



SOSYAL BİLİMLER LİSANSÜSTÜ ÖĞRENCİ BİLGİ ŞÖLENİ TEBLİĞ METİNLERİ

Editör
Muhammed Enes Kala



Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları - 102

Toplantı Metinleri - 31

ISBN: 978-605-7912-20-6

Ankara, Temmuz 2020

Yayıncı Sertifika Nu: 48050

Şeref Heyeti

D. Mehmet Doğan

Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan

İbrahim Ulvi Yavuz

Bilim Heyeti

Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu

Prof. Dr. Ali Osman Kurt

Prof. Dr. Cevat Özyurt

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir

Prof. Dr. Hicabi Kırlangıç

Prof. Dr. Münire Kevser Baş

Prof. Dr. Mustafa Orçan

Prof. Dr. Sait Okumuş

Doç Dr. Ömer Bozkurt

Doç. Dr. Muhammed Enes Kala

Dr. Cem Korkut

Dr. Mehmet Tuğrul

Dr. Nuri Salık

Yürütücü Heyet

Burçak Aktaş

Hüseyin Türk

Rabia Nur Akmaz

Şeyda Özgül

Editör

Doç. Dr. Muhammed Enes Kala

Tasarım: www.mtrmedya.com

Baskı: Göktuğ Ofset Yayıncılık Matbaacılık Tic. Ltd. Şti. - Ankara

Matbaa sertifika nu: 47538

İÇİNDEKİLER

Sunuş	5
Doç. Dr. Muhammed Enes KALA	

Açılış Konuşması.....	7
Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN/ Türkiye Yazarlar Birliği Genel Başkanı	

I. BÖLÜM

Celile AYDIN- Konfüçyüs'ün Klasik Çin Ahlak Düşüncesinde Yeri ve Önemi	14
Gülfem AKYILDIZ- Hermeneutik	44
Hüseyin TÜRK- Erol Güngör'de Aydın ve "Aydın"	53
Şeyda ÖZGÜL- Kant'ın Ahlak Eğitime Dair Görüşleri	61

II. BÖLÜM

Burçak AKTAŞ- İnsan Olma İmkânı Bakımından Ahlak ve Adalet Mefhumlarının İncelenmesi	76
Derya KAYA- Coğrafyanın İnançlar Üzerine Etkisi	86
Elifnur ÖZTÜRK- Namık Kemal'in Modernleşme Tasavvuru	91
Rumeysa Hazel PEKACAR- Politika Anlayışında Bir Ahlak Reformcusu Olarak "Jean Jacques Rousseau"	107

III. BÖLÜM

Arazgül REJEPOVA- Türkmen Edebiyatında "Göroğlu Destanı"	118
Çilemcan ÖZDEMİR- "Zihniyet ve Ahlâk"	135
Fatma ATLIHAN- Bir Anadolu Beylerbeyi: Cenâbî Ahmed Paşa	150
Gül ŞİMŞEK- Mecmû'a-i Mu'ammeyât ve Arap-Zâde Mehmed Efendi'nin Mu'ammâ Risalesi	166

IV. BÖLÜM

Meryem AYTAŞ- Bonyad Kurumlarının ve Paramiliter Güçlerin İran Politikasındaki Rolü	180
Merve TÜZÜNOĞLU- Feurbach ve Durkheim'in Din Anlayışlarının Karşılaştırılması	184
Muhammed Emin KOÇAK- Timurlu Medeniyetine Örnek Bir Şehir: Yezd (1405-1447)	200
Nida Merve ÖZTÜRK- Özdemir İnce'nin "Şiir ve Gerçeklik" Eseri Bağlamında Cemal Süreya'nın Şiirlerinde İmge	208
Yavuz Selim KESKİN- Türk Kültüründe Ateş ve Ocağın Hastalık Tedavisindeki Yeri ve Önemi	225

Sunuş

Türkiye Yazarlar Birliği Gençlik Birimi, Türkiye Yazarlar Birliği çatısı altında, gençlerin ilim, kültür, sanat ve edebiyat çerçevesinde bir araya geldiği, projeler ürettiği gençlik yapısıdır. Bu çerçevede, TYB Gençlik Birimi, çağın gerçekliğini idrak etmeye ve insanlığın sorunlarına dair gençlerin nazarından çözümler üretmeye de çalışmaktadır. Bu hedefe uygun bir biçimde “Sosyal Bilimler Öğrenci Bilgi Şöleni”ni 20-21 Haziran 2020 tarihinde gerçekleştirmiştir. Gençlik Birimini himaye eden Türkiye’nin en seçkin sivil toplum kuruluşlarından birisi olan Türkiye Yazarlar Birliği’nin destek ve yönlendirmeleri ile hitap ettiğimiz kitleyi göz önüne aldığımızda Birimimiz bu yönde çalışmaları organize edecek kabiliyet ve sorumluluğa sahiptir. Gerçekleştirilen bilgi şöleni bunun bir nişanesi olarak kabul edilmelidir.

Türkiye, son dönemlerde özellikle teknoloji alanında büyük atılımlar göstererek, dünyada dikkatleri üzerine çekmektedir. Tüm bu gelişmelerin ve atılımların sosyal bilimler, kültür ve sanat alanlarında da gösterilebilmesi için akademilere ve toplumda bu meseleleri dert edinen dernek ve vakıflara da büyük görevler düşmektedir. Bununla birlikte, sosyal bilimler alanında “genç söylemler”in birer farklı bakış ve yeni sözler olarak kendilerini tebarüz ettirmesinin de oldukça değerli olabileceği kanaatindeyiz. Zira sosyal bilimler ve felsefesi, içinde bulunduğumuz zamanı keşfetmek, anlamak ve tanımlamak gayesinde olmakla birlikte belki de çağın en çok etkilediği genç beyinlerin ihtiyaç ve tecrübelerine de sağır olmamalıdır. Sosyal kuramcıların öne sürdüğü düşünce ve kuramlardan esinlenen politikacılar ve bürokratlar, uygulamalar yoluyla toplumsal hayata müdahale ederler. Ancak çözüm odaklı müdahalelerin hem geçerli bir zeminde gerçekleşmesi için mevcut sosyal gerçekliğin kavranması hem de söylemlerin olabildiğince kapsayıcı olması oldukça önemli görülür. Sosyal alanlarda fikir serdedenlerin öncülük edeceği bu bilinçlenme ve uygulama süreci çeşitli programlar yoluyla öncelikle akademilerde ve beraberinde geniş toplumsal kesimlerde yayılmalıdır. Türkiye Yazarlar Birliği Gençlik Birimi, gerçekleştirdiği Bilgi Şöleniyle, zikrettiğimiz hususların şuuru, tecessüm ettirmeyi, hem de Birim maharetiyle sosyal bilimler alanındaki literatüre bir gençlik söylemiyle katkıda bulunmayı hedeflemiştir.

Bilgi Şöleni kapsamında, Sosyal Bilimler alanında lisansüstü eğitim alan öğrenciler, hazırlamış oldukları akademik ve bilimsel çalışmalarını alan uzmanlarının da dinleyici olarak katıldıkları bir bilimsel programda paylaşma imkanı bulmuşlar, tebliğlerinde paylaştıkları üzerinde müzakere zemininde tebliğlerini daha da geliştirme şansını elde etmişlerdir. Oturumlarda sunulan tebliğ başlıklarına göz attığımızda gençlerimizin birikimlerine ilişkin bilgi sahibi olmak yanında yarımlara daha ümitli bakmak için de gerekli şevki alabiliyoruz. İlk oturumda, Celile Aydın, “Konfıçyüs’ün Klasik Çin

Ahlak Düşüncesinde Yeri ve Önemi”, Gülfem Akyıldız, “Hermeneutik”, Hüseyin Türk, “Erol Güngör’De Aydın ve “Aydın” ve Şeyda Özgül, “Kant’ın Ahlak Eğitime Dair Görüşleri” başlıklı tebliğlerini paylaştılar. Birinci oturumun tebliğ metinleri eserimizin Birinci Bölümünü oluşturmuştur. İkinci oturumunda ise “İnsan Olma İmkânı Bakımından Ahlak ve Adalet Mefhumlarının İncelenmesi”, “Coğrafyanın İnançlar Üzerine Etkisi”, “Namık Kemal’in Modernleşme Tasavvuru” ve “Politika Anlayışında Bir Ahlâk Reformcusu Olarak “Jean Jacques Rousseau” başlıklı tebliğler sırasıyla Burçak Aktaş, Derya Kaya, Elifnur Öztürk ve Rümeysa Hazel Pekacar tarafından sunulmuştur. İkinci oturum, kitabımızın ikinci bölümünü oluşturmaktadır. Üçüncü oturumda ise Arazgül Rejepova, Fatma Atlihan, Gül Şimşek ve Çilemcan Özdemir sırasıyla “Türkmen Edebiyatında “Göroğlu Destanı”, “Bir Anadolu Beylerbeyi: Cenâbî Ahmed Paşa”, “Mecmû’a-ı Mu’ammeyât ve Arap-Zâde Mehmed Efendi’nin Mu’ammâ Risalesi” ve “Felsefe ile Bakmak: Zihniyet ve Ahlak” başlıklı tebliğlerini sunmuşlardır. Bu oturum, kitabımızda üçüncü bölümü meydana getirmiştir. Son oturumda ise “Bonyad Kurumlarının ve Paramiliter Güçlerin İran Politikasındaki Rolü”, “Feurbach ve Durkheim’in Din Anlayışlarının Karşılaştırılması”, “Timurlu Medeniyetine Örnek Bir Şehir: Yezd” ve “Özdemir İncenin “Şiir ve Gerçeklik” Eserleri Bağlamında Cemal Süreya’nın Şiirlerinde İmge,” başlıklı tebliğler “Türk Kültüründe Ateş ve Ocağın Hastalık Tedavisindeki Yeri ve Önemi.” Meryem Aytaş, Merve Tüzünoğlu, Muhammed Emin Koçak, Nida Merve Öztürk ve Yavuz Selim Keskin tarafından sunulmuştur. Gençlerimizle birlikte gerçekleştirdiğimiz, onların konuşmacı hocaların ise dinleyici olduğu bu mütevazı faaliyetin, çok daha bereketli programlara vesile olmasını diliyor, programa emek veren herkese teşekkürlerimi arz ediyor, Bilgi Şölenimizin kitabını okuyacak olanların müstefit olmasını temenni ediyorum.

Doç. Dr. Muhammed Enes KALA

Açılış Konuşması

Tüm arkadaşları hürmetle muhabbetle selamlıyorum. Başarılı bir bilgi şöleni geçmesini temenni ediyorum. Tabi öncelikle böylesi zor günde, salgının yaygın olduğu bir dönemde bu şölen bizim hayatımız açısından oldukça önem taşımakta. İlk kez bir bilgi şölenini dijital bir ortamda, sanal bir ortamda gerçekleştirmiş oluyoruz. Genel merkezde yüz yüze yapacağımız bir programı sanal bir ortamda gerçekleştiriyoruz. Tabi zor günlerden geçiyoruz. Dünya bir salgınla çok ciddi bir şekilde yüz yüze, hala tehlike geçmiş değil. Böyle bir zamanda hala bilimden, düşünceden, fikirden, sanattan, kültürden kopmamış olmamız çok önemli, çok kıymetli. Ben öncelikle sizin hepinizi yürekten kutluyorum. Akademik düzeyde arkadaşlarımızı çalışmalarını devam ettiriyorlar. Bu anlamda zaten çabamız devam ediyor. Ancak özel bir çabayı da, gönüllü bir çabayı da ortaya koymak takdire şayan. Bu bilgi şöleni en başta Doç. Dr. Muhammed Enes Kala hocamızın büyük gayretleriyle gerçekleştirildi. İlk günden itibaren gençlerimiz için, gençlerimizin katılacağı TYB Sosyal Bilimler lisansüstü öğrenci bilgi şöleni isimli bir şöleni icra etme konusunda çok ısrarcı oldu. Bunun fikrinin oluşturulmasında çok özel gayreti oldu Muhammed Enes hocamızın, genç arkadaşlarımızın. Lisansüstü bir bilgi şölenini özellikle sosyal bilim bağlamında icra etmenin çok değerli, önemli olduğunu ısrarla vurguladı ve hayata geçmesi konusunda çok büyük çaba sarf etti. Biz bunu tabi salgın olmasaydı nisan ayında genel merkezde icra edecektik. Tabi bununla birlikte düzenlenmesinde emeği geçen arkadaşlarımız var. Hüseyin Türk, Şeyda Özgül, Burçak Aktaş, Rabianur Akmaz arkadaşlarımız gibi tüm genç arkadaşlarımız, genç TYB'nin tüm üyeleri büyük gayretler ortaya koydular. Ben belki ismini sayamadığımız arkadaşlarımız olduysa özür dileyerek hepsini kutluyorum. Bir ilki de başarmış oluyoruz, gerçekleştirmiş oluyoruz. Gençlerin sosyal mecrada bir bilgi şöleni gerçekleştirmesinde artık hiçbir engel yok diyoruz. Salgın bizi bir araya gelmekten uzak tutabilir ama sanal ortamda, dijital ortamda da biz bir araya gelebiliriz, fikir alışverişinde bulunabiliriz diyoruz. İki gün sürecek olan dolu dolu bir program var önümüzde.

Değerli arkadaşlar, bu salgın sürecinde bir çok mecrada konuşma ve buluşma imkanımız oldu. Bu salgın süreciyle sosyal bilimlerin değer kazanan, değer kaybeden boyutları neler bunlar konuşuldu. Dünyanın çok farklı bir yere evrildiğini de görüyoruz. Yani her salgın dünya tarihini farklı bir mecraya yönlendirmiştir. Bugüne kadar dünya tarihinde çok önemli salgınlar olmuştur. Bugün konumuz salgın değil belki ama çok büyük bir salgının belki de küreselleşmenin etkisiyle tüm dünyayı 3-4 ay gibi kısa sürede sarıp sarmalayan bu düzeyde salgın olmadı, bunu biliyoruz. Tüm salgınlar, dünya tarihindeki bütün salgınların tamamı aslında sosyal değişimi ve dönüşümü, siyasal, kültürel, fikri dönüşümleri ortaya koymuştur. Dolayısıyla bizim

bir salgın sürecinde sosyal bilimleri konuşuyor olmanız, sosyal bilimler üzerine bir bilgi şöleni yapıyor olmamız da çok değerli, çok anlamlı. Belki bu sunumlarımızı yaparken zaman zaman buna da vurgu yapmamız gerekecek.

Ben biraz sosyal bilim nedir, sosyal bilimin önemi nedir? Salgın bağlamında birkaç hususu sizinle paylaşmak istiyorum. Kendi kanaat ve düşüncelerimi paylaşmak istiyorum. Tabi şunu da biliyoruz değerli arkadaşlar. Sosyal bilim, 19. Yüzyıldan sonraki bir tanımlama aslında. Sosyal bilimci diye ayrı bir tanımımız yoktu. Biraz modernite, postmoderniteyle daha da belirginleşerek böyle bir etiketleme söz konusu oldu. Ondan öncesinde hiçbir zaman mütefekkir, bir filozof, bir düşünür, bir bilim insanı, sosyal bilimci, fen bilimci, sağlık bilimci diye nitelenmiyordu. Bir Aristo'yu biz sadece sosyal bilimci olarak nitelendiremeyiz. Canlılar bilimiyle ilgili, biyolojiyle ilgili, hayvanlar tarihiyle ilgili de bir çalışmaları var. Bir İbn Sina'yı sadece sosyal bilimci olarak niteleyemeyiz. Sosyal bilim yanında tıp bilimine çok önemli katkıları var. Benzer şekilde birçok ismi çoğaltabileceğimiz filozofta, düşünürde, mütefekkirde, bilim insanında bunu görüyoruz. Bu biraz 19.yy'ın inşa etmiş olduğu düzey. Tabi her şeyden önce sosyal bilim, sağlık bilimi, fen bilimi ayrımı 19. Yüzyılın bilim paradigmasıyla mantıkçı pozitivizmin daha etkin olduğu ve şekillendirdiği bir sürecin sonunda çok net bir şekilde ayrıışan hatta bir süre sonra birbirinden kopan bir konuya çok parçacı bakan hatta bunun çok ciddi sorunlar doğurduğu bir sürece evrildi bilim, bilim tarihi. Daha sonra bu ayrışmanın ortaya çıkardığı sorunlar, handikaplar, problemleri gidermek için disiplinler arası bir konuya birkaç alanın birlikte bakması şeklinde bir yaklaşım geliştirilmeye çalışıldı. Son yıllarda da bunu ortadan kaldırmak adına pandisiplin denilen bütüncül bakan bir yaklaşımdan söz edilir oldu.

Bugün Amerika'da daha çok dile gelen yaklaşım biçimi bu. Belki bugünden sonra sosyal bilimlerin diğer bilimlerle yani ben bu kavramları biraz da artık düşünce dağarcığımıza yerleştiği için kullanmak zorunda kalacağım. Ama işin doğrusu çokta tasvip ettiğim, kabullendiğim bir ayrım değil. Sağlık bilimleri ve fen bilimlerine öncülük edecek olan ya da tüm bilimleri şekillendirecek olan ya da bu bilim sınıflamalarını yapacak olan sosyal bilimdir. Yani bu süreçleri biz sosyal bilim denilen süreçlerle konuşuyoruz, tartışıyoruz. Zaman zaman dile getirdiğimiz bir husus var. Belki bilimler sınıflamasını, bilimlerin birbiriyle olan ilişkisini yeniden konuşmamız gerekiyor. Acaba bilimler geldiğimiz nokta itibariyle Covid- 19'un dünyayı şuan kuşattığı bir dönemde sağlık, teknik, sosyal diyebileceğimiz bölümlenmiş bu alanların bir Covid-19'a bir virüse hep beraber odaklandığı bir dönemde belki bizim yeniden öncülük edecek, belki bugün konularımız spesifik çok özel, çok teknik konular olacak ancak bu bir başlangıç. Belki bunun sonrasında bu bilgi şöleninin ikincilerini, üçüncülerini böylesi bir araştırmayı, aramayı, sorgulamayı ve tartışmayı içeren bir şekilde yürütmeliyiz, yürütebiliriz diye düşünüyorum.

Filozofların hayatlarında erken dönemlere baktığımız zaman ilk ödevlerinin, ilk bilimler sınıflaması yapmak olduğunu görüyoruz. Yani fikirlerini ve düşüncelerini

ortaya koymadan önce bir sistem inşa ettiklerini görürüz. Bunu Batıdaki Descartes’de görürüz, Doğu düşüncesi veya bugün içinde olduğumuz kültür ve geleneğin çerçevesini oluşturan Farabi’de de görürsünüz, Spinoza’da da bunu görürüz. Bu filozoflarda ilimler tasnifi vardır. Nasıl bakıyor hangi ilimle hangisinin ilişkisi olduğunu görüyorlar. İşte Farabi’nin *İhsâu’l Ulûm*’u malumlarınızdır. Farabi’nin ilimler sınıflaması meşhurdur. Ne yapar aslında, bizim hayatı, dünyayı nasıl görmemiz ve algılamamız gerektiğini nesneyle, eşyayla, zamanla, mekanla nasıl bir ilişki kurmamız gerektiğini bize söyler. Belki bilim yolculuğuna çıkarken öncelikle bunu inşa etmek gerekiyor. Yoksa bugün geline nokta itibarıyla çok parçacı, çok tikel, kendi alanında yetkinleşen ama fotoğrafın bütününe göremeyen bir bilim anlayışı söz konusu olabilir. İşte bunu sağlık biliminde, tıp alanında insan sağlığı üzerine yoğunlaşan bir hekimlik geleneğinde görüyoruz. Sadece bir konuya gözün, gözün retinasına bakan bir yaklaşım belki bu gözü etkileyen gözündeki veya vücudun başka yerindeki hususu dikkate almadığı için bütüncül bakılmadığı için sadece kendi tedavisini uygulayıp bir farklı soruna sebebiyet veren süreçleri artık bugün her disiplin sorguluyor. Yani bütüncül bakışın disiplinler arasında dahi kaybolduğunu görüyoruz. O nedenle bizim öncelikli olarak yeniden bilimler sınıflamasına yoğunlaşmamız gerekebilir. Bakıyoruz, Farabi’nin *İhsâu’l Ulûm*’u önce dil ve mantık sonra talimi ilimler içinde fizik, kimya, matematik, tıp, mühendislik sonra metafizik ilimler, ilahiyat ilimleri beşinci olarak da medeni ilimler siyaset, ahlak, hukuk, fıkıh gibi disiplinler ve bu aynı zamanda bir terakkiyi de şart koşmuş oluyor. Bu bütüncül yapı aslında insanın nesnelerle, eşyayla, zamanla, mekanla ilişkisini de ortaya koyuyor.

Sosyal bilim, 19. Yüzyılda fen, sağlık diye ayrılan bir paradigmanın sonucunda ortaya çıktı. Neyi kastetti sosyal bilim? Sosyal bilim birçok anlamı barındırdı. Zaman zaman buna insani bilimler dendi, buna zaman zaman medeni ilimler dendi, manevi ilimler dendi ama bu noktada yaygınlık kazanan hem Batı da hem de bize transfer edildiği şekilde sosyal bilim adını aldı. Neyi içeriyordu? Bir anlamda dil, kültür, sanat, edebiyat, sosyoloji, felsefe, psikoloji, sanat gibi birçok manevi denilebilecek, kültür alanı denilebilecek alanları içerdi. Bu konuda çok önemli tartışmalar vardır. Ben burada bir şeyin altını çizmek istiyorum. Sosyal bilimi bir insani bilimler ki bugün Türkiye’de üniversitelerimizde de daha önce fen edebiyat diye inşa edilen fakülteler sosyal beşeri bilimler ya da insan ve toplum bilimleri şeklinde adlandırıldı. Batı’da hala insani bilimler, hümanisties diye ifade edilmektedir. Hukuk da, siyaset bilimi de, edebiyat da, sosyoloji de felsefe de dil bölümleri de bunun içerisinde. Ancak insan şunu sormadan edemiyor. Sadece bunlar mı insani ilgilendiriyor, bunlar mı sadece insani bilimler? Tıp, insani bilim değil mi? Tıp, aslında doğrudan insana dokunan bir bilim. Bu manada baştan sona insani bir bilimdir. Yani ben 19. Yüzyıldaki aslında o çelişkiyi ifade etmek için bunu söylüyorum. Yani bu paradigmaya yaslanan ayrımın çelişisini ifade etmek istiyorum. Teknik ve teknolojik gelişmeler, bugün elimizdeki telefonlar, bilgisayarlar, bunlar teknik alanların, teknolojik gelişmelerin ürünü. Fen alanları dediğimiz alanlar gibi görülür. Bunları biz insani bilim olarak görmeyecek

miyiz? Bugün biz konuşmalarımızı insan olarak, insan bilimleri eğer icra ediyorsak yine bu teknolojik imkanlarla bunların bize sunduğu fırsatlarla etkileşim kuruyoruz. Dolayısıyla fen alanları yine insana hizmet eden, insan odaklı ya da insan merkezli, insanın beğenisi için sunulmuş bilimler aslında. Dolayısıyla fen bilimi dediğimiz bilim de insani bilimler içine giriyor bu açıdan bakıldığında.

Son yıllardaki gelişmeler salgın öncesinde dünyada çok hızlı gelişen, endüstri bir, iki, üç ve dört diye yükselen bir gelişim süreci vardı, hepinizin malumu ve son endüstri 5-0 ya da toplum 5-0 denilen bir süreç vardır. Yapay zekanın çok defa etkin olduğu, işte İngiliz düşünür Stephen Hawking, yapay zekalar insanlığın, dünyanın sonunu getirecek diyordu. Robotik gelişmeler, artık birçok meslekler ölecek, birçok bilimler yok olacak diyordu. Tabi bu tartışmaları biz doğrusu çok yapamadık bunlar belki hep Batıda tartışıldı. Genç bilim insanları, genç bilim yolcuları olarak aslında bizim bunları hala tartışmamız gerekiyor. Tartışma şuydu; evet bu robotik gelişmeler, yapay zeka ile birçok meslek, robotlar tarafından icra edilecek, yüz kişinin bin kişinin yaptığı iş artık yeni imkanlarla bir robotik sistemle başarılabilecek. Şu deniyordu evet sağlık, fen alanında büyük dönüşümler sağlayacak bu yapay zeka ve robotik gelişimler yani toplum 5-0 ya da endüstri 4-0 ve 5-0 sonrası ancak şunu dediler, dediler ki sosyal bilimler ölmeyecek hatta daha fazla önem kazanacak çünkü yine insan düşünecek, insan üzülecek, insan sevinecek, insan hasta olacak, insan inançlı bir varlık olacak, insanın hukuki, ahlaki sorunları olacak, insanın psikolojik sorunları olacak, insanın dil süreçleri olacak. Dolayısıyla bu yapay zeka ve robotik gelişmeler felsefeyi daha fazla güçlendirecek. Çünkü analizler çok kıymetli olacak, analitik düşünceler çok kıymetli olacak, felsefi analizler çok önem kazanacak, dil tahlilleri önem kazanacak, edebiyat ve dil tartışmaları önem kazanacak. Ama dilin felsefi tartışmaları, hukuk yeni bir form kazanacak, ilahiyat önem kazanacak, insan inançlarıyla yaşamaya devam edecek bu yapay zeka ve robotik gelişmelerle. Dolayısıyla yeni durumlar ve aslında süreç daha bitmedi belki bu salgın sonrasında gerçekten sosyal bilim diye adlandırdığımız alanlar hem sağlık hem fen bilimlerine öncülük edecek.

Salgın sürecinde dahi hayatımızı topyekün işgal eden bir tıp literatürü söz konusu oldu. Sosyal mesafe, pandemi, entübe, enfekte. Bakın doğrudan kültür hayatımızı işgal eden kavramlar dizisi. Salgının bir sağlık tarafı var, sağlığı tehdit eden bir covid-19. Ama onun oluşturduğu bir kültür ve zihin dünyası ve yine onun oluşturduğu evlere kapanmayla beraber dijital mecrayla yani fen alanıyla, teknoloji alanıyla yine hayat devam ediyor. Bakın üçlü örgü hiç kopmadı. Ancak şunu gördük. Bu tıplaşan süreçte kendi kültür hayatımıza ait dili etkin kılamadık ya da salgınla, salgının yayılımında başarılı olmak için kültürel dikkatlerin, bilincin ya da zihnin, zihniyetin ne kadar önemli olduğunu göz ardı ettik. Bugün işte eli yıkamak, maske takmak, fiziki mesafeye uymak gibi ya da işte bağışıklık sistemini güçlendirmek gibi hastalıktan önce dikkat etmemiz gereken bir hayat felsefesi, bir hayat biçimini aslında öngörmek gerekiyor. Dolayısıyla bugün sosyal bilim dediğimiz alanların bilince işaret eden kapsamıyla birlikte aslında süreçte çok daha etkin olması gerekiyor idi. Yine dijital mecraı yoğun

bir şekilde kullandık, kullanıyoruz ama burada sosyal alandan doğan bu etkileşimleri yeteri kadar konuşmadık.

En son Japonların öncülük ettiği toplum 5-0 diye dünyaya bir açıklama yapıldı. Süper akıllı bir toplum, hayatı kolaylaştıran tamamen teknik ve teknolojik imkanlarla hayatı kolaylaştıran bir hayat biçimi öne sürüldü. Ancak şunu gördük bir virüsle süper akıllı toplumdan ziyade insanların ne kadar teknolojik imkanlarla, ne kadar ekonomik gelişmişliğe, ne kadar büyük fabrikalara, ne kadar milli hasılaya, gelire sahip olursa olsun, insanların birbirinin merhametine ne kadar muhtaç olduğunu gördük. Bugün İtalya’da, İspanya’da, Almanya’da, Amerika’da çok dramatik hikayeleri gördük. Oradaki bizim insanlarımızın inanç ayrımı yapmadan, renk ayrımı yapmadan, evlerinde kapıları çalınmayan yaşlıların evlerine gittikleri ve onlara dokundukları görüldü. Sürü bağışıklığı denildi, yaşlılar salgından etkilenip hayatlarını sonlandırabilir dendi. Hiç insani olmayan belki de Thomas Hobbes’un ‘insan insanın kurdudur’ dediği felsefenin Batı düşüncesini de Batı felsefesini de bir anlamda yok ettiğini gördük. Aslında bizim burada yeni bir paradigma önermemiz, sosyal bilimciler olarak artık toplum 6-0’ı 7-0’ı takdim edeceğimiz süper vicdanlı, süper merhametli bir toplumu önermemiz gerekiyor. Bugün Amerika gibi İngiltere gibi teknoloji devleri çok büyük süper araçlar üreten ülkeler, çok büyük teknolojik imkanlar üreten ülkelerin küçücük bir maske gibi, solunum cihazları gibi ihtiyaçlara muhtaç oldukları görüldü. Ya da hiç renk ve inanç ayrımı olmaksızın insanların, insanlığın çok büyük paralardan ziyade küçücük bir maske gibi yardıma muhtaç olabileceğini gördük. Dolayısıyla tüm bu sorgulamaları yapmamız gerekiyor.

