupa son birkaç yüzyıla kadar, tarihte merkezi bir rol oynamamıştır. Rönesans'tan sonra önce Akdeniz ve Atlantik devletleriyle ticaretini geliştirmiş, ardından da fetih ve sömürgeleştirmek suretiyle dünyaya hükmetmeye başlamıştır.¹⁵ Müslümanlar XVI. asrın başında güçlerinin zirvesinde iken XVIII. asrın sonuna gelindiğinde, Batı karşısında geri kalmaya başlamıştı. Yine bu tarihten sonra Batı'da tıp, astronomi ve genel anlamda bilimin İslam dünyasının erişemeyeceği bir seviyeye ulaştığı, Müslümanlar tarafından ancak XVIII. asrın sonunda anlaşılabilirdi.¹⁶ İslam dünyası askeri yenilgilere rağmen XVIII. asrda bile hala batıyı etkilemeye devam etmekteydi: 17. ve 18. yüzyıllar Paris *Binbir Gece Masalları*'yla takıntılıydı. Hollanda Amsterdam'ı Osmanlı dünyasından ithal ettiği Türk laleleriyle çığına dönmüştü. İngiltere Londra'sının kahvehane kurumunu alıp benimsediği, Hint ve Osmanlı kumaşlarının moda olduğu zamanlardı. İslam dünyasındaki kültür ürünlerinin 17. ve 18. yüzyıllarda Batı'ya aktarımı bütün gücüyle sürmektedir. Sonraları, sömürgecilik Batı ve İslam arasındaki ilişkinin niteliğini belirlemeye başladığında ancak, bu yıllar Müslümanların gerileme süreci olarak ilan edilmiştir. 1800'den önce İslam toplumlarına bakacak olursak geniş ölçekli ve bütün alanlarda bir gerilemeden bahsetmek zordur.¹⁷

Etkileri hâlâ güçlü bir şekilde devam eden bu yaklaşım içinde muhtemelen ilk sorgulanması gereken şey sihirli "*ilerleme*" (terakki, progrès) fikridir. Modern Batı Avrupa düşüncesinde ilerleme fikri, bir taraftan dünyanın ve insanın yaratılışını açıklamak dâhil olmak üzere felsefi bir istikamete doğru akarken, diğer yandan mevcut siyasî, sosyal ve kültürel durumu Batı merkezli olarak tasnif etmek, derecelendirmek ve adlandırmak, yorumlamak iddiasındadır. Modern bilim anlayışı ve pozitivizmle paralellik arz eden felsefi yönü büyük ölçüde dinî ve geleneksel dünya tasavvurlarını "geçmişte kalmış", "hurafe" ve değersiz addederken sömürgecilik hareketleriyle paralellik gösteren sosyal ve siyasî yönü Batı-dışı toplumları, medeniyetleri ve kültürleri "geri", itibarsız ve geçersiz kılmaktadır.

15 Jack Goody, *Tarih Hırsızlığı*, İstanbul 2012, s.25.

16 Hodgson, *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek*, İstanbul, 2001, s.202-203

17 Frank Griffel, "İslam Dünyası Gerilemeye Ne Zaman ve Nerede Başladı? İslam'ın "Altın Çağı" Üzerine Yeni Düşünceler", s.20.

Terakki fikrinin İslam dünyasına intikali ve yorumu ne kadar farklı olursa olsun,¹⁸ bu iki hattın tortularını ve problemlerini çok katmanlı olarak taşıdığına şüphe yoktur.¹⁹

İslam bilimi XI. Yüzyılda “düşüş”, “çöküş”, “durgunluk”, “parçalanma”, “durağan” gibi bir düzine tek yönlü terimler yumağının içinde, özgünlük eksikliği ve üzerindeki geri kalmış yaftası altında kaldı. Bu iddialar, İslam biliminin kaderinin basitleştirilmiş bir modelini oluşturmak için çalışır ve İslam biliminin tüm dallarını başarısızlıkla açıklar. Bunu yaparken, diğer alternatiflerin olanakları üzerinde sıkı bir bilimsel kısıtlamalar uygularlar. Böylece, gerileme efsanesi sadece sağlam değil, aynı zamanda güçlü bir tez olarak devam etti.

Müslüman Dünyasında Gerilemeci Paradigma:

1100 civarında son bulan bir “altın çağ”dan sonra İslam toplumlarında başlayan sürekli gerileme fikri, Aydınlanma düşüncesinin bir parçası olarak gelişmiştir. Bu, başlangıçta, tamamen Batılı bir fikirdi ve bu fikir, 1860’tan önce İslam dünyasında yazılan eserlerde görülemez. Ancak, ne zaman ki, Batı’dan yapılan tercümelemlerle İslam dünyasına girdi, bu fikir pek çok Müslüman yazarın benimseyeceği şekilde güçlendi. Bizzat Müslümanlar, 19. ve 20. yüzyıllarda kendi toplumlarının, Abbasilerin zirvede olduğu döneme kıyasla geride olduğu fikrine inanmaya başladılar.²⁰

Geri kalmış, gerilemiş yaftası, Çağdaş Müslüman bilginlerin ve düşünürlerin yazılarında modern Batı yükselişinden önce genelde batı dışı dünyanın, çok özelde ise İslâm dünyasının durumunu ima eder. Burada sözü edilen gerilemenin gerçekliği, neye, hangi ölçüye göre gerilemediği konusu bile tartışılmadan hükme varılmalıdır. Bunların bir kısmı ölçü olarak İslâm’ın ilk yüzyıllarındaki siyasi, ilmi ve düşünce alanındaki parlak döneme göre geri kalındığını esas alırken; büyük çoğunluk, bilinçli ya da bilinçsizce modern batının, örtülü ve kurnazca sunduğu kavram norm ve değerleri esas almaktadır. Her iki durumda da geri kalmışlık düşüncesi zihni olanda etkisini sürdürmektedir.

Bu durum kendini en iyi biçimde Batı’nın bilimsel keşif ve teknolojik icatlar ile doğu karşısında gelişmesi, beraberinde İslam dünyasında bilimin gelişim tarihini sorgulamasında kendini gösterir. Böylece İslâm medeniyetinin, çaplı ve önemli bilim adamları yetiştirmekten aciz kaldığı andan itibaren gerilemeye başladığı öne sürülmektedir. Söz konusu argümana göre İslâm’da her şey, felsefeden matematiğe kadar, aniden bilinmeyen bir biçimde 5/11. yüzyılda Gazalının etkisiyle ya da 7. h/13. m yüzyılda Moğolların ve Haçlı saldırılarının etkisiyle İslâm dünyasının durduğunu ve gerilediğini, batı ile arasındaki entelektüel ilişkinin sona erdiği tezine dayanmaktaydı. Gazâlî’nin felsefeye yönelttiği tenkitlerle irtibatlı olarak XII. asırdan sonra ilerlemeden uzaklaştığı, durağanlaşmaya/gerilemeye/ çökmeye başladığı,

18 Arap-İslam düşünce dünyasında ilerleme fikrini en kapsamlı bir şekilde ele alan belki de tek çalışma için bkz. Fehmi Ced’an, *Üsusü’t-Tekaddüm ‘inde Müfekkiri’l-İslam Fi ‘Aleml’l-‘Arabi’l-Hadis, Beyrut- 1981.*

19 İsmail KARA, “Unuttuklarını Hatırla!” Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not”, *Divân DİSİPLİNLERARASI ÇALIŞMALAR DERGİSİ* cilt XV, sy: 28 (1-67), (2010/1), s.35.

20 Frank Griffel, “İslam Dünyası Gerilemeye Ne Zaman ve Nerede Başladı? İslam’ın “Altın Çağı” Üzerine Yeni Düşünceler”, s.21.

özgünlüğü kalmadığı ve yeni şeyler üretmekten ziyade ezberciliğe, tekrara ve taklide düştüğü fikri güçlü bir etkiye ve yere sahip gözükmektedir. (Burada yenilikten uzaklaşma, eski ile yetinme, orijinalite yoksunluğu, ezber, tekrar ve taklit kelimelerinin altını bir daha çizelim). Muhteva ve söylem itibarıyla yaygın olan bu değerlendirme ve hükümleri, XI. asırdan sonra medreselerde akli ilimlerin terk edilmesiyle ilmî faaliyetin gevşediği vurgusu takip etmiş, nihayet mantık sahası başta olmak üzere “bizde esaslı bir kitap” yazılmadığı yargısıyla sonuçlanmıştır.²¹ Halbuki Gazalî'nin etkisinin gerçekten bir gerileme ve durağanlaşmaya yol açıp-açmadığı dahi yeterince incelenmemiş ve sorgulanmamış bir meseledir. Gazalî'den sonraki süreçte İbn Sina'nın eserlerinin yayılış ve yarattığı tartışmalar dikkate alındığında, bu etkinin Eşâri-Şafii bir dünyada bile sınırlı kaldığı anlaşılmaktadır.²² Kaldı ki bütün bir medeniyet dünyasındaki ilmi ve fikri gelişmeleri, sadece Gazalî'nin felsefe eleştirileri üzerinden izah etmeye kalkmak, hem ilmi zihniyete, hem tarihi gerçekliğe, hem de insan aklına hakarettir.

İslam dünyasının XII. Asır Haçlı saldırıları ve XIII.asır Moğol istilasıyla gerilediği iddialarına gelince, yakın zamanlara kadar en çok kabul gören bu görüş, son zamanlarda özellikle bilim tarihi araştırmaları geliştikçe değerini kaybetmiş durumdadır. Andre Miquel'e göre Moğollar, iddiaların aksine İslam'ın önünü tıkamadığı gibi, Müslüman tüccarların hareket alanını genişlettiği için bir “içten fetih” gerçekleştirmiştir. Bu dönemde İslam, Türkler ve Orta Asya'lı tüccarlar eliyle Çin'de, Avrupa'da, Afrika'da, Orta Asya'da, Hindistan'da, Güney Asya'da ve Malezya'da, Kafkaslarda hızla yayılmıştır. XV. asırdaki Hıristiyan şoku kısmi bir canlanışa sebep olur. Akdeniz'deki üstünlüğünü kaybeden Müslümanlar 1250-1400 arasında Nijerya, Ganem, Bornu, Senegali, Çad gölü çevresi, Nombiya, Nijer ve Mali gibi Batı Afrika'nın İslamlaşmasına öncülük ederler. XV. Asırda kara Afrika'da İslam Arap kabilelerinin göçleri, Fas şeriflerinin fetihleri ve Müslüman tüccarların etkisiyle hızla yayılmaktadır. İslam gittiği her yerde devlet kadrolaşmaları, hukuk ve idari yapısına bir sistem ve hiyerarşi getirerek düzen kazandırmıştır.²³

Müslüman dünya XIII.asır ile XVI. Asır arasında toprak bakımında üç kat büyüyerek tarihin en büyük yayılmalarından birini gerçekleştirmiştir. Aynı zamanda İslam'ın dünya tarihinde en etkili olduğu ve maddi gücünün zirvesine ulaştığı dönem bu dönemdir.²⁴ Hodgson, bu dönem için “Bu dönem İslam'ın maddi gücünün doruğunda olduğu dönemdir. İslam eski dünyada (oikouneme) en büyük rolünü bu dönemde oynamıştır. Dünyanın büyük kısmında bir Müslüman hegemonyası vardı...” demektedir.²⁵ Müslüman halkların hem siyasi-askeri, hem iktisadi ve sosyal bakımdan, hem de bilim ve düşünce bakımından maddi güçlerinin zirvesinde olduğu bir dönem, nasıl olur da gerileme halinde, durağan bir şekilde düşünülebilir? Bu durum bile gerilemeci paradigmanın ne denli yanlış, çarpıtıcı ve İslam'ın anlaşılmasında yanıltıcı bir etki yaptığını tek başına göstermektedir.

21 İsmail Kara, “Unuttuklarını Hatırla!” Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not”, 36-37.

22 Dimitri Gutas, İbn Sina'nın Mirası, trc. Cüneyt Kaya, İstanbul 2004, s. 133-152.

23 Andre Miquel, *İslam ve Medeniyet*, tr. İsmail Fidan, İstanbul 1991, I, 382-383.

24 Miquel, a.g.e, I, 372.

25 M.G.S Hodgson, *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek*, trc. Ahmet Kanlıdere, İstanbul 2001, s.199-201.

Bu tür bakış açısına sahip olan çağdaş Müslüman yazarlar, Batılı bilginlerin daha yeni, ancak daha az bilinen araştırmalarına bakma zahmetine bile katlanmıyorlardı. Birçok Müslüman yazar tarafından durduğu söylenen bu hareketin tarihi bile Batılı kaynaklardan alınmaktadır.²⁶ Fuat Sezgin'in başını çektiği, henüz ilim aleminin haberdar olmadığı yazmalar üzerinden ortaya konan yeni bilim tarihi araştırmaları, 9./15. yüzyıldan İslâmî astronominin ne kadar önemli olduğu 12./18. yüzyıla dek, İnan ve Hindistan'da İslâmî eczacılığın, Osmanlı coğrafyasında haritacılığın ne kadar etkin olduğunu göstermektedir.

Bütün bunlara rağmen Müslümanlarının zihinlerinde geri kalmışlığın uzun geçmişine dair kanaatler değişmemiştir. İslam ilim ve kültürünün, XIX. yüzyılda dillendirilmeye başlanan yetersizlik fikri, eşzamanlı bu yaklaşımla neredeyse otomatik olarak yedi asır geriye çekilmiş olmakta, neticede İslam tarihinin yarısını, Müslüman Türklerin tarihinin, Selçuklu ve Osmanlı devirlerinin nerede ise tamamını âdeta esareti altına alan bir muhteva kazanmaktadır.²⁷ Harun Anay, "İslam düşüncesi hakkında İslam dünyasında ve Batı'da son iki yüzyıldır yapılan çalışmaların çok az bir kısmı XIII. yüzyıl sonrası İslam düşüncesi hakkındadır. Bu yüzden de elimizdeki çalışmaların yaklaşık sekiz asırlık bir dönem hakkında böyle bir hüküm vermeye yeterli olmadığını, bu iddiada bulunanların büyük ölçüde subjektif davrandıklarını söylemektedir.²⁸ Fuat Sezgin'in ortaya koyduğu çalışmalar, İslam dünyasında ilmi gelişme temposunun XVI. Asırda dahi hala astronomi, coğrafya, fıkıh, gibi birçok alanda canlı olduğunu göstermektedir. Osmanlı, Babür, Safevi dönemleri bilim ve düşünce tarihi bakımından hala bir keşifler dünyası olma potansiyelini korumaktadır. O bakımdan bu dönemlerdeki ilmi ve fikri hayat hakkında son sözü söyleme noktasından bir hayli uzaktayız. İsmail Kara, sözünü ettiğimiz gerileme paradigmanın Türk düşüncesinde ve ilmi hayatında etkisini yaygın bir şekilde sürdürdüğüne dikkat çekerek "*İslamî ilimlerin tarihine dair yazılan telif-tercüme-uyarlama metinlerin kahir ekseriyeti, XII. asır sonrasıyla ilgili menfi vurgunun, duraklama-gerileme-çöküş edebiyatının belirleyici etkisi, gölgesi ve tahakkümü altında gelişti.*" tespitinde bulunmaktadır.²⁹ Bu durumu aşağıdaki örnekler ile daha muşahhas olarak göstermektedir.

Türkiye'de sadece akli ilimlerde değil, İslami ilimlerde dahi söz konusu gerileme paradigması, ilmi yeterliği ve yetkinliği tartışmasız isimlerin eserlerinde dahi bütün çıplaklığı ile kendini göstermektedir. Mesela İzmirli İsmail Hakkı'nın, "*Müteahhirîn ilm-i kelâmî ise Gazzâlî ile başlamış, Râzî ile istikmal olunmuş, Âmidî ile tevsi edilmiş, Beyzâvî ile tevsi hususu gaye-i kemâle gelmiş idi. Böylece alelum ehl-i kelâm mesleği bir meslek-i felsefî oldu...*" ve "*Müteahhirîn ilm-i kelâmî âlem-i İslamda felsefeyi durdurdu, çünkü bu ilm-i kelâm felsefe-i Yunaniyeye, felsefe-i Yunaniyeyi âlem-i İslamda neşr ile efkâr-i İslamiyeyi felsefe-i Yunaniye*

26 İ. Kara, "Unuttuklarını Hatırla!" Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not", 2-3.

27 Osmanlı tarihini gerileme paradigması üzerinden ele alma problemi hakkında bazı dikkatler için bkz. Rifaat Ali Abou-el-Hac, Modern Devletin Doğuşu - 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu, çev. O. Özel-C. Şahin, İmge Yayınları, Ankara 2000.

28 bkz. Harun Anay, "Bir Osmanlı Düşüncesinden Bahsetmek Mümkün mü?", Dergâh, sy. 76 (Haziran 1996), s. 12.

29 İsmail Kara, agm, s.38.

sahasına yaklaştırmak isteyen felâsife-i İslamiyeye, Fârâbî ile İbn Sînâ ve emsâlinin felsefelerine, o vakitler zuhur eden mübtedî'a ve melâhidede karşı vaz' olunmuş idi" demektedir.³⁰ Bu örnek tek değildir, 1950 sonrası yazılan kitaplar üzerinde yapılacak kısa bir inceleme, hemen bütün kitaplarda bu durumun mevcudiyetini ve yaygın olarak kullanıldığını karşımıza çıkaracaktır. Burada dikkat çeken esas problem, Batı'nın geliştirdiği gerileme söyleme teslim olmak kadar, XII.asırda icad edilen "Müteahhirin kelamı" kategorisinin daha sonra geçen uzun asırlara rağmen nerede bittiği, Osmanlı döneminde nasıl bir mahiyet ve muhteva kazandığı konusunda herhangi bir tanımlamanın yapılmamış olması, zorunlu olarak bu devirleri durağan ve statik olarak tanımlamayı beraberinde getirmiştir.

Benzer bir örnek de XIII.yy Moğol İstilasası ve sonrasında fıkhıta ictihad kapısının kapanması ve fıkıhın gelişimi konusunda yaşanan tartışmalarda karşımıza çıkmaktadır. Yakın tarihlerde yazılan İslam Hukuk tarihi yazılarının çoğu, Mısır merkezli yapılan özellikle Muhammed el-Hudari'nin(ö.1927) yazdığı *Tarihu Teşrii'l-İslami* adlı eserinde yaptığı tasniften etkilenmiştir. Buna göre Fıkıh doğduğu "Hz. Peygamber Devri", geliştiği "Sahabe devri", olgunlaştığı "Abbâsiler devri", durakladığı "Selçuklular devri", gerilediği "Moğollardan itibaren "Osmanlı devri" olarak tasnif edilmektedir. Burada dikkat çeken genellikle XIII. asır sonrasını fıkıh tarihi bakımından ilerleme-gerileme, orijinalite/içtihat-taklit dikotomisine hapseden yaklaşımdır. Bu bakış açısının derinliklerinde oryantalist geleneğin ürettiği argümanlar kadar İslam tarihinde Türk asırlarını olumsuzlayan ve Selçuklu-Osmanlı dönemlerini bir gerileme olarak gören Arap milliyetçisi bakış açısı ile İslamî ilimlerin tarihini katı tasniflere tâbi tutan umumî yorumların arkasında, dinin ana kaynaklarıyla irtibatına, kaynaklara dönüş fikrine odaklanmış bir ilim (örneğimizde fıkıh) anlayışı ve asr-ı saadet vurgusu üzerinden yeniden kurgulanan modern sefiliğin ürettiği parçalı bir İslam tarihi telakkisi yada telakkisizliği vardır. Her durumda sonuçta İslam dünyası, tam da batılların arzu ettiği şekilde, tarihinin yarısını durağan ve gerileme halinde geçirmiş bir başarısı tarih ve statik dünya olarak resmedilmektedir.

İslam hukuku alanında Türkiye'nin önde gelen isimlerinden Hayrettin Karaman, hukuk tarihi kitabını dönemlendirirken, dördüncü bölüm "Fıkıhın Duraklama Çağı" alt başlığıyla "Selçuklular Devrinde Fıkıh" (s. 249-69), Beşinci bölüm "Fıkıhın Gerileme Çağı" alt başlığıyla Moğol İstilasından Mecelle'ye Kadar (s. 270-313), altı asırlık bir dönemi gerileme devri olarak mahkum etmiştir. Altıncı bölüm "Uyanış Çağı" alt başlığıyla Mecelle'den zamanımıza kadar (s. 314-84). Yazar, hukuk klasiklerinin yazıldığı, sonraki asırları derinden etkileyen isimlerin yetiştiği, ansiklopedik fıkıh metinlerinin oluştuğu, İslam hukukunun belki de en parlak dönemlerinden biri olan Selçuklular devrini "Fıkıhın Duraklama Çağı" olarak kategorilendirmesi oldukça dikkat çekicidir.³¹ Bir diğer yazar Mehmet Akif Aydın da Türk Hukuk Tarihini dönemlendirirken "Hicrî dördüncü asrın ortalarından başlayıp on üçüncü

30 bkz. Yeni İlm-i Kelâm, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul 1341-1339, c. I, s. 88, 89.

31 Hayrettin Karaman, *Başlangıcından Zamanımıza Kadar İslam Hukuk Tarihi*, ilaveli 2. bsk., Nesil Yayınları, İstanbul 1989. Ayrıca bkz. a.mlf, "Fıkıh", DİA, XIII (İstanbul 1996), s. 10-11.

asrın sonuna, yani Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin hazırlanışına kadar devam eden uzun dönemi "*Taklit Dönemi*", Mecelle sonrasını ise "*Kanunlaştırma ve yeni içtihat dönemi*" olarak adlandırmaktadır.³² Hayrettin Karaman bu devri değerlendirirken şunları söyler: "Bundan önceki devrede gördüğümüz tercih ve tahrir selahiyetine mâlik fıkıh bilginlerinden sonra gelen bu devir [Moğol istilasından Mecelle'ye kadar süren gerileme devrinin] fıkıhçıların da taklit ruhu tam manasıyla kök salmıştır. Yeniden müstakil ve müntesip icthad bir yana, bir mezhebe bağlı Müslümanın diğer Sünnî-İslam fıkıh mezhebinden istifadesi, çeşitli mezhep sâliklerinin birbiri ardında namaz kılmalarının cevazı... bile tartışılmıştır. (...) Bu devirde İslam ülkesinde yetişen fıkıh bilginlerinin yekdiğeriyle irtibatı kesilmiş, müctehid yetiştiren kitaplar okunmamış ve yazılmamıştır."³³ Bütün bu gerilemenin nedeni olarak: Taklit ruhu, münazara ve münakaşalar, mezhep taassubu, icthad kapısının kapanması maddeleri zikredilmiştir. Fıkıhçılar arasındaki irtibatsızlık, selevin kitaplarına karşı ilgisizlik, müctehid yetiştirecek eserlerin yazılmaması, hile ve tevil hususları sayılmıştır.

Ancak Türkiye'de yeni nesil akademisyenler bu tür yaklaşımlara karşı ciddi eleştiriler getirmektedir. Bunlardan birisi Recep Cici tarafından yapılmıştır. Fıkıhın gerileme çağında "sayıları binleri bulan" fakih arasından 76 fıkıh aliminin hayatı ve eserlerinden bahsediyor. Bu alimlerden herhangi birinin eserlerine, fikirlerine, arayışlarına, telif tarzlarına, metodolojilerine, dönemlerinin ilmî-fikrî meseleleriyle ilişkilerine odaklanan "tarafsız" bir göz, İslamî ilimlerin "yükseliş" çağı olarak vurgulanan dönemlere benzer şekilde, hatta bazen onlardan daha yukarıda endişelerin, tartışmaların, başarıların varlığını görebilir, bunu rahatlıkla savunabilir."³⁴

Bu tür gerilemecî yaklaşımlara benzer bir eleştiri de Eyüp Sait Kaya yapmıştır: "Modern dönemde fıkıha dair araştırmalara hâkim olan ve Tarihu't-Teşri'i'l-İslâmî literatüründe ifadesini bulan tarih tasavvuruna göre yaklaşık hicrî üçüncü asrın sonundan itibaren mezhep taassubunun, münazara ve cedelin giderek yaygınlaştığı 'taklit devri' başlamakta, Moğol istilası ile beraber hız kazanan bu süreç 'ihya hareketleri'ne kadar devam etmektedir. (...) Söz konusu tarih tasavvurunun kötülediği zaman dilimi, fıkıhın müstakil bir ilmî disiplin sıfatıyla var olduğu dönem, tervec ettiği dönem de bu sahanın henüz ilim olarak teşekkülünü tamamlamadığı zaman dilimidir. (...) Orijinalite mefhumunu yalnızca naslardan ve daha önce ifade edilmemiş bir hüküm çıkarmaya hasrettiği anlaşılabilir söz konusu tasavvur, hicrî üçüncü asırdan itibaren fıkıhî faaliyetlerdeki birçok gelişimi ve katkısı görmemektedir. 'Akıl donması' ve 'taklidin karanlığı' gibi mecazlarla tasvir edilen dönemler toptancı bir anlayışla mahkum edilmekte, yalnızca fıkıha büyük katkılarda bulunan, değeri İslam dünyası çapında kabul edilmiş ve aslında mezheplerinin sıkı müntesibi olan Şâtîbî gibi kişiler bu süreçten istisna edilmektedir. Tarihi ve sosyolojik gerçeklerle de bağdaşmayan bu tasavvur 'donukluk

32 Bkz. M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 7. bsk., Beta Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 57-61.

33 Karaman, 250, 272, 273).

34 Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları - Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar*, Arasta Yayınları, Bursa 2001, s. 357, 393 Ayrıca Fahri Uhan, "Osmanlı Medreselerinde İlmî Verimi ve İlim Anlayışını Etkileyen Âmiller", *Türkiye Günlüğü*, sy. 58 (Kasım-Aralık 1999), s. 96-97.

ve taklid'in hâkim olduğu bir disiplinin var olma imkânı, siyasetten sanata kadar bütün toplumsal sahalarda bir 'donukluk' olmadığı halde fıkhîta nasıl olabildiği (...) gibi sorulara cevap verememektedir.³⁵

Seyyit Hüseyin Nasr bu tür gerileme paradigması üzerine kurulu yaklaşımları şiddetli bir şekilde şu ifadeler ile eleştirmektedir: "İslâm dünyasında meydana gelen gerilemeyi, tedricî ve normal, yaşlanma seyrine, zamanla ilâhî kaynağından uzaklaşmasına bağlamayan bu yazarlar, İslâm dünyasının VII./XIII. yüzyılda gerilemeye başladığı yolundaki akıldışı ve iğrenç teoriyi öne sürmektedirler. Eğer durum böyle olsaydı, İslâm'ın bugüne kadar koca bir uygarlığı beslemesi, bir güç olarak ayakta kalması kesinlikle mümkün olmazdı. Onlar bunu gör(e)memektedirler. Şah Camii, Sultanahmed Câmii ve Taç Mahal gibi sanat eserlerini; Câmî ve Saib Tebrizî'nin edebî eserlerini; Molla Sadra ve Şeyh Ahmed Serhendî'nin metafizik ve tasavvufî ürünlerini dikkate almamakta, bugüne kadar sufiler yetiştirmeye devam eden tasavvuftaki İslâm geleneğinden söz etmemektedirler. Tamamen Batılı değer yargılarını kabul eden bu modern Müslüman yazarların iddia ettiği gibi, gerileme gerçekten o kadar erken başlamış olsaydı, geçen yüzyıl boyunca diriltmeye çalıştıkları bir İslâm uygarlığını bulamayacak, birçok oryantalistin olmasını istediği gibi, İslâm uygarlığı çok önceden ortadan kalkmış olacak, yalnızca arkeolojik bir ilgi alanı olarak kalacaktı..." Halbu ki yeni araştırmalar, IX./XV. yüzyılda İslâmî astronominin ne kadar önemli olduğu, XII./XVIII. yüzyıla dek, İran ve Hindistan'da İslâmî eczacılığın ne kadar etkin olduğunu göstermektedir.

Modernleşmiş Müslümanlar, oryantalistler gibi bilimi, uygarlıkla eş tutmakta ve bir toplumun değer ve kültürünü -bu, ister bilim üretmiş olsun, isterse de olmasın- bununla yargılamaktadır. Bilim tarihinden çıkarılan dersleri kesinlikle göz önüne almamaktadır. Böylece İslâm uygarlığının, çaplı ve önemli bilim adamları yetiştirmekten aciz kaldığı andan itibaren gerilemeye başladığı öne sürülmektedir. Birçok Müslüman yazar tarafından durduğu söylenen bu hareketin tarihi bile Batılı kaynaklardan alınmaktadır. Çok yakın zamana kadar bu, İslâmî entelektüel hayatın bütün alanlarında İslâm'ın batıyı etkilediği dönemle sınırlıydı. İslâm'da her şey, felsefeden matematiğe kadar, aniden bilinmeyen bir biçimde VII/XIII. yüzyılda İslâm ile batı arasındaki entelektüel ilişkinin sona erdiği bir dönemde gerilemekteydi. Bu tür bakış açısına sahip olan çağdaş Müslüman yazarlar, Batılı bilginlerin daha yeni, ancak daha az bilinen araştırmalarına bakma zahmetine bile katlanmıyorlar. Gerçekte İslam medeniyeti, pek çok alanda büyük atılımını XIII.asırdan sonra gerçekleştirmiştir.

Bütün bu tartışmalar arasında İslam dünyasında hiç bir gerileme yaşanmadığını elbette iddia etmiyoruz. İbn Haldun, daha XIV.yy'ın sonu, XV. Yy'ın başında yaşadığı Mağrib bölgesinde, hem medeni hayatta, hem de bilim ve düşüncede ciddi bir gerileme olduğundan söz etmekte, bu durumun nasıl ortaya çıktığını detaylı bir şekilde tahlil etmektedir: bu konuda "...sonra Mağrib ve Endülüs'te "umrân" rüzgarı durunca, onunla birlikte ilimlerde de

35 Bkz. Eyyüp Said Kaya, "Modern Dönemde Fıkıh İlminin Temel Meseleleri", Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri - İlmî Toplantı, İSAM Yayınları, İstanbul 2007, s. 156-58.

noksanlık görüldü. Pek az ve şekli olanın dışında orada ilim yok olup gitti” der. İbn Haldun aynı zamanda doğu İslam toplumlarında bilimin hala canlı olduğuna da dikkat çekerek, İslam dünyasının doğusu ile batısını da kapsamlı bir kıyaslamasını yapmaktadır. Diğer taraftan İbn Haldûn Avrupa’da ilim ve tefekkürün o asırlarda yaygın ve gelişmekte olduğunu şu ifadeler ile bildirmektedir: “Bize ulaştığına göre şimdilerde Frenk diyarında ve onun ötesindeki kuzey ülkelerinde bu felsefi ilimler pazarı pek verimliymiş. Oralarda bu ilimlerin şekilleri yenilediği gibi sayısız öğrenim meclisleri de varmış.”³⁶ Sonuç olarak İslam dünyasının metahistorik bir yaklaşımla toptan gerilediği konusundaki yaklaşımlar tarihsel gerçeklerle uyuşmamaktadır.

İbn Haldun’dan iki asır sonra Osmanlı dünyasından Katip Çelebi, gerek kapsamlı çalışması Keşfü’z-zunûn’da gerekse Mizanu’l Hakk adlı eserinde Haldûn’dan yaptığı uzun alıntidan sonra Osmanlı dünyasında bilim ve düşüncenin gelişimi üzerine itiraf niteliğinde değerlendirmelerde bulunur. Keşfü’z-zunûn’da müslümanların Anadolu’yu fethetmeye başlamasından sonraki durumu şöyle ifade eder: “*Osmanlı Devleti’nin ortalarına kadar Diyar-ı Rum’da hikmet ve felsefe pazarı pek verimli idi. O asırlarda kişinin şerefi; akli ve nakli bilimleri tahsili ve ihatası ölçüsündeydi. Ve o dönemde Allâme Şemseddin Fenârî, Fâdıl Kadızâde Rûmî, Allâme Hocasâde, Allâme Ali Kuşçu, Fâdıl Müeyyedzâde ve Mîrim Çelebi, Allâme Kemal Paşazâde ve sonuncuları olan Fadıl Kınalızâde gibi şer’at ve hikmeti birleştiren seçkin bilginler vardı. Çöküş dönemleri gelip çattınca, bazı müftülerin felsefe öğrenimini engelleyip Hidâye ve Ekmel derslerini öne çıkarmalarıyla ilim rüzgarı duruverdi. Şekli olarak kalan az bir kısım hariç bütünüyle ilimler kaybolup gitti.*”³⁷

İbn Haldun ve Katip çelebi’nin yaşadıkları dönemlere ilişkin verdiği bilgiler dahi İslam dünyasında Batılıların iddia ettiği gibi XI.ve XIII. Asırlarda bir gerilemenin yaşanmadığını ortaya koymaktadır. Osmanlı coğrafyasında bile bilimsel ve düşünce alanındaki gerileme en erken XVII. Asırda kendini hissettirmiştir. İran, Hindistan ve Maveraünnehir coğrafyasında yetişen Molla Sadra ve Şeyh Ahmed Serhendî’nin metafizik ve tasavvufi ürünlerini, Eczacılık ve coğrafya alanındaki yaratıcılıkları dikkate aldığımızda bu süre XVIII.asra kadar uzamaktadır. Bu asırda bile İslam dünyasının toptan bir gerilemesinden söz edilemez. Sanayi devriminin ve büyük batı dönüşümünün XIX.yy’da kendini siyasi-askeri ve ticari alanda hissettirene dek İslam dünyasının, batı karşısında mutlak bir geri kalmışlığından söz edilemez.

Sonuç

Bütün bu durumlarda genel hata, tek başına insanı, insan toplumunun belli bir biçim, hareket ya da dönemini, İslâmî bakış açısından geri kalmış, sapmış ya da hakiki manasıyla uyanış halinde olup olmadığını belirleyebilecek gerçek, üstün ve sabit İslâmî değerlerin yokluğundan kaynaklanmaktadır. Kendi bakış açısını kaybeden, batının deliliklerine körü körüne boyun eğen, metafizik miyoplukları nedeniyle tartışma konusu ettiğimiz modernist

36 İbn Haldun, Mukaddime, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 2006, c. II, s. 1141-1147.

37 İbn Haldûn, Mukaddime, c. II, s. 1146-1147.

Müslümanlar, ne eşyanın özünü, kavramalarını sağlayacak bakış açısına, ne de Sunnet'in getirdiği değerlere sağlam bir şekilde bağlı kalmalarını gerektirecek bağlayıcı bir inanca sahiptirler.

Düşünce dünyamıza gerilemeci yaklaşımın bu denli hegemonya kurmasının ana nedeninin aşında Batılıların Avrupa medeniyetini merkeze alarak geliştirdikleri medeniyet tasavvuru gelmektedir. Bu tasavvur uzun bir sürede, Rönesans'tan XX. Yüzyıla kadar sürede gelişmiş bir teorik, kavramsal ve kategoriler ile desteklenmiş çok güçlü bir yapıdır. Müslüman düşünürlerin gerilemeci paradigmaya teslim olmalarının esas nedeni, böylesine güçlü bir teori, kavram ve kategorilere karşı o nisbette sağlam bir alternatif geliştirememeleri gösterilebilir. Alternatif bir paradigma geliştirmek için de İslam medeniyetini merkeze alan, kendine özgü kavram, kategori ve teoriler ile desteklenmiş bir tarih ve medeniyet tasavvuru geliştirmek zaruridir. Bunun için de hem medeniyet tarihi, hem de bilim tarihi çalışmalarına ağırlık vermek gerekmektedir. Yukarıda örneklerde, İslami duyarlılık taşıyan insanların sorgulamadan batılı argümanlara hızlıca teslim olmalarının gerisinde bu gerçek yatmaktadır.

Müslümanların sağlıklı bir düşünce hayatına kavuşabilmesi için ön şart, günümüzde batının ve modernizmi oluşturan her şeyin etkisinden bağımsızlaşmalarıdır. Modernizmin etkisinden uzak bir Müslüman, modern dünyada bütün olup bitene kayıtsız kalarak, dini/ruhi bir yenilenmeyi gerçekleştirebilir. Batının ve modern uygarlığın (şimdilerde bu, Batı'dan İslâm dünyasına da geçmiştir), baskısı altında, İslâm dünyasının entelektüel hayatını yenilemeyi arzulayan bir Müslüman lider, modernizmi, modern dünyanın kendisini kıyasıya bir eleştiriye tabi tutmaksızın, ne entelektüel, ne de toplumsal düzeyde bir değişiklik meydana getirebilir. Bugün gerçek İslâmî bir hareketin, özellikle entelektüel düzeyde, modern dünyayı anlayıp köklü bir eleştiriye tabi tutmaksızın gerçekleşmesi mümkün değildir.

Oryantalistik çalışmaların yerleştirdiği, "İslam düşüncesinin XII. Ya da XIII. asırdan sonra durduğu" iddiası esas itibarıyla Gazzâlî merkezli veya Moğol istilası merkezli olarak felsefe ve bilim ağırlıklıdır. Görülebildiği kadarıyla İslâmî ilimler, sanatlar ve diğer kültürel unsurlar bu havuzun içine daha sonra dâhil edilecek ve "durgunluk ve gerileme vurgularıyla kurulan politik-akademik "slogan" bir bütünlüğe kavuşturulacaktır. Buradaki iddianın gücü ve etkisi, Aydınlanma Felsefesinin ve Bilim Devriminin modern dünyanın kuruluşundaki belirleyici ve itibarlı konumu ile bunun üzerinden felsefenin kazandığı istisnai önem, otorite ve değer hesaba katılmadan muhtemelen tam anlaşılacaktır.

Kaynakça

- Abdullah Laroui İslam ve Aydınlanma Felsefesi", trc:Özkan Gözel, *Tezkire Dergisi*, 2002, yıl II, sayı 26, 2002.
- Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 7. bsk., Beta Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Andre Miquel, *İslam ve Medeniyet*, tr. İsmail Fidan, İstanbul 1991.
- Aydın Sayılı, "Ortaçağ İslam dünyasında ilmi çalışma temposundaki ağırlaşmanın bazı temel sebepleri Avrupa ile mukayesesi", *AÜDTCF Felsefe Araştırmaları Dergisi*, 1964.
- Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Glabolizm*, trc. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul 2002.
- Classicisme et Déclin Culturele Dans l'Histoire De L'Islam*, edit: R. Brunschwing- G.E. Grunabaum, Paris 1977
- Dan Diner, *Mühürlenmiş Zaman İslam Dünyasındaki Durgunluk Üzerine*, İstanbul 2012.
- Dimitri Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, trc. Cüneyt Kaya, İstanbul 2004.
- Düccane Cündioğlu, "Ernest Renan ve "Reddiyeler" Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Divan* 96/2, s.1-94.
- Edward Said, *Şarkiyatçılık*, trc. Berna Ülger, İstanbul 2001.
- Ervard von Grunebaum, *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, Chicago 1946.
- Eyyüp Said Kaya, "Modern Dönemde Fıkıh İlminin Temel Meseleleri", *Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri - İlmî Toplantı*, ISAM Yayınları, İstanbul 2007.
- Fehmi Ced'an, *Üsusu't-Tekaddüm 'inde Müfekkiri'l-İslam Fi 'Aleml-i'-Arabi'l-Hadis*, Beyrut- 1981.
- Fernand Braudel, *Uygurlukların Grameri*, trc. M Ali Kılışbay, Ankara 1999.
- Frank Griffel, "İslam Dünyası Gerilemeye Ne Zaman ve Nerede Başladı? İslam'ın "Altın Çağı" Üzerine Yeni Düşünceler", *Sabah Ülkesi*, sy: 45 (Ekim 2015).
- George Saliba, *The Origin and Development of Arabic Scientific Thought*, [Arabic] (Balmand University, 1998).
- Harun Anay, "Bir Osmanlı Düşüncesinden Bahsetmek Mümkün mü?", *Dergâh*, sy. 76 (Haziran 1996).
- Hayrettin Karaman, *Başlangıcından Zamanımıza Kadar İslam Hukuk Tarihi*, ilaveli 2. bsk., Nesil Yayınları, İstanbul 1989.
- Hegel, *The Philosophy of History*, New York 1956.
- Hodgson, *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek*, trc. Ahmet Kanlıdere, İstanbul 2001.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 2006.
- İsmail Kara, "Unuttuklarını Hatırla!" Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not", *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt XV, sy: 28 (1-67), (2010/1).
- Jack Goody, *Tarih Hırsızlığı*, İstanbul 2012.
- Klassizismus und Kultur Verfall*, edit: G.E. Grunabaum-Will Hartner, Frankfurt-Chicago, 1956.
- Luis Gardet, "İslamda Dini Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", trc. Ahmet Arslan, *DTCFD*, XXVIII/1-2 [1974], s.219-230.
- Namık Kemal, *Renan Mudafaanamesi*, neşreden Fuad Köprülü, İstanbul 1910.
- Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları - Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar*, Arasta Yayınları, Bursa 2001.
- Rifaat Ali Abou-el-Hac, *Modern Devletin Doğası - 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, çev. O. Özel-C. Şahin, İmge Yayınları, Ankara 2000.
- Roger Arnaldez, "İslamda Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", trc. Ahmet Arslan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Ankara- 1970).

III. BÖLÜM

SOSYAL BİLİMLERDE BİREY ve TOPLUM

Türkiye’de Sosyal Bilimlerin Gelişimi: 1960’lı ve 1990’lı Yıllar Arasındaki Aykırılıklar

Kurtuluş KAYALI*

1960’lı yıllar bir tür geçmişten kopuş olarak telakki ediliyor. Aslında bu durumu çok da mutlak anlamda düşünmemek gerekiyor. 1960’lı yıllar bir tarz sosyalizmin Türkiye’nin gündeminde tarihinin hiçbir döneminde olmadığı ölçüde girmesini beraberinde getiriyor. Bu dönemde sosyalist klasikleri yayınlayacak en etkin yayınevi sahibi yayına başladıkları 1965 yılında sosyalizmi hiç bilmediklerini ifade ediyor. Zaten genel hatları itibarıyla bakıldığı zaman sosyalizme o dönemde zaman içinde farklı anlamlar yüklediği anlaşılıyor. Toplumda sosyalizm ekseninde bir çıkış olduğu için de sosyalizme karşı tepki antikomünist yayınlarda ivme kazanıyor. Tabii bu noktada tepkiler hem sığılık arz ediyor hem de Amerikan kökenli bir propagandist rüzgar esiyor. 1960’lı yıllar sosyalizmin belirgin bir sempati kazandığı için çok daha değişik düşünsel mihraklardan tepki alıyor.

Dönem açısından dünya ortamını anlamak bakımından Boris Pasternak’ın *Doktor Jivago* romanından dolayı dünya çapındaki gelişmeleri ve işin içine Amerikan ve Sovyet istihbarat teşkilatlarının girmesi vakiasını anlamlandırmak gerekmektedir. Dönem sosyalizmin anlaşılmasından ziyade Amerikan sisteminin ve Sovyet sisteminin savunması çerçevesinde gelişmiştir. 1960’lı yıllarda meselenin kavranması açısından sosyalizmin kavramsallaştırılma şeklinin anlaşılması zorunludur. Bunun çerçevesinin çizilmesi açısından *Yön* dergisi ve Siyasal Bilgiler Fakültesi kaynaklı yayınların çerçevesinin anlaşılması gerekmektedir. Ancak bu tarz metinlerin biraz esnek bir şekilde yorumlanması gerekmektedir. Sosyalizm her ne kadar farklı bir yönelim olarak görülüyorsa da, yeni sayılan düşünceler eski düşüncelerle iç içe geçmiş bir şekilde anlaşılıyor. Dolayısıyla da Kemalizm ve milliyetçilik de sosyalizmle ve birbirleriyle iç içe geçmiş şekilde anlaşılıyor. Dönemin sosyalizmi anlatan metinlerinde de benzer bir mantaliteyi birlikte görmek imkan dahilinde oluyor. *Yön* dergisinin bu anlamda başat bir odak olarak görülmesi bu anlamda anlamlı. Ankara’da Siyasal Bilgiler Fakültesi’nin öne çıkarılmasının da bu durumla bariz bir ilgisi vardır. Hatta durumun biraz daha esnek bir şekilde görülmesinin işaretini *Cumhuriyet* gazetesinin “Olaylar ve Düşünceler” sütununda görmek mümkün. Bir anlamda flu bir sosyalizm görüntüsü o dönemin sol yazarlarının Sovyetler Birliği’ni anlatan gezi kitaplarında çok daha somut, ete kemiğe bürünmüş bir hal arz ediyor. Aslında 1960’lı yıllarda sosyalizmi daha gerçekçi bir şekilde anlatan metinler

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Tarih Bölüm

olduğu gibi sosyalizme yönelik eleştirileri de Nurettin Topçu, Samet Ağaoğlu ve Aclan Sayılğan gibi, yaklaşım biçimlerinde heyecan dozu etkin olsa da daha seviyeli bir şekilde yorumlayan aydınlar da vardır. Belki de o dönemin ortamını daha gerçekçi, daha sahici bir şekilde yansıtan metinler köşe yazarlarının, sağlıklı sollu köşe yazarlarının yazdığı metinlerdir.

Meselenin biraz daha somutlaştırılması anlamında o dönemde iktisat ve siyaset meselelerinin daha bir öne çıktığını görmek gerekmektedir. Zaten sosyalizm de en net sayılabilecek bir şekilde siyaset ve iktisat ekseninde kavranmaya ve anlatılmaya çalışılmaktadır. Öncelikli olan konu da toplumun ekonomik olarak dönüştürülmesi ve siyaset ekseninde değiştirilmesidir. Zaman içinde bu süreç daha bir netleştirilerek tartışılmış ve değişimin şeklinin nasıl olabileceği konusunda odaklaşmıştır. Bu durum toplumsal yapı tartışmalarını beraberinde getirmiş ve bu tartışma da başat iki eğilim şeklinde yoğunlaştırılmıştır. Toplumun siyaseten dönüştürülmesinin demokratik eksende olması konusunda hassas olunmamış ve demokratik değişimin olanaksızlığı da bir yaygın eğilim olarak kendisini hissettirmiştir. Tüm bunları kapsayacak şekilde *Türkiye'nin Düzeni* kitabıyla toplumsal yapı tartışmaları başlamış ve devrimin ancak zorla gerçekleşebileceği şeklinde bir anlayış başat olmuştur. Bu durum konunun bir ölçüde flulaşmasının önüne geçmiş olsa da insanların gözünde sosyalizmi sisli göstermek zorunluluğu bir ölçüde devam etmiştir. Dönem anlaşılmaya yönelince okunan Marksist klasikler Türkiye'ye dair metinlerin arasındaki fark görülse de belki de fluluğa alışıklık, hatta farkına varmadan konu üzerinde durma gereksinimini doğurmamıştır. Dönemin sol, sosyalist zihniyeti dönemin kültürel zihniyetini şekillendirmiş gibi görünmektedir. Bu durumun izlerini dönemin aykırı metinlerinde de görmek mümkündür.

Milliyetçilik de temel düşünsel eğilimlerden biri olarak tezahür etmiştir. Nasıl sosyalizm üzerinde anlaşılmamışsa milliyetçilik üzerinde de anlaşılmamıştır. Bunun temelini 1961 anayasasının tartışmaları sırasında görmek mümkündür. Milli kelimesi yerine milliyetçi kelimesinin kullanılmasında ısrarcı olunmuştur. Tabii kimileri de milli kavramının kullanılmasında ısrarcı olmuştur. Milli kavramında ısrarcı olanlar da anayasasının giriş kısmında *"Atatürk milliyetçiliğinden hız ve ilham alarak"* ibaresini rahatlıkla kullanmışlardır. Nitekim Cumhuriyet tarihi boyunca 1960'lı yılları başlarındaki bu ayrıma tamı tamamına uymasa da farklı bir eğilim belirmiştir. Aslında milliyetçilik 1940'lı yıllarda daha katı, hatta ırkçı bir hal alırken bu durumu bir ölçüde dengeleyen hümanizm anlayışı gündeme gelmiştir. Bir başka şekilde ifade edilmek gerekirse neredeyse 1990'lı yıllara kadar bu noktada köşeli sayılabilecek bir tartışma olmamıştır. Hatta dönemin en başat siyasi figürlerinden biri, Mihri Belli Fransız sosyalist Jean Jaurès'in düşüncelerini şöyle aktarmıştır: *"Milliyetçiliğin çoğu insanı enternasyonalizme götürür, milliyetçiliğin azı da insanı enternasyonalizmden uzaklaştırır"*. Bir anlamda milliyetçilik enternasyonalizmle iç içe geçmiş bir kavram olarak kullanılmıştır. Mihri Belli dilinden düşürmediği bu sloganı 2000'li yıllarda milliyetçilik yerine yurtseverlik kavramını ikame ederek kullanmaya devam etmiştir. O dönemde ulusal kurtuluş savaşları sosyalist devrimin yolunu açacak hareketler olarak görülmüştür ve Ant Yayınları Lenin'in

Ulusal Kurtuluş Savaşları başlıklı kitabını çevirmiştir. O dönemdeki antiemperyalist vurgu milliyetçilikle uyumlu bir durum arz etmiştir. Hatta konuyla bağlantılı olarak söz konusu dönemde ulusal olmadan evrensel olunamayacağı şeklinde bir kanaat kökleşmiştir. Bir şekilde milliyetçilikle sosyalizmin iç içe geçebileceği şeklinde bir eğilim içine girilmiştir. Bir anlamda sosyalizmi en net bir şekilde savunanlarla 27 Mayıs'ın da etkisiyle, daha doğrusu dönemin ortamının etkisiyle eski ordu mensuplarının, bizzat 27 Mayıs hareketi içinde olanların sosyalizme yakınlaştıkları görülmektedir. Ordu müdahalesinin Türkiye'nin önünü açacağı şeklinde bir anlayış milliyetçiliğin Türkiye'nin gelişiminin önünde bir engel olmadığını gösterecek mahiyettedir. Dolayısıyla sözü edilen iki yaklaşımın, sosyalizmin ve milliyetçiliğin de Kemalizm'le bir anlamda sentezinin yapılarak gerçekleştirilebileceği gösterilmektedir. 1960'lı yıllarda Yön yayınları arasında çıkan *Asya'da Marksizm ve Milliyetçilik* metni de dönemin ortamını gerçekçi bir şekilde yansıtmaktadır.

Dönem dolayısıyla sosyalizm ve milliyetçilik Kemalizm'le mecedilmesiyle sonuçlanmıştır. Bu durum ister istemez Kemalizm'in biraz değil fazlasıyla anlaşılabilen tarzda sosyalizme yatkın olarak yorumlanmasını beraberinde getirmiştir. Dönemin temel özelliklerine bakılınca adeta Kemalizm'in sosyalizmle özdeş görülecek bir biçim aldığı şeklinde bir yorumun ortaya çıkmasına vesile olunmuştur. Aslında Kemalizm nasıl adeta sosyalizmle özdeş görünmüştü, aynı zamanda sosyalizmin gerçek milliyetçilik olduğu savunulmuş ve kendilerini sosyalist olarak niteleyenler milliyetçiliklerinin sosyalistliklerinden önce geldiğini belirtmişlerdir. Ortama bakıldığı zaman Niyazi Berkes'in olağanüstü başat bir düşünsel figür olduğu görülmektedir ve o dönemde Niyazi Berkes'in *İki Yüz Yıldır Neden Bocalıyoruz?* metni en belirgin şekilde etkileyici bir kitap olarak belirmiştir. Hatta şöyle bir genelleme gerçekçi görünebilir: *Türkiye'de Çağdaşlaşma* daha sonraki tarih kesitinde 1973 yılında Türkçe olarak yayınlanmış olsa da adı anılan kitaptan çok daha az etki yapmıştır. Nitekim konu üzerinde durulduğu zaman etki yapan metinler ağırlıklı olarak meseleleri iktisat ve siyaset ekseninde değerlendiren metinler olmuştur. Belki de bu anlamda o dönemde Niyazi Berkes'in iktisat tarihi, *Türkiye İktisat Tarihi* metni yazması önemlidir. Dolayısıyla tabii Yön'ün de katkısıyla ama bir ölçüde ondan da bağımsız olarak dönemin haleti ruhiyesini yansıtan metin Doğan Avcıoğlu'nun *Türkiye'nin Düzeni* kitabı Türkiye'nin kalkınma meselesini siyaseten ve iktisadi yönü itibarıyla çözmeye çalışan bir metindir. Doğan Avcıoğlu kitapta sonuç olarak Oskar Lange'dan kaynaklanarak "*milli devrimci kalkınma yolu*"yla memleketin sorunlarını çözmeye çalışmıştır. Sözü edilen metin sadece genel anlamda Türkiye'nin sorunlarını çözmeye denemesine yönelmemiş aynı zamanda Türkiye'de ciddi mahiyetteki sosyal bilim çalışmalarını etkilemenin ötesinde tetiklemiştir. Sosyal bilimcilerin, o dönemin başat sosyal bilimcilerinin yazdığı metinler düşünceleri farklı da olsa aynı mecrada seyretmiştir. Doğan Avcıoğlu'nun meselelere yaklaşım olarak yakınlaşmasının en net göstergelerinden bir başkası da milliyetçilik ve Kemalizm'le sosyalizm arasında çakışma noktaları, önemli çakışma noktaları gördüğü gibi sosyalizm ve İslamiyet arasında da önemli benzerlikler bulduğudur.

1990'lı yıllar öncesinin, bir on yıl öncesinin de etkilediği çerçevede konunun bariz olarak farklılaştığı bir sosyal bilim anlayışı dönemidir. 1990'lı yıllar açısından belki de en belirleyici

metni I. Wallerstein'in de yazarları arasında bulunduğu bir grup tarafından kaleme alınmıştır. Wallerstein'in iktisat eksenli metinlerinin ve öne çıkardığı konuların Türkiye'de sosyal bilim literatürünü şekillendirdiği görülmektedir. İlk defa daha derinlikli iktisadi tahlillerin devreye girdiği daha sonra da konu farklılaşmasının gündeme geldiği görülmektedir. Etnik meseleler ve toplumsal cinsiyet konuları öne çıkmıştır. Daha doğrusu dönem geçmiş dönemin tabiri caizse inkarı mahiyetindedir.

1990'ların bu vesileyle en öne çıkan gelişimi *Sosyal Bilimleri Açın* metninin tetiklediği *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek* (1998) metnidir. Bu metin *Sosyal Bilimleri Açın* kitabının Türkiye'de yarattığı tartışmayı içermektedir. Bu tartışma artık sosyal bilimlerin ana yöneliminin disiplinler arası olma gereği vurgusunu yapmaktadır. Bu durum tarihsel sosyoloji metinlerinin öne çıkmasını beraberinde getirmektedir. Zaten de 1990'lı yıllardan sonra öne çıkan bilim dalları da sosyoloji ve tarih olmuştur. Ancak süreç disiplinler arası çalışmaların fazlaşması doğrultusunda olmamıştır. Ancak tercüme edilen temel metinlerin tarih ve sosyoloji eksenli olanları yoğun olmuştur. Dönem ağırlıklı olarak tercüme metinlerin öne çıktığı yıllar olmuştur. Temel mesele de artık sınıf meselesi olmaktan çıkmış demokrasi en fazla tartışılan konu ve temel hedef olmuştur. Geçmiş dönemin sosyalizm anlayışı da eleştirilen temel konu olmuştur. Ancak sosyalizm de başat bir mesele olmaktan çıkmıştır. Sorun sosyalist pratiklerin özellikle Sovyet deneyiminin eleştirisi çerçevesinde şekillenmiştir. Burada da sosyalizmin eleştirisi mi yoksa belli deneyimlerdeki antidemokratik yönlerin mi öne çıkarıldığı belirgin olmamıştır. Batıda daha erken dönemde ortaya çıkan Andre Gide ve Arthur Koestler gibi entelektüellerin metinlerinden ziyade daha yakın dönem metinleri öne çıkmıştır. 1960'lı yıllarda antikomünist faaliyetlerde de Gide ve Koestler'in metinleri gündeme gelmemiştir. Tabii mesela demokrasi öncelik kazanınca Avrupa Birliği'ne olumlu bir bakış oluşmuştur. Bu arada Amerika'ya yönelik antiemperyalist direnç de ortadan kalkmıştır. Türkiye'nin sorunlarının da ana hatlarıyla Batı toplumlarının sorunlarına benzediği tarzında bir kanaat oluşmuştur. Sözü edilen dönemde Türkiye'nin başat somut sorunlarına yönelik metinler de Batılı yazarların metinleri olmuştur. Daha doğrusu sosyal bilimler alanında metinler teorik mahiyette metinler olmuştur. Türkiye'nin toplumsal yapısına dair kitaplar bariz olarak azalmıştır. Hatta Türkiye'de özgün düşünceler üretilebileceğine dair kanaat bariz bir şekilde seyrelemiştir. Bunun ötesinde Türkiye'de sosyal bilim eğitimi yabancı dilde yapılır olmuştur. Hatta Türk sosyal bilimcilerin ürettiği yaygın sayılabilecek yabancı dilde bir sosyal bilim literatürü oluşmuştur. Bu süreç bile anlatılagelen ortamın oluşmasına büyük katkı sağlamıştır. Fotoğraf, Türkiye'nin düşünsel fotoğrafı 1960'lı yılların fotoğrafından daha bariz biçimde farklıdır. Hatta tam anlamıyla onun karşısı olarak nitelenebilecek bir fotoğraftır.

Sözü edilen değişim somut bir biçimde milliyetçilik konusundaki metinlere de yansımıştır. Bu yansıma hem değişik düşün odaklarında kendini hissettirmiş hem de geçmiş dönemdeki eğilime tam tekmil karşıt olmuştur. Milliyetçilik üzerine metinlerin tercümesinin başlaması süreci şekillendirmiştir. Aslında bu tercüme metinler sadece liberalleşen sosyalistleri değil aynı zamanda İslamcılarını, İslamcı muhafazakârları da fazlasıyla etkilemiştir. Sol düşüncenin

değişik odaklarında da köklü tesirleri olmuştur. Sözü edilebilecek teorik metinler liberal sosyalistlerin ve İslamcı muhafazakârların Türkiye'nin somut sorunlarına dair çalışmalarını da şekillendirmiş görünmektedir. Belki de Türkiye tarihinin hiçbir döneminde olmadığı ölçüde sol liberallerle İslami muhafazakârlar arasında uyum ve tartışma olmuştur. Böylesi bir süreç İslami muhafazakârların 1960'lı yılların İslamcı muhafazakârlarını milliyetçi olarak nitelermeleri gibi sol liberallerin de 1960'lı yılların sosyalist ve komünist entelektüellerini milliyetçi ve muhafazakâr olarak nitelermelerine yol açmıştır. Hatta iki dönemde de yazan aydınlardan bir kısmı açıkça belirterek o dönemde, 1960'lı yıllarda kendilerini sosyalist sandıklarını ama aslında milliyetçi olduklarını telaffuz etmişlerdir. Özellikle akademik çalışmalarda böylesi bir nitelme ta 1930'lu, 1940'lı yıllara kadar götürülmüştür. 1960'lı yılların antiemperyalist söylemi o tarih kesitinde sosyalizmle bağdaşık bir şekilde anlaşılırken 1990'lı yıllardan itibaren milliyetçilik olarak anlaşılmıştır. 1960'lı yıllardaki muhafazakârlık kavramı da içerik değiştirerek farklı bir şekilde anlaşılır olmuştur. Bu süreçte Kemalizm ve Kemalist dönem de muhafazakâr olarak nitelenmiştir. Aslında 1990'lı yıllardan itibaren muhafazakârlık çalışmaları yaygınlık kazanmış ve bu çalışmalar genellikle, çoğunlukla somutlaştırılmamış, somutlaştırılma problemleri yaşamış olağanüstü farklı durumlar özdeşleştirilmiştir. Adeta başka alanlarda da görülebileceği üzere her tür metin muhafazakâr olarak nitelenmiştir. Bu noktada bocalamanın en net göstergesi olarak da Ahmet Hamdi Tanpınar üzerinde çalışmalarda da görülebilir. Bunun işaretlerinden biri de Tanpınar'ı muhafazakâr ve milliyetçi olarak nitelermeye yönelmeme ya da bunda zorlanmadır.

Tabii bir başka noktada değişim de radikal bir şekilde olmuştur. O da daha milliyetçilik tartışmaları belirmeden Kemalizm'e yönelik değerlendirmenin olumsuz bir noktaya doğru seyretmesidir. 1980'li yıllardan itibaren sol sosyal bilim metinleri Kemalizm'e yönelik eleştirel bir yönelime girmiştir. Milliyetçi ve İslamcı muhafazakâr metinlerde de eleştirelilik dozu artmıştır. Daha önceki dönemde sosyalizmle milliyetçiliğin iç içe geçmesi olarak nitelenebilecek durum ortadan kalkmıştır. Nitekim 1940'lı yılların sol birikiminin de Kemalizm'le uyuma noktaları fazladır. Belki de sosyal bilim literatüründe ve ülkenin düşünce hayatında en radikal Kemalizm eleştirileri gündeme gelmiştir. Tabii bu dönemdeki Kemalizm eleştirisi genellikle memleket gerçekliğiyle bağdaştırılarak yapılmak yerine soyut bir çerçevede gerçekleştirilmiştir. Zaman içinde de Kemalizm konusunun belli ölçüde abartıldığı ve asıl olanın milliyetçilik olduğu tarzında bir anlayış belirmiştir. Kemalizm eleştirisinde de telif metinlerden ziyade çeviri metinler daha gelişkin bir mahiyet arz etmiştir. Bu anlamda en şekillendirici metin olarak Erik Jan Zürcher'in *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi* öne çıkmıştır. Hatta Kemalizm'in savunusu konusunda da Feroz Ahmad'ın metinleri daha düzeyli ve daha akademik mahiyette görülmektedir. Ancak siyaset odaklı gelişmeler, bir başka deyişle mevcut siyasi iktidar konusunda düşüncenin değişmesi Kemalizm eleştirisi konusunda ölçünün kaçırıldığı, bu konuda bir noktada durulması ve Kemalizm'e yönelik daha kısmi eleştirel bir tavır alınması gerektiği şeklinde tahlil yapılmıştır. Bir de geçen zaman içinde Kemalizm savunusu şeklinde nitelenebilecek metinlerin düzeyinde belirgin bir düşüş yaşanmıştır. 1960'lı ve 1970'li yıllarda Kemalizm eleştirisinin Kemal Tahir ve Emin Türk Eliçin'in

metinlerindeki düzey 1990'lı yıllar sonrasında aynı doğrultudaki metinlerdeki düzeyden hem daha yüksek hem de memleket gerçeğiyle daha bağlantılıdır. Bunun göstergelerinden biri de bu noktada *Cereyanlar*'da bir gönderme bulunmamasıdır. Kemalizm eleştirilerinin geldiği nokta bu hususun daha geniş bir şekilde açıklanmasını sağlayabilir. Kemalizm eleştirisinin geldiği doruk doğal olarak sol - İslami muhafazakârlık yakınlaşmasını fazlalaştırmış, mesele soyut düzeyde anlaşılınca yakınlaşma daha bir ileri noktaya gitmiş, daha sonra da karşılıklı eleştiri meseleyi daha uzlaşmaz bir aşamaya, adeta çıkmaza götürmüştür.

Türkiye'de sosyal bilim alanı diğer alanlardan pek de, belki de daha doğru ifadeyle hiç de farklı değildir. Dönemler arasında kopukluklar vardır ve sosyal bilim de ifratla tefrit arasında seyretmektedir. Daha uzun süre de seyredecek gibi görünmektedir.

Roman, Felsefe ve Modernlik

Mustafa ÖZEL*

Her filozof bir romancı, her romancı da bir filozoftur. Romanın felsefe kadar sistematik gözükmemesi, hayatla irtibatının yoğun olmasındandır. Hayat ne kadar karmaşıkça, roman da o denli dağınıktır. Felsefe ve *Fiction* diye adlandırdığımız bu iki kurgunun kesişme noktasındaki Nietzsche'nin "çekiçle felsefe yapmaya" kalkışacak kadar 'dağıtmış' bir filozof olması muhtemelen bu yüzdendir!..

Roman, modern hayatın intizamsız felsefesidir. Yanlış anlaşılmayacağımdan emin olsam, vahiysez dindir, diye ekleyecektim. Müslüman filozoflar nasıl felsefeyi bilginlerin dini, dini de halkın felsefesi sayıyorduysalar; ben de romana modernlerin dini diyebileceğimizi düşünüyorum. Din, imansız; modernlik de romansız anlamlandırılmaz. İnsanlar günlük hayatları içinde romanla ve onun uzantısı olan sinemayla bu denli haşır neşir iken; akademik dünyamızın romandan neredeyse kopuk olmasına akıl erdiremiyorum. İlahiyat fakültelerimizde herhangi bir vesileyle roman okunup tartışıldığını hiç duydunuz mu? Ya sosyoloji ve felsefe bölümlerimizde?

En anlaşılır ifadesini romanlarda bulan Modernlik, iktisadî düzlemde Kapitalizm, siyasî düzlemde Ulus, kültürel düzlemde ise Birey kavram üçlüsüyle tavsif edilebilir. Baba-Oğul-Kutsal Ruh teslisini andıran yeni bir üçleme! Ama Hristiyan teolojisinin aksine, sürecin baş kahramanı Tanrı değil, Şeytan. Dinî metinlerdeki kötü şöhretinin aksine, edebiyatın Şeytanı dört dörtlük bir kahraman. Bu "şeytanî dönüşümü" önce üç Batı (Avrupa/Amerika) romanı üzerinden temellendirmeye çalışacak; sonra iki Türk romanı üzerinden de bizdeki izdüşümlerini irdedeceğim.

I. Cervantes: *Don Kişot*

Bugün Kapitalizm diye adlandırdığımız Kanaatsizlik Ekonomisi henüz ilk işaretlerini vermişken, sol kolunu (İnebahtı savaşında) Türklere kaptırmış 'cengâver' bir İspanyol tarafından kaleme alınan *Don Kişot*, modernliğin birçok işaretini öngören müthiş bir kurgu. Abartmıyorsam, aradan geçen dört asırda, dünyanın dört bir yanında yüzlerce "birinci sınıf" roman yazılmış olsa da, kapitalizmin mahiyetini haber vermek bağlamında hiçbir Cervantes'in şaheserini gölgede bırakabilmiş değildir. Tahsil yıllarımda defalarca okuduğum

* Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi, İşletme ve Yönetim Bilimleri Fakültesi

“çocuklar için hazırlanmış” kısa Don Kişot kitapları mahzun şövalyeyi gülünçleştirirken, silahtarı “hesapçı Sanço”yu çaktırmadan yüceltiyordu: Öyle ya, akıllı insan, hesabını kitabını bilendi! Yarım asır sonra, *Don Kişot*’un tam çevirisini okuduğumda, anlıyorum ki Don Kişot’ın asıl mesajı hesapla değil, kitapla ilgilidir. Şöyle diyor adeta: Akıllı insan hesabını değil, Kitab’ını bilendir! Modern çağın ilk romanı, modernlikle dini bir hesaplaşmadır sanki!..

Unamuno’ya göre, bozulmuş bir dünyada ADALETİ tesis için yollara düşen ve sayısız yel değirmenlerine savaş açan Mahzun Yüzlü Şövalye haklıydı: Dünyayı kötülüğe boğan azman devlerin olduğu yerde Sanço’ya ve bizim gibi basit ölümlülere yel değirmenlerini farklı gördüren şey, korkuydu! “Azman devler bugün artık bize yel değirmenleri biçiminde değil, lokomotifler, dinamolar, türbinler, buharlı gemiler, otomobiller, kablolu kablolu telgraf, makineli tüfekler ve yumurtalıkları ameliyatla alan aletler biçiminde görünüyor; hepsi de aynı zararı vermede anlaşmışlar. Korku ve sadece Sanço’vari korku bize buhar ve elektriği yüceltmeyi esinliyor. Korku ve sadece Sanço’vari korku bize mühendislik ve kimya azman devlerinin önünde diz çöktürüp, onlardan merhamet dilendiriyor. Sonunda, aşırılık ve bıkkınlıktan yılan insan türü, uzun ömür vaat eden bir iksir imal etmekte olan devasa bir fabrikanın eşliğinde, kendini canavara teslim edecektir. Dayaktan canı çıkmış Don Kişot ise ayakta kalacaktır, çünkü sıhhati kendinde aramış ve yel değirmenlerine hesap sormuştur.”¹

Birinci kitabın 8. Bölümündeki yel değirmenleri bahsini hatırlatayım: Don Kişot (DK) ve silahtarı Sanço Panza (SP) ovada ağır adım yol alırken otuz kırk yel değirmenine rastlarlar. Şöyle der DK: “Talihimiz, olayları bizim isteyebileceğimizden de daha iyi bir şekilde yönlendiriyor. Bak şuraya, arkadaşım Sanço, ileride otuz ya da biraz fazla, azman dev var. Onlarla savaşıp hepsini öldürmek niyetindeyim, elde edeceğimiz ganimetle zenginleşmeye başlarız. Bu kötü tohumları yeryüzünden silmek hayırlı bir savaştır, Tanrı’ya büyük hizmettir.” Hangi devler? diye sorar SP. “İşte şu gördüklerin, şu uzun kollu yaratıklar; kiminin kolları iki fersaha varır bunların.” SP ne kadar dil döküp de onların dev değil, yel değirmenleri olduğunu; kola benzeyen şeylerin de değirmen taşlarını döndüren kanatlar olduğunu anlatsa da, DK görüşünde direnir: “Serüven konusunda tecrübeli olmadığın belli. Bunlar dev; sen korkuyorsan kenara çekil, bu arada dua et; ben kıyasıya dövüşmeye gidiyorum tek başıma.”² Bu kritik bölümden birkaç ders çıkarıyorum: 1. Ganimetsiz savaş yoktur. 2. Devler esas olarak yeryüzünden sökülüp atılması gereken “kötü tohumlar”dır. Dolayısıyla onlarla mücadele Tanrı’ya hizmettir. 3. Düşmanların sayısını bile tam hesaplamaktan uzak yüksek idealizm karşısında soğukkanlı rasyonalizm kuru ve tatsızdır. 4. Korkan, kenara çekilmeli, ama hiç değilse dua etmelidir. 5. Büyük kavgalara bazen tek başına girilir.

Aristokrat efendisiyle idealist bir ilişkiye girmiş gözüken Sanço, işler sarpa sardıkça burjuva dünyasına yakışır realist önerilerle, yeni bir dünyanın ayak seslerini işittirir. Bir keresinde, keşişlerle mücadeleden yaralı ayrılan efendisine yaralarını sarmasını söyler.

1 Miguel de Unamuno, *Our Lord Don Quixote*, Princeton University Press, 1967, s. 57-8.

2 Cervantes, *La Mancha’lı Yaratıcı Asilzade Don Quijote*, cilt I, İstanbul: YKY, 2006, s. 84.

“Kulağınızdan çok fazla kan akıyor. Heybemde sargı beziyle biraz beyaz merhem var.” Sargı bezi ve merhem mi? Bir gezgin şövalye, bu nezuher malzemelere muhtaç olabilir mi? Don Kişot’un aklına gelip de yanına (büyülü) Fierabras balsamı alsaymış, yaraları yüzünden ölümden korkmasına gerek olmazmış. Olur da savaşta ortadan ikiye bölünse bile, vücudunun yere düşen yarısını hâlâ at üstünde duran yarısına tam bitiştirip, balsamdan iki damla içirildi mi, turp gibi olurmuş. Sanço bu açıklamayı şaşkınlıkla dinlese de, büyük hesap peşindedir: “Madem böyle bir şey var, ben şu andan itibaren vaat edilen cezirenin valiliğinden vazgeçiyorum. Üstün hizmetlerimin karşılığı olarak tek istediğim, bana bu olağanüstü sıvının tarifesini vermeniz. Bunun on dirhemi, nerede olursa olsun, iki riyalden fazla eder. Benim de ömrümü dürüstçe ve rahat geçirmek için başka bir şeye ihtiyacım yok.” Hesap gayet açık; Sanço, kendisine fethedilecek ilk cezirenin valiliğini vaat eden daha önceki *aristokratik* sözleşmeyi feshedip, yeni bir *kapitalistik* anlaşma öneriyor. Proje çok kazançlı gözükse de, eşek sırtındaki ‘cahil’ burjuvamız en kritik ayrıntıyı asla atlamıyor: “Ama bir şey soracağım: Balsamın hazırlanmasının *maliyeti* yüksek mi?”

Sanço bu derece hesabı iken, Don Kişot şövalye romanları okuma uğruna avlanmayı ve çiftliğinin bakımını ihmal ettiği gibi, bir soyluya hiç yakışmayacak şekilde, “dönümlerce arazi satıp, şövalyelikle ilgili kitaplar” satın alıyor. Sonra kendini öylesine okumaya veriyor ki, “gecelelerini baştan sona, gündüzlerini de sondan başa okuyarak” geçiriyor. Sonuçta, “okuduğu hayal icadı alemin gerçek olduğu, kafasına öyle bir yerleşiyor ki, onun gözünde, dünyada daha gerçek bir öykü olamaz.” Öyküden hayata geçiyor sonra; okuduklarını yaşamayı kuruyor kafasında. Tıpkı kitaplardaki gezgin şövalyeler gibi, “zırhını kuşanıp atına binerek dünyayı dolaşacak, serüven peşinde koşacak, *bütün haksızlıkları düzeltecek*, tehlikeleri göğüsleyecek ve bu sayede ebedi şan ve şöhret kazanacaktır.” Yola çıkmadan önce muhtelif hazırlıklar yapıyor ama *hiçbir plan yapmıyor*. Büyük dedelerinden kalma paslı zırhları temizliyor, miğferine kartondan bir siperlik yapıyor, atına ne isim vereceği üzerinde dört gün, kendine vereceği ad üzerindeyse sekiz gün düşünüyor. “Aşık olacağı bir kadın bulmaktan başka bir eksiği” kalmıyor. O da olmayıversin, demeyin sakın: “Sevdasız bir gezgin şövalye, meyvesiz bir ağaç, ruhsuz bir beden gibidir.” Yakın bir köydeki çiftçi kızına daha önce âşık olmuş, durumu hiç belli etmemiş, kızın da haberi olmamıştır. Onu soylu bir hanıma dönüştürerek Dulcinea del Toboso diye adlandırıyor. Bir de şövalye ünvanı alabilse, artık doludizgin serüvenlere atılabilecektir.

Kahramanız şövalye ünvanı alacaktır ama modernlerin gözbebeği olan iki P’den yoksundur: Plan ve Para. Gözükara bir şövalye de olsa, *belirgin bir hedefi yoktur*. Atı hangi yolu izlemek istiyorsa, peşinden gidecektir. Bir yolculuk başka türlü nasıl serüven olabilir ki? Kapitalist girişimlerin de riskli serüvenler olduğunu söyleyecek olanlar, Schumpeter’e akıl danışınlar: Risk, hesaplanmış tehlike demektir; hesapsız atılım değil. Aristokratik kelamın büyüüne az çok kapılmış olduğundan, yenilgiler karşısında Efendisinden vazgeçmeyen Sanço, serüvenler net bir kazanç ortaya koymayınca yeni fikirler geliştirir. Don Kişot kendisine, “Sana vaat ettiğim armağanların, bağışların da zamanı gelecek. Olmazsa da, hiç

değilse hizmetinin bedeli ödenecek,” dedikçe, Sanço efendisine, onun anlayacağı dilden, kibar ama tuzak sorular sormaya başlar: “Zat-ı âlinizin söyledikleri iyi güzel de, benim merak ettiğim, olur da başışların zamanı gelmez, ücrete başıvurmak zorunda kalınırsa, (Altın çağda) bir gezgin şövalye silahtarı ne kadar kazanıyordu? Aylık mı hesaplanıyordu, yoksa duvarcılar gibi gündelik mi?” Don Kışot, Kitaba göre düşünen ve yaşayan bir soyludur. Okuduğu şövalye kitaplarının hiçbirinde *ücret* kavramına rastlamamıştır. Kitapta yeri olmayan bir öneri, huzur bozucudur!

Don Kışot ile silahtarı köylerine dönerler. Karısı Sanço’yu görür görmez, ondan önce eşeğin iyi olup olmadığını sorar. Sanço, eşeğin efendisinden daha iyi olduğu cevabını verir. Sorgulama devam eder: “Peki, silahtarlıkta ne kazandın? Bana bir elbise getirdin mi? Çocuklarına pabuç getirdin mi?” Öyle anlaşılıyor ki, kapitalist çağın iki ana kahramanı Sanço ile karısıdır: Hesapları bir türlü tutmayan hesap kitap insanları...

II. Goethe: *Faust*

Cervantes, kapitalizmin gelişini haber vermişti; Goethe iki asır sonra, kâğıtparanın kanatlandığı sanayi kapitalizminin hikâyesini yazdı. Hikâyesini değil, tarihini. Hem de müstakbel yörüngesini hesaba katarak! Ruhunu şeytana satan Faust, sonunda kendi mezarını kazmakta olduğunu fark edemeyecek duruma geliyor. Bugün tüm insanlık, bu kez Goethe’den yaklaşık iki asır sonra, *Faust II*’nin sayfaları arasında yaşamaya devam ediyor...

Goethe’den esinle şöyle bir görüş ileri sürüyorum: Modernlik üç kâğıttır, üç matbu kâğıt: Kâğıtpara, Gazete ve Roman. Kâğıtpara olmasaydı Kapitalizm, gazete olmasaydı Ulus, roman olmasaydı Birey “oluşmazdı.” Sürecin uyarıcı ve yönlendirici gücü ise Şeytan’dır. Fakat, Modernliğin şeytanı, ‘semavî dinlerden’ aşına olduğumuz “kovulmuş melek” değildir. O, insanı ayartıcı ve aşağı âlemlere düşürücü negatif bir varlık, edebî deyişle bir anti-kahraman idi. Modernlik, şeytanı ilahiyat alanından edebiyat alanına taşıdı ve onu “yaratıcılığın kaynağı olan” bir kahramana dönüştürdü. Baştan çıkarıcı ve düşürücü değil, Cennet’teki edilgen yarattığı harekete geçirici, onu insanlığa yükseltici bir kahraman. Modern birey de, modern devlet de bu “yaratıcı yükseliş” sürecinin eserleridir. Her ikisi de, “içine şeytan girmiş” varlıklardır. Seküler iseniz bunlara *Yükselmişler*; dindar iseniz *Ecinnîler* yahut *Çarpılmışlar* dersiniz!..

Modern kurmacayı ister Spenser, Marlowe, Shakespeare gibi İngiliz şairlerden başlatın; ister İspanyol Cervantes’ten, ister Fransız Rabellais veya Molière’den, ister gene İngiliz Daniel Defoe veya Laurence Sterne’den; neler olup bittiğini anlama çabasında ilk büyük durağınız Goethe olacaktır. Alman şair, romancı ve drama yazarı, hem kendinden önceki iki asrın edebî/felsefî çabalarını anlamlandırıyor; hem de kendinden sonraki iki asrın gelişim yörüngesini belirliyordu. *Faust*, Şeytanın ana kahraman olduğu modern edebî faaliyetin terminal binasıdır. Yirmi yılda yazılan birinci cilt, “bilgi ve haz karşılığında ruhunu Şeytana satan” modern bireyin trajik hikâyesidir; ancak kırk yılda yazılabilen ikinci cilt ise, “kâğıtpara

karşılığında ruhunu Şeytana satan” modern devletin. Birinci hikâyeye aşınayız: Felsefe, hukuk, tıp ve ilahiyat okumuş bir bilgin, kesin bilgi ve mutlak haz peşinde çılgınca koşturmaktan harap olmuştur. Umutsuz ve huzursuzdur. Şeytan yahut vekili Mefisto hemen zuhur eder ve kahramanımız “kesin bilgi ve mutlak haz” karşılığında ruhunu Şeytana satar. Modern birey böyle bir alış verişin hasılasıdır.³

Ya modern devlet? İkinci cilt esas olarak bu sorunun cevabına hasredilmiştir. Birinci ciltteki “açmazdaki birey”in yerini, bu ciltte “açmazdaki devlet” almıştır. Bir karnavalın tam ortasında, akli pek başında olmayan İmparator, dışarıda askerlerin ayaklanmak üzere olduğunu öğrenir. Sebep? Maaşları ödenemiyor. Sebebin sebebi? Giderler artmış, saraydaki simyacılar da altın üretememişlerdir. Tam bu sırada, Mefisto ile çırağı Faust zuhur ederler. Ellerinde bir kâğıt parçası. “Haşmetmeâb, şu belgeye imzanızla değer katarsanız, maaşları öder, devleti çıkmazdan kurtarırız!” Kâğıtpara, modern devlet ile Şeytan arasında imzalanan bir akittir. Para değil, simyadır. Aynı dilde yazdıkları hâlde, selefleri Goethe’yi hakkıyla anlayamayan Marx ile Weber’in ortak iddialarının aksine, kapitalizm dünyayı büyüden arındırmamış; onu kâğıtpara büyüüne maruz bırakmıştır.⁴

Modern devlet aynı zamanda ULUS adı verilen siyasî topluluğun da yaratıcısıdır. Literatürde sıkça kullanılan *nation-state* (ulus-devlet) kavramı bir yanılısma veya çarpıtımdan ibarettir. Tarihî gerçekliğe tekabül eden, *state-nation* (devlet-ulus) kavramıdır. Ontolojik varlık zincirinde, yukarı basamakta duran devlettir, ulus değil. Yakın tarih hafızasını sıfırlayamayan hiçbir topluluk ulus olamaz. Bu sıfırlama ve yerine uzak tarihe dayalı ismarlama bir bellek yerleştirme sürecinin en önemli aracı gazete, dergi gibi periyodik, özellikle de *günlük* iletişim, propaganda ve bilinç oluşturma araçlarıdır. Roman (*fiction*) ise bu sürecin hem tarihsel kaydı, hem de modern devlet-ulusun *bireyinin* içinde kendini gördüğü, onunla ve (bir ölçüde) onun sayesinde var olduğu aynadır.

III. Herman Melville: Sağlam Adam

Amerikalı romancı Herman Melville, Goethe’den 30 yıl kadar sonra, kapitalistleşme sürecinin ortaya çıkardığı dini-felsefi sorunu Şeytan figürünü merkeze alarak destanlaştırdı. Zygmunt Bauman’ın “akışkan modernlik” kavramını 150 yıl öncesinden haber veren Melville’e göre, modernlik, sağlam bir hayat temelinden kopmuş ve adeta denizin dalgaları arasında yalpalamakta olan bir gemide, sahenin Hz. İsa’dan Şeytana geçmesidir. Kahramanlarını biteviye birbirleriyle karıştırdığımız bu tuhaf epik/romanda, ilk “sağlam adam” Hz. İsa’yı andırıyor ve İncil’den ayetlerle, birbirlerine sadakati (inancı) sarsılmış yolcuları merhamete davet ediyor. İsa gibi beyazdır ve krem rengi bir elbise giymiştir. O kadar çabalar ki sonunda takati kesilir ve bir merdivene kıvrılır. “Giderek bastıran uykuya yenik düşen kumral başı öne düşer, koyunu andıran vücudu boydan boya gevşer.” Uyuyan bir koyun yahut kuzudur.

3 Goethe, *Faust*, İstanbul: Doğu-Batı, 2011.

4 Mustafa Özel, *Roman Diliyle İktisat*, İstanbul: Küre, 2018, s. 21-49.

Romanın yayınlanış tarihi 1857; akılcı kapitalizmin yükseliş karşısında merhamet çağrılarına cevap alamayan İsa artık istirahate çekilmiştir. Gökten incek İsa'yı ağırlamak için "Yeni bir Kudüs" kurma hayaliyle birkaç asırdır Amerika'ya akmış olan Avrupalı 'yolcular' bakalım şimdi kimleri baş tacı edecekler? İkinci kahramanımız bir siyahıdır; yoksa siyaha boyanmış bir beyaz mı? İsa'dan İblis'in eline mi geçiyor dünya? Şurası kesin: İnsanların inanç ve merhamet duygularına değil, eğlenme arzularına hitap edilmektedir artık. Ödülümüz de dua değil paradır. Hayat da, değerler de kökten değişmiş gibidir.⁵

Damarlarında "kredi-para"nın aktığı yeni "ekonomi-toplum"un ana ilkesi artık *değişim*'dir. Kadim dünyanın din kökenli şiarı olan *istikrar* eskiyivermiştir. O dönem Amerika'sının etkili düşünürlerinden Emerson, "Şair" başlıklı denemesinde (1844), modern şairin esas işinin değişimi, akışı, dönüşümü (*metamorphosis*) görmek olduğunu söylüyordu. Şairin konuşması tabiatın akışıyla akıyor, aklı eşyaya dalıyor, dönüşüm durmak bilmiyordu. Sürekli dönüşüm, akış, esneklik, plastiklik... İmgelemin niteliği akmasıdır, diyordu Emerson, donmasında değil: Tek günah, sınırlamadır. "Öze-Güvenmek" başlıklı denemesindeyse bu fikrini en uç noktaya götürüyordu: Hayat için ip uçlarını (dinden değil!) tabiatın almamız ve tabiat kesintisiz değişimdir. "Şu anda üzerinde durduğumuz yüzey sabit değil, kaygandır. O halde kayalım onunla beraber. ... İnsan bir çiftçi, profesör veya mühendis değil, hepsidir. Rahip, bilgin, devlet adamı, üretici ve askerdir. Bölünmüş veya toplumsal durumda bu işlevler bireylere bölüşürülür, her biri kendine düşeni yapmayı amaçlar. Toplumun durumu, gövdeden koparılan organların çalımıyla ortalıkta dolaşan canavarlara dönüşmesi gibidir: iyi bir parmak, bir boyun, bir mide, bir dirsek, fakat asla tam bir adam değil. İnsan böylece bir şeye, birçok şeye dönüşmüş olur."⁶ Şeyleşen insanlar, birbirlerine yabancıdır. Kimseye itimat etmez, sadece kendilerine güvenirlir.

Peki, bugün bir Müslümanın, dolandırıcılığa dair bir romanı bu denli ciddiye alıp okuması, bu yetmezmiş gibi, bir de "Felsefe Şurası"nda hakkında uzun uzadıya konuşması makul müdür? Makuldür çünkü o yıllarda cins bir isim haline gelmiş olan dolandırıcı Jeremy Diddler, geleceğin ortalama Amerikan bireyini haber veriyordu ve galiba şimdi artık *ortalama dünya bireyini* simgelemektedir. Melville'in dostu Evert Duyckinck *Literary World* dergisinde, tutuklanan bir 'Jeremy Diddler' hakkında şu kafa karıştırıcı yorumu yapıyordu: Bu dolandırıcı *adamcağızın* "bir insanın diğerine güveni kadar basit bir nitelikten" böyle bir kazanç çıkarması, erdem ve insanlığın soyunun tükenmemiş olduğunu göstermektedir. Tırtıkçının varlığı, insanlığın muhasebe defterinin hem aktif hem de pasifinde yer alır. Hem hayır hem şerdir. "Bu ahir zamanlarda bile, sertleşen medeniyete ve gazetelerin uyarmalarına rağmen, insanların hâlâ *kandırılabilir olması* iyi bir şeydir, insanlık için bir ümittir." Bu ifadelerle şaşırmışsak, yukarıda işaret ettiğim "ortalama dünya bireyi" hâline gelmiş demektir. Birey bile değil, uçucu, soyut bir kimlik. Duyckinck'in yorumunun sonu bu akışkan varlığın gerçek

5 Herman Melville, *Sağlam Adam*, İstanbul: İletişim, 2015.

6 Tony Tanner, *The American Mystery*, Cambridge, 2000, s. 82-3.

yüzünü ifşâ ediyor: “Her daim tetikte bekleyen, hiçbir zaman pabucu ters giydirilemeyen, hiçbir hikâyenin acıma duygusunu uyandıramadığı adam, pişkin bir suçludan pek farklı sayılmaz. Dolandırıcılıktan uzak duruyor olabilir, ama bu adamın ahbablarıyla ilişkilerine dikkat edin; ne onlar adama güvenir, ne de adam onlara. İnsanlar içinde soğuk bir yaşam sürer; çarşılarda ve toplumsal hayatta bir buzdağı gibi gezinir. Umalım ki, onun kendisi gibi ölümlülere göstermediği güveni ahirette Tanrı ona gösterebilir!”

Kurgunun birinci bölümü, Mississippi üzerinde seyreden bir buharlı gemiye binen “dilsizin biri” hakkındadır. Nisanın ilk günü ve şafak vaktidir, krem rengi giyinmiştir. “Titicaca Gölü’nde beliren Manco Capac misali,” St. Louis şehri rıhtımında birdenbire peydah olmuştur. Yanında ne sandık vardır, ne de valiz. Uğurlayıcısı bile olmayan bir yabancısıdır. Dikkat ediniz: Daha başlangıçta Ahmaklar Günü (Nisan Bir) şakasına benzeyeceği hissettirilen bir dolandırıcılık romanına, Hz. İsa temsili ile giriyoruz! Manco Capac, Peru’daki İnka hanedanlığının kurucusudur ve “insanlığı kurtuluşa erdirmek için babası Güneş Tanrı tarafından dünyaya gönderilmiştir.” Dilsiz’in ayak bastığı St. Louis ise, Amerika’nın Ankara’sıdır: “Ondokuzuncu yüzyıl ortasında güney ile kuzeyi, doğu ile batıyı birbirine bağlayan yollar üzerinde kavşak görevi gören, henüz tüm kıtaya yayılmamış Amerikan ulusunun sembolik merkezi konumundaki bir yerleşim yeri.” Gemimizin adı Sadakat’tir (*Fidele*) ve yolcuların itip kaktığı dilsiz kahramanımız İncil’den levhalarla gösterisine başlamıştır: “Merhamet, aklına hiçbir kötülük getirmez. Merhamet, her şeye inanır. Merhamet, asla mağlup olmaz.” (Korintliler, 1-13.) *Merhamet* kelimesi hep sabit duruyor, diğer kelimeleri aralıklarla değiştiriyor. Sağır da olduğunu öğrendiğimiz dilsizin bu ahiret kokulu levhalarına karşı, gemi berberi buram buram dünyevilik kokan şu levhayı asar: “No Trust!” Ticarî bağlamda “Veresiye Yok” diye çevirebileceğimiz bu ifade, derin bir itimatsızlığa ses veriyor: Kimseye Güvenmem! Para peşin, kırmızı meşin. Ne Kudüs, ne Konya: Merhaba modern dünya!

Kafileyi bir ormana benzetiyor Melville. Kayından ladine kadar çeşitli ağaçlar nasıl sarmaş dolaş ise, yolcuların “suretleri ve esvapları” da öyle birbirleriyle kaynaşmıştır. “Bir Tatar kafilesi gibi rengârenk, ilkel bir teslimiyet ve güven içinde.” Teslimiyet ve güven varsa, umut tükenmemiş demektir. “Batının o canitez ve birleştirici ruhu hüküm sürüyordu burada, birbirine en uzak ve tezat bölgelerin ırmaklarını hasbelkader bir araya toplayıp kendinden emin tek bir kozmopolit akıntıya katıp götüren Mississippi misali.” Bugün bütün dünya “tek bir kozmopolit akıntıya” dönüştüğüne göre, romandaki karakterleri dinî ve felsefî yönlerden tek tek inceleysek yeridir. Ayrıca, karakterler dediğime bakmayın; belki de hepsi bir tek tırtıkçıdan ibarettir. Çaresiz alçak! Gogol’ün, *Sağlam Adam*’dan 15 yıl önce yazdığı *Ölü Canlar*’daki *modernlik* tasvirini hatırlatıyor: “Alçak bireylerin yüksek toplumu!” Bakalım bu romanı okuduktan sonra sağlam adam değilim diyenimiz olabilecek mi?”

Christopher Sten’e göre, *Sağlam Adam*, Melville’in en modern kurgusu olduğu gibi, 19 ve 20. yüzyıl Amerika ve Avrupa’sında yazılmış *deneysel* romanların da en açık örneğidir. Dikkat ediniz lütfen; en büyük, en muhteşem filan demiyor; en açık! Bu denli karmaşık ve mecazlarla örülmüş bir romana “en açık (*clearest*) deneysel roman” demek okuyucuya ilk elde tuhaf gelebilir.

Ama Sten bu yargısını daha ileri götürüp, romanı geriye doğru Sterne'in *Tristram Shandy*'sine (1760'lar), ileriye doğru da Joyce, Kafka ve Borges'in "modernist" anlatılarına bağlıyor. Freni tutmuyor; işi Robbe-Grillet ve diğer Fransız yazarların 1950'lerdeki "yeni roman" serüvenine ve hatta Vonnegut, Pynchon, Coover ve Barthelme'in karma karışık postmodernist anlatılarına kadar uzatıyor.⁷ Melville'in romanında ne bir tek sağlam adam karakteri var, ne de çizgisel bir eylem. Her şey tekrar ediyor ve hiçbir yere de çıkmıyor. Olayın geçtiği yer bir gemidir, sürekli yüzüyor; ne kökü var, ne evi. Tüm olaylar bir tek günde geçiyor ama o gün de, hatırlayın lütfen, Nisan 1! Her türlü aldatma ve yanıltmanın mübah olduğu şeytanî bir gün. Fakat Sten'e göre, bütün bu kurgular maksatlıydı. Daha sonra Woolf, Joyce, Faulkner, Ellison ve daha nice ustanın devam ettireceği bu yeni gelenek, "yeni bir gerçekçilik yaratmak arzusunda"ydı." Bu gerçekçiliğin de en gerçek kahramanı Şeytan gibi gözükmektedir.

IV. Halide Edib: *Sinekli Bakkal*

Modern edebî tarihimizde, "Şeytanî gerçekliği" en fazla hissedip kavrayan ve romanlarına yansıtan üç büyük ustamız Halid Ziya, Halide Edib ve Tanpınar oldu. Halid Ziya, ilk Osmanlı bireyinin zuhurunu yazdı ve onu bizzat kendisine karşı korumayı da bildi. Roman boyunca toplumdan kaçan ve (Süleymaniye'de oturduğu hâlde) hiç ezan sesi işitmeyen "toplumsuz ve Tanrısız" ilk kurgu-bireyimiz Ahmet Cemil, gene de "anne sesi" sayesinde Şeytandan korunup intihar et(tiril)medi. Çünkü "gerçekçi" romancının yaşadığı toplumda, daha sonra Tanpınar'ın *Sahnenin Dışındakiler* romanında ses verdiği üzere, "içtimaî jeolojinin merkezi" hâlâ camii idi. Yazar ve kahramanı Tanrıya inanmıyor veya onu hayatlarına karıştırmıyor olsalar bile, toplumsal hayat "Tanrıya ibadet" etrafında dönüyordu. İkisinin arasında Halide Edib, *Sinekli Bakkal* romanıyla, modernlik ve ulusluğun "içtimaî jeolojinin merkezinin" mabetten markete, toplumsal faaliyetin ekseninin ibadetten ticarete kaydırılmasını gerektirdiğine işaret etti. Halide Edib'in bir düşünür veya edip olarak kültür tarihimizdeki yerini tam olarak bilemem ama, *Sinekli Bakkal*'ın en büyük Türk romanı olduğuna dair bahse girebilirim.⁸

Sinekli Bakkal romanının 'felsefesini' şöyle özetliyorum: Mabetten markete, ibadetten ticarete kaymanın hakkıyla gerçekleşmesi, yani Türklerin modern bir ulus olabilmesi için, onları meraklandıran, edilgenlikten (miskinlikten) kurtaran Şeytanın kıymetini bilmeleri lâzım. Fakat Allah'ı gücendirmeden! Bunun için, Mevlana ve Toynbee üzerinden, adetâ bir "medeniyetler arası ittifak" öneriyor Halide Edib. Türkiye'nin takriben 150 yıllık modern kurmaca tarihinde, maruz kaldığımız dönüşümü temsil etme gücü "Soytarının Hafız Kızı"ndan daha ileri bir edebî kahraman kurgulanabilmiş değildir. Rabia, belki de tüm Müslüman dünyada, ilk dişi Faust'tur. Modernliği Gelenekle, Şeytanı Allah ile dengeleyen bir Türk Faust!

7 Christopher Sten, *The Weaver-God, He Weaves: Melville and the Poetics of the Novel*, The Kent State University Press, 1996, s. 285.

8 Mustafa Özel, *Roman Diliyle Siyaset*, Küre, 2018, s. 41-87.

Halide Edib, unutamayan ulusçuydu. Ulus'u arzuluyor, Millet'ten kopamıyordu. Şeytan'a hak veriyor, Allah'tan utanıyordu. *Sinekli Bakkal*'ın ikinci bölümü, namazını sektirmeyen hafız kız Rabia'nın eski rahip, yeni ateist Peregrini Osman Efendi'yle aşklarını işliyor.⁹ Bu aşk, bir Akdeniz medeniyetinin beşiği olacaktır. Sureta Müslüman olan Peregrini ile Rabia'nın bir erkek çocukları doğar. Robert Kolej'li *romancının* kurgusunu fazla 'uyduruk' ve gerçeklikten uzak buluyorsanız, Oxford'lu *tarihçi* Arnold Toynbee'yi okuyun. Halide Edib'in 'Mevlana-yı Cedid' diye adlandırdığı İngiliz bilgin anılarında iki dünya savaşı arası yıllarda, yani tam da *Sinekli Bakkal*'ın kurgulanıp yayınlandığı dönemde, "insanlığın dinsel hayatında yaşanan devrimlerin kendisini iki kez hayrete düşürdüğünü" yazıyordu. İnsanlığın, tıpkı Melville tarafından öngörüldüğü üzere, Tanrı elçilerini terkedip Şeytana uyduğu 20. yüzyıl başlarında "geleceği yokmuş gibi görünen" dünya dinlerinin, fazla değil bir nesil sonra, "insan ruhunun (*psyche*) ayırt edici vasıflarından olan bilinç ve seçim yapma kudretine ayrılmaz bir şekilde eşlik ettiğine" şaşırıyordu. Tarihçiye göre, her insanın kişisel bir dini, her toplumun da kolektif bir dini vardı. "Miras aldığımız dini reddetmeyi başararsak, kaçınılmaz olarak onun yerine koyacak bir şey ediniriz ve yerine koyduğumuz bu şey hem daha kötü, hem daha eski olabilir." Müslüman olan Peregrini, "acaba bu geçici bir mütareke mi?" diye sormuştu. Meğer onun ateizmle flörtü de geçici bir münasebet imiş!

Halide Edib'in kurgusunda Peregrini, serseri gezgindir. Hristiyanlıktan kopuşunun kişisel olduğu kadar, uzun bir toplumsal tarihi vardır. Bunu vuzuha kavuşturmak için, Toynbee'nin baş vurduğu Matta İncili'ndeki kıssa çok çarpıcıdır: "Kötü ruh kişinin içinden çıkınca, kurak yerlerde dolanıp huzur arar, ama bulamaz. O zaman, 'Çıkmış olduğum evime geri döneyim' der. Geri dönünce orayı bomboş, süpürülmüş ve süslenmiş bulur. Bunun üzerine gider, yanına kendisinden kötü yedi ruh daha alır ve bunlar eve girip yerleşirler. Böylece o kişinin son hâli ilkinden daha beter olur." Toynbee, bu kıssada anlatılan insanın, kendi yaşadığı dönemdeki tecrübelerle "tıpatıp uyduğunu" belirtiyor. Dinleri yıkan temel etmenin bağınazlık olduğunu, Batı insanının Hristiyanlığı bu yüzden terkettiğini belirten tarih filozofu, bu insanların böylece "huzur bulamamaya mahkûm" duruma geldiğinin altını çiziyor: "Evleri bomboştu."¹⁰

Tarihçiye göre, akılcılık Batı evini süpürmüş, bilim ise süslemiş; ama insanın yaşamasına uygun hâle getirmemişti. "Çünkü orada hâlâ dine yer yoktu ve insana din yerine bilimi sunmak, ekmek isteyen çocuğa taş vermek kadar muhatabını tatmin etmekten uzaktı." İncil kıssasında geçen yedi kötü ruhtan üçünü kendi neslinde yaşadığını söylüyordu tarihçimiz: Bireycilik, Ulusçuluk ve Komünizm. Bu kötü ruhların dünyamızı dört bir yandan kuşattığı bir dönemde, bereket versin ki, "Büyük tarihsel dinler tekrar ortaya çıkarak yeni bir sayfa açtılar." Dinin yerini tutmaya çalışan yukarıdaki üç ideoloji, "insanların şahsiyetlerini korumalarına yardım etmekten acizdirler." Gayrişahsî bir toplum düzeni, insan tabiatına aykırıdır ve insan,

9 Halide Edib Adivar, *Sinekli Bakkal*, İstanbul: Can, 2016.

10 Arnold Toynbee, *Hatıralar: Tecrübelerim*, İstanbul: Klasik, 2005, s. 394.

kendisine şahıs muamelesi yapılmasında ısrar edecektir. Bağnaz Hıristiyanlıktan kopan ve modern ideolojilerde şahsiyetinin ifadesini bulamayan Peregrini, güvenliği musiki ve aşkta bulacaktır. Müzik ona çarpıcı bir beste, aşk ise güzel bir çocuk verecek; onlarla sonsuzluğa kement atacaktır. Fakat her ikisi için de, soytarının hafız kızı Rabia'nın himmetine muhtaçtır. Rabia, Peregrini'nin ruhunu hem sikar, hem kurtarır. Ona bir çocuk vermekle kalmaz, eksik bestesini de tamamlar. 'Akdeniz medeniyeti' din, musiki ve oyunun aşkla harmanlanmasıdır! Halide Edib'in *Sinekli Bakkal* kurgusuyla akademi dünyasına yönelttiği 83 yıllık soru hâlâ cevabını bulmuş değildir: Felsefe, sanat ve din; var mıdır bu üçünün romandan başka buluşabileceği bir disiplin?

V. Ahmet Hamdi Tanpınar: *Sahnenin Dışındakiler*

Tanpınar, Doğu-Batı muhasebesini lâıyıkıyla yapabilen kurgu ustalarımızın başında geliyor. Düşünce dünyamızın kronik sorunu, her yazarın kendi "mahallesine" kapalı yaşıyor olmasıdır. Sınırdan yaşayan mütefekkir Tanpınar, her iki yakaya da aşınaydı. Batıcıların zihinlerinin Ankara ve İstanbul'dan çok, Paris, Londra veya New York'un çevresinde dönmekte olduğunu üzülyordu: Türkiye'yi, sadece bu şehirlerden yansıyan ışıkla görüyorlardı. Sahneleri yoktu; kendilerini başka sahnelerin figüranlarına dönüştürmüşlerdi. Batılı yönetici veya aydın, kendi ülkesinde siyasi/iktisadi bilincin mimarıymış, Türk meslektaşları adeta paket programların taşeronuydu. "Yatılı okulda" ezberletilenleri biteviye tekrarlayıp duruyordu: "Bu kadar yıkıntıdan sonra bu memlekete nasıl çalışma cesareti vereceğiz ve hakikaten gidilmesi lâzım gelen yolu nasıl göstereceğiz? Kendimi kaybetmiş gibiyim! Avrupa'ya giderken kendime mahsus iyi kötü bir dünyam vardı. Onun içinde yaşıyordum. Avrupa'da çok başka türlü bir âlemle ve bilhassa fikir denen şeyle karşılaştım. İyi hocalar ve hakikaten büyük insanlar tanıdım. Bizim şüphe dahi etmediğimiz bir yığın meselelerle karşılaştım. Bunlar beni çarçabuk sardılar. O zaman hülya ile yaşadım. Yani memleketimizi uzaktan bu fikirlere ve bu meselelere göre düşünmeğe başladım. Dönünce büsbütün şaşırđım. O zaman öğrendiklerimin bir işe yaramıyacağını anladım. Şimdi sağa sola başvurup duruyorum."¹¹

Roman kahramanımız, "fikir denen şeyle" Avrupa'da karşılaştığı halde, her medeniyetin kendi dilini konuştuğunun ve öncelikle kendi için konuştuğunun farkındadır. Diyar-ı gurbetteki yolculuklarımız bizi olgunlaştırır, bilincimizi biler, fakat yürünecek yolu göstermez. Kurgumuza uygun bir dil kullanacak olursak, Allah'a inanarak mutlu ve başarılı olmuş bir medeniyet camiası, Şeytan'ın yoluna sapmada başarı (!) sağlamada zorlanır. Modern aydının kavrayamadığı hakikat şudur: Goethe ve Melville'in öngörülerini çeçevesinde Şeytana ne denli uymuş olursa olsun, ortalama bir Avrupalı için "Atina-Kudüs" hâlâ canlı bir hatıradır. Ve onlar bu şehirler ne ise, bir Türk için Mekke-İstanbul'un o olduğunu düşünmek icap eder. "Batı insanının tarih tecrübesinin en geniş ve en derin nitelikleri bu iki şehrin (Atina-Kudüs) isimleriyle tebarüz eder," diyor Leo Strauss. "Batı insanı *Kitab-ı Mukaddes* inancı ile

11 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Sahnenin Dışındakiler*, İstanbul: Dergah, 2012, s. 124.

Yunan düşüncesinin biraraya gelmesiyle bugünkü kişiliğini kazandı. Kendimizi anlamak ve geleceğimizi aydınlatmak için, Kudüs ile Atina'yı anlamak zorundayız."¹²

Yukarıdaki dört şehir arasında bocalayan Tanpınar'ın derin huzursuzluğu Türk düşünce/felsefe tarihine dair tartışmalarda yeterince ele alınabilmiş değildir. Hocası Yahya Kemal nasıl Üsküdar'da iftar topu atıldığında, sokak ortasında oruçsuz ve neşesiz kalıyorsa; o da her sokağında bir sahabe mezarının 'keşfedildiği' İstanbul'da, Mekke bilincinden uzak olmanın çelişkisini yaşıyor. Duasız ve huzursuzdur. Şeytana uymuş standart ilericiler gibi, pozitivist inancından emin, sanal bir mutluluk denizinde de yüzemiyor. Tam aksine, hurcuna doldurduğu ithal kelimelerle anlamlı bir dünya kurmadığını her adımda hissediyor: "İnsanın kendi hayatına istikamet verecek bir fikri bulması ne kadar güç... Ayakkabı değil ki, hazırını alayım. Şimdiye kadar hep kelimelerle ve bir de hadiselerle yaşadık. Kelimeler bizi sarhoş etti; hadiseler kafamıza vurarak uyandırdı. İnsanı, tarihi ve hayatın ihtiyaçlarını göremedik. Bize bir manivelâ lâzım. Bu nedir? İşte düşüncem. Bazan kendimizi kâfi derecede sevmediğimizi sanıyorum. Hele insanı, düşüncemin etrafında toplanacağı insanı bir türlü bulamıyorum. Kimin için yaşayacağım, kimin için çalışacağım? Bu nasıl bir mahlûktur? Dünyası nedir? Ne düşünür? Nasıl yaşar? Ne yapar? Hadiseler bu süratle giderse bu insanı hiçbir zaman bulamayacağım gibi geliyor bana."¹³

Yahya Kemal ile Tanpınar, Avrupa okulunda yatılı okusalar da, çok uzağa gidememiş ve sonunda "eve dönmüş"tüler. Ev epey küçülmüş, eski Osmanlı ülkesine göre, Küçük Prens'in Asteroid B612 gezegenine benzemişti. Onlar da kendi düşünce sınırlarını yoklamış ve Exupery'nin küçük kahramanına hak vermişlerdi: "Burnunun doğrultusuna gitse bile, bizim orada kimse çok uzağa gidemez!" Çağdaş Türkler, hikâyemizle derinden ilintili Asteroid B612'yi unutmüş olabilirler, hatırlatalım: "Bu asteroidi ilk kez 1909 yılında bir Türk gökbilimci teleskopla gözlem yaparken görmüş. Bu keşfini Uluslararası Gökbilim Kongresi'nde büyük bir heyecanla sunmuş, ama adamcağız şalvar, cepken ve fes giyiyor diye söylediklerine kimse değer vermemiş. Bir süre sonra, baskıcı bir Türk lider herkesin Avrupalılar gibi giyinmesini zorunlu kılmış, hatta buna uymayanları ölümle cezalandıracağını söylemiş de, 1920 yılında aynı gökbilimci etkileyici ve şık bir giysiyle Asteroid B612'yi tanıtabilmiş. Bu kez herkes ilgiyle izlemiş söylediklerini."¹⁴ Görüyorsunuz, usta bir kurgucu, yanlış tarih verdiği zaman bile hakikatı tarihçilerden daha doğru 'canlandırabiliyor'!

Sonuç

Şeytanın modern dünyadaki mümtaz mevkiinin farkında olan Tanpınar, romanlarında bir türlü Şeytanın yoluna sap(a)mayan, saptıkça da, sapamadıkça da "küçülen" bir toplumun

12 Leo Strauss, "Jerusalem and Athens," *Commentary*, June 1967.

13 Tanpınar, *Sahnenin Dışındakiler*, s. 125.

14 Antoine de Saint-Exupery, *Küçük Prens*, İstanbul: Mavibulut, 2009, s. 19.

vicdan azabını işliyordu. Halide Edib, bu azabı hissetmekle yetinmiyor, Mevlana-Toynbee karışımı bir “medeniyetler ittifakı” öneriyordu. Her ikisi de idealist gerçekçilerdi: *Don Kişot*’tan *Faust*’a, *Robinson Crusoe*’dan *Sağlam Adam*’a uzanan fantastik-realist Batı romanını özümsemişlerdi. Şeytanın edebiyattaki bütün numaralarına aşınaydılar. Bu yüzden ‘ölümsüz’ romanlar kazandırdılar edebiyatımıza. Bu kurguların, aslında tepeden tırnağa kurmaca olan felsefe ve sosyal bilim mahfillerinde lâıykıyla dikkate alınmaması, ilk öğretmenimiz (*hâce-i evvel*) Ahmed Midhat’ın deyişiyle, teessüf-i azîmi mucibdir.

Kaynakça

- Adivar, H. E., *Sinekli Bakkal*, İstanbul: Can, 2016.
- Cervantes, *La Mancha’lı Yaratıcı Asilzade Don Quijote*, cilt I, İstanbul: YKY, 2006.
- Goethe, *Faust*, İstanbul: Doğu-Batı, 2011.
- Melville, H., *Sağlam Adam*, İstanbul: İletişim, 2015.
- Özel, M., *Roman Diliyle İktisat*, İstanbul: Küre, 2018.
- Özel, M., *Roman Diliyle Siyaset*, Küre, 2018.
- Saint-Exupery, A., *Küçük Prens*, İstanbul: Mavibulut, 2009.
- Sten, C., *The Weaver-God, He Weaves: Melville and the Poetics of the Novel*, The Kent State University Press, 1996.
- Strauss, L., “Jerusalem and Athens,” *Commentary*, June 1967.
- Tanpınar, A. H., *Sahnenin Dışındakiler*, İstanbul: Dergah, 2012.
- Tony, T., *The American Mystery*, Cambridge, 2000.
- Toynbee, A., *Hatıralar: Tecrübelerim*, İstanbul: Klasik, 2005.
- Unamuno, M., *Our Lord Don Quixote*, Princeton University Press, 1967.

Sosyal Psikoloji

Hayati KORKMAZHAN*

Her bilim dalı insanı ve insanın içinde yaşadığı dünyayı anlamaya ve açıklamaya çalışır ve her bilim dalı yaşamımızın bir yönüyle ilgilidir. Eflatun “insan-toplum ilişkileri”ni incelemiştir. Öğrencisi olan Aristo “sosyal etki ve uyma” konusunda ilkeler geliştirmiştir. “İnsan-toplum” ilişkisine dair sorular neredeyse insanlık tarihi kadar eskidir.

Sosyal psikolojinin bir bilim dalı olarak ortaya çıkışı 19. yüzyılın sonlarına rastlamaktadır. Özellikle “İngiliz Filozofları” bireyin diğer bireylerle ve toplumla ilişkilerini inceleyen sosyal davranışın dayandığı güdüleri bulmaya çalışmışlardır. Auguste COMTE (1798-1857) sosyal psikolojiyi “biyoloji ile sosyolojinin üzerine kurulacak son bir bilim” olarak tanımlamıştır.

Amerikalı sosyolog Edward Alsworth Ross (Social Psychology, 1908) ve İngiliz psikolog William McDougall (An Introduction to Social Psychology, 1909) tarafından ilk defa “sosyal psikoloji” adını taşıyan iki ders kitabının yayınlandığı 1908-1909 yılları sosyal psikolojinin başlangıcı kabul edilir. Avrupa’da ise modern sosyal psikolojinin kökleri 19. yüzyılda ortaya çıkan völkersikoloji ve kitle psikolojisi adlı iki entelektüel akıma kadar geri götürülebilir.

Wilhelm Wundt tarafından geliştirilen Völkersikoloji, belirli bir sosyal gruba ait olan insanların bireysel değil kolektif bir biçimde düşünme eğiliminde olduklarını ileri sürer; bu insanlar aynı görüş ve inançları taşırlar ve aynı değerleri paylaşırlar. Bu yaklaşımın ortaya çıkışı, çok sayıda küçük prensliğin bir araya gelerek tek bir Alman devletinin oluşturulması süreci ile yakından ilgilidir; yani, temel olarak özgün bir Alman karakterinin ne olduğu sorusunu yanıtlamak üzere geliştirilmiştir.

Kitle psikolojisi yaklaşımı Fransız kuramcı Gustave Le Bon tarafından Avrupada’ki sosyal ayaklanmaların gözlemine dayanılarak; geniş kitlelerin neden, nasıl ve ne zaman birlikte davrandığını anlamak için geliştirilmiştir. Bu yaklaşım da zamanının sosyal ve politik iklimini yansıtır. Kitle psikolojisinin temel fikri “Grup Zihni”dir. Kitle ve grupların yaşayan bir organizmaya benzetildiği bu yaklaşıma göre, kitle ve grupların kendine özgü düşünsel özellikleri, yani “Zihni” vardır. Kitleye giren bireyler, yalnızken olduklarından farklı düşüncüler, hissederler ve davranırlar.

“Sosyal psikoloji nedir” sorusuna kesin ve tam olarak verilebilecek bir cevap yoktur. Augustinos, Walker ve Donaghue (2006), bu tanımlama sorununu, sosyal psikolojinin

* Dr., Psikiyatr, İZÜ Öğretim Üyesi

yeterince olgunlaşmamış bir disiplin olmasına bağlarlar. Yine de tarihsel süreçte yapılmış bazı tanımlamalar vardır.

Sosyal psikoloji; bireylerin, düşünce, duygu ve davranışlarının başkalarının gerçek, hayal edilen veya ima edilen varlığından etkileniş tarzının bilimsel yollarla araştırılmasıdır (Allport, 1968). Allport'un tanımı, sosyal psikolojinin temel olarak sosyal etki çalışması olduğu fikrine dayanır. Sosyal etki, insanlar arasındaki etkileşimlerin, insanların düşünce ve davranışlarını etkilemesi olarak anlaşıldığında, sosyal psikolojinin ikna, tutum değişimi ve uyuma davranışı gibi büyük bir alanını kapsamaktadır.

McGarty ve Haslam (1997), sosyal psikolojinin, sosyal etkiden başka sosyal algı ve sosyal etkileşim olmak üzere iki büyük alanının daha olduğunu belirtmektedir. Ancak bunu söylerken, bunların üç ayrı alan değil, tam tersine kaçınılmaz biçimde birbirlerine bağlı üç alanın toplamı olduğunu vurgulamaktadır. Sosyal algı ve sosyal etkileşim alanı, diğer sosyal nesnelere nasıl gördüğümüzle ilgilenir. Sosyal etkileşim alanı insanlarla ilişkili (işbirliği, çatışma, kişilerarası ilişkiler vb) davranışları kapsar. Sosyal etkinin ise bu alanlarla ilişkisi iki yönlüdür; hem sosyal davranış hem sosyal algı alanındaki sosyal etkiden söz eder.

Sosyal psikolojinin tanımlanma zorluğunun bir diğer önemli nedeni de, sosyal psikolojinin başındaki "sosyal" sıfatının pek çok sosyal psikolog tarafından farklı anlaşılmasıdır. "Sosyal", kimi sosyal psikologlarca "insanlar arasındaki etkileşim" anlamında, kimi sosyal psikologlarca "toplum ya da kültür" anlamında kullanılırken, bazı sosyal psikologlar da "çok sayıda insanı ilgilendiren problemler"le ilişkili olarak ya da "birden fazla insanı içeren" bir anlamda kullanılmaktadır. Bu farklı kullanımlar da sosyal psikolojinin farklı tanımlamaları olmasına sebep olmaktadır. Sosyal bağlamı kritik önemde görenler tanımda sosyal olanı öne çıkarırlarken, sosyal bağlama bu kadar önem atfetmeyenler tanımda bunu ikinci sıraya koymaktadırlar.

Sosyal psikologların çoğu sosyal psikolojiyi, psikolojinin bir alt dalı olarak görmektedir. Böyle olduğu için de, zihinsel yaşamın, sosyal etkileşim ve daha genel olarak sosyal olgularla ilgili taraflarının sosyal psikolojiyi oluşturduğunu ileri sürerler (McGarty ve Haslam, 1997). Sosyal psikolojinin tarihçesinde de görüldüğü üzere, psikologların tanımladığı bir sosyal psikoloji ve sosyologların tanımladığı bir sosyal psikoloji vardır:

Psikolojik sosyal psikoloji ve sosyolojik sosyal psikoloji

Psikolojik Sosyal Psikoloji;

- Olayları "içten dışa (bireyden çevreye)" doğru inceler,
- Amacı, bireyin davranışını ve bunun nedenini sosyal çevre içinde fakat birey düzeyinde anlamak ve açıklamaktır.
- Bireyin "iç olaylarının (tutum/güdü/algı vs)" sosyal davranışı nasıl şekillendirdiğiyle ilgilenmektedir.

Sosyolojik Sosyal Psikoloji;

- Olayları “dıştan içe (çevreden bireye)” doğru inceler,
- Araştırma alanı sosyal çevre ya da gruptur; birey değildir.
- Bireyin “iç olaylarının (tutum/güdü/algı vs)” yerine kişilerarası etkileşimle ilgilenmektedir.

Sosyal psikoloji kavramlar ile araştırma yöntemleri açısından genel psikolojinin bir dizi alt disiplinine yaslanır. Çoğunlukla sosyal bilimler olmak üzere diğer disiplinlerle de verimli bir ilişki içerisinde. Sosyal psikoloji grup, sosyal ve kültürel normlar, sosyal temsil, dil ve grupları arası davranışları, mercek altına alırken sosyoloji ve antropoloji ile ilişki kurar. Sosyoloji sosyal bir bilim iken, sosyal psikoloji davranışsal bir bilimdir. 1970’lerin sonlarından itibaren sosyal psikoloji bilişsel psikolojinin etkisi altına girmiş, bir dizi sosyal davranış açıklama yolunda onun yöntemlerini ve kavramlarını kullanmaya başlamıştır.

2. Dünya Savaşı; toplum ve yöneticiler tarafından, etkileyici iletişim ve ikna gibi araştırmalara duyulan talebi artırmış, bu da sosyal psikoloji alanındaki çalışmaların önemini ortaya koyarak, gelişmesine katkı sağlamıştır.

SOSYAL PSİKOLOJİDE ARAŞTIRMA YÖNTEMLERİ

Sosyal psikoloji bilimsel bir disiplindir ve toplumsal davranış incelemek için bilimsel yöntemler kullanır. Sosyal psikoloji’nin fizik, kimya ya da biyoloji ile arasındaki fark, birincisinin insanın sosyal davranışını incelerken, diğerlerinin organik olmaya görüngülerle kimyasal ve biyolojik süreçleri araştırmasıdır. Triplet; bisiklet kullanan insanların yarışta olmasalar bile başka bisikletlilerin varlığında, yalnız oldukları duruma göre daha hızlı bisiklet sürdüklerini gözlemlemiş ve bu durumu laboratuvarında test ederek, sosyal psikolojinin ilk deneyini gerçekleştirmiştir.

Kullanılan araştırma yöntemlerini deneysel yöntemler ve deneysel olmayan yöntemler olmak üzere iki geniş kategoride toplamak mümkündür (Hogg ve Vaughan, 1995).

1) Deneysel Yöntemler

Deney, bir değişkenin başka bir değişken üzerinde ki etkisini araştırarak, bir varsayımın incelendiği yöntemdir. Temel olarak, bir ya da daha fazla bağımsız değişkenin bir ya da daha fazla bağımlı değişken üzerinde yarattığı etki ölçülmektedir. Bütün araştırma yöntemleri içinde değişkenler arasında neden-sonuç ilişkisinin kurulabileceği tek yöntem deneydir. Bu yöntemde kritik noktalardan biri, deney grubu ve kontrol grubu oluşturulurken yapılacak denek seçimi; diğeri, deney grubuna yapılan müdahale dışında, deney ve kontrol grubuna uygulanan işlemlerin aynı standartta olmasıdır.

a) Laboratuvar Deneyleri : Genel olarak sosyal psikolojide araştırmaya etki edebilecek etmenleri daha iyi kontrol edebilmek için laboratuvar deneyleri tercih edilmektedir. Laboratuvar deneylerinin en dikkat çekici özelliği, dış dünyadan tamamen farklı yapay koşullar altında gerçekleştiriliyor olmalarıdır.

b) Alan Deneyleri : Alan deneyi ile laboratuvar deneyinin mantığı temel açıdan aynıdır. Alan deneyinde de laboratuvar deneyinde olduğu gibi bağımsız değişken araştırmacı tarafından değiştirilir ve bağımlı değişken üzerindeki etkisi gözlemlenir ya da ölçülür. Ancak, alan deneyinde araştırmacının bağımsız değişkene etki edebilecek etmenleri kontrol etme olanağı yoktur.