Son sözlerim olarak, sosyal bilim alanında en azından konumlandığımı varsaydığımız kişiler olarak, kendimiz artık böyle tanınıyoruz. Bu 19. Yüzyıl bilim paradigmasının bir sonucu olarak böyleyiz. Ancak ben şunu diyorum. Bizim yeniden bütüncül bilim bakışına eğilmemiz gerekiyor. Bundan sonraki süreçlerde belki böyle bilgi şölenleri yapmamız gerekiyor ve sağlık bilimleri diye ayrılan, fen bilimleri diye ayrılan bu alanlara öncülük etmemiz gerektiğini, az önce de söylediğimiz bugün hayatımızın hala merkezinde olan ve ikinci, üçüncü, dördüncü dalgasının geleceğinden söz edilen salgında aslında sağlık, fen ayrımı olmaksızın hayat felsefesini, dünya görüşünü, dünya anlayışını bütüncül olarak düşünmek gerektiğini anlamış ve görmüş oluyoruz. Ben buna da öncülük edecek alanın bizler olacağını düşünüyorum ve bu anlamda bizim dünyaya söyleyecek çok önemli sözlerimizin olduğunu düşünüyorum. Bunu belki Türkçe dışında farklı dillerde de yapmamız gerekiyor. Sadece dil mi? Hayır. Bunu kavramsallaştırmamız, bunu terbiyeye dönüştürmemiz, bunu kavrama dönüştürmemiz gerekiyor. Bununla beraber yeni bilim paradigmaları, yeni ontolojiler, yeni epistemolojiler, yeni aksiyolojiler inşa etmemiz gerekiyor. Medeniyet köklerimiz, felsefe köklerimiz, düşünce köklerimiz bu anlamda çok güçlü olduğunu biliyoruz ve bunun için de 2015 yılında Doç. Dr. Muhammed Enes Kala hocamızla birlikte Düşünce ve Gelenek diye Düşünce Geleneğimiz ve Günümüz Disiplinleri diye bir sempozyum yapmıştık. Sonra onu Sosyal Düşünce

ve Gelenek diye devam ettirdik, bunu yine devam ettirmeyi planlıyoruz. Bu yeni süreçlerin, salgının bize öğrettikleri, yaşattıkları ile yeniden bir bakış açısı, bilim felsefesi, düşünce geleneği ortaya koymamız gerekiyor ve Sosyal Bilimler aslında insani bilimlerdir, tıp da mühendislik de bunun içindedir. Belki de şunu yapmamız gerekiyor. Belki bir tıpçı, bir mühendis ödünç olarak bu kavramları söylüyorum. Belli düzeyde felsefeyle, belli düzeyde edebiyatla, tarihle, psikolojiyle ilişkili ama bizler insani bilimlerin merkezini, kalbini, zihnini, beynini oluşturan insanlar olarak sağlık bilimlerinde teknik ve teknolojik bilimlerinde çok fazla malumata sahip değiliz. Belki de bu vesileyle tüm alanların sosyal bilimlerle tanışması ve karşılaşmasını önerebiliriz.

Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN
Türkiye Yazarlar Birliği Genel Başkanı

BİRİNCİ BÖLÜM

Konfüçyüs'ün Klasik Çin Ahlak Düşüncesinde Yeri ve Önemi

Celile AYDIN

Giriş

Bir filozofun veya düşünürün düşüncelerini ve fikirlerini anlamak için, öncelikle yaşadığı dönemin koşullarını bilmek gerekir. Bu nedenle öncelikle Konfüçyüs'ün kısaca hayatı ile birlikte yaşadığı dönemin yapısına kısaca bakmamız gerekmektedir.

“Konfüçyüs”, Çince “Efendi Kong” anlamına gelen Kong Fuzi ya da Kongzi (Kung-fu-tse¹) isminin Latinize biçimidir. Asıl ismi Kong Qiu (Chiu/Chi'u)' idi. Bugünkü Şangdong Eyaleti olan kuzeydoğudaki Lu devletinde, M.Ö. 551 tarihinde dünyaya gelmiştir.²

Kong ailesi, Sung kentinden soylu bir ailedir. Savaşan Beylikler Dönemi'nin karmaşa ve toplumsal felaketleri nedeniyle servetlerini kaybederek yoksul düşmüşler ve sonra da her şeylerini yitirdikleri bu kentten kaçarak, Lu devletine sığınmışlardır. Konfüçyüs 3 yaşında babasını kaybetmiştir. Annesi ise onu en iyi şekilde yetiştirmiştir. Konfüçyüs, çalışmaktan yorulmayan, kendisine verilen hiçbir işi küçümsemeyen bir kişiliğe sahiptir. 19 yaşında evlenmiş, aile reisi olmuştur. Öğretmenliğe başlamış, çevresinde ünü artmış ve öğrencileri çoğalmıştır. Hayranları ona Kung Fu Tse yani Kung Usta ismini vererek onurlandırmışlardır. Daha sonralarda Latince olarak Konfüçyüs şeklinde telaffuz edilmiş olup “Kung soyundan gelen filozof” anlamını içermektedir. Olgunluk çağına ulaşan Konfüçyüs, 23 yaşlarında ünlü bir bilgin olmuştur. Ailesini kurduktan sonra annesini kaybetmiştir. Ününü, işini ve planlarını bir kenara bırakarak 27 ay annesi için yas tutmuştur. Bu sürede annesi için olan görevlerini yerine getirmiş, kendisiyle baş başa kalmış, gelecek için planlar oluşturmuş ve bilgi düzeyini yükseltmiştir. Yasını bitirdikten sonra memuriyete dönmeyerek öğretmenlik mesleğini

1 K'ung Tzu ya da Üstat K'ung olarak da bilinmektedir. Tzu veya Üstat kelimesi Chou/Zhou hanedanının felsefecilerinin isimlerinin sonuna eklenen bir nezaket ön ekidir: Fung Yu-Lan, Çin Felsefesi Tarihi, çev. Fuat Aydın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2019, s. 51. Çince yazımda Latin harflerine aktarıırken Wade-Giles ve Pinyin sistemi kullanılmaktadır.

2 Charles Holcombe, *Doğu Asya Tarihi-Çin, Japonya, Kore-Medeniyetin Köklerinden 21. Yüzyıla Kadar*, çev. Muhammet Murtaza Özeren, Dergah Yayınları, İstanbul, 2016, s. 55. Ek bilgi: Kendi zamanında Konfüçyüs oldukça az tanınan bir hoca olarak kalmıştır. Hem kendisi hem de fikirleri hakkında kesin bilgilerin çoğu ölümünden bir süre sonra ona bağlı olan öğrencileri vs. tarafından derlenen Seçmeler (Lun Yü) adındaki sohbetlerinin derlenmesinden elde edilmiştir: Charles Holcombe, *Doğu Asya Tarihi-Çin, Japonya, Kore-Medeniyetin Köklerinden 21. Yüzyıla Kadar*, çev. Muhammet Murtaza Özeren, Dergah Yayınları, İstanbul, 2016, s. 56.

sürdürme karar almıştır. Eğitim ve öğretime önem vererek öğrencileri ile tek tek ilgilenmiştir. Derslerini sohbet ederek yürütmüş olup imtihana yer vermemiştir. Her öğrenciye ayrı konular vererek ve onların hazırlanmasını isteyerek, onlara tartışmalar yaptırarak derslerini işlemiştir. Konfüçyüs derslerini sadece teorik olarak anlatmaz, bütün anlattıklarını uygulamalarla öğretir ve öğrencinin belleğine yerleştirirdi.³ Yaşamı boyunca bir çok öğrencisi olan filozof; tarih, şiir, ahlak, müzik ve görgü kuralları ile ilgili dersler vermiştir. Hırslı olmasına ve devlette üst düzey bir makama sahip olmak istemesine rağmen, şartları kendi ahlak ilkeleri ile bağdaşmadığı sürece gelen teklifleri geri çevirmiştir.⁴

50 yaşlarında devlet memuru olarak görevler almış, Adalet Bakanı olarak çalışmıştır. Komşu ülkenin yöneticileri kıskançlıklarından dolayı Lu ülkesi hükümdarına, hediye olarak birçok şarkı ve raksta yetenekli kız ve güzel atlar göndermiştir. Böylece hükümdarın zevk ve sefaya dalmasına ve Konfüçyüs'ün yönetim ilkelerine sırt çevirmesine neden olmuştur. Hayal kırıklığına uğrayan filozof, bulunduğu makamından istifa ederek, anavatanını terk etmiştir.⁵

13 yıl gezgin hayatı yaşamış ve sonrasında anavatanına geri çağırılmıştır. Geri döndüğünde ise kendini öğrencileri ile eski kitabeleri toplamaya ve yayımlamaya adanmıştır.⁶ Bu gezgin hayat, Çin geleneklerine göre, filozof veya bilgin adamlarının, düşüncelerini yaymak için ülke içinde geziye çıkmaları sık karşılaşılan bir durumdur. Gezileri sırasında kent kent dolaşırlar, gittikleri her yerde uzun süre kalarak bir okul kurup, kendi kuram ve düşüncelerini insanlara tanıtmaya ve onları buna ikna etmeye çalışırlar. Fakat Konfüçyüs, biraz farklı bir yöntem izlemiştir. Gittiği kentlerdeki prens veya krallıklarla konuşarak onlardan, devlet yönetimini kendi kuramlarına göre düzenlemelerini istemiştir. Felsefesine uygun bir düzen kurabilmek için, hiç olmazsa bir süre için, devletlerinin yönetimini kendisine vermelerini önermiştir.⁷ Konfüçyüs herhangi bir devlette ya da iktidara gelmeyi ya da iktidarda olan bir hükümdara danışmanlık yaparak onu yönetmeyi amaçlamıştır. Ama bu tür çabaları hep başarısızlıkla sonuçlanmıştır.⁸

Konfüçyüs'ün hedefi, kendi yapamadıklarını gerçekleştirecek, yetenekli ve bilgili öğrenciler yani uyum ve erdem ile dolu “Üstün İnsanlar” yetiştirmektir. Amacı ise hükmetmesini bilen, doğruluktan şaşmayan insanların hocası olmaktır.⁹ Başka bir

3 Yaşar Şahin Anıl, Şasev Özbek, *Konfüçyüs-Biyografi*, Kastaş Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 81-85.

4 Hans Joachim Störing, *Vedalaradan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 82.

5 Hans Joachim Störing, *a.g.e.*, s. 82.

6 Hans Joachim Störing, *a.g.e.*, s. 82.

7 Yaşar Şahin Anıl, Şasev Özbek, *Konfüçyüs-Biyografi*, Kastaş Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 91.

8 Sadık Usta, *Dünyayı Değiştiren Düşünürler I - Felsefenin Şafağı: Hint, Çin, Yunan, Roma ve Rönesans Avrupası*, Epsilon Yayınevi (Kafka), İstanbul, 2018, s. 98.

9 Yaşar Şahin Anıl, Şasev Özbek, *Konfüçyüs-Biyografi*, Kastaş Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 93.

hedefi ise birkaç kişinin değil bütün insanların sonsuz mutluluğudur. Ayrıca toplumda iyilik, adalet, sevgi ve gerçeklik ilkelerini egemen kılmaya çalışmasını amaçları arasında sayabiliriz.¹⁰

M.Ö. 479 tarihinde öldüğünde 72 yaşındadır.¹¹ Ölümü Çin'in "Yüz Düşünce Okulu"¹² dönemine denk gelmektedir.¹³ Konfüçyüs kendi manevi gelişimini şöyle özetlemiştir: "On beş yaşındayken kendimi öğrenmeye verdim. Otuz yaşında, irademe sahip olabildim. Kırk yaşında, Göğün emrini öğrendim. Altmış yaşında, sezgi yoluyla her şeyi kavradım. Yetmiş yaşında, doğru olan şeylere zarar vermeden, kalbimin bütün isteklerini yerine getirebildim."¹⁴

Konfüçyüs'ün yaşadığı döneme bakarsak eğer; Çin tarihinde, M.Ö. 11. yy. - M.Ö. 221 tarihleri arasında hüküm süren Zhou (Chou) Hanedanlığı Dönemi önemli olayların ve kültürel açıdan köklü değişimlerin yaşandığı bir dönemdir. Zhou Hanedanlığı, iki döneme ayrılarak incelenmektedir: Batı ve Doğu Zhou Hanedanlığı. Doğu Zhou Hanedanlığı da kendi içinde "İlkbahar-Sonbahar Dönemi (Chun Qiu)" ve "Savaşan Beylikler Dönemi"¹⁵ (Zhan Guo)" olarak iki döneme ayrılmaktadır. Bu dönemler ülkede, siyasal, sosyal ve ekonomik sıkıntıların çok fazla yaşandığı bir süreci kapsamaktadır. Merkezi otoritenin zayıflamasından yararlanan beylikler, topraklarını genişletmek amacıyla aralarında savaşmıştır. Kimin kiminle iş birliği yaptığı belli olmayan bu dönemde halk tamamen perişan bir haldedir. Ülkede kaos ortamı yaşanmaktadır.¹⁶ Bu dönem olumsuz bir yapıya sahip olsa da klasik Çin ahlak ve siyaset felsefesinin kök ve kurucu metinlerinin üretildiği ve Çin medeniyetinin geniş coğrafyalara yayıldığı bir dönem olmuştur.¹⁷

Bu dönemde, ülke sorunlarına çareler arayan düşünürler ortaya çıkmış, ülkede barış ve huzurun sağlanabilmesi için ilkeler ortaya koymuşlar ve okullar kurmuşlardır. Bu ekollerden on tanesine "Shi Jia" adı verilmektedir. Bunlar; Ru Jia (Ru Chia), Dao (Tao) Jia, Mo Jia, Fa Jia, Min Jia, Nong Jia, Zong Hen Jia, Yin-Yang Jia, Za Jia ve Xio Shuo

10 Yaşar Şahin Anıl, Şasev Özbek, *a.g.e.*, s. 101-102.

11 Yaşar Şahin Anıl, Şasev Özbek, *a.g.e.*, s. 95.

12 Çin düşünce tarihinin en önemli özelliklerinden biri, dönemleri ve süreçleri anlatan simgesel kavramlar kullanılmasıdır. Örneğin: İlkbahar ve Sonbahar Dönemi, Savaşan Devletler Dönemi, Yüz Düşünce Okulu ve Adalet Dağıtan Yüz Bilge gibi. Detaylı bilgi için bkz. Sadık Usta, *Dünyayı Değiştiren Düşünürler I - Felsefenin Şafağı: Hint, Çin, Yunan, Roma ve Rönesans Avrupası*, Epsilon Yayınevi (Kafka), İstanbul, 2018, s. 96.

13 Sadık Usta, *a.g.e.*, s. 97.

14 Fung Yu Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2019, s. 60.

15 Bazı kaynaklarda "Savaşan Devletler Dönemi" olarak karşımıza çıkmaktadır.

16 Bülent Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2017, s. 13-14.

17 Muhammet Enes Kala, "Kadim Çin Ahlak Felsefesinin Kurucu Çevresi-Konfüçyüs-Laozi-Mozi", *TYB Akademi Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler*, Yıl 7, Sayı 20, Mtr Medya Tasarım-Göktuğ Ofset, Ankara, 2017, s. 70-71.

Jia. Bazı bilim adamları “Xiao Shuo Ji” ekolünü önemsiz olarak görerek sıralamada yer vermez. Kalan dokuz düşünce akımına ise “Jiu Liu” adı verilmiştir.¹⁸ Konfüçyüs, ülke sorunlarına çare arayan önemli düşünürlerden biridir. O Zhou döneminin ilk başlarda yaşanan Altın Çağı’na özlem duymuştur.

Savaşan Beylikler Dönemi’nin en acılı günleri yaşanmıştır. Ülke büyük bir sefaletle sürüklenmiş, eski değerler gittikçe kaybolmuştur. İnsanlar çaresizlik içinde korkunç bir bunalım yaşamışlardır. Konfüçyüs, bu karmaşa ortamından insanların iyilikleri için ileri sürdüğü düşüncelerinin uygulanmasını ya da Çin’deki krallardan birinin kendisini düzeni sağlaması için tam ve kesin yetkiyle görevlendirilmesini uzun yıllar boyunca beklemiştir.¹⁹

Klasik Çin felsefesinin ahlak kurucularından biri olarak bilinen Konfüçyüs’ün önemi; kendisinden önceki, önemli gördüğü belli başlı öğretileri sistemli hale getirerek bir çatı altında toplaması ve bunları öğrencileri aracılığıyla insanlara ve topluma ulaştırmasıdır.²⁰ Konfüçyüs’ün amacı ise, insan ruhunu bozguna uğratan kaosu ortadan kaldırarak, aileye, topluma ve devlete “göksel düzeni” vermektir.²¹ Buna göre de toplumsal barışı sağlamak, insanlara devlet güvenini aşılacak ve onların mutlu olmalarına yardımcı olmak ilkelerindeki asıl amacı oluşturmaktadır.

Konfüçyüs, kendi toplumu ve yasayı merkeze alarak, döneminin huzursuzluk ve istikrarsızlığına cevap aramaktadır.²² “Konfüçyüs’ün Savaşan Beylikler Döneminin acımasız yüzüne ve kaos ortamına karşı yapaya çalıştığı bozulmakta olan geleneği yeniden güçlendirmekti.”²³

Kendisinden sonra gelen filozoflar, onun görüşlerinden etkilendiği kadar ona muhalefet olan filozoflar da olmuştur.²⁴ Mesela öğrencileri olan Mensiyüs (Mengzi) ve Hsün-tzu onun düşüncelerine katkı sağlarken, ondan sonra gelen Mo-tzu gibi düşünürler ise ona zıt görüşleri sunmuşlardır. Ayrıca kendisi de kendisinden önce geldiği düşünülen Lao-tzu’nun düşüncelerine karşı farklı düşünceler ileri sürmüştür. Çin ahlak felsefesinde filozofların düşünceleri, öne sürdükleri fikirleri farklı olsa da

18 Bülent Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2017, s. 14.

19 Yaşar Şahin Anıl, Şasev Özbek, *Konfüçyüs-Biyografi*, Kastaş Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 90-91.

20 Sadık Usta, *Dünyayı Değiştiren Düşünürler I - Felsefenin Şafağı: Hint, Çin, Yunan, Roma ve Rönesans Avrupası*, Epsilon Yayınevi (Kafka), İstanbul, 2018, s. 95.

21 Sadık Usta, *a.g.e.*, s. 99.

22 Muhammet Enes Kala, Öz (“Kadim Çin Ahlak Felsefesinin Kurucu Çevresi-Konfüçyüs-Laozi-Mozi”, *TYB Akademi Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler*, Yıl 7, Sayı 20, Mtr Medya Tasarım-Göktuğ Ofset, Ankara, 2017), s. 69.

23 Muhammet Enes Kala, “Kadim Çin Ahlak Felsefesinin Kurucu Çevresi-Konfüçyüs-Laozi-Mozi”, *TYB Akademi Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler*, Yıl 7, Sayı 20, Mtr Medya Tasarım-Göktuğ Ofset, Ankara, 2017, s. 75.

24 Sadık Usta, *Dünyayı Değiştiren Düşünürler I - Felsefenin Şafağı: Hint, Çin, Yunan, Roma ve Rönesans Avrupası*, Epsilon Yayınevi (Kafka), İstanbul, 2018, s. 97.

hepsinin tek bir amacı aynıydı; yaşadıkları dönemden kaynaklı toplumdaki sorunlara çözüm bulmak, ülkede birlik ve beraberliği sağlamak, insanların huzur ve refah içinde yaşayacağı bir ortam oluşturmaktır.

Konfüçyüs, orijinal olarak yaratılmış bir şey olarak adlandırmadığı aksine eski zamanlarda yaşayan efsanevi imparatorlardan öğrendiklerinin aktarılması olarak tanımladığı kendi felsefesini oluşturmanın dışında, Çin kültür çevrelerinin en eski yazıtlarını da toplamak ve gelecek kuşaklar için muhafaza etmek gibi büyük hizmetleri olmuştur.²⁵ Onun çoğu eserleri öğrencileri tarafından kaleme alınmıştır.²⁶ Konfüçyüs'ün eserlerine bakacak olursak; 5 klasik ve 4 kitabı önemli görülmektedir.

Beş ana Konfüçyüsçü Klasik şunlardır:

1. *Değişimler Kitabı (Yijing veya I-Çing şeklinde telaffuz edilir):* Konfüçyüsçüler tarafından, metafizik üzerine bir araştırma olarak yorumlanmıştır.²⁷ Kitabın özü, sekiz trigram ve 64 heksegramdan oluşan, kısmen tam kısmen kesik üç çizgi ve bunların birleşimi ile altı çizgiden oluşan işaretlerdir. Her trigram, bir doğa elementini ve sembolik olarak aynı zamanda insan yaşamının elementini temsil etmektedir.²⁸ Bir kehanet kitabı olarak da ele alınmıştır. 2. *Şiirler Kitabı veya Şarkılar Kitabı (Şijing - Shi Ching / Shi Jing):* Konfüçyüs yaşamadan çok önce oluşan ve çok fazla şarkı arasından 100 şarkı seçilerek oluşturulmuştur. Geleneksel doğa, aşk şarkıları, kurban şarkıları ve siyasi eğilimli şarkıları içermektedir. 3. *Belgeler Kitabı [Şujing (Shu Ching) ya da Şangşu (Shang Shu) olarak isimlendirilir]:* Konfüçyüs'ün yaşadığı zamana kadar 2000 yıllık Çin tarihinden, hükümdarların kanun ve fermanları gibi çeşitli belgeleri içeren bir koleksiyondur.²⁹ Bir tarih kitabı niteliğindedir. 4. *İlkbahar ve Sonbahar Yıllıkları (Yaz ve Güz Yıllıkları - Chunqiu):* Bu eser, Konfüçyüs'ün memleketi Lu eyaletinin M.Ö. 722-481 yıllarını kapsayan, aşırı veciz bir tarihidir. Geleneksel olarak, bu tarihi Konfüçyüs'ün kendisinin bir araya getirdiğine inanılmaktadır.³⁰ 5. *Ayinler (Li- Li Ji/ Li Chi):* Gerçekte üç farklı kitabın toplamından oluşmaktadır.³¹ Konfüçyüs'ten sonra derlenmiştir. Ama bazı kısımları Konfüçyüs'e atfedilmiştir. Törelere ve geleneklere, atalara gösterilen saygı ve sarayda nasıl davranılması gerektiğine dair kuralları ele alır.³²

25 Hans Joachim Störing, *Vedalaradan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 82.

26 Sadık Usta, *Dünyayı Değiştiren Düşünürler I - Felsefenin Şafağı: Hint, Çin, Yunan, Roma ve Rönesans Avrupası*, Epsilon Yayınevi (Kafka), İstanbul, 2018, s. 97.

27 Fung Yu Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2019, s. 52.

28 Hans Joachim Störing, *Vedalaradan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 83.

29 Hans Joachim Störing, *a.g.e.*, s. 83-84.

30 Charles Holcombe, *Doğu Asya Tarihi-Çin, Japonya, Kore-Medeniyetin Köklerinden 21. Yüzyıla Kadar*, çev. Muhammet Murtaza Özeren, Dergah Yayınları, İstanbul, 2016, s. 55.

31 Charles Holcombe, *a.g.e.*, s. 55.

32 Hans Joachim Störing, *Vedalaradan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 84.

Klasikleri incelemek çoğunlukla, tekdüze bir şekilde kuru kuruya ezberlemek ile ayrıntılı bir bölüm ve dize yorumlamak biçimini almasına rağmen Konfüçyüs'ün kendisi, kişisel olarak hem öğrenmeye hem de eleştirel düşünceye duyulan ihtiyacı vurgulamıştır. Konfüçyüs, “düşünmeden öğrenmek beyhudedir; öğrenmeden düşünmek ise tehlikeli” demiştir.³³

Dört Kitap şunlardır:

1. *Seçmeler veya Konuşmalar (Lún Yü-Lun Yü)*: Konfüçyüsün konuşmalarını içermektedir. Düşüncelerini sözle öğreten Konfüçyüs'ün, öğrencileri tarafından kaleme alınmıştır. 2. *Büyük Bilim veya Büyük Bilgi (Ta Hsüeh - Da Xue)*: Konuşmalarının yanında Konfüçyüs'ün felsefesi için ikinci ana kaynaktır. Birinci kısmı muhtemelen Konfüçyüs'ün özgün ifadelerini içeren bu kitaptır. 3. *Ölçünün ve Ortanın Öğretisi veya Orta Yol Doktrini [Tshung Yung (Zhong Yong)]*: Kendi anlatacakları için sürekli olarak ustanın da ifadelerini kullanan, Konfüçyüs'ün bir torununa aittir.³⁴ «Ölçülük», «Orta Yol» veya «Altın Orta Yol» öğretisi Konfüçyüs'ün etiğinde rastlanmaktadır. Bu kitapta, bu düşünce metafizik bir değişikliğe uğrar. Altın Orta Yol, burada yalnızca soylu ve bilgenin eylemleri için bir yönerge olarak görülmekle kalmayıp, aynı zamanda tüm varoluşun geniş kapsamlı bir ilkesi olarak görülmektedir. Uyum, burada evrensel kanun olarak ortaya çıkmaktadır.³⁵ “En içteki özümüz ve uyum gerçekleştiğinde, evren (düzenli) evren haline gelir ve her şey tam olarak büyür ve gelişir.”³⁶ 4. Dördüncü kitap olup Konfüçyüs'ün en büyük öğrencisi olan Mencius'a (Meng tse) aittir.³⁷ Üstadının öğretileri hakkında yaptığı felsefi yorumların derlemesidir.³⁸

Konfüçyüs doğup büyüdüğü andan itibaren zorluklarla karşılaşmıştır. Yaşadığı dönemin buhranından toplumu ve devleti kurtarmak için düşünceler öne sürmüştür. Bazen amacına ulaşmış bazen de hayal kırıklıkları yaşamıştır. Bunlara rağmen hiçbir zaman pes etmemiştir. Biz bu çalışmamızda önce Konfüçyüs'ün hayatına, yaşadığı döneme, eserlerine değinerek başlamış olduk. Bir sonraki başlıklarda Konfüçyüs'ün kurduğu ekole, ahlak ilkelerine ve öğretilerine değinerek klasik Çin ahlak düşüncesinde yerini ve önemini görmeye çalışacağız.

33 Charles Holcombe, *Doğu Asya Tarihi-Çin, Japonya, Kore-Medeniyetin Köklerinden 21. Yüzyıla Kadar*, çev. Muhammet Murtaza Özeren, Dergah Yayınları, İstanbul, 2016, s. 55.

34 Hans Joachim Störing, *Vedalarından Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 84.

35 Hans Joachim Störing, *a.g.e.*, s. 100.

36 Hans Joachim Störing, *a.g.e.*, s. 100.

37 Hans Joachim Störing, *a.g.e.*, s. 84.

38 Ahmet Güç, “Konfüçyüsçülük”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 26, 2002, Ankara, s. 168.

1. Ru Jia (Ru Düşünce Ekolü)

Genellikle, Konfüçyanizm olarak bilinen bu ekol, Çin’de en etkili olan düşünce ekolüdür. Etki alanı Çin dışında Kore, Japonya başta olmak üzere, tüm Güney Doğu Asya ülkelerine yayılmıştır. Konfüçyüs, Ru ekolünün kurucusu ve sembol kişisi konumundadır. Konfüçyüs’ten sonra gelen önemli düşünürler ve onun öğrencileri; Yan Zi (Yen Tzu), Zheng Zi (Cheng Tzu), Meng Zi (Meng Tzu/Mensiyüs) ve Xun Zi (Hsün Tzu)’dır.³⁹

Konfüçyüs’e göre, insanlar doğuştan iyidir. Fakat bulunduğu ortam ve çevre ise onların iyi veya kötü olmalarını sağlar. Bunu engellemek için de eğitim çok önemlidir.⁴⁰ Konfüçyüs’e göre, halkın eğitilmesi gerekmektedir. Halkın içinden çıkan akıllı ve çalışkan kişilerin de devlet yönetiminde görev alabilmelerine fırsat tanınmalıdır. Çin’de halkın eğitilmesi fikri, Konfüçyüs ile başlamıştır. Bu nedenle “öğretmenlerin öğretmeni” olarak kabul edilmektedir.⁴¹ Öğrencilerinden, devlet ve toplum için faydalı, her türlü donanıma sahip insanlar, olmalarını istemiştir. Konfüçyüs bir yönüyle nakilci olarak görülürken diğer yönüyle de, geleneksel kuramları ve fikirleri naklederken onlara Konfüçyüs’ün, kendi ahlaki kavramlarından çıkartılmış yorumlar eklemesidir.⁴²

Bu ekole karşı olarak Mo Jia (Mo Düşünce Ekolü) ortaya çıkmıştır. Mo Zi (Mo Tzu) tarafından kurulan bu ekol, bazı görüşlerde Ru ekolü ile çatışmaktadır. Mesela, Ru ekolü, önce kendini, sonra aile bireylerini ve sonra da başkalarını sev diyerek, sevgiyi merkezden dışa doğru ele alır. Mo ekolü ise, bu konuda ayırım yapmaz. Herkesin eşit sevilmesini savunur. Evrensel bir sevgi anlayışı vardır. Ayrıca Ru ekolü törenlere ve törenlerin eksiksiz yapılmasına önem verir ve törenler için yapılan masrafların kısılmasına karşı çıkar. Mo ekolü ise, karmaşık ve masraflı törenlere karşı çıkar. Çünkü Mo ekolüne göre törenler, zaman ve kaynak israfıdır. Ru ekolü, ölümden sonraki dünya ile ilgilenmez. Mo ekolü ise, ölümden sonraki dünyaya, ruhlar alemine ve hayaletlere inanır.⁴³

Konfüçyüsçülük genel olarak Çin ve Doğu Asya geleneğinin ana görüşü olarak düşünülebilir.⁴⁴ Çin’in düşünce ve inançlarına olduğu kadar toplumsal yapısına da

39 Bülent Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2017, s. 19.

40 Nurcan (Kalkır) Türker, “Çin’deki Düşünce Akımlarına Genel Bakış”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 22, Yıl 2007/I, s. 291.