2) Deneysel Olmayan Yöntemler

Deneyin mümkün ya da uygun olmadığı durumlarda sosyal psikologlar deneysel olmayan diğer yöntemleri de kullanmaktadır. Bu yöntemlerle gerçekleştirilen araştırmalardan nedensel bir sonuç çıkarmak mümkün değildir. Bu tür araştırmaların sayısal veri elde edilebilenlerinde değişkenler arasındaki korelasyon araştırılır.

a) Doğal Gözlem : Bir davranış konusunda doğrudan bilgi edinmenin yolu doğal gözlemdir. Bu tür araştırmalarda davranışa neden olan düşünce, duygu, tutum vb. ilişkin bir veri elde edilmez, sadece davranışın ortaya çıkış süreci incelenir. Gözlenen sosyal davranışa müdahalede bulunulmaz, kendiliğinden gerçekleşir.

b) Survey : Sosyal psikolojide en sık başvurulan araştırma yöntemlerinden biridir. Bu yöntem ile bir davranışın ya da bir tutumun, bir toplumda ya da belli bir grupta görülme derecesi ve bunların sosyodemografik etmenlerle nasıl bir ilişki içinde olduğu araştırılmaktadır. Veri toplama tekniği olarak anket ve görüşme kullanılır. Anket, açık uçlu ya da çoktan seçmeli olarak hazırlanmış soru formudur. Yapılandırılmış, yarı yapılandırılmış veya yapılandırılmamış olabilir. Bu yöntemdeki en önemli nokta, ulaşılabilecek insan sayısı fazla olduğundan, yapılacak örneklem seçimidir.

c) Arşiv Araştırması : Başkası tarafından (çoğu zaman başka nedenlerle) toplanmış ve kaydedilmiş veri kullanılmaktadır. Sosyal psikolojide az kullanılan bir yöntemdir.

ÖNEMLİ SOSYAL PSİKOLOJİ DENEYLERİ

Milgram deneyi

İnsanların; otorite sahibi bir kişi veya kurumun isteklerine, kendi vicdani değerleriyle çelişmesine rağmen itaat etmeye ne kadar istekli olduklarını ölçme amacını güden bir deneyler dizisidir. Deneyi gerçekleştiren Yale Üniversitesi psikologlarından Prof. Dr. Stanley Milgram, bu araştırmasını ilk kez 1963'te yayınlanan "Anormal ve Sosyal Psikoloji

Dergisi'nde (Journal of Abnormal and Social Psychology)" anlatmış ve bulgularını 1974 yılında yayınlanan "Otoriteye İtaat: Deneysel bir Bakış (Obedience to Authority; An Experimental View)" isimli kitabında açıklamıştır.

Milgram, deneyi gerçekleştirmeden önce Yale Üniversitesi Psikoloji Bölümündeki 14 yüksek lisans öğrencisine sonuçların ne olacağına yönelik bir anket yaptı. Sonuçlara göre katılımcılar, sadece birkaç sadist eğilimli deneğin (%1,2) en yüksek voltajı uygulayacağını düşünüyordu.

Milgram'ın ilk deneylerde huzursuzluk hissetmiş olsalar bile deneklerin %65'inin en yüksek gerilim olan 450 volt'u uyguladıklarını gördü. Katılımcıların hiçbiri 300 volt seviyesine kadar şok uygulamakta tereddüt etmedi. Hepsi deneyin bir noktasında durup deneyi sorgulamış, hatta bazıları kendilerine ödenen parayı geri vereceklerini söylemişlerdi.

Maryland Baltimore Eyalet Üniversitesi'nden Dr. Thomas Blass, deney tekrarlarından elde edilen sonuçlar üzerine bir meta-analiz yaptı. Bulgularına göre ölümcül gerilimler uygulayabilen katılımcıların oranı, yer ve zamandan bağımsız olarak dikkat çekici bir biçimde sabitti; %61 ile %66 arasında seyrediyordu.

Milgram ulaştığı sonuçları açıklayan iki ana kuram geliştirdi.

1) İlki, Solomon Asch'in çalışmalarını temel alan "Uyum Kuramı"dır. Milgram başvuru grubu ile birey arasındaki temel ilişkiyi anlatır. Karar verme konusunda, özellikle bir kriz ortamında karar verme konusunda hiçbir deneyimi veya yeteneği olmayan bir denek, kararı gruba ve gruptaki hiyerarşiye bırakır. Grup bir davranışsal model oluşturur.

2) İkincisi ise, "Araçlaşma Kuramı"dır. Milgram'a göre, "itaatin özü, bir insanın kendisini başka bir insanın isteklerini gerçekleştiren bir araç olarak görmesi, böylece kendi davranışlarından kendisini sorumlu hissetmemesidir. Kişinin bakış açısındaki bu kritik kayma gerçekleştiği zaman, itaatin tüm öznitelikleri bunu izler". Bu temel olarak askeri açıdan otoriteye saygının temelidir; askerler üstlerinin emirlerini ve komutlarını, sorumluluğun üstlerinde/amirlerinde olduğunu bilerek yerine getirirler.

Nisan 1995 ile Haziran 2004 arasında, ABD'deki bazı gözde fast-food restoranlarındaki çalışanlara bir dizi telefon şakası yapıldı. Şakayı yapan kişi kendisini bir polis memuru olarak tanıtıyor ve restoran yöneticilerini çalışanların üzerini aramaya ve cinsel taciz sayılan davranışlarda bulunmaya ikna ediyordu. Telefonda polis rolünde olan kişi, çalışanlara normal şartlar altında yapmayacakları davranışları yaptırmakta büyük başarı kaydetmişti.

Stanford Hapishane Deneyi

Bir sosyal psikolog olan Philip Zimbardo 1971 yılında, insanların sosyal rollere nasıl tepki verdiğine dair bir deney düzenledi. Stanford Üniversitesi'nin Psikoloji Departmanı'nın bodrum katına deney için bir sahte hapishane inşa edildi. 24 kişiden oluşan bir grup

erkek üniversite öğrencisi, 2 hafta sürecek olan deney için gardiyan ve mahkum olarak davranacak şekilde hazırlandı. Fakat Zimbardo deneklerine hangi role sahip olacaklarını, onların haberi olmaksızın belirledi. Deneklere, önceden bunun 2 haftalık bir deney olacağı, bir hapishanenin simüle edileceği ve gün başına para alacakları söylendi.

Mahkumlara deney süresince gardiyanların emirlerini dinleme zorunluluğu olduğu; Gardiyanlara ise mahkumlara sözlerini geçirebilmek için olabildiğince sert davranmaları, ancak şiddete kesinlikle başvurmamaları söylendi.

Gardiyanlar, tıpkı gerçek gardiyanlar gibi giydirildi, ellerine tahta sopalar verildi ve tamamen gerçek bir hapishane ortamı oluşturulmaya çalışıldı. Göz temasına engel olunması amacıyla aynalı gözlükler verildi. Mahkumlara ise, tıpkı gerçekte olduğu gibi rahatsız edici bir mahkum kıyafeti giydirildi ve bileklerine birer zincir takıldı. Gardiyanlara, mahkumları onlara atanmış ve mahkum kıyafetlerine işlenmiş numaralar ile çağırılmaları söylendi. Böylece tamamen gerçek bir hapishane ortamı oluşturuldu.

Zimbardo, 14 Ağustos 1971 günü, "mahkum" konumunda olacakları kendi evleri önünden ansızın, beklenmedik bir zamanda tutuklayarak deneye dahil etti. Tutuklamaları Kaliforniya eyaleti Palo Alto şehri polisi, Zimbardo ile anlaşmalı olarak yaptı ve mahkumları silahlı soygun suçundan dolayı yakaladı. Mahkumlar, gerçek tutuklanma esnasındaki tüm işlemlerden geçirildi. Parmak izleri alındı, profil fotoğrafları çekildi, Polis karakolundan sonra sahte hapishaneye gerçek bir mahkum taşıma aracıyla götürüldüler.

Hapishanedeki her 3 mahkum bir odada kalıyordu ve odalar oldukça dardı. Mahkumlar için bir küçük bir hapishane bahçesi; gardiyanlar içinse geniş, rahat alanlar kurulmuştu. Gardiyanlar, üçlü gruplar halinde 8 saatlik vardiyalarla çalıştılar. Gardiyanların görev sonrası hapishane alanında bulunmaları gerekmiyordu.

Deney bu şekilde başladı ve ikinci günde ortalık karışmaya başladı. İkinci gün, 1. Hücre'de kalan mahkumlar kapılarını yataklarla bloke ederek, kıyafetlerini çıkardılar ve gardiyanları dinlemeyeceklerini söyleyerek emirleri reddettiler.

Sıradan ve normal sayılacak üniversite öğrencileri sadece birkaç gün içerisinde; vahşi düzeyde sadist gardiyanlara ve gittikçe korkaklaşan mahkumlara dönüştüler. Her geçen gün, her biri, daha da rollerinin etkisi haline girdiler. Zaman geçtikçe, gardiyanlar psikolojik kontrol taktikleri geliştirmeye başladılar. Örneğin; isyanlara katılmayanları özel bir hücreye alarak ödüllendirirken, katılanların yatak çarşaflarını ve süngerlerini alarak onları metal yataklarda uyumaya zorladılar. Kısa süre sonra gardiyanlar, mahkumlara önce gizli, sonra ise açık açık şiddet uygulamaya başladılar.

Deneyin başladıktan sadece 6 gün sonra, deneyin içeriği tamamen rol olmasına karşın sosyal ilişkilerin gerçekliğinden ötürü mahkumlar ile gardiyanlar arasındaki ilişki sadist ve vahşi bir hale gelmişti. Zimbardo beklediği süreyi tamamlayamadan deneyini sona erdirmek zorunda kaldı.

Gardiyan konumundaki öğrenciler, ilk günden itibaren sözlerini dinletebilmek için giderek artan şiddette değişik yöntemler uygulamışlardır. Mahkumlar ise, ilk günlerde gardiyan konumundakilerin gerçek hayatta kendileri gibi öğrenci olduklarını bildiklerinden inatçı bir şekilde rollerini üstlenmişlerdir. Ancak bu inatlaşmaya bağlı olarak her geçen gün artan gardiyan şiddeti, onları giderek korkak ve itaatkar bir hale getirmiştir.

Hapishane müdürü rolüne sahip olan Zimbardo, gardiyanların mahkumlara uyguladıkları şiddeti sürdürmesine izin verecek kararlar almış ve sonuçta gördüklerinden kendisinin bile etkilendiğini söylemiştir.

Bu deney, bireylerin toplum tarafından kendilerine biçilen rolleri farkında olmadan nasıl sahiplendiklerini ve o rolün etkisi altında, kontrolsüz bir şekilde nasıl yerine getirdiklerini ortaya çıkarmıştır. Sosyal psikolojide ortaya konana bu tür çalışmalar insan doğasının evrensel ve yerel niteliklerini belirleme açısından önemlidir. Ancak bu çalışmaları ithal etmekten daha ziyade kendi gerçekliğimizi daha yakından tanıyabilecek bize özgü çalışmaları gerçekleştirmek gerekmektedir.

Dil (Lisan) Gelişimi

Sefa SAYGILI*

Giriş

Duygularımızı, düşüncelerimizi, görüşlerimizi ve deneyimlerimizi ifade edebilmemizi sağlayan, ses veya sembollerin kullanıldığı iletişim sistemine dil diyoruz. Dil, insanoğluna bahsedilmiş harika yeteneklerimizdendir. Yalnızca ağızımızda oluşturabildiğimiz seslerle, birbirimizin zihninde yeni fikir oluşumları canlandırabiliriz. Bu yetenek o kadar doğaldır ki ne denli bir mucize olduğunu unutma eğilimindeyiz.¹

Üstelik dil çocuklarda kendiliğinden gelişen, bilinçli bir çaba veya belirli bir eğitim gerektirmeyen özgün ve karmaşık bir yetkinliktir. Mantiğini öğrenmeden oluşur, nitelik bakımından her bireyde aynıdır. Bilgileri işlemek veya zekice davranmak için gerekli birçok yetenekten farklıdır.

İnsanın kültürel, toplumsal varlık ve birey olarak oluşumunda dilin önemi çok büyüktür. Uygarlığın ortaya çıkışı; insanlığın birikiminin paylaşılması ve aktarılması dil sayesinde mümkün olur.

Düşünce, dil ve eylem birbiriyle iç içe geçmiş durumdadır. Dili sadece iletişim kurmak için değil, gelecekteki faaliyetlerimizi ve planlamak ve yönlendirmek için kullanma yeteneği de insanlığın özündedir.

Dil aynı zamanda insanın hayvanlardan önemli bir farkıdır. Dilin, anne rahminden dünyaya gelişten itibaren gelişimi de baş döndürücüdür. Daha iki aylıkken bebekler anlaşılmasız sesler çıkarmaya başlarlar. Birinci ve ikinci yıllar arasında, anlamsız sesler giderek anlaşılabilir hecelere ve kelimelere doğru gelişir. Bu dönemden sonra, kelime ve kavram söyleme şaşırtıcı bir hızla ilerlemeye başlar.

Dilin doğuştan sahip olunan bir yetenek mi olduğu yoksa sonradan mı kazanıldığına ilişkin eskiden beri bir tartışma vardır. Dünyanın neresinde olursa olsun, çevrelerinde hangi dil konuşulursa konuşulsun doğum sonrasında bebekler konuşmayı kabaca aynı hızla öğrenirler. Dil kültürler arası, evrensel bir olgudur. 6000'den fazla dil vardır ve ilkelinden en gelişmişine dil kullanmayan tek bir kültür bile yoktur.

* Prof. Dr., Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Psikoloji Bölüm Başkanı.

1 Steven Pinker, *Dil İlgüdü. Zihin Dili Nasıl Meydana Getirir?*, çev. Feray İlgün, Bilge Kültür-Sanat, 2018.

İlkel dil var mı?

Yakın zamanlara kadar evrimcilere, Amazon ormanlarındaki yarı çıplak kabilelerin nasıl bir dil konuştuğunu sorsanız, alacağınız cevap *'ilkel insanların dilleri de ilkeldir'* şeklindeydi. Basit halkların dilleri de basit olmalıydı ve ilkel taş devri insanları gibi en fazla üç ila beş yüz kelime ile konuşuyor olmalıydılar.

Ancak günümüzde dilbilimciler, bu soruyu daha sorar sormaz; *"Bütün diller aynı ölçüde karmaşıktır"* diyeceklerdir. Bu slogan artık modern dilbilim disiplininin en sık tekrarlanan argümanlarından biri haline gelmiştir.²

Basit kabilelerde konuşulan yüzlerce dilin derinlemesine incelenmesi sonucunda, ne kadar teknoloji ve giyim kuşam özürülü olursa olsun, tek bir kabilenin dilinin bile yansıttığı gibi basit olmadığı görülür. Karmaşık gramer yapıları şeklinde bir *'dil teknolojisi'*; ileri uygarlıkların bir ayrıcalığı değildir, en ilkel avcı-toplayıcıların dillerinde bile bulunur. Kısacası ilkel dil diye bir şey yoktur ve bütün diller birbirine yakın ölçüde karmaşıktır. Calvin Wells; *"Hiçbir dil bir başka dile göre daha ilkel değildir. Hepsinin kökleri, zamanın derinliklerinde, insanın ilk konuşmaya başladığı dönemlere kadar uzanır."* demektedir.³

Davranışçı bakış

Dil gelişimi konusunda teorilerden biri B. F. Skinner tarafından ortaya atılan davranışçı bakış açısıdır. Skinner, çocukların uygun kelime ve dilbilgisi yapılarını, Pavlov'un köpeklerine benzer bir şekilde şartlanma ile yani temel olarak doğru kullanımın ödüllendirilmesi ve yanlış kullanımın cezalandırılması yoluyla öğrendiklerini ileri sürmüştü. Skinner, çocukların sözel sesleri taklit ettiklerinde ve doğru kelimeler oluşturduklarında hemen ebeveynlerinden olumlu teşvik aldığını ve onay gördüğünü söyler. Böylece bebekler yeni kelimeler ve cümleler öğrenme için motive olmaktadır. Bu elbette şempanze eğitimcilerinin çalışma yöntemi idi.

Fakat bu görüşün dil gelişimini açıklamakta yetersiz ve üstelik yanlış olduğu ortaya çıktı. Küçük çocuklar ödüllendirilmeksizin veya başkalarını taklit etmeksizin pek çok yeni ifadeler oluşturabiliyorlardı.

Noam Chomsky: Evrensel Gramer

Günümüz filozoflarından Noam Chomsky; Skinner'in tersine, çocukların özneleri ve nesnelere tanımlarını ve bunları doğru, anlamlı bir düzen içinde sıralamayı öğrenmelerini sağlayan **evrensel bir gramerin** onların doğuştan zihinlerine yerleştirilmiş olduğunu söyledi. Yani

2 Calvin Wells, *İnsan ve Dünyası*, çev. Bozkurt Güvenç, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994; Tore Janson, *Dillerin Tarihi*, çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2018; Alan Barnard, *Tarihöncesinde Dil*, çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2019.

3 Calvin Wells, *İnsan ve Dünyası*, çev. Bozkurt Güvenç, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994.

çocuklarda, bütün kültürlerde mevcut olan ve doğuştan gelen evrensel gramer mevcuttu ve temel olarak biyolojik ve genetik bir program tarafından yönlendiriliyordu. Kısacası dil, genlerimizde kodlanmıştı. Böylelikle Chomsky, Skinner'in teorisini tahrip etti.

Chomsky, Skinner'ın ileri sürdüğü edimsel şartlandırma teorisinin; dilin üretkenliğini, yaratıcılığını ve yenilikçiliğini açıklamak için yetersiz kaldığını düşünmektedir. Ayrıca edimsel şartlanma teorisini, çocukların varlığından bile haberdar olmadıkları dilbilgisi kurallarını kendiliklerinden kullanmalarını ve içinde geçen bütün sözcükleri bilmiyor olmalarına rağmen cümlenin tümünü anlamalarını açıklayamıyordu. Chomsky'e göre bu yetenek insanların doğasında vardı. "*Dil tıpkı diğer bütün organlar gibi büyür*" diyen Chomsky, dili kalıtım yoluyla edinilen bir nitelik olarak kabul etmektedir.

Chomsky, dilin içeriğinin çevresel faktörler tarafından sağlanmasına rağmen, dilbilgisinin biyolojik olarak belirlenmiş ve insanın içinde bulunan bir olgu olduğunu savunur. Yani dil öğrenme sonucu ortaya çıkmış değildir, doğuştandır. İnsan dilinin bütün hayvan iletişim şekillerinden *'tamamen farklı bir prensibe dayandığını'* belirtmiştir. İnsanda dilin evrimle değil tek bir adımla birden ortaya çıktığını savunmaktadır.⁴

Dil çocuklarda kendiliğinden gelişir. Bilinçli bir çaba veya belirli bir eğitim gerektirmeyen özgün ve karmaşık bir yetkinliktir; gizli mantığını öğrenmeden oluşur, nitelik bakımından her bireyde aynıdır, bilgiyi işlemek veya zekice davranmak için gerekli birçok yetenekten farklıdır. Kornei Chukovsky'nin dediği gibi, "*Kanaatim o ki, iki yaşından itibaren her çocuk kısa bir süreliğine dil konusunda bir dahi haline gelir. Sonradan, beş-altı yaşından itibaren, bu yetenek sönümlenmeye başlar. Sekiz yaşındaysa kelimelerle ilgili bu yaratıcılıktan eser kalmaz, çünkü ihtiyaç kalmamıştır.*"⁵ Chomsky'nin öğrencisi Steven Pinker'in deyimiyile; "*Akıllı bir gramer kurallar tasarımı barındırmaktadır. Dil, insan beyninde doğuştan var olan bir donanımdır.*"⁶

Günümüz dilbilimcileri genelde dilin bir içgüdü olduğuna, yani başka bir deyişle dilin temellerinin genlerimizde kodlanmış bulunduğu ve bütün insanlarda aynı olduğuna inanmaktadır. Genel olarak gramerin yani bütün insan dillerinin gramerinin büyük ölçüde doğuştan geldiği kabul edilir. Bütün diller aynı ölçüde karmaşıktır.⁷

Noam Chomsky; "*Marslı bir bilimci gelip baksa, bütün dünyalıların aynı dilin lehçelerini konuştuğu sonucuna varırdı*" der. Yani en derinlerde bütün diller aynı evrensel grameri, aynı temel kavramları, aynı karmaşıklık düzeyini paylaşır. İnsanlar beyinlerinde karmaşık gramer yapıları için özel donanımla doğar, adillerini öğrenirken çocukların bu yapıları ayrıca öğrenmesi gerekmez. Gramer evrensel insan doğasını yansıtır; farklı dillerin gramer yapıları arasındaki farklılıklar yüzeysel ve önemsizdir.

Bu konuyu maddeler olarak sıralamadan önce hayvanlardan söz edelim.

4 Michael C. Corballis, *Kendini Yineleyen Zihin*, çev. Ahmet Birsen, Alfa Bilim Yayını, 2014.

5 Maryanne Wolf, *Proust ve Mürekkep-Balığı*, çev. Ferit Burak Aydar, Koç Üniversitesi Yayınları, 2017.

6 Steven Pinker, *Dil İçgüdüüsü. Zihin Dili Nasıl Meydana Getirir?* çev. Feray Ilgün, Bilge Kültür-Sanat, 2018.

7 Guy Deutscher, *Dilin Aynasından*, çev. Cemal Yardımcı, Metis Bilim Yayınları, 2015.

Hayvanlar konuşabilir mi?

Evrimci ve ateist bir dergi son sayılarının birine maymunla satranç oynayan insanın temsili resmini kapak yapmış. Bununla maymunla farkımızın olmadığı imajını vermek istemiş. Gerçekten hayvanlar konuşabilir mi?

Her hayvan aynı türden başka hayvanlarla konuşmaya benzer iletişime girebilir: Kediler kedilerle, arılar arılarla gibi. Ancak bu, gerçek bir konuşma değildir. Hayvanlar bu amaçla ötmeye, kuyruk sallama benzeri pek çok şey yapabilir. Ancak bizler gibi konuşamaz ve biz de genellikle onların yöntemini kullanamayız.

Arılar, bir çiçeğin ne kadar uzakta ve hangi yönde olduğunu diğer arılara anlatabilir. Bunu, bizim taklit edemeyeceğimiz kadar karmaşık bir dansla yaparlar. Maymunlar, tehlikede olduğunu düşündüklerinde, karınları aç olduğunda veya bir şey söylemek istediklerinde özel bazı çığlıklar kullanırlar. Başka hayvanlar da benzer yöntemlere başvurur. Bu hayvan seslenişleri genetik olarak sabittir ve istemli kontrolden ziyade duygusal kontrol altındadır. Uygun duygusal haller dışında bir ses üretebilmeleri neredeyse imkânsızdır ve hep böyledirler, kendilerini geliştirmeleri diye bir durum söz konusu olmaz.

İnsanların konuştuğu dil pek çok açıdan farklıdır ve hayvanlar dünyasında bir benzeri yoktur. Hayvanlar aynı türden olanlara ancak sınırlı mesajlar verebilirken insanlar sürekli yeni, daha önce duymadıkları, hatta insanlık tarihi boyunca hiç kimsenin söylemediği şeyler söyleyebilirler. Ve bunu hiç düşünmeksizin spontane yapabilirler.

Köpek, kedi gibi bazı hayvanlara eğitimle bazı komutları yapması öğretilse de gerçekte ne söylediğimizi anlamaz; yeni bir şey söylediğimizde de, dediklerimizi bir çocuğun anladığı şekilde bile kavrayamazlar. Yeni bir söz de üretemezler.

Maymunlarla çalışan bazı evrimci bilim insanları bu hayvanlara kısmen de olsa insan dilini öğretebileceklerini iddia etseler ve bunun için yıllarını harcayarak çok emek sarf etseler de bir sonuç elde edememekte ancak kendilerini ve evrim safsatası adına insanları kandırmaktadırlar.

Rus psikolog Nadesha Ladygina-Kohts, Joni adındaki bir yavru şempanzeyi eğitmek için büyük gayret göstermiş, ancak konuşmayı andıran ve anlaşılmayan sesler çıkarmak dışında pek bir şey öğretememiştir. Eğitmeye çalıştığı şempanzeyi 4 yaş insan çocuğu ile kıyasladığında ise çocuğun seviyesi hakkında; *"Daha iyi, niteliksel olarak daha yüksek ve karşılaştırılmaz, ifade edilemez ölçüde çok daha mükemmel demek hatta bağırarak istersiniz"* demiştir.⁸

Bu konuda bir başka çalışma Kanzi adında cüce bir şempanzeyi (bonobo) evlatlık olarak alan Sue Savage ve Duane Rumbaugh çiftinin yıllar süren yüz binlerce deneme ile eğitimleridir. Kanzi bazı yetenekler edindiyse de kelime dağarcığı ve bunları kullanımı katı

8 Michael C. Corballis, *Kendini Yineleyen Zihin*, çev. Ahmet Birsen, Alfa Bilim Yayını, 2014.

biçimde sınırlı olmuştur. Şempanzeler, yaratıcılık ve dil becerisi konusunda insan yavrusuna yaklaşamazlar bile. Hiçbir şempanzede gerçek dil becerisi ve o konudaki yaratıcılıktan eser bile yoktur.

Küçük çocuklar, konuşmayı öğrenme konusunda güçlü bir güdüye sahiptir. Saçma sapan mırıldanırlar, kelimeler icat ederler, anlamlarla deneyler yaparlar, ancak dilbilgisi kurallarını hızla ve belirli sıralama ile öğrenirler. Ayrıca yetişkinlerin konuşmasına özenen yapılar kurarlar, ama bu yapılar önemli ayrıntılarda yetişkin konuşmasından farklı olur.

İnsanda dilin nasıl geliştiği konusunda evrimciler hiçbir açıklama getirememektedir. Daha doğrusu inandırıcı olmayan çok sayıda ve değişik teoriler uyduruk senaryolar ileri sürmektedirler. Sözelimi dil gelişimi hakkında Darwincilerin en çok sığındıkları teori olan, “Aniden oluşan ve beyni de yaratan tesadüfi bir mutasyona bağlıdır” gibi açıklama da anlamsızdır, inandırıcılıktan uzaktır hatta komiktir. Steven Penker ile Paul Bloom bu görüşe itiraz etmişler ve “Dil karmaşıktır ve böylesine karmaşık yapılar doğal seçim yoluyla ancak aşamalı bir tarzda küçük etkiler oluşturan bir dizi mutasyon aracılığıyla ortaya çıkabilir. Hemen belirmesi mümkün değildir.” demişlerdir.

Günümüz dilbilimci ve filozofu Noam Chomsky ise dilin doğal seçim yoluyla evrilmesinin mümkün olamayacağını söylemektedir. İnsan dili diğer bütün hayvan iletişim şekillerinden ‘tamamen farklı prensibe dayanmaktadır’ demektedir. Yani ona göre insan dili bir tür mucizeydi.

Çünkü gramer kuralları –sözdizimi, sentaks yapıları, kelime yapısı, ses yapısı- genlerimize kodlanmıştır. Dilbilimciler arasında, günümüzde (Noam Chomsky ve ondan etkilenen etkili araştırma programı tarafından geliştirilen) baskın görüş, genel olarak gramerin yani bütün insan dillerinin gramerinin büyük ölçüde doğuştan geldiğidir. Evrensel gramer kuralları DNA’ımızda kodlanmıştır.

Dil niçin doğuştan ve evrenseldir?

- Dil gelişimi, normal bir kapasitesi olan her kişide gerçekleşir ve insanlar da genellikle bilincinde olmadıkları karmaşık kurallara uyarlar. Gramer zordur ancak insanlar dili kullanmakta nedense zorluk yaşamazlar.
- Dil kültürler arası, evrensel bir olgudur. Yeryüzünde halen 6000’den fazla dil vardır ve ilkelinden en gelişmişine dil kullanmayan tek bir kültür bile yoktur.⁹ Üstelik arkeolojik bulgular, atalarımızın en azından 40 bin yıldır bugünkü dile benzer nitelikte karmaşık bir dilbilgisi ve geniş kelime dağarcığı barındıran diller konuştuğuna işaret etmektedir.¹⁰

9 Steven Pinker, *Dil İçgüdüüsü. Zihin Dili Nasıl Meydana Getirir?*. çev. Feray Ilgün, Bilge Kültür-Sanat, 2018.

10 Tore Janson, *Dillerin Tarihi*, çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2018; Alan Barnard, *Tarihöncesinde Dil*, çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2019.

- Dil gelişimi kültürler arasında benzerlik gösterir, bütün çocuklar aynı dil aşamalarından geçerler.
- Çok sayıda dil birbirinden farklı olsa da, bunların hepsini “*eşsiz, ama aynı*” olarak tanımlayabiliriz. Diller, farklı kelimelerin ve seslerin kullanılması bakımından eşsizdirler. Ancak bütün diller, ad ve eylem fonksiyonlu kelimeleri ve ayrıca olumsuzluk bildirme, soru sorma ve geçmişten veya bugünden söz etmeye yarayan kelimeleri bulundurma bakımından da aynıdır.
- Gramerin bazı yönlerinin hiç öğretilmediği veya tartışılmadığı halde kişiler tarafından kendiliğinden biliniyor olması da kanıttır. Bu durum gramerin aşikâr ve sezgisel bir bilgi olmasından kaynaklanır.
- Çocuklar dili öğrenirken daha önce hiç duymadıkları cümleler üretebiliyordu. Kelime dağarcıklarının sınırlı olmasına rağmen bu kelimelerden sonsuz sayıda yeni ve orijinal cümleler üretebiliyorlardı. Çocukların konuşmayı öğrenme yolu insan beyninin dil için genetik olarak belirlenmiş bir özelliği olduğunu göstermektedir. Ne var ki kimse onlara zihinsel dilbilgisi kurallarını öğretmez. Duydukları cümlelerden kuralları bilinçaltından anlar ve onları uygularlar.
- Hiçbir eğitim almayan, anne babasından çok kısıtlı bilgi alan 4 yaşındaki çocuklar nasıl oluyor da sonsuz sayıda cümle kurabiliyor? İşte Chomsky, küçük çocukların bu karmaşık ve zor gramer kurallarını öğrenebilmesinin beynimizde bulunan ve gramerin genel kurallarını öğrenmemizi sağlayan doğuştan gelen bir program sayesinde olduğunu söylemektedir. Hayatımızda kullanacağımız bütün cümlelerin listesi beyinde yoktur. Ancak beynimizde isimleri, fiilleri ve nesnelere sonsuz sayıda anlamlı cümle varyasyonları halinde birleştirmemize yarayan bir program veya zihinsel bir gramer bulunmaktadır. Ona göre bütün diller ortak bir evrensel grameri paylaşmaktadır ve çocuklar evrensel grameri öğrenmek için zihinsel bir programı miras almışlardır. Yani insan ana rahminden çıkmadan önce yazılmıştır.
- Chomsky'e göre; çocukların sürekli olarak ebeveynlerinin ve diğer yetişkinlerin dilbilgisi hatalarıyla dolu, eksik cümlelerine maruz kalmalarına rağmen dilbilgisi kurallarını bilmeleri de bunu göstermektedir.
- Ayrıca dili anne-babanın öğrettiği kanısı doğru değildir. Çocuklar nasıl oturmayı, emeklemeyi, yürümeyi ve durmayı vakti gelince yaparlar; dil de öyledir.¹¹
- Yine sağlıkların kendi aralarında kullandıkları el hareketlerine dayanan dilin de sözlü dillerin temel prensiplerini paylaşmakta oluşu ilginçtir.
- Ayrıca insanların ses üreten organlarının, nefes alma aparatlarının, işitme sistemlerinin ve beyinlerinin birbirini tamamlayan bir bütün olarak adeta sözlü iletişim için yaratıldığının kanıtlanması da Chomsky'nin argümanını desteklemektedir.

11 Steven Pinker, *Dil İçgüdüsü. Zihin Dili Nasıl Meydana Getirir?*, çev. Feray Ilgün, Bilge Kültür-Sanat, 2018.

- Dil gelişiminin evrimle de bir ilgisi yoktur. Chomsky, dilin sadece insanlara özgü ve bilişsel yeteneklerden tamamen bağımsız, müstakil bir akli birim olduğunu savunur.

Darwin'in zorlama izahı

Darwin, *Türlerin Kökeni* adlı kitabında; hayvanın konuşan bir varlığa dönüşmesini âdeta mitolojik bir tasvir ile takdim ederken, hayvanın tabii ihtiyaçlarının ondaki zihni yeteneği zorlamasıyla insani dile dönüştüğünü anlatmaktadır:

"...dilin başlangıcının, çeşitli doğal seslerin, başka hayvanların bağırtılarının ve insanın kendi içgüdüsel çığlıklarının, işaretlerden ve el hareketlerinden de yararlanılarak örnek tutulması ve onlarda biraz değişiklik yapılması olduğundan şüphe edemiyorum."

Yukarıdaki iktibas cümlesinde tasvir edilen, henüz insan olmamış yaratığın, çeşitli doğal sesleri, başka hayvanların bağırtılarını ve kendi içgüdüsel çığlıklarını, işaretlerden ve el hareketlerinden de yararlanarak örnek tutması ve onlarda biraz değişiklik yapması ve böylelikle konuşmaya başlaması için henüz konuşmadan önce "insan" olmuş olması lâzım gelmektedir. Zira bazı şeyleri örnek tutmak ve sonra onlarda değişiklikler yapmak, insani bir zihin ve insani bir bilinci gerektirir; şu hâlde, Darwin'in ilk adamı, "insan olmadan önce insan" olmuş olmalıdır ki bunun ne kadar belirgin bir "kendi içinde çelişki olduğu" açıktır.¹²

Evrimse, dil mi beyin mi önce?

Şempanze beyninde dilin gelişmiş olamayacağı bellidir. Düşünceyi dil olmaksızın kafamızda canlandıramadığımızdan gelişmiş beyin şarttır. Konuşmanın meydana gelebilmesi için, ses çıkarabilen ve gerekli alt sistemlere sahip bir ağız (ses telleri, dil vs.), sesleri tanıyıp ayırt etmeye uygun eşiklerde bir kulak ve işitme sistemi, hem duyulan hem de çıkarılan seslere anlam verebilen bir beyin yapısı gerekmektedir.

Bu yüzden evrimcilerin kafası burada da karışıktır. Cevapları ancak insan dili ve beyni karşılıklı etkileşim halinde evrim geçirdi şeklindedir. Yani öyle bir ayarlama vardır ki dil geliştikçe ona uyum sağlayan beyin oluşmaktadır.

Kısacası evrim insanın sözel yeteneklerinin kökenini açıklamakta çaresiz kalmakta, 'kuantum sıçrama' gibi hayali açıklamalara¹³ sığınmaktadır. Kur'an- Kerim'de ise dile sahip olmamız şöyle anlatılmaktadır:

"Ve Âdem'e her şeyin ismini öğretti, sonra onları meleklerle gösterdi. 'Eğer sözünüzde samimi iseniz bunların isimlerini Bana söyleyin' dedi. Cevap verdiler: 'Sen münezzehsin, öğrettiğinden başka bilgimiz yoktur. Şüphesiz Sen hem Bilen'sin, hem Hâkim'sin...'"¹⁴

12 Durmuş Hocaoğlu, "Dil Üzerine Notlar: İnsan'ın ve Dil'in Sıfır Noktası; İnsan, Dil ve Cemiyet ve bir Tipoloji Olarak Aveyron'lu Victor", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: 2007, Sayı: 13, ss.5-36.

13 John J. Ratey, *Beyin Kullanım Kılavuzu*, Meriç Selvi, Pegasus Yayınları, İstanbul, 2019.

14 Bakara Suresi, Ayet: 31-32.

Kısacası İslam dininin, Kur'an-ı Kerim'e dayalı hükmü çok net. Kesin ve aşikârdır:

“Allah, Hazret-i Âdem'e bütün isimleri öğretmiş¹⁵ ve insanı yaratarak ona beyanı (duygularını ifade edebilmeyi) ilham etmiştir.¹⁶”

Dil'in ilk insanla beraber ortaya çıktığını savunan Ernest Renan da *“İlk insanın bir devrede konuşmaktan mahrum olduğunu, konuşma yeteneğini daha sonraki bir safhada elde ettiğini düşünmek hayal ürünüdür. İnsan tabiatı icabı konuşan bir yaratıktır”* demekle bu görüşe yaklaşmaktadır.¹⁷

Sonuç olarak çocuklarda dil gelişiminin ve dilin tarihinin incelenmesi Evrim Teorisini bir kez daha çürütmektedir diyebiliriz.

Kaynakça

- Chomsky, N., *Dil ve Zihin*, çev. Ahmet Kocaman, BilgeSu Yayıncılık, İstanbul 2018.
- Pinker, S., *Dil İçgüdüü. Zihin Dili Nasıl Meydana Getirir?*. çev. Feray İlgün, Bilge Kültür-Sanat, 2018.
- Wells, C., *İnsan ve Dünyası*, çev. Bozkurt Güvenç, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994.
- Janson, T., *Dillerin Tarihi*, çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2018.
- Barnard, A., *Tarihöncesinde Dil*, çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2019.
- Corballis, M.C., *Kendini Yineleyen Zihin*, çev. Ahmet Birsen, Alfa Bilim Yayını, 2014.
- Wolf, M., *Proust ve Mükemmel-Balığı*, çev. Ferit Burak Aydar, Koç Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Deutscher, G., *Dilin Aynasından*, çev. Cemal Yardımcı, Metis Bilim Yayınları, 2015.
- Hocaoğlu, D., “Dil Üzerine Notlar: İnsan'ın ve Dil'in Sıfır Noktası; İnsan, Dil ve Cemiyet ve bir Tipoloji Olarak Aveyron'lu Victor”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: 2007, Sayı: 13, ss.5-36.
- Ratey, J.J., *Beyin Kullanım Kılavuzu*, Meriç Selvi, Pegasus Yayınları, İstanbul, 2019.
- Songar, A., *Dil ve Düşünce*, Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Psikiyatri Kliniği Vakfı Yayınları, İstanbul, 1986.

15 Bakara Suresi, Ayet: 31.

16 Rahman Suresi, Ayet: 3-4.

17 Ayhan Songar, *Dil ve Düşünce*, Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Psikiyatri Kliniği Vakfı Yayınları, İstanbul, 1986.

IV. BÖLÜM

SOSYAL BİLİMLERDE SİYASET BİLİMİ,
HUKUK ve MODERN SOSYAL BİLİMLER
ANLAYIŞI

Batı ve İslam Düşüncesinde Adalet

Kudret BÜLBÜL*

Giriş

1971’de yazdığı “Bir Adalet Teorisi” isimli çalışması ile uzunca bir süredir gündemden düşmüş olan adalet kavramını tekrar siyaset felsefesinin gündemine taşıyarak haklı bir ün elde eden John Rawls, eserine “Adalet sosyal kurumların en önde gelen erdemidir” ifadesiyle başlar.¹ Çağdaş İngiliz yazarlardan Barbara Goodwin ise adaleti “siyasal yaşamın en yüksek amacı” olarak görür.²

Adalet gerçekten de insanın en temel erdemi, toplumsal yaşamın en temel ideali ve değeridir³. Çünkü adalet kaygısı taşımayan bir birey ve toplum, birey olmaktan da toplum olmaktan da çıkar. Bir başka ifade ile toplumsal yaşamı mümkün kılan adalettir. Bireylerin, toplulukların, ulusların ve devletlerin birbirleri ile ve kendi aralarında, asgari düzeyde bile olsa bir adalet duygusu olmadan kalıcı ve sürdürülebilir bir ilişki kurmaları mümkün değildir. Rousseau’nun ifade ettiği gibi, en güçlü gücünü hak, boyun eğmeyi de görev haline getirmediği süreli egemen kalacak kadar güçlü değildir. Kalıcı ve sürdürülebilir bir ilişki biçiminin söz konusu olması için adalet duygusu, sadece en güçlü ile diğerleri arasında değil, bir toplumun bütün katmanları için bir gerekliliktir.

En temel değer olmasına rağmen, Batılı siyaset bilimi kitaplarında adalet bölümü pek yer almaz (Norman Barry’nin çalışması ve birkaç istisna hariç). Özgürlük, eşitlik, insan hakları gibi temel idealler ile kıyaslandığında adalet bahsi bu kitaplarda oldukça sınırlı yer tutar. İnsan hakları bölümleri ise oldukça yenidir. Fransız devriminde olduğu gibi, “özgürlük, eşitlik ve kardeşlik” kavramları bayraklaştırılır, bu kavramlar adına devrimler yapılırken, adalet kavramı hep gölgede kalmıştır. Daha da ötesinde 1950’lerde İskandinav hukuk kuramcısı Lundstedt, adaletin tamamen anlamsız bir şey olduğunu ilan etmişti.⁴

* Prof. Dr. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

1 John Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, çev: Vedat Ahsen Coşar, (Ankara: Phoenix Yayınları, 2017), 32.

2 Barbara Goodwin, *Perceptions of Moral Responsibility and Ethical Questions: A Study of a Water Company*, Henley Working Paper 9511 (Henley on Thames: Henley Management College) 331.

3 Tek başına yaşamda adalet ihtiyacı daha az ortaya çıkabilir. Bu durumda adalet, sadece kişinin kendisine, doğaya ve diğer canlılara karşı adil olma gerekliliği şeklinde tezahür edebilir.

4 Otfried Hoffe, *Adalet, Bir Değiş Tokuş mudur?*, çev Ahmet Aslan, *Sosyal Siyasal Teori* içinde, der. Atilla Yayla, (Ankara: Siyasal Kitabevi 1993), 285.

Osmanlı-İslam düşünce tarihinde ise adalet belki de kendisinden en fazla bahsedilen kavramlardan biridir.

Tanımı, Kapsamı

Türkçe'deki adalet kavramının Arapça adl kökünden gelmektedir. Sözlüklere bakıldığında adalet kavramının, doğru olmak, doğru davranmak, insafli olmak, zulmetmemek, eşit olmak, eşit tutmak, her şeye hakkını vermek, güvenilir olmak, merhametli olmak düzeltmek, yargılamak, meyletmek, mutedil olmak, her şeyi yerli yerinde yapmak, istikamet ve hakkâniyet" gibi anlamlara geldiği ifade edilmektedir.

Türkçede adalet kavramı birçok uzantıları ile birlikte kullanılmaktadır. Adalet dağıtmak, adil olmak, adalete teslim olmak, adalete teslim etmek, adaletine sığınmak, adalet sarayı, adalet kapısı, adaletname, "adaletin kestiği parmak acımaz", "adalet yerini buldu" gibi ifadeler bunlardan bazılarıdır.

Adalet kavramının kullanımlarını aşağıdaki gibi birkaç başlıkta toplayabiliriz.

1. *Her şeyin yerli yerinde olması, denge*: Adalet kavramı, sadece birey, toplum ve devlet arası ilişkiler için değil, bunları çok daha açacak şekilde, diğer canlılar, eşya ve doğa ile ilişkiler için de kullanılır. Bu ilişkilerde her şeyin yerli yerinde olması, her şeye olması gerektiği gibi davranılması anlamlarını içerir. Hz. Mevlana'nın aşağıdaki yaklaşımı bu anlamı gayet güzel ifade etmektedir.

«Adâlet nedir? Meyve ağaçlarına su vermektir. Zulüm nedir? Diken sulamaktır.

Adâlet her nimeti yerli yerine koymaktır. Su emen her kökü sulamak değildir.

Zulüm nedir? Bir şeyi konmaması gereken yere koymak, belâya kaynak olmaktır».

2. *Hak, hukuk*: Yasalarla ya da meşru sınırlar dâhilinde sahip olunan hakların herkes tarafından yerine getirilebilmesi. Bu hakların herkese karşı ileri sürülebilmesi.

3. *Yargılama, düzeltme*: Bir yanlış ortadan kaldırmaya yönelik her türlü düzeltici faaliyetler.

4. *Doğruluk*: Yanlış olduğu düşünülen eylem ve davranışları ifade etmek için bunların adil olmadığının belirtilmesi.

5. *Adalet mekanizması ile ilgili kuruluşlar*: Adalet teşkilatı, Adalet Bakanlığı, (ABD'de Adalet Departmanı/Department of Justice, baş hakim anlamında Chief Justice)⁵

Yukarıdaki tanım ve uzanımlardan da anlaşılacağı gibi adalet kavramı diğer pek çok

5 Adalet kavramının anlamları için şu kaynaklardan faydalanılmıştır: *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2011; *Concise Dictionary of Politics*, Iain Mclean, Oxford University Press, Oxford, 1996; *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ömer Demir/ Mustafa Acar, Ağaç Yayınları, İstanbul, 1992, *Dictionary of Government and Politics*, P.H. Collin, Peter Collin Publishing, Great Britain 1988; *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*, Ed. David Miller, 1986.

kavram ile yakından ilişkilidir. Özellikle özgürlük, eşitlik, hak, ahlak gibi kavramlarla birçok noktada iç içe geçmiş bir kavramlardır. Bu kavramlarla yakından ilişkili olmakla birlikte adalet kavramı çoğu kez bu kavramlara sınır çizer. Sahip olduğunuz maddi imkanları dilediğiniz gibi harcamamız özgürlük açısından bir sorun oluşturmazken, adalet bu imkanları, meşru sınırları aşacak şekilde, kendinizin ve başkalarının zararına kullanmamanız için sınır çizer. Hatta ilerleyen sayfalarda göreceğimiz şekilde İslami anlamda adalet, sahip olduğunuz maddi imkanlarda belirli oranda fakirlerin de hakkı olduğunu söyler. Bir akademisyen, çalışan ve çalışmayan ayırımı yapmadan herkese eşit not verebilir. Ama bu eşitlik adalete sığmaz. Bu nedenle önce adalet gelir ve özgürlük de, eşitlik de onda mündemice kabul edilir.

Adaletin Görünümleri/Tezahürleri

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi adalet bireylerin en temel erdemi, toplumsal yaşamın en temel idealidir. Pek çok düşünürün işaret ettiği gibi adaletin önemi, adaletsizlikle daha iyi anlaşılabilir. Adalet hava gibidir, su gibidir. Varken değeri anlaşılabilir. Bir toplumda olağan olarak var olduğu, adalet mekanizmasının kendiliğinden işlediği bir ortamda adaletin önemi, varlığı ve gerekliliği pek hissedilmeyebilir. Ama adalet duygusunun zedelendiği, adalet mekanizmasının zaafa düştüğü bir durumda, hava gibi, su gibi en temel ihtiyaç olduğu kendiliğinden ortaya çıkar.

Adalet bir toplumda neyi sağlar? Ya da bir toplumda adaletin var olup olmadığını nasıl anlarız? Adaletin varlığının tezahürleri nelerdir?

Aşağıda adaletin tezahürleri olarak görülebilecek ilkeler ortaya konmaktadır. Bu tezahürlerin ortaya çıkışında muhatabın kim olacağı, devlet mi, toplum mu, birey mi olacağı konusunda görüşler farklıdır. Muhatabın kim olacağı konusunda görüşler farklı olsa da, zorunlu ya da gönüllü olarak bu ilkelerin sağlanmasında daha geniş bir uzlaşmanın olduğu söylenebilir. Bu tezahürlerin bir kısmı usuli, bir kısmı dağıtıcı adaletin gereğidir.

Hakkaniyet: Hak iyiden önce gelir. Bir toplumda adaletin temel göstergelerinden biri, eylem ve işlemlerde adil muamelede bulunma, haksızlıkların ortadan kaldırılmasıdır. Haksızlıklar söz konusu olduğunda, düzeltici adalet mekanizmaların hızlı, etkin ve sonuç alıcı bir biçimde devreye girmesi adaletin önemli bir göstergesidir.

İhtiyaç: Hak edip etmediğine, eşit olup olmamasına bakılmaksızın, bir toplumda temel ihtiyaçların karşılanması adalet duygusunun bir gereğidir.

Liyakat: Emanet ve ehliyet ilkesi de denebilir. Yetki ve sorumlulukların gereken koşulları sağlayanlara, layık olanlara verilip verilmediği bir toplumda adaletin var olup olmadığının göstergelerinden biridir.

Eşitlik: Eşitlik ilkesi adalet ile doğrudan ilişkilidir. Eşitlik herkese aynı şekilde muamale değil, Aristoteles'in işaret ettiği şekilde benzer olanlara benzer, farklı olanlara farklı şekilde muamaledir.

Özgürlük: İnsanın belirli şeyleri serbestçe yapması ya da yapmaması hakkı ise, özgürlüğün de varlığını gerektirir. Ama her özgürlük adalet, her adalet özgürlük değildir. Adalet hem özgürlüğü mümkün kılar hem de özgürlüğe sınır çizer. Başkasının hakkını gasp etmek, öldürmek, çalmak özgürlüğü adalet nedeniyle sınırlandırılır. Diğer taraftan özgürlük ilkesi toplumda herkesin sahip olması gereken bir haktır.

İhsan: İnsanın görev ve sorumluluklarından daha fazlasını yapmada gönüllü olması, her türlü eylem ve işlemlerde hakkına razı olmanın ötesinde, karşıdakini kendine tercih etmesidir. İhsan esasen adaletin bir gereği değildir. Adaleti aşan bir kavramdır. Bununla birlikte toplumsal ilişkilerde özveri, bağış, yardımlaşma, iyilik gibi kavramları içeren ihsanla muamele etmek çok önemli olduğu için genellikle adalet ile birlikte anılmaktadır.

A. Batı Düşüncesinde Adalet

Norman Barry'nin ifade ettiği gibi, siyaset teorisinin iki bin yıldan daha uzun bir geçmişi olmasına rağmen, adalet kavramı hala kesin bir anlama kavuşturulabilmiş değildir.⁶ Adalet kavramının anlamına ve kapsamına dair tartışma antik çağlardan beri devam etmektedir.

Platon için adalet hak, eşitlik ya da bireysel özgürlükler üzerinden tanımlanan bir kavram değildir. Platon'da adalet, toplumun farklı kesimleri arasındaki "adil ölçülülüğe" işaret eder.⁷ Adalet, kendisine verilen toplumsal rollere göre, her insanın kendi yetenekleri çerçevesinde kendine düşeni yapmasıdır. Her toplum üyesinin ödevleri vardır ve üyelerin ödevlerini yerine getirmesi gerekir. Toplumda bazı insanlar yönetecek, bazıları koruyucu, üretici ve tüccar olarak işlev görecektir. Dolayısı ile adalet adeta bir toplumsal iş bölümüdür ve sosyal organizma içinde uyumlu bir görev dağılımıdır. İnsanın toplumdan bağımsız olarak istediğini yapabilmesi değildir.⁸ Platon'da adalet kısaca herkesin üzerine düşeni yapması olarak anlaşılır.

Platon'un ideal devlet ve toplum tasarımıyla farklı olarak öğrencisi Aristoteles'in adalete yaklaşımı daha realisttir. Büyük İskender'in hocası olması ve bu çerçevede siyasal yaşamın içinde olması, daha pratik ve gözleme dayalı bir siyaset felsefesi anlayışına sahip olmasında etkili olmuştur.⁹ Yaşadığı dönemdeki 158 site devletini inceleyerek siyasal sistemleri karşılaştırması onun realist ve gözlemci yaklaşımının somut ifadesidir.

Aristoteles, gözlemlerine dayalı olarak, adalet anlayışını aritmetik ve geometrik eşitlik esasına dayandırır. Aritmetik eşitlikte herkes, insan olarak eşit iken, geometrik eşitlikte, kişinin yeteneği, başarısı, ihtiyacı, hakedişi de hesaba katılır. Bu ayrımlara dayalı olarak

6 Norman P. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, çev: Mustafa Erdoğan, Yusuf Şahin, (Ankara: Liberte Yayınları, 2018), 213.

7 Goodwin, *Perceptions of Moral Responsibility and Ethical Questions: A Study of a Water Company*, 331.

8 Adnan Güriz, "Adalet kavramının Belirsizliği", *Adalet Kavramı içinde Haz, Adnan Güriz*, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013), 7.

9 Aslan Topakkaya, "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması" <http://www.flfsdergisi.com/sayi6/27-46.pdf> s. 29 (erişim tarihi, 15 Ağustos 2018)

Aristoteles düzeltici ve dağıtıcı adalet düşüncesine ulaşır. Düzeltici adalet bir kişiye karşı yapılan haksızlıkların düzeltilmesi, verilen zararların ortadan kaldırılmasıdır. Aristoteles'te dağıtıcı adalet, toplum üyeleri arasında bölünebilir olan şeref, maddi zenginlik vb varlıkların dağıtımıyla ilgilidir.¹⁰ Aristoteles'e göre «eşitlere eşit, eşit olmayanlara farklı muamele edilmelidir»¹¹

Platon ve Aristoteles için de adalet en yüksek erdemdir. Adalet kavramı bağlamında Platon daha çok ideal bir devlet ve toplum yapısından hareket ederken Aristoteles daha reel bir devlet ve toplum görüşüne sahiptir. Bu durumun doğal bir sonucu olarak Platon, adalet konusunda da olmak üzere, devleti ve devlet ile ilgili olanı yüceltirken, Aristoteles'te böyle bir yüceltmeye rastlanmaz. Platon'un ideal devleti, sınıflı bir topluma dayanır ve sınıflar arasında geçişgenlik yoktur. Adalet bu sınıflı toplum yapısında herkesin üzerine düşeni yapmasıdır. Yöneticinin yönetici kalması ve yöneticilik yapması, korucunun, çiftçinin de bu şekilde kalarak üzerine düşeni yapmasıdır. Aristoteles de ise katı bir sınıflı toplum anlayışı söz konusu değildir.¹²

Görüldüğü gibi Aristoteles'in adalet kavramına yaklaşımı Platon ile kıyaslandığında daha fazla birey temellidir. Bununla birlikte Aristoteles'te de, adalet bireyler arasında her alanda eşitliği gerektirmez. Eşit olmayanlara farklı, benzer olanlara benzer muameleyi gerektirir.

Adalet düşüncesi, insanların herkese karşı ileri sürülebilecek şekilde doğuştan temel haklara sahip olduğunu kabul eden doğal (tabii) hukuk teorisyenleri de adalet fikri üzerinde ısrarla durmuşlardır. Doğal hukukçular, "insan vicdanında basit ve apaçık bir adalet fikrinin var olduğunu ve bu fikrin ahlakın ve hukukun yüksek idealini oluşturduğunu savunmuşlardır."¹³

Konfüçyüs'ün, "sana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma" ilkesi Alman düşünür Immanuel Kant'ın adalet ve ahlak ilkesinin temelini oluşturmaktadır.

BATI ADALET TEORİLERİ

Diğer siyasal kavramlarda olduğu gibi adalet üzerine de farklı ideolojilerde, dinlerde farklı yaklaşımlar söz konusudur. Marksist yaklaşımda adalet kapitalizmin sömürü düzenini gizleyen, ya da bunu meşrulaştıran bir araç olarak görülür. Marksist ideolojide adalet herkesin yeteneğine göre çalışmasını, ihtiyacına göre paylaşmasını içerir. Ulaşılabilecek komünist sistemde, her bir birey kendiliğinden yeteneğine göre, yetenekli olduğu alanlarda çalışacaktır. Ama üretimden yeteneğine göre değil ihtiyacına göre payını alacaktır. Kapitalist üretim ve mülkiyet biçimi ortadan kaldırılıp işçi sınıfının diktatörlüğünün kurulduğu ve

10 Mustafa Erdoğan, *Hukuk ve Adalet*, (Ankara: Hukuk Yayınları, 2017), 89-92.

11 Barry *Modern Siyaset Teorisi*, 231.

12 Topakkaya, "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması" <http://www.flisdergisi.com/sayi6/27-46.pdf> s. 29 (erişim tarihi, 15 Ağustos 2018)

13 Güriz, "Adalet Kavramının Belirsizliği", *Adalet Kavramı* içinde, haz Adnan Güriz, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013), 13.

herkesin emekçi olduğu komünist toplumda, mal ve hizmetler ihtiyaçlara göre dağıtılacak ve bireyler bu dağıtımdan mutlu olacaklardır. Marksist ideoloji birey temelli bir ideoloji değildir. Bu nedenle bireyin rızası önemsenmez. Adeta robotik bir birey ya da insan tasarımı söz konusudur. Kimin hangi alanda ne kadar yetenekli olduğu, neye ne kadar ihtiyacı bulunduğu yanıtlanması kolay sorular değildir. Diğer açıdan ise Adam Smith'in piyasa için tahayyül ettiği «görünmez el» gibi adeta tanrısal bir iradenin ya da planlamanın bütün bunları çözeceği düşünülür. Bireylerin “herkesin yeteneğine göre üreteceği, ihtiyacına göre paylaşacağı” bir duruma gönüllü olacakları varsayılmaktadır. Bireylerin bu duruma rıza göstermemeleri durumunda karşılaşılabilecek sorunun, zorbalığa dönüşmeden nasıl aşılacağı bir muammadır.

Sosyalist pek çok düşünür ise daha çok sosyal adalet kavramı üzerinden adalet arayışındadırlar. Bununla birlikte sosyal adalet perspektifinin, sadece sosyalistler tarafından değil, bazı muhafakarlar, dindar düşünürler ve Heywood'un John Rawls'ı da içinde gördüğü “modern liberaller”¹⁴ tarafından da benimsendiği söylenebilir.

İzleyen satırlarda literatürde en fazla üzerinde durulduğu için usuli ve sosyal adalet teorilerine değinilecektir. İslam ve adalet tartışmasına ise önemine binaen ayrıca yer verilecektir.

Usuli Adalet- Hayek

Usuli adalet, kural adaleti, şekli, prosüdürel ya da biçimsel adalet olarak da bilinir. Adalet, ürettiği sonuçlarından bağımsız olarak kurallarla, süreçlerle ilgilidir.

Usuli adalet, imkan sağlama anlamında pozitif değil, negatif adalettir. Daha çok klasik liberaller tarafından savunulur. Adalet bireysel düzeyde temellendirilir. Toplumların, toplulukların değil, bireylerin eylemleri adalet ve hakkaniyet açısından ahlaki değerlendirmelere tabi tutulabilir.¹⁵ Klasik liberaller, cinsiyet, ırk, renk, inanç, din ya da başkaca nedene dayalı olarak ayrımcılık yapılmasına şiddetle karşı çıkarlar.

Adaletin dayandığı eşitlik de birey temellidir. Bu eşitlik, yasa önünde eşitlik ve fırsat eşitliğidir. Bunun ötesinde diğer bazı liberaller belirli oranda benimsemekle birlikte, klasik liberaller sosyal adaleti, sosyal eşitliği adaletin bir parçası olarak görmezler. Sosyal süreçler sonucunda bireyler arasında oluşan eşitsizlik, usuli adaleti savunanlara göre adaletsizlik değildir. Onlara göre, doğal olarak kendiliğinden oluşan eşitsizliği ortadan kaldırmaya yönelik, dağıtımcı ya da sosyal adalet için devlete sorumluluk yüklemek, daha fazla adaletsizlik doğuracağı gibi, bu tür adımlar bütün bir sistemi totaliterizme kadar götürebilir.

Usuli adalet kuramının önde gelen iki düşünürü Hayek ve Robert Nozick'dir. Avusturyalı düşünür Friedrich A. Hayek klasik liberalizmin önde gelen düşünürlerindedir. Adaletle

14 Andrew Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, (Ankara: Adres Yayınları, 2007), 44.

15 Erdoğan, *Hukuk ve Adalet*, (Ankara: Hukuk Yayınları, 2017), 118-119.

dair düşünceleri de liberal yaklaşım içinde şekillenir. Toplumsal yaşamda iki tür düzenden, güdümlü (taxis) ve kendiliğinden düzen (cosmos) bahsederek, kendiliğinden düzenin ve bütün maliyet ve zararları ile birlikte “dogmatik” olarak sonuna kadar savunulması gerektiğini belirten Hayek, hastalık, yaşlılık, fiziksel rahatsızlık, yoksulluk, işsizlik, imkan ve ortam eşitsizliği gibi engelleri “amaçlı” olarak yapılan sınırlamalar olmadıkları için özgürlük ve adalet açısından sakıncalı görmez. Kendiliğinden düzende bireyler kendi kişisel amaç ve çıkarları maksimuma çıkarma çabası içindedirler. Bu bağlamda adalet, bireysel özgürlüklerin şartlarının sağlanması, usuli kuralların uygulanmasıdır. Adalet “herkese aynı kurallara göre muamele etmemdir.”¹⁶ Tersinden ifade etmek gerekirse, adaletsizlik herkese aynı kurallara göre muamele etmemedir. Dil, din, renk, bölge, inanç, ideoloji, cinsiyet her ne adına olursa olsun, bireylere farklı muamele adaletsizliktir.

Hayek’e göre, ancak insan davranışları adil veya gayri adil olarak görülebilir. Kendiliğinden oluşan, hiç kimsenin sorumluluğunda olmayan şeyler adil ya da gayri adil görülemez. “Doğa ne adil, ne de gayri adil olabilir.”¹⁷ Doğal olayların ya da koşulların, (depem, sıcaklık, soğukluk, kır, bayır, ova vb) adaletinden bahsedilemez. Benzer şekilde, insan denetimine tabi olmayan şeylerin adil olmadığını söyleyemeyiz. Bunları insan denetimine tabi kılmaya çalıştığımızda, bu durumun bizatihi kendisi adaletsiz, gayri ahlaki olabilir.¹⁸

Hayek, adaleti birey temelli gördüğü için, toplumlar için talep edilen sosyal adalet kavramına karşı çıkar. Toplumlar için bir sosyal ya da dağıtıcı adaleti öngördüğümüzde devlete sorumluluk yüklenecektir. Böyle bir durum piyasaya müdahaledir. Kimin ne kadar desteğe ihtiyacı olduğu konusunda devletin doğru takdirde bulunacağı bir varsayımdır. Bu durumda uygulama çoğu kez keyfi olacaktır. Sosyal yardım faaliyetleri ile birey ve gruplar daha fazla devlete bağımlı hale geleceklerdir.¹⁹ Bu bağlamda, Hayek’in Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük kitabının 2. Cildi Sosyal Adalet Serabı başlığını taşır.

Hayek, modern ve karmaşık bir toplumda planlamanın, bütün bu karmaşıklığı organize edecek bir aklın mümkün olmadığını, bu nedenle bu karmaşıklık karşısında yapılması gerekenin, “şeyleri” doğal akışı içerisinde özgür bırakmak olduğunu belirtir.²⁰ Hayek piyasada doğal olarak oluşan kaynak dağılımının devlet eliyle “ahlaki değerler”, “adalet”, “sosyal adalet”, “refah devleti” gibi gerekçelerle yeniden dağıtılmasına karşı çıkar. Bu çerçevede Hayek, BM 1948 İnsan Hakları Evrensel Bildirisi’nin kimi maddelerini de eleştirir. O’na göre bu belge aslında Batı liberal geleneğinden olan hakları Marksist-Rus devriminden kaynaklanan, tamamen farklı bir anlayışla birleştirme girişimidir. “Herkesin kendi onur ve kişiliğinin serbestçe gelişmesi için zorunlu olan iktisadi ve sosyo-kültürel hakları gerçekleştirilebilme hakkı” (m23/1), “Herkese adil ve uygun çalışma şartları” (23/1), adil ve uygun istihdam (23/3),

16 Hayek, *Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük-Sosyal Adalet Serabı*, 65-66.

17 Hayek, *Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük-Sosyal Adalet Serabı*, 57.

18 Hayek, *Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük-Sosyal Adalet Serabı*, 58.

19 Hayek, *Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük-Sosyal Adalet Serabı*, 95-105.

20 Eamonn Butler, *Hayek*, çev. Yusuf Ziya Çelikkaya, (Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu Yayınları, 1996), 29-34.

herkesin topluluğun kültürel hayatına serbestçe katılma ve bilimsel ilerlemeler ile bunların faydalarından pay alma (27/1), herkesin bu bildiriye ortaya konan hak ve özgürlüklerin tam olarak gerçekleştirildiği sosyal ve uluslararası bir düzene sahip olma hakkı (27/1)” gibi haklar toplumun herkesi istihdam eden, bilinçli olarak kurulmuş bir örgüt olarak görülmesi anlayışına dayanmaktadır. Oysa bunlar bireysel sorumluluk anlayışına dayanan bir adil davranış kuralları sistemi içinde gerçekleştirilemeyecekleri için, bütün toplumun tek bir örgüte dönüştürülmesini, yani totaliterleştirilmesini gerektirir.²¹

Sosyal/Dağıtıcı Adalet-Rawls

Sosyal adalet, dağıtıcı adalet olarak da bilinir. Pozitif bir adalet anlayışına dayanır. Sadece süreçlerle ilgili değil, süreçlerin yarattıkları sonuçlarla da ilgilidir. Sadece engelleyici değil, aynı zamanda imkan sağlayıcı bir adalettir.

19. yy’da, kapitalizmin işçileri düşük ücretlerle ve çok kötü şartlarda çalıştırması, çocuk işçilere üretimde yer verilmesi, 1. ve 2. Dünya Savaşı’nın yarattığı olumsuz koşullar sosyal adalet arayışını tetiklemiştir.

Dağıtıcı adalet toplumda nimet ve zahmetlerin adil bir şekilde dağıtılmasını esas alır. Sosyal ya da dağıtıcı adalet teorisyenlerine göre, usuli adaletin kuralları tam olarak yerine getirilmiş olsa da bu durum bir toplumda adaletin sağlanmış olması için yeterli olmayabilir. Bireyin, her türlü dış baskıdan korunduğu, temel hak ve özgürlükler açısından önünde hiçbir engelin olmadığı bir ortam sağlanmış olsa da, gerek toplumsal koşullar ve gerekse doğal ya da fiziksel koşullar nedeniyle adil bir ortamın sağlanamamış olabileceğini ileri sürerler. Böyle bir ortamda yoksuluk ve yoksunluk içerisindeki bireylerin sosyal haklar ve yardımlarla desteklenmesi gerektiğini ifade ederler. Bu anlamda sosyal adalet pozitif bir adalet anlayışına işaret eder.

Sosyal adalet, piyasa koşullarında ya da var olan toplumsal koşullarda dağıtılan mal, statü ve değerlerin yeniden dağıtılmasını öngörür. Yeniden dağıtımın ihtiyaç, hakkaniyet ve liyakat gibi ilkelerin gözönünde bulundurulması esas alınır.

Sosyal ya da dağıtıcı adalet yaklaşımın sadece Marksist ya da sosyalist düşünürlerce desteklendiğini düşünmek doğru değildir. Bu yaklaşım, bazı muhafakar, dini ve liberal düşünürlerde de karşılık bulmaktadır. İzleyen satırlarda yakın dönemde üzerinde en fazla tartışılan yaklaşımlardan biri olduğu için, Heywood’ın modern liberal olarak tanımladığı John Rawls’ın adalet teorisine değinilecektir.

Amerikalı düşünür John Rawls 1971’de kaleme aldığı “Bir Adalet Teorisi” (A Theory of Justice) isimli çalışması ile Batı literatüründe özgürlük, eşitlik, insan hakları gibi ideallerle karşılaştırıldığında yakın dönemde nerede ise unutulmaya yüz tutmuş adalet idealini tekrar

21 Hayek, *Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük-Sosyal Adalet Serabı*, 143-144.

siyaset felsefesinin gündemine sokmuştur. Rawls'un çalışması kapsamlı içeriği kadar bu yönü ile de takdire değerdir.

Rawls'un amacı, iyi, özgür, eşit, karşılıklı işbirliğine dayanan adil bir toplum için temel adalet ilkelerini bulmaktır. Rawls, bunun için öncelikle adaletin nereden doğduğunu, ona neden ihtiyaç duyduğumuzu ortaya koyar.

Rawls da kendi adalet teorisini meşrulaştırmak adına sözleşmecî düşünürler gibi sözleşme teorisine başvurur. Rawls amacının, «örnekleri Locke, Rousseau ve Kant tarafından temsil edilen geleneksel sosyal sözleşme teorilerini genelleştirmek ve bunları daha yüksek bir soyutlama düzeyine taşımak" olduğunu ifade eder.²²

Rawls diğer sözleşmecî düşünürlerden farklı olarak doğa durumundan değil, ilk durumdan bahseder. Rawls, diğer devlete sözleşmelerinden farklı olarak, topluma neden gerek duyulduğunu meşrulaştırmak için değil, adalet ihtiyacını meşrulaştırmak ve temel adalet ilkelerini bulmak için "ilk durumu" tasarlar.

«İlk durum"da insanlar, kendi aralarında bir işbirliği olmaksızın tek başlarına yaşamakta, kendi çabaları ile ayakta kalmaktadırlar. İnsanlar işbirliği yaptıkları takdirde, bunun kendilerinin menfaatine olacağına, yapılacak toplumsal işbirliğinin herkesin durumunu iyileştireceğinin, hayatı kolaylaştıracağına farkındadır.

Rawls, ilk durumda bilinmezlik perdesinden bahseder. İlk durumda insanlar kendileri hakkında ve oluşacak toplumdaki konuları hakkında bilgi sahibi değildirler. Kendi kapasiteleri, zeka düzeyleri, bilgi, beceri ve yetenekleri hakkında bilgileri yoktur. Henüz toplumsal yaşam söz konusu olmayıp tek başlarına yaşadıklarından bu konularda karşılaştırma yapma durumları söz konusu değildir. İnsanlar ayrıca oluşacak toplumdaki statüleri hakkında da bilgi sahibi değildirler. Maddi durumları, meslek, din, dil, renk, ırk, cinsiyetleri gibi bir toplumda var olan temel ayrışmalar konusunda durumlarını bilmemektedirler.

Rawls'a göre, kimse oluşacak toplumdaki yerini bilmediği için, bu durumda herkes en kötü durumda, en alt düzeyde olabileceğini düşünerek bu ilkelere karar verecektir. Olabilecek en kötü koşulları düşünerek ilkelerin belirlenmesini isteyecektir. Çünkü kimse ilk durum sonrasında oluşacak yeni durumu bilmemektedir. Bu nedenle herkes karşılaşılabileceği en kötü durumda, kendi pozisyonuna en iyi imkanlar sunan, en kötü pozisyonda olanlar için en iyi fırsatlar ortaya koyan hakkaniyet ilkelerini arayacaklardır. Rawls'un teorisi bu nedenle hakkaniyet olarak adalet teorisidir. Eserinin ilk bölümü bu başlığı taşır.

Rawls'a göre, insanlar, toplum halinde yaşama durumunda, en kötü pozisyonda oldukları takdirde, kendilerine en fazla imkan sunacak, hakkaniyeti en fazla sağlayacak olan şu ilkeler üzerinde anlaşacaklardır:

22 Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, 22.

1. Herkes en kapsamlı temel özgürlüklere sahip olmada eşit haklara sahiptir

2. Sosyal ve ekonomik özgürlükler şu şekilde düzenlenmelidir:

a. Toplumun en az avantajlı kesimlerinin en fazla yarar sağlanması

b. Adil fırsat eşitliğinin bir gereği olarak toplumdaki yetki ve görevlerin (makam, mevki vb) herkese açık olması.

Rawls'a göre bu ilkeler toplumun temel yapısını, hak ve ödevlerin tahsisini, sosyal ve ekonomik avantajların dağılımını düzenleyecektir. Bu iki ilke herkesin sahip olacağı temel özgürlükler ile sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri birbirinden ayırır. Temel hak ve özgürlükler, siyasal özgürlükler (oy verme, aday olma, kamu görevi hakkı), ifade, vicdan, örgütlenme, düşünce özgürlüğü, kişisel özgürlükler, vücut bütünlüğünün korunması, mülkiyet hakkı, keyfi tutuklama ve yakalamanın olmaması gibi özgürlükler temel özgürlüklerdir ve birinci ilke kapsamındadır. Herkes bu özgürlüklere sahip olma konusunda eşittir. İkinci ilke ise refah ve gelir dağılımında, yetki ve sorumluluğun kullanılmasında farklılıklar yaratan durumları düzenlemek içindir. Burada oluşacak sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin düzenlenmesi herkesin yararınaadır.²³

Rawls'un ilk ilke ile usuli adaleti, ikinci ilke ile de sosyal adaleti benimsediği söylenebilir. John Rawls'un oldukça kapsamlı "Bir Adalet Teorisi" liberal düşünce içinde bir sosyal adalet arayışıdır. Rawls'un çalışmasından sonra kapsamlı bir adalet literatürü gelişmiştir. Rawls'un "adaletin toplumsal kurumların birinci erdemi" olduğunu belirterek çalışmasına başlaması,²⁴ adaletin değerinin tekrar anlaşılması açısından son derece değerlidir.

Rawls çalışmasında, bilinmezlik perdesi tahayyülü ile adaleti, rasyonel bir gerekliliğe dayandırmaktadır. Hakkaniyete dayalı bir adalet anlayışını rasyonalize etmek açısından Rawls'un ilk duruma, bilinmezlik perdesine başvurması oldukça ikna edicidir. Bununla birlikte, perdeyi kaldırıp her şey bilinir hale geldikten sonra, yani insanlar maddi zenginliğe, statüye, şan ve şerefe sahip olduktan sonra neden bunlara en az sahip olanlara yönelik dağıtıcı bir adalet anlayışına sahip olmaya devam etsinler? İnsanların geçmişteki tahayyülleri gereği sürekli en dezavantajlı kesim lehine, onları koruyucu şekilde davranacaklarını düşünmek rasyonel bir beklenti değildir. Sadece bir varsayımdır. Rawls bu sorunun bize yanıtını vermemektedir. İnsanlar, zihinsel olarak kabul ettikleri nereden kaynaklanırsa kaynaklansın, rasyonel, dini ya da ahlaki genel kurallara sürekli uyumuş olsalardı, inanç-amel ya da düşünce-eylem/uygulama çelişkisi olmamış olsaydı dünyanın bugünkü görünümü herhalde çok farklı olurdu.

Sonuç olarak Rawls'un teorisi adaletin rasyonel bir temelde meşrulaştırılması açısından son derece ikna edici görünmekle birlikte, adaletin aynı temelde neden sürdürülmesi gerektiği konusunda sıkıntılar içermektedir.

23 Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, 35-91.

24 Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, 32.

B. İslam ve Adalet

“Muhakkak ki Allah adaleti, iyiliği ve yakınları gözetmeyi emreder, kötülükten, çirkinlikten ve haddi aşmaktan men eder, tutasınız diye size öğüt verir.”²⁵

“Bir gün adaletle hükmetmek yetmiş yıllık ibadetten hayırlıdır.” Hadis

İslam Düşüncesinde Adaletin Önemi

Çağdaş ideolojilere bakıldığında, kendi yaklaşımlarına göre, eşitlik, özgürlük, kardeşlik, birey, devlet, toplum, gönüllülük gibi kavramları öne çıkardıkları görülür. Söz konusu ideolojilerde, bu kavramlarla kıyaslandığında adalet birinci derecede kendisine vurgu yapılan ve öne çıkarılan bir kavram değildir. Siyasal, toplumsal, kültürel, hukuki ya da dini boyutuyla hangi açıdan bakılırsa bakılsın, İslam düşüncesinin en fazla öne çıkardığı, üzerine en fazla vurgu yaptığı temel kavramın adalet olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çağdaş ideolojilerdeki öne çıkarılan diğer kavramlar, İslam düşüncesinde, kendi ekseninde tanımlanan adalet kavramına göre biçim almaktadır.

İslam düşüncesinde devletin de başlıca değeri hürriyet ve eşitlik değil adalettir.²⁶ İkinci halife Hz. Ömer'e atfen ifade edilen “Adalet mülkün temelidir” sözü bu durumu özetlemektedir. Buradaki “mülk” sadece mal ve eşya anlamında değildir. Mülk, melik saltanat, hükümlanlık, devlet anlamındadır. Bu anlamda adalet, devletin ve düzenin temelidir.

İslam düşünce tarihinin temel klasikleri olarak görülebilecek kamu hukukuna ve siyasete dair kitaplarda adalet bahsi, adil davranma gerekliliği en temel konulardandır. 972-1058 yıllarında yaşamış olan, Ebu'l Hasan Habib el Maverdi, İslam kamu hukuku olarak görülebilecek 1030'da yazdığı “El Ahkamu's Sultaniyye” isimli eserinde, halifeyi (devlet başkanı) hilafet makamından düşürecek iki şarttan bahseder. İlki adaletten ayrılması, ikincisi sağlık olarak bu işi yapamaz hale gelmesidir.²⁷

Şeyh Sadi Şirazi, 1257'de tamamladığı “Bostan” isimli ünlü edebi eserinin ilk bölümünün adalet bahsine ayırır (Şirazi, 2018). İbni Teymiye'nin 1342'de yazdığı “Siyasetü's Şeriyeye” kitabı ise tam bir adalet kitabı olarak görülebilir. Eser üç bölümden oluşmaktadır. 1. Bölüm *Emanetler* başlığını taşımakta, kamu yöneticiliği, ehil kişilerin atanması, en iyi istihdam zarureti gibi konulara değinilmektedir. 2. Bölüm *Adalet* başlığını taşımakta, kamu hakları, hadler, cezalar konu edilmektedir. Son bölümde ise *Şura* üzerinde durulmaktadır. İbn Teymiyye daha eserin ilk sayfasına koyduğu, “kim Müslümanların işini üstlenir de, daha ehil olanı varken başkasına iş verirse, Allah ve Peygamberine hainlik etmiş olur” hadisinden hareketle adaletin önemine ve gereğine dikkat çekmektedir.²⁸

25 Kur'an-ı Kerim, (Nahl 90).

26 Güriz, “Adalet Kavramının Belirsizliği”, 22.

27 Ebu'l Hasan Habib Maverdi, *Ahkamu's Sultaniyye*, (İstanbul: Bedir Yayınları, 1994), 55-56.

28 İbni Teymiyye, *Siyasetü's Şeriyeye*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Dergah Yay, 1985).

13. yy da Suriye ve Mısır'da yaşamış, Bedreddin İbn Cemaa, kaleme aldığı «Adl'e Boyun Eğmek-Ehl-i İslamın Yönetimi için Hükümler» kitabına, "Ey Davud biz seni yeryüzünde halife yaptık. O halde insanlar arasında adaletle hükmet" ayeti ile başlar.²⁹ İbn Cemaa, yönetilenlerin sultan üzerindeki hakları arasında "Sultanın sultanlığında ve diğer bütün işlerinde adaletli olma"yı da sayar.³⁰ Büyük Selçuklu veziri, 2018'de doğumunun 1000. yılı kutlanan (1018) Nizamülmülk'ün "Küfr ile belki ama zulm ile abad olunmaz" sözü de adaletle verilen önemi ortaya koymaktadır.

«İslam'da Adalet Kavramı» kitabının yazarı Prof. Macid Hadduri'ye göre, Kur'an'da ve hadiste, adaletle ilişkin doğruluk, hakkaniyet ve ölçülülük gibi dinî ya da insanî kurallar Allah'ın birliği kavramından hemen sonraki yeri işgal ederler. Hadduri'ye göre bu durumun önemli bir nedeni, bu emirlerin önem ve değerine, adalet kavramına hemen hiç yer vermeyen İslâm öncesi sosyal düzene gösterilen reaksiyondur.³¹

Adaletin Anlamı, Muhatabı

İslam düşüncesinde, mutlak adalet her şeye kadir olan, her şeyi bilen Allah'ın adaleti, İlahi adalettir. İlahi adalet tartışması konumuzun dışındadır. Burada daha çok Gazali'nin "beden memleketinin adaleti"³² dediği dünyevi adalet üzerinde durulacaktır.

Kur'anı Kerim'de adalet, fide, kıymet, denklik, eşitlik, şirk koşmak, haktan sapmak, düzeltmek, düzene koymak, ölçülü olmak, insafı davranmak, doğru olmak, hakkaniyet, tarafsızlık, ayrımcılık yapmamak, iyilik, şefkat, hoşgörü, güvenilirlik, affedicilik gibi anlamlarda kullanılmıştır. Adaletin karşısı ise zulümdür.

Büyük İslam düşünürü Gazali (1058-1111), "İhyâ'u Ulûm'id-Din" isimli meşhur eserinde, adaleti hak sahibine hakkının verilmesi, kişinin hakkını ziyade ve noksansız alması, eşya ve işlerin şeriat ile örf ve adetin tarif ettiği şekilde uygun yerlere yerleştirilmesi, eşyanın tabiatına uygun yere yerleştirilmesi, ifrat ve tefritten uzak olmak, terazinin denkliği gibi anlamlarda kullanır. Gazali, adalet, hikmet, şecaat ve iffet olarak dört temel ahlaki fazilet ya da erdem olduğunu diğer erdemlerin bunlardan türediğini ifade eder.³³

Adalet ile ilgili başlıca yükümlülüklerin ne olduğuna dair ayet ve hadisler bakıldığında aşağıdaki başlıklar öne çıkmaktadır:

- İnsanlar arasında hükmedildiği zaman adaletle hükmedilmesi
- Zulmedilmemesi, haksızlık yapılmaması

29 Bedreddin İbn Cemaa, *Adl'e Boyun Eğmek-Ehl-i İslamın Yönetimi için Hükümler*, çev. Özgür Kavak, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 33.

30 İbn Cemaa, *Adl'e Boyun Eğmek-Ehl-i İslamın Yönetimi için Hükümler*, 43.

31 Macid Hadduri, *İslam'da Adalet Kavramı*, (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1999), 27.

32 Sabri Orman, *Gazali, Adalet ve Sosyal Adalet*, (İstanbul: İktisat Yayınları, 2018), 34.

33 Orman, *Gazali, Adalet ve Sosyal Adalet*, 18-19.

- Emanetlerin ehline verilmesi
- Doğru şahitlik yapılması, bir topluluğa olan kinin adaletsizliğe sevk etmemesi
- Birbirleri ile ilişkilerinde adil olunması
- Borçlandığında borcun yazılması
- Ölçünün tartının doğru yapılması
- Kazancın helal yoldan yapılması
- Anne, babaya, yakın akrabalara sahip çıkılması
- Komşulara sahip çıkılması
- Fakirlere, kimsesizlere, yetimlere, zorda, darda, yolda kalmışlara sahip çıkılması

Adalet ile ilgili yükümlülüklerin, temel sorumlulukların sıralanması, İslam düşüncesinde adaletin genel çerçevesinin ne olduğunun anlaşılması açısından anlamlıdır. Bununla birlikte bu sıralama bize bu yükümlülüklerin öznesinin, muhatabının kim olduğu, kimler tarafından temel sorumlulukların yerine getirileceği konusunda bir açıklama sunmamaktadır. Ayet ve hadislerde bu sorumlulukların muhatabları değişik ölçütlere göre belirlenmiştir.

Bir toplumda nimet ve külfetin, fayda ve maliyetin, fırsat ve risklerin adil bir şekilde dağıtılması olarak tanımlanabilecek sosyal ya da dağıtıcı adalet, günümüz İslam fıkhnının önde gelen isimlerinden Hayrettin Karaman tarafından "Allah'ın insanlığa bahsettiği güç ve imkânların, toplum tarafından dengede tutulması, bu denge içinde herkesin hakkını alması, insanlığını gerçekleştirebilmesi" bağlamında değerlendirilir. Karaman'a göre İslam, getirdiği kurullarla toplum içinde sınıf oluşumunu engellemiştir. Bununla birlikte "İslâm, toplum içinde bir sosyal sınıf teşkil etmemek üzere "fakirlerin, zenginlerin, ilim, fazilet ve beceri bakımından farklı insanların" bulunmasını tabîi görmekte, bunda büyük hikmetlerin bulunduğuna işaret etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in istediği, fakirliği ortadan kaldırmak bütün insanlar arasında ekonomik eşitlik sağlamak değil, fakirlerin tabîi ihtiyaçlarını temin etmek ve fakirliğin insanlar üzerindeki olumsuz tesir ve sonuçlarını, etkili tedbirlerle önlemektir"

Karaman'a göre bu tedbirlerin başlıcaları şunlardır:

"a. Çalışma imkânı olanlara iş bularak çalışıp üretmelerini ve bu yoldan ihtiyaçlarını gidermelerini sağlamak.

b. Toplumun çeşitli iş ve faaliyetlere ihtiyacını göz önüne alarak fertlerin, ehil ve kâbiliyetli oldukları sahada çalışıp verimli olmalarını sağlamak.

c. Çalışarak ihtiyaçlarını gideremeyenlerin insana yakışan bir hayat ve refah seviyesinde yaşamalarını sağlamak. Bunun da en önemli kaynakları beytülmâl (devletin hazinesi malvarlığı), zekât ve yakınlar arasındaki nafaka mükellefiyettir."³⁴

34 Hayrettin Karaman, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/sosyal-adalet-2038715>, (Erişim tarihi: 19 Eylül 2018).

Adalet ile ilgili öznenin/muhatabın kim olduğunu, adaletin yerine getirilmesine dair sorumluluğun kimlere ait olduğunu daha iyi anlayabilmek için İslam düşüncesindeki “farzı ayn” ve “farzı kifaye” kavramlarına bakmak gerekir.

Farzı ayn, İslamda her Müslümanın bizzat kendisi tarafından yapılması zorunlu olan emir ve yasaklardır. Namaz kılmak, oruç tutmak, hacca gitmek, belirli düzeyin üstünde gelir durumu varsa kazancının bir kısmını ihtiyaç sahiplerine vermek (zekat), bir işe başladığı zaman o işin gereklerini bilmek gibi örnekler verilebilir. Farzı kifaye ise, toplumun belirli bir kesimi tarafından yapıldığı takdirde, diğerlerinin sorumluluğunun ortadan kalktığı emir ve yasaklardır.

Bu kavramlardan ve açıklamalardan sonra adalet ile ilgili muhatapların kimler olduğunu daha rahat somutlaştırılabilir. Yukarıda sayılan adalete dair sorumlulukların bir kısmının herkes tarafından, bir kısmının ise toplumun belirli kesimleri tarafından gerçekleştirilebileceği açıktır. Bu çerçevede İslam düşüncesinde dünyevi adaletin üç öznesinin/muhatabının olduğu söylenebilir. Bu muhataplar bazen ayrı ayrı, bazen birlikte yükümlülük sahibi olabilirler.

a. Yöneticiler ve hakimler: Adaletle hükmedilmesi, zulmün ortadan kaldırılması gibi yükümlülüklerin muhatabı yöneticiler ve hakimlerdir. Negatif adaletin sağlanması öncelikle yöneticilerin ve hakimlerin sorumluluğundadır.

b. Kişiler: ilişkilerde adil olunması, kazancın helal yollardan yapılması, anne/babaya, komşulara, ihtiyaç sahiplerine sahip çıkılması gibi sorumlulukların muhatabı bütün bireylerdir. “Komşusu açken tok yatan bizden değildir” hadisi, toplumsal sorumluluklar açısından en öne çıkan hadislerden biridir.

Sosyal ya da dağıtıcı adalet açısından, kişilerin bu yükümleri nasıl yerine getireceklerine bir yanıt olarak İslam düşüncesinde son derece somutlaştırılmış ve asırlardır uygulanan bir uygulama zekat kurumudur. Zekat, geliri belirli düzeyi aşan kesimlerin, kazançlarının belirli bir kısmını, önceden belirlenmiş belirli kesimlere verme zorunluluğudur. Zekat bu anlamda gönüllü bir yardım ya da bağış değildir. Bu nedenle bu miktar ihtiyaç sahiplerinin, geliri yerinde olan kesim üzerindeki hakkı olarak görülür. Zekat örneğinde bu zorunluluk dünyevi karşılığı olmayan dini bir yükümlülük değildir. Zekatın toplanması devlet tarafından da zorunlu olarak sağlanabilir. Nitekim ilk dönemlerde zekat devlet tarafından toplanıp, verilmesi gereken yerlere veriliyordu. Daha sonraları zekatın toplanmasında ve dağıtılmasında devlet aracı olmaktan çıkmış, kişilerin doğrudan muhataplarına vermesi yoluna gidilmiştir. Zekat vermesi gerekenler, kimlerin zekat ihtiyacı içinde olduğunu arayıp bulmakla da yükümlüdür. Zekat herkese değil, belirli kesimlere verilebilir. Bunların kimler olduğu ilgili ayette sayılmıştır, bazıları şunlardır: Fakirler ve düşkünler, borçlular, yolda kalmışlar, esir olup, esaretten kurtulmak isteyenler. Ancak, anne, baba; onların anne ve babaları; çocuklar, çocukların çocuklarına zekat verilmez. Eşlere de zekat verilmez. Çünkü kişi zaten bunlara bakmak ile yükümlüdür. Usul ve fûru dışında yakın akrabalara zekat

vermek daha makbul görülmektedir.

Zekat bir zorunluluk olmakla birlikte ihtiyaç sahiplerine verilmesi gereken tek şey değildir. Benzer şekilde sadaka ihtiyaç sahiplerine verilmesi teşvik edilen gönüllü bir bağlıdır. İslam düşüncesinde pek çok yollarla ihtiyaç sahiplerine yardımda bulunulması teşvik edilmektedir.

c. Toplum: Yukarıda ifade edilen yönetici ve hakimler ile kişilerin görevlerini sorumluluklarını yerine getirdikleri takdirde, bu bağlamda topluma düşen fazla bir sorumluluk bulunmamaktadır. Bununla birlikte bu iki kesim yükümlülüklerini yerine getirmediği takdirde, durumlarına ve yakınlık derecelerine göre gittikçe artan oranda bu konulardan bütün toplum sorumlu olmaktadır. Farzı kifaye olan emir ve yasakların yerine getirilmemesinin yükümlülüğü, farklı derecelerde olmak üzere bütün topluma düşmektedir.

İslam Düşüncesinde Sosyal Adaleti Sağlamak Kime Düşer?

Bir toplumda zorunlu ihtiyaçların karşılanması, yoksulluk ve yoksunluğun en aza düşürülmesi için sosyal yardımlar, dağıtıcı adalet mekanizmaları gerekli görülebilir. Bu durumu gerekli görmek ile sosyal adaletin devlet ve yerel yönetimler tarafından sağlanmasına onay vermek farklı iki tartışmadır. Sosyal adaletin gerekliliği ile sosyal adaletin gerekliliğinin devlet tarafından sağlanması birbirinin doğal sonucu değildir. Kuşkusuz bu konuda zorunlu durumlar olabilir. Savaş, kıtlık, felaket, deprem vb gibi durumlarda sosyal adaleti sağlamak için devlet müdahalesi daha fazla gerekebilir. Olağan durumlarda ise sosyal adaletin, başka olasılıklar düşünülmezsiz doğrudan devlet müdahalesi aracılığı ile sağlanmaya çalışılması birçok soruyu beraberinde getirmektedir.

1. Sosyal adaleti sağlamak için devlet ve yerel yönetimler vatandaşlardan daha fazla vergi alacaklardır. Vatandaşların bu vergilere rızası olacak mıdır? Nereye kadar olacaktır? Farklı dini inanış, ideoloji, yaşam biçimine sahip olan kesimler diğer kesimlere sosyal adalet için katkı vermeye hazır mıdır?

2. Vatandaşların rızasının olduğu durumlarda bile, devlet, sosyal adalet için vergilerle topladığı miktarı, etkin, adil ve verimli bir şekilde, amacına uygun olarak kullanabilecek midir?

3. Sosyal olarak kimlerin desteklenmesi gerekliliğine kim, nasıl karar verecektir? Bu konuda devlet objektif davranabilecek midir? Siyasal iktidarlar, karşılaştıkları baskılara boyun eğmeyecek; sosyal yardımları iktidarlarını sürdürebilmenin bir aracı olarak kullanmaktan bağımsız davranabilecek midir?

4. Sosyal adaleti sağlamak amacıyla desteklenen kesimlerde bu destekler ne tür bir sonuç doğuracaktır? Bu kesimleri üretimden vazgeçmemesi, tembelliğe alışmaması nasıl sağlanacaktır?

5. Toplumsal koşulların kendiliğinden sağlamadığı sosyal adaleti, devletin sağlayabileceğine dair ne tür ikna edici gerekçelerimiz var? Devlet eliyle sosyal adaletin daha da bozulabilmesi ciddi bir olasılık değil mi?

Bu sorulara farklı ideolojilerde farklı yanıtlar verilmektedir.

Liberalilerin piyasanın zaten bunu sağlayacağı, bunun ötesinin gönüllülük alanına girdiği, sosyalistlerin ise devlet ve toplumun bu konuda sorumlu olduğu yaklaşımları dile getirilirken, İslam düşüncesinde, sosyal ya da dağıtıcı adalet konusunda adaleti sağlamak kime düşmektedir?

İslam ve sosyal adalet konusunda nihai bir karara varmak zor görünmektedir. Bunda adalet kavramının içeriği kadar değişen ve dönüşen şartlar ve bir din olarak İslamın muamelat konusunda bu değişim ve dönüşümü dikkate almasının etkisi büyüktür. "İslamda Adalet Kavramı" (1999) isimli İngilizce yayınlanan kitabında, Macid Hadduri adaletle ilgili İslam tarihindeki farklı yaklaşımları, İslam dünyasındaki bugünkü ayrışmaları tartışır. Kitabının sonuç kısmında, Hadduri, bireysel ve kolektivist adalet arasındaki İslami ölçünün henüz ortaya çıkmadığını dile getirir. Ona göre «Böyle bir senteze belki "tekaful el-İçtimai" (İslâmî denge) gibi, eşitlikçi ve hür teşebbüsçü prensipleri yan yana getiren önerilerle ulaşılabilir. Modernistleri, kısmen de ihtiyaçları tatmin edecek bir formül olan tekafulü iki sistemin üstün özelliklerini bir sentezde bir araya getirmeyi amaçlıyor ama sentezin ortada olduğunu söylemek zor. Her türlü kanaati tatmin edecek bir sentezin kısa dönemde ortaya çıkacağını ummak da olası değildir."³⁵

Prof. Dr. Sabri Orman, "Gazali, Adalet ve Sosyal Adalet" isimli çalışmasında Gazali'de sosyal adaleti, sosyal adaleti incelemek, fert ve adalet, toplum ve adalet, devlet ve adalet, çift öznel, çift yaptırımlı bir sosyal adalet örneği veya zekât" alt başlıkları ile inceler. Orman'a göre toplumun bir adalet öznesi, yükümlüsü veya sorumlusu olarak görülmesi, İslam dini ve medeniyetinin son derece dikkate değer bir özelliğidir. Orman, zekât dağıtımından sonra hala bir zaruret hali kalmış ise, yoksunluk ve yokluk hali söz konusu ise, bunun ortadan kaldırılmasının farzı kifaye kapsamında bütün topluma düştüğünü ifade eder.³⁶ Orman'a göre topluma düşen bu yükümlülüğün, "toplumun örgütlenmiş hali olan devlet tarafından üstlenilmesi de mütalaa edilebilecek alternatifler" arasındadır.³⁷

Ayetlere, hadislere ve İslami uygulamalar ışığında buraya kadar yapılan tartışmalara bakıldığında, İslam düşüncesinde, sosyal adalet konusunda genel bazı eğilimlerin, bağlayıcı bazı unsurların varlığına işaret edilebilir. Sosyal adaletle ilgili, sorumluluk açısından, en yakından başlayıp, en genele doğru bir dağılımın ya da sıralamanın olduğu söylenebilir. En genel ifadesi ile ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçları öncelikle en yakından başlayarak karşılanmalıdır. (İhtiyaç sahiplerinin kimler olduğu, ihtiyacın ne olduğu kuşkusuz ayrıca çok önemli tartışma konularıdır. Burada zorunlu ihtiyaçlar demekle yetinelim.). Bu çerçevede İslam düşüncesinde zorunlu ihtiyaçların karşılanmasına dair şöyle bir silsilenin varlığından bahsedilebilir:

35 Hadduri, *İslam'da Adalet Kavramı*, 246.

36 Orman, *Gazali, Adalet ve Sosyal Adalet*, 34-65.

37 Orman, *Gazali, Adalet ve Sosyal Adalet*, 49.

Kişi - Sülale - Komşu (Mahalle, Şehir) - Toplum - Devlet

Kendisine zulmetmemesi, kendisinin ve sorumluluğu altındaki insanların geçimini sağlaması öncelikle kişilerin kendisine düşmektedir (bu konuda kişinin üzerine düşeni yapması, onun nafile (zorunlu olmayan) ibadetlerinden daha öncelikli olarak görülmektedir). Kişinin sorumluluğu sadece bununla sınırlı değildir. Maddi durumu yerinde ise ihtiyaç sahiplerine gelirinin belirli bir kısmını zekat olarak vermesi ayrıca bir zorunluluktur. Toplumda hiç ihtiyaç sahibi kalmasa da zekat zorunluluğu düşmemektedir. Nitekim kaynaklar Ömer Bin Abdullaziz döneminde böyle bir durumun söz konusu olduğunu yazmaktadır.

Kişinin kendi üzerine düşeni yapmasından sonra, ihtiyaç sahiplerinin zorunlu ihtiyaçlarının karşılanması öncelikle en yakınından başlayacak şekilde ailesine ve akrabalarına düşmektedir. Kur'an'da pek çok ayette çocuklar, ebeveynler ve yakın akrabaların birbirlerine karşı haklar ve yükümlülüklerinden bahsedilmektedir. Bu bağlamda "Allah'a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşaya, yolcuya, elinizin altındakilere iyilik edin. Şüphesiz Allah, kibirlenen ve övünen kimseleri sevmez"³⁸ ayetine sıklıkla referans verilir.

İslami referanslardan hareketle, sosyal adalet bağlamında ihtiyaçların karşılanmasında, üçüncü sorumluluğun komşulara düştüğü söylenebilir. Bu konuda "Cebrail bana komşuya iyilik etmeyi öylesine tavsiye etti ki, neredeyse komşuyu komşuya mirasçı kılacak sandım" hadisi ilk akla gelenlerdendir. Komşu sorumluluğunu belki sadece kapı komşusu olarak değil, mahalle, semt, il gibi yakın mekânları paylaşılanların sorumluluğu olarak düşünmek gerekir.

Zorunlu ihtiyaçların, kişinin kendisi, sülalesi ve komşuları tarafından karşılanmaması durumunda, farzı kifaye bağlamında, sorumluluk bütün topluma düşmektedir. Müslüman toplumlarda vakıflar, dernekler gibi gönüllü kuruluşlar asırlardır bu türden çalışmalar yapmaktadırlar.

Silsiledeki son halka olarak devlete düşen adaletin sağlanmasıdır. Bu adalet öncelikle usuli ya da negatif adalet gibi görünmektedir. Sosyal adalet bağlamında ise devlet, geçmiş uygulamalara bakıldığında, ilk değil, son mercii gibi görünmektedir.

Sorumluluğun yukarıdaki silsileye göre dağıtılmasına İslam Hukukundaki "Akile" uygulaması örnek verilebilir. Akile, kasit unsuru bulunmayan bir öldürme veya yaralama durumunda suçlu adına diyet ödemeyi yüklenen şahıslar topluluğudur. Diyet vermesi gereken kişinin gücü yetmediği durumlarda bu diyeti ailesinin, yakın akrabalarının, içinde bulunduğu meslek örgütünün, o beldede yaşayanların ve en son devletin ödemesine karar verilebilir.

Özetle kişi, sülale, komşu, toplumun adalete dair yapmaları gerekenler hem negatif hem de pozitif adalete müteallik iken, devlete düşen usuli adaletin sağlanmasıdır. Pozitif

38 Kur'an- Kerim, (Nisa, 36).

adalet anlamında, devlet toplumda sosyal adaletin koordinasyonunu sağlayabilir. Nitekim klasik dönemde, zekat devlet tarafından toplanıyor ve zekatın verilebileceği kimselere ulaştırılıyordu. Yukarıdaki silsilede sayılanlara rağmen bir toplumda yoksulluk ve yoksunluk hala var ise devletin yükümlülüğünün ne olduğu tartışılmaktadır. Bu konuda farklı tartışmalar bulunmaktadır.

Birileri buraya kadar yapılan tahlillerin daha çok yüz yüze ilişkilerin geçerli olduğu geleneksel dönem için geçerli olduğunu, bu ilişkilerin büyük oranda ortadan kalktığını, modern dönemdeki analizlerin farklı olması gerektiğini söyleyebilir. Modern merkezi devletin ortaya çıkışı ve modern hayatın belirleyiciliği nedeniyle devletin rolünün çok daha önde olması gerektiğini ifade edebilir. Bu bakışın kuşkusuz belirli oranda haklılık payı bulunmaktadır. Bu bakış açısı, daha önce değindiğimiz şekilde, belirli ilkelere uyulmak kaydıyla yönetim biçiminin bile yönetilenlerin rızasına bırakıldığı İslam düşüncesinde sosyal adalete dair çağlar üstü bir bağlayıcılığın da olamayacağı gerekçesi ile de desteklenebilir. Buna rağmen, zorunlu ihtiyaçların devlet eliyle ve devlet üzerinden karşılanması yöntemine en son başvurulması, geçmiş uygulamalara bakıldığında daha anlamlı görünmektedir. Bir toplumda yoksunluk ve yoksulluk var ise, İslam ve adalet bağlamında, adım atması gereken, bu sorunu ortadan kaldırması gereken ilk otorite devlet gibi görünmemektedir. Devletin sorumluluğu kişinin kendisi, sülalesi, komşuları ve toplumdan sonra gelmektedir. Bu nedenle İslam medeniyeti sivil bir medeniyettir. Sivil inisiyatifin çok güçlü olduğu pek çok işlerin gönüllü kuruluşlar tarafından gerçekleştirildiği bir medeniyettir. İslam medeniyeti bu bağlamda vakıf medeniyeti olarak da tanımlanır.

Kuşkusuz bu silsilenin uygulanamayacağı durumlar olabilir. Bu durumlarda da öncelikle doğrudan devlet ya da yerel yönetimler müdahalesi yerine, sosyal adalet alanındaki sivil oluşumları destekleyen, asırlardır bu tür sorunlarla ilgilenen yapıları güçlendiren mekanizmaların devreye sokulması daha anlamlı görünmektedir. Türkiye toplumunda bu ihtiyaçların karşılanmasına yönelik hali hazırda çok sayıda gönüllü kuruluş bulunmaktadır.

Kuşkusuz bazı durumlarda ihtiyaçların devlet kuruluşları tarafından karşılanması zorunluluk olarak görülebilir. Bu tür durumlarda yapılacak sosyal yardımlar, kişinin, sülalenin, komşuların ve gönüllü kuruluşların sorumluluğunu, onların inisiyatiflerini tamamen ve kalıcı bir biçimde ortadan kaldırmamalıdır. Çünkü ayet ve hadislerde kişilere yüklenen sorumluluklar bulunmaktadır. Bu sorumlulukları tamamen ortadan kaldırmak yerine işbirliği gerektiren yeni çözümler bulunabilir. Yaşlıların doğrudan devlet ya da yerel yönetimler tarafından işletilen huzurevine alınması yerine ailelerinin ya da yakınlarının desteklenerek, alışık oldukları mekanlarda ve insanlar arasında tutulması bu duruma somut bir örnektir.

Sonuç Yerine

İslam düşüncesinin, sosyal adalete dair kişi-sülale-komşu-toplum-devlet arasında silsileli bir dağılım yaptığı söylenebilir. Çağdaş ideolojilerde birey-devlet-toplum arasındaki gerginlik,

sorumluluk, silsileli bir dağılım ile bütün taraflara yüklenerek aşılmaya çalışılmaktadır. İslam düşüncesinde bu ihtiyaçların bireyler ve toplum tarafından karşılanması, sadece gönüllü bir tercih değil, belirli oranda bir zorunluluktur. Bu zorunluluk nedeniyle İslam düşüncesinin adalete yaklaşımı, daha önce tartışılan Hayek ve Rawls'un adalet yaklaşımından farklılaşır.

Kaynakça

- Collin, P., 1988, *Dictionary of Government and Politics*, Peter Collin Publishing, Middlesex.
- Demir, Ö.- Acar M., 1992, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Yayınevi.
- Eamonn, B., 1996, *Hayek*, Çev: Yusuf Ziya Çelikkaya. Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu Yayınları.
- Erdoğan, M., 2017, *Hukuk ve Adalet*, Ankara: Hukuk Yayınları. Goodwin, 1995
- Güriz, A., 2013, "Adalet kavramının Belirsizliği", *Adalet Kavramı* içinde, Haz Adnan Güriz, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Hadduri, M., 1999, *İslam'da Adalet Kavramı*, İstanbul: Yöneliş Yayınları
- Hayek, F., 1995, *Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük-Sosyal Adalet Serabı*, Çev: Mustafa Erdoğan. Ankara, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Heywood, A., 2007, *Siyasi İdeolojiler*, Ankara: Adres Yayınları.
- Hoffe, O., 1993, "Adalet, bir Değiş tokuş mudur?", Çev Ahmet Aslan, *Sosyal Siyasal Teori* içinde, Der: Atilla Yayla, Ankara: Siyasal Kitabevi.
- İbn Cema, Bedreddin, 2010, *Adl'e boyun eğmek-Ehl-i İslamın Yönetimi için Hükümler*, Çev: Özgür Kavak, İstanbul: Klasik Yayınları
- İbni Teymiye, 1985, *Siyasetü's Şer'iyye*, Çev: Vecdi Akyüz, Dergah Yay, İstanbul.
- Karaman H., 2018, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/sosyal-adalet-2038715>, (Erişim tarihi: 19 Eylül 2018)
- Maverdi, Ebul'l Hasan Habib, 1994, *Ahkamü's Sultaniye*, İstanbul: Bedir Yayınları.
- Mclean, I., 1996, *Oxford Concise Dictionary of Politics*, Oxford: Oxford University Press.
- Miller, D., 1986, Ed., *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*, Blackwell Reference.
- Nizamulmülk, 2009, *Siyasetname*, Çev: Mehmet Taha Ayar, Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Norman, B., 2018, *Modern Siyaset Teorisi*, Çev: Mustafa Erdoğan, Yusuf Şahin, Ankara: Libert e Yayınları.
- Orman S., 2018, *Gazali, Adalet ve Sosyal Adalet*, İstanbul: İktisat Yayınları.
- Rawls J., 2017, *Bir adalet Teorisi*, Çev: Vedat Ahsen Coşar, Ankara: Phoenix Yayınları.
- Rousseau, J.J., 1995, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, Çev: Rasih Nuri İleri, İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J.J., 2019, *Toplum Sözleşmesi*, Çev: Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. Sönmez, 2018
- Sadi Şirazi, *Bostan*, 1918, Kopernik Yayınları.
- Topakkaya, A., 2018, "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması" <http://www.flfsdergisi.com/sayi6/27-46.pdf> s. 29 (erişim tarihi, 15 Ağustos 2018)

Düşünce Geleneğimiz ve Anayasa Hukuku

Hasan Tahsin FENDOĞLU*

Benim ele alacağım konu, “Düşünce Geleneğimiz ve Anayasa Hukuku” konusudur. Başlığımızın iki parçası vardır, birincisi düşünce geleneğimiz, ikincisi anayasa hukukudur. İkincisinin giderek gelişen bir seyir izlemesine rağmen, birinci parçası olan düşünce geleneğimizin hukuk dünyasında yeterince ele alındığı söylenemez. Düşünce geleneğimiz açısından konumuzun başlığına “Anayasal Miyopluk” gibi bir isim de verilebilir. Bu bildirimiz ile on iki adet konuyu tartışmaya açmak istiyoruz. Şöyle ki;

1. Türk Anayasa hukukunda genel kabule göre anayasalarımız 5 tanedir; 1876, 1921, 1924, 1961 ve 1982 Anayasaları. Fatih Sultan Mehmet döneminde yapılan, anayasa mesabesinde olduğu kabul edilen ve adına Fatih Anayasası denilebilecek olan Kanun-i Osmani de Türk anayasaları arasında sayılmalıdır. Sadece Fatih Anayasası değil, Fatih Anayasasının yürürlükten kaldırıldığı 1839 tarihli Tanzimat Fermanı sonrasında 1876 tarihli Kanun-i Esasiye kadar geçen süreç ve Fatih Anayasasından önceki süreç anayasal açıdan “Geleneksel Türk Anayasa Dönemi” olarak kabul edilebilir. Bilindiği gibi Anayasaların yazılı olması şart değildir; geleneksel anayasa mümkündür.

Fatih Sultan Mehmet’in (1432-1481) 1477 yılından sonraki bir tarihte hazırladığı ve 1839 tarihine kadar zamanın gerektirdiği değişiklikler dışında yürürlükte kalan ve bir tür Anayasa (Esas Teşkilat Kanunu) sayılan bu Kanunnamenin Fatih’e ait olduğunda ve yaklaşık 360 yıl yürürlükte olduğunda kuşku yoktur. Kanunnamenin ismi Kanunname-i Al-i Osman veya Fatih Sultan Mehmet’in Teşkilat Kanunnamesi’dir. Fatih, kendisinden önceki Sultanların kanunları tedvin etmediğini görünce, bu konuda bir çalışma yapılmasını istemiş, sonuçta bu kanunname Fatih’in dilinden yazılmıştır. Anayasanın başındaki “*Bu kanunnâme atam ve dedem kanunudur ve benim dahi kanunumdur. Evlâd-ı kiramım neslen ba’de neslin bununla âmil olalar.*” deyişinden de bu durum anlaşılmaktadır. Tevkii Abdurrahman Paşa’nın 1676 yılında yeniden yazdığı kanunname, Fatih Kanunnamesinin temel esasları muhafaza edilmek koşuluyla, tadili ve genişletilmiş şeklidir. Maddeler sonradan eklenmiş olup, dili 15 nci yüzyıl Türkçesidir. Yavuz, bu kanunu biraz genişleterek yayımlamıştır. Kanunnamenin kaynağı, İslam hukuku ve buna aykırı olmamak koşuluyla eski Türk ve komşu ülkelerin gelenekleridir. Osmanlıda Din-Devlet ikizliği ile örfi ve şeri hukuk birlikteliği görülmektedir.¹

* Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Anayasa Hukuku Anabilimdalı.

1 Bkz. Ali Fuad Başgil, *Esas Teşkilat Hukuku*, C. I, İstanbul 1960, s. 75.

Fatih kanunnamesine göre, sadrazama geniş yetkiler verilmiştir. Anayasanın birinci maddesinde bu durum şöyle belirtilir; "*Bilgil ki, evvelâ vüzerâ ve ümerânın başı vezîr-i a'zamdır. Cümlelin ulusudur. Cümle ümûrun vekil-i mutlakıdır. ... Vezîr-i a'zam cümleyle nazırdır ve oturmada ve durmada ve mertebede vezîr-i a'zam cümleden mukaddemdir.*" Vezir-i azam, vekili olduğu Osmanlı hükümdarının onayı ile kanun tasarılarını hazırlar.²

Selçuklu ve Osmanlı dönemi dâhil Türk anayasalarının tarihte beş farklı isimle anıldığı belirtilebilir; (1) Teamüli anayasa (1299-1453 ve 1839-1876 gibi), (2) Fatih'in Teşkilat Kanunnamesi. Osmanlı uygulamasında ilk ciddi devlet teşkilât kanunu Fatih Sultan Mehmet tarafından konulmuş, bunu Yavuz Sultan Selim ve Kanunî Sultan Süleyman değiştirmiş ve geliştirmiştir.³ (3) Kanuni Esasi (1876), (4) Teşkilat-ı Esasiye Kanunu (1921, 1924). (5) Anayasa (1961, 1982).⁴

2. Parlatentonun kanun yapma süreci üzerinde durulurken, bu durumun geleneğimizde olmadığı söylemidir. Oysa daha önce kanun yapma süreci vardı. Osmanlı Devleti zamanında kanun yapma geleneği beş aşamada idi; (a) Birinci aşama: Ön-yasama (mezhepler): Sivil veya resmi müçtehitler (büyük hukukçular) tarafından hazırlanan kanun projeleri, Nişancı tarafından kanun taslağı haline getirilirdi. (b) İkinci aşama: Nişancı kanun taslaklarını Divan-ı Hümayuna sunardı. (c) Üçüncü aşama: Divan-ı Hümayun, *kurul olarak* toplanır, bu kanun taslağını görüşür kabul edebilirdi. (d) Dördüncü aşama: Sadrazam bu metni Hünkâra sunardı. (e) Beşinci aşama: Hünkâr imzalarsa *kanun* veya *kanunname* adıyla yürürlüğe girerdi.⁵
3. Batıda anayasallaşma ve yazılı anayasa yapımı süreci olup, anayasallaşma sürecinin nedeninin, sadece Batının özgürleşme süreci olarak sunulmasıdır. Oysa anayasallaşma süreci, emtia (mal) üreten tüccarın, malını satarken, kralların bu ticareti engellememesi için kralın sınırlandırılması gerektiği için anayasallaşma sürecinin başladığı kabul edilebilir. Bir başka anlatıyla, anayasallaşma, burjuvazinin serbestçe malını satabilmesi için alt yapının kurulması olarak da kabul edilebilir.
4. Hukuki pozitivizm (hukukun saf nazariyesi) görüşü yani hukukun, felsefe, tarih, din ve sosyolojiden ayrılması görüşüdür. Auguste Comte ile başlayan ve Hans Kelsen ile hukukta boy gösteren bu görüşün hukukta kabul görmüş olması bize göre doğru değildir.
5. Normlar hiyerarşisi kavramının ilk kez Amerika Birleşik Devletlerinde Marbury V.

2 Detay için bkz. H. T. Fendoğlu, *Anayasal Derinlik*, Yetkin yayınları, Ankara 2011, s. 227-238; ayrıca bkz. s. 612-651.

3 *Fatih Sultan Mehmet'in Umumi Kanunnamesi* (Kanun-ı Padişahi)'nin tek nüshası National Bibl. Vienna, A.F.554, vrk. 2/b-7/b'den tıpkı basan ve yayınlayan Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, C.I, s. 347-366 ve Barkan, *Kanunlar*, s. 387-395; Kanunname-i Sultan Selim Han, Milli Kütüphane M.F.A.A. no:4898, vrk. 1/B-11/a'dan Akgündüz, İbid C. III, s. 88-126; bkz. eş Şeybani, Muhammed b. Hasan: *Şerhu Kitab Siyer el Kebir*, imla: Muhammed b-Ahmed es-Serahsi, Tahkik: Selahuddin el müncid, c. I-V, Kahire, 1971.

4 Bkz. Fendoğlu, *Anayasal Derinlik*, bkz. Osmanlı Öncesi Türk Anayasaları.

5 Ayrıntı için bkz. H. T. Fendoğlu, *Anayasal Derinlik*, Yetkin Yayınevi, Ankara, 2011, s.155, 231, 232, 233, 647, 654, 826, 827, 828.

Madison kararı ile ortaya çıktığı (1803)⁶ ve Avrupa'da Hans Kelsen (1881-1876) tarafından⁷ Avrupa'da ilk kez belirtildiği konusudur. Oysa anayasa hukuku tarihimizde başından beri normlar hiyerarşisi vardır.⁸ Bunun görülmemesi/araştırılmaması eksiklidir.⁹ Selçuklular ve Osmanlılar, kural olarak kanun haline getirilmiş olan Hanefi Mezhebinin görüşlerini temel kabul ederek, diğer görüşlerden de yararlanarak yazılı Devlet hukukunu oluşturmuşlardır. İslam-Osmanlı hukukunda kurallar arasında hiyerarşi baştan beri kabul edilmiş, üst kuralların alt kurallara üstünlüğü benimsenmişti.¹⁰ İki tür bilgi kaynağı vardı, şer'î hukuk¹¹ ve örfî hukuk.¹²

6. Normların meşruiyetini ilk monarktan¹³ veya uluslararası geçerli bir normdan aldığı konusudur.¹⁴ Türk ve Avrupa Anayasa mahkemeleri Kelsen'den etkilenmiştir. Temel norm (basic norm) denilen bu meçhul norm anlayışının cevabı, bize göre Hz. Âdem'e gelen vahiydir.

7. Allah (Mutlak Varlık, Tanrı, God) kavramının hukuktan soyutlanamayacağıdır.

6 *Marbury v. Madison*, 5 U.S. (1 Cranch) 137 (1803); bkz. Emanuel, *Constitutional Law*, 29th Ed., s. 8.

7 Kelsen'e göre, pozitif hukuk, daima belirli bir toplumun hukukudur; ABD'nin hukuku, Fransa'nın hukuku, Mexika hukuku gibi. Pozitif hukukun dışına çıkılmamalı, pozitif hukukun toplumsal ve siyasal tarafına girilmemelidir; Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, s. xiii.

8 Bkz. H. T. Fendoğlu, *Normlar Hiyerarşisi*, TAA Yayını, Ankara 2017, s. 24 vd.

9 Ebu Faris, *el-kada*, s. 194. Bu hiyerarşik kurallar için bkz. Fendoğlu, *Anayasal Derinlik*, 200-216. Arsel'e göre, bu kaynaklar dikkate alındığında Osmanlı'nın teokratik olduğu ortaya çıkmaktadır. Bize göre, Osmanlı teokratik bir devlet değildir. Teokrasi yanılmaz ruhban sınıfının yönetimidir; oysa İslam'da ruhban sınıfı yoktur; bkz. Arsel, *Türk Anayasa Hukuku'nun Umumi Esasları, Birinci Kitap: Cumhuriyetin Temel Kuruluşu*, s. 5.

10 Kuralların hiyerarşik olarak kademesi (normlar piramidi), Ortadoğu (Selçuklu-Osmanlı) anayasacılığında baştan beri vardır. Bu konu bir başka çalışmamızda irdelenmiştir; bkz. Fendoğlu, *Anayasal Derinlik*, s. 180 vd.

11 Şerî hukukta normlar piramidi olarak sırasıyla dört temel vardır; (1) Kitap (Kuran-ı Kerim), (2) Sünnet, (3) İcma (mutabakat, konsensüs, içtihatı birleştirme kararı), (4) Kıyas. Bu dört temel kaynaktan ast olan norm üstteki norma aykırı olamaz. Bu dört temel bilgi kaynağını daha alt düzeydeki şu bilgi kaynakları, sırasıyla takip eder; (5) İstihsan (gizli kıyas), (6) Kamu yararı (mesalih-i müsele), (7) Örf âdet, (8) Sahabenin hukuki görüşleri, (9) Eski hukuk sistemleri, (10) Kötülüğe sevkeden her şeyin kötü olması (zerayi). Ebu Faris, *el-kada*, s. 194. Bu hiyerarşik kurallar için bkz. Fendoğlu, *Anayasal Derinlik*, 200-216. Arsel'e göre, bu kaynaklar dikkate alındığında Osmanlı'nın teokratik olduğu ortaya çıkmaktadır. Bize göre, Osmanlı teokratik bir devlet değildir. Teokrasi yanılmaz ruhban sınıfının yönetimidir; oysa İslam'da ruhban sınıfı yoktur; bkz. Arsel, *Türk Anayasa Hukuku'nun Umumi Esasları, Birinci Kitap: Cumhuriyetin Temel Kuruluşu*, s. 5.

12 Örfî hukukta ise anayasa yerine geçen genel kanunname(ler) ve normal kanunnameler, adaletnameler ve diğer düzenlemeler mevcuttur. Bu kaynaklardan hüküm çıkarmak (istinbat) iki türdür: Şayet anlam açıkça anlaşılıyorsa, yoruma gerek yoksa doğrudan hüküm verilir. Anlam açıkça anlaşılmıyorsa yorum yöntemlerine başvurulur. Osmanlı'nın hukukta temeli olan İslâm hukuku, müçtehit hukukçuların serbest bilimsel çalışmalarıyla oluşmuştur. Osmanlılar, kendisinden önceki Abbâsiler, Selçuklular, İlhanlılar ve Memlukler gibi Türk ve İslâm devletlerinden ve komşularından, özel hukuk ve kamu hukuku alanında yararlanmışlardır. Bu dönemde normlar hiyerarşisi açıkça kabul edildiği gibi, bu kabul, esasen, dönemin hukukunda kadim olarak mevcuttur. İmparatorluğun klasik dönemindeki örfî normları üçe ayırabiliriz; (1) Fatih'in Teşkilat Kanunnamesi (Anayasası); (2) Anayasa dışındaki kanunnameler; (3) Yazılı ve sözlü hukuk.

13 Kelsen, *General Theory of Law and State*, s. 111.

14 Teziç, *Anayasa Hukuku*, s. 94-96. Burada Kelsen, hukukun geçerliliğini hem ilk monarktan hem de uluslararası hukuktan aldığı söylerken çelişkiye düşmektedir. Turhan'a göre, H.L.A. Hart'ın en üst normu tanıma kuralı (ultimate rule of recognition) da sorunludur. S. J. Shapiro'ya göre, hukuk sistemlerinin hukuk dışı temelleri vardır. Hukukun temelleri hukukta aranamaz. Kelsen'in, saf hukuk teorisi (pure theory of law), hukuku, hukuksal olmayan her tür yabancı şeyden temizlemeye çalışmaktadır. Tarihsel olarak ilk anayasaya itaat etmemiz gerektiğini söyleyen temel norm, Kelsen'e göre, hukuki otorite yani bir başka anayasa tarafından konulmamıştır. Yani pozitif normlar, geçerliliğini pozitif olmayan bir normdan, yani insan davranışı sonucunda ortaya çıkmayan bir normdan alırlar. Burada Kant'ın aşkın anlayışı devreye girmektedir. Frederick Schauer'in belirttiği gibi, anayasa üzerinde hukuki olmayan temellerin de etkisi vardır; Turhan, 2012, s. 179-187.