41 Bülent Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2017, s. 19-20.

42 Fung Yu Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2019, s. 54.

43 Bülent Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2017, s. 21-22.

44 Charles Holcombe, *Doğu Asya Tarihi-Çin, Japonya, Kore-Medeniyetin Köklerinden 21. Yüzyıla Kadar*, çev. Muhammet Murtaza Özeren, Dergah Yayınları, İstanbul, 2016, s. 54.

şeklini veren büyük bir öğretidir.⁴⁵

Konfüçyüsçülük tanımına bakarsak eğer; Ahmet Güç'e göre, "Konfüçyüs'e nisbet edilen dinî, ahlakî, sosyal, politik, ekonomik konularla ilgili inanç ve uygulamaların bütünü."⁴⁶ olarak ifade edilmiştir.

Konfüçyüsçülüğün bir din olup olmadığı zaman zaman tartışma konusu olmuştur. Fung Yu Lan'a göre, "Çin medeniyetindeki ahlaki temeli sağlayan, ahlakıdır (özellikle de Konfüçyüsçü ahlak); din değildir (en azından resmi organize tipte bir din değildir)...⁴⁷ Nurcan (Kalkır) Türker'e göre, Ru ekolü bilgileri ekseninde Konfüçyüs bir din adamı değildir. Konfüçyüs'ün konusu bu dünya olmuştur. Bu ekol dini veya ideoloji değil bir düşünce ekolüdür.⁴⁸ Bu görüşler üzerine anlıyoruz ki bazı düşünürler Konfüçyüsçülüğü bir din olarak ele almazken, bazı düşünürler de zamanla öğretilerin yapısından kaynaklı bir din olarak ele alınacağından yanadırlar. Bu düşüncelere bakacak olursak eğer:

Wen Haiming'e göre; Konfüçyüs, "öğrencilerine, insan yaşamı anlamıyorsa, ölümü neden düşünsün ki demiştir. Tanrıların ve ruhların varlığını inkâr etmez fakat esas itibarıyla Tanrıya adak ayinlerinde, o ayinlere katılanların tinsel anlamdaki hazır bulunuşluklarıyla ilgilenmiştir. İnsanların Tanrılara ve ruhlara itibar edebileceklerini fakat onları belirli bir mesafede tutmaları ve tanrılar, ruhlar gerçekte var olsun veya olmasın insanların bunun detayına girmemeleri gerektiğini savunur. Bu sebeple, Konfüçyüsçülük katı anlamda bir din olmasa da Çinli insanların günlük yaşamında bir tür din olarak işlev görür."⁴⁹

Konfüçyüs'ün etkisi, öğrencileri ve takipçileri sayesinde ölümünden kısa bir süre sonra görülmeye başlanmıştır. Han Hanedanlığı zamanında (M.Ö. 206-M.S. 225) şöhreti iyice artmış, bu dönemde onu tanrılaştırma teşebbüsleri olmuştur. Böylece Konfüçyüs, yeni bir din ortaya koymayı düşünmediği halde Lu'nun prensi, Onun adına bir mâbed inşa etmiş ve ona kurbanlar sunulmaya başlanmıştır. Konfüçyüs'ün öğretileri daha sonra imparator Gök'e yapılan ibadetler ile irtibatlandırılmıştır. Çin yönetimine bağlı bütün bölgelerde Konfüçyüs'e de ibadet edilmesi emredilmiş ve Konfüçyüsçülük Çin'in resmi ve milli dini haline getirilmiştir. Bu gelişme, imparatorun Gök'ün oğlu olduğu şeklindeki tasavvurunu dinin merkezine yerleştirmesi ekili olmuştur.⁵⁰

45 Yaşar Şahin Anıl, Şasev Özbek, *Konfüçyüs-Biyografi*, Kastaş Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 166.

46 Ahmet Güç, "Konfüçyüsçülük", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 26, 2002, Ankara, s. 167.

47 Fung Yu Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2019, s. 6.

48 Nurcan (Kalkır) Türker, "Çin'deki Düşünce Akımlarına Genel Bakış", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 22, Yıl 2007/1, s. 293.

49 Wen Haiming, *Çin Felsefesi-Çin'de Metafizik, Epistemoloji, Siyaset Felsefesi ve Karşılaştırmalı Felsefe*, çev. Aysun Güneysu, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2014, s. 35-36.

50 Ahmet Güç, "Konfüçyüsçülük", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 26, 2002, Ankara, s. 197.

Çinliler Konfüçyüsçülüğü ayrı bir din olarak değil kültürün temeli görmelerine rağmen inanç kuralları, kutsal kitap anlayışı, ahlaki kuralları ve ilkeleri gereği Dinler Tarihçileri tarafından din olarak değerlendirilmekte ve «milli din» olarak kabul etmektedirler.⁵¹ Konfüçyüs'ün öğrettiklerinin Çin'in «milli dini» olması uzun bir gelişmenin sonucudur. Aslında Konfüçyüs, kendisine din kurucusu unvanını vermemiştir. Buna rağmen, Onun öğretisi kendinden sonra bir din olarak kabul edilmiştir. Onun ana gayesi; ülkenin karmaşık olan siyasi durumunu düzeltmek için eski törenleri yeniden ihya etmek olmuştur. O, bu amacına uygun olarak, yüzyıllar boyunca hüküm süren milli dinin geleneklerini canlandırmayı başarmıştır.⁵²

Konfüçyüsçülük zamanla, bir felsefe olma niteliğinden daha da genişleyerek ve giderek, bir inanç haline gelmiştir. Çin İmparatorluğu'nun resmi dini katına yükseldiği dönemler olmuştur. Çünkü onun görünürdeki törensel davranış kuralları ve diğer gösterişli ilkelerinin altında saklı olan esans nitelikleri, insan topluluklarının oluşumunu belirleyen çok kökten ve temelli birtakım eğilimlere dayanmaktadır.⁵³ Konfüçyüsçülük, düşünce sisteminin ahlak anlayışında olduğu gibi, Çin'in geleneksel aile ve sosyal düzeni içinde anlam ifade eden bir düşünce sistemidir.⁵⁴

Büyük Öğrenme, Büyük Bilgi olarak adlandırılan kitapta düzenle ilgili olarak karşımıza şu sözler çıkmaktadır: “Kadim zamanlarda, dünyayı aydınlanmış nitelikler sergilemek isteyenler, ilkin kendi uluslarına düzen getirirlerdi. Uluslarına düzen getirmek isteyenler, önce ailelerinde dengeyi sağlardı. Ailelerinde denge sağlamak isteyenler, önce kendilerini eğitirlerdi. Kendilerini eğitmek isteyenler önce akıllarını düzene sokardı. Akıllarını düzene sokmak isteyenler, önce niyetlerini içten kılarlardı.”⁵⁵ Ailede denge ve düzenin önemine dikkat çekilmiştir.

H. J. Störing'e göre; Konfüçyüs, cennete (kişisel olmadığı düşünülen bir güç olarak; şahsi bir Tanrı'yı tanımaz), ruhlara ve ölülerin iyi ruhlarına tapınmayı gerekli sayan geleneksel Çin devlet dinine olumlu bakmıştır. Öğrencilerine ayin kurallarına (li) uymalarını öğütlemiştir. Ama bunu dini inancından dolayı mı yoksa her zamanki tutucu, daima gelenekleri muhafaza etmeye yönelik temel tutumundan dolayı mı yapıyordu, bilemeyiz. Onun için asıl önemli olan insanın refahıydı. Öğretisinin tamamı davranış ilkelerinden ve bu hedefe hizmet eden ahlak kurallarından oluşan bir koleksiyondur. Yani bir etikdir ve insanı asla bireysel olarak değil onu aile, toplum ve devlet ile doğal bağlar içinde gördüğünden aynı zamanda bir toplum öğretisi veya

51 Abdurrahman Küçük, Günay Tümer, Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara, 2014, s. 89.

52 Abdurrahman Küçük, Günay Tümer, Mehmet Alparslan Küçük, *a.g.e.*, s. 91.

53 Yaşar Şahin Anıl, Şasev Özbek, Giriş, (*Konfüçyüs-Biyografi*, Kastaş Yayınevi, İstanbul, 2017), s. 13.

54 Yaşar Şahin Anıl, Şasev Özbek, *Konfüçyüs-Biyografi*, Kastaş Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 167.

55 Thomas Cleary, *Konfüçyüs Düşüncesinin Temelleri*, çev. Sibel Özbudun, Anahtar Kitaplar, İstanbul, 2000, s.161.

siyasettir.⁵⁶

Konfüçyüsçülük, hukuku evrensel birtakım yasalara ve “li” kelimesi ile adlandırılmış ahlaki değerlere ve tavırlara ya da erdeme dayandırılmıştır. Konfüçyüsçülüğün özü, “düzenli ilişkilere ve bütün sınıf ve bireyleri kapsayan bir hiyerarşiye dayalı toplumsal uyum düşüncesidir.”⁵⁷

2. Temel İlkeleri

Bu ilkeler Konfüçyüs’ün düşünce yapısını oluşturmaktadır. Aynı zamanda da ahlaklı, erdemli, üstün bir kişi olmak için gerekli olan ilkelerdir. Bu ilkeler şunlardır:

- *Jun Zi (Chün Tzu)*: İdeal insan, üstün insan, erdemli insan ve örnek insan. Konfüçyüs, ülkede barış ve refahı hedeflemektedir. Buna göre de yöneticilerin “Jun Zi” olmaları gerekir. Konfüçyüs bu adı vererek ideal yöneticiyi aramaktadır. Jun Zi’nin yönettiği ülkede huzur ve barış olmalı, savaş, kargaşa ve acı olmamalı, insanlar barış ve huzur içinde yaşayabilmelidir.⁵⁸ Ona göre, “Halk ota benzer, hükümdar rüzgâra benzer. Rüzgâr esince, otlar yatar.” Yani yönetici örnek insan olmalıdır.⁵⁹

Akıllılık, cesur olmak, naziklik, müzik severlik, törenlere bağlılık, alçakgönüllülük, tokgözlülük gibi niteliklerin hepsine birden sahip olan ideal bir insan anlamına gelmektedir. Yetkinliği belli bir toplumsal sınıfa mensup olmaktan değil temiz ve titiz bir kültürle yetiştirilmiş olmaktan alan “Üstün İnsan” veya “İdeal İnsan”ı ifade etmektedir.⁶⁰ Konfüçyüsçülükte bir insanın kazanabileceği en yüksek onurdur. Jun Zi, sisteminin beş değişmez erdemi vardır: İnsanlık, dürüstlük, görgülülük, bilgelik ve sadakat nitelikleridir. Bu niteliklerine sahip kişi, aile sevgisiyle dolu, akıllı, cesur, nazik, müzik ve törenlere bağlı, tokgözlü, tutkularını denetim altına alabilen bir varlıktır. Kısacası Üstün İnsan; erdemleriyle başkalarını destekler, düzenlidir, yavaş konuşur, hızlı hareket eder, yaşamın tadını çıkarır, bir işe başlamadan önce plan yapar, halkı sever, kültürlüdür, barışçıdır, kötülüğe karşıdır, iyiliğin yanındadır, müzik sever, tutumludur, öğrenmeyi sever, dengelidir, saygılıdır vs.⁶¹

- *Dao De (Tao De)*: Erdem, erdemli olmak, ahlak, ahlaklı olmak. İdeal insan olabilmeyen ilk koşulu erdemli olmaktır. Tüm davranışlarıyla Dao De ilkesini yerine getiren kişi ideal insan olabilmelidir. Dao De, sahibi olabilmesi için bazı temel ilkeleri eksiksiz yerine getirmesi gerekmektedir.⁶² Bu ilkeler;

56 Hans Joachim Störing, *Vedalaradan Tractatus’a Dünya Felsefe Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 85.

57 Yaşar Şahin Anıl, Şasev Özbek, *Konfüçyüs-Biyografi*, Kastaş Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 42-43.

58 Bülent Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2017, s. 29-30.

59 Bülent Okay, *a.g.e.*, s. 31.

60 Yaşar Şahin Anıl, Şasev Özbek, *Konfüçyüs-Biyografi*, Kastaş Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 117.

61 Yaşar Şahin Anıl, Şasev Özbek, *a.g.e.*, s. 122-123.

62 Bülent Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2017, s. 31.

- *Ren/Jen*: İnsanları sevmek ve insan sevgisi.⁶³ Çincedeki bu sözcüğün İngilizcede tam karşılığını bulmak kolay değildir. Tam karşılığı olmasa da buna şefkat, merhamet veya dostane hissiyat, halden anlama, insanlık, insaniyet anlamları verilebilir.⁶⁴

Bu kelime Türkçe'ye insanlık, insancılık, insancılık, insanlık ya da insan sevgisi olarak da çevrilmektedir. Konfüçyüs'e göre, insan önce kendisini sevmeli, sonra aile bireylerini, akrabalarını, komşularını ve diğer insanları sevmelidir. Kişi, kendisini sevginin merkezine koymalıdır. Konfüçyüs Ren ve Yi (dürüst olmak) kavramlarını birlikte ele almaktadır. Ren, kişinin içinde olan sevgidir. Yi ise bu sevginin dışa vurumudur. Yani, bu durum sevginin davranış biçimine dönüşmüş halidir. Ren kavramı, Lun Yü'de ahlak düşüncesinin temelini oluşturmaktadır.⁶⁵ Ren ilkesinin temelinde yatan kavramdan biri Yi (dürüst olmak) iken bir diğeri ise Zhong (sadakat) kavramıdır. İnsanlar birbirlerine karşı dürüst olmalıdırlar. Aynı zamanda insanlar birbirlerine yaptıkları iyilikleri unutmamalılar ve sadık olmalıdırlar.⁶⁶

Ren/Jen düşüncesi (insanseverlik) somuttur. Ancak Yi düşüncesi, soyuttur. İnsanın toplumdaki görevlerinin soyu özü, bütün bu görevler onun yapması gereken şeyler olduğu için, onların gerekliliğidir. Bu görevlerin maddi özü; başkalarını sevmek yani Ren/Jen (insanseverlik)'dir. Baba, oğlunu seven bir babanın davranış tarzına uygun davranır. Oğul, babasını seven bir çocuğun davrandığı tarza uygun olarak davranır.⁶⁷ Konfüçyüs'e göre, "insanseverlik, başkalarını sevmekle mümkün olur". Başkalarını gerçekten seven insan, toplumdaki görevlerini yerine getirebilecek biridir. Konfüçyüs, Ren/Jen kelimesini, yalnızca erdemın tek bir türü için değil, bütün erdemlerin bir araya gelmesini ifade etmek için de kullanmıştır. "Ren/Jen İnsanı" terimi, bütün erdemleri kendinde toplayan insan ile eş anlamlı hale gelir. Bu anlamda Ren/Jen, "mükemmel erdem" olarak tercüme edilebilir.⁶⁸

Ren/Jen, ahlak ve erdem anlamına da gelmektedir. Te kelimesi ile karşılır. İnsanların karşılıklı nezaket, sevgi ve iyilik duygularını belirten, Tao (Yol)'ya uygun bir kişiliği kapsayan bir tavrı ifade etmektedir.⁶⁹ "Ahlaki düşüncenin kökü Ren/Jen (Te=Erdem)dir. Bu kelime insanların birbirlerine karşı gösterdikleri nazikâne duygular ve sevgidir. Jen'in noksanlığı dostluk duygularının noksanlığından ileri gelir."⁷⁰

63 Bülent Okay, *a.g.e.*, s. 31.

64 Daisetz Teitaro Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s.80.

65 Bülent Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2017, s. 32.

66 Sema Gökenç Gülez, "Çin Felsefesi'nde Konfüçyüs'ün Dereceli Sevgi (Renai) ve Mozi'nin Her Şeyi Kuşatan Sevgi (Jinai) Kavramlarının Karşılaştırılması", *Çin Medeniyeti: Tarih, Kültür, Edebiyat, Felsefe*, Edt. Gonca Ünal Chiang, Fatma Ecem Ceylan, Ertuğrul Ceylan, Kesit Yayınları, İstanbul, 2019, s. 224.

67 Fung Yu Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2019, s. 56.

68 Fung Yu Lan, *a.g.e.*, s. 56.

69 Yaşar Şahin Anıl, Şasev Özbek, *Konfüçyüs-Biyografi*, Kastaş Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 117.

70 Yaşar Şahin Anıl, Şasev Özbek, *a.g.e.*, s. 151.

Konfüçyüs Ren/Jen'in anlamını için "...kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkalarına yapma" olarak ifade etmiştir.⁷¹ «İnsanlık hepsinden önemlisi, diğer insanlarla empati kurma yetisidir.»⁷² Konfüçyüs'e göre, "Jen insanı, kendisini muhafaza etmek isterken başkalarını muhafaza eden ve kendisini geliştirmek isterken başkalarını geliştiren kimsedir. Bir kimsenin kendi beninden hareketle başkalarına yönelik davranışa benzerlik çıkarabilmesi, Jen'i uygulama yolu olarak isimlendirilebilir."⁷³ Yani herkesin en az bir kere karşısına gelen o önemli sözdür: Kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkalarına yapma. Veyahut da kendine yapılmasını istediğin şeyi başkalarına yap.

Konfüçyüs, Ren ilkesi ile evrensel ahlaka ulaşmayı amaçlamıştır. Lun Yü'de öğrencisi Konfüçyüs'e Ren ilkesinin neleri kapsadığı sormaktadır. Konfüçyüs: "Ren beş şeye işaret eder. Bunlar, merhametli olmak, saygılı olmak, güvenilir olmak, zeki ve çalışkan olmak, iyilik sever olmaktır. Bunlara sahip olan birisi Ren ilkesini tamamen yerine getirmiş olur."⁷⁴

Çince olarak iyilikseverlik, cömertlik, yardım ve sadakat anlamlarına gelen Ren/Jen kelimesi, Konfüçyüsçü gelenekte merkezi bir erdemi ifade etmek için kullanılır. İnsanlık/beşeriyet, insanseverlik, özgecilik, sevgi gibi kelimelerle karşılanır.⁷⁵

Ren/Jen, bir başka anlamıyla insanın doğasında bulunan dostluk sevgisi, sempati ve mayasıdır. İnsan doğası itibariyle sosyal bir varlıktır. Bu sosyalliğin imkânını sunan ise Ren'dir. Ren, aynı zamanda Konfüçyüs'ün Tao'sudur. O bir şekilde Altın Kural'ın temelini oluşturur. Bu duygu, duygudaşlık ve acımayı da içerisinde bir çeşidi olarak bulundurulur. Konfüçyüs'e göre içerisinde bu duygular yoksa ondan insan olamaz. Ren, tüm erdemlerin kaynağıdır. Bir başka beş temel erdemden kendisi üzerinden görünümüne dikkat çekmektedir. Bunlar; refah, yardımseverlik, iyi kalplilik, samimiyet, sempati, öz kontrol. Ahlaktaki amacı kişiyi Ren ile özdeşleştirmesidir. Ren olan kişi ise ahlak varlığı olur.⁷⁶

- *Xiao (Hsiao)*: Örnek evlat olmak, iyi çocuk olmak, hayırlı evlat olmak. Bu kelime, küçüklerin büyüklere, büyüklerin de küçüklere olan görevlerini yerine getirmesi

71 Fung Yu Lan, Çin Felsefesi Tarihi, çev. Fuat Aydın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2019, s. 56.

72 Charles Holcombe, *Doğu Asya Tarihi-Çin, Japonya, Kore-Medeniyetin Köklerinden 21. Yüzyıla Kadar*, çev. Muhammet Murtaza Özeren, Dergah Yayınları, İstanbul, 2016, s. 57.

73 Fung Yu Lan, Çin Felsefesi Tarihi, çev. Fuat Aydın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2019, s. 49.

74 Sema Gökenç Gülez, "Çin Felsefesi'nde Konfüçyüs'ün Dereceli Sevgi (Renai) ve Mozi'nin Her Şeyi Kuşatan Sevgi (Jinai) Kavramlarının Karşılaştırılması", Çin Medeniyeti: Tarih, Kültür, Edebiyat, Felsefe, Edt. Gonca Ünal Chiang, Fatma Ecem Ceylan, Ertuğrul Ceylan, Kesit Yayınları, İstanbul, 2019, s. 217-218.

75 Fung Yu Lan, Çin Felsefesi Tarihi, çev. Fuat Aydın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2019, s. 56.

76 Muhammet Enes Kala, "Kadim Çin Ahlak Felsefesinin Kurucu Çevresi-Konfüçyüs-Laozi-Mozi", *TYB Akademi Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler*, Yıl 7, Sayı 20, Mtr Medya Tasarım-Göktuğ Ofset, Ankara, 2017, s. 78.

anlamına gelmektedir. Aslında bu kelime daha çok Konfüçyüs ile birlikte küçüklerin büyüklerine karşı olan görevlerini ifade etmiştir. Çocuklar, anne-babaları başta olmak üzere, aile içinde kendilerinden yaşça büyüklere karşı saygılı olmak zorundadır. Anne-babaları gençken, yaşlandıklarında ve onlar öldükten sonra da saygılı olmalı, evlat olma görevlerini yerine getirmelidir. Mesela onlar yaşlanana kadar hizmet etmeli ve öldükten sonra da kurallar uygun cenaze töreni düzenlemeli ve sık sık mezarlarını ziyaret etmeliyiz.⁷⁷

Aileye hürmet insanlığın özüdür. İnsanlar bu öze ulaşmak için çaba gösterirlerse, Tao da bu noktada gelişecektir. Kısacası, insan sevgisi aileye hürmetten başlar, sonra yakın çevredeki insanlara ve daha sonra da bütün insanlığa yayılır.⁷⁸

İki türlü Xiao vardır. Birisi Fiziksel Xiao, yani anne-babaya yardım; diğeri Kutsal Xiao, yani anne-baba yaşadığı sürece onlara maddi refah sağlamanın yanı sıra, isteklerini yerine getirmek, onları yanlış olan şeylerden korumak demektir. Öldükten sonra da, onlar için kurbanlar sunarak anılarını sürdürmek önemlidir. Bu kavram, bütün erdemlerin kökü, göğün yolu ve insanın bir ödevidir.⁷⁹

- *Li*: Âdetlere uymak, kurallara uymak, töreye uymak.⁸⁰ “Bir kimsenin verimli bir durumda yapması ya da yapmaması, gereken davranışları, toplum kurallarını ve dinî törenlerin hepsini kapsayacak kadar geniş bir kullanım alanına sahiptir.”⁸¹

Li'nin asıl anlamı; tören, tören kuralları ve tapınaklarda uyulması gereken kurallardır. Bu sonradan, sadece soylular için; uyulması gereken kurallar olarak anlam kazanmıştır. Eski dönemlerde soylular için li, halk için ise yasalar geçerliydi. Konfüçyüs'e göre li, yasalardan önce gelmektedir. Bu kurallara uymayan kişiler mutlaka cezalandırılır.⁸²

Çin soylularının davranışları için kullanılan: «Uygun Davranış» anlamında bir kavramdır. Li'sizlik bir erdem yokluğunun belirtisidir.⁸³ Konfüçyüs'e göre, “nezaket, ‘Li’ ile kaynaşamazsa, adı ‘Jest’ olur. Cesaret, ‘Li’ ile uyuşmazsa, devrimci ruh doğar. İçtenlik ‘Li’ ile bağdaşmazsa, küstahlık doğurur. Erdemi olmayan kimsenin Li ile hiçbir ilgisi yoktur.”⁸⁴

77 Bülent Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2017, s. 33.

78 Wen Haiming, *Çin Felsefesi-Çin'de Metafizik, Epistemoloji, Siyaset Felsefesi ve Karşılaştırmalı Felsefe*, çev. Aysun Güneysu, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2014, s. 38.

79 Konfüçyüs, Giriş, *[Konuşmalar (Lun Yü)]*, çev. Hasan İlhan, Alter Yayınları, Ankara, 2014], s. 4.

80 Bülent Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2017, s. 33.

81 Fuat Aydın, “Klasik Çin Düşüncesi (Bir Giriş Denemesi)”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni-Aklı Düşünce ve Felsefenin Doğu'dan Doğuşu Babil-Keldani-Çin-Hint-Iran-Ibrani Gelenekleri*, Proje Editörü: Bayram Ali Çetinkaya, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015, s. 567.

82 Bülent Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2017, s. 34.

83 Yaşar Şahin Anıl, Şasev Özbek, *Konfüçyüs-Biyografi*, Kastaş Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 116.

84 Konfüçyüs, Giriş, *[Konuşmalar (Lun Yü)]*, çev. Hasan İlhan, Alter Yayınları, Ankara, 2014], s. 3-4.

- *Zhong Yong (Chung Yung)*: Aşırılıktan kaçınmak, ölçülük olmak. Bu ilke Yi (adil ve dürüst olmak) ilkesinden doğmuştur. Zhong Yong ilkesi, hak ve adalete dayanmaktadır. Hiçbir konuda aşırılık kabul etmez. Yapılan her şeyin kararında olmasını savunmaktadır. Konfüçyüs'e göre, ülkedeki savaşların nedeni, aşırı isteklerden doğmaktadır. İktidar olmak, güçlü olmak gibi. Doğada da örneklerini görmek mümkündür. Mesela, normal yağın yağmur bereket, aşırı yağın yağmur sel ve felaket getirir. İnsanlar sevgi, kıskançlık, ceza, ödöl, yemek ve içme gibi isteklerde de ölçölü olmalıdır.⁸⁵ Bu ilke Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik adlı kitabında geçen "orta olma" haline benzemektedir.

- *Zheng Ming (Cheng Ming)*: Bulunulan mevkiye uygun davranışlarda bulunmak, adına yakışır davranışlar içinde olmak. Bu ilke, Konfüçyüs'ün siyasi görüşünü yansıtmaktadır. Ona göre kişi, bulunduğu yere ve yaptığı göreve göre uygun davranışlar içinde olmalıdır. Bulunduğu yeri unutmamalı ve davranışlarına dikkat etmelidir. Herkes bu ilkeye uyarısa ülkede huzur olur ve çatışmalar önlenmiş olur. Kişiler, bulundukları makamın getirdiği sorumluluklarının ve görevlerinin bilincinde olmalıdır.⁸⁶

İnsanların kafalarında ve yüreklerinde düzeni sağlamak için öncelikle şeylerin sade ve doğru adları ile anılması gerekmektedir. Konfüçyüs'e göre çok az şey barış, dürüstlük ve refah için adların ve kavramların karıştırılması kadar tehlikelidir. Baba, baba olmalı; oğul, oğul olmalı; hükümdar, hükümdar olmalı ve hizmetçi, hizmetçi olmalıdır. İyi ve ideal yönetimin tek sırrı budur. Konfüçyüs'e göre, karar verme yetkisine sahip olsa devlette ilk alacağı tedbirlerinden biri; kavramların doğru kullanımıdır.⁸⁷ Bu Konfüçyüs'te, adların düzenlenmesi veya isimlerin ıslahı olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumla ilgili olarak, çok iyi düzenlenmiş bir topluma sahip olmak için en önemli şey, Konfüçyüs'ün isimlerin ıslahı adını verdiği şeyi başarmaktır. Yani, gerçeklik ile isimler arasındaki uyum sağlanmalıdır. Toplumsal ilişkilere dair her isim, belli sorumlulukları ve görevleri ima etmektedir. Hükümdar, bakan, baba, oğul, hizmetçi hepsi toplumsal ilişkilerin isimleridir ve bu isimleri taşıyan bireylerin, sorumluluklarını ve görevlerini hakkıyla yerine getirmesi gerekmektedir.⁸⁸ Yani hükümdar hükümdar olduğunu, halk halk olduğunu, baba baba olduğunu, çocuk da çocuk olduğunu bilmeli ve O'na göre, görev ve sorumluluklarını yerine getirmelidir.

- *Yi*: Doğru olmak, dürüst ve adil olmak, adalet. Kişiler, diğer insanlarla olan ilişkilerinde dürüst olmalı, onları aldatmamalı, doğruluktan ayrılmamalıdır.