8. Hans Kelsen tarafından ileri sürülen ve anayasa hukukunun tek alanlı (sadece Dünya) olduğu anlayıştır. Oysa ABD Anayasasında diğer Avrupa Ülkeleri anayasalarında da geçtiği üzere Dünyada azımsanmayacak sayıda ülkelerin anayasaları Allah kavramını kabul etmektedir. Türk İmparatorluk¹⁵ Anayasacılığı da iki alanlı (Dünya ve Ahiret) bir anayasa anlayışını kabul etmektedir.
9. Anayasa ve hukuk kitaplarının Roma hukuku alıntı, heykel ve övgüleri ile yetinmiş olmalarıdır. Buna karşın acaba Türk İmparatorluk anayasacılığının özelliğinden söz edilmemesi bilimin evrenselliğine ve objektifliğine uygun değildir.
10. Hukukun simgesi olarak kabul edilen Antik Yunanlı Tanrıça (!) Artemis'in kişiliğinin tartışmalı oluşudur. Bunun yerine hukukta bize uygun simge bulmalıyız.
11. Hukuk ve anayasa hukukumuzun bir dünya markası olabilmesi için elden gelen gayretin gösterilmesi gereğidir. Bunun için de hukuk, dünü-bugünü-yarını ile birlikte bir bütün olarak incelenmelidir.
12. Dünyada ilk anayasanın 1787 tarihli ABD Anayasası olmayıp; ya 622 tarihli Medine Vesikası veya 1477-1481 yılları arasında yapılan Fatih Anayasasının olduğudur. Bilindiği gibi, Dünyada ilk yazılı anayasa konusunda kronolojik olarak beş farklı görüşten söz edilebilir. (1) Birinci görüşe göre Hz. Peygamber tarafından Hicretten hemen sonra 622 yılında yapılan Medine Devleti Anayasası, *dünyanın ilk yazılı anayasasıdır*.¹⁶ (2) Fatih Anayasası (1477-1481), *dünyanın ilk yazılı anayasasıdır*. (3) Dünyanın ilk yazılı anayasası 1639 tarihli Connecticut anayasasıdır.¹⁷ (4) 1719 tarihli İsveç Anayasası dünyanın yazılı ilk anayasasıdır; izole kalmış olması ilk olmadığını göstermez. (5) Dünyanın ilk yazılı anayasası, 1787 tarihli ABD Anayasasıdır. 1791 tarihli Fransız Anayasası daha sonra gelmektedir.

15 Burada imparatorluk kelimesi, emperyalizm kavramından tamamen soyutlanmış olarak, "*Devletler Devleti*" anlamında kullanılmıştır. Doğuda anayasal gelişmeler, anayasa hukuku kitaplarında tartışılmıştır. Örneğin Ali Fuat Başgil, Türkiye'nin İmparatorluk Devri Siyasi Teşkilatı başlığı altında Kur'an-ı Kerim ve diğer deliller (s. 65-66), Hz. Peygamber devrinde hukuk (s. 67), Hz. Ömer devrinde Şura Meclisi (s. 69) vs. anlatmıştır (Başgil, *Esas Teşkilat Hukuku*, C. I, 1960, s. 63-70). Cem Eroğul, *Anatüzeve Giriş*, s. 145-212 arasında Osmanlı'nın Kuruluş, Yükseliş, Duraklama, Gerileme ve Yıkılış dönemleri anlatılmıştır. Mümtaz Soysal, "bugünkü sorunların başlangıç noktaları" başlığı altında, feodalite, tımar, kilise, burjuvazi, Osmanlı Devletinin yapısı, Kuran-ı Kerim, Hadis-i Şerif, İcma, Kıyas gibi kaynaklarla konuyu açıklamıştır; Soysal, *Anayasaya Giriş*, s. 5-24. Arsel, *Türk Anayasa Hukuku'nun Umumi Esasları, Birinci Kitap: Cumhuriyetin Temel Kuruluşu* isimli kitabında, Orta Asya dönemi Türk Hukuku üzerinde özet olarak durduktan sonra, Hz. Peygamber'in kurduğu Medine merkezli Devleti incelemiş, 4 Halife dönemini değerlendirmiş, Emevi ve Abbasileri özetledikten sonra Osmanlı Devletinin anayasal yapısını anlatmıştır; s. 3-40. İslam mucizesini Doğuda Cengiz ve Hülagü, Batıda ise İspanyollar yıkmıştır; Başgil, *Esas Teşkilat Hukuku*, C. I, F. 2, 1960, s. 457 dn 1.

16 Ayrıntı için bkz. Fendoğlu, *Anayasal Derinlik*, s. 222-224, 228, 363, 561, 611, 616, 618, 715. Krş. Gözler, *Türk Anayasa Hukuku*, 2000, s.2, dn.2.

17 Tarık Zafer Tunaya, *Siyasi Müesseseler ve Anayasa Hukuku*, s. 368.

SONUÇ:

Sonuç olarak şunlar belirtilebilir;

- a. Cumhurbaşkanı Turgut Özal döneminde Osmanlı'nın kuruluşunun 700 üncü yılı (1299-1999) kutlamaları ile Türkiye'de "redd-i miras"ın reddedildiği belirtilmiştir. Reddi mirasın reddi, hukuk alanında da devam etmelidir.
- b. Dünya hukuk medeniyeti zincirinde Türk hukuku ve Türk anayasa hukuku yoktur. Bunun nedeni, yukarıda anlattığımız ve düşünce dünyamıza karşı yükseltilmiş olan Berlin Duvarıdır.
- c. Türk İmparatorluk Hukuku Türkiye'ye ve Dünyaya kazandırılmalıdır; böylece bunun, İslamofobi/Türkofobinin azaltılmasına katkısı olabilir.
- d. Bu konuda üç aşama düşünülebilir; birinci aşama 700 üncü yıl kutlamalarının düşünsel süreçte devamıdır. İkincisi düzgün yapılan televizyon tarih dizileridir. Üçüncüsü bu projenin, gençlerle buluşturulması projesidir.
- e. Roma hukuku ile Türk İmparatorluk hukuku karşılaştırmalı olarak okutulmalıdır.
- f. Gerçek peşinde olunmalı, düşünce dünyamızın övgüye ihtiyacı olmadığı bilinmelidir. Düşünce dünyamızın talebi, karşılaştırmalı hukuk çalışmalarıdır. Hukuk dünyamızın ve anayasa hukukumuzun ihtiyacı, mukayeseli çalışmalardır. Kısaca düşünce geleneğimiz ile anayasa hukuku arasındaki dargınlık sona ermeli ve bu ikisi barıştırılmalıdır.

Bilimsellik Düşüncesi ve Modern Sosyal Bilimlerin Doğuşu

Muharrem KILIÇ*

Giriş

Klasik çağlarda ontolojik anlamda tanımlayıcı bir özsel nitelik olarak merak veya hayret duygusu insanı, doğanın ve eşyanın bilgisine yöneltmiştir. Teorik aklın merkezi olduğu bu düşün evreninde bir temaşa yaşamı (*bios teoretikos*) hüküm sürmüştür. İnsanın varoluşsal ilgisi ve/ya temayülü, kadim insanlık tarihinde bir süre sonra bizatihi insanın kendisine, tarihe ve topluma doğru gerçekleşmiştir. Doğanın ve insanın keşfine yönelik bilgece tecessüs, (doğru) bilginin (*episteme*) imkanından bilginin mahiyet ve çıkarımına kadar geniş yelpazede disipline edilmiştir. Kadim tarihsel ilginin bir hasılası olarak tezahür eden sistematik bilgi/sel çaba, antik dönemde çağları aşan bir disipliner çerçeve ve tasnif biçimi üretmiştir. Bu meyanda felsefe/düşünce tarihinin en büyük tasnifçisi olarak Aristoteles (m.ö. 384-322), klasik çağda akademik düşün ve yazın biçiminin mucidi olmuştur.

Aristoteles, felsefe yapabilmek için bir taksonomi (tasnif) oluşturmanın gerekliliği fikrinden hareketle olguları ve bilgileri tasnif etmiştir. Sonrasında bir takım kavramsal şemalar üretmiş ve bilgisel düzenlilikler oluşturmuştur. Bu bilgi-kuramsal tasnif, düşünsel çerçeve ve yazınsal form, ekolleşmek suretiyle klasik çağdan Ortaçağa ve oradan da modern zamanlara varıncaya kadar metamorfozik biçimde kendisini üretmiştir. Ancak bütün bunların ötesinde klasik çağ, tümelci felsefi düşüncenin asli referans kaynağı ve yorumsal çerçevesi olarak varlığını çağlar boyunca hep sürdürmüştür. Hatta öyle ki, modern çağa varıncaya kadar Aristotelesçi rasyonalist ve tümelci felsefi anlayışı bilim dünyasında başat varlığını sürdürmüştür.

Hiç kuşku yok ki modern doğa bilimleri ve sosyal bilimler, yeniçağ ile başlayan dönüşüm sürecinin bir neticesi olarak tezahür etmiştir. Yeniçağın bu modern bilimleri de sözünü etmiş olduğumuz kadim bilgeliğin mirasçıları olarak değerlendirilebilir. Referans noktasından hareketle kendisini geliştirerek ve ekolleşerek üreten bu bilgelik serüveninin özgül tarihselliği ve bağlamsallığı kaçınılmaz bir paradigmatik dönüşümün baş etkenini oluşturmuştur.

Modern sosyal bilimler, yeni bir bilgi-bilimsel disiplin anlayışına, farklı bir felsefi perspektife ve sistem paradigmasına dayanan özgün bir bilgi ve neticesinde bilim tasavvuru

* Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, muharremkilig@aybu.edu.tr

olarak on dokuzuncu yüzyılda doğmuştur. Ampirik olarak doğrulanabilen sistemli ve dünyevi bilgi üretimini esas alan bir bilim düşüncesi olarak varlık bulmuştur. Bu yeni bilgi-bilim anlayışının kökeninde tüm anlam içeriğiyle 'bilimsellik', 'nesnellik', 'genellik', 'yasalılık', 'tümelcilik' ve 'evrensellik' düşüncesinin yer aldığı görülmektedir.

Bu çalışma öncelikle, bir felsefi düşünce ve aynı zamanda bir ideolojik perspektif olarak 'bilimsellik' fikrinin tarihsel doğuş ve yükseliş sürecine değinecektir. Buradan hareketle modern sosyal bilimlerin disiplinleşme süreci, modern üniversitenin akademik kurumsal yapısındaki dönüşümü çerçevesinde konu edilecektir. Son olarak, küreselleşme süreci ile birlikte giderek devingenleşen sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel dinamikler başta olmak üzere çağcıl dönüşümlerin ortaya çıkardığı paradigmatik kırılmalara eşlik eden belirsizlik tablosu üzerinden 'sosyal/toplumsal olanın biliminin' maruz kaldığı değişime dikkat çekilecektir. Dikkat çekecek olduğumuz dönüştürücü dinamikler karşısında toplumsalın bilgisine daha sahici bir perspektiften bakabilmenin imkanına, modern üniversiter yapıdaki içkin akademik aklın sorunlu yönlerine işaretlerle değinilecektir.

'Modern Bilim' ya da Bilim/sellik Düşüncesinin Doğuşu

Sistematik felsefenin kurucu figürleri ve kanonik metinlerinin ortaya çıktığı klasik çağdan yeniçağa kadar yaklaşık olarak bin beş yüz yıllık uzun tarihsel süreçte felsefi bilgi, doğaya ve insana yönelen bütünlüklü ilgisini sürdürmüştür. Bu sistematik ilginin ortaya çıkardığı felsefi düşünce, birbirine indirgenemez niteliklere sahip ikilikleri deyimleyen 'doğa-insan', 'madde-akıl', 'varlık-bilgi', 'değer-bilgi' etik-politik ve 'evrensellik-tekillik' gibi dikotomik ayrımlara¹ ya da kartezyanist bölünmelere yabancı bir bilgi tasavvuru üretmiştir. Ancak yeniçağda klasik felsefi düşünce köklü bir dönüşüme uğramıştır. Böylece 'bölünmüş varlık düşüncesi', 'özne-nesne ayrımı', 'parçalı zihin durumu' ve 'atomize olmuş bilgi yapısı' ile modern çağı, modern bilimi ve teknolojiyi üreten yeni bir felsefe ve bilim paradigması olarak ortaya çıkmıştır.

Kuşkusuz farklı kırılma evreleri olan bu köklü dönüşüm süreci, düşünce tarihinde uzun bir tarihsel serüvene tekabül etmektedir. Yaklaşık olarak on beşinci yüzyılın son çeyreğinden başlamak üzere bugüne gelinceye kadar bu serüvenin her bir yüzyılda birden çok öncü ismi ve kurucu metni bulunmaktadır. Aşağıda bazı öncü isimlerine değineceğimiz bu serüven, bilim/sellik düşüncesinin doğuşu ve yükselişine dair bir tarihsel anlatı olarak nitelendirilebilir.

İnsanlığın modern bilim (*science*) kavramı ile tanışması, yeniçağda büyük bir kopuşun (felsefe-bilim) ortaya çıkmasıyla birlikte gerçekleşmiştir.² Bu kavram, felsefe veya düşünce

1 Batı felsefi geleneğini imleyen dikotomik/diadik düşünce biçimi bu türden kutuplaşmalar üzerinden kendisini üretmektedir. Bkz., Özlem, Doğan, *Kavramlar ve Tarihleri I*, İnkilâp Kitabevi, İstanbul 2002, s. 270.

2 Düşünce tarihinin büyük kopuşu olarak nitelendirebileceğimiz bu yeniçağ öyküsü bilim tarihi yazınının Ortodoks damarı belirli bir yüceltim diliyle anlatılmaktadır. Tam da bu noktada eleştirel bir bilim tarihi okuması için bkz., Koyle, Alexandre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, (çev. Kurtuluş Dinçer), Gündoğan Yayınları, 3. Basım, Ankara 2000.

tarihimize, on altıncı yüzyıldan itibaren girmiştir.³Yenidünyanın keşfi sonrasına tesadüf eden yıllarda bilimsellik düşüncesinin ve bilim tarihinin öncü figürlerinden birisi olarak ismini zikredebileceğimiz isim kuşkusuz Prusyalı Katolik piskopos Nicolaus Copernicus'tur (1473-1543).⁴ Copernicus, ilgili dönemin 'matematik, astronomi ve harita bilimi' alanlarındaki çalışmaları ile bilim tarihinin öncü sembolik isimlerinden birisi olmuştur.

Bilim tarihi açısından on yedinci yüzyıl, modern bilim anlayışının birden çok kurucu isminin yaşadığı ve devrim niteliğindeki fikirlerini ölümsüzleştirdikleri önemli bir çağdır. Bu çağ düşünürlerinin öncü isimlerinin başında Alman matematikçi, gökbilimci ve astronomi uzmanı olan Johannes Kepler (1571-1630) adını kaydetmemiz gerekmektedir. Ünlü İtalyan astronom, fizikçi, matematikçi ve mühendis Galileo Galilei (1564-1642)⁵ ise, bilim tarihinin en önemli düşünürlerindedir. Platoncu (m.ö. 427-347) felsefeye referansla Galileo, matematiksel bir yapıda olduğunu öne sürdüğü evreni 'kitap' metaforu ile tanımlayarak bu kitabı ancak matematik dilini bilenlerin okuyabileceğini öne sürmüştür.⁶ Modern bilimsel düşünce, Galileo'nun çerçevesini çizdiği felsefi yön doğrultusunda gelişim göstermiştir. Böylelikle 'matematiksellik' fikri, modern bilimin temel ilkesine dönüşmüştür.

Bu yeni 'mekanikçi bilim' ve 'mekanikçi felsefe'⁷ tasavvurunun kurucu filozoflarının başında ünlü Fransız filozof ve analitik geometrinin kurucusu olan Rene Descartes (1596-1650)⁸ gelmektedir. 'Matematiksel doğa bilimi' idesini geliştiren bir filozof olarak Descartes, doğanın mekanik bir düzeni olduğu savıyla "doğa bilimlerinde mekanizmi" öne sürmüştür.⁹ Ünlü İngiliz fizikçi ve filozof Isaac Newton (1643-1727)¹⁰ bilim tarihinde ampirik felsefi geleneğin öncü figürlerinden birisi olarak doğayı olguların bilgisi üzerinden keşfetmeyi metodolojik olarak benimseyen 'yeni bilimin' kurucu ismi olarak literatüre geçmiştir.¹¹ Öyle ki bu çağda 'modern bilim' fikrini tanımlayıcı kavramsallaştırma, 'Newton fiziği' olarak ifade edilmiştir.¹² Newton, modern bilimi sisteme kavuşturmuş ve temel ilkelerini belirlemiştir. Böylece modern bilim ile modern felsefenin ortaya çıkış serüveni birbirine koşutluk göstermiştir.

3 Bkz., Özlem, Doğan, *Kavramlar ve Tarihleri I*, s. 271.

4 Copernicus'un kısa biyografisi ve bilimsel devriminin mahiyet ve önemi için bkz., Yıldırım, Cemal, *Bilimin Öncüleri*, TÜBİTAK Yayınları, 8. Basım, Ankara 1997, s. 72-77. Westfall, Richard S., *Modern Bilimin Oluşumu*, (çev. İsmail Hakkı Duru), TÜBİTAK Yayınları, 15. Basım, Ankara 2004, s. 1 vd.

5 Kepler ve Galileo ustaları Copernicus'un astronomi alanındaki bilimsel devrimini geliştirmişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Westfall, Richard S., *Modern Bilimin Oluşumu*, s. 1-27. Losee, John, *Bilim Felsefesine Tarihsel Bir Giriş*, (çev. Elif Böke), Dost Kitabevi, Ankara 2008, s. 65-74.

6 "Evren matematiğin diliyle yazılmıştır. Harfleri üçgen, çember ve diğer geometrik nesnelerdir. Bunları bilmedikçe onun bir sözcüğünü bile anlayamayız." Bkz., Yıldırım, Cemal, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1999.

7 Yeniçağın bu bilimsel devrimi, Westfall tarafından 'mekanikçi felsefe/bilim' olarak nitelendirilmiştir. Bkz., Westfall, Richard S., *Modern Bilimin Oluşumu*, s. 28 vd; 50 vd.

8 Losee, John, *Bilim Felsefesine Tarihsel Bir Giriş*, s. 86-96.

9 Özlem, Doğan, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, İnkılâp Kitabevi, İkinci Basım, İstanbul 1996, s. 37.

10 Newton için bkz., Losee, John, *Bilim Felsefesine Tarihsel Bir Giriş*, s. 97-113.

11 Yıldırım, Cemal, *Bilimin Öncüleri*, s. 115.

12 Özlem, Doğan, *Kavramlar ve Tarihleri I*, s. 272.

Bazı öncü düşünür ve/ya filozoflarını kaydettiğimiz bu 'klasik bilim' tasavvurunun iki temel varsayımına dayandığı ifade edilebilir. Birinci temel varsayım, Newton'cu mekanik düşünme modelidir. Teolojik bir açıklama modeli ya da görüş olarak adlandırılan bu yaklaşım, geçmiş ile gelecek arasında bir simetri öngörmektedir. Newton'a göre insanın Tanrı gibi kesin bilgiye ulaşması mümkündür. İkinci temel varsayımı ise, 'kartezyen düalizmi' oluşturmaktadır.¹³ Buna göre, 'doğa ile insan'; 'madde ile akıl'; 'fizik evren veya dünya ile sosyal/manevi dünya' arasında kategorik bir ayrım söz konusudur.

Bu kartezyenist bilim zihniyeti 17. yüzyıldan itibaren felsefeden kopuşla kurumsallaşan doğa bilimleri ile 19. yüzyılda diğer/sosyal bilimler arasında sistematik ve kurumsal bir ayrımın varlığını doğurmuştur. Bu anlayışı yansıtır biçimde 1663 yılında Kraliyet Cemiyetinin (*Royal Society*) tüzüğünde doğa bilimleri karşısında 'Metafizik, Teoloji, Ahlak, Politika, Gramer, Retorik ve Mantık' ilmini devre dışı bırakan bir disipliner ayrım yapılmıştır.¹⁴ Bu ayrım çizgisine uygun biçimde İngiliz bilim adamı C. P. Snow (1905-1980), her iki 'bilimsel' alanın sınırlarını tayin edici bir ima ile 'iki kültür' arasındaki ayrıma dikkat çekmiştir.¹⁵ Burada 'iki kültür', bilmenin iki farklı yolu olarak belirlenmiştir.

'İlerleme', 'keşif', 'nesnellik' ve 'olgusalılık' gibi niteleyici sözcükler yeni bilim tasavvurunu karakterize eden kavramlar olarak karşımıza çıkmıştır. Sözü edilen bu kavramlar on yedinci yüzyılın 'bilimsellik' büyüsunün anahtar sözcüklerini oluşturmuştur. Bunların yanı sıra, 'birlik, tümellik, matematiksellik, egemenlik, basitlik ve evren' sözcükleri de 'yeni bilimin' semantiğinde kurucu kavramlar olarak yerlerini almıştır.¹⁶

Başlangıçta doğa yasalarını belirlemenin meşruiyeti ve önceliği fikri doğrultusunda felsefe ile bilim arasında herhangi bir ayrım yoluna gidilmemiştir.¹⁷ Zira her ikisinin de dünyevi gerçekliği bütünlük biçimde ve özdeş ontolojik saiklerle aradıkları düşüncesi egemenliğini sürdürmüştür. 17. ve 18. yüzyıllarda doğa bilimleri 'gökyüzü' mekaniğinin incelenmesine odaklanmıştır. Ancak ampirik çalışmaların bilimsel çabanın merkezine yerleşmesi sonrasında doğa bilimcileri, felsefeyi teoloji gibi, gerçek hakkında *a priori* önermeler geliştirmekle suçlamak suretiyle mahkum etmişlerdir.¹⁸

19. yüzyıla doğru felsefe ile (doğa) bilim arasındaki ayrışma, '*ayrı ama eşit*' bilgi anlayışını hiyerarşik bir üstünlük fikrine dönüştürmüştür. Böylece daha bu yüzyılın başında '*bilimin üstünlüğü*' düşüncesi pekişmiştir. Bu anlayışa uygun biçimde artık 'bilim' herhangi bir niteleyici vasıf olmaksızın kullanıldığında doğrudan 'doğa bilimi' olarak anlaşılır hale gelmiştir. Böylece doğa bilimi, toplumsal ve entelektüel meşruiyete sahip tek bilgi alanı

13 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, (çev. Şirin Tekeli), Metis Yayınları, Yedinci Basım, İstanbul 2009, s. 12.

14 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 12.

15 Snow, C. P., *İki Kültür*, (çev. Tuncay Birkan), TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 5. Basım, Ankara 2010, s. 90.

16 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 14.

17 Bhaskar, Roy, *İnsan Bilimlerinin Felsefi Eleştirisi*, (çev. Vefa Saygın Öğütle), Nika Yayınevi, Ankara 2017, s. 20.

18 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 14.

olarak felsefenin karşısına dikilmiştir.¹⁹ Yine bu yüzyılda 'sosyal bilimlerin' ortaya çıkışından sonra ancak, yalın biçimde 'bilim' terimiyle tanımlanan etkinliğin adı 'doğa bilimleri' kavramsallaştırması ile ifade edilir olmuştur.²⁰ Henüz on sekizinci yüzyılın başında doğa ile ilgili bilginin denetim ve üretiminin bizatihi doğa bilimcilerinin uhdesinde olduğu fikri kesinlik kazanmıştır. Bunun karşısında, insan dünyası ile ilgili bilgiyi kimin denetleyeceği ve üreteceği konusunda çetin bir onto-epistemik mücadele varlığını sürdürmüştür.

Meşruiyetini güçlü biçimde inşa eden 'bilim' karşısında, diğerinin adı üzerinde bile bir mutabakat söz konusu değildir. Sosyal bilimler, kültür bilimleri ve tinsel/manevi bilimler (*Geisteswissenschaften*) gibi adlarla anılan bu alternatif bilgi türü, ciddi bir meşruiyet sorunu yaşamıştır.²¹ Doğa bilimleri karşısında bu türedi bilgi-bilimsel alan pratik yarardan yoksun, iç tutarlılığı olmayan, farklı görünümlemlerle tezahür eden kaotik bir bilgi türü olarak nitelendirilmiştir.

Yeni bilim anlayışının kurumsallaşarak güç kazanmasında 17. ve 18. yüzyıllarda çok sayıda Kraliyet Akademisinin açılması etken faktör olmuştur. Örneğin Fransa imparatoru Napolyon'un *Grand Ecoles*'ler kurması da ilgili dönemin devlet adamlarının doğa bilimlerine olan kamusal desteklerine bir işaret niteliğindedir. Bu güçlü destek doğa bilimlerinin kurumsal anlamda üniversiter yapıların dışında gelişimine imkan sağlamıştır. Buna bağlı olarak da doğa bilimcileri, bilimsel araştırmalarını yürütmek adına üniversitelere ihtiyaç duymamışlardır.²²

Kesinlik düşüncesi ile yapılanmış olan doğa bilimsel çabanın kamusal desteğe mazhar olması pragmatik bir amaca dayanmaktadır. Benzer pragmatik amaçla modern devletlerin 18. yüzyılda sosyo-politik ve sosyo-ekonomik kararlarını ya da politikalarını dayandırabilecekleri kesin bilgi kategorilerine ihtiyaçları ortaya çıkmıştır. Tam da bu noktada söz konusu pragmatik amaca hizmet edecek nitelikte 'sosyal filozoflardan' ve/ya 'sosyal fizikten' söz edilmeye başlanmıştır.²³ Özellikle yenedünyanın keşfi ile birlikte dünyada farklı sosyal ve kültürel sistemlerin varlığına ilişkin farkındalığa eşlik eden 'kesin bilgi' arayışı tezahür etmiştir. Söz konusu durumu ve giderek karmaşıklaşan toplumsallığı açıklayabilecek ve buna uygun politikalar üretmeyi mümkün kılacak bir bilim arayışı ortaya çıkmıştır.

Dünya siyasi tarihinde Fransız devrimi, yalnızca Kıta Avrupası'nda değil, bütün dünyada oldukça güçlü bir sosyal, kültürel ve siyasal dönüşümü tetiklemiştir.²⁴ Bu tarihsel dönüşüme bağlı biçimde 'halk egemenliği' tüm küreyi etkisi altına alan bir norma dönüşmüştür.

19 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 14-15.

20 Özlem, Doğan, *Kavramlar ve Tarihleri I*, s. 273.

21 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 15.

22 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 16.

23 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 15.

24 Fransız Devrimini bir 'dünya-tarihsel olay' olarak nitelendiren Wallerstein devrimi, dünya sistemini dönüştüren yaygın etkisi üzerinden konu edinmiştir. Bkz., Wallerstein, Immanuel, *Sosyal Bilimleri Düşünmemek 19. Yüzyıl Paradigmalarının Sınırları*, (çev. Taylan Doğan), bgst yayınları, 2. Basım, İstanbul 2013, s. 17-32.

Öyle ki bütün dünya ölçeğinde dramatik sosyo-politik ve sosyo-kültürel altüst oluşlar nüksetmiştir. Buna bağlı olarak kaçınılmaz biçimde ortaya çıkan toplumsal değişim ve sosyal mobilizasyonun kontrol edilmesi, sınırlandırılması, örgütlenmesi ve rasyonelleştirilmesi gereği ortaya çıkmıştır. Bu durum, toplumsalın yapısı ile sosyal değişim ve dönüşümün kurallarını kesin veya pozitif biçimde belirleyebilecek bir bilim ihtiyacını doğurmuştur.²⁵

Bu kesinlik ve nesnellik arayışı doğrultusunda 19. yüzyılın ilk yarısında modern sosyal bilimlerin temelini atanlar, model olarak 'Newton fiziğini/mekaniğini' referans noktası olarak tayin etmişlerdir. Sosyal dünyayı yönetecek kuralların belirlenmesi amacıyla öngörülen 'sosyal fizik' ile yapılmak istenen, devrim sonrasındaki 'düşünsel kaos' ya da 'entelektüel anarşiyi' zaptürapt altına alarak düzeni sağlamaktır.²⁶

Yukarıda sözünü etmiş olduğumuz 'kesinlik' arayışının bir neticesi olarak 19. yüzyıl boyunca disiplinler kendiliğinden farklı epistemolojik tavırlardan oluşan bir yelpaze şeklinde ayrışma yoluna gitmiştir. Bir uçta önce matematik (ampirik olmayan bir bilimsel etkinlik), daha sonra azalan determinizm sıralamasına göre fizik, kimya ve biyoloji yer almıştır. Öbür uçta ise yine ampirik olmayan bir bilimsel etkinlik olarak felsefe, sonra da edebiyat, resim, heykel, müzikoloji; bu sanatların tarihi (*idiyografik*) ve ona yaklaşan insan bilimleri konumlanmıştır. Öte yanda sosyal bilimler ise *nomotetik* (yasa koyucu) bilimler kategorisi olarak yerini almıştır.²⁷ 'Newton fiziğini' kendisine model olarak alan pozitivist sosyal bilimsel paradigma, *nomotetik* niteliğiyle doğaya egemen olan yasaları açıklayan doğa bilimlerine öykünerek, tarihe ve topluma hakim olduğu düşünülen yasaların tespit edilerek açıklanabileceğini öngörmüştür.²⁸

Modern bilim, her ne kadar gelişim seyrinde sanayi devrimine (1760-1830) kadar teknoloji ile eş biçimde ilerleme kaydetmemiş olsa da Avrupa'da yaşanan devrimden sonra endüstriyel teknolojinin hızlı biçimde gelişimini temin eden bilgisel güç olmuştur. Bilgi temelli bu güç/iktidar giderek insanın doğa üzerindeki hakimiyetini pekiştirmiştir. Modern bilim anlayışının beslemiş olduğu teknoloji, mal ve hizmet üretiminden, üretim için gerekli gücün azalmasına ve yaşam standardının yükselmesine kadar birçok katkı sağlamıştır. Ancak bunun yanında teknolojik gelişim, üretmiş olduğu onca faydanın karşısında insanlığın telafisi imkansız bir yıkıma doğru ilerlemesinin de önünü açmıştır. Öyle ki paradoksal biçimde bu gelişim, doğal kaynakların fütursuzca tüketilmesinden, çevre kirliliğine, teknolojinin gelişimine koşut olarak ortaya çıkan işsizlikten, emeğin sömürülmesine kadar bir dizi yaşamsal yıkımlara sebep olmuştur.

25 Bu konuda değerlendirme için bkz., Özlem, Doğan, *Kavramlar ve Tarihleri I*, s. 275-276.

26 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 19.

27 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 18.

28 Özlem, Doğan, *Kavramlar ve Tarihleri I*, s. 276.

Modern Üniversite: Sosyal Bilimsel Örgütlenmenin Kurumsal Çatısı

Platon'un *Akademia'sı* ve Aristoteles'in *Lyseum'u* gibi antik/klasik çağ deneyimlerini paranteze alarak söylersek modern üniversite fikrinin temelini ve ilk tarihi kurumsal örneklemini Ortaçağ üniversiteleri oluşturmaktadır. Bunların başında da ilk model olarak Bologna Üniversitesi (1088) kaydedilmektedir. Literatürde onun ardından Oxford (1167) ve Paris Üniversitelerinin (1170) geldiği öne sürülmektedir.²⁹ Hemen hemen aynı yüzyıllarda ve hatta daha öncesinde İslam dünyasında da yükseköğretim düzeyinde eğitim veren medreselerin varlığı söz konusudur. Avrupa'daki bütün bu kurumsal yapıların kilise ile organik bağınyı kaydetmemiz icap etmektedir. Öyle ki kilise, üniversitenin kavram şebekesini ve kurumsal yapısını tayin edici nitelikte bir dominasyona sahip olmuştur. Kuşkusuz bu durum, modern çağ için de varlığını sürdürmüştür.

Ortaçağ üniversitesi, bir mesleki formasyon ya da meslek eğitimi olarak 'teoloji, tıp ve hukuk' gibi üç klasik öğrenim alanı dışında 'genel eğitim' (felsefe eğitimi) veren kurumlar olarak ortaya çıkmıştır. Bu yükseköğretim kurumlarında 'genel eğitim' kapsamında liberal sanatların (*liberal arts*) tedrisatı gerçekleştirilmiştir. Öğrencinin mesleki eğitimi öncesinde onun zihinsel yetkinliğini ve düşünme becerisini geliştirici nitelik arz eden bu yedi özgür sanatın (*seven free arts*) öğretimi kurumsallaşmıştır. Öğretim sistemi içerisinde bu sanatlar, iki grup olarak tasnif edilmiştir. Bunlardan ilki, *trivium* (üçlü grup) olarak adlandırılan ve 'gramer, mantık ve retorikten' oluşan gruptur. Bu sanatlar, dile ilişkin kuralları, doğru düşünme ilkelerini ve etkin ifade edebilme becerilerini öğretmek suretiyle öğrencinin düşünsel yetkinliğini yükseltmeyi amaçlamıştır. İkincisi ise, *kuadrivium* (dörtlü grup) olarak adlandırılan ve 'aritmetik, geometri, astronomi ve müzikten' oluşan gruptur. Yine bu bilim dalları da öğrencinin analitik ve estetik düşünme becerisi ile soyutlama yetisini geliştirmeyi hedeflemiştir.

Gerçek anlamda üniversiteler bugünkü modern kimliğine 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başında kavuşmuştur. Bu çağda üniversiteler, bilginin üretildiği ve aktarıldığı modern kurumlar olarak varlığını yeniden inşa etmiştir. Ancak bu yeni yapılanma sürecinde teoloji fakültesi önemini yitirmiş ve hatta çoğunlukla tümünden ortadan kalkmıştır. Bu yeni kurumsal yapılanma bünyesinde Tıp Fakültesi ise, uygulamalı bilimsel bilgi olarak sadece mesleki bir alanda insan yetiştiren bölüm olarak tasarlanmıştır.³⁰

Yeni bilgi-bilim tasavvuru ve sınıflaması üzerine kurulu olan modern üniversitenin felsefi temelleri, Alman düşünür Wilhelm von Humboldt'a (1767-1835) nispet edilmektedir. Düşünürün akademik araştırma ile mesleki eğitimi eş biçimde yürütme düşüncesine dayalı modern üniversite ideali, Berlin/Humbolt modeli olarak literatüre geçmiştir. Liberal değerleri ve özerklik düşüncesini egemen kılan bu üniversite modelinde doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında bir eşitlik öngörülmüştür. Böylelikle temel bilimler ile sosyal bilimler

29 Ortaçağ üniversitelerinin tarihi ve tarihsel misyonu konusunda ayrıntılı bilgi için bkz., Rashdall, H., *The Universities of Europe in the Middle Ages: Salerno, Bologna, Paris*, Cambridge University Press, Cambridge 2010. Scott, John C., "The Mission of University: Medieval to Postmodern Transformations", *The Journal of Higher Education*, vol. 77, n. 1, pp. 1-39, 2006.

30 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 16.

ilk kez üniversite bünyesinde bir arada yer almıştır.

Yeni üniversite modeli, İsviçre, Avusturya-Macaristan, Rusya ve İskandinav ülkelerindeki üniversite yapılarına örnek teşkil etmiştir. Hatta bu model, 19. yüzyılın son çeyreğinde Fransa ve Anglo-Amerikan dünyasında üniversite modeli olarak benimsenmiştir. Ancak bu yeni modelleme, sosyal bilimlerin üniversite bünyesindeki varlık ve amacına ilişkin yeni bir sorun üretmiştir. Bu temel sorun, sosyal bilimlerin araçsallaştırılması meselesidir. Sosyal bilimler, modern üniversitelerin kurumsal bünyesi içinde araçsallaştırılarak 'ulus', 'ideoloji' veya 'dünya görüşünün' hizmetine sunulduğu lojistik bir aygıt olarak yapılandırılmıştır.

Modern bilim tasavvuruna dayalı olarak kurulan bu model, özellikle küreselleşme süreci ile birlikte güçlü bir dönüşüm tazyiki altında kalmıştır. *Universitas*³¹ olarak isimlendirebileceğimiz modern üniversite ideasını ve onun özgül niteliklerini taarruz altında bırakan dönüşümler ortaya çıkmıştır. Yeni dinamikler doğrultusunda üniversite akıl dönüşüme uğramıştır. Bu köklü dönüşüm ile birlikte bilgi-bilim metalaşmış ve üniversiteler bilgi endüstrisinin ticaret merkezlerine dönüşmüştür.

Özellikle 1990'lı yıllardan bu yana yaşanan küreselleşme, teknoloji, çok uluslu şirketlerin hegemonyası, rekabet, ticarileşme ve daha özelde neoliberal dalga süreci modern üniversitelerin köklü dönüşümüne sebep olmuştur. Bu minvalde piyasa taleplerine duyarlı, şirketleşen ve ticarileşen üniversite modeli ortaya çıkmıştır. Küresel sermayenin istekleri, bilgi-bilim üretiminin patronajını ele geçirmiştir. Bologna süreci, bilgi ekonomisi, kalite süreçleri, çıktı merkezli üniversite modeli ve bilgi tabanlı toplum (*knowledge-based society*) gibi bitakım kavramsallaştırmalar üzerinden tanımlı yeni bir üniversite modeli türemiştir.³² Bu yeni model, sosyal bilimsel alanın disiplinler örgütlenmesini dönüştüren bir etki yaratmış ve buna bağlı biçimde yeni melez alanlar ortaya çıkmıştır.

Modern Sosyal Bilimler: Disiplinleşme ve Kurumsallaşma Süreci

Modern sosyal bilimlerin doğuş ve gelişim evrelerini modern dünya sisteminin doğuşu ile paralellik içerisinde yorumlamamız mümkündür. Yenidünya sistemi, Avrupa'nın kendi dışındaki ulus ve kültürlerle karşılaşması sonucu ortaya çıkmıştır. Bu karşılaşma, 'fetih, işgal veya sömürgeleştirme' yoluyla varlık bulmuştur. Üzerinde hegemonya kurulan ulusların ya da halkların kültürel açıdan inceleme ya da araştırma nesnesine dönüştürülmesi sonucu antropoloji disiplini doğmuştur. İlk olarak antropoloji çalışmaları, sosyoloji bilimi gibi üniversite dışındaki kaşifler, sömürgeci devlet memurları ve seyyahların çalışmalarıyla başlamıştır.

31 Tarihte ilk kez *universitas* adlandırması 1228 tarihli Papalık kararnamesinde öğrenci ve öğreticiler için kullanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz., Tigar, Michael E.; Levy, Madeleine R., *Kapitalizmin Yükselişi ve Hukuk*, (çev. Onur Karahanoğulları), Epos Yayınları, Ankara 2016, s. 136 vd.

32 *Universitas* idealinden büyük bir kopuşu simgeleyen küresel dünyanın modern üniversitelerine yönelik ilgi çekici eleştirel bakış açısı için bkz., Barnett, Ronald, *Her Türü Akılın Ötesinde Üniversitede İdeoloji ile Yaşamak*, (çev. Sema Eren), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008. Bok, Derek, *Piyasa Ortamında Üniversiteler Yükseköğretimin Ticarileşmesi*, (çev. Barış Yıldırım), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007.

Kadim Yunan-Roma mirası üzerinden Rönesans, Reform ve Aydınlanma düşüncesinin fikriyatına referansla yaratılmış olan bu türedi 'modern dünya', 'barbarlık' ve 'uygarlık' ikilemi üzerine tesis edilmiştir. Avrupa-merkezci perspektif üzerine kurulu olan 'modern dünya' görüşünde Avrupa-dışı toplumlar, 'tarihsiz' topluluklar olarak kabul edilmişlerdir. Öyle ki bu topluluklar, donuk, mekanik, ilerleme kaydedememiş, modernliğe erişememiş ve uygarlaştırılmayı bekleyen uluslar olarak nitelendirilmişlerdir.³³

Böylesi bir dünya tasarımının özgül entelektüel tarihi açısından dikkat çekici reformlar; bilginin disiplinlere ayrılması, meslekileşme ve giderek çeşitlenen uzmanlaşma olguları olarak sıralanabilir. Bilgi üretimi için kurumsal yapıların (üniversiteler, araştırma enstitüleri ya da akademiler) bünyesinde çoğulcullaşan disiplinler tasnifler ve yatay uzmanlaşmalar gerçekleşmiştir. 19. yüzyılda üniversiteleri canlandırmak isteyenler, akademik çalışmalarına devlet desteği almak isteyen 'tarihçiler, dilciler ve edebiyatçılar' olmuştur. Bu yönüyle üniversiteler, doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında bir gerilim alanı olarak kurumsal varlığını tezahür ettirmiştir. İşaret ettiğimiz üzere Humboldt modeli, modern üniversitenin bu gerilimden azade biçimde bütünlüyci bir kurumsal yapı olarak varlık bulmasını mümkün kılmıştır.

Ünlü Fransız sosyolog Auguste Comte (1798-1857) aynı dönemde toplumsal olanın bilgisini 'sosyal alemin fiziği' olarak tanımlamıştır. Doğa bilimlerine öykünmek suretiyle bu yeni bilim alanını (sosyoloji) 'sosyal statik' ve 'sosyal dinamik' biçiminde ikili bir tasnife tabi tutmuştur.³⁴ Comte, 'bilim ile felsefe' arasındaki ayrışmayı bir boşanma olarak ilan etmiştir. Bu ayrışma aynı zamanda 'olgu ile değer' arasında bir kopuşu da deyimlemektedir. Nitekim, sosyal bilimler alanında değerlerden arındırma saiki, doğa bilimlerinde 'olgu-değer' ve/ya 'bilim-felsefe' arasındaki ayrımın/kopuşun başarılı olduğu düşüncesi olmuştur.³⁵ Sosyal alanın teknokratik denetimi için determinist yasa kavramı daha tercihe şayan kabul edilmiştir. Böylelikle bilim (Fizik) düşüncesi zirveye çıkarken, bunun karşısında felsefe itibarsızlaştırılarak bir köşeye itilmiştir. Bazı felsefeciler, yeni bilimsel bağlama ya da 'bilim' paradigmasına daha uygun olduğunu düşündükleri felsefi yaklaşımlar önermişlerdir. Bu meyanda örnek olarak Viyana Pozitivistlerinin Analitik felsefesini kaydedebiliriz. Comte ile benzer bir bilim paradigmasına sahip olan İngiliz filozof John Stuart Mill (1806-1873) de benzer anlayış ile kesin bilimden söz etmiştir.³⁶

Sosyal bilimler alanında bir takım disiplinler bölünmeler veya tasnifler varlık göstermiştir. Bu disiplinler bölünme, 19. yüzyılın ilk yarısında giderek billurlaşmıştır. Disiplinlere ayrılan bu entelektüel çeşitlilik, üniversitelerin kurumsal bünyesine 1850-1914 döneminde taşınmıştır. Sosyal bilimlerin farklı disiplinleri, 19. yüzyılda 'gerçeklik' hakkında ampirik bulgulara dayalı

33 Levi-Strauss, Claude, *Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Adersntropoloji*, (çev. Akın Terzi), Metis Yayınları, İkinci Basım, İstanbul 2014, s. 14.

34 Comte'un pozitif felsefesinin temel öncülleri için bkz., Comte, Auguste, *Pozitif Felsefe Dersleri*, (çev. Erkan Ataçay), BilgeSu Yayınları, Ankara 2015.

35 Trigg, Roger, *Sosyal Bilimleri Anlamak*, (çev. B. Sümer; F. Ülgüt), Babil Yayınları, İstanbul 2005, s. 139.

36 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 19.

nesnel bilgi elde edilmesini sağlamak için yaratılmıştır. Sosyal bilimler alanında yaşanan bu disiplinler bölünmeler sonrasında önerilen ve üzerinde mutabık kalınan beş temel disiplin şunlar olmuştur. 'Tarih, İktisat, Sosyoloji, Siyaset Bilimi ve Antropoloji'. Literatürde kimi düşünürler sıralanan bu disiplinlere Oryantalizmi de bir disiplinler alan olarak eklemişlerdir.³⁷

Modern sosyal bilimlerin temeli olarak kabul edilen sosyolojinin, Üniversite dışındaki 'Sosyal Reform Derneklerinin' faaliyetleri sonucunda doğmuş olduğu öne sürülmüştür. Birleşik bir sosyal bilimsel alan olarak sosyoloji, bir anlamda Comte'un nitelemesi ile 'bilimlerin kraliçesi' olarak bu dönemde doğmuştur.³⁸ İktisat ise, bugüne yönelik ve nomotetik bir disiplin olarak üniversitelerde doğumunu gerçekleştirmiştir.³⁹ Yine modern sosyal bilimsel alanlardan siyaset biliminin bir disiplin olarak ortaya çıkışı ise daha geç bir zamana tekabül etmiştir. Bu durumun, bir ölçüde hukuk fakültelerinin geleneksel üniversiter yapı bünyesinde kurmuş oldukları monopoliden kaynaklandığı ifade edilmiştir.⁴⁰

19. yüzyılda egemen olan ve 1945'e kadar geçen dönemde, Üniversitede ayrı bir disiplin olarak kabul edilen, 'tarih, iktisat, sosyoloji ve siyaset bilimi' uygulandığı ülkelerin sosyal gerçekliğini betimleme sorumluluğunu üstlenmişlerdir. Diğer yanda coğrafya ve psikoloji bilimi ile birlikte sosyal bilimlerin hiçbir zaman asli parçası olarak görülmeyen üç temel disiplinden birisi hukuk olmuştur. Bunlardan coğrafya, 19. yüzyıl sonunda Alman üniversitelerinin akademik disiplinler portföyünde kendisine yer bulmuştur. Burada fiziksel coğrafyanın doğa bilimlerine yakınlığının belirleyici etkisinden söz edilebilir. Öte yandan insani coğrafya (antropoloji) ise, insan bilimlerine yakınlık göstermektedir.⁴¹

1500-1800 yılları arasında birçok devlet, merkantilist aşamadan geçerken, politika oluşturma süreçlerinde çoğu devlet memurları uzmanlara danışma alışkanlığı edinmişlerdir. Bu uzmanlar bilgilerini devlet yöneticilerine 'içtihat' bilgisi olarak hukuk, uluslararası hukuk, politik iktisat, istatistik, idari bilimler gibi adlar ya da disiplinler atında sunmuşlardır. Bir bilgi disiplini olarak içtihat, o dönemlerde hukuk fakültelerinde zaten okutulmakta olan bir alan olmuştur.⁴² 18. yüzyılda Alman Üniversitelerinde idari bilimler bir disiplinler alan olarak okutulmaya başlanmıştır. Ancak iktisadın, bazen hukuk fakültelerinde, ama çoğunlukla da felsefe fakültesinde okutulması 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır. 18. yüzyılda popüler olan politik iktisat ise yerini, 19. yüzyılın ikinci yarısında iktisat öğretimine bırakmıştır. Bu süreçte iktisat ilmi, evrenselleştirilebilir varsayımlara dayandırılmaya çalışılmıştır.⁴³

37 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 22.

38 Bkz., Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 25, 27.

39 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 25.

40 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 26.

41 Bkz., Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 22, 30-31.

42 1200'lü yıllardan Yeniçağın başlangıcına kadar olan tarihsel süreçte Avrupa'da yaşanan siyasal kırılmalar döneminde hukuk eğitiminin burjuva hukukçular yetiştirme amacıyla nasıl yürütüldüğüne ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz., Tigar, Michael E.; Levy, Madeleine R., *Kapitalizmin Yükselişi ve Hukuk*, (çev. Onur Karahanoğulları), Epos Yayınları, Ankara 2016, s. 131 vd.

43 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 24.

Ancak 19. yüzyılda kurulup özerkliği kabul edilen siyaset ve ekonomi gibi alanlar arasında oluşturulan yapay ayrımlar, anlamını büyük ölçüde yitirmeye yüz tutmuştur. Oluşturulan katı sınır hatları, çağcıl dinamikler ve yaşam pratiği yüzünden aşınmakta ve hatta aşılmaktadır. Bütün bunlara rağmen yine de akademik ortodoksinin tutucu tavrı ile tahkim edilen resmi söylem, sınır muhafazlığı üzerine kuruludur.

Bunlardan özellikle hukuk b/ilmî, hiçbir zaman bir sosyal bilimsel disiplin olmamıştır. Bunun en temel tarihsel nedeni sosyal bilimlerin oluşumu öncesinde üniversitelerin kurumsal bünyesinde hukuk eğitimi veren fakültelerin bulunmuş olmasıdır. Bir diğer etken ise, ders programının da hukukçuluk mesleğini icra edecekleri ya da hukukçuları yetiştirme amacına matuf olmasıdır.

Nomotetik sosyal bilimciler, hukuku ya da daha spesifik ifadesiyle 'ictihad bilgisini' kuşku ile karşılamışlardır. Bu yoğun normatif bilgi türünü ampirik araştırmaya uzak görmüşlerdir. Bu sebepten ötürü de bu disiplinin özgül bilgi alanının yasalarının bilimsel nitelikte olmadığını öne sürmüşlerdir. Onlara göre hukuksal bilginin bağlamı oldukça *idiografik* niteliktedir. Siyaset bilimi ise bu tür yasaların analiz ve tarihinden koparak siyasal davranışa yön veren soyut kuralları çözümlenmeye yönelmiştir. Bu disiplinler alanın temel savı ise akla dayalı yasal sistemlerin ancak bu yolla oluşturulabileceği düşüncesi olmuştur.⁴⁴

1850-1945 yılları arasında sosyal bilimsel disiplinler belirlenmiştir. Humboldt modelinin tayin ediciliği doğrultusunda modern sosyal bilimsel disiplinler 1945'te dünyanın bütün üniversitelerinde yerleşmiştir.⁴⁵ İnsan bilimleri, doğa bilimleri ve sosyal bilimler ayrımı netleşmiştir. Disipliner sınırlar ve alanlar tayin edilmiştir. Üniversiter yapıda disiplinler varlığını kuran modern sosyal bilimler üç ana gelenek biçiminde ortaya çıkmıştır. Bunlar sırasıyla, pozitivist gelenek, anlamacı/yorumcu/tefsirci gelenek⁴⁶ ve pragmatist gelenektir.

Modern Sosyal Bilimler: Paradigmatik Dönüşüm

Dayanmış olduğu ontolojik zemin ve epistemolojik çerçevesi itibarıyla, güçlü bir eleştireliliğe tabi tutulan modern sosyal bilimsel paradigmanın, toplumsalı açıklama modellerinin yetersizliği aşıkardır. Giderek karmaşıklaşan çağ gerçekliğine de bağlı biçimde bugün bu yetersizlik kendisini her geçen gün daha da net olarak ortaya koymaktadır. Bu koşullar muvacehesinde modern sosyal bilimsel paradigma çözülmüş ve alanları itibarıyla de disiplinler sınırları bulanıklaşmıştır. Uzmanlaşma yönlü akademik bilgisel eğilime bağlı

44 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 33.

45 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 34.

46 Anlamacı felsefi geleneğin modern filozofları konusunda bkz., Özlem, Doğan, *Bilim Felsefesi*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul 2010, s. 107-120.

biçimde disiplinler çeşitlenerek çoğalmıştır ve akademik zihin parçalanmıştır.

Bu süreçte küresel dünyanın bazı çağdaş üniversiteleri yüksek araştırma enstitülerine dönüşmüştür. Entelektüel iletişim ve etkileşim ortamı, bilimsel kongre ve akademik dergilerin dışına taşmıştır. Yeni bilgi teknolojilerinin varlığı ve iletişim olanaklarının çeşitlenmesi ile yeni iletişim ağları oluşmuştur. Bu durum, üniversitelerin araştırma tekeline ya da kapasitesini zaafa uğratmıştır.

Bilim felsefesinde 'kesinlik' fikrinin sarsıntıya uğraması ile birlikte 'belirsizlik' kavramı egemen olmuştur. 'Belirsizlik' söylemi, kategorik biçimde tanımlanan ve sınırları tayin edilen bilimler arasındaki sınır hatlarını buharlaştırmıştır. Bunun üzerine biyokimya ve nörofizik gibi yeni melez disiplinler alanlar ortaya çıkmıştır. Böylece geleneksel disiplinler duvarların yıkılmaya yüz tutması ile birlikte 'saf bilim' anlayışı da yok olmuştur.

Doğaya ilişkin olan ile toplumsal olan arasında kategorik ayrımın anlamını yitirmesi, 'sosyal olanın bilimi' ile 'doğanın veya fizik evrenin bilimi' arasındaki sınır hatlarını izale etmiştir. Fizik evrene veya doğaya ilişkin olgu ve olayların gerçeklik kazandığı sosyal ortam veya bunların birbirleriyle olan ilişkisi böylesi bir kategorizasyonu anlamsızlaştırmıştır. Zira toplumsalın devindiği evren, doğanın dışında olmayıp, doğrudan fizik evren ve onun yasaları ile kayıtlı olan bir bağlamda cereyan etmektedir. Bu anlamsızlığın zamansal bağlamı, antroposen çağ ya da post-hakikat çağı olarak nitelendirilmektedir.

Farklı isimlendirmeler ve nitelemelerle anılan bu yeniçağın kuşatıcı dinamikleri, köklü dönüşümleri beraberinde getirmiştir. 'Doğa, zaman, mekan, madde, hareket' fikri köklü bir dönüşüme uğramıştır. Buna bağlı biçimde kognitif çerçevelerimiz değişmiştir. Bu dramatik değişim evreni karşısında dil ve kavram dünyamız neredeyse arkaik bir hal almıştır. Böylece artık zamanı mekandan ve tarihi coğrafyadan soyutlamanın imkansızlığı ortaya çıkmıştır.

Sonuç Yerine

Modern sosyal bilimler tarihsel gelişimini ve akademik disiplinler örgütlenmesini yaklaşık bir yüzyıllık bir süreç içerisinde tamamlamıştır. Disiplinler arası iş bölümü ve disiplinler sınırlar akademik örgütlenme üzerinden temin edilmiştir. Ancak bu süreçte bilim disiplinleri arasında birtakım dışlamalara yol açan gerilimler söz konusu olmuştur. Kuşkusuz bu disiplinler örgütlenme ve bunun neticesinde ortaya çıkan bilgi-bilimsel tasnif oldukça işlevseldir. Söz konusu işlevsel tasnif, akademyada bir *habitus* olarak da gelişen 'akademik düşün biçimi' ve 'yazın disiplini' oluşturmuştur.

Ancak entelektüel faaliyeti, mevcut disiplin sınırlarına bakmaksızın sürdürmeye izin veren akademik örgütlenmeyi tahkim eden yeni yükseköğretim politikalarına ihtiyaç bulunmaktadır. Akademik anlamda paradigmatik dönüşümlere koşut biçimde yeni disiplinler öbeklenmelere gereksinimin olduğu aşıkardır. Yükseköğretim politikaları, adem-i merkeziyetçi üniversiter örgütlenmeleri, disiplinler esneklikleri ve yeniliklere açık sistemsel

yapılanmaları teşvik edici biçimde yapılandırılmalıdır. Mevcut üniversiter yapılanma modeli ve disiplinler örgütlenme biçimi, akademik akılı sığlaştırmaktadır. Akademik akıl, sistematik biçimde içkin disiplinler yapısını muhafaza edebilmek ve sürdürülebilmek adına, anti-entelektüalist ve içe kapanmacı bir refleks üretmektedir.

Bugün üniversitelerde egemen olan modern sosyal bilimsel paradigma aşınmıştır. Yeni bir paradigma arayışının sistematik biçimde yapılabilmesi için uygun üniversiter iklimin var edilmesi zorunludur. Bu noktada inşâ entelektüel arayışların ve akademik araştırmaların yeniden kurgulanacak olan fikri zeminlerde serpilmesi kuşkusuz daha kolaylıkla gerçekleşebilecektir. Zira dinamik tartışma ortamını kısıtlayan, disiplinci ve gözetimci akademik tutum bu gelişimi imkansız kılacaktır.

Bu noktada, yaşanmakta olan dönüşümü idrak eden ve gereğini yerine getirebilecek olan politikalar geliştirilebilir ve pratik adımlar atılabilir. Bu çerçevede örneğin farklı akademik formasyonlara mensup olan öğretim üyelerinin farklı bölümlere atanması yoluna gidilebilir. Bir disiplinler alana mensubiyeti olan akademisyenin kadrosunun bulunduğu üniversitede en az iki bölüme atanması gerçekleştirilebilir. Akademik kadronun kendi alanları dışında bir başka disiplinler alanda da diploma sahibi olması teşvik edilebilir. Lisansüstü öğretimde adayların birden çok disiplinler alanda ya da bölümde akademik çalışmasını yürütmesi öngörülebilir. Lisansüstü tez çalışmaları için belirlenen konuların seçiminde multi-disipliner bir perspektif, araştırma politikası olarak benimsenebilir.

1 Temmuz 1933'te Heidelberger Neueste Nachrichten gazetesinde Heidegger'in 'Yeni Reich'te Üniversite' başlıklı derste söylemiş olduğu sözlerine yer verilmiştir. Burada modern çağın büyük filozoflarından Heidegger, Alman üniversitesinin üç amaç ve görevinden söz etmiştir. Bunlar, "*günümüz üniversitesini tanımak; günümüzün gelecek için taşıdığı tehlikeleri bilmek; ve yeni bir cesaret.*"⁴⁷ Heidegger'in bu konuşmasında işaret etmiş olduğu duyarlılık noktaları ve uyarılar bugün için de anlam ve değerini korumaktadır. Bilginin metalaştığı çağımız üniversiteleri, akademik aklın öz yitimine ve entelektüel yıkıma yol açmıştır. Metalaşma, zihinsel parçalanma, aşırı uzmanlaşma ve meslekileşmenin yol açtığı bu ağır tahribat veya yıkım, günümüzün gelecek için taşıdığı büyük tehlikeyi ifade etmektedir. Bu katastrofik durumdan çıkışın ilk önemli adımı, hiç kuşkusuz güçlü bir entelektüel duruş sergileyebilme cesareti ve girişim ruhudur.

47 Ökten, Kaan H., *Heidegger ve Üniversite*, Everest Yayınları, İstanbul 2002, s. 2.

Kaynakça

- Barnett, Ronald, *Her Türlü Aklın Ötesinde Üniversitede İdeoloji ile Yaşamak*, (çev. Sema Eren), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008.
- Benton, Ted; Craib, Ian, *Sosyal Bilim Felsefesi*, (çev. Ü. Tatlıcan; B. Binay), Sentez Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2012.
- Bok, Derek, *Piyasa Ortamında Üniversiteler Yükseköğretimin Ticarileşmesi*, (çev. Barış Yıldırım), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007.
- Bhaskar, Roy, *İnsan Bilimlerinin Felsefi Eleştirisi*, (çev. Vefa Saygın Öğütle), Nika Yayınevi, Ankara 2017.
- Comte, Auguste, *Pozitif Felsefe Dersleri*, (çev. Erkan Ataçay), BilgeSu Yayınları, Ankara 2015.
- Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, (çev. Şirin Tekeli), Metis Yayınları, Yedinci Basım, İstanbul 2009.
- Heidegger, Martin, *Bilim Üzerine İki Ders*, (çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.
- Koyre, Alexandre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, (çev. Kurtuluş Dinçer), Gündoğan Yayınları, 3. Basım, Ankara 2000.
- Levi-Strauss, Claude, *Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji*, (çev. Akın Terzi), Metis Yayınları, İkinci Basım, İstanbul 2014.
- Loose, John, *Bilim Felsefesine Tarihsel Bir Giriş*, (çev. Elif Böke), Dost Kitabevi, Ankara 2008.
- Ökten, Kaan H., *Heidegger ve Üniversite*, Everest Yayınları, İstanbul 2002.
- Özlem, Doğan, *Bilim Felsefesi*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul 2010.
- Özlem, Doğan, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, İnkılâp Kitabevi, İkinci Basım, İstanbul 1996.
- Özlem, Doğan, *Kavramlar ve Tarihleri I*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2002.
- Rashdall, H., *The Universities of Europe in the Middle Ages: Salerno, Bologna, Paris*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Rosovsky, Henry, *Bir Dekan Anlatıyor*, (çev. Süreyya Ersoy), TÜBİTAK Yayınları, Ankara 2000.
- Scott, John C., "The Mission of University: Medieval to Postmodern Transformations", *The Journal of Higher Education*, vol. 77, n. 1, pp. 1-39, 2006.
- Snow, C. P., *İki Kültür*, (çev. Tuncay Birkan), TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 5. Basım, Ankara 2010.
- Tigar, Michael E.; Levy, Madeleine R., *Kapitalizmin Yükselişi ve Hukuk*, (çev. Onur Karahanoğulları), Epos Yayınları, Ankara 2016.
- Trigg, Roger, *Sosyal Bilimleri Anlamak*, (çev. B. Sümer; F. Ülgüt), Babil Yayınları, İstanbul 2005.
- Wallerstein, Immanuel, *Sosyal Bilimleri Düşünmemek 19. Yüzyıl Paradigmalarının Sınırları*, (çev. Taylan Doğan), bgst yayınları, 2. Basım, İstanbul 2013.
- Westfall, Richard S., *Modern Bilimin Oluşumu*, (çev. İsmail Hakkı Duru), TÜBİTAK Yayınları, 15. Basım, Ankara 2004.
- Yıldırım, Cemal, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999.
- Yıldırım, Cemal, *Bilimin Öncüleri*, TÜBİTAK Yayınları, 8. Basım, Ankara 1997.

V. BÖLÜM
SOSYAL BİLİMLERDE
DİL, KÜLTÜR, EĞİTİM, İLETİŞİM

Mevlâna'yı Okuma Biçimleri

Hicabi KIRLANGIÇ*1

Konumuz Mevlâna. Mevlâna'nın günümüzde düşünce dünyasının algılanış biçimleri, Mevlâna'yı okuma biçimleri. Başlığımız kısaca bu şekilde. Özet bir sunuş yapmaya çalışacağım. Elbette konu çok geniş. Son zamanlarda araştırmacılar özellikle Farsça üzerinde yoğunlaşan edebiyat tarihçileri dile getirince konu felsefe çerçevesinden çıkıyor mu, sorgulamak gerekir diye düşünüyorum. Mevlâna konusu en muhtaralı konulardan birisi aslında. Ayağa düşmüş konulardan birisi hatta; öyle söylemekte bir beis görmüyorum. Çünkü Mevlâna'yı gündeme getirmek çok yaygın bir şey ama onu hiç tanımamak bizim becerebileceğimiz şeylerden gibi görünüyor.

Mevlâna'nın eserleri üzerine çok sayıda çalışma yapılıyor, tez hazırlanıyor, makaleler yazılıyor, tercüme yapıyor ve dünya çapında çalışmalar var ancak bu çalışmalara baktığımız zaman Mevlâna'nın düşünce dünyasına dair bir altyapı oluşturulmadan gerçekleştirildiğini görüyoruz genellikle; Mevlâna'da eğitim, Mevlâna'da astronomi, Mevlâna'da sağlık, Mevlâna'da diş hekimliği... Pek çok konu belki gündeme getirilebilir; böyle şeyler var. Bunlar bir yana, Mevlâna'nın düşüncesini irdelediğini iddia eden çalışmalarda bile aslında Mevlâna'nın düşüncesinin temellerine dair çok net bir giriş olmuyor, biraz kabullerle hareket ediyoruz Mevlâna'nın düşünce dünyası ile ilgili olarak.

Mevlâna'nın bugüne taşınmasında Mevleviliğin çok büyük rolü olmuştur. Mevlâna'nın eserlerinden ziyade, Mevleviliğin Mevlâna'yı nasıl algıladığına dair çalışmalar ön plana çıkmıştır. Mevlâna'nın hayatından sonraki ilk dönemlerden itibaren bir sapma meydana geldiğini söyleyebiliriz aslında, Mevlâna'nın düşüncesini, felsefesini yansıtmada konusunda. Mevlevilik bu konuda çok etkili olmuştur. Mesela Mevlâna'dan sonra yazılan eserlere baktığımızda genellikle Mevlâna'nın hayat hikâyesini anlatan menkıbevi eserlerdir bunlar. Sultan Veled'in *İbtida-Name's*inden tutun, Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-Arifin*'ine varıncaya kadar. Bu eserlerde Mevlâna'nın fikriyatının bir şekilde somutlaştırılmaya çalışıldığını görüyoruz. Yani metafizik yönleri daha çok nesne ile irtibatlandırılarak, insan hayatıyla ve somut olaylarla bağlantı kurularak anlatılmaya çalışıldığını görüyoruz. Mesela *Menâkıbü'l-Arifin*'de Mevlâna'nın bazı gazellerinin nasıl söylendiğine dair ipuçları verilmektedir, şöyle bir olay oldu, bu gazeli söyledi, filan gazeli söylemeye başladı ve sonuna kadar bu gazeli okudu Mevlâna, diye. Der ki gazelin doğuş sebebi budur. Buna baktığımız zaman, Mevlâna'nın çok aşkın boyuttaki bir fikrini yere indiriyor, yani çok basit bir olaya indiriyor. O zaman şöyle

* Prof. Dr. Ankara Üniversitesi

bir şey çıkıyor ortaya: Demek ki diyoruz, eğer gerçekten araştırarak söyleyecek olursak Mevlâna'dan sonrakiler, onu takip edenler, hatta elit kesim bile, onu anlamakta güçlük çekmişler, bazı konularda yanlış anlamışlar, somut örneklere indirmeye çalışmışlar, böylece kendileriyle bir ünsiyet kurmaya çalışmışlar Mevlâna konusunda diye düşünüyoruz. Bu açıdan Mevlâna'yı tanımak için onun eserlerini incelerken özellikle bu eserlerin beslenme alanlarını, Mevlâna'nın kaynaklarını tespit etmek gerekir. Mevlâna'nın hangi düşünce dünyasına ait olduğunu konuşmak gerekir.

Tasavvufi anlayışlar konusunda iki çizgiden bahsediyor araştırmacılar. Birinci çizgi, bireysel tasavvuf dönemine karşılık gelir. Kısaca söylersek, züht ve takva eksensli bir hayat sürme anlamında bir anlayıştır. İkinci çizgi, felsefeyle de bağlantılıdır bir bakıma; Yeni-Eflatunculuk, Meşşailik ve İbn Arabi gündeme getirilebilir bu bağlamda. Mevlâna'nın bu çizgilerle birlikte, birinci çizgide daha sahih döneme ait olduğu ifade edilebilir. Amelî tasavvuf da derler buna. Bu, aslında belki çok doğru bir kavramlaştırma olmayabilir nazari tasavvuf ve amelî tasavvuf. Mevlâna'nın birinci grup sufilere mensup olduğu belirtiliyor, çünkü onun beslenme kaynakları birinci grup sufiler. O açıdan onun eserlerini incelerken dikkatli bir çaba göstermek gerekiyor. Hâlbuki özellikle Mevlâna'nın en yaygın, en ilgi gören eseri olarak *Mesnevî*'ye yazılmış şerhlere baktığımızda bazen bunun göz ardı edildiğini görüyoruz. İbn Arabî üzerinden bazı yaklaşımların sergilendiğini görüyoruz. Meselâ Ankaravî'nin şerhi bu özellikleri bir bakıma barındırıyor. En büyük ve en önemli şerh olarak kabul edilen, gerçekten de ciddi manada bir eser olan, büyük bir çabanın ürünü olan Ankaravî Şerhi, dünya çapında kabul görmüş bir eserdir. Ama orada bile Mevlâna'nın bir şekilde farklı bir algılanma ile karşı karşıya kaldığını söylemek mümkündür.

Batı yakası var bir de. Bu, tabii ki üzerinde durmamız gereken hususlardan birisi. Bizim bazı konularda zayıf kaldığımız aşikâr. Her ne olursa olsun işte bazı bilimsel gelişmeler bir şekilde toplumlardan toplumlara intikal ediyor, doğudan batıya, batıdan doğuya. Batılılar bu konuda öne geçtiler, ön aldılar ve bu konuda iyi çalıştılar, emek sarf ettiler, metodoloji konusunda iyi çalıştılar; haklarını yememek gerekiyor. Bunun sonucunda da bazı konularda sözü, mikrofonu onlar kaptılar. Mevlâna konusunda da böyle oldu.

Mesela Mevlâna'nın *Mesnevî*'sinin edisyon-kritiğini R. Nickholson'un yapmış olması buna bir örnektir. İlk olarak tenkitli neşrini, edisyon kritiğini büyük bir emek sarf ederek gerçekleştirmiştir. Tabii ki bazı eksik yönleri de olabilir ilk başlarda. Kendisi de bunu sonradan telafi ediyor. Çünkü en eski bazı nüshalara ilk başta ulaşamamıştır. Meselâ sonradan Konya nüshasını, Mevlâna'nın vefatından kısa bir süre sonra meydana gelen, yazılan nüshayı bulup onu dikkate alarak çalışmasını sürdürüyor. Üçüncü defterden itibaren *Mesnevî*'ye dâhil ediyor mesela. Hâsılı, Batılılar bu konularda öncülük ettiler; bunun kabul edilmesi bir şekilde gerekiyor. Ama bunun içerisinde bazı algılar da sirayet etmiş oluyor, bazı yorumları da biz oradan almış oluyoruz. Hazır bilgi, paketlenmiş bilgi olarak geliyor. Nicholson'un *Mesnevî* tercüme ve şerhi var bir de. Uzun soluklu bir çalışmasıdır onun. *Mesnevî*'nin metnini hazırladıktan sonra tercümesi ve şerhini hazırlamıştır. Kısa sayılabilecek bu şerh,

Ankaravî üzerinden yapılmış bir şerhtir büyük ölçüde. Ankaravî'yi esas alarak, onu takip ederek yapılmış bir şerhtir. Bu da bütün İslam dünyasına bir şekilde gelmiş bir çalışmadır. Biz uzun yıllar, bugüne kadar Nicholson'un metnini kullanıyoruz her konuda. Bu bizim için referans bir metin. Bunu bilerek konuşuyoruz tabii. Ama son zamanlarda yeni çabalar ortaya konmaya başlandı. Bu çabalara baktığımızda aslında çok emek sarf edilmediğini yine görüyoruz ne yazık ki. Yani bizim aceleci yaklaşımlarımızdan kaynaklanan bir şey bu. İran'da ve Afganistan'da Konya nüshasını esas alan bir iki çalışma oldu, onlar orijinal tamam. Sadece Konya nüshasını yayımlayanlar oldu, Abdülkerim Surûş gibi mesela. Ama onun dışında başka nüshaları da karşılaştırmış gibi yaparak çalışma yapanlar oldu, Nicholson'un metnini alarak bir de Konya nüshasını alarak bu tür şeyler de ortaya kondu.

Bu arada Türkiye'de ilk defa *Mesnevî*'nin asıl metni, yine Konya nüshası esas alınarak neşredildi Adnan Karaismailoğlu ve Derya Örs hocalarımız tarafından. Buna sevindik Türkiye adına. Ciddi bir emek.

Bütün bunlar, bir ihtiyaçtan doğuyor aslında. *Mesnevî*'nin aslına en yakın metnine ulaşma ihtiyacından. Mevlâna konusunda, onun eserlerinin sağlıklı metinlerinin elimizde olması zaruridir; öncelikle bu sorunun halledilmesi gerekiyor.

Tabii Mevlâna'nın *Mesnevisinin* metninde ne gibi farklılıklar olabilir? Çok fazla farklılık beklemiyoruz tabii ki. Çok farklı bir metin oluşacağını da düşünmüyoruz ama emek sarf etmek ve bir altyapı oluşturmak için önemli. Mevlâna'nın diğer eserlerinin de Mevlâna'nın düşünce dünyasını irdelerken bir şekilde konuya dâhil edilmesi gerekiyor. Sadece *Mesnevî* üzerinden Mevlâna'yı tanımlamak yetmez, farklı evrelerde farklı dönemlerde Mevlâna'nın neler söylediğine bakmak gerekiyor.

O açıdan *Fihî Ma Fihî*'nin, *Mecâlis-i Seb'â*'nın, hatta edebî bir eser olmayan *Mektûbat*'ın (ki o dönemin insanlarına yazılmış mektupları barındırır) onun düşünce dünyasını, bakış açısını göstermesi açısından önemi vardır.

Dîvân-ı Kebîr'in çok ayrı bir yerde durduğu belli; onun da Mevlâna'nın felsefesini anlamada çok önemli bir yer tuttuğunu belirtmeliyiz. Bütün bunlardan sonra, öncelikle başta belirttiğimiz gibi Mevlâna'nın hangi temellere oturduğunu, kaynaklarının neler olduğunu gördükten sonra, Mevlâna'nın eserleri üzerine çalışırken Mevlevilerin yazdıklarına, zaman zaman yanlış algıları da olsa, konuyla ilgili ilk eserler olması bakımından yönelmek gerekiyor. Şems-i Tebrizi'nin *Makalât*'inin iyi irdelenmesi ve karşılaştırılması gerekiyor. Mesela *Menâkıbü'l-Ârifin* ile Şems-i Tebrizi'nin *Makalât*'i arasında paralellikler var, şu anlamda ki Eflakî pek çok konuyu ondan devşirmiş. Çünkü derleme bir eser *Menâkıbü'l-Ârifin* fakat kendine göre onu besleyerek, zenginleştirerek, geliştirerek, çoğaltarak, bazen de efsaneleri işin içine katarak oraya aktarıyor. Bunların karşılaştırmalı çalışmasını yapmak icap ediyor, Mevlâna'nın düşünce dünyasına dair fikirler ortaya koyarken.

Bunun dışında da özellikle Sultan Veled'in eserlerinin Mevlâna'nın eserleri ile karşılaştırılmasının da yapılması gerekiyor. Çünkü Sultan Veled babasıyla bir yerde yarış

halinde, yani onun gibi *Mesnevîler* ortaya koyma konusunda çaba gösteriyor. Fakat onun kadar düşünce dünyası zengin olmadığı için, onun kadar güçlü bir şairliği de olmadığı için her zaman zayıf kalıyor. Hatta orada da çok ilginç şeyler var, mesela rüyalarını ortaya koyarak bazı şeylerin yapılmasını arzuladığını hissettiriyor. Mevlevîliğin kuruluşu konusunda tabii çok emekleri var Sultan Veled'in ve kendi sistemini kurarken de babasının eserlerini bir şekilde ona hizmet eder hale getirmeye de çalışıyor. Bunları da göz ardı etmemek gerekiyor. Menkıbeleştiriyor bazı şeyleri. Onun çabalarının sonraki kuşaklarda çok etkisi olmuş. O yüzden daha sonra gelenler daha da abartılı şeylere yönelmişler. O açıdan bugünkü Mevlâna algısının bunlardan bağımsız olmadığını görüyoruz.

Biz şikâyet ediyoruz, Mevlâna konusunda çok farklı bir söylem var veya farklı farklı söylemler var diye. Tabii devletin Mevlâna ile ilgili çalışmalarına ayrı bir bahis açmak lazım; o ayrı. Ama kültür alanında bu piyasada, entelektüel camiada, düşünce dünyasında Mevlâna'ya yönelik algılar çeşitli ama bunun çoğunluğu aslında Mevlevîlikle beraber gelişen kültürden kaynaklanıyor bir. İkincisi, Mevlevîlerin tarih sürecinde siyasetle çok yakın ilişki içerisinde olmalarından ve sisteme dâhil olmalarından kaynaklanıyor Osmanlı döneminden itibaren. Bunları da bir arada düşünmek gerekiyor. Tabii, buna bakarak, bu hususları akılda tutarak günümüz algılarını değerlendirmeliyiz.

Son bölümde de Mevlâna ile ilgili yapılan çalışmalarda özellikle belli odakların işin içinde olduklarını düşünüyorum. Yani işte insan sevgisi, hoşgörü ve benzeri şeyler gündemde tutulurken bir alan oluşturulmuş. Mesela Çelebiler diye bir kesim var, Mevlâna torunları diye bir gerçek var Türkiye'de. Bunlar dünyada da kabul gören isimler genelde. Bunların da aslında ele alınması gerekir. Bunlar bazı protokollerde zımnî yerleri olan insanlar, her yerde karşımıza çıkan insanlar. Mesela yurtdışında bile daha cazip olacağı için onların görünmesi arzu ediliyor; bu tür durumlar var. Bazı vakıfların, uluslararası çalışmalar yapan bazı kuruluşların etkisi var. Bunlar iyi irdelenmiyor kanaatimce. Bunlar bizim önümüzdeki sorunlar olarak duruyor. Mevlâna üzerine araştırma yapanların bir kısmının en azından bunlarla ilgilenmesi gerekir. Bununla birlikte bazı araştırmacılar da Mevlâna'nın eserlerine farklı bağlamlarda yoğunlaşmalılar.

Konu çok uzun, tabii vakit kısa. O yüzden şöyle toparlayalım: Mevlâna gibi verimli bir kaynağın tabii ki bu şekilde farklı farklı alanlarda kullanılması doğal. Yani her insan kendi açısından oradan bir şey çıkarmaya çalışabilir. Mevlâna'nın kendi sözüdür, "Herkes kendi zannınca bana arkadaş oldu" diyor. Herkes bir şekilde olaya yaklaşabilir, buna engel bir durum yok, yasak da değil. Ama gerçekten Mevlâna'yı tanıma ve tanıma iddiasında olanların, bizim gibi bu işle uğraşanların yükünün ağır olduğunu söylemek istiyorum.

Bir de son olarak şunu söyleyeyim, ne yazık ki Türkiye'de özellikle Mevlâna ile ilgili çalışma yapma işi edebiyatçıların, dilcilerin, özellikle Fars dili ve edebiyatı alanında çalışanların tekelindeymiş gibi bir hal var. Bu çok yanlış. Biz edebiyatçıyız, edebiyat tarihçisiyiz, düşünce tarihçisi değiliz. Felsefe alanında ihtisasımız yok çoğumuzun, özel merakı ve çabası olanlar hariç. Bu yüzden farklı disiplinlerdeki araştırmacıların bu konuya eğilmesi gerekiyor.

Tasavvuf alanında yetkinleşmiş araştırmacılarımızın bazı çalışmaları var elbette. Böyle çalışan hocalarımız var tabii ama ne yazık ki Türkiye’de dil konusunda büyük bir zaaf var, büyük bir zayıflık var. Bu alanla ilgilenen hocalarımız da Farsça bilmiyorlar çoğunlukla. Şimdi mesela İbn Sina çalışan birinin Arapça bilmemesi, Mevlâna çalışan birisinin Farsça bilmemesi ne kadar verimlilik getirir? Mesela Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde tarih, felsefe ve bilim tarihi konusunda Arapça eserlerin edisyon kritiği üzerine çalışılmış olabilir veya bazı eserler bu alanlarda kaynak olarak araştırmacılarca kullanılmış olabilir ama yetkin bir şekilde Arapça bilen hoca (Arap Dili ve Edebiyatı anabilim Dalını hariçte tutarak söylüyorum) pek rastlanılır bir şahsiyet değil ne yazık ki. Bu, farsça için de geçerli. Bu konu, edebiyatçılara, özellikle Fars dili ve edebiyatçılarına bırakılmayacak kadar ciddi bir konudur aslında.

Sosyal Bilimler ve Kültür

H. Ömer ÖZDEN*

Kültür ile sosyal bilimler arasında ilgi kurmak, konuşurken çok kolay olmakla birlikte yazarken görüldüğü kadar kolay olmayan bir durum ortaya koymaktadır. Kültürün sosyal bilimlerle ilgisi çok yoğunluklu olmakla birlikte fen bilimleri ve tıp bilimleri ile de irtibat kurulabilir. Hatta anlamından dolayı kültür, ziraatla çok yakından ilgili bir kavramdır. Sosyal bilimlerle kültür arasında bağ kurabilmek için öncelikle tanımlarla işe başlamak uygun olacaktır.

Kültür

İnsan da diğer varlıklar gibi tabii hayatın parçası olan doğal bir canlıdır. Ancak insan, doğadaki diğer canlılardan birçok bakımdan farklı bir yaratılışa sahiptir. İnsanın, kendisini diğer canlılardan farklı konuma getiren birçok niteliği vardır. İnsan, gerekli donanımı bulunmadığı için doğaya uygun bir hayat sürdürmekte güçlüklerle karşılaşmıştır. Bu güçlüklerle karşı koyabilmek ve doğada kendine de yer bulabilmek için insan, topluluk halinde yaşamayı seçmiştir. O halde insanı diğer varlıklardan farklılaştıran en önemli özelliği, topluluk halinde yaşamasıdır. Bu sebeple insan için **toplumsal varlık** demek isabetli bir yaklaşım olsa gerektir.

Bununla birlikte topluluk halinde yaşamak, insanı diğer canlılardan ayırt eden bir özellik değildir. Çünkü bazı canlı türlerinin, sözcümleri arılar ve karıncaların da koloniler şeklinde yaşadıkları bilinmektedir. Üstelik bu yaşam biçimi onların doğal durumlarından kaynaklanmaktadır. Öyleyse insanı, kendisinin dışındaki varlıklardan farklı konuma getiren başka özellikleri de vardır; üstelik bu niteliklerin diğer canlılarda bulunmaması gerekmektedir ki insan bunlarla kendi cinsinin dışındakilerden ayırt edilebilsin. Bunlar da insanın yaratılışına, doğal durumuna ait özellikler olup, onun tüm eylemlerini ve yapıp etmelerini geliştirebilmesine imkân sağlayabilecek türden niteliklerdir.

Kendisi dışındaki varlıklarda bulunmayıp da insanda bulunan en önemli doğal nitelik, zihinsel faaliyetleridir. Çünkü uyumak, yiyip içmek, yürürken ellerini sallamak... gibi çok az işini doğal olarak yapan insanın yaptığı tüm işler, geliştirdiği tüm kurallar, ürettiği tüm ürünler... büyük oranda düşünmesinin ve zihinsel aktivitelerinin sonucudur. Toplum yaşantısı süren canlılardan olan arılar, bir iş bölümü halinde bal yaptıkları halde, bu kuralları kendileri belirlememişlerdir. Onların uyguladıkları bu iş bölümü, tamamen içgüdüsel ve doğuştan gelen bir özelliktir. Arılar, balı yine içgüdüsel olarak sadece kendi hayatlarını

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi Öğretim Üyesi

devam ettirebilmek için doğal olarak üretirler ve balın bundan başka ne işe yaradığını bilmez ve baldan başka bir şey de yapamazlar. Hâlbuki yine toplumsal hayat yaşayan insanlar, toplum halinde yaşayabilmelerini sağlayan kuralları, ortaya çıkan sorunlardan edindikleri tecrübelerle dayanarak ihtiyaca göre kendileri belirlemede, bu kuralları belirlerken de zihinsel yetilerinden yararlanmaktadır. Bu bakımdan insan bir **zihin varlığıdır**.

İster toplum hayatını devam ettirebilmek, ister toplumsal kurumlar oluşturabilmek, ister hayatı daha kolay yaşanılır hale getirebilmek için olsun hayatın her safhasında insana en gerekli olan şey, bilgidir. Çünkü bilgi, Roger Bacon'ın da dediği gibi yaratılmışlar arasında sadece insana özgü bir güçtür ve insan, kaynağı insanüstü olan bilgi dışındaki tüm bilgilerini, kendi bilgi yeteneklerine dayalı olarak yine kendisi üretir. Bu yönüyle insan, doğadaki diğer varlıklara karşı üstün hale gelir ve hatta bilgi sayesinde bu varlıkları yönetir. Dolayısıyla insan için rahatlıkla **bilgi varlığı** diyebiliriz. Çünkü insan, sahip olduğu bilgi gücüyle hem yeni bilgiler üretir, hem bu bilgileri bilime aktarır ve hem de teorik bilgiyi pratiğe aktarmak suretiyle teknolojiye ulaşım zorlukları yener ve hayatı daha kolay yaşanılabilir hale getirir. Bu, insanın bir **akıl varlığı** olduğunu göstermektedir.

Fakat insan, bütün bunlara rağmen sadece akıyla hareket eden bir varlık olmayıp, onun duygusal bir yönü de bulunmaktadır ki duygular, insanın sadece somut varlıklarla değil, soyut ve duygusal olanlarla da ilgilenmesini ve bu alanlara yönelmesini sağlar. Duyu ve tecrübeleriyle kalmayıp daha karmaşık bilgileri akli çıkarımlarla şekillendirerek yeni bilgiler üreten insan, akılla da kalmayıp inancı ve sezgileriyle içsel olanı da kavramaya çalışarak duygularını bir kenara bırakmaksızın bir takım yapıp-etme faaliyetlerinde bulunmakta ve bu duygularının yansımaları olan çeşitli ürünler ortaya koymaktadır. Bu ürünler, genel anlamda kültür olarak isimlendirilmektedir. Bu da bizi, insanın bir doğa, toplum, akıl, bilgi varlığı olmasının yanında aynı zamanda bir **kültürel varlık** olduğunu sonucuna götürmektedir. Kültürel varlık demek, insanın, doğanın bir parçası olmaktan çıkıp, doğayı bilgi, görgü ve tecrübeleriyle işlemesi, yapıp-etmeleriyle, eylemeleriyle, inandığı değerleriyle donatıp daha rahat yaşanılır ve daha anlamlı bir kültür dünyası haline getirmesidir.

Kültür Tanımları

Kültür, doğadaki varlıklar arasında insanı ayrıcalıklı duruma getiren ve bizzat onun tarafından ortaya konulan bir olgudur. Batı literatüründen Türkçemize geçen ve günlük hayatımızdan, entelektüel ve bilimsel yaşantımıza kadar hayatımızın her safhasında kullandığımız kültür kelimesi, farklı alanlarda değişik anlamlar taşımaktadır: Tarımda ekin, ürün anlamında kullanılırken; tıpta, uygun koşullarda bir mikrop türünü üretmeye (boğaz kültürü gibi) kültür denilmektedir. Tarih öncesi dönemler hakkında insan eliyle yapılmış ve ortak nitelikleri bulunan eşyalar topluluğu ile belirlenen evreler de kültür olarak nitelenir (bakır kültürü gibi). Belli bir konuda edinilmiş geniş ve sistemli bilgiye (tarih kültürü- müzik kültürü); eleştirme, değerlendirme zevk alma yetilerinin gelişmiş olması durumuna (kültürlü

kişi gibi) da kültür denilmektedir. Diğer taraftan tarihsel gelişme süreci içinde bir millete özgü düşünce, davranış ve sanat eserleri gibi maddi ve manevi değerlerle bunları oluşturma ve sonraki kuşaklara aktarmada kullanılan araçların tümüne (Türk kültürü gibi) de kültür adı verilmektedir ki bizi asıl ilgilendiren de bu anlamdaki kullanımıdır.¹ Bu anlamda ele alınırken bile kültürün çok değişik ve fazla terimsel anlamı bulunmaktadır; çünkü kültür, toplumu ve ferdi araştırma konusu yapan her bilim dalının alanına girmektedir. Bu bakımdan her bilim dalının kendi açısından yapılmış kültür tanımlarına rastlamak mümkündür. Bazı Batılı düşünürlerin geliştirdiği tanımlardan önemli gördüklerimiz şöyledir:

Linton ve Marquet kültürü “bir toplumun tüm hayat biçimi” olarak tanımlarken E. Sapir, kültürü sosyal bir miras ve gelenekler birliği şeklinde göreyek şöyle bir tanımlama yapmaktadır: “Kültür, varlığımızın yapısını belirleyen, sosyal bir süreçle öğrendiğimiz uygulama ve inançların, atalardan gelen maddi ve manevi değerlerin birliğidir.”

A. Young, kültürü “insanın, tabiatı ve kendini idare etme yoluyla bizzat meydana getirdiği eser” olarak görmekte, C. Wissler “belli bir düşünceler sistemi veya bütünü olarak” değerlendirmektedir. Benedict, kültürü bireysel psikolojinin bir ürünü olarak kabul ettiği için kültürü, “büyütülerek bilimsel ekrana yansıtılmış bireysel psikoloji”nin bir yansıması olarak nitelemektedir.

R. Thurnwald’ın, “bir toplulukta, örf ve adetlerden, davranış tarzlarından, teşkilat ve tesislerden kurulu ahenkli bütünlük” diye tanımladığı kültür, A. Kohen tarafından yapılan “genel olarak inançlar, değer hükümleri, örf ve adetler, zevkler, kısaca insan tarafından yapılmış her şey” tanımlamasıyla desteklenmektedir. Wolf kültürü, “bir millet fertlerinin ortak olarak yaşadığı manevi hayat” şeklinde tanımlarken Tylor da daha bütüncü bir ifadeyle “bilgiyi, inancı, sanatı, ahlakı, hukuku, örf ve âdeti ve insanın toplumun bir üyesi olması dolayısıyla kazandığı diğer bütün maharet ve alışkanlıkları ihtiva eden birleşik bir bütün” olarak tanımlamaktadır.² Bir Türk bilim adamı olan Amiran Kurtkan’a göre kültür, “insanın, yine insanlar tarafından yaratılmış olan maddi ve manevi unsurlardan meydana gelmiş çevresidir.”³

Görülüyor ki kültürün, üzerinde herkesin mutabık kaldığı bir tanımlaması yapılamamaktadır. Tanımlamadaki güçlüğü çetli sebepleri vardır. Sebeplerden biri, kültür teriminin, içinin doldurulması kolay olmayan çerçeve kavramlardan oluşmasıdır. Çünkü bu çerçevenin içerisine birçok şey girebilir. Güçlüklerden bir diğeri de yukarıdaki tanımlamalarda da görüldüğü gibi, kültürün değişik bilimlerin araştırma alanları içinde bulunmasından kaynaklanmaktadır. İnsanı konu edinen tüm sosyal bilim alanları, kültürü de doğal olarak incelemekte ve her bilim, hatta o bilimle ilgili bilim adamları, kendilerine

1 Şerafettin Turan, *Türk Kültür Tarihi*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1990, s. 12.

2 Bu tanımlamalar için bkz. Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1987, s. 36-37; İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, Ötüken Neşriyat, 23. Baskı, İstanbul, 2003, s. 15; Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, 5. Baskı, İstanbul, 1991, s. 100-101; Turan, *Türk Kültür Tarihi*, s. 13.

3 Amiran Kurtkan, *Sosyoloji* (Lise Ders Kitabı), MEB. Yayınları, İstanbul, 1980, s. 83.

göre kültür tanımlamaları yapmaktadırlar. Her bilim alanının farklı kültür tanımı bulunmakla birlikte yapılan tanımlamalardan, kültürün, toplumsal hayatla yakından ilintili olduğu anlaşılmaktadır. Farklı toplumlar bulunduğuna göre, her toplumun kendine özgü bir yaşayış biçimi olduğu da kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Öyleyse toplumları birbirlerinden farklılaştıran ayırıcı nitelik, bu yaşama tarzlarındaki farklılıklar, yani kültür farklılığıdır, demek yanlış olmayacaktır.

Kültürün, değişik bilim alanlarına konu olmasından dolayı çok sayıda tanımı bulunduğu gibi, bir kavram olarak ele alındığında da kültür, "insanın var olanlar hakkında, hangi yolla olursa olsun edindiği bilgiler ve bu bilgilere dayanılarak ortaya koyduğu eser ve davranışlar"⁴ bütünü olarak tanımlanabilir. Bu anlamda kültür, insan tarafından üretilen değerlerin hepsine birden verilen addır. Bu değerlerin neler olduğunu ve hangi bilgi alanlarının kültür bağlamında değerlendirilebileceğini de Ziya Gökalp'in (1876-1924) çok bilinen "bir milletin dinî, ahlâkî, hukûkî, muakalevî, bediî, lisanî, iktisadî ve fennî hayatlarının âhenkli bir bütünüdür"⁵ şeklindeki kültür tanımında görebiliriz. Buna göre kültür; din, ahlâk, hukuk, bilim-felsefe, sanat, dil, iktisat ve teknoloji gibi alanlardaki ahenkli uygulamalar olarak belirlenmektedir. Bu tanım, aynı zamanda bir topluluğa millet diyebilmenin şartlarını da açıklar mahiyettedir. Bu değişik tanımlamalarda ortak olan noktalar, kültürün bir bilgi birikimi olduğu, nelere kültür denilebileceği, bu hususların milletleri ne şekilde oluşturacağı ve milletlerin birbirlerinden farklılıklarının nelerde aranması gerektiği gibi hususlardır.

Bütün bu tanımlamalar dikkate alındığında kültürün dar anlamda günlük yaşantımızı ilgilendirdiği ve görgü kurallarına uygun hareket etme şeklinde ifade edilebileceği anlaşılmaktadır. Daha geniş bir bakışla kültürün derli toplu bir tanımı yapılmaya çalışılırsa şöyle bir tanım ortaya çıkabilir. Kültür, toplumun edindiği tecrübeler ile birlikte ortaya çıkıp gelişen ve o toplumu başkalarından ayırt eden, dolayısıyla sadece o toplumu ilgilendiren ve onun niteliklerini anlatan maddi ve manevi her türlü bilgi, bilim, inanç, gelenek, görenek, alışkanlık, ahlak, estetik ve sanattan oluşan değerler bütününe denilmektedir.

Kültür, insanın beşikten mezara kadar ürettiği alet edevat, kap kacak, giyim kuşam, yiyecek içecek yapımı gibi insan elinden çıkma bütün zenaatları ve el sanatlarını; edebiyat, resim, heykel, musiki, dans, mimari, hat, tezhip... gibi bütün güzel sanatları; inandığı manevi değerler doğrultusunda gerçekleştirdiği ritüelleri, düşündüğü ve hayal ettiği doğrultusunda ortaya koyduğu hayat felsefesini, yapıp ettiklerinin yanında eylediği davranışları da içine alan oldukça kapsamlı bir uygulama alanıdır. Her ne kadar uygulamaya yönelik ameli (pratik) bir alan olsa bile kültürün nazari (teorik) bir boyutu da vardır. Ziya Gökalp, kültürün teknik alanlarla olan ilgisine de temas ederken, kültürün bilimle ilişkilendirmesi gerektiğine dikkat çekmek istemektedir. Çünkü kültürün teorik boyutundan söz edilince maddi kültür de devreye girmekte, bu da bilim ve teknikten arındırılmış bir kültür anlayışının olamayacağı sonucunu doğurmaktadır. Ziya Gökalp'in "bir milletin dinî, ahlâkî, hukûkî, muakalevî, bediî,

4 Necati Öner, "Kültür", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Türk Felsefe Derneği Yayını, Sayı: 2, Ankara, 1991, s. 2.

5 Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, MEB. Yayınları, Yayına Hazırlayan: Mehmet Kaplan, İstanbul, 1976, s. 25.

lisanî, iktisadî ve fennî hayatlarının âhenkli bir bütünüdür"⁶ şeklinde ifade ettiği kültür tanımı bu bakımdan önemlidir.

Kültürün maddi ve manevi boyutlarından söz edilmesi, onun bilimlerle nasıl bir bağı olduğu sorusunu da gündeme getirmektedir. Yukarıda sözünü ettiğimiz insanı ve içinde yaşadığı toplumu ilgilendiren sanat, edebiyat, ekonomi, ahlak, din gibi sosyal alanlar, kültürün manevi boyutunu, teknikle ilgili olan alanlar da onun maddi boyutunu göstermektedir. Kültürün manevi boyutu sosyal bilimlerin, maddi boyutu da fen bilimlerinin konusudur. Manevi boyutunda bulunan konular üzerine yapılan veya yapılacak araştırma ve incelemeler sosyal bilimlerin alanına girerken, fen yani teknik bilimlerle olan ilintisi medeniyetle olan bağına ortaya çıkarmaktadır. Kültürün sosyal bilim alanlarıyla nasıl bir ilgisinin olduğunu irdelemeden önce kısaca kültür medeniyet ilişkisinden bahsetmek yerinde olacaktır.

Kültür-Medeniyet İlişkisi

Maddi kültür, gözle görülen unsurlardan meydana gelir. Sözelimi imalatın şeklini ifade eden üretim teknikleri, yol ve bina inşa etme, evleri donatma, giyim-kuşam şekilleri hep kültürün maddi tarafını oluştururlar. Bu kalıbın içini dolduran içerik veya öz ise, kültürün manevi kısmıdır. Öyleyse kültürün manevi kısmı, kolay kolay başka milletlerden alınması imkânı olmayan ve bir milleti millet yapan özelliktir. Bundan dolayı bir milletin örf ve adetleri, kolektif davranışları, tarihi kahramanları, mukaddes tuttuğu değerler hep manevi kültürü oluşturur.⁷

Bu anlamda maddi kültür kısmen medeniyetle benzer anlamda gözükyorsa da medeniyet, kültürden biraz daha farklı bir anlam ifade etmektedir. Kimi araştırmacılara göre kültürle medeniyet arasında belirgin farklar bulunmaktadır. Bunlardan Maclver'a göre insanın fayda temin etmek maksadıyla belirli bir amaca ulaşmak üzere kullandığı her tür vasıta, medeniyet unsurlarını meydana getirir. Bu bakımdan medeniyet kavramı, sosyal teşkilat sistemlerini, tekniği, teknolojiyi, maddi aletleri ve vasıtaları... içine alır.

Kültür ise bu manada kullanılan medeniyetin anti-tezi olup, yaşayış ve düşünüş tarzımızda, günlük ilişkilerimizde, sanat, edebiyat ve dinde, sevinçte, tasada ve eğlencelerimizde kendimizi ifade etmemiz anlamını taşımaktadır.⁸

Ülkemizde hem kültür ve medeniyeti ilk kez tanımlayan, hem de ikisi arasındaki farklara ilk defa işaret eden bilim adamı, seçkin düşünürlerimizden biri olan Ziya Gökalp'tir. Ona göre "medeniyet, milletlerin ortak malıdır. Çünkü her medeniyeti, sahipleri olan farklı milletler, müşterek bir hayat yaşayarak meydana getirmişlerdir. Bu sebeple her medeniyet, mutlaka beynelmileldir. Fakat bir medeniyetin, her millette aldığı hususi şekilleri vardır ki bunlara

6 Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, M.E.B. Yayınları, Yayına Hazırlayan: Mehmet Kaplan, İstanbul, 1976, s. 25.

7 Kurktan, *Sosyoloji*, s. 84.

8 Turhan, *Kültür Değişmeleri*, s. 37-38.

hars (kültür) adı verilir.”⁹

Buna göre kültür, belirli bir millete ait alışkanlıklar, davranışlar vs. türünden milli nitelikleri ifade ederken, medeniyet, milletlerarası ortak değerler seviyesine yükselen anlayış, davranış ve yaşama vasıtalarının bütününden oluşur. Temelini bilim ve teknolojinin oluşturduğu bu ortak değerlerin kaynağı, kültürlerdir.¹⁰ Medeniyetler kültürlerden meydana geldiği için, medeniyet kavramından söz edildiğinde, ona karakter kazandıran kültür de anlaşılmaktadır. Sözelimi Batı medeniyeti denildiği zaman, temsil ettikleri manevi-sosyal değerleriyle pozitif bilime dayalı teknik anlaşılmaktadır. Bu medeniyete dâhil olan milletlerden her biri müspet bilim sahasında aynı yöntemi uygulamalarına ve benzer teknolojiyi kullanmalarına rağmen, bu milletler, gelenek-görenek, dil-edebiyat, ahlak, sanat, giyiniş ve folklor bakımından farklıdır. Hatta aynı dine inandıkları halde dini tutumları da farklıdır. İşte bu ayrı ayrı inanış, davranış, tutum, eğilim, düşünce tarzları, her milletin kendine özgü kültür unsurlarını meydana getirir. Görülüyor ki kültür milli nitelikte kalabilirken, medeniyet evrensel boyutlar kazanabilmektedir.¹¹

Kültür ve Sosyal Bilimler

Sosyal bilimler, toplumda bugün ya da geçmişte meydana gelen olayların teorik olarak incelendiği alanlar olduğu gibi, toplumu ilgilendiren her türlü olguyla da ilgilenen bilim alanlarıdır. Sözelimi tarih, geçmiş zamanlarda gerçekleşen olayların anlatımından ibarettir ve tarih, bir sosyal bilimdir. Mesela halkbilimi, giyim, kuşam, örf, adet, gelenek, görenek, halkın söylediği türküler, oynadığı oyunlarla... ilgilenen bir folklor alanıdır ve halkbilimi, bir sosyal bilimdir. Hukuk, toplumda gerçekleşen suçların nasıl karşılık bulacağını araştıran ve toplumun huzurunu korumayı amaçlayan bir bilimdir ve bu da bir sosyal bilimdir. İktisat, toplumun gelir giderleriyle ilgilenen, ekonominin dengelerini araştıran bir bilimdir ve bu da bir sosyal bilimdir. Kısacası sosyal bilimler, toplumun bütün katmanlarıyla ilgilenen, sorunları tespit eden, çözüm önerileri sunan, ancak bunların hayata aktarılmasını konusunda yetkileri sınırlı olan, hatta konuları bile birbirine karışmış vaziyette bulunan karmaşık bir bilim sahasıdır. Örneğin gelenek, görenek, örf ve adetler hem halk biliminin hem de sosyolojinin konuları arasındadır. Folklor ile ilgilenenler giyim kuşamın halk bilimi tarafını incelerken sosyologlar bu giyimin toplumu ilgilendiren boyutuyla, toplum tarafından kabulüyle, toplumda meydana getirdiği etkilerle alakadar olmaktadır.

İlginç olan şu ki sosyal bilimleri ilgilendiren tüm problem alanları, bizatihi kültürün parçalarıdır. Mesela coğrafya bir sosyal bilimdir; kültür ise coğrafya üzerinde gerçekleşir ve her kültür ait olduğu coğrafyaya göre biçimlenir. Dağlık bir bölgede yaşayanların ortaya koyduğu her türlü kültürel ürün, ovada yaşayanlarınkinden farklıdır. Dağlık ve bağlık

9 Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, Yayına Hazırlayanlar: İsmail Aka-Kâzım Yaşar Koprıman, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1976, s. 19.

10 Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, s. 16; Saadettin Gömeç, *Türk Kültürünün Ana Hatları*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2006, s. 8.

11 Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, s. 16.

bölgelerde yiyilip içilen yiyecek ve içecekler bile farklıdır. Dağlık bölgelerde yaşayanlar daha ziyade hayvancılıkla ilgilendikleri için hayvani gıdalarla beslenirken, mesela et yiyip ve süt içerken, ovalık alanda sebze ve meyve yetiştiriciliği hâkim olduğu için zeytin, zeytinyağı, sebze yemekleri ve meyve suları öne çıkmaktadır.

Başka bir sosyal bilim alanı da tarihtir. Tarih, sadece milletlerin siyasi geçmişlerinin incelendiği bir bilim olmayıp aynı zamanda milletlerin tarih boyunca ortaya koydukları tüm uygulamaların da incelenmesidir. Bu anlamda kültür, tarihin içinden süzülüp gelen uygulamalar olduğuna göre tarih, milletlerin kültürlerinin de incelendiği bir alandır. Üstelik tüm kültürel birikimlerin bir de tarihi geçmişi vardır. Dolayısıyla kültür ile tarihi birbirinden ayırmak asla mümkün değildir.

Hangi sosyal bilimi ele alırsanız alın aynı durumla karşılaşılır. Bu bakımdan çok geniş olan bir konuyu örnek olarak seçtiğimiz birkaç sosyal bilim üzerinden ortaya koymaya çalışmak, konunun sınırlarını aşmamak bakımından da önem arz etmektedir.

Toplum Bilimi ve Kültür

İnsanlar, yaşadıkları müddetçe bazı alışkanlıklar elde eder ve bu alışkanlıkları geliştirerek nesilden nesile aktarırlar. Aktarılan bu alışkanlıklara gelenek adı verilmektedir. Gelenekler, hiçbir zaman donuk ve statik değildir; toplumlar her dönem geleneklerini geliştirir ve çağa uygun hale getirirler. Gelişme olmazsa alışkanlıklar gelenek haline gelemeler. Çünkü zaman geliştikçe öze bağlı kalmak kaydıyla tutum ve davranışlar da değişip gelişirler. Sözelimi giyim kuşam, zamana göre değişikliklere uğramaktadır. Giyinmekte asıl iffeti korumaktır. Bu öze uygun olan giyinme, ilerleyen zamana göre değişime uğramaktadır. Bütün kültürel unsurlar böyledir. Mecelle’de “ezmânın teğayyürüyle, ahkâmın tağayyürü inkâr olunamaz” kuralı vardır. Her ne kadar bu kural, hukuki konular için söylenmişse de kültürdeki gelişme ve ilerlemeler de bu kural çerçevesinde değerlendirilebilir. Akıp giden zamanda hiçbir şey aynı kalmaz, kalamaz. Değişme her zaman ve çağda olmuştur. Geçmişte bu değişme, daha yavaş olurken günümüzde daha hızlı olmaktadır. Yine geçmişte değişimin sonuçları sonraki nesillere geç intikal ederken, günümüzde çok hızlı aktarılmaktadır. Bunun ana sebebi, iletişim vasıtalarındaki gelişme ve ilerlemedir. Geçmişte toplumdaki değişim, kulaktan kulağa aktarılan destanlar, hikâyeler, şiirler yoluyla olduğu için değişim yavaş seyrederken, günümüzde herkesin elinde ve evinde bulunan telefon, televizyon ve internet gibi iletişim vasıtalarıyla olduğu için çok hızlı olmaktadır. İçinde gelenek ve göreneğin de bulunduğu her türlü kültürel gelişme ve değişimlerin toplumsal yapıya nasıl etki ettiği, ne tür katkılarda bulunduğu veya toplumdaki neler alıp götürdüğü, sosyal bilimlerin konularıdır. Bir sosyal bilim olan toplumbilimi yani sosyoloji, toplum katmanları arasında yaptığı çeşitli araştırmalarla toplumun, kültürel bağlamdaki gelişme ve ilerlemeleri veya gerilemeleri tespit etmeye çalışmaktadır.

Bunu bir başka örnekle daha ortaya koymak mümkündür. İnsan sağlığını korumak ve

hastalık baş gösterdiğinde ise tedavisiyle uğraşmak, insanlığın ilk devirlerinden itibaren uygulanan bir realitedir. Geçmişte sağlığı korumak ve hastalıklardan kurtulmak için çeşitli koruyucu önlemler alındığı, şifalı olduğu bilinen bitkilerden yararlanıldığı, büyü ve sihir gibi yöntemlere müracaat edildiği ve bazı tıbbi müdahalelerin yapıldığı da bilinen bir durumdur. Hastalıklardan korunma ve tedavi yöntemleri, her devirde gelişmiş ve bugünkü ileri durumlara ulaşılmıştır. Bununla birlikte her toplumda, en eski yöntemlerden olan büyü, sihir, muska yazdırma, nefes üfleme gibi ilkel yöntemlere başvuranlar da yok değildir. İleri düzeydeki tedavi yöntemleri yerine ilkel uygulamalara niçin müracaat edildiğinin araştırılıp ortaya konulması ve böylece toplumdaki tıbbi kültürün ne düzeyde olduğunun tespiti sosyolojinin görevlerindedir.

Dil, Edebiyat ve Kültür

Dil bir yandan kavramları oluşturmamıza yardımcı olan ve bu yolla düşünmemizi sağlarken, bir yandan da duygu ve düşüncelerimizi terimler vasıtasıyla sese dönüştürmektedir. Bu nedenle kültürü oluşturan ve aktarımını sağlayan en önemli unsurlardan biri, dildir. Hem kendi isteklerimizi, düşüncelerimizi ve duygularımızı konuşarak aktarırız, hem de başkalarınınkini aynı yolla öğreniriz. Topluluğun millet halinde bir araya gelmesini sağlayan en önemli etken, dildir. Her toplum, bulunduğu iklim şartlarına göre bir yaşama biçimi belirler ve ihtiyaçları doğrultusunda terimler üretir, zenginleştirir. Topluma ait bütün bireylerin duygu ve düşüncelerini aynı kelimelerle ifade etmesi, bir dil birliği oluşturur ve bu da milleti meydana getirir. Bu konudaki en güzel örnek, Orta Asya'daki Türk toplumları ile Türkiye Türklüğü arasındaki dil anlaşmazlığıdır. Aynı dili konuşmamıza rağmen alfabe farklılığı ve ortak kelimelerimizin azlığı sebebiyle birbirimizi anlamakta güçlük çekmekteyiz. Bu durum eski asırlardan beri böyle olduğu için Osmanlı Devleti'nin son döneminde Gaspıralı İsmail Bey, "dilde, fikirde, işte birlik" düşüncesini ortaya atmıştı. Bu gerçekleştirilemeden soydaşlarımızın bulunduğu yerler, bu kez 1917 Bolşevik ihtilaliyle Sovyet rejiminin işgaline uğradı ve bu kez de orada yaşayan Türkler, Türk dilinin ortak paydasında buluşamamışlar diye Azeri, Özbek, Kırgız, Kazak, Türkmen diye ayrıştırılıp her birinin ayrı bir dile sahip olduğu söylenerek bir dil birliği oluşturmaları engellendi. Bu durum bugün de aynı vaziyette devam etmekte ve aynı milletin boyları, birbirini anlamamaktadırlar.

Her milletin dilinde en aşına olduğu kelimeler yoğunluklu olarak kullanılır. Mesela Türk milleti, aile bağlarına, askerliğe, devlet yönetimine, tarım ve hayvancılığa önem veren bir yapıya sahiptir; bu bakımdan Türkçede akrabalıkla, ordu / askerlikle, devlet yönetimiyle ve tarım / hayvancılıkla ilgili terimler, diğer dillere oranla daha fazladır. Başka milletler de neye önem veriyorlarsa o terimlere ağırlık vermişlerdir.¹²

Dil, sadece basit bir iletişim vasıtası değil, aynı zamanda bilim, siyaset, toplumsal olaylar ve gelişmeler, tarih, edebiyat, din, ekonomi, sanat, estetik ve felsefe alanlarında ortaya konulan araştırma, inceleme, propaganda, söyleşi, anlatım ve eserlerin aktarımında kullanılan en etkili araçtır.

¹² Bkz. Turan, *Türk Kültür Tarihi*, s. 45-46.

Kültür, tüm bu alanlarda meydana gelen şimdide yaşananların, öğrenilenlerin, gelişmelerin, geçmişteki yaşanmışlıkların sonraki nesillere aktarımı olduğuna göre, bu aktarımda da en başat rol, yine dile düşmektedir; çünkü kültür, kelimelerle dile yansımaktadır. Mehmet Kaplan'ın belirttiği gibi "dil, insanlığın yüzyıllardan beri edindiği ve denediği gerçek ve hikmetleri saklayan bir hazinedir. Her gün, her yerde milyonlarca kişi tarafından olayları yoklamak, araştırmak, münasebetleri bağlamak ve çözmek, anlamak ve anlatmak için kullanılan bu ince alet, tabiatdaki varlıklar kadar doğrudur. Güvercin nasıl hava ile güvercin vücudunun harikulade muvazenesinin ifadesi ise, dil de insanoğlunun olaylarla münasebetinin harikulade muvazeneli bir ifadesidir."¹³ Dildeki bu dengeyi sağlayan da duygu ve düşüncedir. Duygular, dilin edebiyattaki, düşünceler de mantık ve felsefedeki ifadelerinin kültüre yansımalarıdır. Ancak bu demek değildir ki dil sadece bu alanlarda etkindir. Daha önce de belirtildiği gibi dilin nüfuz etmediği hiçbir alan yoktur. Çünkü dil, kültürün taşıyıcısıdır. Dil olmadan tarihi, bilimi, dini... anlamak mümkün değildir.

Dil, en güzel şekilde ait olduğu millet tarafından kullanılabilir. Halk, konuştuğu lisanla halini anlatacak kelimeleri bulur ve onlardan deyim, atasözü, destan, mani gibi ortak ürünler meydana getirir. Halk, ürettiği bu ortak ürünlerde sevinç, üzüntü, arzu, istek gibi duygularını dile getirir. Zamanla bu ortak duygular, bireysel ifadelerle de terennüm edilir ve buradan edebiyat doğar. İster sevinç, aşk gibi olumlu, ister ağıt, üzüntü gibi olumsuz duygular olsun bu duyguların en güzel şekilde yansıdığı alan edebiyattır. Edebiyatın asıl malzemesi, dildir. Değerli taşların ve madenlerin işleyicisi kuyumcular olduğu gibi, dilin kuyumcuları da edebiyatçılardır. Şair veya yazar, kelimeleri bir kuyumcu inceliğiyle işleyip onlara değişik anlamlar yükleyerek mücevher gibi mısralar, cümleler oluştururlar. Kelimelerin ifade ve anlam zenginliğine ve güzelliğine kavuşmalarını sağlarlar, Böylece geçmişten bugüne işlenen kültürü, dil yoluyla geleceğe taşımış olurlar. Edebiyat alanında üretilen eserler, ait olduğu milletin dilinin en güzel ve en olgun seviyede temsil edildiği ve nakış gibi işlendiği ebedî ürünlerdir. Çünkü edebiyat, o dili konuşan milletin, mesela Türk milletinin, bilgi, tecrübe, sanat, zevk, güzellik anlayışının, sözün özü kültürünün dile ve söze yansımından ibarettir. Edebiyatçı roman, şiir, tiyatro, deneme... tarzından hangi türde yazıyorsa, anlattığı dönemin sosyal ve kültürel yapısını ürününe yansıtır. Çünkü edebiyat, milletin ruhunu yansıtmaktadır. Edebiyatı olmayan veya edebiyatı gelişmemiş toplumlar, milli birliğe de sahip olamazlar.¹⁴

Edebiyat ile kültür arasındaki ilgiyi, fevkalade edebî ve felsefî tarzda anlatan Mehmet Kaplan'dan olduğu gibi aktararak dil, edebiyat ve kültür ilişkisini tamamlayalım. "Edebiyat dile dayanır. Bir şiirde, hikâyede, romanda, tiyatrodan, bize heyecan veren o derin ve ulvi hisler kafamızın içinde bir dünya yaratan hayaller ve tasvirler, varlıklarını ve tesirlerini kelimelere borçludur. Musikide ses, resimde boya, mimaride taş ne ise edebiyatta da kelime odur. Bir dil zanaatkârı olan gerçek edebiyatçı bunu çok iyi bilir... Yalnız safdiller edebiyatın

13 Mehmet Kaplan, *Kültür ve Dil*, Dergâh Yayınları, 7. Baskı, İstanbul, 1992, s. 121.

14 Şükrü Ünal, *Dil ve Kültür*, Nobel Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 2005, s. 97.

bu maddi temelini unutarak onu his ve hayal sınırlar. Kafasında çok parlak hayaller olduğu halde şiir yazmadığından şikâyet eden ressam arkadaşına Mallarmé: “dostum şiir hayallerle değil kelimelerle yazılır” der.

Duymak, düşünmek, zengin bir hayal gücüne sahip olmak, şüphesiz mühim bir şeydir. Sanatkâr, dünyayı başkalarından farklı gören insandır. Fakat duygularını dile getirmeyen bir kimseye de sanatkâr denilemez.

Dil deyince daima şunu hatırdan çıkarmamak lazımdır. Dil insanın ve hayatın en canlı parçasıdır. Kelime ile hayat arasında çok ince damar ve sinir ağları ile örülü münasebetler vardır. Küçük ses organizmalarından ibaret olan dili, hayat kadar mühim yapan da budur. Dilde on binlerce kelime, tabir ve ifade şekli vardır. Bunlardan her birinin huyu ve suyu farklıdır; hiçbir dilci bunları bir yazara öğretemez. Yazar onları bizzat yaşayarak ve deneyerek öğrenir. Yerinde kullanılmayan bir kelime ebedi olacak bir mısrayı total ve sakat yapar. Bundan dolayı gerçek sanatkâr kullandığı her kelime üzerinde titrer. Yahya Kemal bazı şiirlerini 20-30 yılda bitirebilmiştir.

Dil üzerinde düşünmeyi, dil ile edebiyat, dil ile hayat arasındaki derin münasebet hakkında sağlam bir görüşe sahip olmayış bize çok pahalıya mal olmuştur. Arapça ve Farsça ile Türkçe arasındaki farkı hesaba katmayan divan şairleri, gafletlerinin cezasını unutulmakla ödemişlerdir. Dil sıkı sıkıya millî varlığa, hayata ve cemiyete bağlıdır. Bu basit hakikati Türk edebiyatçıları çok geç, ancak 20. yüzyılın başında öğrenmişlerdir.

Dilde ve edebiyatta ses, mânâ kadar önemlidir. Mânâ denilen esrarlılığı fizik bir hadise olan ses taşır. Ağaç, yıldız, su, gökyüzü, ateş, güneş.. kelimeleri birer ses grubudur. Harfler onların işaretleridir. Seslerin kendine göre kanunları vardır. Fonetik ilimleri dillerin ses fenomenlerini inceler. Şairler, hiç şüphesiz dil âlimi değildirler. Dil âlimlerinin hepsinin şair olmadıkları gibi. Fakat şair, kelimelerin sesini içgüdü ile hisseder... İdeoloji, hayat görüşü, vatan, millet nesir ile de ifade olunabilen bu muhteva, şiirde kulakla ve boğazla hissedilen bir ses yapısı haline gelir.

Dilin çeşitli yönleri vardır. Ses dilin en mühim iki unsurundan biridir ve ses edebiyatta bilhassa şiirde estetik bir rol oynar. Yahya Kemal bu hakikati bir şiirinde şu mısralarla ifade etmiştir:

Üstad elinde sertâser âhenk olur lisan

Mızraba ses verir kelimâtiyle tel gibi

Elhan duyulmadıkça belâgat giran gelür

Laf ü güzâftan mütehassıl kesel gibi

Namık Kemal, bir yazısında “edebiyatsız millet dilsiz insan kabilindendir” der. Gerçekten de edebiyatları milletlerin dili saymak doğru bir görüştür. Fertler nasıl karşılarındaki insana duygu ve düşüncelerini dil ile anlatırlarsa, millet ve insanlık planında edebiyatlar da aynı

vazifeyi görürler. Yalnız bu düşünceye şu fikri de eklemek lazımdır: Edebiyat, duygu ve düşünceleri günlük dilden kat kat daha kuvvetli ve daha güzel bir şekilde ifade eder. Hangi dindar, duygularını Mevlana ve Yunus Emre'den daha güzel ve tesirli bir tarzda anlatabilir? Dünyada hiçbir âşîğın duygularını Yahya Kemal kadar sanatkârâne bir şekilde anlatabileceğini sanmıyorum.... Milletler kendilerini en iyi edebiyatları ile ifade ederler. Zira edebiyat, derinleştirme, işleme, geliştirme, düzen verme, iyice belirtme demektir. Duygular düşünceler ve hayaller, kendilerine en uygun ifade şekillerini edebi eserlerde bulurlar. Edebiyat bu manada en derin, en yüksek, en ince ve en kuvvetli ifade şeklidir. Edebiyat terbiyesi bundan dolayı, bir insanın şahsiyetini geliştirici bir tesiri haizdir.

Edebiyatçı ifade vasıtalarının büyük bir kısmını dilden alır. Zira dil, millet denilen ve milyonlarca insandan mürekkep olan büyük kitlenin binlerce yıl işlediği muazzam bir kültür hazinesidir. Dili, kuru dilcilerin gördükleri gibi sadece lugat ve gramer kaidelerinden ibaret zannetmemelidir. Dil, binlerce ifade şekilleri ile doludur. Dili, kültür hazinesi yapan çıplak dil kaideleri ve sözlükler değil, duygu, düşünce ve çeşitli hayat tecrübelerini anlatmak için halkın yüzyıllar boyunca icat ettiği sayısız ifade şekilleridir.

Varoluş felsefesinin kurucularından olan Heidegger dile daha derin bir gözle bakar. Ona göre "dil, insanın evidir." İnsan dil içinde yaşar Bütün hayat tecrübesi, ister istemez dile akseder. Sabahtan akşama kadar konuşulan, bütün duygu, düşünce ve hareketini dil ile ifade eden insan, dili kendi varlığına uydurur. Buna göre dil insanın varoluş şeklinin ifadesidir."¹⁵

İlahiyat ve Kültür

Dinin birçok tanımı bulunmaktadır. Bunlar dikkate alındığında şöyle bir tanıma ulaşmamız mümkündür. "Din, var olmamasının düşünülmesinden çelişki doğan doğaüstü varlığın tüm evreni idare ettiğini bildiren ve ona inanmayı ve itaat etmeyi emreden, insanların kendi akıl, istek ve arzularıyla iyi olan şeylere yönelmelerini isteyen, bu inançlar ve iyi şeyler doğrultusunda davranışlar geliştirmeyi öneren, bütün bunların sonunda da insanlara mutluluk vadeden bir kurallar ve kurumlar sistemidir."¹⁶ Kişiyi özel olmayıp bütün insanlar için gönderilen "din, fertleri mukaddes duygu ve itiyatlarla birleştirerek hem millî vicdanı meydana getiren bir amil, hem de cemiyetin yükselmesi ve tekâmülü için gerekli olan bir müessesedir."¹⁷

Kaynağı aşkın varlık olan din, inanmayı, bağlanmayı ve güvenmeyi içermektedir. Dinde inanmanın yanında insanlardan bu değerler doğrultusunda yaşamaları da istenmektedir. İstenenlerin yerine getirilmesini sağlamak için inananlara bazı sorumluluklar yüklenmekte, bu sorumluluk karşılığında da dünyada ve ahirette mutlu olacakları vaat edilmekte, üstelik

15 Kaplan, *Kültür ve Dil*, s. 159-163.

16 H. Ömer Özden, "İnanç-Kültür İlişkisi ve Türk Kültürü Açısından Değerlendirilmesi" *Dini Araştırmalar Dergisi*, c. 7, Sayı: 21, Ankara, 2005, s. 120-121.

17 A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 27. Baskı, Ankara, 1976, s. 8.

ahiret mutluluğunun sonsuzluğundan söz edilmektedir.¹⁸

Din, bir hayat tarzı olarak ele alındığı zaman, yaşadığımız dünyanın anlamlandırılması olarak da değerlendirilebilir. Dini anlayış biçimimiz, dünyayı anlamlandırmamıza yardımcı olduğu gibi, dünyayı algılayışımız da dini anlamamıza ve din anlayışımıza etki etmektedir. Dinin, dünyayı algılama ve anlamlandırmada önemli bir payı olduğuna göre, kültürün anlam kazanmasında da küçümsenemeyecek bir katkısı bulunmaktadır. Bu anlayış, kültürün tanımıyla da örtüşmektedir. Zira din, kültürü oluşturan unsurların belki de en önemlilerinden biridir. Din ve kültür, dünyaya bakışımızı belirler.

Kültür, milletlerin kendi değerlerini tabiata nakşetmesi ve yüklemesi olduğuna göre, birden da insanı, dolayısıyla da milleti etkisi altına alan ve onu farklılaştıran bir olgudur. İnsanın değer veya anlam dünyasının somutlaşmasıdır. Buna göre din, feridin bu dünya içindeki yerini belirleyen ve kişilik kazandıran bir sosyal olgu olduğu gibi kültür de ait olduğu toplumun kişiliğini oluşturmaktadır. Böylelikle din ile hayat, toplum ile fert arasında bir ilgi kurulmuş olmaktadır.