85 Bülent Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2017, s. 34-36.

86 Bülent Okay, *a.g.e.*, s. 36-37.

87 Hans Joachim Störing, *Vedalaradan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi*, Çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 87-88.

88 Fung Yu Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2019, s. 55.

Özellikle yöneticiler dürüst ve adil olmak zorundadırlar. Bu olumlu ilkelerin geçerli olduğu toplumda huzur ve barış da olur. Yi, Jun Zi olabilmek için gerekli olan ilkelerden birisidir.⁸⁹

Dürüst olmak ya da kişisel yaşamı geliştirmek anlamını içermektedir. Toplumun alt katmanından çok üst katmandaki insanların odaklandığı bir kavramdır. Dürüst ve saf olmak, özenli giyinmek, ilkelere karşı çıkmamak, erdemi seçmek, sevgi ve acıları paylaşmak, sadık, samimi ve cömert olmak, hoşgörülü olmak gibi özelliklere sahiptir.⁹⁰

Konfüçyüs, doğruluk düşüncesinden “karşılıksız yapma” düşüncesine ulaşmaktadır. Bir kimse yapması gereken şeyi, yalnızca ahlaki olarak onu yapmak doğru olduğu için yapar, bu ahlaki mecburiyete yabancı olan herhangi bir sebep için değil. Konfüçyüs’ün Seçmeler kitabında onunla, “başaramayacağını bilen ancak onu yapmaya devam eden biri” diye alay etmişlerdir.⁹¹ Konfüçyüs, her zaman doğru gördüğü şeylerinden peşinden gitmeyi tercih etmiştir.

- *Zhi (Chih)*: Bilgi, Bilgili olmak. Jun Zi, olmak için gerekli ilkelerden birisidir. Konfüçyüs’e göre bilgi, bir insanın Jun Zi olmak için geçtiği aşamalardan elde ettiği deneyimlerin tümüdür. Bilgili insan iyi ve kötü arasındaki farkı anlayabilir ve davranışlarını buna göre düzenleyebilir. Bilgi, onu hatalardan korur. Konfüçyüs, yöneticilerin elde ettiği bilgi halk yararına kullanmalarını istemektedir. Önemli bir görüşü de şudur ki: “Bildiyinin ve bilmediğinin farkında olmak, işte gerçek bilgi budur.”⁹² Sokrates’de “bildiğim tek şey hiçbir şey bilmediğimdir” şeklinde bir söz söyleyerek, Konfüçyüs ile bildiği ve bilmediği şeylerin farkında olduğu şeklinde ortak bir görüşleri olduğunu düşünebiliriz.

- *Li Zhi (Li Chih)*: Akılcılık ve akılcı olmak. Bir insanın, Jun Zi olabilmesi için bilgili olması gerekir. Bu bilgiyi kullanabilmesi için ise Li Zhi’ye ihtiyacı vardır. Konfüçyüs’e göre, Zhi ve Li Zhi eksik olursa, Ren, Yi ve Li ilkeleri bir kişinin Jun Zi olmasına yetmeyecektir. Kişi bilgili olması kadar aklını da kullanabilmesi gerekir.⁹³

- *Zhong (Chung)*: Sadakat ve bağlılık. Jun Zi olmanın koşullarından birisi de bu ilkenin yerine getirilmesidir. Halk, beylerine; beyler de bağlı oldukları merkezi yönetime sadık olmalıdırlar. Ast kesim üst kesime sadakatle hizmet etmelidir. Böylece kıskançlık ve çekişme ortadan kalkar. Yöneticiler de yardımcılarına, çevresine ve

89 Bülent Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2017, s. 37-38.

90 Yaşar Şahin Anıl, Şasev Özbek, *Konfüçyüs-Biyografi*, Kastaş Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 149.

91 Fung Yu Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2019, s. 58.

92 Bülent Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2017, s. 38.

93 Bülent Okay, *a.g.e.*, s. 39.

halkına güvenmelidir. Zhong'un olmadığı yerde huzur ve barış olamaz.⁹⁴

Kongfüçyüs'a göre, iyi bir iş ahlakı sadakate bağlanmaktadır. Çalışanlar üzerlerine aldıkları görevlere dikkat göstermeli, hükümdar bakanlara karşı kibar ve lütufkâr, bakanlar da hükümdara bağlı ve sorumlu olmalıdır. Ve samimiysen eğer halk sana güvenir. Kongfüçyüs'e göre hakkaniyet, dürüstlük ve samimiyet en köklü ve değerli ilkeler sayılmıştır. Bir insan kendisinden büyük kişileri asla aldatmamalıdır.⁹⁵

- *Shu*: Bağışlayıcı olmak. Jun Zi için gerekli olan bir başka ilkedir. Hükümdarlar, beyler, yöneticiler kendi aralarındaki ilişkilerinde daima uzlaşma içinde olmalıdırlar. Halkla olan ilişkilerinde ise bağışlayıcı olmalıdırlar. Hükümdar, halkını sevmeli, onlara iyi davranmalıdır. Halka karşı acımasız olmamalı ve sert cezalardan kaçınmalıdır. Onların yaptıkları hataları bağışlamayı bilmelidir.⁹⁶

Kongfüçyüs'ü düşüncenin tam merkezinde sadakat, müsamaha (Shu) ve iyilikseverlik bulunmaktadır. Sadakat ve müsamada, kendin gibi olurken aynı zamanda başkalarını da düşünmelisin. Müsamaha ile insanları kendi iradeleri dışında hareket etmeye zorlamamız ve başkalarını incitecek şeyler yapmamamız gerekir. Eğer ki biri sizi kıracak şeyler yaparsa ona hoşgörülü davranmak için elimizden geleni yapmalıyız. İyilikseverlik, insanları sevmek ve onlara bakmak ve özen göstermektir.⁹⁷

Jen'in uygulaması, başkalarını dikkate alarak olmaktadır. "Kendisini muhafaza etmek isteyen kimse başkalarını muhafaza eder; kendisini geliştirmek isteyen kimse başkalarını geliştirir." Başka bir ifadeyle, "kendin için istediğin şeyi başkalarına yap" da denilebilir. Kongfüçyüs tarafından Chung ya da "başkalarına insaflı olma" isimlendirdiği uygulamanın olumlu yönüdür. Shu ya da özgecilik olarak isimlendirdiği olumsuz yön ise; "kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkalarına yapma"dır. Bir bütün olarak uygulama, "Jen'i uygulama yolu" olan chung ve shu ilkesi olarak adlandırılmaktadır.⁹⁸ Bu uygulama, bir kimsenin toplumdaki sorumluluklarını ve görevlerini yerine getirmesine götürür. Bu ilkede Yi ya da doğruluk niteliği bulunur. Bundan dolayı Chung ve Shu ilkesi, bir kimsenin ahlaki hayatının omurgası haline gelir.⁹⁹

- *Yong (Yung)*: Cesaret, cesur olmak. Jun Zi olmak için gerekli ilkelerden birisidir.

94 Bülent Okay, *a.g.e.*, s. 39.

95 Selahattin Fettahoğlu, "Kongfüçyüs ve Öğretisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 16, Samsun, 2003, s. 320.

96 Bülent Okay, *Kongfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2017, s. 39-40.

97 Yu Dan, *Kongfüçyüs-Modern Dünyada Bilgelik*, çev. Çağlayan Erendag, Alfa Yayınları, İstanbul, 2010, s. 23-25.

98 Fung Yu Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2019, s. 57.

99 Fung Yu Lan, *a.g.e.*, s. 58.

Bu kelime, insanlığın, doğruluğun, adaletin korunması için gösterilmesi gereken cesareti ifade etmektedir. Kişi temel ilkeleri yerine getirdikten sonra söz konusu ilkeleri korumak için mücadele etmeli ve hiçbir zorluktan yılmamalıdır.¹⁰⁰

- *Tian (T'ien)*: Fiziki Gök veya Gökyüzü, yaratıcı gök (yaratan), yönetici gök (yöneten). Konfüçyüs, Tian sözcüğüne ilahi bir güç anlamı yüklemektedir. Ona göre, insanların kaderini Tian belirler. Tian, daha önceden belirlenmiş kaderi değiştirebilir. İyi olarak belirlenmiş bir kaderi kötüye dönüştürebilir. Bunun olmaması için kişi, Jun Zi olmadaki ilkeleri eksiksiz yerine getirmelidir. Bu durumda O'na göre, insan kaderini değiştirebilir. Bunu sağlayan güç ise Tian'dır. Konfüçyüs ölümden sonraki dünya ile ilgilenmemiştir. O'na göre ilgilenilmesi gereken bu dünyadır. Bu dünyanın sırlarını çözemeyen, ölümden sonraki dünyanın sırlarını çözemez. Bu nedenle Konfüçyüs'te Cennet ve Cehennem kavramları yoktur. Jun Zi olmak için gerekli ilkeleri yerine getirirse bir insan, iyi yazılmış kaderini koruyabilir. Getiremezse eğer kaderi kötüye dönüşebilir.¹⁰¹

Kısacası, gökte bulunan, kötülükleri cezalandıran, fazilet ve erdemi ödüllendiren bir varlık anlamında kullanılmaktadır. Ahlaki güç, doğal düzenin kendisi, yaratıcı kavramlarını da kapsayan bu kelime, en büyük otorite ve gücü simgelemektedir.¹⁰²

- *Tian Ming (T'ien Ming)*: Göğün emri, Göğün belirlediği kader, alınyazısı.¹⁰³ Konfüçyüsçülüğe özgü bir kavramdır. Üstün varlığın irade ve istencini, onun buyruklarını ifade etmektedir. Kader ve kismet kelimelerinin betimlediği, değişmez ve ebedi bir alınyazısını anlatmaktadır.¹⁰⁴

Ming; kader, kismet ya da hüküm olarak çevrilmiştir. Konfüçyüs için o, “Göğün Hükümü” ya da “Göğün İradesi” anlamını ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle, iradi bir güç olarak tasavvur edilmiştir. Ming'i bilmek, terimin Konfüçyüsçü anlamında üstün bir insan olmak için önemli bir şarttır. Konfüçyüs'e göre, “Ming'i bilmeyen kimse, üstün bir insan olamaz.”¹⁰⁵

Tian, insanlar için belirlenen kader anlamına gelir. İslam'da ise insanların kaderi Allah tarafından belirlenir. Böyle bir benzerlik olsa da bu kavrama göre yazılmış olan alın yazısı değişmez. Bu nokta da İslam'daki düşünceden tamamen farklılaşmaktadır. İnsanın kendi kaderini değiştirmeye gücü yetmez. Ama Konfüçyüs düşüncesine göre, insan kaderini değiştirebilir. Kişi, davranışlarına dikkat etmeli, Jun Zi olmak

100 Bülent Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2017, s. 40.

101 Bülent Okay, *a.g.e.*, s. 40-41.

102 Yaşar Şahin Anıl, Şasev Özbek, *Konfüçyüs-Biyografi*, Kastaş Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 117.

103 Bülent Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2017, s. 41.

104 Yaşar Şahin Anıl, Şasev Özbek, *Konfüçyüs-Biyografi*, Kastaş Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 117.

105 Fung Yu Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2019, s. 59.

için çabalamalıdır. aksi halde iyi yazılmış olan kaderini kötü olarak, Tian tarafından değiştirebilir. Bir kişi, Ren, Yi, Li, Zhi ve Yong gibi ilkeleri tam olarak yerine getirirse yazılmış olan iyi kaderini koruyabilir. Aksi durumda kötü kadere dönüşmesine engel olamaz. Veya bu ilkeleri eksiksiz yerine getirerek kötü kaderini iyi hale getirebilir. Tian Ming, değişmez değildir.¹⁰⁶

- *Tian Dao (T'ien Tao)*: Göğün düzeni, evrenin düzeni, göğün yolu, izlenmesi gereken yol. Dao (Tao) fiziki anlamı yol demektir. Bu yol sözcüğü, gidilmesi gereken yol, izlenmesi gereken yol olarak farklı anlama da sahiptir. İnsanlar, tüm davranışlarını Tian Dao'a uygun olarak yapmalı ve evrenin düzenine ters düşecek davranışlardan kaçınmalıdır. Eğer insanlar bu ilkeye uymazlarsa evrenin düzeni bozulur, dünyada kargaşa olur, savaş ve felaketler meydana gelir. Ülkedeki felaketlerin nedeni olarak Tian Dao ilkesine uyulmaması olarak görülmektedir.¹⁰⁷

Dao (Tao): Yol, yöntem, yönetim, kişilerin ve devletin izlemesi gereken ideal hedef ve şekil anlamına gelmektedir. Erdemli olmak, adalet, nezaket, samimiyet ve saygı duygularının tümünü ifade eder.¹⁰⁸ Halk Tao'ya sahip olursa, gerektiği gibi yönetilecek ve ahlak ilkeleri de yeryüzünde egemen olacaktır.¹⁰⁹

Bütün bu ilkeler Konfüçyüs'ün Jun Zi'ye ulaşmada birer yoldur. Jun Zi olmak isteyen kimse, bu ilkeleri atlamadan ve düzgünce yerine getirmelidir.

3. Ahlak Öğretisi

Konfüçyüs, öğretilerinde bilgelik, adalet, erdemli insan, ataya saygı, aile ve insan sevgisi (insancılık) gibi konulara yer vermiştir.¹¹⁰ Onun öğretileri herkese yol gösterici bir nitelik taşımaktadır.

Fan Ch'ih, Konfüçyüs'e erdemliliğin özelliklerini sorar ve üstat şöyle yanıtlar: "Güçlükleri yenmeyi birinci görevi olarak kabul eden ve ödülü sonraya bırakan kişiye Erdemli denir." (IV. Bölüm: XX)¹¹¹ Konfüçyüs, iyi bir insanın yaşamının tüm sıradan ve beklenmedik durumları karşısında toplumsal yasaların da kökenini oluşturabilecek erdemin yolunun takip edilmesi gerektiğine işaret etmektedir.¹¹²

106 Bülent Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2017, s. 41-42.

107 Bülent Okay, *a.g.e.*, s. 42.

108 Yaşar Şahin Anıl, Şasev Özbek, *Konfüçyüs-Biyografi*, Kastaş Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 117.

109 Konfüçyüs, Giriş, (*Konuşmalar (Lun Yü)*), çev. Hasan İlhan, Alter Yayınları, Ankara, 2014, s. 5.

110 Muhammet Enes Kala, "Kadim Çin Ahlak Felsefesinin Kurucu Çevresi-Konfüçyüs-Laozi-Mozi", *TYB Akademi Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler*, Yıl 7, Sayı 20, Mtr Medya Tasarım-Göktuğ Ofset, Ankara, 2017, s. 75.

111 Konfüçyüs, *Erdemlerin Ardından Git*, çev. Işıtan Gündüz, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2008, s. 43.

112 Muhammet Enes Kala, "Kadim Çin Ahlak Felsefesinin Kurucu Çevresi-Konfüçyüs-Laozi-Mozi", *TYB Akademi Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler*, Yıl 7, Sayı 20, Mtr Medya Tasarım-Göktuğ Ofset, Ankara, 2017, s. 75.

Ahlakiliğin ölçütlerini belirleyen Konfüçyüs’e göre çıkar, menfaat ve fayda bu ölçütler arasında kabul edilmez. Asıl ölçütler erdem ve vazifedir. Fakat erdem olmadan vazifenin olabileceğine dair imalar Konfüçyüs’te açık değildir. Ahlak için erdem ve vazife birliği başka bir bağlamda Gök ve yerin uyumunu bizlere göstermektedir. Konfüçyüs’e göre insan her zaman en uygun yolu seçmelidir. En uygun yol ise kendini aşırılıklardan uzak tutmakla açığa çıkar. Buna karşılık en uygun yolla en yüksek ideale ulaştıran yol ise Orta Yol kavramına karşılık gelir.¹¹³

Konfüçyüs düşüncesinin ideali, hümanist (insana yönelik) karakterine uygun olarak, dünyaya sırt çevirmiş, çilekeş aziz değil, aydın, dünyayı ve insanı tanıyan ve her şeyde doğru ölçüyü tutturan bilgidir. Soylu kişiyi belirleyen şeyler ise sürekli kendini terbiye etme, tüm meselelerde ahlaki bir ciddiyete sahip olma ve insanlarla temasta dürüst davranmaktır. Makamları ve maddi malları hor görmez. Ama bunları ahlak ilkeleri için terk etmeye her an hazırdır.¹¹⁴ Konfüçyüs’e göre, siyasal gücün veraset yoluyla değil ahlaken en üstün olmakla kazanılacağına dair fikirleri olduğu düşünülmektedir. Soylu sayılabilmek için, aile soyluluğu yerine yüksek nitelikleri koymak büyük bir devrimi başlatmıştır.¹¹⁵

İyiliğe iyilikle, kötülüğe ise adaletle karşılık vermektedir. Kendi karakterini şekillendirerek, aynı zamanda başkalarına da karakterlerini şekillendirmelerinde yardımcı olur. İçsel ve dışsal olan şeyler, onda doğru dengededir. Konfüçyüs, mükemmel erdemle ilgili olarak, insan davranışının «altın kuralı» olarak şu sözleri dile getirmiştir: «Sana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma.»¹¹⁶

Konfüçyüs’e göre Ching/Kung kavramı insancılığın mükemmeliyetine ve ortak duygulara götüren yoldur. Bu ahlaklı bir kimsenin kendi varlığına karşı hürmetkar tavrı olarak görülür.¹¹⁷ Bir kimsenin ortak duyguyu (insanlık) gerçekleştirmek ve kemâle erdirmek için atması gereken ilk adım kendisini sürekli murakabe altında tutması yani kendisine karşı dürüst ve samimi olması gerekir.¹¹⁸ Yani bir kimse nasılsa öyle olmalı, iki yüzlü, içten pazarlıklı olmamalıdır.

Tzu-Chang, Konfüçyüs’e kusursuz yani mükemmel erdemi sorar. Konfüçyüs’e göre, “Dünyada beş şeyi yaşamına uygulayabilmeye kusursuz erdem denir.” Bunların ne olduğu sorulduğunda ise Konfüçyüs, “Ağırbaşlılık, cömertlik, içtenlik, doğruluk, saygı” der. O’na göre, “Ağırbaşlıysan, saygısızlık görmezsin. Cömertsen, her şeyi

113 Muhammet Enes Kala, a.g.m., s. 77.

114 Hans Joachim Störing, *Vedalaradan Tractatus’a Dünya Felsefe Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 85-86.

115 Yaşar Şahin Anıl, Şasev Özbek, *Konfüçyüs-Biyografi*, Kastaş Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 193.

116 Hans Joachim Störing, *Vedalaradan Tractatus’a Dünya Felsefe Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 86.

117 Daisetz Teitaro Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s.84.

118 Daisetz Teitaro Suzuki, a.g.e., s.86.

elde edersin. İçtensen, insanları kazanırsın. Doğruysan, güvenilirsin. Saygılıysan, başkalarını hizmetinde çalıştırabilirsin.” (XIII. Bölüm: VI)¹¹⁹

Konfüçyüsçülükte iyilik, doğruluk, edeplilik, akıllılık ve güvenilirlik beş temel fazilettir. Bunlar, başarı şartına bağlı değildir. Çünkü ona göre, “başarı her zaman faziletin varlığına delil olmaz. Hikmet ve fazilet, başarı elde edilse de edilmese de, her şeye rağmen, iyilikte devam ve ısrardır.”¹²⁰ Konfüçyüs’ün ahlakî sisteminde; insanlık, adalet, davranış ve bilgi gibi dört temel fazilet önemli yer tutmaktadır.¹²¹ Konfüçyüsçü ahlakın temeli *Büyük Bilgi* kitabında kendini, ev halkını, milletini yönlendirme, barışı sağlamanın yolunu bulma şeklinde açıklamıştır.¹²²

Konfüçyüs’e göre, iyi ve ideal insan aynı zamanda erdem sahibidir. Konfüçyüsçülük öğretisinde, eski dinsel törenlerin öğrenilip yerine getirilmesinden, iyi akıllı ve cesur olmaya, üstlerine saygı gösterme, astlarından saygı bekleme, görevlerini yerine getirme gibi birçok konuda iyi ve ahlaklı bir insan niteliği belirtilmiştir. Atalara saygı göstermek, evladın anne-babasına sevgi duyması, insanın dostlarına sadakat göstermesi, devletine güven duyması vs. iyi ve ahlaklı olmanın vasıfları arasındadır.¹²³ Konfüçyüsçüler insanların bütün davranışlarını ünlü “Beş İlke Yasası” halinde düzenlemişlerdir. İlişkileri de şu şekilde sınıflandırmışlardır: Hükümdar ile halk, baba ile oğul, ağabey ile kardeş, karı ile koca ve arkadaş ile arkadaşları ilişkisidir.¹²⁴ Bu ilişkilere göre; hükümdar iyiliksever, halk ya da memurlar sadık olmalıdır. Baba nazik, oğul evlada yaraşır olmalıdır. Büyük kardeş düşünceli, küçük kardeş itaatkar olmalıdır. Koca adil, kadın itaatli olmalıdır. Arkadaşlar ise birbirlerine sadık olmalıdır.¹²⁵

3. 1. Aile

Aile, topluğun en küçük çekirdeği ve de temel yapı taşıdır. Konfüçyüs’ün düşüncesinde yer alan toplumun birlik-beraberliği ve geleneğin ihyası konusunda dönüp dolaşıp konuyu aileye getirmektedir. Aileye hürmeti insanlığın özü olarak görmektedir.¹²⁶

119 Konfüçyüs, *Erdemlerin Ardından Git*, çev. Işıtan Gündüz, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2008, s. 122.

120 Abdurrahman Küçük, Günay Tümer, Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara, 2014, s. 95.

121 Abdurrahman Küçük, *a.g.e.*, s. 97.

122 Ahmet Güç, “Konfüçyüsçülük”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 26, 2002, Ankara, s. 168.

123 Yaşar Şahin Anıl, Şasev Özbek, *Konfüçyüs-Biyografi*, Kastaş Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 125-126.

124 Yaşar Şahin Anıl, Şasev Özbek, *a.g.e.*, s. 147.

125 Muhammet Enes Kala, “Kadim Çin Ahlak Felsefesinin Kurucu Çevresi-Konfüçyüs-Laozi-Mozi”, *TYB Akademi Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler*, Yıl 7, Sayı 20, Mtr Medya Tasarım-Göktuğ Ofset, Ankara, 2017, s. 76.

126 Muhammet Enes Kala, *a.g.m.*, s. 75.

Xiao/Hsiao (Şiao) kavramı ile ifade edilmektedir. Aile sevgisi, hiçbir karşılık beklemeden içten gelen duygularla coşkulanmış bir bağlılığı ifade edilir. İyi bir aile iyi bir devlete örnek olarak gösterilmektedir. Devlet görevlilerinin halka, aile bireylerinin birbirlerine davrandıkları gibi davranmaları önemlidir. Konfüçyüs bunu: “Bir hükümdar iyi bir baba, iyi bir oğul ve iyi bir arkadaş örneği olursa, herkes onun yolunda gider” şeklinde anlatmaktadır.¹²⁷

İnsanların gerçek mutluluğu ancak; iyilik, acıma duygusu, sevgi ve hak tanırılıkla elde edebileceğini söyleyen filozof; onların bu yüce duygulara erişebilmelerinin ise sağlam bir aile ortamı ve geleneklere saygıyla olabileceğine inanmıştır.¹²⁸

Ataya saygı, anne babaya ve atalara hususi bir saygı göstermeyi ifade eder. Konfüçyüsçüler, ataya saygıyı geleneksel olarak, iyi bir toplumun temel taşı olarak görürler. Atalara saygılı şekilde hizmet etme ve üstlere karşı gelmeme fikrine ait hiyerarşi imkanı Konfüçyüsçü düşüncenin anahtar çelişkilerinden birini ortaya koymaktadır. Ataya saygı ve bağlılık (Zhong) gibi, en önemli erdemlerden bazıları hiyerarşik ilişkiler vasıtası ile ifade edilebilir. Bu Konfüçyüs’ün bir ucudur. Diğer ucu ise eşitlikçi ve liyakate dayalı taraftır. Konfüçyüs, eğitimde sınıf ayrımını gözetmez. Bu imparatorluğun yönetimi altında, Çinli memur seçme sistemlerinde görülebilir. Devlet yöneticileri, isme bakılmadan performanslara göre derecelendirilip seçilmiştir.¹²⁹ Ayrıca Konfüçyüs, yönetici olacak kişinin de babadan oğula geçme şeklinde değil, kimin yetenekleri yönetmeye ve ahlaki yapıya uygunsa ona göre devletin başına geçmesini savunmuştur.

3. 2. Devlet ve Toplum

İdeal bir devlet ile ideal bir toplum; ideal, üstün, erdemli bir insanın varlığıyla mümkün olacaktır. Toplumsal çöküşte insanları kurtaracak kişi erdemli bir hükümdardır.

Konfüçyüs, ahlaki çöküş tehlikesinin olduğu ve ahlaki çöküşün başlamış olduğu bu dönemde sesini yükseltmiştir. Halkıyla hükümdarlarını soylu bir ciddiyetle kendini kanıtlamış ve ezelden beri var olan toplumsan düzen ilkelerine geri dönmeleri çağrısında bulunmuştur. Öğretisinin özü, “Büyük Bilim” kitabında söyle dile getirilmiştir.¹³⁰

“Eskiler imparatorlukta aydınlık erdemi gözler önüne sermek istediklerinde, önce devleti düzene koyuyorlardı; devleti düzene koymak istiyorlarsa, önce evlerini

127 Yaşar Şahin Anıl, Şasev Özbek, *Konfüçyüs-Biyografi*, Kastaş Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 124-125.

128 Yaşar Şahin Anıl, Şasev Özbek, *Sunuş, (Konfüçyüs-Biyografi)*, Kastaş Yayınevi, İstanbul, 2017), s. 5.

129 Charles Holcombe, *Doğu Asya Tarihi-Çin, Japonya, Kore-Medeniyetin Köklerinden 21. Yüzyıla Kadar*, çev. Muhammet Murtaza Özeren, Dergah Yayınları, İstanbul, 2016, s. 57-58.

130 Hans Joachim Störing, *Vedalaradan Tractatus’a Dünya Felsefe Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 87.

düzenliyorlardı; evlerini düzene koymak istediklerinde, önce kendi şahsiyetlerini mükemmelleştiriyorlardı; kendi şahsiyetlerini mükemmelleştirmek istediklerinde, önce kalplerini dürüst kılıyorlardı; kalplerini dürüst kılmak istediklerinde, önce düşüncelerini gerçek hale getiriyorlardı; düşüncelerini gerçek hale getirmek istediklerinde, önce bilgilerini tamamlıyorlardı.”¹³¹

“Konfüçyüs, doğru ve ahlaka uygun hareketin doğal yasalara uymakla elde edileceğini ileri sürerek; gerek devletin gerekse de uyrukların Tao’yu hedefleyip ona uygun davranmaları halinde; siyasal ve sosyal esenliğin kendiliğinden kurulacağını ve bunun için de uyrukların ve devlet yöneticilerinin ‘Üstün İnsan’ olabilmek çabası göstermelerinin zorunlu ve yeterli olduğunu bildirmiştir.”¹³²

Konfüçyüs’e göre, bir hükümdar her şeyden önce; “Faziletli ve ahlaklı olmalıydı. Çünkü kötü hareketler onun dokunulmazlığını kaldırdığı gibi; Gök Kutsallıklarını da ona verdikleri vekaleti geri alırlardı”. Çünkü haklı olmayan kimsenin emirlerine uyulmazdı.¹³³

Konfüçyüs’e göre, “ülkesini erdemle yöneten kimse, yerini her zaman koruyabilen ve bütün yıldızların kendisine uyduğu kutup yıldızıyla karşılaştırılabilir.” (İkinci Bölüm: I)¹³⁴ Konfüçyüs, kusursuz erdemlere sahip olan kişinin yönetici konumunda olması halinde, kalabalık kitlelerin onu tıpkı bir kuzey yıldızı gibi görüp onun izinden gideceğini belirtir. Dolayısıyla, bir kişinin sahip olduğu erdemler bütün bir toplumu etkisi altına alabilir.¹³⁵ Yani hükümdar kutup yıldızı gibi olmalıdır. Bu şekilde halkına erdemlerle yol gösterebilir.

Fuat Aydın’ın aktarımı ile, “Konfüçyüs için, ideal bir devlet, ahlaki eğitiminin en üst seviyesine yükselmiş olan bir yönetici tarafından yönetilen bir devlettir. Çünkü Konfüçyüs devletin ahlaki bir kurum olduğunu ve bu yüzden de, onun yöneticisinin ahlaklı bir kişi olması gerektiğini, söyler. Böyle bir yönetici ‘bilge kral’ olarak isimlendirilir.”¹³⁶

3. 3. Bilgi ve Bilgelik

Konfüçyüs’e göre bilgin: “O kişi davranışlarından utanç duyarsa ve bir yere gönderildiği zaman çevredekileri küçük düşürmezse, bu kişiye bilgin denir.” (IX.