Din ve kültür arasında oldukça önemli bir etkileşim ve bağ bulunmaktadır. Bu konuda T. S. Eliot, oldukça iddialı sayılabilecek "kültür, aslında herhangi bir toplumun dininin vücut bulmuş şeklidir"¹⁹ ifadesiyle bu ilginin en üst düzeyde olduğunu belirtmektedir. Din ile milliyet arasında bir uyum varsa toplum bundan olumlu etkilenmekte, uyum yoksa olumsuz etkilenmektedir. Eliot'a göre dinde meydana gelen her değişiklik, mutlaka kültürde de kendisini göstermektedir.²⁰ Mesela Eliot, Avrupa kültürünün, köklerini tamamen Hıristiyanlıktan aldığını kabul ettiğinden dolayı, sözgelışı Hıristiyanlığın ortadan kalktığı varsayılacak olsa, Avrupa kültürünün de ortadan kalkacağını savunmaktadır.²¹

Türk kültürü incelendiğinde de bunun Eliot'un dediği gibi olduğu görülmektedir. Bilindiği gibi Orta Asya'dan Batı'ya göç ederlerken, Karadeniz'in kuzeyinden giden Kuman-Kıpçaklar, Bulgarlar, Uzlar, Peçenekler gibi Türk boyları, Hıristiyanlığı kabul etikten bir süre sonra, Hıristiyan halk arasında yavaş yavaş eriyip, dillerini ve milliyetlerini kaybetmişlerdir. Oysaki Türk milliyetine uygun olduğu bilinen İslâmiyet'i kabul ederek Anadolu'ya yerleşen Türk boyları, Türk dilini, örf ve adetlerini, eskiden beri devam ettirdikleri kültürlerini, yeni bir sentez dâhilinde koruyarak devam ettirmişlerdir. O halde mezheplerin ortaya çıkışında İslâmiyet'i kabul eden milletlerin, buldukları coğrafi bölgeden kaynaklanan millî niteliklerinin ve eski inanışlarının onlarla beraber İslâmiyet'e girmesinin de küçümsenemeyecek bir sebep olarak görülmesi gerektiği kanaatindeyiz. Nitekim Hanefilik ve Mâtüridîliğin daha ziyade Türkler arasında; Caferîlik ve Şîliğin ekseriyetle İran-Basra havalisinde; Şâfîîlik, Hanbelîlik

18 H. Ömer Özden, *Bir İnanç ve Kültür Terkipçisi Yahya Kemal*, Ötügen Neşriyat, 3. Baskı, İstanbul, s. 38-39.

19 T. Stearns Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler*, terc. Sevim Kantarcıoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987, s. 20.

20 Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler*, s. 75; Murtaza Korlaelçi, "Din-Kültür İlişkisi", *Felsefe Dünyası*, Türk Felsefe Derneği Yayını, Sayı: 8, Ankara, 1993, s. 46.

21 Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler*, s. 135-136.

ve Eş'arîliğin daha çok Irak, Suriye, Mısır ve Mağrib civarında; Mâlikîliğin de genelde Hicaz bölgesi, Kuzey Afrika ve Endülüs'te yaygın olması tesadüfi olmasa gerektir.²²

Din ve kültür arasındaki bu etkileşim, şüphesiz ahlâk, hukuk, estetik, siyaset ve felsefe için de geçerlidir. Dinin bu alanlarda ne tür etkilerinin olduğunun araştırılması elzemdir. İşte bu noktada ilahiyat alanında yapılan çalışmalar değer kazanmaktadır. Bilindiği gibi ilahiyat, dinin doğru anlaşılması için araştırmaların yapıldığı bir alandır. İslam dini açısından bakıldığında ilahiyat, Kur'an'ın en doğru şekilde anlaşılıp anlatılması için tesis edilmiştir. Ülkemizde kurulmuş bulunan İlahiyat fakültelerinde öğretilen ve araştırma alanlarını oluşturan ilahiyat bilimlerinde, doğrudan doğruya din konusunda araştırmalar yapılması amaçlanmıştır. Bununla birlikte, bu araştırmalarda diğer disiplinlerle fikir ve bilgi alışverişi yapılması da elzemdir. İlahiyat fakültelerinin müfredat programında tefsir, hadis, fıkıh, kelim vb. İslamî ilimlerin tedrisatı yapıldığı gibi, bu ilimlerin rotalarından sapmamaları için aynı zamanda mantık, felsefe, psikoloji, sosyoloji, edebiyat, sanat ve sanat tarihi, musiki gibi dersler de konulmuştur. Bu bilim alanlarına İlahiyat fakültelerinde yer verilmesinin mantığı, Kur'an-ı Kerim'i en doğru şekilde anlamayı sağlamaktır. Kur'an'ı anlamada sadece bunların değil, aynı zamanda astronomi, fizik, kimya, biyoloji ve tıp gibi bilimlerden ve toplumun mensubu bulunduğu örf, adet, gelenek ve göreneklerden de yararlanılması gerekmektedir. Bütün bunlar kültürü meydana getiren unsurlar olduğuna göre dinin anlaşılıp anlatılmasında kültürel öğelerin ön plana çıktığını söylemek yanlış olmasa gerektir. O halde ilahiyat ve kültür alanlarının, disiplinler arası çalışmanın en güzel örneğinin verilebileceği bir ortaklık olarak görülebilir.

Felsefe ve Kültür

İnsanlar farklı karakterli olarak yaratılmışlardır. Kimileri içine kapanık, somurtkan, suskun, mutaassıp, ben merkezli bir yapıya sahipken, kimileri de dışa dönük, neşeli, güleç yüzlü, konuşkan, hoşgörülü, diğerkâm yapıdırlar. Bunlar insanın karakteriyle ilgili hususlardır. Ancak mevzunun başında da belirttiğimiz gibi insan aynı zamanda toplumsal bir varlıktır. Toplum hayatının dışında kalan insanların topluma herhangi bir katkıları olamaz. Felsefe, insanı önce kendini tanımaya ve ardından da topluma katılmaya davet ve teşvik eder. İnsan kendisini tanırsa, hem neyi yapıp yapamayacağını bilir, hem de bu yolla topluma ne tür katkılar sağlayabileceğini anlar. Kendisini tanımayan ve yeteneklerini keşfedememiş olan insan, kuvvetle muhtemeldir ki başarıya, kendisine ve herkese düşman hale gelebilir. Bu da taassuba yol açar. Böyle insanların öncelikle topluma kazandırılması gerekir. İnsanın topluma kazandırılması konusu bir yönüyle sosyal psikolojinin konusu olmakla birlikte aynı zamanda felsefenin de mevzuudur. Bu konuda felsefeye düşen görev, insanlar arasında hoşgörüyü anlatmak ve yaygınlaştırmaktır. Hoşgörünün zıddı olan taassubu toplum hayatından çıkarmak kolay olmamakla birlikte imkânsız da değildir. İnsanlara hoşgörülle yaklaşmak,

22 Özden, *Bir İnanç ve Kültür Terkipçisi Yahya Kemal*, s.140.

topluma kazandırmanın belki de ilk adımıdır. Hoşgörünün yaygınlaştırılması bir eğitim işi olup bu konuda felsefeye çok iş düşmektedir. Çünkü felsefe başlangıcından itibaren, insanın var olanlar arasındaki yerini, fonksiyonunu, gücünü, yetkisini değerlendirerek bunu telkin eder. Bunun sonucu olarak insanların hoşgörü duygusunu kazanmaları, felsefi bir tutumdur. İnsanları değerlendirme ve bu tutuma bilinçli olarak ulaştırma, felsefenin asli işlerinden biridir ve buna felsefi bilgi ile varılır.

Aslında felsefi tutum, bütün zihni faaliyet alanlarında vardır. Yalnız gözden uzak tutulmaması gereken husus şudur: Eğer felsefi bilgi sadece teorik bilgiden haberdar olmak diye kabul edilir ve yaşanan hayata katılmazsa, insanı felsefi tutuma sokmaz. Sözelimi bir fevkalade geniş felsefi bilgisi olan insanlar vardır; tanınmış bir felsefe doçenti veya, profesörü olmuştur yahut meşhur bir felsefe yazarıdır ama hoşgörülü olmadığı için öğrencilerine, insanlara kötü davranmaktadır. O halde bu kişi felsefi tutum kazanamamıştır. Çünkü öğretim tek başına yeterli değildir, sadece bilgi yığındır ve bu bilgi, bir şey ifade etmez; bilginin benimsenmesi, kabullenilmesi, hatta onun yaşanması lazımdır. Bunun için de eğitim gereklidir. Eğitim, elde edilen bilginin, bilgi sahibinin hayatını etkilemesi, bu bilgiyi hayatında uygulayabilmesidir. Felsefi bilgi benimsenmez ve bir yaşama biçimi haline getirilmezse insanın, felsefi tutum elde etmesinden söz edilemez. Bu bakımdan felsefe öğretimi yalnızca bilgi aktarımından ibaret olmamalı, bu bilgilerle birlikte felsefe yapma eğitimi de verilmelidir. Bu durumda felsefeden beklenen, toplumun daha sağlıklı olması için zorunlu olan hoşgörü duygusunu, eğitim yoluyla insanlara kazandırmasıdır.²³

Kalabalıkları toplum haline getiren, birlik içinde ve bir arada yaşamalarını sağlayan değerler arasında, maddi ve manevi bakımdan mutlu olmalarını sağlayacak olan ahlak kuralları, din, hukuk, politika, ekonomi, birlik duygusu, birlikte yaşama, hoşgörü, karşılıklı saygı ve olabildiğince sevgiyi yaygınlaştırma bilinci bulunmaktadır. Bu bilinç toplumu da millet haline getirir. Bu bilincin olmaması demek, toplumun kalabalıktan ibaret olması demektir. İşte bu değerlerin daha etkili olmalarını sağlayan alanlar arasında felsefe, sanat, bilim gibi insani faaliyetler vardır. Bu alanlarda yapılan faaliyetler, kültürü meydana getirmektedir ve biraz önce belirttiğimiz gibi bunların insan hayatında etkili olmaları için içselleştirilmeleri, benimsenmiş yaşantı haline getirilmiş olmaları gerekmektedir. Sadece benimsenmiş bilgiler yaşantıya yani kültüre dönüştürülebilir. Çünkü kültür, bilginin uygulamaya ve bu uygulamanın somutlaşmış sonucuna denilir. Buna göre kültür, hem toplumların mutlu olmasına vesile olur, çünkü ortaya bir ürün çıkarmak mutlu eder; hem de toplumları tanımaya vesile olur, çünkü toplumların aynası, ortaya koydukları kültürleridir. Böylece toplumlar, ürettikleriyle yani kültürleriyle tanınır, değerlendirilir ve ayırt edilebilirler.²⁴

Bir milleti diğerinden ayıran kültüre 'özgü kültür' denilebilir. Bu, milleti millet yapan, toplumu kendisi yapan kültürdür ve fertleri nasıl 'ben'ler ayırıyorsa, toplumları da birbirinden özgü kültürler ayırır. Özgü kültür, milletin 'ben'i durumundadır ve buna millî kültür denilir ve daha ziyade örf ve adetlerde kendini gösterir. Bir de ortak kültür vardır ki her toplum veya

23 Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, MEB. Yayınları, İstanbul, 1995, s. 19-20.

24 Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, s. 21.

millette görülen, insanlığın ortak malı olan kültürdür. Özgü kültür ve ortak kültür birbirinden kopuk değildir, aralarında ilişki vardır; ancak birbirlerinin aynısı da değildir. Din, felsefe, sanat vs. her toplumda vardır. Ancak bu kalıplar, içerik kazanırken toplumlarda bazı değişik görünümler sergilerler. Söz gelişi dinin inanç esasları, ibadet gibi hususlar, ortak kültür unsurlarıdır. Ancak ibadetin, aynı dine inanan değişik toplumlarda değişik görünümler alması ve tezahürünün farklılığı, millî veya özgüdür. Buna göre kültür, bir milleti o millet yapan ve ait olduğu millete kimlik ve kişilik kazandıran, böylece ortak medeniyete sahip milletleri birbirinden ayıran özellikleri ortaya koymaktadır.²⁵

Bu açıklamalardan sonra felsefe ile kültür arasında nasıl bir ilgi olduğu sorusunu sorabiliriz. Bu konuyu Prof. Dr. Necati Öner'in "Felsefe ve Toplum" başlıklı yazısından aldığımız ifadelerle ortaya koymaya çalışacağız.

Kültürdeki gelişme ve ortak kültür ile özgü kültürün bir ahenk içinde bulundurulmasında, felsefenin bütüncül bakışına ve felsefi tutuma ihtiyaç vardır. Felsefede ele alınan konulara, bütüncül bir görüşle yaklaşılır; böylece konunun asıl yapısının tespiti yapılmış olur. Felsefe, birbirine zıt görüşlerin yer aldığı bir bilgi dalıdır. Bundan dolayı felsefe tarihi, birbirini çürüten bilgilerle doludur ve felsefe, dünya var olduğu müddetçe hep aynı minval üzere sürüp gidecektir. Felsefi bilginin bu çoğulcu niteliği, insanın mutlak bilgiye ulaşamayacağıının da bir delilidir.

Felsefenin bu yapısı, insanın dogmatik ve fanatik olmaması gerektiğini telkin eder. Böyle bir telkin insanda hoşgörü duygusunun doğmasının en önemli sebebidir. Çünkü felsefede kesin kanaat yoktur; ihtimaller üzerine fikir yürütülür ve bu da her an her şeyin değişebileceğini gösterdiğinden fikirlere hoşgörülle yaklaşmak gereğini ortaya çıkarır. Felsefe araştırmaları insanı bazen irrasyonel olanla karşılaştırır, bazı felsefeler irrasyonel engelini aşarak mutlaklığa götürebilir, bazı felsefeler de insanın yetki alanını sınırlar. Böyle bir durumda insan, var olanlar içinde kendi güç ve yetkisinin bilincine ulaşmış olur.

Böylece bilgi, olanın olduğu gibi bilinmesini, insanın var olanlar karşısında kendine uygun tavır almasını, bir konuya bütüncül bir görüşle yaklaşmasını, kendisini yanlışlara sürükleyecek dogmatizm ve fanatizmin etkisinden kurtulmasını sağlayacak bir tutuma sokar ki bu da, felsefi tutumdur. Felsefi tutum, sadece felsefeyle uğraşanlarda değil diğer bütün kültür alanlarında zihin faaliyetinde bulunanlar için de gereklidir. Bu sebeple mesleklerinde başarılı olabilmeleri için filozoflar kadar bilim adamları, sanatkarlar, din adamları ve politikacıların da felsefi tutuma ihtiyaçları vardır.

Bu husus, felsefenin bir toplum için ne denli gerekli olduğunun sadece önemli bir boyutudur. Başka bir fonksiyonu da her toplum için gerekli olan ideolojiler ve dünya görüşlerine fikir kaynaklığı yapmış olmasıdır.

Felsefi tutum ancak felsefe öğrenmekle kazanılır. Ciddi ve sağlam bir felsefe öğretimi ve eğitimi bir toplum için kaçınılmazdır. Bilimin, teknolojinin, sanatın ilerlemesi, dini anlayışların

25 Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, s. 22.

taassuba yönelmemesi, bütün olarak kültürün gelişmesi ve medenileşmek için felsefe eğitimi ve felsefi tutum sahibi olmak mutlak surette gereklidir. Fatih Sultan Mehmet Han, bunun için Sahn-ı Seman Medresesi'nin bütün bölümlerinde felsefe öğreniminin yapılmasını medresenin kanunnamesine koydurmuştur. Buna rağmen felsefi eğitimden giderek uzaklaşılması ve on altıncı yüzyılın sonunda da medreseden felsefenin atılması, toplumdaki felsefi tutumun yok olmasına neden olmuş ve Osmanlı Devleti önce hızlı bir duraklamanın içine girmiş, sonra her alanda süratli bir gerileme olmuş ve nihayet on dokuzuncu yüz yılda çökmüştür. Oysaki Ortaçağ boyunca felsefe eğitimi bulunmadığı için felsefi tutumu bulunmayan ve bu nedenle karanlıkların içine gömülmüş olan Hıristiyan Batı dünyası, Türk-İslam dünyasının aydınlık dönemlerinden etkilenerek bir Rönesans gerçekleştirmiştir. Osmanlı Devleti duraklamanın eşiğine geldiğinde, yeni bir çağa giren Batı dünyası, felsefi tutum sayesinde ilerlemeye başlamış ve bu tutumunu arttırdıkça gelişmeye de devam etmiştir. Bu da Batı'nın kendine özgü felsefesi sayesinde olmuştur.

Felsefe her ne kadar evrensel nitelikli olsa da filozof mensubu olduğu millete has kültür verilerini kullanabilir. Fakat bunları işlerken aldığı tavır ve vardığı sonuç yine evrenselidir. Yalnız her filozof, kendi kültürüne ait değerler çevresinde yetiştiği için beşeri konularda felsefe yaparken elbette milli değerlerinin etkisinde kalarak felsefe yapmaktadır. Bu da felsefede milli/özgü kültürün izlerinin bulunmasına sebep olur.

Son olarak belirtmek gerekir ki bir milletin milli kültürü yalnızca özgü kültür çerçevesinde kalmaz. Milli kültür bir milletin yaptığı, kullandığı, sahip olduğu bütün kültür unsurlarını içine aldığı gibi milletlerarası nitelik taşıyan ortak kültürden de izler taşır. Ancak bir filozof, hangi milletin mensubu ise, diyelim ki bu bir Türk olsun, hangi alanda felsefe yaparsa yapsın, yaptığı felsefe Türk milli kültürünün içindedir.²⁶

Sanat ve Kültür

Sanat, Arapçada sana'a (sad, nun ve ayın harflerinden) kökünden türetilmiştir. Sanâyi' kelimesi de aynı kökten gelmektedir. Her ikisi de yapmak, üretmek anlamına gelmektedir. Her iki kelime de Türkçeleştirilerek (sanat ve sanayi) biçiminde kullandığımız kelimeler arasındadır.

İki sözcük arasında benzer ve farklı taraflar bulunmaktadır. Benzer yönleri her ikisindeki anlam yakınlığıdır. Bununla birlikte kelimelerin kök yapısındaki üretme ya da yapıp etme, birbirlerinden farklılık göstermekte, değişik anlamlar çağrıştırmaktadır. Kelimelerdeki yapma ve üretme anlamı ortak olsa da bu, rastgele bir üretmek ve yapmak anlamını ifade etmemektedir. Her ikisinde de üst düzey bir üretme ve yapma anlamı vardır. Sanayi, maddi anlamda insanların ihtiyaçlarını gidermeyi amaçlayan bir üretim veya yapım anlamını taşırken sanat, insanların iç dünyasına hitap eden manevi ve duygusal bir üretimi ifade etmektedir. Milletimiz, bu ikisi arasındaki farkı, kelimelerin telaffuzuna yansıtarak ayırmış

26 Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, s. 22-24.

ve manevi-duygusal yapıp etme faaliyetine sanat ve bununla uğraşana sanatkâr, sanayi faaliyetine zanaat ve bununla uğraşana da zanaatkâr demıştır.

Bu iki üst seviye üretim ya da yapım arasında nitelik bakımından da önemli bir fark vardır ki o da sanayinin yani zanaatın nesnel, sanatın öznel olmasıdır. Bunu başka türlü ifade edecek olursak sanayi, bilim ve tekniğin bir sonucu iken sanat, duyguların bir neticesidir. Bilim nesnel olduğundan herkes için her yerde ve her zaman geçerli kurallara sahiptir ve bu kurallar kesindir. Bilimin sonucu olan teknoloji, tarihin her döneminde vardır ama geçmişle bugün arasında farklar oluşmuştur. Eskiden teknik, elle uygulanmaktayken günümüzde makinalara bağlanmıştır. Mesela ayakkabıyı eskiden teknik elemanlar yani ustalar el ile üretirlerken, şimdilerde fabrikalarda makinalar tarafından üretilmektedir. Ayakkabı üretimi ister el ile olsun ister makinayla olsun neseldir. Çünkü belli kurallara göre yapılır ve bu kuralların dışına çıkılmaz. Çıkıldığı zaman hatalı üretim yapılmış olur. Oysa sanat öznel olduğundan dolayı herkes için geçerli kurallardan söz etmek zordur. Her sanatın kendine özgü yöntemleri vardır ama buna rağmen her sanatçının bir tarzı olduğu için çoğunlukla kurala uymazlar.

Sanayide, belli kalıplarda üretim yapılır ve o kalıplara uyulduğu sürece, farklı kişilerce yapılırsa da, farklı bir şey üretilemez. Sözelimi bir elbiseden aralarında hiçbir fark olmaksızın binlerce, milyonlarca üretilebilir. Oysaki sanatta bir konunun, farklı kişilerce ele alındığında aynıının üretilmesi imkân dışıdır. Sözelimi bir şarkı sözü onlarca besteci tarafından bestelense, aynı sözler üzerine yapılmış onlarca farklı beste yapılmış olur da asla aynı ürün ortaya çıkmaz. Bu bir yana, aynı kişi tarafından da farklı zamanlarda aynı ürünün meydana getirilmesi mümkün değildir. Çünkü sanat, duygularla gerçekleştirilmektedir. Her insanın aynı olaylar karşısında aynı duygulara sahip olması söz konusu olamayacağı gibi, aynı duygulara sahip olursa bile ifade biçimleri farklı olacaktır.

Sanayideki maddiliğin aksine sanatta bir manevilik, bir ruhsallık bulunmaktadır. Sanatkâr, ürettiği eserinin, insanların duygularını etkilemesini amaçlamaktadır. Sanatçı, ortaya koyduğu ürüne bir güzellik katmanın peşindedir. Oysa sanayideki üretimde, güzellikten ziyade ihtiyacın karşılanması önemlidir. Her ikisinde de bir üretim bulunduğu için eskiler, sanatla ilgili üretimlere sanayi-i nefise demişlerdir. Günümüz tabiriyle 'güzel şeyler üretmek' anlamını ifade eden bu kelimeyle eskiler, sanayi ile sanatı birbirlerinden ayırmışlardır. Günümüzde de bu inceliğe dikkat edilmekte ve sanatla ilgili konulara 'güzel sanatlar' adı verilmektedir. Sanayi ile ilgili üretimlere ise daha önce de belirtildiği gibi eskiler 'zanaat' demişlerdir.

Aradaki bu fark, sanatı, güzellik bilimi olarak isimlendirilen ve eskilerin bediiyat adını verdiği estetikle ilişkilendirmektedir. Çünkü estetikle sanat, bir arada olmak durumundadır. Sanattan estetiği kaldırırsanız, o zaman sanat, sanayi olur; inceliğini kaybedip ihtiyaca yönelik üretim halini alır. Bu bakımdan sanat, içinde estetiği, yani güzelliği, güzeli aramayı ve duygulara hitap etmeyi barındırmaktadır.

Aradaki bu önemli farkı belirttikten sonra şunu söyleyebiliriz: İster sanat olsun, ister zanaat olsun ortaya çıkan bütün ürünler kültürün alanındadır. Çünkü her ikisinde de ortaya ürün konulmaktadır. İkisinde de el emeği göz nuru vardır ama sanatta estetik boyut önemli olduğu için ortaya konan ürün biriciktir, aynısı yoktur, dolayısıyla kültüre katkısı da o oranda önemlidir. Kültür ile sanatın iç içeliğinin en somut örneklerini pagan inançlarla yoğrulmuş Roma sanatının, Hristiyanlaşmakla beraber odak noktasının değişiminde görebiliriz. Pagan Roma kültürü içerisinde sanat mitolojilerin ifade edildiği biçimiyken, Hristiyan Avrupa'da sanat Hristiyanlık dininin ifadesine dönüşmüştür. Artık yapılan heykeller Zeus'un değil İsa'nın heykelleridir.

Sanayi veya zanaatta ise elin emeği olmakla birlikte ihtiyaca yönelik olan bir üretim olduğundan estetik ve biriciklik söz konusu değildir; aynısı veya benzerinden çok miktarda bulunabilir. Bununla birlikte üretildiği çağın tekniğini göstermesi bakımından önemlidir ve kültüre dâhildir. Ancak sanatla elde edilen ürün bir eserdir ve manevi kültür hanesine katkı sağlamaktadır, değeri maddiyatla ölçülemez; oysaki zanaatla elde edilen ürün bir sanat eseri olmadığından dolayı maddi kültür hanesine katkı sağlamaktadır ve tespit edilmiş maddi bir değeri vardır.

Kaynakça

- Akseki, A. H., *İslâm Dini*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 27. Baskı, Ankara, 1976.
- Eliot, T. S., *Kültür Üzerine Düşünceler*, terc. Sevim Kantarcıoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987.
- Gökalp, Z., *Türk Medeniyeti Tarihi*, Yayına Hazırlayanlar: İsmail Aka-Kâzım Yaşar Koprıman, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1976.
- Gökalp, Z., *Türkçülüğün Esasları*, M.E.B. Yayınları, Yayına Haz.: Mehmet Kaplan, İstanbul, 1976.
- Gömeç, S., *Türk Kültürünün Ana Hatları*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2006.
- Güvenç, B., *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, 5. Baskı, İstanbul, 1991.
- Kafesoğlu, İ., *Türk Milli Kültürü*, Ötüken Neşriyat, 23. Baskı, İstanbul, 2003.
- Kaplan, M., *Kültür ve Dil*, Dergâh Yayınları, 7. Baskı, İstanbul, 1992.
- Kurktan A., *Sosyoloji* (Lise Ders Kitabı), MEB. Yayınları, İstanbul, 1980.
- Murtaza Korlaelçi, "Din-Kültür İlişkisi", *Felsefe Dünyası*, Türk Felsefe Derneği Yayını, Sayı: 8, Ankara, 1993.
- Öner, N., "Kültür", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Türk Felsefe Derneği Yayını, Sayı: 2, Ankara, 1991.
- Öner, N., *Felsefe Yolunda Düşünceler*, MEB. Yayınları, İstanbul, 1995.
- Özden, H. Ö., *Bir İnanç ve Kültür Terkipçisi Yahya Kemal*, Ötüken Neşriyat, 3. Baskı, İstanbul.
- Özden, H. Ö., "İnanç-Kültür İlişkisi ve Türk Kültürü Açısından Değerlendirilmesi" *Dini Araştırmalar Dergisi*, c. 7, Sayı: 21, Ankara, 2005.
- Turan, Ş., *Türk Kültür Tarihi*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1990
- Turhan, M., *Kültür Değişmeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1987
- Ünalın, Ş., *Dil ve Kültür*, Nobel Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 2005.

16. Yüzyıl Osmanlı ve Avrupa Yükseköğreniminin Arka Planına Dair Mukayeseli Genel Bir Değerlendirme

Murat ÇELİK*

GİRİŞ

Bir süreden beri Osmanlı tarihinin politik bir oluşlar silsilesi şeklinde ele alınmaktan uzaklaşıldığına şahit olunmaktadır. Öyle ki Osmanlı tarihinin bir araştırma alanı olmasından itibaren konuların sadece politik ve savaşlar çerçevesinde ele alınmasının meselelerin yeterince anlaşılması önündeki en önemli engeller olduğu iddia edilebilir. Ne var ki zamanın genel akışına uygun olarak Osmanlı tarihi de politik bir çerçevede ele alınmış, sultanlar ve onların siyasi mücadeleleri etrafında incelenmiştir. Ancak zamanla bu fikrin dünyadaki tarih anlayışının değişimiyle farklılaşmaya başladığı ifade edilebilir. Nihayetinde Avrupa'da konuların ideolojik yorumlara tabi tutulmasıyla yeni tarih okullarının meseleleri ele alış biçimleri ve vardıkları sonuçlar da değişmeye başlamıştır. Böylelikle daha önce önemli görülmeyen alanlar açılmış, yeni konular mesele edilmiş, teknikler geliştirilmiş ve en önemlisi tarih, önemli figürlerin merkeziliğinden kurtarılarak sıradan kimselerin etrafında yeniden örülmeye başlanmıştır.

Kuşkusuz zihni değişimin beraberinde getirdiği en önemli husus, meselelerin farklı biçimlerde ve metotlarla ele alınmaları olmuştur. Kronik ve ikincil kaynaklardan ayrı bir biçimde arşiv belgelerinin yanı sıra, uygulamalı bilimlerden yoğun biçimde yararlanılması tarihte olan 'şey'lerin literal olarak yeniden canlandırılmasının da yolunu açmıştır. Bahsi edilen bu çerçevede elde edilen en önemli değişimlerden birini ise mukayese fikri meydana getirmektedir. Kuşkusuz dünyanın herhangi bir yerinde meydana gelen sosyal veya ekonomik yahut kültürel bir gelişmenin başka bölgeleri etkilemesi fikri artık yabancı bir yaklaşım değildir. Çünkü ancak böylelikle olanların takibi imkan çerçevesine dahil edilebilmektedir. Dolayısıyla tesis edilmiş bir kurumun dünyanın başka bölgelerindeki varlığı ve sürekliliği belki de bu yaklaşımla alakalandırılıp anlamlı hale getirilebilecektir.

Yukarıdaki ifadeden olarak bugünün dünyasını şekillendiren kurumlardan biri olan üniversitelerin de böylesi bir yaklaşımla yeniden ele alınması gerekmektedir. Çünkü Batı'nın temel kurumlarından biri olan üniversitelerin de kuşkusuz medreseler gibi tarihi kökeni, arka planı ve serüveni bulunmaktadır. 16. yüzyıl da hem medrese hem de üniversite için benzer öneme sahip bir zaman dilimi olarak dikkat çekmektedir. Benzerliklerin yoğun bir biçimde görüldüğü dönemin, en azından yukarıda anılan köken, arka plan ve serüven alanları açısından tekrar tekrar tartışmalara konu edilmesi icap etmektedir.

* Dr. Öğretim Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi.

Osmanlıların tarihteki varlıklarını anlamak üzere geliştirilen neredeyse tüm ölçeklerin politik ve daha belirgin bir ifadeyle de savaşlar tarihi hakkında olmasının anlamayı zorlaştırdığı iddia edilebilir. Bu bakımdan bilhassa en yakın unsur olarak Osmanlı yükseköğreniminin Avrupa ile karşılaştırılmasının gerekliliği hayati ölçüdedir. Genel itibarıyla yapılan çalışmalar göstermektedir ki 16. yüzyıla değin her iki kurum da benzer gelenekleri içlerinde barındırmaktadır. Ne var ki zaman içerisinde ve bilhassa 16. yüzyıldan sonra iki gelenekte de kurumsal ve temel farklılaşmaların yaşanmaya başladığı söylenebilir. İşte bu yüzden tam da bu dönemde iki kurumun benzer ve farklı alanlarının tartışılması değerli sonuçların ortaya konmasına yol açacaktır. Çünkü kimi bazı alanlarda benzerliklerle karşılaşılabilecekken diğer bazı alanlarda ayrımlar tespit edilebilecektir. Böylelikle medrese ve üniversite kurumuna, en azından 16. yüzyıl ve öncesi perspektifinden bakıldığında, bir değerlendirme yapmak imkanı söz konusu olabilecektir.

TARİH ve KURUMLAR

Mukayese fikrinin ortaya konmasının genel olarak tarih çalışmalarında önem arzetmesi gerekirken böylesi bir yöntemin genel ölçekte kullanılmıyor olması ilgi çekicidir. Kuşkusuz meseleleri kendi çerçevelerinde ele almak önemlidir. Bununla birlikte meselelerin gerçek büyüklükleri, etki mekanizmaları ve ortaya çıkış nedenleri gibi unsurlarının başka örneklerle karşılaştırılması da anlaşılmasına imkan tanıyacaktır.

Osmanlıların bilim anlayışları ile bunun gelecek kuşaklara aktarılması meselesi en azından bugün anlaşılardan farklı bir çerçeve çizmektedir. Söz konusu farklılık dikkatle bakıldığında eğitim kurumlarında da görülecektir. Öyle ki yükseköğrenim merkeze konduğunda Avrupalı yaklaşımın benimsenmesi, Avrupa'daki kurumların benzerlerinin Osmanlı yükseköğrenim geleneğinde aranmasına yol açmaktadır. Fakat işleyiş bakımından farklı bir biçimde algılansa da ihtiyaçlar söz konusu olduğunda açık bir farklılaşma temayülünden de söz edilemez. 16. yüzyılın ortasından itibaren iyice görünür ve sonrasında da ampirik zihne dönüşecek olan *bilimcilik* yaklaşımının bir benzerinin Osmanlı kültürü içinde yer aldığı iddia edilemez. Ancak şuna kuşku yoktur ki Osmanlıların varlığı anlama biçimleri ve yollarıyla Avrupalılarınki bambaşkadır. Mesela Avrupa'nın Thomas Aquinas'tan [ö. 1274] sonra yavaş ancak emin adımlarla değişmeye başlamıştır. Buna karşın Avrupa'nın ihtisası gösterir kurumları yanında Osmanlıların yükseköğrenim teşkilatlanması ise gelenekselliğini hep korumuştur. Bilhassa *kanun-ı kadim*¹ anlayışının sıkı sıkıya takip edildiği ya da bir değişim ile karşılaşıldığında referans noktası olarak görülmesi fikri, değişimlerin Osmanlılardaki serüvenini görünür kılmaktan uzak tutmuştur.

Osmanlı yükseköğrenimi, devletçi kimliği nedeniyle daha müesses bir görünüm çizerken, Avrupa üniversitelerinde daha çok kendiliğindenlik söz konusu bulunmaktadır. Fakat hukuk eğitimi ihtiyacının her iki deneyimde de kendisini açıkça ortaya koyması göz ardı edilemeyecek bir duruma karşılık gelmektedir. Kooperatifler şeklinde gelişim gösteren üniversitelerin zamanla müesses düzenin araçlarına dönüşmeleri belki sivil kurumlara daha

1 Halil İnalçık, "Kanun: Mali Yönetim ve Kamu Yönetimi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 24/325.

çok hukuk üzerinden meşruiyet kazandırmaları nedeniyle olmuştur. Benzer bir biçimde Osmanlı medreselerinin birer askerî sınıf üyesi olarak ilmiye mensuplarını üretmeleri nedeniyle de meşruiyet zemini üzerinden anlaşılmaları muhtemeldir.

Yukarıdaki ifadeler aşağıda öne sürülen iddiaları-serüvenin 16.yüzyıldaki hali olmasından ötürü- çürütecek nitelikte değildir. Gerçekten de Osmanlılar kurdukları düzenin kanun-ı kadimden, diğer bir deyişle denenip başarısı test edilmiş bir deneyimden kaynaklandığını düşündüklerinden olsa gerek, en azından 18. yüzyılın sonuna değin külliyen değiştirme gibi bir fikre sahip olmamışlardır. *Mülazemet Kanunu* [1537-1538] veya okunan derslerin nitelik ve süreleri ya da nevbet gibi zorunlu müdahaleler dışında doğrudan sistemin kendisine müdahale olmamıştır.² Yukarı anılan düzenlemeler ise Osmanlı bürokrasisinin gerçekçi ve pratik aklının bir neticesiydiler. Kabul edileceği üzere Osmanlı siyasi sisteminin sorunları tanımlayıp hızla çözüm geliştirmesi dikkat çekici bir beceriydi ve Osmanlılar benzer insiyakı yükseköğrenim alanında da nokta atışı düzenlemelerle göstermekteydiler.

Avrupalıların ise Osmanlıların düzenlerine gösterdikleri ihtimamdan başka bir deneyim ürünü ile karşı karşıya kaldıklarına şüphe duyulmamalıdır. Üniversiteler de pratik bir ihtiyacın sonucunda önce İtalya ile Fransa'da görünür olmuşlarsa da zamanla yerel güçlerin dikkatini çekmişlerdir.³ Bilhassa İtalyan ve Alman şehir devletleri üniversiteleri siyasi birliklerine, ilkinde ekonomik ikincisinde politik bakımlardan hizmet edecek kurumlar olarak keşfetmişlerdir.⁴ Bu bakımdan üniversitelerin ortaya çıkıp gelişim göstermeleri devletlerdeki bürokratik düzenin kurulması ve elitlerin üretilmesinin en emin yollarından biri olmuş ve ortaya çıkmalarına zemin hazırlamıştır. Diğer bir deyişle, sonuçları ile Osmanlılarınkı gibi bir deneyimle karşılaştırılabilecekse de üniversitelerin çıkışları bakımından farklı bir donanım içinde oldukları belirtilebilir.

Osmanlı ile Avrupa arasındaki ortak tarihe vurgu yapılması aslında hem kurumların hem de uygulama örneklerinin anlaşılmasını da kolaylaştıracak niteliktedir. Bu yaklaşımın en önemli nedeni ise kuşkusuz tarihin konusu olan meselelerin nitelik ve nicelikleri farklı olsa da senkronize bir biçimde hareket etme ihtimallerinden kaynaklanmaktadır. Mesela Osmanlı yükseköğreniminin köklü bir biçimde Avrupa'nınkinden farklı olma ihtimaline ilişkin düşünceler en azından 17. yüzyıldan sonrasına değin kuvvetli bir biçimde korunmaktadır. Oysa böylesi bir duruma ilişkin sağlam belgeler yahut çıkarımların var olduğunu iddia etmek mümkün görünmemektedir. Keza 17. yüzyıldan sonrası için bile iki temel sorun gündemde yer almaktadır.

Yukarıda bahsedilen iki temel sorunun ilki farklılaşan Batı eğitiminin kabulü, ikincisi ise Osmanlıların 19. yüzyıldan itibaren yoğun bir biçimde Avrupa eğitim model ve anlayışlarını alarak kendilerine adapte etmeleridir. Bu bakımdan hemen hemen Osmanlılar ile Avrupalıların temas ettikleri zaman boyunca yükseköğrenimlerinde içeriklerdeki temel eserler dışında biçimsel anlamda çok derin bir farklılığın yaşandığı söylenemez. Doğrudan

2 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, 3. bsm. (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 45-46.

3 Paul F. Grendler, *The Universities of the Italian Renaissance* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2002), 20-28.

4 Notker Hammerstein, "Relations with Authority", *A History of the University in Europe: Universities in Early Modern Europe (1500-1800)*, ed. Hilde de Ridder-Symoens (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1996), 48.

ifade edilememiş olsa da yükseköğrenim tarihi söz konusu olduğunda temel değişimin üniversite kurumu üzerinden anlaşılmaya çalışılması meselenin halledilmesi önündeki en önemli engeli teşkil etmektedir. Zira eğer teknik anlamda Avrupa'nın ölçülebilir bir başarısından söz edilmesi gerekirse bu hiçbir şekilde üniversite üzerinden elde edilemez. Çünkü bilhassa askeri ve tıbbi alanlardan başlayarak tüm alanlara sirayet eden Avrupa'daki teknik gelişimin ardında bizatihi üniversiteden ziyade başka düşünce kuruluşlarının olduğu belirtilebilir. Ne var ki genel bakış açısı Avrupa'daki geometrik atılımın arkasında üniversite kurumunu görmek eğilimi içinde olduğundan diğer bilimsel kurumlar göz ardı edilebilmektedir.⁵

Eğer resmi olmayan bilim mahfilleri hesaba katılmazsa yükseköğrenim kurumlarının ilgili bölümde de değinileceği üzere kurulmaları ve işletilmeleri ile birlikte kuruluş amaçlarının ne Osmanlı ne de Avrupa örneğinde temelli farklılıklar gösterdiği iddia edilebilir. Kaldı ki derinlikli araştırmalar yapıldığında Avrupa'daki kadar etkin olmasa da benzerlerinin Osmanlı uygulamasında da bulunacağı görülebilir.

Osmanlı yükseköğreniminin Avrupa'daki muadilleri ile olan benzerliklerinin müşahhas örneklerinden bir başkası ise hemen hemen neredeyse benzer zaman dilimleri içinde benzer şekilde evrilmiş olmalarıdır. Bilhassa askeri ihtiyaçlarla kendini gösteren teknik bilgi meselesinin halli, ilk önce *Mühendishane-i Bahri-i Hümayun* [1775] ile *Mühendishane-i Berri-i Hümayun*'nun [1795] kurulması ile olmuştur. Demek oluyor ki Osmanlılar savaş sahalarında topçuluk ve balistik gibi elzem olan bilgilerin öğrenilmesi hususunda ilk Avrupai yükseköğrenim kurumlarını kurma yollarına gitmişlerdir. Belki bu yaklaşımın ardında sivillik-askerilik ayrımı olsa da ele alınması ve dikkat edilmesi gereken asıl alan, Avrupa'daki uygulama biçimlerinin Osmanlı yönetimince de kabul edilmesi bulunabilir.

Askeri ihtiyaçlar neticesinde Avrupai eğitim kurumlarının ilk defa görülmeye başlanmasının ardından herhalde ikili bir yapının tercih edilmiş olmasıyla bir alakası kurulabilir. Misal olarak *Darü'l-Hilafeti'l-Aliyye Medresesi*⁶ [1914] şeklinde tüm medreseler bir çatı altında toplanırken, diğer yandan bilim dallarından müteşekkil tam anlamıyla modern bir bilim kurumu olarak *Darülfünun*'un tesisi bu şekilde yorumlanabilir. Bu demek oluyor ki Osmanlılar ile Avrupa yükseköğrenim kurumları, kültürlerin birbirleri ile temas ettikleri süre boyunca karşılıklı ve bilinçli bir etkileşim içinde olmasalar bile benzer bir biçimde gelişim göstermişlerdir. Zaten daha sonra II. Abdülhamid [ö. 1918] devrinde ortaya konulan ilk ve orta öğrenimin geliştirilerek yaygınlaştırılma projeleri de yükseköğrenimi besleyecek kanallar olarak yine Avrupai benzerleri gibi yeniden organize edilmişlerdir.⁷

5 İtalya'daki akademiler için bakınız: David Sanderson Chambers, *Italian Academies of the Sixteenth Century*, (London: Warburg Institute, 1995).

6 Mübahat S. Kütükoğlu, "Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri", *İstanbul Üniversitesi Tarih Enstitüsü Dergisi* VII/1-2 (1978), 1-212.

7 Yaşar Baytal, "Tanzimat ve II. Abdülhamid Dönemi Eğitim Politikaları", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 11 (2000), 23-32.

YÜKSEKÖĞRENİMDE ORTAK TARİHTEN SÖZ ETMEK MÜMKÜN MÜ?

Yukarıda dile getirilen hususlardan ötürü ortak bir Osmanlı ve Avrupa yükseköğrenim tarihinden söz etmek mümkün mü sorusu sorulabilir. Bu sorunun ihtiyaçlar ve gerekçeleri söz konusu olduğunda açık ve belirgin cevapları mevcutken kültürel havza ve tarihi etkiler bakımından muğlak ve tartışma alanındaki sonuçları olabilmektedir.

Üzerinde henüz tartışmalar sürse de Osmanlı ile Avrupa yükseköğrenimlerinin bir şekilde Bağdat, Nişabur, Kayrevan, Zeytuna ve Kahire'de Müslümanlar tarafından kurulan tedris mekanizmaları ile bağları kurulabilir. Her ne kadar tarihte görülen kültür ya da siyasi organizasyonlar kendi ihtiyaçlarına dönük bir biçimde kurumlar kurmuş olsalar da bu ölçüdeki ilk sistemik kurumlar yukarıda anılan şehirlerde görülmeye başlanmışlardır. Bilhassa coğrafi olarak aynı havzayı paylaşan İspanya, İtalya ve Fransa'nın tarihi olarak muadili olan kültür ve şehirlerle temas halinde olduklarına şüphe duyulamaz. Temasların niteliği Endülüslü ve Sicilya'da coğrafi komşuluk ilişkileri bazında gelişim gösterirken, Haçlı Seferleri ile de savaş şeklinde bir ilişki kurma biçimine dönüşmüş bulunmalıdır. Ancak temasın şekli, içeriği ve niteliği ne olursa olsun karşılıklı etkileşimin yaşandığı tevsik edilebilmektedir. Sonrasında özgünlüğü tartışma götürmeyecek Avrupalıların yükseköğrenimin şekli yapısını Müslümanlardan aldığına yönelik pek çok tez ileri sürülmüştür. Öyle ki bunda da bir beis bulunmamaktadır. Ne var ki bilhassa Eski ve Yeni Ahit'in anlaşılma biçimleri ile birlikte 1450'lerde İstanbul'dan gelen alimlerin Avrupa'ya ve bilhassa İtalya ile Fransa şehirlerine yayılmaları uzun zamandan beri Müslümanlarla ilişki içinde olan Bizanslıların Avrupa'nın göbeğinde yeni bir dilin inşasına etki ettikleri umulabilir.

Yukarıdaki ifadelerden olarak diğer yandan üniversitelerin Makdisi'nin iddiasının aksine aşağıda dile getirilecek pek çok sebepten ötürü Avrupa'ya özgü kurumlar olduğu da pekala iddia edilebilir.⁸ Müslümanların Avrupalı mevkidaşları ve benzerleri gördüklerini uygulamak istemiş olabilirler. Bununla beraber inşa etmeye çalıştıkları kurumları kendi geleneksel yaşam tarzlarına uyarladıklarına kuşku yoktur. Özellikle feodal düzenin getirdiği zorluklar, sınıf atlama isteği taşıyan kimseleri meşruiyet kazanabilecekleri unsurlara doğru yönlendirmekteydi. O devir için meşruiyet kaynağı ise hemen hemen önceliğini hiçbir zaman kaybetmeyen hukuktan, din ve kamu hukukundan geçmekteydi ve öyle de olmuştur.⁹ Kuşkusuz bu ani gelişen talebin arzca karşılaması durumu nispeten geç ve de yer yer yavaş gerçekleşmiştir. Mesela İngiltere'de 19. yüzyılın başına değin yeni kolejler tesis edildiyse de Oxford ve Cambridge üniversitelerinden başkaları açılmamıştır. Ancak bu konu içinde asıl dikkat çeken mesele eğitimin finansmanı meselesi olmuş ve bu yönüyle üniversiteler medreselerin aksine yepyeni bir kurum oluşturmanın yolunu açmışlardır.

Bilhassa feodalitenin zayıflamaya başlaması ile kentli sınıfların oluşması ve bu esnada yeni bürokratik düzen ya da eğitilmiş kimselere duyulan ihtiyaç bu durumu değiştirmiş olmalıdır. Benzer toprak sahipliği değişimleri Osmanlı döneminin sonlarında yaşanmış olsa da devletin merkezîyetçi kimliğe bürünmesi Avrupa'nın aksine Osmanlılardaki

8 George Makdisi, "Madrasa and University in the Middle Ages", *Studia Islamica* 32 (1970), 255-264.

9 Genel bir değerlendirme için bakınız: James A. Brundage, *The Medieval Origins of the Legal Profession: Canonists, Civilian, and Courts* (Chicago: The University Press of Chicago, 2008).

yükseköğrenim halk katmanlarından gelen baskı ile hem içerik hem de şekil bakımından değişime zorlanmamıştır. Buna karşın üniversitelerde bir halk tazyiki söz konusu olmuş, ne var ki üniversitelerin takındığı ve görünür kıldığı meşrulaştırıcı etki karşısında söz konusu bu tazyik siyasi erk üzerinde birleştirici bir niteliğe yol açmıştır. Belki başka açılardan değerlendirildiğinde yükseköğrenimin Avrupa siyasi birliğinin sağlanmasında en önemli kurumlardan biri olarak değerlendirilmesi gerekebilir. Öyle ki Fetret Devri'nin de belki en mühim neticelerinden biri olarak babası II. Murad [ö. 1451] ve ardından da Fatih'le [ö. 1481] medrese sisteminin bir düzene girmesinin Anadolu ve Rumeli'deki siyasi birliğin kurulmasıyla bir bağı olabilir. Osmanlılar hemen hemen siyasi birliklerini çok önceden kurmasına ve eldeki imkanlara göre merkezi bir bürokrasi tesis etmelerine karşın Avrupa böylesi bir düzeni belki ancak 17. yüzyıldan itibaren gündemlerine alma becerisini gösterebilmişlerdir.

Bu bakımdan medreseler ile üniversitelerin senkronize ortaya çıktıkları düşünülmele birlikte özgünlükleri nedeniyle farklı formlar halinde teşekkül ettikleri söylenebilir. Osmanlı medreseleri birer vakıf kurumu olarak sivil bir alana karşılık gelse de atamalardaki sultanın teklifi meselesi dikkat çekmektedir. Osmanlı yükseköğrenimi, bireylerin kendi rızaları ile yine kendi gelirlerini sonsuza dek yararlanılmak üzere toplumun kullanımına hasretmeleri sivil bir alan oluşturmaktaydı. Fakat merkezileşmeye koşut olarak derece derece kadı, kadiasker, şeyhülislam ve sultanın atamadaki rolleri söz konusu sivilliği bir mesele haline getirmektedir. Ne var ki benzer bir durum bilhassa Güney Avrupa üniversitelerinde de kendini göstermektedir. Yükseköğrenim kurumları zamanla değerli birer ekonomik kurum haline geldikçe siyasi otoritelerin dikkatini çekmiş, bu dikkat çekiş de sonuç olarak farklı bürokratik idarelerin müdahale imkanları üretmesiyle neticelenmiştir.

Yukarıda dile getirilen ifadeden olarak her iki yükseköğrenim alanında da okullar birer sınıf atlama aracına ve hayırseverliğin gösterilmesi gereken alanlara dönüşmüşlerdir. Güney Avrupa'da cömertlik pek görülme de Protestan ve Anglikan Avrupa eğitimdeki hayırseverliği kurumsallaştırma yoluna gitmiştir. Bu alanda Osmanlıların önüne geçemeyecek olan Avrupa bu uygulaması ile aslında başka bir yolun açılmasına vesile olmuş ve tüzel kişilik mekanizmasının test edilmesine alan oluşturmuştur. Ne var ki Avrupa yükseköğreniminin şehirlerde göreceli de olsa birer özerklik alanına dönüşmesinin benzeri Osmanlılarda meydana gelmemiştir. Neticeten Osmanlı medreseleri sultana askerî yetiştiren birer silsile olarak hem Anadolu hem de Rumeli'de organize edilerek hiyerarşik bir düzene büründürülmüştür. Bu bakımdan serbestlik alanlarının oluşması mümkün görülemez. Buna karşın üniversiteleri, kurucuları olan ya öğrenciler ya da öğretmenler, en azından 17. yüzyılın başına değin, yönetegelmişlerdir.

Her iki yükseköğrenim meselesinde dikkat çekici ve fikri ortak tarihe vurgu yapacak unsurların başında ise vakıf gelebilir.¹⁰ Her ne kadar kuruluş gayeleri bakımından Osmanlı ve Avrupa yükseköğrenimi farklı biçimlerde gelişmiş olsa da üniversiteler kurumsallaştıkça toplumsal yaşamın merkezine doğru bir hareket içinde olmuşlardır. Bu ifadeden kasıt, imkanı olmayanların da yükseköğrenimden yararlanmasına imkan tanıyacak mekanizmaların kurulması olmuştur. Tarihen hemen hemen kıta Avrupa'sından farklı bir gelişim gösteren

10 Monica M. Gaudiosi, "Influence of the Islamic Law of Waqf on the Development of the Trust In England: The Case of Merton College", *University of Pennsylvania Law Review*, 136/4 (1988), 1231-1261.

Britanya yükseköğrenimi, bu yaklaşımı benimseyerek kolejler şeklinde ve hayrî bir amaçla teşekkül etme içinde olmuştur. Cömertlik göstergesi olan kurumlar, imkanı olmayanların hizmetine sunulmuştur. Ekonomik önceliğin görünür olduğu İtalya'da da eğitimin etkinliğinin farkına varıldıkça açılan yurtlar da bu eğilimin göstergeleri olabilir. Buna karşın Osmanlı medreseleri kurucu unsuru olan *Nizamiye Medresesi*'nden [1067] beri hep bu yaklaşımın bir tezahürü olarak uygulama alanı bulmuştur.

Hayrî teşkilatlanmanın cömertlik ve dini niyetlerin bir sonucu olduğuna kuşku olmamakla birlikte idarecilerin de kendi politik ajandaları çerçevesinde hareket ettikleri tahmin edilebilir. Bilhassa Protestan hareketinin Avrupa'yı sarsmasının ardından Katolik Kilisesi'nin de benzer bir biçimde karşılık vermesi üniversiteleşme hareketini Avrupa sathında her daim canlı tutmuştur.¹¹ Elbette bu yaklaşımın medrese geleneğinde de bir benzerinin var olduğu dile getirilebilir. Öyle ki Nizamiye ile birlikte bilhassa Yavuz Sultan Selim [ö. 1520] döneminde doğuda ortaya çıkan siyasi Şii hareketlenmesinin askeri çözümleri yanında eğitimle ilgili müdahalelerle de mukabele edildiğine şüphe duyulmayacak ölçüde açık bulunmaktadır. Siyasi ajandanın etkinliği yanında kuralların yaygınlık göstermesi ya da teba tarafından kabulünde de yükseköğrenimin içselleştirici becerisi idarecilerin elbette gündemlerinde her zaman bir yer bulmuş olmalıdır.

MEDRESE VE ÜNİVERSİTE TARİHİNDE ORTAK KONULAR

Kurucular

Hem Osmanlı hem de Avrupa yükseköğrenimindeki en başta gelen kurucular sultan ya da krallar olagelmıştır. Kurucuların en üst seviyeden devlet idarecileri olması onların tebalarına karşı gösterdikleri cömertliktir. Öyle ki hiçbir kimse bu cömertliği sultan ya da kralın yerine yapamaz ve onun rolünü üstlenemez. Böylelikle bir yükseköğrenim kurumunun kurulması idareci ile idare edilen arasında zımnî bir anlaşmanın gerekliliği olarak görülür. Bu bakımdan sultan ya da kralın tebasının ihtiyaçlarını karşılaması onların şanlarından. Her ne kadar Avrupa örneğinde klasik iki kurucu müessese bu türlü bir yaklaşımdan oldukça uzak görünse de, üniversitelerin mühim kurumlar olarak anlaşılmaya başlanmasından sonra, üniversite kurucularının ve koruyucularının başında krallar gelmiştir. Çünkü üniversitelerin toplumda bulunduğu önemli karşılığın değerini fark eden siyasi otoritenin bunu kullanmak istemesi makul gerekçeleri içinde barındırmaktadır. Diğer taraftan Mantua'da olduğu üzere sadece çocuklarının eğitimi için okul kuran yöneticiler olduğunun hatırlanması Avrupa'daki çeşitliliği anlamak bakımından güzel bir örnek teşkil edebilir.¹²

Mirasını devraldığı Selçuklu geleneğinde ise sultanların hayrî anlamda en mühim vâkıflar olarak sergiledikleri liderlik formu Osmanlılar tarafından da dikkat ve titizlikle

11 Leif Grane, *University of Reformation: Lectures From the University of Copenhagen Symposium*, (Leiden: E. J. Brill, 1981), 21-22.

12 Paul F. Grendler, *The University of Mantua: the Gonzaga and the Jesuits, 1584-1630*, (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2009).

sürdürülmüştür. Bu bakımdan sultan ve ailesinin kurucusu oldukları vakıflar ve vakıflara ait medreseler hiyerarşideki en üst seviyeye karşılık gelmişlerdir. Yine sultanın varlığının bir işareti olarak geniş ve zengin vakıflarla desteklenen külliyeler içindeki bu medreseler en gösterişli yapılar olduğu gibi devrinin en önemli alimlerinin ders verdiği yerlerdir. Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethinin ardından başta kendisi olmak üzere seçkin alim ve yöneticilerle medrese kurmaya başlaması ve ekibinden de benzer bir istekte bulunması bu iddianın en bariz belgelerinden biri olarak sunulabilir.

Sultan ve kralların ardından önemli ikinci yükseköğrenim kurucu grubu ise mutlak hakimiyet sahiplerinin güçlerini paylaştıkları yüksek dereceli bürokratlar olmuştur. Yüksek dereceli bürokratlar yükseköğrenim kurumu kurarken hayrî sebeplerin yanı sıra başka gerekçeleri de onları bu işe yapmaya yönlendirmekteydi. Belki bu maddeler arasında mutlak iradenin hışmına uğramamak ve siyasi güç ile senkronize hareket etmek isteği ilk sırayı meydana getirmektedir. Çünkü böylelikle iradeye yakın olmak ve onun rızasına ulaşmak mühim bir rol oynadığına şüphe duyulmamalıdır. Mesela Osmanlı deneyiminde bu duruma yüksek bürokrasinin mali kazanımlarını koruma içgüdüsünün de eklenmesi gerekmektedir. Öyle ki vakıf teşkilatı, bilhassa zürri vakıflar, kişilerin hem birikimlerini korumak ve müsadere edilmesinin önüne geçmeye, hem de vâkıfın soyundan gelenlere müderrislik veya mütevellilik gibi vazifeleri şart koşarak bir geçim yolu sağlamaya imkan tanımaktaydı. 16. yüzyıl ve daha sonrasında 17. yüzyıl ile birlikte Avrupa'da ise iş hem mezhebi hem de siyasi bir önceliğe dönüşerek politik gerekçeleri hedefleyenlerin de ilgi alanına girmiştir.

Her iki kültür havzasında yükseköğrenim kurumu kuran diğer önemli bir grubu ise sıradan insanlar meydana getirmiştir. Bu grubun amacını ise muhtemelen sınırlı gelirleri ile meydana getirmeye çalıştıkları eserlerde adlarının yaşaması ve kuşkusuz öteki dünyada kendileri için bir sevap ummalarıydı. İngiltere ve Kuzey Avrupa'daki chantrylerle dar bütçeli ancak yaygın kullanım alanı bulmuş yükseköğrenime destek sağlayan çözümler geliştirmeye çalışmıştır.¹³ İlkini yanı sıra kolejlerdeki chairler de hayrî sebeplerin öncelendiği işler arasında telakki edilebilir. Neticede yüksek bütçeli olmayan bu girişimlerde dini niyetlerin bulunmasından daha doğal ne olabilir? Avrupa'dakinin bir benzerini ise Osmanlı deneyiminde görmek de mümkündür. Şehirlerdeki bir iki hücreli ve tek katlı ahşap medreseler söz konusu bu mütevaziliğin neticeleri olarak pekala okunabilir. Böylesi bir imkan bulamayanlar da camilerde ya da mahalle aralarındaki inşa ettirilen dersiyelerle inanışlarına uygun hareket etmekteydiler. Öyle ki Müslümanların her halükarda eğitime yönelik adım atmaları ve ilmin öğrenilmesinin hem dini bir hüküm hem de nebevi bir davranış olması hasebiyle benzer örnekleri çoğaltmaları asla şaşırtıcı değildir.

Öğrenciler

Hem Osmanlı hem de Avrupa yükseköğrenim kurumlarına devam eden öğrenciler istisnasız erkeklerden oluşmaktaydı. Bürokratik düzenden itibaren toplumun her kesiminde yer

¹³ Nicholas Orme, *Education and Society in Medieval and Renaissance England*, (London, Ronceverte, Hambledon Press, 1989), 27-29.

alan erkek yöneticilerin çocukları için bir yükseköğrenime devam bilhassa 16. yüzyılın sonundan itibaren gereklilik halini almış bulunmaktadır. Bu bakımdan her iki kültür alanında tesis edilmiş bulunan yükseköğrenim kurumları erkek eğitimi üzerine yoğunlaşmış görünmektedir. Mesela Avrupa yükseköğreniminin tarihi atası olarak görülme eğiliminde olunan klasik Yunan ve sonrasında da Roma *gymnasium*larında fiziki beceriler kurumların müfredatında önemli bir yer almaktaydılar. Akli ve nakli ilimlerce yetiştirilen gençlerin ayrıca vücutça da geliştirilmeleri bir öncelik olarak anlaşılmaktaydı.¹⁴ Dolayısıyla bedeni sağlıklı ve gülbüz bir hale sokmanın ilmin gerekliliklerinden görülmesi de beraberinde okulları erkekler için tasarlanmış kurumlar haline dönüştürmüştür.

Nüfus ve ticari ilişkilerin gelişmesi ile bireyler ve kurumlar arasındaki münasebetlerin kurulacağı düzlemi inşa etmek önem arzemiştir. Medreseler ile üniversitelerin bu bakımdan kuruluş karakterlerini oluşturan ve en azından medreselerde 19. yüzyıla değin sürdürülen ana ilim dalı her daim hukuk olmuştur. Çünkü bir ergenin yetişerek bürokratik düzenin yanı sıra toplum nezdinde bir değer kazanması hukuk perspektifini kazanmasına bağlı olmuştur. Bu bakımdan Osmanlılarda medreseler için asıl uzmanlık alanı fıkıh yani İslam hukuku olagelmıştır. Bu tercihin bir benzeri de üniversitelerde *civil* ve *canon law* şeklinde telakki edilmiştir. Öyle olunca hem Avrupa'nın en ücra köşelerinden önce Paris ve Bologna'ya ardından da Oxford, Wittenberg ve benzeri kurumlara doğru yaşanan insan akımı öğrencilerin hukuk eğitimi alma isteklerinin bir neticesidir.¹⁵ Osmanlı medreselerinde de en ücra köşeden başlayarak İstanbul'da sona eren medrese hiyerarşisinde öğrencilerin formasyon sahibi oldukları bilim hukuktu.