131 Hans Joachim Störing, *a.g.e.*, s. 87.

132 Yaşar Şahin Anıl, Şasev Özbek, *Konfüçyüs-Biyografi*, Kastaş Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 129.

133 Yaşar Şahin Anıl, Şasev Özbek, *a.g.e.*, s. 131.

134 Konfüçyüs, *Konuşmalar (Lun Yü)*, çev. Hasan İlhan, Alter Yayınları, Ankara, 2014, s. 15.

135 Wen Haiming, Çin Felsefesi-Çin’de Metafizik, Epistemoloji, Siyaset Felsefesi ve Karşılaştırmalı Felsefe, çev. Aysun Günaysu, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2014, s. 40.

136 Fuat Aydın, “Klasik Çin Düşüncesi (Bir Giriş Denemesi)”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni-Aklı Düşünce ve Felsefenin Doğu’dan Doğuşu Babil-Keldani-Çin-Hint-İran-İbrani Gelenekleri*, Proje Editörü: Bayram Ali Çetinkaya, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015, s. 567.

Bölüm: XX)¹³⁷ Konfüçyüs’e göre, “ ‘Büyük ve üstün insan’ kendisini bilgiye verir, ilkelere bağlı kalır ve sınırı aşmaz.” (Altıncı Bölüm: XXV)¹³⁸

Batı dünyasına baktığımızda Konfüçyüs’ü Platon’un konumuyla karşılaştırabiliriz. Platon hayatı boyunca “bilge hükümdar” arayıp durmuş, bulamayınca da kendisi bu işe girişmiştir. Konfüçyüs de hayatı boyunca “bilge hükümdar” arayışı içinde olmuştur. Aslında bunun beyhude bir çaba olduğunun farkındaydı. O’na göre, Çin’de böyle bir şahsiyet mevcut değildi. Bu durumda bu konumda sadece kendisi olabilirdi. Bu nedenle herhangi bir devlette iktidara gelmeyi veya iktidarda olan bir hükümdara danışmanlık yaparak onu yönetmeyi amaçlamıştır. Ama tüm çabaları başarısızlıkla sonuçlanmıştır.¹³⁹

Kongüçyüs, bilgiyi yalnızca bilgili olmak için edinmemiş, bunu ahlak ve devlet sorunlarıyla ilgili çalışmalarında ve öğretiminde merkez noktası olarak ele almıştır. Bilgisiyle, acı içinde olan dünyaya mutluluğa kavuşturmak için bir yol bulmaya çalışmıştır.¹⁴⁰

Konfüçyüs’e göre, “Ne yapacağını bilmeden hareket eden kimseler vardır. Ben böyle yapmam, Çok dinlemek, iyi olanı yapmak ve daima onu izlemek. Çok gözlem yapmak ve onu belleğe kaydetmek. İşte bunlar, bilgi edinmenin ikinci yoludur.” Konfüçyüs bilgi konusunda, ahlak ve erdeme daha fazla ağırlık vermektedir. Bilgi, ahlaki değerlerle birlikte ele alınmalıdır. Konfüçyüs’e göre bilgi, “nasıl iyi ahlaklı ve erdemli insan olunur?” sorusunun yanıtını arayan insanlara yol göstermektedir.¹⁴¹

3. 4. Müzik, Törenler ve Ayinler

Müzik, toplumun ruhi havasını yansıtır. Devletin kötü gidişatı ve iyi hali müziğe yansır. Bozulan düzen, sadece müzikle değil, törenler ve ayinlerle de düzeltmeye çalışılmalıdır.

Müzik, toplumda fazileti sağlamak ve taşkınlıkları önlemek gibi bazı işlevleri yüklenmiş olgudur. Aynı zamanda insanların bu konulardaki duygularını ifade etme biçimleridir. Duygular ise, içten geldiği zaman ses halinde kendilerini ortaya koyarlardı. Dünyada karışıklıklar olduğunda müzik bozulur; bozulmaya yüz tutmuş bir devletteki sesler dertli ve düşünceli olurlardı. Bu ayrımın farkına varan yöneticiler, ülkedeki kötü gidişatı tespit edip müzik ve müzik zevkini yetkinleştirip mevcut kötülüğü

137 Konfüçyüs, *Erdemlerin Ardından Git*, çev. Işıtan Gündüz, Notos Kitap Yayınevi, 1. Basım, İstanbul, 2008, s. 87.

138 Konfüçyüs, *Konuşmalar (Lun Yü)*, çev. Hasan İlhan, Alter Yayınları, Ankara, 2014, s. 41.

139 Sadık Usta, *Dünyayı Değiştiren Düşünürler I - Felsefenin Şafağı: Hint, Çin, Yunan, Roma ve Rönesans Avrupası*, Epsilon Yayınevi (Kafka), İstanbul, 2018, s. 97-98.

140 Konfüçyüs, *Konuşmalar (Lun Yü)*, çev. Hasan İlhan, Alter Yayınları, Ankara, 2014, s. 8.

141 Bülent Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2017, s. 68.

ortadan kaldırmak için çaba harcarlar.¹⁴² Ayrıca müzik, bireyin kendisi ve toplumla arasında uyum sağlama vasıtasıdır.¹⁴³ Kısacası yöneticiler, müziği kullanarak ülkelerini yönetebilme yeteneğine sahiptirler.

Konfüçyüsçülüğe göre, geleneği taşıyan unsurlar olarak müzik ve merasim, bozulan geleneğin düzeltilmesinde de kullanabilirler. Müzik ve merasim gelenek için, gelenek ise ahlaki yaşam ve onun korunması için birbirine bağlı unsurlardır.¹⁴⁴ Kurallar ve cezalar, ayinler ve müziğin niteliğini, toplumsal dönüşüm gücünü yükseltmek için kullanılır. Ayinler ve müzik, kâinatı düzeltmek, onu daha güzel yapmak için kullanılır.¹⁴⁵

Konfüçyüs, salt bilgiden ziyade sanatsal hissin oluşturulmasının ve ahlak ile adap eğitimin önemini vurgulamıştır. Temel eğitimin dayanaklarından biri olarak gördüğü müzik, iyilikle akrabadır. Müzikle uğraşarak, iyi, dürüst ve doğal bir yürek kazanılır.¹⁴⁶

Konfüçyüs, insanları ve devletteki bireyleri denetim altında tutabilmek için ve onları Jun Zi (Chün-Tzu) olarak yetiştirebilmek için, tören ve ayinleri de bir araç olarak kullanmıştır. Üstat, bütün evreni Ren olarak adlandırılan ve sevgiyi simgeleyen bir gücün etkisi altında görüyor ve bu gücün de Xiao/Hsiao (Aile Sevgisi), Te (Erdem), Li (Nezaket) ve Yi (Kişisel Gelişim) gibi insanı yetkinleştiren ilkelerden oluştuğunu kabul etmektedir. Onun öğretisinde, evreni yöneten dengenin, bu ilkelerle güçlendirilmekle, en uygun hale geleceğine ve toplumun bu yolla sonsuz mutluluğuna ulaşacağına inanılmaktaydı. Bu çabaların ortak hedefi ise; insanı ideal boyutu olan Jun Zi (Chün-Tzu)'ye ulaştırabilmektir. Bu amaca ulaşmak için de en elverişli yol, tören ve ayinler olarak görülmüştür. Bu tören ve ayinler, insanın Te, Li ve Yi yoluyla evreni dolduran Tien'e ulaşması ve onunla kaynaşarak göksel uyum ve yücelişi gerçekleştirmesini sağlamaktadır.¹⁴⁷

4. Büyük/Üstün İnsan ve Küçük İnsan

Üstün insan; adaletli, insansever, iyiliksever, samimi, sadakatli ve hürmetli olmalıdır. Bunlara sahip olmazsa eğer küçük insan olarak karşımıza çıkmaktadır. Konfüçyüs büyük/üstün insan ve küçük insan arasındaki farkları şu şekillerde ifade etmiştir:

142 Yaşar Şahin Anıl, Şasev Özbek, *Konfüçyüs-Biyografi*, Kastaş Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 158.

143 Muhammet Enes Kala, "Kadim Çin Ahlak Felsefesinin Kurucu Çevresi-Konfüçyüs-Laozi-Mozi", *TYB Akademi Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler*, Yıl 7, Sayı 20, Mtr Medya Tasarım-Göktuğ Ofset, Ankara, 2017, s. 79.

144 Muhammet Enes Kala, a.g.m., s. 91.

145 Muhammet Enes Kala, a.g.m., s. 79.

146 Hans Joachim Störing, *Vedalaradan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 88.

147 Yaşar Şahin Anıl, Şasev Özbek, *Konfüçyüs-Biyografi*, Kastaş Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 161.

Konfüçyüs'e göre, "‘Büyük ve üstün insan’ yalnızca doğruluğu, küçük insansa yalnızca çıkarını düşünür." (Dördüncü Bölüm: XVI). "‘Büyük ve üstün insan’ sözlerinde dikkatli, davranışlarında ağırbaşlı olmalıdır." (Dördüncü Bölüm: XXIII).¹⁴⁸ Konfüçyüs'e göre "Büyük ve üstün insan ağırbaşlıdır ama kendini beğenmiş değildir. Küçük insan ise kendini beğenir ve ağırbaşlı değildir." (IX. Bölüm: XXVI)¹⁴⁹ Konfüçyüs'e göre "Büyük ve üstün insan kendi kendini bulmaya çalışır. Küçük insan ise, başkalarını aramaya çalışır." (XI. Bölüm: XX)¹⁵⁰

Konfüçyüs'e göre, dürüstlük ve gerçek tüm erdemlerin temelidir. Büyük insanın tek amacı ise gerçeğe ulaşmaktır.¹⁵¹

Konfüçyüs'e göre, "Büyük ve üstün insan, hep hoşnut ve rahattır. Küçük insansa hep üzüntü ve telaş içindedir." (Yedinci Bölüm: XXXVI)¹⁵²

Konfüçyüs'e göre, "Büyük ve üstün insan, akrabalarına iyi davranır. Halkını erdeme yükseltir. O, ilgisini arkadaşlarından esirgemezse, halk da doğru yoldan gider." (Sekizinci Bölüm: II)¹⁵³

Büyük ve üstün insan merhametlidir, küçük insan merhametli değildir. Büyük ve üstün insan kendine güveni olan kişidir ama kibirli değildir. Küçük insan kibirlidir ama kendine güveni yoktur.¹⁵⁴

Konfüçyüs'e göre "Büyük ve üstün üç şeyden korkar. Göğün buyruğundan, büyük adamlardan ve kutsal insanların sözlerinden." "Küçük insanlar Göğün buyruğunu bilmez, bunun için korkmazlar. Büyük adamlara saygıları yoktur. Kutsal insanların sözleriyle alay ederler." (XII. Bölüm: VIII)¹⁵⁵

Konfüçyüs'e göre "Büyük ve üstün insanın önlediği üç şey vardır: Delikanlılık çağında, henüz bedensel gücü gelişmemişken, şehveti önler. Güçlendiği ve bedensel gücü geliştiğinde, kavgayı önler. Yaşlandığı ve hayvansal duyguları yok olduğunda da açgözlülüğü önler." (On Altıncı Bölüm: VII)¹⁵⁶

Erdemli/Büyük ve üstün insanın dokuz düşüncesi vardır: "Gözlerinin iyi görmesi, kulaklarının iyi duyması, yüzünün yumuşak, davranışlarının saygılı, konuşmalarının

148 Konfüçyüs, *Konuşmalar (Lun Yü)*, çev. Hasan İlhan, Alter Yayınları, Ankara, 2014, s. 28.

149 Konfüçyüs, *Erdemlerin Ardından Git*, çev. Işitan Gündüz, Notos Kitap Yayınevi, 1. Basım, İstanbul, 2008, s. 90.

150 Konfüçyüs, *a.g.e.*, s. 108.

151 Konfüçyüs, *Hayat Mutsuz Olmak İçin Çok Kısa-Aforizmalar*, çev. Ceren Alay, Aylak Adam Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2018, s. 7-8.

152 Konfüçyüs, *Konuşmalar (Lun Yü)*, çev. Hasan İlhan, Alter Yayınları, Ankara, 2014, s. 48.

153 Konfüçyüs, *a.g.e.*, s. 49.

154 Yaşar Şahin Anıl, Şasev Özbek, *Konfüçyüs-Biyografi*, Kastaş Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 127.

155 Konfüçyüs, *Konuşmalar (Lun Yü)*, çev. Hasan İlhan, Alter Yayınları, Ankara, 2014, s. 117.

156 Konfüçyüs, *a.g.e.*, s.103.

içten ve yaptığı işte dikkatli olması ve kuşku içinde olduğunda başkalarını sorguya çekme, kızdığında güçlükler; kazanç gördüğünde doğruluk düşünmesi.” (On Altıncı Bölüm: X)¹⁵⁷

Konfüçyüs ünlü ve üstün insan ayırımına da dikkat çekmektedir: “Üstün insan, sağlam karakterli, dürüst ve doğruluğu seven kişidir. O, insanların sözlerini ölçer, kişiliğini inceler ve başkalarına karşı alçakgönüllü olmaya çalışır. Böyle bir adam ülkesi ve kabilesi için tanınır.” “Ünlü insana gelince, görünüşte erdemlidir. Fakat bunun tersini yapar ve kendinden hiç kuşkulanmaz. Böyle bir insan da ülke ve kabile içinde bilinir.” (VIII. Bölüm: XX)¹⁵⁸

Bu başlıkta Konfüçyüs’ün Seçmeler (Lun Yü) eserinden bazı konuşmalardan alıntılar yapmaya çalıştık. Bunlarla Konfüçyüs’ün büyük ve üstün insan ile küçük insanın ayırmalarını göstermeyi amaçladık.

5. Konfüçyüs’ün Önemi

Konfüçyüs, Çin’de olduğu kadar Batı’da da ünlü bir filozoftur. Fikirleri ve düşünceleri, öğrencileri tarafından, yaşarken de öldükten sonra da önemli olarak görülmüştür.

Dönemler içinde yaşadığı şekle baktığımızda, memur ve öğretmenlik konumunda olması takdire değerdir. Ölümünden sonra bile ünlü bir öğretmen ve gönüllerin yöneticisi olarak kalmıştır. Gerçek hayatta bir tacı ya da bir devleti olmayabilir, ama ideal olarak söylendiğinde, bütün imparatorluğu yöneten bir kral haline gelmiştir.¹⁵⁹ Bu yüzden onu taçsız kral olarak anmışlardır.

Yoğun bilgi birikimine sahip olmakla birlikte bildiklerini sadece kendine saklamamıştır. Bildiklerini öğrencilerine öğretmiş ve daha ileri giderek bir devlet yönetimine kadar hedefleri bulunmaktadır. Fung Yu-Lan’ın ifade ettiğine göre; Konfüçyüs’ün yorumcularından birisi; “gerçekten Üstat K’ung büyüktür! Onun bilgisi o kadar yoğundur ki, o tek bir isimle isimlendirilemez” demiştir. Fung Yu-Lan’a göre, Konfüçyüs, kendisinden önceki çağın medeniyetini yeniden yorumlamıştır ve o Çin’in ilk öğretmeni olarak görülmüştür.¹⁶⁰

Konfüçyüs sadece ahlak üzerine düşünceler öne sürmemiştir. Bir devletin yönetimi nasıl olmalı, bir yöneticinin vasıfları ve üstün bir insanın vasıfları nasıl olmalı şeklinde düşünceler de öne sürmüştür. Bunları toplum ve siyaset bağlamında ahlak

157 Konfüçyüs, *a.g.e.*, s.103.

158 Konfüçyüs, *Erdemlerin Ardından Git*, çev. Işıtan Gündüz, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2008, s. 77.

159 Fung Yu Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2019, s. 62.

160 Fung Yu Lan, *a.g.e.*, s. 63.

ile harmanlamıştır. Aynı zamanda o gelenek ve göreneklere bağlı kalarak kendisinden önceki düşünceleri görmezden gelmemiştir.

Sonuç

M.Ö. 551 - M.Ö. 479 tarihleri arasında yaşamış olan Konfüçyüs; eğitim, politik, müzik, ahlaki, felsefi vs. gibi alanlarda fikir ve görüşler öne sürmüştür. Konfüçyüs'ün yaşadığı dönemde ahlak çökmeye başlamış, gelenek ve töreler önemsenmemiştir. Yaşadığı dönemin etkisi ile fikirleri şekillenmiştir. Şekillenen bu fikirlerini de yaptığı çalışmalarla o dönemin yapısını değiştirmek, toplum ve bireyin refah, huzur ve mutluluğu için yararlı kılmak istemiştir.

Çin felsefesi tarihi hanedanlıklar ve dönemler üzerine kurulmuş bir yapıya sahiptir. Çin'de toplumsal kaostan yaşandığı İlkbahar ve Sonbahar Dönemi ile Savaşan Beylikler Dönemi adı verilen önemli dönemler vardır. Bu iki dönem, insanlar üzerinde toplumsal, siyasi, kültürel ve felsefi olarak etkilere sahip olmuştur. Konfüçyüs bu dönemlerde yaşamış bir filozoftur.

Konfüçyüs, küçük yaşlarda babasını daha sonra da annesini kaybetmiştir. Öğretmenlik ve memurluk gibi bir çok işlerde çalışmıştır. Savaşan Beylikler Dönemi'nde yaşanan buhran ve kargaşa nedeniyle Konfüçyüs, devlette çalışıp düşüncelerini benimseterek toplumun refah ve mutluluğu yakalamayı amaçlamıştır. O, amaçlarından bazılarını ulaşırsa da bazılarını ulaşamamıştır. Kendisinden sonraki nesiller ve öğrencilerinin aktarmasıyla birkaç eser bırakmıştır. Bunlar beş klasik ve dört kitaptan oluşur. Konuları kehanet, ahlak, tarih, şarkılar, töre ve gelenekler, atalara saygı, devlet yönetimi, öğrencileri ile olan konuşmaları, ölçülülük ve orta yol vs.dir.

Konfüçyüs'ün Ru Düşünce ekolünün kurucusu ve sembolüdür. Konfüçyüsçülük olarak da bilinmektedir. Bu ekol, ahlak düşüncelerinin temel merkezini oluşturmaktadır. Konfüçyüs'ün temel düşüncelerini oluşturan ahlak kökenli ilkeler vardır. Bunlar; Jun Zi (ideal, üstün insan), Dao De (erdem, erdemli olmak, ahlaklı olmak), Ren (insan sevgisi), Xiao (örnek evlat olmak), Li (âdetlere, kurallara, töreye uymak), Zhong Yong (aşırılıktan kaçınmak, ölçülü olmak), Zeng Ming (bulunulan mevkiye uygun davranmak), Yi (doğru ve dürüst olmak, adalet), Zhi (bilgili olmak), Li Zhi (akılcı olmak), Zhong (sadakat), Shu (bağışlayıcı olmak), Yong (cesaret), Tian (Gök), Tian Ming (Göğün emri), Tian Dao (Göğün düzeni, Göğün yolu). Aslında bütün bu kavramlarla Konfüçyüs, kendi özelliklerine dikkat çekmektedir. Kendini Jun Zi olabilecek biri olarak görmektedir.

Bütün bu kavramlara baktığımızda ideal topluma ve ideal devlete ulaşmak için ideal insan olmak gerekmektedir. Bu da Jun Zi'nin bütün özelliklerini yerine getirmekle mümkün olmaktadır. Beş mükemmel erdem vardır. İnsanlık, dürüstlük, görgülülük, bilgelik ve sadakat. Üstün insan; saygılı, tutumlu, öğrenmeyi seven,

düzenli, planlı, kültürlü, barışçıl gibi bir çok iyi özelliğe sahip insandır. Ren ilkesi, ahlak düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Ren ilkesini Yi (dürüst olmak) ve Zhong (sadakat) ilkeleriyle birlikte ele alabiliriz. Sevginin mükemmel bir sevgi olabilmesi için, temelinde dürüstlük ve sadakatin olması gerekmektedir. Kısacası Ren, tüm erdemlerin kaynağını oluşturmaktadır. Konfüçyüs, hümanistik bir bakış açısına sahiptir. Kendini sevmek, sonra ailesini sevmek ve sonra da bütün insanları sevmekten bahseder. İçten dışa doğru bir sevgi dalgası mevcuttur. Kişi, anne ve babasına karşı olan görevler ve sorumluluklarının bilincinde olmalı ve yerine getirmelidir. Ayin ve törenlere uygun davranış göstermek ve ölçülü olmak, aşırılıktan uzak durmak Jun Zi olmak için önemlidir. Konfüçyüs ilkelerinde de olan ölçülülük, Aristoteles'in orta olma haliyle benzerlik göstermektedir. İki filozof da aşırılıklardan kaçınmaktadır. Her şeyin orta olma halinin iyi olduğunu düşünmektedirler. Kişi, hükümdar ise hükümdar gibi baba ise baba gibi, oğul ise oğul gibi adına yaraşır şekilde davranmalıdır. Toplumun huzur ve barışı için kişi, doğru ve dürüst olmalıdır. Jun Zi, bilgili ve akıllı olmalıdır. Konfüçyüs, bildiğinin ve bilmediğinin farkında olup bilmediğinde kabul edecek kadar erdemli bir insandır. Sokrates de, “bildiğim tek şeyin hiçbir şey bilmediğim” der. O da bildiği ve bilmediği şeylerin farkındadır. Hükümdar ve halk arasında sadakat ve bağışlayıcılık Jun Zi için önemlidir. Jun Zi olacak kişi, korkak olmamalı cesur olmalıdır. Jun Zi olacak kişinin kaderi Tian tarafından belirlenmiştir. Kişi, kaderi iyi olarsa bunu korumaya, kaderi kötüyse eğer iyi olması için çaba harcamaya çalışmalıdır. Bütün özellikler Tian Dao'ya uygun olmalıdır. Uygun olmazsa eğer dünya da barış olmaz, toplumun refah ve mutluluğu bozulur.

Konfüçyüs'ün öğretisinin temelinde ahlak, adalet, bilgelik, erdemli insan, ataya saygı, aileye ve insanlığa sevgi gibi kavramlar yer alır. Asıl önemli olan ise sevgidir. Sevgi yoksa ne adalet olur ne erdem olur ne de saygı olur. Konfüçyüs; cömertlik, ağırbaşlılık, doğruluk, saygı ve içtenliği kusursuz ve mükemmel bir erdem olarak görmektedir. Üstün ve büyük insan için, Konfüçyüsçülükte beş fazilet; iyilik, doğruluk, edeplilik, güvenilirlik ve akıllılık; Konfüçyüs'ün ahlaki sisteminde de dört fazilet, insanlık, adalet, bilgi ve davranış önemli yer almaktadır. Ayrıca Konfüçyüs'ün hayatında beş temel ilke önemli bir yer kaplamaktadır: Hükümdar ile halk, baba ile oğul, ağabey ile kardeş, karı ile koca, arkadaş ile arkadaş. Bunlar arasındaki ilişkiler bütün davranışların temelinde yer alır. Aileye hürmet, insanlığın ve toplumun özüdür. Atalara saygı, anne ve babaya sevgi en önemli erdemlerdendir. Toplum, devlet, aile vs. için düzen ve uyum gereklidir. Düzen ve uyuma uyan bir kişi erdemli, faziletli ve ahlaklı olacaktır. Konfüçyüs, ahlakı, erdemi, fazileti ve daha bir çok şeyi bilgi vasıtası ile elde etmiş ve diğer insanların da bilgi ile bilge bir şahsiyet olabileceklerini düşünmüştür. Konfüçyüs, Platon gibi “bilge hükümdar” arayışında olmuştur. Jun Zi yolunca olan bir kişi, iyilik için tören, ayinler ve müziği de kullanmalıdır. Üstün insan; adaletli, insansever, iyiliksever, samimi, sadakat ve hürmetli olmalıdır. Bunlara sahip olmazsa eğer küçük insan olur. Büyük ve üstün insan erdemi, küçük insan

rahatını; Üstün insan doğruluğu, küçük insan çıkar ve faydayı düşünür. Üstün insan ağırbaşlıdır, küçük insan ağır başlı değildir. Üstün insan merhametli, küçük insan ise merhametli değildir.

Bu çalışmada anlattıklarımız çerçevesinde üstün insanın özellikleri neler ve nasıl olmalı, yöneticinin özellikleri neler olmalı, bir Jun Zi'nin özellikleri neler olmalı gibi düşüncelerle Konfüçyüs'ün düşünce dünyasını görmek mümkündür. Konfüçyüs bir öğretmen edasıyla adeta bize bunları aşılamaktadır. Bütün bu düşünceler, onun klasik Çin felsefesi ve dünyasında ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu bizlere göstermektedir. Konfüçyüs'ün yaşadığı dönemin şartlarına baktığımızda, kolay bir yaşam yaşamadığını görebiliriz. Yaşarken ve yaşamından sonra, onun bıraktığı izler daha sonraki nesillere yol gösterici olmakla kalmayıp; devleti, toplumu, insanı (insan sevgisi ve ahlakını) ve aileyi şekillendirici birçok derin etkilere sahip olmuştur. Toplumun, devletin ve insanların refah ve mutluluğu onun en önemli amaçlarından birisi olmuştur.

KAYNAKLAR

- (Kalkar) Türker, Nurcan, “Çin’deki Düşünce Akımlarına Genel Bakış”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitü Dergisi*, Sayı 22, Yıl 2007/I, s. 289-298.
- Anıl, Yaşar Şahin, Özbek, Şasev, *Konfüçyüs-Biyografi*, Kastaş Yayınevi, 1. Baskı, İstanbul, Mayıs 2017.
- Aydın, Fuat, “Klasik Çin Düşüncesi (Bir Giriş Denemesi)”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni-Aklı Düşünce ve Felsefenin Doğu’dan Doğuşu Babil-Keldani-Çin-Hint-İran-İbrani Gelenekleri*, Proje Editörü: Bayram Ali Çetinkaya, İnsan Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2015, s. 531-596.
- Cleary, Thomas, *Konfüçyüs Düşüncesinin Temelleri*, çev. Sibel Özbudun, Anahtar Kitaplar, 2. Basım, İstanbul, 2000.
- Fettahoğlu, Selahattin, “Konfüçyüs ve Öğretisi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 16, Samsun, 2003, s. 305-324.
- Fung, Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2. Baskı, Nisan 2019.

- Gökenç Gülez, Sema, “Çin Felsefesi’nde Konfüçyüs’ün Dereceli Sevgi (Renai) ve Mozi’nin Her Şeyi Kuşatan Sevgi (Jinai) Kavramlarının Karşılaştırılması”, Çin Medeniyeti: Tarih, Kültür, Edebiyat, Felsefe, Edt. Gonca Ünal Chiang, Fatma Ecem Ceylan, Ertuğrul Ceylan, Kesit Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, Nisan 2019, s. 213-229.
- Güç, Ahmet, “Konfüçyüsçülük”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 26, 2002, Ankara, s. 167-170.
- Haiming, Wen, Çin Felsefesi-Çin’de Metafizik, Epistemoloji, Siyaset Felsefesi ve Karşılaştırmalı Felsefe, çev. Aysun Güneysu, Kaynak Yayınları, 1. Basım, İstanbul, Ekim 2014.
- Holcombe, Charles, *Doğu Asya Tarihi-Çin, Japonya, Kore-Medeniyetin Köklerinden 21. Yüzyıla Kadar*, çev. Muhammet Murtaza Özeren, Dergah Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, Nisan 2016.
- Kala, Muhammet Enes, “Kadim Çin Ahlak Felsefesinin Kurucu Çevresi-Konfüçyüs-Laozi-Mozi”, *TYB Akademi Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler*, Yıl 7, Sayı 20, Mtr Medya Tasarım-Göktuğ Ofset, Ankara, Mayıs 2017, s. 69-95.
- Konfüçyüs, *Erdemlerin Ardından Git*, çev. Işitan Gündüz, Notos Kitap Yayınevi, 1. Basım, İstanbul, Temmuz 2008.
- Konfüçyüs, *Hayat Mutsuz Olmak İçin Çok Kısa-Aforizmalar*, çev. Ceren Alay, Aylak Adam Kültür Sanat Yayınları, 4. Basım, İstanbul, 2018.
- Konfüçyüs, *Konuşmalar (Lun Yü)*, çev. Hasan İlhan, Alter Yayınları, Ankara, 2014.
- Küçük, Abdurrahman, Tümer, Günay, Küçük, Mehmet Alparslan, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, 4. Baskı, Ankara, 2014.
- Okay, Bülent, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, 1. Basım, İstanbul, Eylül 2017.
- Störing, Hans Joachim, *Vedâlardan Tractatus’a Dünya Felsefe Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2011.
- Suzuki, Daitsetz Teitaro, Çin Felsefesi Tarihi, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2012.
- Usta, Sadık, *Dünyayı Değiştiren Düşünürler I - Felsefenin Şafağı: Hint, Çin, Yunan, Roma ve Rönesans Avrupası*, Epsilon Yayınevi (Kafka), 1. Baskı, İstanbul, Ekim 2018.
- Yu Dan, *Konfüçyüs-Modern Dünyada Bilgelik*, çev. Çağlayan Erendağ, Alfa Yayınları, 1. Basım, İstanbul, Ekim 2010.

Hermeneutik

Gülfem AKYILDIZ

Giriş

Hermeneutik kavramının ne olduğu ile ilgili Richar E.Palmer'in *Hermeneutik* adlı eserinde yaptığı altı ayrı tanımın dile getirilmesi konuya daha iyi açıklık getirecektir. Bunlar:

“1) Kutsal metin tefsirinin teorisi 2) Genel filolojik metodoloji 3) Lingüistik anlama bilimlerinin hepsi 4) Geisteswissenschaften'ın metodolojik tanımı 5) Varoluş ve varoluşsal anlama fenomenolojisi ve 6) İnsanların mit ve sembollerin arkasında yatan manalara ulaşmak amacı ile kullandıkları hatırlanabilir ve kültür karşıtı olan yorumlama sistemleri diye sıralanmaktadır”.¹

Yapılan bu tanımlar *hermeneutiğin* tarihsel gelişimini de göstermektedir. *Hermeneutik* başlangıçta dini metinlerin açıklaması için kullanılırken zamanla genişleyerek bugün daha kapsamlı bir hale gelmiştir. Özellikle *hermeneutiğin* dille ilgilenmesi bugün onu felsefede önemli bir konuma getirmiştir, bunun sebebi ise felsefenin bugün dil karşısındaki pozisyonudur.² Dilin bu denli önemsenmesi Wittgenstein'a bağlı iken –çünkü O bu problemi en temel problem saymaktaydı-, *hermeneutik* alanda bu etkinin felsefileşmesi ise Gadamer'e bağlıdır. Bir Alman düşünce akımı olarak *Hermeneutik* Alman fenomenolojisi ve varoluş felsefesinden büyük ölçüde etkilenmiştir.³ *Hermeneutik* kavramı Hermes adlı elçi-tanrı'ya kadar götürülmektedir. Hermes'e kadar götürülen bu kavram farklı yapılarda ve buna bağlı olarak farklı durumlarda da kullanılmıştır. Palmer bu kelimenin isim ve fiil hallerini şu şekilde açıklamaktadır: “Yunanca bir kelime olan *hermeios* antik şehir (Delphi) kilisesinin rahibine işaret etmektedir. Bu kelime ve daha yaygın olan fiil *hermeneuein* ile isim *hermeneia* belki de bu kelimelerin kendi isminden türediği (veya tam tersi) hızlı hareket edebilen elçi-Tanrı Hermes'e kadar dayanır. Hermes'in, insan anlayışının haricinde olan bir şeyi insan zekasının kavrayabileceği şekle sokma fonksiyonu ile alakalı olarak zikredilmesi manidardır.”⁴

Buradan da anlaşıldığı gibi, *hermeneutik* farklı bir yapıyı (bize yabancı olanı) anlaşılır bir hale getirir. Kelime “anlayışa gelme” süreciyle *hermeneuein* ve *hermeneia*

1 Richard Palmer, *Hermenötik* Çev.,İbrahim Görener, Anka Yayınları, İstanbul, 2002, s.63.

2 Richard Palmer, *Hermenötik*,s.77.

3 Richard Palmer, *Hermenötik*,s.37.

4 Richard Palmer, *Hermenötik*,s.40.

kelimelerinin üç ayrı anlamını içermektedir, örneğin *hermeneuein* deki bu üç yön: 1) kelime şeklinde seslice ifade etmek, yani söylemek 2) açıklamak, bir durumu açıklamak ve 3) tercüme etmek, yabancı bir dilden tercüme etmek gibi bu üç yönü bir arada ele alınabilir.⁵ Bu üç yönün kesinlikle birbirleriyle bağlantılı olduğu söylenebilir. Söylemek, sözlü telaffuzdur, açıklamak ise söylenenin detaylandırılması (anlaşılması için açıcı bir çaba gösterilerek söylenecek sözdür) tercüme ise yine söylemektir, ama başka bir dilde söyleneni (ya da yazılanı) bu kez kendi dilimizde söylememizdir (ya da yazmamızdır) ve işte bu üç yön bu halleriyle “dil” denilen alanda birleşmektedir.

Söyleneni ya da yazılanı anlayabilmek için onun dünyası ile kendi dünyamızın ortak bir bağlantısını bulmamız gerekmektedir. Metnin dünyası ya da yazarın dünyası bizim dünyamızdan farklıdır, yazarın metni hangi bağlamda oluşturduğunu bilebilmemiz gerçekten sıkıntılı bir durumdur. Bu yüzden denilebilir ki: “Daima iki dünya mevcuttur, metnin dünyası ve okuyanın dünyası ve buna bağlı olarak da birisini diğerine tercüme etmesi için Hermes’e ihtiyaç vardır”.⁶ *Hermeneutik*, başlangıçta kehanetleri aktarma ve yorumlama görevine sahipken, zamanla din ve hukuk alanında da kullanılmıştır, dini ve hukuki mesajların doğru yorumlanması için bu disipline başvurulmuştur.⁷ Yine burada da görüldüğü gibi *hermeneutik* kelimesinin dayandırıldığı Hermes’in de bir görevi vardır. Böylece bazı tanımlar buna bağlı olarak *hermeneutiğin* de bu yorumlama anlama probleminin aşılması için bir yöntem olduğu fikrini dile getirebilir. *Hermeneutiğin* bu haliyle sadece bununla sınırlı kalmayıp yöntem olmanın ötesinde tarihsel bir gelişiminden de söz edilebilir. *Hermeneutiğin* bu tarihsel gelişimi Antik dönem, Ortaçağ, sonraki dönem ve Gadamer’e kadar gelişimi *hermeneutiğin* nasıl bir safhaya geldiğini göstermektedir. *Hermeneutik* kavramı ilk kez 17.yüzyılda Johann Conrad Dannhauer tarafından ortaya atılır ve başlangıçta teolojinin bir yan kolu görevini görür, ancak zamanla filoloji ve hukuku da kapsayacak şekilde belli metinler için kurallar üreten bir alana dönüşür⁸. Böylece *hermeneutik* alanı genişlemeye başlar. *Hermeneutiğin* tarihi filolojik çalışmalarla da başlatılabilir ve daha da evveline de götürülebilir. *Hermeneutik* dönemler halinde dile getirebilir. Birinci dönem ilk çalışmalar (filoloji okulları), elde edilen başarılar ve ses getiren Luther’in yaklaşımıdır, ikinci dönem Schleiermacher ve *hermeneutiğin* kendini felsefi olarak göstermesi, üçüncü dönem Dilthey ve *hermeneutiğin* bağımsızlığını net bir şekilde ilan etmesi, son yani dördüncü dönem Gadamer ve *hermeneutiğin* bir bütün olarak kendini yeniden yoklaması ya da kendi üzerine dönmesidir.

5 Richard Palmer, *Hermenötik*, s.44.

6 Richard Palmer, *Hermenötik*, s.62.

7 Metin Toprak, *Hermeneutik (Yorum Bilgisi)*, Bulut Yayınları., İstanbul, 2003, s.8.

8 Metin Toprak, *Hermeneutik (Yorum Bilgisi)*, s.9.

Hermeneutiğin Temsilcileri

1.Schleiermacher (1768-1834)

Schleiermacher önemli bir Alman düşündürüdür. Platon üzerine çalışmış ve Platon'un diyaloglarını çevirmiştir. Schleiermacher 'de "anlama" ön plana çıkar. O her şeyden önce yazarın amacına önem verir. Schleiermacher'in hermeneutiğinin çağdaş *hermeneutiğe* bir giriş olduğunu söyleyebiliriz. Schleiermacher,o güne kadar kabul edilen aksine bir metni okurken geçerli olan veya beklenmesi gereken şeyin anlama değil yanlış anlama olduğunu ve yanlış anlamanın da ancak *hermeneutiğin* yöntem ve kurallarına başvurularak aşılabileceğini ifade eder.⁹ Burada önemlenecek önemli nokta "yanlış anlama" deyimidir. Yanlış anlamalar her zaman için mümkündür ve zaten Schleiermacher kendi sisteminde böyle bir esneklik tanımıştır. Yanlış anlama yorumu geçersiz kılar. Geçerli ya da geçersiz yorum kendi geçerliliğini tam da anlamanın doğru ya da yanlışlığında bulmaktadır. Schleiermacher gramatik ve psikolojik anlama diye anlamanın iki yönünü devreye sokar. Schleiermacher'in gramatik anlama dediği, anlamanın dilsel yönüne tekabül eder. Anlamanın bu yönü çok önemli bir problemdir. Palmer *Gramer* yorum, dille ilgili yoruma bağlıdır ve Schleiermacher bunu, içerisinde düşüncenin eylemde bulunduğu yapının da zikredildiği negatif, genel ve oldukça sınırlayıcı bir prosedür olarak kabul eder notunu düşmektedir ve psikolojik yorum der, yazarın ferdiyetini, ona has üstünlükleri arar. Bu sebeple, yazara yakınlık gerekmektedir, bu sınır koyucu bir faaliyet olmayıp, yorumun gerçekten pozitif yönüdür.¹⁰ Psikolojik anlamanın ama kısaca "metnin yazarının niyetini ortaya koymak" olduğunu söyleyebiliriz.¹¹ Psikolojik anlama denilen etkinlik yorumlamanın psikolojik yönünü üstlenmektedir. Schleiermacher *hermeneutik* çalışmalarını geniş bir alana taşımaya çalışmıştır. Gramatik anlama, psikolojik anlama, yanlış anlamanın mümkün oluşu gibi önemli kazanımlarda bulunarak *hermeneutik* disiplinin alanını genişletmiştir. Schleiermacher sonuç olarak, o güne kadar geçerli olan özel hermeneutiklerle, çevresini çizdiği kendi genel hermeneutiği arasındaki farkı *gevşek* ve *sıkı* uygulama bir ayrıma giderek ortaya koyar. Bu iki uygulama için belirleyici olan *anlama* ve *yanlış anlama* kavramlarıdır.¹² Schleiermacher *yanlış anlamanın* altını çizer ve bunun ancak *hermeneutik* yöntemle aşılabileceğini belirtir.

2. Dilthey (1833-1911)

Schleiermacher'den sonra önemli bir *hermeneutikçi* filozof da Dilthey'dır, önemli görüşler belirtmiştir ve *hermeneutiğin* gelişiminde katkıda bulunmuştur. Dilthey

9 Metin Toprak, *Hermeneutik (Yorum Bilgisi)*, s.56.

10 Richard Palmer, *Hermenötik*, Çev.,İbrahim Görener, Anka Yayınları İstanbul, 2002, s.126.

11 Metin Toprak, *Hermeneutik (Yorum Bilgisi)*, s.48.

12 Metin Toprak, *Hermeneutik (Yorum Bilgisi)*, s.56.

yöntem tartışmasında görüş belirten bir isimdir. Onun yaşadığı çağda doğa bilimlerinin başarısı büyük yankı uyandırmıştı ve insan bilimleri bu başarıdan etkilenmişti. Dilthey tin bilimlerinin doğa bilimlerinden ayrı bir metoda sahip olması gerektiğini vurgulamıştır. Tin bilimleri tüm doğa bilimleri karşısında bir önceliğe sahiptirler; onların konusu bize duyuşsal yolla dıştan verili olan fenomenler , bir dış etkinin bilinçte uyandırdığı tepki değildir; tersine, doğrudan doğruya iç gerçekliğin bizzat kendisidir.¹³ Dilthey'in bu çıkışı *hermeneutik* disiplin için büyük bir önem taşımaktadır. O güne kadar *hermeneutik* sadece dini metinlerin alanlarında eserlerin anlaşılması için bir yöntem olarak kullanılıyordu. Schleiermacher ile birlikte kısmen de olsa kendine yer edinen *hermeneutik* disiplin Dilthey ile birlikte daha güçlü bir çıkış yapmıştır. Dilthey *hermeneutik* alanını beşeri çalışmalardaki yorum konusuna yerleştirmekle genişleterek büyük katkıda bulunmuştur.¹⁴ *Hermeneutik* alanını genişlettiği gibi genel *hermeneutik* projesini yenilemiş ve onu önemli ölçüde geliştirmiştir.¹⁵ Dilthey'da yorumcunun yaratıcı bir özelliğe sahip olması Schleiermacher'ın *hermeneutik*inden farklı olarak yeniden yaratması öne çıkarılarak anlama/yorumlama engeli aşılmaya çalışılır.

3. Hans-Georg Gadamer (1900-2002)

Hermeneutik Gadamer'le birlikte daha evrensel bir pozisyona gelmiştir. *Hermeneutik*in ilk başlarda normatif bir yapıda olması, yani pratikte uygulanan bir yöntem görevini görüyor olması, aslında dönemin etkisinden dolayıdır. Heidegger'in bu zaman aralığında değişime etkisi olmuştur. Heidegger “anlamayı sadece zihinsel değil, aynı zamanda ontolojik bir aşama, bilinç ve bilinçsizlik sürecine dair bir çalışma değil, insanoğlu için gerçek olanın ortaya konulması olarak görmüş ve böylece daha önceki düşüncelerin ötesine gidebilmiştir.¹⁶ *Hermeneutik* gelenek Gadamer'de gözle görülür bir değişim göstermiştir. Gadamer'in *hermeneutik*inde göze çarpan önemli yaklaşımlardan biri kavramların yeniden tartışılması ve incelenmesidir. Gadamer yazarın niyetinin metnin anlamının kriteri olarak alınmasını reddetmektedir.¹⁷Gadamer'e göre, “ yazarın niyeti veya zihni” bir sanat eserinin anlamının ölçü birimi olarak kabul edilemez.. Tecrübe edilmek suretiyle sürekli olarak yeniden tezahür eden gerçekliğinden koparılmış kendinde eser fikri de bunun izlerini taşır.¹⁸Bu durum Gadamer'in diğer isimlere göre daha derin ve köke inen bir çalışma yaptığını göstermektedir. Ayrıca onun yöntem tartışmasına girmemiş olması

13 Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Çev., Doğan Özlem, Notos Kitap, İstanbul, 2012, s.92.

14 Richard Palmer, *Hermenötik*, Çev.,İbrahim Görener, Anka Yayınları İstanbul, 2002, s.164.

15 Richard Palmer, *Hermenötik*,s.167.

16 Richard Palmer, *Hermenötik*,s.189.

17 Jean Grondin, “Hermeneutics and Relativism” in *Festivals of Interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*, ed. K.Wright (Albany: State University of New York Press, 1990), s.294-296.

18 Burhanettin Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Vadi Yayınları, Ankara, 1999,s.17.

da kendi sisteminde yöntemin önemli bir rol üstlenmediğini göstermektedir. Hakikat/doğru için bir yönetime ihtiyaç yoktur. Bu yüzden sanat bu probleme karşı bir çıkış yolu olabilir. Gadamer'in yönetime karşı tutumu, sanat alanına dikkatleri çevirmesi, dilin önemini yeniden vurgulaması, tarihsellik yaklaşımı ve diyalektik *hermeneutikte* kendine has bir duruş ve derine inme gayretini göstermiştir.

Teolojik Hermeneutiğin Gelişimi

Batı kültüründeki *hermeneutik* etkinliklerin gelişimi, Kutsal Kitaplar'ın yeterli yorum modellerini araştıran Yahudi ve Hristiyan araştırmasına özel bir biçimde bağlıdır. Hem Yahudi hem de Hristiyan geleneği, *hermeneutikle* ilgilidir. Her zaman biblikel metinlerin yeterli bir yorumu için bir ölçüte ihtiyaç duydular. Her iki dini geleneğin bu temel metinleri, bu metinlerde ihtiva edilene inanılan Tanrı'nın iradesinin devam eden ifşası, mümkün olduğunca güvenli bir biçimde yorumlanmalıydı. Böylece, kendi asli teolojik bağlamı içinde *hermeneutik* ihtiyacı, bu dini cemaatlerin gerçek pratik ilgilerinden doğdu.

“Batı *hermeneutik* tarihini anlamak üzere, gelişimi üç ana döneme ayırmak yararlı olabilir. Bunlar:

- 1) Klasik Yunan edebiyat nazariyesinin ve felsefesinin etkisi.
- 2) Biblikel yorumun, Yahudi ve Hristiyan nazariyelerinin doğuşu.
- 3) *Hermeneutik* düşüncenin alanını şimdiye kadarki ana dini bağlamların ötesinde bir genişlemeye götüren Aydınlanma'nın etkisi.¹⁹

1. Batı Hermeneutiğinin Gelişimi Üzerinde Klasik Yunan Edebiyat Nazariyesinin Ve Felsefesinin Etkisi

Yunan *hermeneutik* düşünce bağlamı, antik Yunan toplumunda, özellikle Homer'in epiğinde edebi metinlerin anlamı, rolü ve işlevini belirleme noktasında kültürel bir ihtiyaçtı. Homerci eleştiri, edebi kuramın beşiği olarak isimlendirilebilir. Homerci eleştiri, gençlerin eğitimi ve yetişkinliklerin tedrisi için İlyada ve *Odyseia*'yı kabul eden bir toplumda Homer'in eserlerini yorumlama ihtiyacına cevap olma arayışından doğdu.²⁰ Bu metinler, klasik Yunan kültürünün genel ve özel hayatını bilgilendirdi. Bu can alıcı metinleri okuma ve anlama noktasında insanlara öğretme gereksinimleri, genelde edebi eleştiri sürecine derin bakışlar kadar zaman içinde gelişime, gramer arıtımına ve metin-eleştirciliğine götürdü. Yine de çoğu kez iki ayırt edici yön, eşzamanlı olarak meydana gelen eleştirel okuma yöntemlerine uygulandı. Alegorik ve

¹⁹ Werner Jeanrond, *Teolojik Hermeneutik*, Çev., Emir Kuşçu, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, s.42.

²⁰ Werner Jeanrond, *Teolojik Hermeneutik*, s.43.

gramatik yorum: Alegorik yorum metnin dışındaki yorumsal bir anahtarın yardımıyla bir metnin gizli anlamına ulaşmaya çalışırken, bir metnin gramatik yorumu, onun içindeki lengüistik araçları ve ilişkileri inceleyerek, metnin anlamına erişmeye çalışır.²¹

2. Biblikal Yorumun Yahudi Hıristiyan Nazariyeleri

a. Yahudi Hermeneutiği

Kutsal kitaplar, İsrail'in imanı ve kültürel özdeşlik temeline uzanmaktadır. Onlar, hayatın tanrısal olarak verili düzenini ve İsrail'in Yahve'yle, Tanrı'sıyla olan ilişkisi açısından Tanrıdan esinlenmiş olanı kapsamaktadır. Kutsal Kitaplar'a cevap, Tanrı'nın çağırısına cevaptır. Aynı şekilde İbrani kutsal metinlerde ifşa olan vahyin tabiatı, temel edebiyatlarının tanrısal ilhamına dair Yunan inancından keskin bir biçimde farklıdır. Yunanlılar, beşeri sözleri ilham edilmiş şeyler olarak anlarken, Yahudiler Torah'ı Tanrı'nın kendi sözlerini temsil eden bir şey olarak anladılar.²² Bir sonuç olarak, metnin devam eden yorumu, bu metnin anlamını ve Tanrı'nın iradesini Tanrı'nın halkının kendi durumuna tercüme etme noktasında herkes için zorunludur. Fakat bu metinler her zaman açık ve tutarlı olmadığından, bu görev her zaman kolay olmadı. Çoğu kez zor metin ve okurun tutarlı, kapsamlı ve anlaşılabilir bir anlamla ilgisi arasında boşluk, Yahudi *hermeneutik* düşünümüne enerji sağladı. Böylece Yahudi *hermeneutiği*, İsrail'in manevi ve kültürel ihtiyaçlarına cevap verdi ve asla sadece bir temrin açısından anlaşılmadı.

b. İlk Dönem Hıristiyan Hermeneutiği

Nasıralı İsa tarafından Tanrı Krallığı'nın vaaz edilmesi, elbette, sadece zamanın Yahudi geleneğinin çeşitli kollarına karşı yeterli bir biçimde anlaşılabilir ve takdir edilebilir.

İlk dönem Hıristiyanlar için *hermeneutik* sorun, iki boyutluydu:

1) İlk olarak Yahudi arkaplanının çoğunluğuyla ilgili olarak, İsa'ya onun vaazı, ölümü ve yeniden dirilmesine ilişkin tecrübeleri ışığında kendi İbrani kutsal metinlerini yeniden yorumladılar.

2) Zaman içinde, bizzat yeterli yorumsal stratejiler gerektiren, gittikçe kanonik ve normatif olan kutsal kitaplar külliyatını Yeni Ahit'i bir araya topladılar.²³

Lyon'lu Irenaeus'un, gnostik *hermeneutiklerle* mücadelesinin gösterdiği gibi,

21 Werner Jeanrond, *Teolojik Hermeneutik*, s.43.

22 Werner Jeanrond, *Teolojik Hermeneutik*, s.45.

23 Werner Jeanrond, *Teolojik Hermeneutik*, s.49.

gerçek Hristiyan gnosisinin ispatı, saf bir *hermeneutik* zemin üzerinde mümkün değildi. Irenaeus’a göre, hem batıl gnosis, Gnostisizm, hem hak gnosis, yani Hristiyan ortodoksi, tabi farklı sonuçlara ulaşırsalar da Kutsal kitaba kendi yaklaşımlarında alegorik yöntemleri kullandılar. “Irenaeus’a göre, Hristiyan yorumcuların tek meşru cemaati, sahici Hristiyan yorumu için zaruri bir çatı kuracak durumdaydı.²⁴ Irenaeus, bizzat İncil metinlerini anlamaya ilişkin olan argümanlarla, gnostik yorumu çürütmekle meşgul olurken, daha radikal bir düşünür olan Tertullian, İncil’in herhangi bir Hristiyan olmayan yorumunun geçerliğini kategorik bir biçimde bertaraf etti. Hristiyan hermeneutiğin en sistematik gelişimi, Yahudi yorum kuramının ve pratiğinin, en uzun ve faydalı geleneğe sahip olduğu İskenderiye ve Antakya’da gerçekleşti. İskenderiye’de Philon’un *hermeneutik* mirası ayrıca Hristiyan düşünürleri etkilemeye devam etti. İskenderiyeli Clement’in (ö.214) bütün kutsal kitaplar gizemli sembol dilinde konuştuklarından, alegorik yorumun gerekli olduğunu öne sürdü. Fakat o, böyle bir yöntem üzerinde sistematik bir düşünüm sunmadı.²⁵ Bu sistematik görev, ilk olarak Origen tarafından İlk Prensiplere Dair isimli ana teolojik eserinde üstlenildi.²⁶ Sadece Tanrı, kozmos ve insanın kurtuluşu gibi böyle önemli teolojik konuları ele aldıktan sonra, Origen, kendi *hermeneutik* yönteminin bir tartışmasına doğru hareket eder. Bu yüzden, teolojik düşüncesi, yorumsal yöntemini şekillendirdi. Antakya ve İskenderiye iki farklı *hermeneutik* paradigmayı simgelemektedir. “İskenderiye” kapsamlı bir teolojik bilgi perspektifinden metnin manevi anlamını ortaya koyarken, “Antakya” metnin açık mesajını inceledi. Bu paradigmalardan hiçbirisi erken Kilise’de saf olarak hiç uygulanmasa da bu iki *hermeneutik* konum, Yunan ve Yahudi *hermeneutiğini* izleyen entelektüel kutupların arasını ayırdı.

c. Augustinus’un Hermeneutiği

Augustinus, dikkatini bir işaretin iletişimsel işlevlerini izah etme üzerine odaklamaktadır. Spesifik bir hakikate işaret etmek üzere, işaret sözcüğünü kullanmaktadır. İşaretler, işaret ettikleri şeyin kendileri değildir. Onlar daha çok işaretler olarak işlev görmektedir. Bu görüş; Kutsal Kitapları, hakkında konuştukları ve işaret ettikleri şeyle özdeşleştirme noktasındaki her çabayı reddetmeye sevk etti. Böyle bir karışıklık karşısında Augustinus, Kitab-ı Mukaddes’in Tanrı’ya atıf yapan beşeri metinler olduğunu vurguladı. Bizzat onlar bir tanrı olarak muamele göremez, fakat bunun yerine onların Tanrı’ya, kişiye ve onun arkadaşlarına doğru gerçek çabaya kılavuzlayan Hristiyan okur tarafından kullanılması gerekmektedir.²⁷ Kutsal Kitaplarda ifade edilen Tanrı’yla ve Tanrı’nın kanunuyla gerektiği gibi ilişkide

²⁴ Werner Jeanrond, *Teolojik Hermeneutik*, s.51.

²⁵ Werner Jeanrond, *Teolojik Hermeneutik*, s.51.

²⁶ Werner Jeanrond, *Teolojik Hermeneutik*, s.52.

²⁷ Werner Jeanrond, *Teolojik Hermeneutik*, s.55.

bulunmak üzere, bizim için zaruri olan çaba Augustine tarafından sevgi olarak adlandırılır.

d. Spinoza ve Hermeneutik

Spinoza’da doğada öylece durağan bir şekilde duran obje ile bir metin arasında anlamlı bir fark görmediği için anlam ya da zihinsel yasa kavramlarını tamamen reddetmiştir, ki bu yazınsal okuma ve yorumlama için zorunludur.²⁸ Spinoza’nın “kavrayamadığı” söylenen ayırım, filozofun ontolojiyi hem epistemolojiyi hem de hermeneutiğin önüne koyan gerçekçi yönelişin belki de ilk hamlesi olarak değerlendirilebilir. Burada ifade edilen sözde Spinozacı başarısızlık ironik olarak, içinde bulunduğumuz yeni yüzyılın bu ilk çeyreğinde felsefenin tam da başarması gereken şey olarak ortaya çıkar.²⁹

Spinoza’nın Teolojik ve Politik incelemesinde hermeneutik bir tutum taşıdığını söyleyebiliriz. Spinoza için, doğru bir kutsal metin yorumlaması rasyonel bir yeniden inşa için olanaklı en iyi çabayı göstermek, bu metnin nasıl şekillendiğini açıklamak tam olarak hangi tarihsel koşullar altında, hangi koşulların dayatmasıyla hangi bağlılıklarla vb. metnin mesajını güçlendirmek için hayal ürünü tekniklere bu denli sık başvurulduğunu göstermeyi amaçlar. Ve bu da eleştirel bir hermeneutik için yerleşik yorumlama tarzlarından kendisini uzak tutacak ölçüde tam kapsam sağlamayı gerektirir.³⁰

Burada akla sağlanacak “tam kapsam”, Norris’in ifadesiyle yorumu kendi içerisinde işlemekten alıkoymak, yani yorumda saklı yeni ön metinler icat etme kapasitesini engellemek³¹ gayesindedir.

Sonuç

Hermes ile başlayan *hermeneutik* serüven, görüldüğü gibi Heidegger ve Gadamer’de evrensel bir hale gelmektedir. *Hermeneutik* düşünce geleneğinin en tanınmış isimleri olan Schleiermacher, Dilthey ve Gadamer bu incelemenin konusu olmuşlardır. *Hermeneutik* gelenek iki ayrı sınıflamada tartışılabilir. Birincisi, pratik *hermeneutiktir*, bu *hermeneutik* tarzın en belirgin özelliği pratik bir yöntem gibi kullanılıyor olmasıdır. Bu *hermeneutik* türleri şunlardır: Filolojik *hermeneutik*, hukuksal *hermeneutik*

28 Faur, Jose “*Esoteric Knowledge and the Vulgar Parallels between Newton and Maimondes*” Sephandic Uptade, Newsteller ,2002, s.1-6.