Kuşkusuz öğrencilerin yükseköğrenim kurumlarına devam etmek istemelerindeki ana saiklerin neler olduğunu şeffaf ve tartışmaya yer bırakmayacak şekilde izah etmek kolay değildir. Ancak hareketliliğin [mobilizasyon] ve yönetici mevkilerin nispeten az olduğu, ayrıca soya dayalı ilişkiler ağının hakim olduğu uzunca bir dönemde sınıf atlamak için açılmış neredeyse tek kanal eğitimdi. Öyle olunca insanların bu yolu yoğun bir biçimde kullanmalarına şaşmamak gerekir. Öyle olunca bilhassa Avrupa için soylu olmayan, Osmanlılar için de sıradan kimseler söz konusu olduğunda öğrencilerin ilk kullanacakları tek yol eğitimin meşrulaştırıcı atmosferi önemli roller üstlenmiştir. Çünkü eğitimin toplumdaki eşitleştirici ve dengeleyici mekanizması genç erkekleri kendisine çekmekteydi. Mesela Avrupa örneğinde 16. yüzyılın sonuna değin soyluların çocuklarını üniversitelere yolladığına nadiren rastlanmaktadır. Ancak üniversitenin keskin ve nüfuz edici etkisi görüldüğünde ilk yapılan müdahale soyluların da erkek çocuklarını üniversitelere yollamaları olmuştur.¹⁶

Avrupa'da üniversite öğrencilerinin sıradan kimseler olması eğitimin finansal yapısına ilişkin özellikleri de göstermektedir. Paralı olan eğitimin karşılanabilmesi için ayrıca çalışmak

14 Robert A. Mechikoff, *A History and Philosophy of Sport and Physical Education: From Ancient Civilizations to the Modern World*, (New York: McGraw-Hill, 2010), 132.

15 Paul F. Grendler, *Renaissance Education: Between in Religion and Politics*, (Aldershot, Burlington: Ashgate, Variorum, 2006), I/5.

16 Christopher Carlsmith, *A Renaissance Education: Schooling in Bergamo and the Venetian Republic, 1500-1650*, (Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2010), 272.

zorunda kalan öğrencilerin bu durumları kendilerini zorlamaktaydı. Ders dışında hali vakti nispeten iyi olan ailelerin çocuklarına eğitim vererek kalma ya da bir ücret alma hakkı kazanan üniversite öğrencileri eğitim hayatlarını bu şekilde sürdürmekteydiler. Bilhassa 16. yüzyılın sonundan itibaren üniversitelere teveccüh eden soylu çocukları ise kendileri için kiralanmış evlerde uşakları ile yaşama imkanına sahip bulunmaktaydılar. Medreselerde ise öğrencilere vakfın kurucusuna bağlı olarak geniş ya da mütevazı ekonomik imkanlarla desteklenmekteydiler. Vâkıfın gösterdiği cömertliğin bir neticesi olarak bir medrese öğrencisi eğitimini ücretsiz sürdürebilmekte, külliyeinin imaretinden yine ücretsiz şekilde karnını doyurmakta ve çoğu defa bir miktar harçlıkla da desteklenmekteydi.

Öğreticiler

Yükseköğrenimin iki unsurundan biri öğrenci ise diğeri öğretici olarak hocalardır. Medreselerde öğreticilere müderris yani ders veren, üniversitelerde de konum ve verdiği derse göre doktor ve master adı verilmekteydi. Mürettep bir biçimde görülen eğitimin sonrasında isteklerine uygun olarak tercih edecekleri görevlerden birini de öğretim faaliyeti meydana getirmekteydi. Her iki kültür havzasında hocalık görevinin taşıdığı zorluklar ve konumuna gösterilen hürmetin değeri yine bu uzmanlığa yüklenen değerle alakalı olduğu söylenebilir. Öyle ki bu değer öğreticilerin ücretlerinden emekliliklerine değin süregelen serüvende önemli bir etkiye sahip olabilmekteydi. 16. yüzyılda henüz keşfedilmemiş bir alan olarak üniversite öğreticiliği kendiliğindenlik ve devletten uzakta bir alana karşılık gelmesi dolayısıyla vasat bir konum izlenimi vermekteydi. Buna karşın müderrislerin, müderris olabilmek için mürettep eğitimin son halkası olan *Süleymaniye Darülhadisî* [1556-1557] ya da *Sahn-ı Seman* [1470] mezunu olmaları onları hem devletin birer askeri sınıf üyesi olmaya hem de derinlikli ilişkiler kurmaya mecbur etmekteydi. Bu ifadelerin literal bir karşılığı görünmüyor olsa da uygulamada can alıcı karşılıkları söz konusu olmaktadır.

Osmanlı müderrisleri en basit tanımlama ile askerî sınıfına mensup olup neticede birer memur kimliğine sahip bulunmaktaydılar. Mezuniyetleri dolayısıyla müderris, müftü veya kadı olabilecek kimselerin buldukları yerlerde devletin temsilcisi olmak durumları asla yadsınamaz. Medrese hiyerarşisinde 20'li medreselerden Darülhadis'e değin medrese kurumunda görev yapan müderrisler sultanın buldukları yörelerdeki mümessilleriydiler ve pek çok vakfın aynı zamanda mütevellisi, dolayısı ile idarecisi ve kontrol edicisiydiler. Buna karşın doktor ve masterlar ise 17. yüzyılın başına değin ve sonrasında da pek çok yerde bireysel kimselerdi ve ticari arz talep dengesinin belirlediği düzenin oyuncularıydılar. Kralın mümessili olmak gibi bir durumları söz konusu olamazdı. Ne var ki Protestan ihtilalinden sonra kontr-reformasyon ile eğitim alanını genişletme kararı veren Vatikan'ın tesis ettiği üniversiteler ise başka bir konum geliştirmeye başlamışlardır. Başlangıçtan beri kurucu irade, papa ve onun yetki devri olan *bullu* olsa da siyasi ya da dini güçten uzakta bulunan öğreticilik konumu dikkatle üzerinde durulması gereken bir mevkidir.

Öğreticilerin gelirleri de yukarıda oluşan çerçeve içinde şekillenmiştir. Osmanlı medreselerinde maaşlar vakfın gelirleri ile orantılı olarak ödenmiş ve fiyatların artışına koşut

olarak da yan ödemelerle alım gücü korunmaya çalışılmıştır.¹⁷ Müderrislik özerk bir görev şeklinde görülüyor olsa da devlet tarafından atanması onun maaşının da kontrol altında olmasına yol açmış bulunmalıdır. Bu bakımdan Osmanlı müderrislerinin maaşlarında bir düzen ve hiyerarşik yapısı gereği benzerlikler söz konusudur. Buna karşın üniversite öğretimcilerinin maaşları, en azından 16. yüzyıl boyunca, karşılıklı anlaşma ile belirlenmiş miktarlara karşılık gelmiştir. Belki de sırf bu yüzden sosyal devlet anlayışının olmadığı söz konusu dönemlerde müderrisler emeklilik haklarına ulaşabilirken doktorlar böylesi bir imkandan mahrum kalabilmekteydiler.

Yükseköğretim mensuplarının öğretim sırasında takip ettikleri ders programı ise eş zamanlılıkla ilgili olarak muadilleri arasında benzerlik göstermekteydi. Her ne kadar Osmanlı medreseleri özerk olsa da vâkıfça vakfiyede belirtilen dersler, okutulacak kitaplar listelenirken belki de yazılı olmayan kurallar çerçevesinde benzer olanların tedrisi devam etmekteydi. Benzer bir uygulama üniversiteler için de söz konusudur. 16. yüzyılda tüm üniversitelerde, mezhep ayırımına dikkat edildiğinde, neredeyse birbirinin benzeri eserler okutulmakta ve dersler konu edilmekteydi. Avrupalılar henüz geliştirdikleri yeni metotla yeni kitaplar yazmadan önce meşhur İslam ulemasının kitaplarını derste okutmaktan çekinmemekteydiler. Bu yüzden çevirilerin yanı sıra Arapça ders kitabı zorunluluğu Avrupa üniversitelerinde başta Arapça olmak üzere Eski ve Yeni Ahit'in dillerinin öğrenimini zorunlu hale getirmiş bulunmaktaydı.

Fiziki Yapılar

Her iki kültür havzasının yükseköğreniminde ortaya çıkan bir başka eşzamanlılık örneği ise eğitim verilen binaların kendileridir. Bu alanda da medreseler daha ileride bir görünüm çizmiş, üniversiteler ise özerklik ve özgünlüklerini 16. yüzyıldan sonra ortaya koymuşlardır.

Her iki yükseköğrenim kurumunun dini yapılarla fiziki ve fikri bir ilişkisi bulunmaktadır. Medreseler cami, han, hamam, imaret gibi vakıfların mütemmim cüzü olarak ibadethanelerin yakınlarında yer aldıkları gibi yine tekil olarak da şehirlerin merkezlerinde ve ibadethanelerin yakınlarında tesis edilmekteydiler. Hiç kuşkusuz bu yaklaşımın dini kökleri medreselerin bu şekilde inşa edilmelerinin yolunu açmıştır. Bu bakımdan Hz. Muhammed'in Medine-i Münevvere'deki mescidinin bir kısmında teşekkül eden Ashab-ı Suffe¹⁸ geleneğinin medreselerin kurucu örneği olmasından daha doğal ne olabilir? Osmanlılar da söz konusu bu örneği devam ettirerek geliştirmiş, eğitim yapısı ile ibadethane arasındaki bağın sürdürülmesini mümkün kılmışlardır. Kuşkusuz bu beraberliğin fikri olduğu kadar pratik gerekçeleri bulunmaktadır ve bu beraberlik Osmanlıların idareleri boyunca özenle dikkat ettikleri bir husus olagelmıştır.

Üniversitelerin de benzer bir biçimde ilk olarak katedrallerin duvarlarına bitişik kuruldukları söylenebilir. Bilhassa canon law öncelikli üniversitelerin ya da kontr-

17 Mefail Hızlı, "XIX. Yüzyıl Ortalarında Bursa Medreseleri ve Müderrislerine Yapılan Yıllık Ödemelere Dair Bir Belge", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/1 (2011), 1-13.

18 Mustafa Baktr, "Suffe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 37/469-470.

reformasyon sonrasında inşa edilenlerin kilise yapıları ile doğrudan temaslarının olduğu yadsınamaz. Ancak Bologna gibi Roma hukukunun öğretildiği örneklerde ya da İtalyan üniversitelerin kendiliğindenliği ile anlaşılabilir kurumlarda mekan sorunu neredeyse 16. yüzyıl boyunca yaşanagelmıştır. Öğrenci ya da Paris'teki gibi öğretici kooperatifleri şeklinde teşekkül eden üniversiteler başta eğitim mekanı olarak kiralık bina, oda ya da meydan gibi yerleri tercih etmiş, bina sorununu kalıcı olarak çözmeleri ise şehir devletlerinin desteğini almalarıyla mümkün olmuştur.

Medrese ve üniversitelerin mekan zorlukları konaklama ve tedris birlikteliğine her zaman izin vermemektedir. Medreselerde bu türlü imkanlar söz konusu iken üniversiteler böylesi çözümlerle çok daha sonra karşılaşmışlardır. Bilhassa kuzey ve İngiliz üniversitelerinin zamanla klasik medrese görünümünde yeni yapılarla teçhiz edilmeleri konaklama ve tedris birlikteliğine kalıcı çözüm getirmiştir. En azından Osmanlı medreselerinin topografyayla uyumlu bir biçimde tasarlanarak eyvan etrafında düzenlenmiş odalardan müteşekkil yapıları onların müstahkem mevkiiler olarak değerlendirilmesine yol açmıştır. Özellikle bu türlü muhkem yapı anlayışının Selçuklularda daha yaygın olduğu hatırlanabilir. Üniversitelerin ise medreselerdeki gibi avlu etrafında yayılmış odalar şeklinde tasarlanmış olmaları dikkat çekicidir.

Medreseler, içinde buldukları şehrin doğal yapıları olarak şekillenirken külliye yapıları tamamlayan parçalar şeklinde meydana gelmişlerdir. Bu halleriyle iş bölümü ve dayanışma fonksiyonlarının uygulamalı örnekleri olarak telakki edilebilir. Üniversiteler ise eğitimin ticari bir faaliyet şeklinde anlaşıldığı ilk örnekleri nedeniyle ticari işletme şeklinde bir gelişim göstermiş, sonrasında merkezi konumlar almaya başlamışlardır.

SONUÇ

16. yüzyıl temelli bir değerlendirme yapıldığında en azından Osmanlı medreseleri ile Avrupa üniversiteleri arasında bilinçli olmasa da bir eşzamanlılıktan bahsetmek mümkün görünmektedir. Eşzamanlılığın varlığı ya da benzerlikler, anlık karşılıklı etkileşimden ziyade fikri kökenlerden kaynaklanan bir durum anlamına gelebilir. Neticede üniversitelerin kısmen de olsa beslendiği kaynaklar ile medreselerinkiler arasında makul ve gerçekçi bağların olduğu yadsınamaz. Bu çıkarımın yanı sıra yaygın ve derinlikli ticari ilişkilerin dışında siyasi olarak meydana getirilen askeri mücadeleler de eşzamanlılığı destekleyici niteliklere sahip olmuştur.

Meselelerin ele alınmasında olguların anlaşılması için bir mukayesenin gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Eşzamanlılık söz konusu bu türlü bir mukayese için elzem kabul edilebilir. Aksi halde her iki kurumun ve serüvenlerinin nitelikli bir biçimde anlaşılmasına imkan tanınmayabilir. Bu bakımdan eşzamanlılık fikri makul bir ilk adım olarak telakki edilmelidir. Neticede her iki kurumun ortaya çıktığı kültürel havzalar, ihtiyaçlar ve gelişimleri kendilerine özgü olsa da gelişim süreçlerinin benzerlik gösterdiği söylenebilir. Her iki kurumun anlaşılabilmesi için de bu türlü yaklaşımın iyi bir başlangıç olduğu belirtilmelidir.

Kaynakça

- Baktır, Mustafa. "Suffe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/469-470. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.
- Baytal, Yaşar. "Tanzimat ve II. Abdülhamid Dönemi Eğitim Politikaları". *Ankara Üniversitesi Osmanlı Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 11 (2000), 23-32.
- Brundage, James A.. *The Medieval Origins of the Legal Profession: Canonists, Civilian, and Courts*. Chicago: The University Press of Chicago, 2008.
- Carlsmith, Christopher. *A Renaissance Education: Schooling in Bergamo and the Venetian Republic, 1500-1650*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2010.
- Chambers, David Sanderson. *Italian Academies of the Sixteenth Century*. London: Warburg Institute, 1995.
- Gaudiosi, Monica M.. "Influence of the Islamic Law of Waqf on the Development of the Trust In England: The Case of Merton College". *University of Pennsylvania Law Review* 136/4 (1988), 1231-1261.
- Grane, Leif. *University of Reformation: Lectures From the University of Copenhagen Symposium*. Leiden: E. J. Brill, 1981.
- Grendler, Paul. F.. *The Universities of the Italian Renaissance*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2002.
- Grendler, Paul F.. *Renaissance Education: Between in Religion and Politics*. Aldershot, Burlington: Ashgate, Variorum, 2006.
- Grendler, Paul F.. *The University of Mantua: the Gonzaga and the Jesuits, 1584-1630*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2009.
- Hammerstein, Notker. "Relations with Authority". *A History of the University in Europe: Universities in Early Modern Europe (1500-1800)*, ed. Hilde de Ridder-Symoens. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1996, 114-154.
- Hızlı, Mefail. "XIX. Yüzyıl Ortalarında Bursa Medreseleri ve Müderrislerine Yapılan Yıllık Ödemelere Dair Bir Belge". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2011), 1-13.
- İnalçık, Halil. "Kanun: Mali Yönetim ve Kamu Yönetimi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/324-327. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- Kütükoğlu, Mübahat S.. "Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri". *İstanbul Üniversitesi Tarih Enstitüsü Dergisi* VII/1-2 (1978), 1-212.
- Makdisi, George. "Madrasa and University in the Middle Ages". *Studia Islamica* 32 (1970), 255-264.
- Mechikoff, Robert A.. *A History and Philosophy of Sport and Physical Education: From Ancient Civilizations to the Modern World*. New York: McGraw-Hill, 2010.
- Orme, Nicholas. *Education and Society in Medieval and Renaissance England*. London, Ronceverte, Hambledon Press, 1989.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. 3. bsm. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.

İnsanın, Toplumun İnşasında İletişimin Değişen Rolü: Ağ Toplumunda Yaşamak

Yaşar UĞURLU*

Giriş

Dünyanın birçok yerinde olduğu gibi, Ortadoğu özelinde ve ülkemizde son yıllarda gerçekleşen toplumsal hareket biçimlerinin yeni medya veya dijital teknolojiler üzerinden kurgulanıyor oluşu ve bu hareketlerin oluşmasındaki medya etkisi ya da iletişimin oluşan yeni dili/tarzı önemle ve öncelikle üzerinde durulmayı ve tartışılmayı hak eden bir boyutu işaret etmektedir.

Medya, birey ve toplum ilişkisi karmaşık bir alanı, bu nedenle de çok yönlü araştırmaları gerekli kılmaktadır. Multidisipliner bir anlayışla konuların ele alınmasının gereği ortadadır. Meydana gelen söz konusu değişime, kimi araştırmacılar 'web 2.0 devrimi' (Cocco ve Albagli, 2012 akt. Mattoni ve Trere, 2014) olarak adlandırırken, bazıları ise 'wiki devrimi' (Tapscott, 2011) demeyi uygun bulmaktadır. Gazete, televizyon ve radyo gibi geleneksel medyada (The Guardian, 2012; BBC News, 2013; The Washington Post 2013) ve diğer bazı çalışmalarda da (Fosshagen, 2014; Vijay, 2012) dünyanın değişik bölgelerinde meydana gelen sosyal hareketlilikleri 'sosyal medya devrimi' olarak adlandırmanın daha doğru olacağını söyleyen ifadelerle de rastlanmaktadır.¹

İnsanlığın geçmişinde ve toplumsal süreçte bu türden hızlı, ani, büyük ve etkili sosyal dirençlerin daha önce hiçbir şekilde bu genişlikte, yoğunlukta ve dinamiklikte mümkün olmadığı söylenebilir. Ayrıca günümüzde yaşanan toplumsal hareketlerin dijital teknolojilerin yaygın kullanımı ile daha kolay yön bulmasının mümkün hale geldiği de görülmektedir.

Toplumsal hareketlerin yaygınlaşması, özellikle 20. yüzyılın sonu ve 21. yüzyılın başı itibari ile iletişimin dijitalleşmesi ve son dönemde mobil iletişim teknolojileriyle bireyin artan hareketliliği, toplumlar ve kültürler arasındaki etkileşimin/iletişimin yoğunlaşması sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Dahası mal ve hizmet akışındaki sınırların silikleşmeye başlaması ile küresel ekonomik ilişkiler bütünüünün yayılcı süreçleri; küresel bütünleşme adı altında yerel kültürleri ve geleneksel ilişki biçimlerini de tehdit eder hale gelmiştir.

* Dr., Radyo ve Televizyon Üst Kurulu İzleme ve Değerlendirme Dairesi Başkanı.

1 Mehmet Emin Babacan, "Yeni Medya Bağlamında Toplumsal Hareketler ve Yeni İnsan Karakteri Analizi," (Cyprus International University, *Folklor/Edebiyat*, cilt 21, sayı:83, 2015/3), s. 295.

Yaşanan süreç sosyal ve kültürel özelliğın önündeki tüm engellerin azaldığını göstermektedir. Özgün niteliklerin zenginlik olarak görüldüğü, renkli dünya kültürlerinin gitgide yok oluşuna doğru bir hızlanmanın medya üzerinden sergilendiğı söylenebilir. Böylelikle melez kültürler ve ulus ötesi medya kuruluşları, ulusal kültürlerin; bilhassa da ulusal kimlikler içerisinde önemli gediklerin açılmasının yolunu oluşturmaktadır.²

Bu kapsamda dijital aktivizm ya da dijital aktivist gibi kimi kavramsallaştırmalar etrafında bireylerin yeni medya araçları vasıtasıyla iktidar biçimlerine karşı nasıl muhalefet edebildikleri bağlamı üzerinde durulmaktadır. Muhalefet tarzı eylemsel davranışların arka planını örtecek şekilde ve belli merkezlerden yönlendirilebilecek bir ilişkisel bütüne dönüşüyor olması dikkat çekici bir durum olarak ele alınmalıdır. Detayları, sloganları ve sembolleri üzerinden bireylere üniforma, dil ve tarz giydiren yeni direniş yaklaşımlarının kısa erimli örgütsel yapısının yol açacağı sonuçları ele almak elbette incelenmeyi hak etmektedir.

Burada gözden kaçırılmaması gereken en önemli noktalardan biri, toplumsal öznesi 'ben' olan yeni bir insan karakterinin varlığı üzerinden dikkat çekici bir toplumsal çözülmenin inşa edilmeye çalışılıyor olmasıdır. Bu bağlamda toplumsal hareketlerin bilinen kuramsal ve kurumsal ruhuna aykırı olarak, 'ben' merkezli bir özne anlayışının sosyal hareketler ile olan ilişkisi üzerinde de durulmalıdır. Ayrıca sadece yirminci yüzyılda kitle iletişim araçlarının çeşitli iktidar odaklarının varlık sahası olarak değil, günümüzde de yeni medya teknolojilerinin aynı işlevi görebildiğı fark edilmelidir³. Bu durumu Tagore oldukça etkili şekilde ifade etmektedir, "bir çocuğı kendi öğrenmenizle sınırlamayın çünkü o başka bir devirde doğdu."

İnsani ve Toplumsal Değişimin Aygıtları

İnsanlık tarihi aynı zamanda süreklilik arz eden sosyo-kültürel değişimlerin de hikayesi anlamına gelmektedir. Topluların kültürel kodları, sanat-estetik izleri yaşanan değişim ve dönüşümün sonuçları hakkında önemli mesajlar içermektedirler. Denebilir ki, insan değişim ister. Değişim yani arayış isteğı, merak güdüsü gibi doğal bir insani nitelik arz etmektedir. Topluları değişime zorlayan çalışmaların özünde, insani ihtiyaç kaynaklı sürekli değişim zaafi yatmaktadır. İnsanın fizyolojik ve sosyal güdüleri değişimin en önemli dinamiğini oluşturmaktadır. Uygun talim ve terbiye görmeyen ve sosyal bağları zayıf "birey" in bu süreçte en kullanışlı varlıklar olacağı söylenebilir.

Enformasyon yüzyılında kimlik inşasının nasıl oluştuğı ve etki mekanizmalarının neler olduğu oldukça tartışmalı bir konudur. Sosyo-ekonomik olarak halkın daha önce hiç olmadığı kadar varlıklı, sağlıklı ve ayrıcalıklı olduğu küresel kültürde, çocukların ve gençlerin gitgide daha mutsuz olduğu söylenebilir. Görünüşe bakılırsa huysuz, memnuniyetsiz, bunalımlı ve kendi davranış sorunlarından başka sevecek hiçbir şeyi olmayan bir kuşağın

2 David Held-Anthony McGrew, *Küresel Dönüşümler*, Phoenix Yay., Ankara, 2014, s. 28.

3 Mehmet Emin Babacan, "Yeni Medya Bağlamında Toplumsal Hareketler ve Yeni İnsan Karakteri Analizi,"

problemleri ile uğraşmak gibi yeni bir durumun kapıyı çalmakta olduğunu söyleyebiliriz.⁴ Bu büyük dönüşümün daha önce hiç olmadığı kadar tanımsız ve derinden ilerleyişinin nedeni, hedeflerine çocuklar ve gençler üzerinden ulaşıyor oluşudur.

İnsanlık tarihinde belki de ilk kez yetişkinler değişimin öznesi olmaktan çıkmış gözüküyorlar. Yeni teknoloji ve medya, yetişkinleri göz ardı ederek çocukların diliyle toplumlarda derin fay hatları oluşturmayı başarmış gibidir.

Çocuklar ve gençler medyasız yapamaz durundadırlar. Medya diliyle konuşan, yazan, davranan ve yaşayan yeni bir kültür kuşağının varlığı hissediliyor. Kabul edilmeli ki, ebeveynler olarak çocuklarımızı anlama ve etkileme konusunda medyanın gerisinde kaldığımızı görüyor ve çok kaygılanıyoruz.

Teknolojideki değişim ve dönüşüm bizleri “göçmen” yaparken, çocukları ve gençleri de “yerli” konumuna getirmiştir. İnternetin sosyo-kültürel yapı üzerinde yarattığı köklü etkiyi anlatmak adına bu iki kavramı ortaya atan Prensky⁵, son yıllarda dijital teknolojilerde yaşanan gelişmelerin kuşaklar arasında çeşitli farklılıklara yol açtığını ifade etmektedir.

İnterneti, sanal oyunları ve akıllı telefonları dijital bir dile çevirerek iletişim kuran yeni kuşağa “dijital yerliler” derken, 1980 yılı öncesi dünyaya gelmiş olan ve dijital teknolojilere kendini daha yabancı hisseden eski kuşağa da “dijital göçmenler” adını vermektedir.

Henüz radyo ve televizyon içeriklerinin bireye ve topluma etkileri konusunda bir karara varamamışken, bu araçların sahip olduğu nitelikleri de içerecek daha üst teknolojik aygıtların, günlük kullanım alışkanlıklarımızı da değiştirecek şekilde, yeni uygulama ve alt yapılarıyla her geçen gün daha da çekici hale gelerek, hayatımızda oldukça fazla yer kaplamaya devam ettikleri görülmektedir.

Mcluhan’a göre medya alanındaki tarihsel ve teknolojik ilerlemeler, diğer kültürel üretim alanlarıyla doğrudan ilişkilidir. Bu çerçevede kültürlerin birbirlerinden etkilenmesi, geçmişten günümüze yaşanan doğal bir süreçtir. İletişim ve taşıma teknolojilerinin sahip olduğu imkanlar paralelinde bu etkileşim süreci yüzyıllar içerisinde yoğunlaşmıştır. Geleneksel dönemde göç, ticaret, fetihler ve/veya rastlantısal olarak gerçekleşen kültürel alışveriş süreci, modern dönemde geçerliliğini yitirme noktasına gelmiştir.

Giddens’a göre her teknolojik aygıt toplum üzerinde sosyal ve kültürel dönüşümler meydana getirmektedir. Özellikle iletişim teknolojilerinde yaşanan gelişmeler, toplumun kültürünü değişime zorlarken; toplumsal alışkanlıkları, iş yaşamını, eğitim sistemini ve geleneksel ilişkileri derinden etkilemektedir.⁶

İnternet alt yapısının milyarlarca insana ulaşması, bu ağlar üzerinden oluşan iletişim süreci, her türlü iletişimin bu ağlar aracılığı ile gerçekleşmeye başlaması, yeni bir sosyal

4 Sue Palmer, *Zehirlenen Çocukluk Modern Dünyanın Çocuklar Üzerindeki Zararlı Etkileri*, çev. Özge Çağlar Aksoy, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

5 Marc Prensky, *Digital Natives, Digital Immigrants. On the Horizon*, MCB University Pres, 2001.

6 Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 12.

ilişkiler bağlamı olarak görülmelidir. Bu gelişmeler yeni bir toplumsal yapının kurucu unsurları halini almaktadır. Dünün sosyal ilişkileri, iletişim tarzı, toplumsal işleyişi dönüşüme uğramaktadır. Şimdiden yaşanan gelişmelerin sonuçları hakkında kestirimde bulunmak oldukça güç görünüyor. Bu gelişmeler bireyin ilişkilerini, iletişimini, sosyalleşmesini, yaşam biçimini ve çevre ile olan ilişkilerini etkilerken, dünyanın aidiyetlerini, kimlik bileşenlerini ve tanımlı sosyal alış-verişi yok ederek, birey merkezli bir sosyal yabancılaşma meydana getirmektedir. Bireyin sahip olduğu tüm bağlarından kopması anlamına gelen bu durumun tüm insanlığı kuşattığı da kabul edilmektedir. İnsanın bu yalnızlaşması etrafında oluşacak sosyal ve kültürel problemlerin, yeni bir dünyaya uyanmak anlamına gelmekte olduğu açıktır.

Egemen kültür küreselleşmeye bağlı olarak işler hale gelmektedir. Küreselleşme bir yaygınlaşma olgusudur. Teorik ya da pratik olguların, isteklerin, yaşantıların ya da insanın günlük değerleri arasında yer alan hemen her şeyin dünya genelinde yaygınlaşması küreselleşmedir. Buradan hareketle küresel bir sistem⁷, aynı zamanda dönüştürücü ve etkileşimci olmak durumundadır. Küresel iletişim yaygınlaşmanın hızlı, yatay, aktif ve etkileşimci olmasıyla ayırt edicidir. İnternet sistemi aracılığıyla dünya üzerindeki farklı yerleşik kültürler arasında kısa zamanda iletişime geçilebilmektedir.

Buradan anlaşılan iletişimin küresel değişimlere kattığı sınır ötesi ve mekân dışı etkileşimlerin artmasına yönelik itici gücüdür. Bu gücün internetle birlikte anında ve sürekli olması, küresel bir ağ yapılanması açısından büyük öneme sahiptir.⁸ Bu değişimler kendine özgü kültürünü kurarken aynı zamanda bu kültürün bireyini de üretmektedir. Küresel birey, iletişim olanakları içerisinde evrensel değerlere açık, aktif, katılımcı, uzmanlaşmış bilgi yetisiyle hızlı ve inovasyon odaklıdır.

Bu değişimler küreselliğin konusu olmakla; bireyi ve kültürü doğrudan etkilemektedir. Her şeyden önce üretim, küresel bağlantılarla ortaya çıkmaktadır. Diğer anlamda, küreselliğin yaygın kabulü beraberinde her bir üretimi küresel olmaya doğru zorlamaktadır. Bu ise kendi doğrultusunda bireyler ve kültürler üretmektedir. İletişim süreci bu temelde en etkin araçlardan biridir. Toplumsal ağların elbette, birçok farklı türü vardır. Sözelimi alışveriş ağları, reklam ağları vb. her zaman bir ağ-ilişkisi kurmak anlamına gelir. Ancak iletişime dayalı bir ağsal yapı, doğrudan bireysel, yerel, komün ve topluluk gibi tekil/tikel olguları harekete geçirmektedir. Bu bağlamda küreselleşme tekil ile genelin bir örtüşme sahnesidir. Yerel kültürün evrensellik içinde diğer kültürlerle iletişimde olması küresel iletişimdir. Sosyal yaşamın genel anlayışı her zaman parçaların etkisiyle iç içedir, ancak küresel algı bu ayrımı üst düzeyde birlik içinde ve her zaman yönetilir tutmak ister.

Bilişim ve iletişim teknolojilerinin etkisi altında evrim geçiren toplum türünü açıklayan "ağ toplumu", "enformasyon toplumu" ve "kitle toplumu" kavramları üzerinde durulmalıdır.⁹

7 George Ritzer, *Küresel Dünya*, çev. Melih Pakdemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 441.

8 Nilüfer Timisi, "Sanallığın Gerçekliği: İnternetin Kimlik ve Topluluk Kavramlarına Girişi", *İnternet İncelemeleri*, der. Mutlu Binark ve Barış Kılıçbay, Epos Yayınları, Ankara, 2005.

9 Jan Van Dijk, *Ağ Toplumu, Alternatif Medya ve Toplumsal Hareketler*, çev. Özlem Sakin, Epsilon Yayıncılık, İstanbul, 2012,

Ağ ya da enformasyon toplumu kavramında, toplumdaki faaliyet ve süreçlerin değişen özü ele alınırken, ağ toplumu kavramı ile de toplumların değişen örgütlenme biçimine ve (alt) yapıları üzerinde durulmaktadır. Bilgi işlemenin hayatın her alanında yoğun biçimde var olması bu toplumun yeni bir toplum türü olarak ele alınmasına neden olmaktadır.

Enformasyon toplumu; tüm faaliyetlerin içerdiği enformasyonun yoğunluğundaki artış, modern bir toplumda şu sonuçlara yol açmaktadır:

- 1- Bilim, rasyonalite ve eleştirel düşünceye dayalı bir toplumsal örgütlenme,
- 2- Tarımsal ve endüstriyel sektörler de dahil, tüm diğer sektörleri giderek enformasyon üretimi ile tanımlayan bir ekonomi,
- 3- Bilgi ve ileri eğitim gerektiren (ki bu yüzden bilgi toplumu adı verilen alternatif terim ortaya çıkmıştır) işlevlerinin çoğunu veya tamamını yerine getirmede bilgi işlem görevlilerine dayanan bir emek piyasası,
- 4- Kendi işaretleri, sembolleri ve anlamları olan medya ve enformasyon ürünlerinin hakim olduğu bir kültür.

Ağ toplumu; sosyal ve medya ağlarından oluşan bir altyapının toplumun her seviyesindeki bireysel, grupsal/örgütsel ve sosyal-örgütlenme tarzını belirlediği modern bir toplum türü olarak tanımlanmaktadır. Bu ağlar giderek artan bir biçimde bu toplumun (bireyler, gruplar, ve örgütler) her bir birimini veya parçasını birbirine bağlamaktadır. Batı toplumlarında, ağlar tarafından birbirine bağlanmış bireyler ağ toplumunun temel birimi haline gelmektedir. Doğu toplumlarında ise temel birimin halen ağlar tarafından birbirine bağlanmış gruplar (aile, topluluk, iş ekibi vb.) olduğu gözlenmektedir.

Görüldüğü üzere enformasyon toplumu içerik üzerinde dururken, ağ toplumu modern toplumun biçim ve örgütlenmesine yoğunlaşmaktadır. Bu kavramlaştırmaları daha önce yaşanan ve kitle toplumu olarak ifade edilen süreçle karşılaştırmak gerekirse; *Kitle toplumu*; gruplar, örgütler ve topluluklardan (kitlelerden) oluşan, alt-yapının toplumun her seviyedeki (bireysel, grup/örgütsel ve sosyal) örgütlenme biçimini belirlediği modern toplum türüdür. Bu toplumun temel birimleri, bireyleri örgütleyen nispeten geniş kolektivitelerdir (kitlelerdir).

Dijk, bu kavramlaştırmalara önemli eleştirilerin de yapıldığını; bu çerçevede Manuel Castells, geçmişte tüm toplumların da enformasyona dayanması nedeniyle enformasyon toplumu kavramını reddetmekte, bunun yerine, “enformasyonel toplum” kavramını daha uygun bulmaktadır. Castells’e göre *enformasyonel toplum*; “enformasyonun üretimi, işlenmesi ve iletiminin üretkenlik ve gücün temel kaynağı haline geldiği, özel bir sosyal örgütlenme biçimidir.”¹⁰

Dijital kültür, dijital medya aracılığı ile meydana getirilen yaratıcı bir süreç ve bir dizi üründür. Bu kültürün, modern kültürü bir bütün olarak giderek artan biçimde şekillendiren

s. 41-43.

10 Jan Van Dijk, a.g.e., s. 40-43.

pek çok özelliği vardır. Örneğin; hızlı, değişken ve ekranların her an her yerde kullanılabilirdiği bir kültür oluşmuş durumdadır. Diğer önemli bir özellik, dijital kültürün ürettiği kaynak ve mesajların niceliği katlanarak artmaktadır. Dijital kültür bir gençlik keşfidir. Öz-sunum ve kendini ifşa öncelikleri gibi, diğer motiflerde önce gençler ve ergenler tarafından fark edilmektedir. Denebilir ki, herkesin her an, her yerde medya tüketicisi olduğu gibi medya üreticisi de olabileceği yeni bir dünyada yaşadığımızın bilinci ile davranmak en iyi etkileşim süreci anlamına gelecektir.

Sosyal Sürecin Temel Varlığını Anlamak

Sosyal sürecin temel varlığı; birey, bireyin istekleri, korkuları, tutkuları, aklı, iyi ve kötü yönelimleridir. *Sosyal sürecin dinamiğini anlayabilmek için, bireyin psikolojik süreçlerinin dinamiğini anlamamız gerekir; tıpkı bireyi anlamak için onu biçimlendiren kültürel kodlarını anlamamız gerektiği gibi.*

Kültür her şeyden önce paylaşılan bir bellek (dil, tarih, gelenek) ve toplumsal mutabakatlar ve davranış kuralları gibi ortak yaşamı mümkün kılan bütünlüğü ifade etmektedir.¹¹

Geleneksel bağlarından kurtulan çağdaş insanın bireysel benliğinin gerçekleştirilmesi çerçevesinde zihinsel, duygusal ve duyuşsal anlamda özgürlüğünün artmadığı söylenebilir. Kaotik ilişkilerin anlaşılması, etkileri ve hayatın merkezine yerleşen iletişim aygıtlarının sağladığı bağımlılık duygusu; Bireyin (biyo-psiko-sosyal) gelişimini bir bütünlük oluşturacak edimden uzaklaşmaktadır.

Özgürlük, bireye bağımsızlık ve akılcılık getirmiş ama bir yandan da onu yalnız, kaygılı ve güçsüz bırakmıştır. Freud'a göre, insanlar, temelde antisosyaldir. Toplum onu evcilleştirmeli, biyolojik – yani giderilemez- dürtülerine bir miktar doğrudan doyum sağlamalı; ama daha çok toplum, insanın tepilerini inceltmeli ve denetlemelidir. Bu doğal tepilerin toplum tarafından bastırılmasının sonucunda, bir mucize ortaya çıkar; bastırılmış dürtüler, kültürel değerleri olan çabalara dönüşür ve kültürün insan temelini oluşturur. Freud bastırılmaktan uyar davranışa dönüşüme *yüceltme* adını vermiştir. Bastırma miktarı yüceltme yetisinden fazlaysa, kişi nörotik olur. Bu nedenle bastırmayı azaltmak gerekir. Ama genelde, insan dürtülerinin doyurulmasıyla kültür arasında ters bir ilişki vardır: Bastırma artıkça kültür de artar (nörotik rahatsızlık tehlikesi de artar). Freud'un kuramında bireyin toplumla ilişkisi statik bir ilişkidir.¹²

İnsanın sosyal tarihi, doğal dünyayla bütünlük durumundan çıkıp kendisini çevresindeki doğa ve insanlardan ayrı bir varlık olarak fark edişiyile başlar. Çocuk büyüdükçe ve birinci bağları koptuğu ölçüde, özgürlük ve bağımsızlık arayışı artar. Bu sürecin iki yönü vardır: Birincisi, çocuğun fiziksel, duygusal ve zihinsel açılardan güçlenmesidir. Bireyleşme sürecinin diğer yönü de yalnızlığın artmasıdır.

11 Bkz. William A. Haviland, *Kültürel Antropoloji*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002.

12 Erich Fromm, *Özgürlük Korkusu*, çev. Roza Hakmen, Yaprak Yayınları, İstanbul, 1991.

İnsanla özgürlük arasındaki temel ilişkinin çok etkili bir anlatımı olan insanın cennetten kovulması efsanesidir. İnsan ve doğa arasında başta var olan uyum bozulmuştur. İnsanın iyi ve kötünün bilgisi ağacının meyvesini yemesi yasaktır. Yeni kazandığı özgürlüğü bir lanet gibidir. Cennetin tatlı bağlarından kurtulup özgür kalmış ama kendini yönetmek için, bireyselliğini gerçekleştirmek için özgür değildir. İnsanlık tarihi çelişkiler ve mücadeleler tarihidir. Bireyleşmenin artması yolundaki her adım, insanları yeni güvensizliklerle yüzyüze getirmiştir.

Günümüzde medyanın önemi tartışıldığında, sadece tek tek medyanın içeriğinden veya medya olaylarından bahsedilmiyor. İnsanları, giderek artan bir biçimde “medyatikleşmenin” genel olarak politikayı, eğitimi, dini, kültürü ve toplumu nasıl etkilediği sorusu ilgilendiriyor. Buna bağlı olarak medya iletişimi insan hayatının farklı alanlarında etkili oluyor. Yani teknik iletişim araçlarının giderek artan yayılması hepimizin üzerinde izler bırakıyor¹³.

Medyatikleşme Olgusunda Artış

Medya araçları dönüştürücü rollerini oynamaya devam etmektedirler. 1970’lerde medyadan bahsettiğimizde, herkesin aklına gazete, radyo, televizyon ve sinema gelirdi. Sonuçta bunların tümü “kamusal alan” dediğimiz şeyle yakından ilgisi olan iletişim araçlarını oluşturuyorlar. Öte yandan bu iletişim araçları “eğlence” amaçlı da kullanılıyordu. Günümüzde ise iletişim araçları dendiğinde belki de bunlardan daha önce facebook, twitter, e-posta, www, mobil telefon vb. gelmektedir. Bu iletişim araçları günümüz kültürüne nüfuz ederek kendisine alan açmaktadır. Bu durumda sadece özel hayatımızı değil, aynı zamanda yaşamımızın diğer alanlarını da derinden etkilemektedir. Hayatımızın kesitlerine bakıldığında birçok temel değişimleri yaşanmakta olduğu görülecektir. Örneğin; günümüzde çoğu meslek, “medya mesleklerine” dönüşmüş durumdadır, bu meslekler ya bilgisayar ve ekran başında icra edilmekte ya da iş sırasında medya aracılığıyla başka insanlarla iletişim kurulmaktadır. Eğitim sistemimizin de “medya eğitimine” dönüşmüş olduğunu söyleyebiliriz. “Her şeyin dolaymlanması” yani her şeyin artarak medya ile ve medya üzerinden gerçekleşmesi durumu söz konusudur.

Medya zaman içinde ve istikrarlı bir şekilde kendi medyasını da geliştirmek suretiyle; kartopu devingenliği içinde toplumun tüm kesimlerini kuşatacak sosyal ve fiziksel bir ağ (alt) yapısına ulaşmıştır. Son üç yüzyılda ulaşılan medya gücü, özellikle yaklaşık son otuz yıllık sürede milyarlarca insanı ağlarına takma ve onları yönlendirebilme becerisini göstermiştir.

Aslında yaşanan süreçte dramatik bir durum dikkat çekmektedir: 20. yüzyılda doğanlar ile 21. yüzyılın dijitalleşmiş evreninde doğanlar arasında, olay ve olgulara bakış açısı, düşünme, akıl yürütme ve değerlendirme becerisi bakımından temel farklılıklar bulunmaktadır.

Dünün rasyonel düşünme ve klasik bilgi kaynakları ile yetinme anlayışı, günümüzün genç kuşakları için çok da anlamlı olmayabilir. Literatürde “kuşak farkı/kuşak çatışması” olarak ifade edilen ve uzun çalışmaların ve tartışmalarını konusu olan durum hiç bu denli açık

13 Andreas Hepp, *Medyatikleşen Kültürler*, çev. Çiğdem Bozdağ- Elif Posos Davrani, Dipnot Yayınları, İstanbul, 2013.

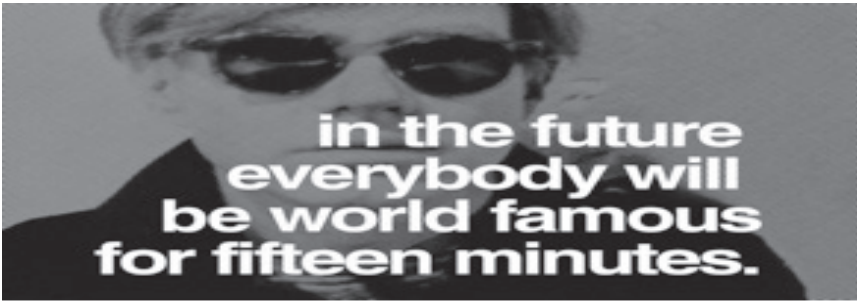
bir sonuca yol açmamıştır. Bu çarpıcı gerçeği kendi çocuklarımızla kurulan ilişki-iletişim yaklaşımında da açıkça gözlemleyebiliyoruz. 20. yüzyılda doğan insanlar haber almadan iletişim kurmaya, dünyaya açılmadan ihtiyaçlarını gidermeye kadar her şeye bakarken büyük ihtimalle insan beynindeki “rasyonel” kısımları kullanmakta idiler. Yani haber almak için gazeteler, haberleşmek için mektuplar, kablolu telefonlar vb. şeyler yeterliydi. O günün haber kaynakları ve buna bağlı düşünsel yapıyı şekillendiren koşullar bunlardan oluşmaktadır.

Dijital iletişimin yaygınlaşması olan internet ortamı beynimizin rasyonel düşünme becerisini ve duygusal düşünme şeklini kökten değiştirmiştir. 140 karakterle başlayan kendini ifade etme ortamına sıkıştığımız/saklanabildiğimiz bir dünyada çokta rasyonel düşünmemize gerek kalmamıştır. Zira kimliklerimizi istediğimiz gibi eğip bükebildiğimiz bir ortamda sorumluluk duygumuz da bir o kadar zayıflamış durumdadır. Sorumluluklarımızın çoğunu bize yükleyen şey, toplum içinde sahip olduğumuz kimliğimizdir. Oysa sosyal medyada yaptığımız ve paylaştığımız her şey o an içinde bulunduğumuz ağda kendimize edindiğimiz sanal kimlik içindir.

Sosyal medya yüzünden çağımıza dikizleme ya da kendini gönüllü dikizletme çağı da denilebilmektedir. Facebook insanların yaşantılarını dışarıya yansıttığı sosyal bir aynadır. Twitter ise insanların düşüncelerini açık ve kapalı kimliklerle duyurduğu bir megafon işlevi görmektedir. Sosyal ağ sitelerinde kendini online düzlemde tanıtmada konusunda, kullanıcıların online sitelerde isimsiz olarak kimlik oluşturdukları, bu kimliklerle rol üstlenme gibi oyunlara giriştikleri ve normal olmayan davranışlar sergiledikleri görülmektedir¹⁴.

İnsanlar sesleri duyulsun isterler. Bilinmek, tanınmak, etkili olmak veya bu izlenimi oluşturmak için çaba gösterirler. Bu görünme isteği yeni mecralarda varlık göstermelerini sağlar. Sosyal medya insanlara bu imkanı sunan bir mecra olarak çok ilgi uyandırmaktadır. Sosyal medyanın temel kurallarından birisi: Sesini en etkin ve dikkat çekici şekilde duyur¹⁵.

Andy Warhol’un “herkes bir gün 15 dakikalığına ünlü olacak” sözünden yola çıkılırsa sosyal ağlar insanların büyük kitlelere ulaşmasının ve o kitleler üzerinde bir popülerlik kazanmasının kısa ve en kolay yolu haline gelmiştir.



14 Ümit Sanlav, *Sosyal Medya Savaşları*, Hayat Yayınları, İstanbul, 2014.

15 Sanlav, a.g.e., s. 25.

İletişim Sorunsalı ve Medyatik Düşler

Medya kültürü her zaman, her yerde ama bir bilinen kitle kültürü niteliği taşımaz. Frankfurt Okulu'nun ünlü temsilcileri ABD'de sürgünde oldukları 1930'ların sonundan 1940'ların ortalarına kadar, birlikte "Aydınlanmanın Diyalektiği" adlı tanınmış eserlerini yazdılar. Bu kitapta öne çıkardıkları ana husus, medya bir kültür değil, medya endüstrisi ve onun kitlesel özelliğidir. Onlara göre kültür endüstrisi her yerde ve her zaman olan bir sistemdir. Kültür endüstrisi, tüm dünyanın süzülmesi bir "filtre" gibidir. "Kültür endüstrisi" teriminin, kendiliğinden kitleler arasında oluşan bir kültür değil, popüler sanatın günümüzdeki biçimini konu aldığı vurgulanmıştır¹⁶.

Kültür endüstrisinin ana karakteristikleri endüstriyel standardizasyon ve "seri halinde yayınlamadır". Sinema, radyo, televizyon dizileri ya da müzik gibi endüstriyel kültür ürünleriyle meydana gelen "davranış şematizmi" aynı şeylerin sürekli tekrar edilmesi ile birlikte görülür: Ürünün standartlaşmasının sonucu, tepkinin standardizasyonu ve insanların "sahte-bireyselliği"dir. Örneğin; -starların yaşamıyla sunulan kültürel model- bireyin kendi kimliğini saran temel bir özellik haline gelir. Bu, standartlaştırılmış "kitle kültürü"dür¹⁷.

Gözümüzün önünde yeni bir kültüre uyanma ya da yeni bir toplumu inşa etme sürecine tanıklık ediyoruz. 21. yüzyıl medyanın dünyaya büyük ölçüde egemen olduğu ve küresel gelişmeleri yönetip yönlendirdiği yüzyıldır. ABD başkanlık seçiminden Ortadoğu petrolünün nasıl kullanılacağına; İsrail ürünlerinin hangi pazarlara gireceğinden insanların sabah uydıklarında hangi şarkıyı mırıldanacaklarına kadar hemen her konu medya tarafından tasarlanmakta ve insanlara aktarılmaktadır.¹⁸ Medya yeni kuşaklar için rol modeller üretmekte, yeni çiftlerin evlerini tasarlamakta, insanlara ne yiyecekleri ve ne giyinecekleri konusunda iletiler aktarmakta, birbirlerine nasıl davranacakları konusunda öneriler sunmaktadır. Modern çağın yüksek ritmi içinde rahatlamak, eğlenmek ve geleneklerin etkilerinden uzaklaşmak isteyen insanlar da yoğun biçimde medyaya yönelmektedir.¹⁹ İleri teknoloji, popüler kültür, modern biçimler ve diğer çağdaş etkilerle medya toplumlar üzerinde yoğun bir egemenlik kurarken, kendi toplumlarını da oluşturmaktadır²⁰

Douglas Kellner, medya kültürünü bireylerin hayatlarından soyutlamaz. Kültür endüstrisinin tüm topluma nüfuz etmesi, sadece kültürel malların üretimi ve üretim sürecinin kendisi değildir, aynı zamanda bireylerin kimlikleriyle de ilgilidir. Tüm dünya kültür endüstrisinin süzgecinden geçirmektedir. Toplum ve kültür, medya kültürü tarafından sömürgeleştirilmiştir²¹.

16 Andreas Hepp, a.g.e., s.36-37.

17 Aynı yer.

18 Davies, J. J. ve Gentile, D. A. (2012). "Responses to children's media use in families with and without siblings: A family development perspective", *Family Relations*, 61(3), s. 420

19 Debrazanga, N.- Hauseblas, N. A. (2010). "Media Exposure of the Ideal Physique on Women's Body Dissatisfaction and Mood: The Moderating Effects of Ethnicity". *Journal of Black Studies*, 40 (4), s. 711

20 Suat Cereci, Hayri Özdemir, "Medyanın Toplumsal Gelişimi: Medya Toplamları", *International Journal of Social Science* Number: 33 , p. 1-10, Spring I 2015.

21 Andreas Hepp, a.g.e., s.38.

Gerçeklik algımız, giderek artan bir şekilde medya tarafından iletilen içerikler tarafından etkilendiği için medya kültürünü idrak etmek çok daha karmaşık bir süreçtir. Ancak üzerinde en çok durulması gereken ana mesele de burasıdır.



Büyük kitleleri yönlendirebilmek zordur. Ancak, sosyal medya dediğimiz olgu bu konuda çok 'başarılı' sonuçlar elde etmiş görünüyor. Örneğin; çok yakın zamanda yaşanan Gezi Parkı olayları sosyal medyanın etkileri bakımından incelenmeye değerdir. Bu olaylara katılanların sayısının milyonlara ulaştığı söylenmiştir. Elbette tam sayıyı bilmek imkansızdır ancak bunu milyonlar olarak kabul edersek böylesine bir kalabalığa ulaşmak ve mobilize etmek gerçekten çok başarılı bir iletişim ağı ve yönetimini gerektirmektedir. Twitter inc. şirketinin istatistiklerine göre Gezi olaylarının ilk on günü boyunca atılan tweet sayısı 143 milyondur. Bu günde ortalama 14 milyon civarı tweet atılmasına denk gelmektedir. Bu ortamda bilgilerin gerçeklik payları ve manipülasyona ne kadar açık olduğu düşünülürse, bilgiye erişen kitlelerin belli bir konuya odaklanmalarının sağlanması ve yönlendirilmeleri son derece kolaylaşmış olacaktır.

Türkiye genç nüfusu ile son derece dinamik bir ülkedir ancak bu gücü iyi yönetmek de önem arz etmektedir. Ülkemizde internet kullanıcılarının %73'ü sosyal medyayı bir haber kaynağı olarak görüyor. Bu oran, 2015'te %67' idi ve Türkiye, raporun kapsadığı 18 ülke içinden, sosyal medya platformlarının en yüksek oranda okur tarafından haber kaynağı olarak kabul edildiği de ülkedir. Türkiye'de sosyal medyayı haber kaynağı olarak kullandıklarını söyleyen kullanıcıların en çok tercih ettiği platform %64 ile Facebook'tur. Türkiye'de habere akıllı telefonlar aracılığıyla ulaşanların sayısı ise 2016'da %68'e ulaşmıştır²².

Benzer şekilde Reuters Enstitüsünün Oxford Üniversitesiyle birlikte yürüttüğü araştırma (Digital News Report, Dijital Haber Raporu, 2017) raporunda da Türkiye'den ankete katılanlara, haber kaynağı olarak ne kullandıkları sorulmuş; online kaynaklar %89, televizyon %77 ve sosyal medya %67 olarak sıralanmıştır.

Bilginin fazlasıyla yayıldığı dijital ortamlar, aynı zamanda yalan haberlerin, web 2.0 teknolojisiyle yazı ve görsellerin yeniden kurgulanarak gerçekmiş gibi sunulan içeriklere de kapı açmaktadır. Algoritmalar ise gerçek ve yalana duyarlı olmaktan ziyade okurun tıklama refleksleriyle uyumlu çalışmaktadır.

22 (<http://www.aljazeera.com.tr/blog/rapor-turkiyede-okurlarin-73u-icin-sosyal-medya-haber-kaynagi>).

Çeşitlenen medya içerikleri kuşkucu kullanıcıları rahatsız etmiş benziyor. Kendilerine ulaşan verileri (haber, eğlence vb.) kendi dünya görüşlerine uygun olmaları yönünden irdeleme ihtiyacı ile davranmak ve tutum almak istemektedirler. Önceki yıllara göre kullanımı %2000 artan post-truth kavramı Oxford Sözlüğü tarafından 2016 yılının kelimesi olarak seçilmiştir. Post-truth kavramının hayatımızdaki yeri ve önemi giderek artmaktadır. Kelimeyi 2016 yılının kelimesi seçen Oxford Sözlüğüne göre post-truth: Duyguların ve kişisel kanaatlerin belirli bir konu üzerinde kamuoyunu belirlemede rasyonel gerçeklerden daha fazla etkili olması durumu anlamına gelmektedir. Sosyal medya kaynaklı enformasyonun güvenilirliğinin sorgulanması kelimenin popülerliğini daha da artırmaktadır. Sosyal medya kullanımındaki artış bu mecradaki grupların artmasına neden olmaktadır ve ortak değerlerle bir araya gelen sosyal medya grupları, grup kutuplaşmasının etkisiyle ortak değerlerine daha çok inanmaya başlamaktadır. Post-truth çağı, bu grupların post-truth medya içeriklerinin üretim ve yayılımında en önemli aktörler olmaları sonucunu doğurmaktadır.

O halde Marshall McLuhan'ın elektronik medya temeline dayanan dünya çapında komşuluk olarak tanımlanan "küresel köy"ünden ne anlamalıyız? Niklas Luhmann, toplumların değişimini "yayın medyası"nın ortaya çıkışıyla tanımlar. Dilin, yazımın, basılı kitap ve elektronik medyanın öncü ve bağlayıcı bir rol oynadığını öne sürer. Luhmann'a göre baskın olan medya değiştikçe kültür ve toplumun biçimi de değişir. *Medya kültürünü tanımlayan şey, baskın medya kültürü değil, değişik medya tabanlı iletişim biçimlerinin aşırı karmaşık düzenlemeleridir*²³.

Luhmann'a göre sosyal sistemlerin temeli iletişimdir²⁴. Bir toplumun iletişiminin sağlıklı işlemesi için toplumun doğru bir medya kullanma bilincine sahip olmasıyla mümkündür. Günümüzde daha karmaşık hale gelen toplum yapısı, sosyal ilişkiler ve medya içeriklerini bir harmoni içinde anlamlı işleyişe kavuşturmak yeni medya okuryazarlığı alışkanlığının her bireye kazandırılması anlamına gelmektedir. Çocuklarımızın bu konuda yeterli beceriye kazandıramadığımızı/sahip olmadıklarını aşağıda yer alan tablodan görebiliyoruz.



23 Andreas Hepp, a.g.e., s. 48.

24 Andreas Hepp, a.g.e., s. 49.

İnsanlığın dijital teknolojilerle ilişkisinin geldiği aşamayı ifade etmesi bakımından aşağıdaki habere yer verilmiştir; İngiliz parlamentosunda bir robot konuk, kendisi gibi teknolojilerin gelecekte insanları gereksiz hale getirmeyeceğini anlattı. Middlesex Üniversitesinde kullanılan Pepper adlı robot Japon Softbank şirketi tarafından üretiliyor. Robot parlamentoda eğitim komitesinin dördüncü endüstriyel devrim üzerine yaptığı konuşmada söz aldı.



Pepper sözlerine, toplantıda konuşmasına izin verildiği için teşekkür ederek ve memnuniyetini belirterek başladı. Katılımcıları selamlayan Pepper daha sonra kendisine yöneltilen soruları yanıtladı. Pepper'ın yanıtları önceden programlanmış cevaplardan oluşuyordu.

“İnsanların yeni fikirlerine ihtiyacımız var”

Komite üyesi James Frith robota, dördüncü endüstriyel devrimde insanların rolünün ne olacağını sordu. Pepper bu soruya “Robotların oynayacak önemli bir rolü var ancak insanların teknoloji üretme, sürdürme ve buradan değer elde etme gibi özel yeteneklerine daima ihtiyaç duyacağız. Teknolojiler birleştikçe ve daha önce öngörmediğimiz şekillerde kullanılmaya başladıkça geleceğin çalışanları için yeni düşünce tarzlarına ihtiyaç duyacağız. Yeni fikirler üretebilen ve geleneksel sektör kurallarının dışında düşünerek teknolojik yeniliklerden değer elde edebilen insanlara ihtiyacımız olacak.” şeklinde konuştu. Robot ayrıca ilkökul öğrencileriyle etkileşim kurabildiğini ve özel ihtiyaçları olan kişilerin yeteneklerini geliştirmelerine yardımcı olabileceğini de söyledi. Komite başkanı Robert Halfon robotu alkışlattı. Muhafazakar milletvekili Lucy Allan ise “Pepper sen daha önceki bazı bakanlarımızdan bile daha iyisin.” dedi.

Kaynakça

- Babacan, M.E., "Yeni Medya Bağlamında Toplumsal Hareketler ve Yeni İnsan Karakteri Analizi," (Cyprus International University, *Folklor/Edebiyat*, cilt 21, sayı:83, 2015/3).
- Held, D.-McGrew, A., *Küresel Dönüşümler*, Phoenix Yay., Ankara, 2014.
- Palmer, S., *Zehirlenen Çocukluk Modern Dünyanın Çocuklar Üzerindeki Zararlı Etkileri*, çev. Özge Çağlar Aksoy, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.
- Prensky, M., *Digital Natives, Digital Immigrants. On the Horizon*, MCB University Pres, 2001.
- Giddens, A., *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.
- Ritzer, G., *Küresel Dünya*, çev. Melih Pakdemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.
- Timisi, N., "Sanallığın Gerçekliği: İnternetin Kimlik ve Topluluk Kavramlarına Girişi", *İnternet İncelemeleri*, der. Mutlu Binark ve Barış Kılıçbay, Epos Yayınları, Ankara, 2005.
- Dijk, J., *Ağ Toplumu, Alternatif Medya ve Toplumsal Hareketler*, çev. Özlem Sakin, Epsilon Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- Haviland, W., *Kültürel Antropoloji*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002.
- Fromm, E., *Özgürlük Korkusu*, çev. Roza Hakmen, Yaprak Yayınları, İstanbul, 1991.
- Hepp, A., *Medyatikleşen Kültürler*, çev. Çiğdem Bozdağ- Elif Posos Davrani, Dipnot Yayınları, İstanbul, 2013.
- Sanlav, Ü., *Sosyal Medya Savaşları*, Hayat Yayınları, İstanbul, 2014.
- Davies, J. J. ve Gentile, D. A. (2012). "Responses to children's media use in families with and without siblings: A family development perspective", *Family Relations*, 61(3).
- Debrazanga, N.- Hauseblas, N. A. (2010). "Media Exposure of the Ideal Physique on Women's Body Dissatisfaction and Mood: The Moderating Effects of Ethnicity". *Journal of Black Studies*, 40 (4).
- Cerci, S.-Özdemir, H., "Medyanın Toplumsal Gelişimi: Medya Toplumlari", *International Journal of Social Science* Number: 33 , p. 1-10, Spring I 2015.