29 Ferraris, Maurizio *Realist Manifesto*, Çev. Sarah De Sanctis, ‘Önsöz’, Graham Harnab, Sunny Press, 2012, s.xii.

30 Norris, Christopher *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory*, Londra: Black Well, 1991, s.201-202.

31 A.g.e. s.203.

ve teolojik *hermeneutiktir*. Felsefi *hermeneutik* kendi içinde ontolojik, eleştirel, geleneksel olarak sınıflara ayrılmaktadır. Felsefi *hermeneutiğin* ilk isimleri Dilthey ve Schleiermacher'dir, son ismi ise gelenek *hermeneutiğiyle* Gadamer'dir. Ontolojik *hermeneutiğin* savunucu Heidegger'dir. Teolojik *hermeneutik*, kutsal yazıların doğru açılması sanatıdır. Bu sanat, Kilise Babaları (Patristik) döneminde, özellikle Augustinus'un *De Doktrina Christiana (Hristiyanlık Öğretisi)* adlı eseriyle birlikte yöntemsel bir bilinç kazanmıştır. Augustinus'la Hristiyan dogmatığı, görev olarak, *Eski Ahit'te (Tevrat) kutsal tarih* olarak vahyedilmiş olan Yahudi hâlkının özgül tarihi ile İsa'nın *Yeni Ahit'teki (İncil) evrensel vahyi* arasında ortaya çıkan uyumsuzluk ve gerilimi gidermeyi üstlenir. Daha sonra Spinoza'nın Teolojik ve politik incelemesi adlı eserinden yola çıkarak onun eserinde nasıl hermeneutik bir tutum sergilediği ortaya koymaya çalıştık. Spinoza için bir kutsal metnin doğru yorumlanması rasyonel olarak yeniden inşa için olanaklı en iyi çabayı göstermek gereklidir. Asıl amaç bu metinlerdeki mesajın esas anlamına ulaşmaktır. Metin ve okur arasındaki bu anlama ve yorumlama zamanla daha da yayılmış ve sadece metinleri anlama değil, içinde yaşanan çevreyi anlama ve varlığı anlama gibi boyutlara ulaşmıştır

KAYNAKÇA

- TATAR, Burhanettin (1999), *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Vadi Yayınları, Ankara.
- PALMER, Richard E. (2002), *Hermenötik*, Çev. İbrahim Görener, Anka Yayınları, İstanbul.
- TOPRAK, Metin (2003), *Hermeneutik (Yorum Bilgisi) ve Edebiyat*, Bulut Yayınları, İstanbul.
- WERNER, Jeanrond(2007), *Teolojik Hermenötik*, Çev.Emir Kuşçu, İz Yayıncılık, İstanbul.
- DİLTHEY, Wilhelm (2012), *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Çev. Doğan Özlem, Notos Kitap, İstanbul.
- GRONDİN, Jean, “Hermeneutics and Relativism” in *Festivals of Interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*, Edited by K.Wright Albany: State University of New York Press, 1990.
- JOSE, Faur (2002), *Esoteric Knowledge and the Vulgar Parallels between Newton and Maimondes*” Sephandic Uptade, Newsteller.
- MAURIZIO, Ferraris (2012), *Realist Manifesto*, Çev. Sarah De Sanctis, ‘Önsöz”, Graham Harnab, Sunny Press
- CHRİSTOPHER, Norris (1991) *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory*, Londra: Black Well

Erol Güngör’de Aydın ve “Aydın”

Hüseyin TÜRK

Giriş

Makalemizde Prof. Dr. Erol Güngör’ün yaşadığı döneme ve bu dönemde oluşmuş aydın tanımlamalarına değineceğiz. Başlıktan da anlaşılacağı üzere tek bir aydın tanımlaması yapılamayacaktır. Tırnak içerisinde bulunmayan aydın Erol Güngör’ün ve şahsımın kabul gördüğü aydın tipidir. Tırnak içerisinde bulunan aydın ise Mehmet Akif Ersoy’un, Nurettin Topçu’nun ve Erol Güngör’ün kabul görmediği tanımlamaları olan kesimdir. Biz bu çalışmada önce ne olmaması gerektiğini, daha sonra aslında olması gereken aydın tanımını yapmaya çalışacağız.

Aydın görüşünün oluşabilmesi ve eksiksiz tanımlamalarda bulunabilmek için, batılılaşma, avrupalılaşma, modernleşme, modernizm, modernite, kültür, medeniyet vs. kavramları bu çalışmamızda işlememiz gerekmektedir.

Erol Güngör 1938-1983 yılları arasında yaşamıştır. Güngör, “bilgi düzeyi yüksek, dindar bir aile çevresi içinde yetişti.”¹ Güngör’ü doğduğu yer(Kırşehir) itibariyle kültüre ve tarihe ilgi duyan bir düşünür olarak tanımlasak yanlış olmayacaktır.

Güngör II. Dünya Savaşı’ndan önce dünyaya gelse de bu dünya harbinden sonra kendisini yetişkin olarak bulmuştur. Bu dünya harbinden sonra toplumsal göçlerin başlaması ile birlikte kültürlerin etkileşiminin artmış, kültürel kaynaşma ve kültürel çatışmalar başlamıştır. Bu göçlerin çoğunluğu tarihimize baktığımızda Doğu’dan Batı’ya olmuştur. Bu da bize Doğu ile Batı kültürlerinin birbiriyle temas ettiklerini gösterir.

Güngör yaşadığı toplumu ve yaşadığı dönemi iyi analiz ederek, kültürel kaynaşmanın, modernleşmenin toplumda yanlış anlaşıldığını ya da yanlış aksettirildiğini görmüştür. Modernleşme ile Batılılaşmanın aynı anlama geldiği konusudur. Toplumun belli bir kesimi bu yanlış doğru kabul ediyorken, bir kesimi tamamen reddediyor. Reddedenlerden birisi de Güngör’dür. Batılılaşma ile modernleşme aynı şeyler olsaydı, Doğu’nun kültürünü nereye koyacaktık?

“Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan, Osman Turan ve Cemil Meriç gibi Erol Güngör de medeniyetin sarsıldığı, manevî, maddî ve davranışsal kültürün, elitlerin eliyle tanzim edildiği, İslam medeniyetinden çıkıp Batı medeniyetine girildiği ve adına modernleşme, çağdaşlaşma, Batılılaşma, Avrupalılaşma, asrileşme, muasırlaşma

1 <https://www.biyografi.com/biyografi/6321>, 31.05.2020.

şimdilerde ise küreselleşme denildiği bir toplumda yazmıştır.”² Bu konuya bir parantez açarak; özellikle günümüzde yukarıda belirtilenler dil meselesinde daha da belirgin bir hale geldi. Misal bir tepki verildiğinde İngilizce söylenmesi, “my God” örneğinde olduğu gibi, İngilizceyi küresel dil olarak kabul etmek gibi, bu örnekler çoğaltılabilir lakin burada kendimize sormamız gereken; neden Doğu’yu veya Doğu-Batı’yı değil de sadece Batı’yı örnek alıyoruz? Bunun cevabı teknoloji diyenlere şu soruyu yöneltmek gerekebilir: Teknoloji manevî değerlerimizi yükseltmeye yeterli mi?

“Pek çoğumuz teknolojik medeniyetin kültürden farklı bir nizama göre geliştiğini görmüyor ve teknolojik terakki ile kültürel gelişmenin yanyana gideceğini sanıyor. Bu hata bizim teknolojik ilerlemeye tatbik edilen ölçüleri kültüre de tatbik etmemize ve böylece manasız bir eski-yeni çatışmasına girmemize yol açıyor.”³ Teknolojik alışveriş ile sadece teknoloji alışverişi olmuyor, aynı zamanda kültürel alışveriş de olmuş oluyor. Birini alıp diğerini almamak gibi bir tercihte bulunmak toplumları zor durumda bırakır.

1980 yıllarına varana kadar asrileşme, çağdaşlaşma, Batılılaşma, Avrupalılaşma gibi kavramlar yaygınlıkla kullanılırken, 1980’den sonra modern, modernite, modernleşme gibi kavramlar kullanılmaya başlanmıştır.⁴ 1980 yıllarından önce kullanılan kavramların anlamlarına bakacak olursak, “modern kelimesi sözlükte günümüze ait olan, çağdaş ve çağcıl ifadelerini gösterir”⁵. “Modernite terimi ise Avrupa’da belirli bir tarihi dönemde büyük ve köklü siyasal, sosyo-kültürel ve ekonomik alanda görülen değişimi, bu değişimin başlatıcı aktörlerinin toplumsal tabandan beslenmesinin eskiye karşı çıkışı, kopması ve yeni ilişkiler ağının oluşmasını ifade eder.”⁶ Modernitede din ve geleneklerin insanın özgürlüğü kısıtlaması söz konusu olduğunu söyler. Batı modernite ile bize din ve geleneklerimizi bırakmamızı söylerken kendisi din ve geleneklerinden ayrılmadan yaşayabilmektedirler. “Erol Güngör, Batı medeniyetinin bozucu etkilerine karşı nasıl bir sansür uygulamak gerektiğini düşünmek yerine, sağlam bir millî kültür tesis edilmesi gerektiğini söylemektedir.”⁷ Batı’nın bozucu değerlerini öğrenmek, analiz etmek yerine kendi öz kültürümüzü sağlamlaştırmanın daha makul olduğunu dile getiriyor.

“Türkiye’de ilmi hayatın gelişmesi için en çok ihtiyaç duyulan şeylerden biri, ilmi terimlerimizin dilimize yerleşmesidir. Modern ilim bizim dışımızda doğmuş ve

2 Suna Başak, “Erol Güngör’ün Modernleşmeye Bakışı ve Modernleşme Bağlamında Oluşturduğu Aydın Tipolojisi”, Türkiye’de Değişim Sempozyumu, 2010 Aralık, s.113.

3 Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, İstanbul, Yer-Su Yayıncılık, 2019 s.88

4 Suna Başak, “Erol Güngör’ün Modernleşmeye Bakışı ve Modernleşme Bağlamında Oluşturduğu Aydın Tipolojisi”, Türkiye’de Değişim Sempozyumu, Ankara, 2010 Aralık s.113

5 Suna Başak, a.g.m. s.113

6 Suna Başak, a.g.m. ss.113-114

7 Gökhan Güler, “Erol Güngör: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri”, Türk Akademisi, 2012, s.4

gelişmiş bulunuyor, bu yüzden onun terminolojisi de bize yabancıdır.”⁸ Değişen ve dönüşen teknolojiye ayak uydurabilmek adına bunu yapma zorunluluğumuz var.

“Sosyolojide postmodern yaklaşımın yükselmesi ve bunun etkilerinin Türkiye’de yansımalarına kadar olan süreçte Türk modernlik deneyimi basitçe bir Batılılaşma örneği olarak ifade edilmiştir.”⁹ Kısaca, batılılaşma eşittir modernleşme olmuş oluyor. Teknolojinin, sanayinin gözdesi Batı olduğu için Doğu’nun bir üretimi bile Batı’nın üretimi olarak adlandırılması mümkündür. Bu anlayışa tepkisini ortaya koyanlardan birisi de Erol Güngör’dür. Erol Güngör’e göre modernleşmeyi aydınlar nasıl ele almalıdır? Batılılaşma ile modernleşme arasındaki gözlemediği en can alıcı ayrım nedir?

“Güngör modernleşmeyi kentleşme, bürokratikleşme, modern bilimler gibi bazı unsurlarından hareketle tartışmaktan ziyade, asıl olarak meseleyi, aydınların modernizme karşı takındıkları tavırlar ve geleneksellik-modernlik birlikteliği bağlamında ele almış ve zaman zaman da hümanizm, rasyonelleşme ve sekülerizme de yer vermiştir.”¹⁰ Güngör’e göre akli kullanarak ve geleneğe bağlı olarak modernleşmek mümkündür. Geleneklerden kopmadan aldıklarımızı kendi geleneğimize içselleştirerek modernleşmenin olabileceğini savunuyor. “Güngör aydınların modernleşmeyle ilgili fikir dünyalarını analiz için modernistler, modernizm karşıtları ve kontrollü modernleşme terimlerini literatürümüze kazandırmıştır.”¹¹

Güngör’e göre Batılılaşma, Avrupa gibi olmaktır. Modernleşmeyi de gerektiğinde Batı’dan gerektiğinde Doğu’dan alarak kendi özünde sentezlemek olarak kabul edebiliriz. Batı muhakkak maddi gelişmelerde kendisinden bir şeyler ekler. Yani “Avrupa’nın maddi gelişiminin arkasında kendi kültürel dinamikleri yatmaktadır. Türkiye’nin temelindeki kültürel dinamikler ise İslam’dır.”¹² Buradan çıkartacağımız sonuç ise Güngör akılla, sezgiyle gelenekten ve modernlikten kapmadan çalışmalarını sürdürmüştür. Ayrıca “Türk düşünce hayatında modernleşmeyi Batılılaşmadan ayıran düşünürlerin başında Mümtaz Turhan ve Erol Güngör gelir”¹³ Güngör modernleşme ile Batılılaşma arasındaki fark gözlemlerken mutlak modernizmin de karşısında durmuştur. Güngör Batılılaşma ile modernleşme ayrımını yaptıktan sonra kültürün tanımlamasını ve modernleşmenin nasıl olacağına dair önerilerde bulunmuştur.

“Tarih bir milletin hayatıdır; yani hayat içinde karşılaşılan ve büyük ölçüde başkalarından farklı olan şartların ve bu şartlara yapılan tepkilerin hikayesidir; kültür

8 Erol Güngör, *Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik*, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1986 s.59

9 Suna Başak, “Erol Güngör’ün Modernleşmeye Bakışı ve Modernleşme Bağlamında Oluşturduğu Aydın Tipolojisi”, *Türkiye’de Değişim Sempozyumu*, Ankara, 2010 Aralık s.115

10 Suna Başak, a.g.m. s.116

11 Suna Başak, a.g.m. s.116

12 Suna Başak, a.g.m. s.117

13 Suna Başak, a.g.m. s.118

ise bu tepkilerden doğan inanç, norm ve davranış özellikleridir. Biz her milletin ve kültürünün o millete mahsus olacağını kabul ettiğimize göre, her milletin modern teknolojiyi benimseme ve kullanma tarzının da kendine mahsus olacağını kabul etmeliyiz.”¹⁴ Toplumlar kendisine yakın gördükleri kültürlerden bazı değerleri direkt alırken bazı değerleri kendi potasında eritir. Erol Güngör temel olarak maddi kültürü Batı’dan aldığımızda bunula beraber manevi kültürü de mi alacağız? Erol Güngör’ün bu soruyu sormasının sebebi, dönemindeki aydınların çoğunluğu maddi kültüre evet manevi kültürün Batı’dan alınmasına karşıdır. Burada Ziya Gökalp’e bir parantez açmak gerekir. Erol Güngör’e göre “Gökalp, değiştirilmesi istenmeyen bütün değerleri kültür adı altında topladı, değiştirilmesi istenenleri ise medeniyete dâhil şeyler olarak gösterdi.”¹⁵ Güngör Gökalp’in kültür ile medeniyet ayrımı üzerine durur ve eleştirilmesi gereken yerleri eleştirir. Hocası Mümtaz Turhan’ın hatalı ya da eksik gördüğü yerleri eleştirirken, aynı zamanda haklı gördükleri yerleri de savunmuştur. “Erol Güngör, hem hocasının kaynaklarını tevarüs eden ve sadece tekrar etmeyen sırası geldiğinde eleştiren ve yorumlayan ilmi ve akademik bir tutuma sahiptir.”¹⁶

“Güngör, Osmanlı dönemi inkılâpçıları ile Cumhuriyet dönemi inkılâpçıların modernleşmeye ilişkin fikirlerini ve yaptıklarını birbiriyle karşılaştırarak Osmanlı dönemi inkılâpçıların Batılılaşma odaklı olmayıp sanayileşme/modernleşme odaklı olmaları noktasında daha isabetli bulur.”¹⁷ Cumhuriyet dönemi inkılâpçıları ise Batılılaşma yolunda girmiş diyebiliriz.

“Batı medeniyetinden almak ve benimsemek isteyen bütün ülkelerin ortak özellikleri, kültürlerinin henüz böyle bir medeniyetten gelecek bozucu tesirlere direnecek kadar sağlam olmayışıdır. Türkiye’ye gelince, onun asıl talihsizliği bu medeniyet alışverişinde kendi milli kültürünün dıştan ziyade içten tahribata uğraması, böylece batılılaşmanın bozucu tesirlerine tamamen açık bir hale getirilmesidir. Türkiye’de bugün hâlâ bağımsız bir kültür şahsiyetinden söz ediliyorsa bunu bizim eski kültürümüzün her türlü hoyratlık karşısında halâ direnecek kadar kuvvetli olmasına borçluyuz. Fakat bu direnen kültüre bir hamle gücü kazandırılmazsa, daha fazla ayakta kalmasını bekleyemeyiz.”¹⁸ “Hazıra dağ dayanmaz” atasözümüzden yola çıkarak, elbet bir gelişme olmadan eldeki ürünleri, hali hazırda bulunan kültürümüzü de yitirip gideriz.

Güngör üç tür aydın tiplmesini üç bölüme bölerek; mutlak modernizm, kontrollü modernleşme ve modernleşme karşıtlığı. Mutlak modernizm, “model alınan ülkelerin

14 Suna Başak, a.g.m. ss.118-119

15 Suna Başak, a.g.m. s.119

16 Levent Bayraktar, “Erol Güngör’de İnsan ve Değer”, Milli Mecmua Dergisi, 2020 s.287

17 Suna Başak, “Erol Güngör’ün Modernleşmeye Bakışı ve Modernleşme Bağlamında Oluşturduğu Aydın Tipolojisi”, Türkiye’de Değişim Sempozyumu, Ankara, 2010 Aralık s.119

18 Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ankara, Töre Devlet Yayınevi, 1980, s.36

bütün hayatlarını veya her türlü yeniliğin benimsenmesidir.”¹⁹ Mutlak modernizmi savunanlar Batıcılardır. Kontrollü modernleşme, “modern hayata kontrollü şekilde uyum sağlamayı savunurlar.”²⁰ Buraya örnek olarak Türkçüler ve İslamcılar diyebiliriz. Modernleşme karşıtları ise hiçbir şekilde geleneklerimizden kopmamamız gerektiğini söylerken, yeni kültürler de almamamızı söylemektedir. Kalkınmış ülkeleri bu sınıfa yerleştirebiliriz. Güngör, modernizm ve modernleşmenin de farklı olduğunu ortaya koymak adına birinci bölümdeki başlığa modernizm demek, ikinci ve üçüncü başlıklarda da modernleşme kavramını kullanmıştır. “İlk grupta yer alanların değişimi ve bu değişimin mutlaka Batı’nın geçtiği her adımın aynen takip edilerek yaşanmasına gerekliliğine olan inançları bir ideolojiye dönüştürmüştür. Halbuki ikinci tavırda yer alanlar için bu değişim bir inanç ve ideoloji meselesi değildir. Onlar için değişim, sanayileşme ve kalkınma meselesidir.”²¹ Birince tavır ideoloji ve inanç üzerinden varlıklarını yürütürken, ikinci tavidakiler böyle bir amaç düşünmemişlerdir.

“Güngör’e göre batıdaki gelişmeleri layıkıyla takip edemeyen geri kalmış memleket aydınları ne olduğu iyice bilinmeyen bir modernizm namına kendi kültürlerine düşmanlık eder.”²² Bazı düşünürlerimiz Batı’da ne olup ne bittiğini bilmeden kendi ülkesine ve kültürüne cephe almaktadır. Bu türü savunan insanların hedefi “çağdaş uygarlık düzeyidir”. “Çağdaş uygarlık düzeyi” bize Batı’nın da ne kadar güzel şeyler varsa onlardan bahsetmesidir.

“Bazı yönleri ile mutlak modernistlerin içine yerleştirebileceğimiz bir diğer aydın tipi de Güngör’ün ifadesiyle “İslamcı modernistler”dir. Güngör, Müslüman aydınları ikiye ayırır. Birinci gruptakileri bazen “İslamcı modernistler”, bazen de “modernist veya uzlaşmacı İslamcılar” olarak isimlendirir. İkinci grupta yer alan Müslüman aydınları ise “radikal muhafazakârlar” olarak adlandırır.”²³ “Güngör’e göre, her iki Müslüman aydın tipinin yanılma noktası Batı ile temastan bu yana İslam düşüncesinde meydana gelmiş kesikliklerdir. Müslüman aydınlardan iki tipi de Batı medeniyeti gibi İslam’a da uzak ve yabancıdırlar. İslam’a uzaklıklarının en belirgin göstergesi İslam’ı incelerken orijinal kaynaklardan ziyade Batılı yorumcuları takip etmeleridir.”²⁴ Paragraftan da anlaşılacağı üzeri mutlak modernizm kavramı özünü unutmakla bağlantılıdır. Özünü unutan kişi benlik bilincini oluşturamaz. Bu grupta yer alan insanlar Batı açısından İslam’a baktıklarından dolayı İslam’ı modern gösterme çabasıyla daha da sıkıntılı duruma geçmiş oldu. “Güngör mutlak modernistlerin modernleşme ile Avrupalılaşıma/Batılılaşma arasındaki ayrımı fark edemediğini, bunu

19 Suna Başak, “Erol Güngör’ün Modernleşmeye Bakışı ve Modernleşme Bağlamında Oluşturduğu Aydın Tipolojisi”, Türkiye’de Değişim Sempozyumu, Ankara, 2010 Aralık s.124

20 Suna Başak, a.g.m. s.124

21 Suna Başak, a.g.m. ss.124-125

22 Suna Başak, a.g.m. s.126

23 Suna Başak, a.g.m. s.127

24 Suna Başak, a.g.m. s.127

fark edemeyenlerin Türkiye’yi sürükledikleri yeri sorgular.”²⁵

“Kontrollü modernleşme taraftarları modern hayata kontrollü bir şekilde uyum sağlamayı amaçlayan ve kalkınma için belli görüşleri olanlardır.”²⁶ Kontrollü modernleşme bir kültürü olduğu gibi kabul etmediği gibi tamamen de reddetmez. Kendi kültürüne aykırı olmayan ve kendi kültürüne uyumlu olanları kabul eder.

“Batı modernizmi ya da “teknolojik ideoloji”nin ortaya çıkardığı problemlere çözüm üretecek olanlar hem yereli ve milliyeti ihmal etmeyen hem de evrenseli yani İslam’la tanışık olan kontrollü modernleşme taraftarlarıdır.”²⁷ Erol Güngör’ü bu sınıflandırma içerisine yerleştirebiliriz. Fakat Güngör bu topluluğunda eksik ya da hatalı olduğunu düşüncesindedir.

“Onların asıl hatası kültür değişmelerini bir ihtiyaç listesi terkip etmekten ibaret görmeleridir. Bu türlü envanter hazırlamak belki bizim zihnimizi tatmin eder, fakat cemiyeti tatmin etmez. Aslında kültür değişmesini bir program ve öncelikler meselesi halinde ele almak bir zarurettir. Fakat bu programa siyasi liderlerin hevesleri değil sosyal ilimlerin rehberliği hâkim olmalıdır.”²⁸ Kültürel eksiklerimizin bir reçetesinin çıkarılması cemiyet tarafından hoş karşılanmayacak bir tutumdur. Cemiyet tarafından hoş karşılanmasa da kültürel değişmelerin programlamaları yapılmalıdır. Bu programlamalara siyasi liderlerin çağrılmasının alanında uzman kişilerin çağrılması daha makul görünecektir.

Batı bilimi Hristiyan teolojisinden ayrı düşünülemez. Bundan ötürüdür ki teknolojisini aldığımız Batı’nın otomatik olarak metafizik sahasına da giriş yapıyoruz. Sadece Batı’nın teknolojisini, bilimini değil metafiziğini de bilmemiz gerekmektedir. “Kısmi Batılılaşma yanlıları ya da kontrollü modernleşmeyi savunanlar için modernleşme sürecinde Batı’dan alınması gerekenler bilim ve tekniktir.”²⁹ Güngör savunduğu görüşü de eleştirerek, dâhil olduğu topluluktaki yanlış ya da hatalı yerleri tespit etmeye çalışmıştır.

Modernleşme karşıtlığı, modernleşmenin tamamen yanlış olduğunu düşünen kesimdir. Bu grup kendi kültürlerini saf halinde yaşamayı daha önemli görmektedir. “Saf kültür tezini ileri sürenler ilmi bakımdan büyük hata içindedirler... milliyetçi bir görüş açısına sahip bu gruplar hiçbir kültürün saf olmayacağını, üstelik saf kültür üzerinde ısrar etmenin Türk milletini hiç değilse yerinde saydıracağını kabul etmelidir. Kültür unsurları ve terkipleri bir milletin büyük bir ekseriyeti tarafından

25 Suna Başak, a.g.m. s.128

26 Suna Başak, a.g.m. s.128

27 Suna Başak, a.g.m. s.129

28 Suna Başak, a.g.m. ss.129-130

29 Suna Başak, a.g.m. s.130

ne şekilde benimsenmiş ve geliştirilmişse o haliyle saf ve millidir.”³⁰ Bu saf kültür tezini savunanları ikiye ayırmak mümkündür; “geçmişe sığınanlar” ve “geleceğe sığınanlar”.

“Türkiye bağlamında “geleceğe sığınanlar” ve “geçmişe sığınanlar” ayrımından ele aldığı iki fikir cereyanını modernleşme karşıtlığı içinde düşünebiliriz. Geleceğe sığınanlar “sosyalist ütopya”ya katılanlardır. Onlara göre ilerde kurulacak olan ve tarihte geçmişi bulunmayan bir tam bağımsız, üstlerden arınmış, sömürünün olmadığı, herkesin her şeyde eşit olduğu bir Türkiye’de saadeti tadacaktır.”³¹ Kant’ın “Gayeler Krallığı” nda olduğu gibi bir toplum tasarımı söz konusu olabilir. Burada birey hem yönetici hem halktır.

“Geçmişe sığınanlar” da “geleceğe sığınanlar” gibi idrak yanılgısı içerisindedir. “Geçmişten istediğimiz her şeyi alıp bugüne aktarmamız kafamızda kolay görünse bile gerçekte imkânsızdır; bu tıpkı Bilge Kağan’ın bilgeliğini, Alparslan’ın kılıcını, Mevlana’nın kafasını, Yunus’un kalbini, Yıldırım’ın cesaretini, Sinan’ın sanatını, Kanuni’nin haşmetini, Fuzuli’nin dilini, Dördüncü Murat’ın otoritesini, Kâtip Çelebi’nin ilmin, Abdülhamit’in zekâsı ve dirayetini toplayıp bir adam inşa etmek ve şapka giydirerek yirminci asrın ikinci yarısında Zeytinburnu’nda yaşatmaya benzer.”³² Geçmişindeki güzel yönleri toplayarak kendi kültürünü devam ettiremezsin. Çünkü değişen ve dönüşün dünya düzeninde yukarıda sayılan isimler belki söz sahibi yine olabilirler ama dönemindeki gibi etkin bir duruşu ortaya koyamayabilirler.

Sonuç

Makalemizde genel olarak modernleşme, modernizm, Batılılaşma, Avrupalılaşma, gibi terimleri Erol Güngör cephesinden incelemeye çalıştık. Erol Güngör dönemindeki modernleşmeyi yanlış anlayan kesime eleştirel bir gözlemlerle gitmiş ve kendisini içinde sınıflandırdığımız grubu veya topluluğu da eleştirmiştir.

Güngör modernleşme karşıtı, bağnaz bir kimse değildir. Modernleşme karşıtı olan insanlara bağnaz da denmemelidir. Güngör sadece yanlış anlaşılmış olan modernleşmeyi düzeltmek için dönemindeki aydın kesime eleştiri getirmiştir. Hatta hocası Mümtaz Turhan ve önemle okuduğu Ziya Gökalp’i eleştirmekten çekinmemiştir. Bazı kimseler tarafından hocasını eleştiren öğrenciler yanlış anlaşılabilir. Lakin Güngör gelenek ve görenekleri için bu eleştirilere kulak asmamıştır.

Güngör gelenekten kopmadan akıl, sezgi ile modernleşmenin mümkün olabileceği

30 Suna Başak, a.g.m. s.131

31 Suna Başak, a.g.m. s.131

32 Suna Başak, “Erol Güngör’ün Modernleşmeye Bakışı ve Modernleşme Bağlamında Oluşturduğu Aydın Tipolojisi”, Türkiye’de Değişim Sempozyumu, Ankara, 2010 Aralık s.131

düşüncesidir. Genel bir perspektiften baktığımızda dünya genelinde gelişmiş ülkeler kendi gelenek ve göreneklerinden taviz vermeden teknoloji, bilimi geliştiriyorlar. Gelişmekte olan ülkeler gelişmiş ülkelere göre kültürlerinden taviz vermeye daha olanaklıdır. Gelişmemiş ülkelerde tamamen kültürlerinden kopuşlar söz konusu olabilir.

Güngör'ün tasnif ettiği aydın kontrollü aydın kesimidir. “Aydın” ise Güngör'ün tasnif etmediği, mutlak modernizm ve modernleşme karşıtı gruplarda ki kimselerdir. Erol Güngör bu tasnifleri yapma sebebiyeti, dönemindeki insanların yanlış yönlendirilmesidir. Bu yanlış yönlendirilmeye karşı çıkarak, gerçek bir aydının nasıl olması gerektiğini ve bu aydının sadece Batı'dan aldıkları ile konuşmaması gerektiğini gösterir.

KAYNAKÇA

- Bayraktar, Levent, “*Erol Güngör’de İnsan ve Değer*”, Millî Mecmûa Dergisi, İstanbul, 2020 Şubat
- Başak, Suna, “*Erol Güngör’ün Modernleşmeye Bakışı ve Modernleşme Bağlamında Oluşturduğu Aydın Tipolojisi*”, Türkiye’de Değişim Sempozyumu, Ankara, 2010 Aralık
- Güngör, Erol, *Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik*, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1986
- Güngör, Erol, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, İstanbul, Yer-Su Yayıncılık, 2019
- Güngör, Erol, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ankara, Töre Devlet Yayınevi, 1980
- Güler Gökhan, “*Erol Güngör: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*”, Türk Akademisi Siyasi Sosyal Stratejik Araştırmalar Vakfı, Ankara, 2012
- <https://www.biyografya.com/biyografi/6321>, 31.05.2020.

Kant'ın Ahlak Eğitime Dair Görüşleri

Şeyda ÖZGÜL

Giriş

Ahlak, mutlak olarak iyi olduğu düşünülen ya da belli bir yaşam anlayışından kaynaklanan davranış kuralları bütünüdür. İnsanların kendisine göre yaşadıkları, kendilerine rehber aldıkları ilkeler bütünü ya da kurallar toplamıdır.¹ Ahlak, bireyin yaşamına yön veren, huyunu ve karakterini şekillendirmesini sağlayan, davranışlarını düzenleyerek bireyin ölçülü bir şekilde yaşaması esasına dayanmaktadır. Ahlaklı bireyler yetiştirmek ve bireylerin davranışlarına ahlak kuralları ekseninde yön vermeleri, hayatın anlamlı bir bütün olarak yaşanmasını ve anlaşılmasını beraberinde getirecektir. Ahlak en temelde bireyler arası iletişimin, etkileşimin ve birlikte yaşamının sağlanmasının önemli bir yoludur.

Felsefe tarihine bakıldığında ahlaka dair birçok filozofun önemli görüşlerinin bulunduğu görülmektedir. Çalışmamızın esas konusunu oluşturan Kant, aydınlanma döneminde öne çıkan önemli filozof olmasının yanı sıra onu esas Aydınlanma filozofu kılan üç önemli unsur vardır. Kant her şeyden önce bilimci bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. O, bilimi felsefi olarak temellendirme çabası içinde olmuştur. İkinci olarak Kant, eleştirel felsefesiyle insan aklının sınırlarını ortaya koyma amacı güder ve insan aklının imkanından hareketle bireyin neyi bilip neyi bilemeyeceğini felsefesinde önemli yere sahiptir. Kant'ın aydınlanma düşünürü olmasını sağlayan üçüncü önemli temel neden ise, etik hakkında sahip olduğu düşünceleri ve izlediği yoldur. Kant etik hakkındaki düşüncelerinde, bilginin perspektifini, aklın içsel eleştirisini varsayar ve aklın mutlak otoritesini kabul eder. Yani Kant, ahlaki eylem üzerinde akıl ve iyi irade dışında hiçbir otoritenin etkisinin olmayacağını ileri sürmektedir.² Kant en temelde ahlak ilmine önem veren Aydınlanma düşünürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Kant'ın ahlak filozofu olarak bilinmesinin yanı sıra eğitime dair önemli düşünceleri mevcuttur. Ahlak ve eğitim birbirlerine yön veren iki önemli alandır.

Eğitim, bireyin davranışlarına yön veren, yeteneklerini keşfetmesini sağlayan ve kişinin yaşamı boyunca devam eden serüvendir. Eğitimde asıl amaç, terbiyeli ve ahlaklı bireyler yetiştirmektedir. Kant'ın eğitim düşüncesinde de temel mesele budur. O, bireyi doğduğu andan itibaren eğitime tabi tutarak, ahlaklı bireyler yetiştirmek gerektiğini düşüncesine konu edinmiştir. Ahlak ve eğitimin birlikte anlamlı bütünlük oluşturmaları, bireyin yaşamını anlamlandırması gibi hususlar ahlak eğitiminin zorunlu kılar.

1 Cevizci, Ahmet (2010) Paradigma Felsefe Sözlüğü, 7. Baskı, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, s. 24

2 Cevizci Ahmet, (2008) Aydınlanma Felsefesi Tarihi, Bursa, Asa Kitabevi, s. 308.

Ahlak eğitimi, her şeyden önce kişinin kendini bilmesidir. İnsanın kendini bilmesi, şahsiyet varlığı olduğunun açık göstergesidir. Kendini bilen insan, başka insanlara karşı saygılı ve duyarlı olur yalnızca kendi çıkarını düşünmez. Bireyin yaşamını anlamlandırması ahlak eğitimi ile sağlanır. Günümüzde insanın kendini boşlukta hissetmesi, eğitimin yetersiz kalması aslında ahlak eğitiminin unutulmasındandır. İnsanın ruhi ve ahlaki gelişimi yabana atılmış, unutulmuştur. Bu sebeple insanın içindeki boşluk gittikçe büyümektedir, yaşam anlamını yitirmektedir. Yapılması gereken, Kant düşüncesinde de önemli olan, ahlak eğitiminin kazandırılmasıdır. İnsanı mutluluğa götürecek asıl yol budur.

Kısaca çalışmamızın konusunu Kant'ın ahlak eğitimine dair düşünceleri oluşturmaktadır. Çalışmamızın amacı ise, Kant'ın insanı nasıl konumlandığı, ahlak ve eğitim düşüncelerinden hareketle ahlak eğitimine nasıl yön verdiğidir. Çalışmamızda varmak istediğimiz sonuç ise Kant'ın düşünceleri ekseninde ahlak eğitiminin insan hayatı için kaçınılmaz olduğudur.

Kant'ın Ahlak Eğitimine Dair Görüşleri

Kant, düşüncesinde ahlakilik önemli bir yere sahiptir. Birey ancak ahlak ile insan olduğunun bilincine varır ve yaşamını anlamlı hale getirir. İnsanın akıl sahibi olarak amaç varlığı olmasının koşulu ahlaklılıktır. Kısaca Kant, insanı doğası itibarıyla en temelde ahlak varlığı olarak görmektedir.³ İnsan ve ahlak Kant'ın felsefesinin merkezini oluşturmakta ve Kant insanı, ahlak yasasının hem yasa koyucu üyesi hem de ona uyan bir değer varlığı olarak, insanı konumlandırmaktadır. İnsanın ahlak varlığı olmasını sağlayan en temelde irade yani istenç sahibi bir varlık olmasından ileri gelir. İnsan iradesi doğrultusunda sahip olduğu ödev ve bağlanma farkındalığı ile diğer varlıklardan ayrılmaktadır. İnsan bu bilince ancak akıl sayesinde ulaşabilecektir. Kant bu bağlamda “pratik akla vurgu yapar ve bu pratik akıl vurgusu insanın salt ahlak varlığı olması anlamına gelir.”⁴ Kant'ın ahlak felsefesine dair düşünceleri en temelde irade (istenç), ödev, akıl, ahlak yasası gibi temel kavramlar çerçevesinde şekillenmektedir. Kant'ın bu konu hakkındaki düşüncelerine ise ayrıntılı olarak *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinden hareketle ulaşmaktayız.

Ahlak yasası, herkes için geçerli ve zorunluluğa işaret etmektedir. Örneğin yalan söylemeyeceksin buyruğu bütün akıl sahibi varlıklar için geçerlidir. Bir eylemin ahlakça iyi olması için yalnızca ahlak yasasına uygun olması yetmez bununla birlikte ahlak yasası uğruna yapılması gerekmektedir. Ahlak felsefesi saf felsefeden başka yerde

3 Kala, Muhammed Enes (2018) Erdem ve Ödev Batı Ahlak Tarihinin Serencamı, 1.Baskı, Ankara, Kadim Yayınları, s.52.

4 Kala, Muhammed Enes (2018) Erdem ve Ödev Batı Ahlak Tarihinin Serencamı, 1.Baskı, Ankara, Kadim Yayınları, s. 52.

aranmamalıdır. Metafizik önce gelmelidir zira onsuz ahlak felsefesi düşünülemez ve bu saf ilkeler deneysel olanla karıştırıldığı takdirde felsefe adına layık görülmez ahlak felsefesini adını ise daha az hak eder, çünkü bu karıştırma ahlakın kendi saflığına dahi zarar verir.⁵ Kant'ın Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesinde geliştirmiş olduğu ahlaka dair bu düşüncelerinin asıl amacı, ahlaklılığın en yüksek ilkesinin aranıp bulunması esasına dayanmaktadır.⁶

Kant'ın ahlak eğitimine verdiği önemi anlamak için ahlaka dair geliştirdiği kavramları anlamak ve açıklamak gerekmektedir. Bu bağlamda öncelikle iyi isteme ile karşılaşmaktayız. “Biz Kant'ın iyi kavramını fenomen saha ve numen saha olmak üzere iki farklı şekilde anlamlandırmaya çalıştığını düşünmekteyiz. Kant'a göre fenomen sahada iyi olan şey iyi istenç yani iradedir. numen sahada ise, her şey kendinde iyi olduğu için en üstün iyi, erdem ve mutluluğun ayrılmaz bütünlüğüne işaret eder. Böylece Kant için kendinde iyi adını almaya layık olan yalnızca hiçbir kötü emel için kullanılamayacak olan iyi istemedir.”⁷ Kant numen ve fenomen ayırımından hareketle en üstün iyiye ancak iyi isteme sayesinde ulaşılabileceğini ifade etmektedir.

Kant'ın düşüncesinde dünyada, dünyanın dışında dahi iyi istemeden başka kayıtsız şartsız iyi olabilecek hiç bir şeyin olması mümkün değildir. İyi istemenin olmadığı yerde insan haddini bilmez olur. İyi isteme diğer bütün etkilerden, amaca uygunluktan bağımsız olarak kendi başına iyi olarak bilinmelidir.⁸ Asıl amaç, “aklın en temelde hakiki belirlenimi olarak başka herhangi bir amaç için araç olarak iyi olan değil, aklın mutlaka gerekli olduğu kendi başına iyi bir istemeyi ortaya çıkarmak olmalıdır.”⁹ İyi istenç, en temelde bireyin iradesiyle tercih yapması ve bir amaç varlığı olarak eylemde bulunması esasına dayanmaktadır.

Kant'a göre ahlaki bakımdan değerli olan asıl unsur, tüm diğer iyilerin zorunlu koşulu olan koşulsuz ve en yüksek iyi, iyi iradenin kendisidir. İyi irade ise, ödevinin ne olduğunu bilen, yani pratik buyruklarını tanıyan ve ödevini ödev olduğu için yapan iradedir. Bu bağlamda Kant mutlulukla ahlaklılığı birbirinden kesin olarak ayırmakta, ahlaklılığın ve erdemin bizatihi kendisi mutluluk ile ilgili bir şey olamayacağı kanaatindedir; eğer olsaydı insan yalnızca doğal yanını doyurarak hayvandan farkı kalmaz yalnızca güdüler, eğilimleri ve hazları doğrultusunda hareket ederek mutluluğa ulaşabilirdi.¹⁰ Kant iyi irade kavramını ödev ile birlikte düşünmektedir.

5 Kant, Immanuel, Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten, (Çeviren: Ioanna Kuçuradi (2015) Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, 6. Baskı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu) s.4-5.

6 Kant, Immanuel, Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten, (Çeviren: Ioanna Kuçuradi (2015) Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, 6. Baskı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu) s.7.

7 Kala, Muhammed Enes (2018) Erdem ve Ödev Batı Ahlak Tarihinin Serencamı, 1.Baskı, Ankara, Kadim Yayınları, s. 54.

8 Kant, Immanuel, Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten, (Çeviren: Ioanna Kuçuradi (2015) Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, 6. Baskı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu) s. 8-9.

9 Kant, Immanuel, Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten, (Çeviren: Ioanna Kuçuradi (2015) Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, 6. Baskı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu)s. 11.

10 Cevizci Ahmet, (2008) Aydınlanma Felsefesi Tarihi, Bursa, Asa Kitabevi, s.369-370.

Kant'ın düşüncelerinden hareketle, “Kendi başına saygı görmeye layık, doğal sağduyuda zaten bulunan, öğretilmekten çok aydınlatılmayı gerektiren, eylemlerimizin bütün değerini belirlemede hep en üstte bulunan ve diğer her şeyin koşulunu oluşturan iyi isteme kavramını geliştiren ve iyi isteme kavramını içeren Kant'ın düşüncesinde önem arz eden bir diğer kavram ödev kavramıdır.”¹¹ Kant, vazife bilincini ahlak düşüncesinde oldukça önemsemektedir. Akıl ve amaç varlığı olarak insan, sorumluluklarının, eylemlerinin, davranışlarının bilincine varması ve bütün insanlar için aynı amaç doğrultusunda hareket etmesi ödev bilinci sayesinde açığa çıkacaktır. Yani Kant, iradenin ödev için, ödevden kaynaklı eylemde bulunması halinde iyi olduğunu ifade etmektedir. Kant, bireyin ödevlerinin bilincinde olmasını ve ona göre davranmasını iyi irade ile açıklamaktadır.

Birey davranış ve eylemlerini ödevden dolayı, ödevde uygun olarak gerçekleştirdiği takdirde maksimin ahlaksal içeriği söz konusudur. Bir davranışın çıkar gözetmeksizin yalnızca ödevde uygun yapılması ahlaksal nitelik taşır. Böylece “yapılabildiği yerde iyilik yapmak ödevdir.”¹² Diğer yandan kendi mutluluğunu güvence altına almak da ödevdir. Çünkü kendi durumundan memnun olmama, bir sürü kaygıların baskısı altında ve doyurulmamış gereksinimler ortasında, kolayca ödevi çiğnemek için büyük bir ayartmaya dönüşebilir.”¹³ Bireyin eğilimden dolayı değil de ödevden dolayı kendi mutluluğunu koruması halinde davranışının ahlaksal değerinden söz etmek mümkün olacaktır.¹⁴ Kant bireyin ahlaklılığı ekseninde vazife bilinciyle insana önemli bir değer atfetmektedir.

Kant düşüncesinde her zaman dini ve ahlaki yaşamı korumaya çalışır. “İnanca yer açmak için bilgiyi sınırlandırdım düşüncesinin temel sebebi bu açıdan değerlendirilmelidir.”¹⁵ Kant'ın düşüncesinde insan zihninde sezgisel bilginin yanında bir de moral bilgi yer alır. Moral bilgi, olması gerekenden hareketle bireylerin nasıl davranmaları gerektiğini ortaya koymaktadır. Bir diğer ifadeyle ahlak bilgisi insanların davranışlarından ayrı olarak düşünüldüğünde a priori bir bilgidir. Bu bilgiye göre insanlar yalan söylemeler ve birbirlerine zarar verseler dahi, onların esasında doğruyu söylemeleri ve saygının gözetilmesi gerektiği doğru olarak kalmaya devam eder. Bu anlamda Kant, ahlak alanında a priori öğeleri arayarak ödev ahlakını geliştirmektedir. Kant ödev ahlakı hakkındaki düşüncelerinde insanı yalnızca akıl varlığı olarak

11 Kant, Immanuel, *Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*, (Çeviren: İoanna Kuçuradi (2015) *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 6. Baskı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu) s. 12.

12 Kant, Immanuel, *Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*, (Çeviren: İoanna Kuçuradi (2015) *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 6. Baskı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu) s. 13.

13 Kant, Immanuel, *Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*, (Çeviren: İoanna Kuçuradi (2015) *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 6. Baskı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu) s. 14.

14 Kant, Immanuel, *Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*, (Çeviren: İoanna Kuçuradi (2015) *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 6. Baskı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu) s. 14.

15 Cevizci Ahmet, (2008) *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, Bursa, Asa Kitabevi, s.309.

ele almaktadır. O, bütün insanlar için geçerli evrensel ahlak yasası inşa etmeye çalışmaktadır. Fakat Kant ahlakı, ahlak yasasından ziyade akıl ile birlikte bütün olarak ifade eder ve bu düşüncesini pratik aklın eleştirisi adlı eserinde temellendirerek irade kavramı ile birlikte şekillenmektedir.¹⁶ Kısaca ifade etmek gerekirse Kant ahlaka dair düşüncelerini aklı ön plana çıkararak, ahlak yasası, iyi irade ve ödev kavramlarıyla açığa kavuşturmuştur. Onun için önemli olan bireylerin çıkar gözetmeden, saygı, niyet, ödev bilinci ile herkes için geçerli olan ahlak yasası oluşturmaktır.

Kant'ın ahlak felsefesinin yapıtaşını oluşturan bir diğer kavram özgürlüktür. Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde özgürlük konusuna önemli yer vermektedir. Özgürlüğü iki şekilde değerlendiren Kant negatif ve pozitif özgürlük ayrımına değinerek nedensellik kavramı ile özgürlüğü açıklamaktadır. Kant'a göre özgürlük yasaları olan bir nedenselliğe dayanmalıdır. Aksi halde özgür bir isteme saçma olurdu.¹⁷ Özgürlük deneye tabii tutulamaz. Yani “özgürlük, nesnel gerçekliği hiçbir şekilde doğa yasalarına göre, dolayısıyla olanaklı herhangi bir deneyde ortaya konamayacak bir idedir.”¹⁸

Kant'ın ahlak felsefesine dair görüşlerine bakıldığında onun ödev ve özgürlük kavramları arasında güçlü bir ilişki olduğu görülmektedir. Ödev zorunlu olarak beraberinde özgürlüğü getirmektedir. Şöyle ki, özgür olmayan bir kişinin ahlaki vazifelerini yerine getirmesi, ahlaki değeri olan tercihlerde bulunmasının mümkün olmamasından kaynaklanmaktadır. Çünkü Kant için insan, bir yanıyla fenomenal dünyaya, diğer yanıyla da özgür varlık olması hasebiyle numenal dünyaya aittir.¹⁹ Kant'a göre, “özgürlüğün olanağı ve gerçekleşmesi, insanın bilen varlığında, yani insan aklının ilgilerinin bilmeye çevrildiği teorik akılda değil; aklın pratik alandaki kullanılmasında aranmalıdır.”²⁰ Yani insanın kendi iradesiyle kendi aklını yönetebilmesi, insanın özgür bir varlık olduğunu göstermektedir. Kant özgürlük ile insanın pratik aklını, iradesiyle kullanması gerekliliğini vurgulayarak ahlak alanını inşa etmiştir.

Özgürlük anlaşılması ve uygulanması zor olan bir meseledir, doğru anlamak gerekmektedir. Özgürlük, dünyanın manevi değerini teşkil etmekle birlikte eğer ki belirli kurallar ile kısıtlanmazsa kargaşaya ve dehşete yol açacaktır. Bu bakımdan özgürlüğü iyi yönde kullanmak en başta gelen kuraldır. Özgürlüğü kısıtlayan şey

16 Cevizci Ahmet, (2008) Aydınlanma Felsefesi Tarihi, Bursa, Asa Kitabevi, s.365- 366.

17 Kant, Immanuel, Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten, (Çeviren: İoanna Kuçuradi (2015) Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, 6. Baskı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu) s.63-65.

18 Kant, Immanuel, Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten, (Çeviren: İoanna Kuçuradi (2015) Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, 6. Baskı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu)s. 78.

19 Vurgun, Şanser (2018) 'Ahlak Felsefesinden Hukuk Felsefesine Immanuel Kant', (Yüksek Lisans Tezi), Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 37.

20 Öndeş, Sinem (2018) 'Kant'ın Ödev Ahlakı İle Hilmi Ziya Ülken'in Aşk Ahlakı'nın Karşılaştırılması', (Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s.38.

yasadır. Bireyin özgürlüğünü kısıtlamasındaki asıl amaç ise, özgür eylemlerini başka insanların asli amaçlarına uygun şekilde harekete geçirmesi esasına dayanmaktadır. Özgürlüğünün bilincinde olan insan, eğilimlerine boyun eğmez ve kural tanır.²¹ İnsan özgürlüğü gereği, eğilimlerinin güdümüne bırakılmadığı takdirde aklı ve iradesi ölçüsünde bir amaç varlığı olarak eylemde bulunmalı ve diğer insanların haklarını gözetmelidir. Bundan dolayıdır ki insanın ödev bilinci ve özgürlük birbirinden ayrılmaz bir bütündür.

Kant insanın ahlak varlığı olmasından hareketle ödev, iyi istenç (irade), özgürlük, vicdan gibi kavramlara vurgu yaptığı görülmektedir. Çalışmamızın ana başlığını oluşturan ahlak eğitimi, Kant'ın öncelikle ahlak hakkındaki düşüncelerinin, insana bakış açısının değerlendirilmesiyle birlikte eğitim kavramının da açıklanmasıyla ahlak eğitimi hakkındaki düşüncelerine ulaşmak mümkün olacaktır. Kant gerek ahlak alanında gerek eğitim alanında insana oldukça önem vermektedir. O insanı aklı doğrultusunda düşüncesinin merkezine koymakta ve bütün düşüncelerinde aklı temel ölçüt olarak görmektedir. Kant'ın ahlak filozofu olarak bilinmesinin yanı sıra yine merkezine insanı aldığı, eğitime dair önemli düşünceleri yer almaktadır.

Eğitim, en temelde bireylerin yeteneklerini geliştiren onları ilgileri doğrultusunda yönlendiren, bilgi bakımından donanımlı hale gelmesini sağlayan, ahlaki olarak birlikte yaşamaya uyumlu bireyler yetiştiren, bireylerin uyumlu ve onurlu hayat sürmesini sağlayan yaşam boyu faaliyetidir. Bu anlamda eğitim, ahlakın en temel tamamlayıcısı olarak, onun planlı ve sistemli olmasını sağlar.²² Eğitim kişinin doğumundan yaşamının sonuna kadar devam etmektedir. Birey ancak eğitim sayesinde kimliğini, kişiliğini inşa eder ve anlamlı bir bütün oluşturur. Eğitim, başka bir anlamı ile 'terbiye, maarif, talim' gibi anlamlara tekabül etmektedir.²³ İnsan ancak eğitimle mana ve bütünlük kazanarak var oluş sürecini eğitim vasıtasıyla gerçekleştirecektir. Bu sayede insan, eğitim sayesinde anlamlı ve bilinçli bir varlık haline gelecektir. İnsan eğitime muhtaçtır. Yaşam son bulsa da eğitim her an, her şekilde devam etmektedir. İnsanın evren içinde sağlıklı yaşayabilmesi ve mutlu olabilmesi için ruhi ve maddi varlığı arasındaki dengeyi sağlaması önemlidir. İnsanın ruhi dengesini eğitim ile birlikte ahlak, ilim, felsefe ve sanat gibi manevi değerler oluşturmaktadır. İnsan ruhunu bunlarla doyuramazsa her türlü kötülükle karşılaşabilecektir.²⁴ İnsanın ruh ile madde dengesini sağlaması, insanın aklı ışığında hareket etmesini, iradesini yönlendirebilmesini gerekli

21 Kant, Immanuel, Ethica, (Çeviren: Özgütl, Oğuz (2007) Etik Üzerine Dersler, 2. Baskı, İstanbul, Pencere Yayınları, s.145-146.

22 Yalçın, Ali (2015). 'Takdim': Arıcan Musa Kazım, Orçan Mustafa, Kala Muhammed Enes, Cizreli Bahattin, Sağlam Mustafa Kemal (Editörler) (2015) Eğitim ve Ahlak Şurası Mehmet Akif İnan Hatırasına, 1. Baskı, Ankara, Eğitim- Bir- Sen Yayınları. s.8.

23 Doğan, Mehmet (2014) Büyük Türkçe Sözlük, 25. Baskı, Ankara, Yazar Yayınları, s.455.

24 Arıcan, Musa Kazım (2014) 'Ahlak zihniyet ilişkisi': Kabakcı, Cevdet/ Yakar, Serdar (Editörler) (2014) Felsefe-Edebiyat ve Değerler, 1.Baskı Ankara, Öncü Basımevi, s. 121

kılacaktır. Bu anlamda çalışmamızın konusunu teşkil eden Aydınlanma düşünürü Kant'ın ahlak eğitimi hakkındaki düşüncesinin anlaşılması için, eğitim hakkındaki düşüncelerine değinmek yerinde olacaktır.

Kant, çocuğun doğumundan ölümüne kadar olan süreçte eğitimin sadece esaslarını değil, nasıl uygulanacağını da göstermiştir. O, öncelikle felsefeyi düşünce sisteminin merkezine koyarak, 'Bütün akıllı varlıklar için genel yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun' ilkesi ahlak sisteminin en temel düşüncesini oluşturmaktadır. Yalnız o bununla kalmayarak çocukların sadece uysallaştırılmasını yeterli bulmayıp onların düşünmeyi öğrenmesini daha çok gerekli görmektedir.²⁵ Böylece Kant'ın eğitiminde önem teşkil eden husus öncelikle düşünme yetisinin kazandırılmasıdır. Çocuğun düşünmeyi öğrenmesi, davranışlarına yön vermesini sağlar ve kendisi için doğru olanı bulması için ona yön verir. Bu bakımdan düşünme etkinliği felsefe ile anlamlandırılarak kişinin yaşamı boyu ona katkı sunar.

Eğitimin tanımında belirttiğimiz üzere, talim ve terbiye yer almaktadır. Kant'ta düşüncesinde talim ve terbiye kısmının çocuğa erken yaşta verilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Zira kişiliğin oluşmasına katkı sağlar. Kişiliği değiştirmek ise, ilerleyen yaşlarda zor olacaktır. Bundan dolayıdır ki insanlar kendilerini aklın buyruklarına göre yönlendirmeye alıştırmalıdır. Bireyin akli ölçüsünde davranış sergilemesi onun kendisi için yararlı olanı tercih etmesini sağlayacaktır. İnsan bakım, gözetim ve eğitime hayatı boyunca ihtiyaç duyar ve eğitim, disiplin ve terbiyeyi içinde barındırır.²⁶ İnsan eğitim ile kendini geliştirme imkanına sahip olur ve ancak doğru bir eğitimle insan, kendini yetkinleştirerek, kişiliğini inşa eder ve yaşamını anlamlandırır.

İnsanın öncelikli ödevi, kendisini geliştirmek ve yüceltmektir. Kendisini yoldan sapmış bulduğunda ahlaki yasanın boyunduruğu altına girmelidir. Bundan dolayı insanın bir ödev olarak üstlenebileceği ve kendisini adayabileceği en büyük ve en güç sorun, eğitim meselesidir. Eğitim usulüne göre, doğru bir anlayış ve bilgi birikimi şeklinde olmalıdır. Böylece eğitimle çocuklar, yalnızca içinde bulundukları zaman için değil, aynı zamanda gelecekte insanın mümkün gelişmiş durumu için de eğitilmelidir.²⁷ Kant, eğitimde önemli unsurun ödev bilinciyle hareket edilmesini vurgulayarak bireylerin bilgi birikimlerini gelecek kuşaklara aktarmaları halinde gelişme gösterileceğini ve evrensel eğitimi önemseyerek çocuğun her zaman dilimine uygun şekilde eğitilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Kant'a göre eğitim sayesinde insan, öncelikle disipline boyun eğdirilmelidir. Eğitim insanı aynı zamanda kültürle donatmalıdır. Kültür, eğitim ve öğretimi içine alır,

25 Kant, Immanuel, Eğitim Üzerine, (Çeviren: Aydoğan, Ahmet (2017) 6. Baskı, İstanbul, Say Yayınları) s. 9-10.

26 Kant, Immanuel, Eğitim Üzerine, (Çeviren: Aydoğan, Ahmet (2017) 6. Baskı, İstanbul, Say Yayınları) s. 33-35.

27 Kant, Immanuel, Eğitim Üzerine, (Çeviren: Aydoğan, Ahmet (2017) 6. Baskı, İstanbul, Say Yayınları) s. 38-40.

yeteneği açığa çıkarır. Ayrıca eğitim kişiye ayırt etme melekesi ve anlayış kazandırır. Ahlaki terbiye ise, eğitimin bir parçasını oluşturur. İnsan öyle eğitilmelidir ki, iyi amaçlar dışında hiçbir şey seçmemelidir.²⁸ İşte tüm bu hususlar Kant'ın eğitime dair düşüncelerine yön vermektedir. Kant aynı zamanda ahlak düşüncesinde olduğu gibi eğitim düşüncesinde de bireyin özgürlüğü meselesini de oldukça önemsemektedir.

Kant'a göre, çocukluğun ilk evresinde çocuk, boyun eğmeyi ve müspet itaati öğrenmelidir. Çocuğa kendi kendisine düşünmesine ve özgürlüğün tadını çıkarmasına izin verilmelidir. Eğitimin en büyük meselelerinden biri, çocuğun hem özgür iradesini kullanıp hem de zorunlu sınırlamaya boyun eğmesidir. Yani öğrenci, hem özgürlüğünün kısıtlanmasına tahammül edebilmeli hem de özgürlüğünü doğru biçimde kullanabilmelidir. Çocuk kısıtlanmanın ve sınırlanmanın, özgürlüğünü doğru şekilde kullanmayı öğrenebilmesi ve aklını özgür olabilecek şekilde geliştirmek için konulduğunun farkında olmalıdır.²⁹ Kant öğrencisini hem özgürlüğünün kısıtlanmasına alıştırarak hem de öğrencisinin özgürlüğünü doğru bir şekilde kullanmasını sağlayacaktır. Çocuğun eğitim sürecinde hem disipline boyun eğdirilmesini hem de özgürlüğünü doğru şekilde kullanmasını amaçlamaktadır. Kant eğitimde özgürlüğe yönelik olan pratik eğitim ile birlikte fiziki eğitimi, kültür eğitimini, ruhun eğitilmesini, ahlaki eğitimi oldukça önemseyişi düşüncelerine yansımaktadır. Bu eğitimlerin verilmesi donanımlı eğitimciler ile, aile ve okul birlikteliğiyle sağlanmalıdır. Herhangi birinin ihmali söz konusu olduğunda çocukta birçok sorunun ortaya çıkmasına sebep olacaktır.

Fiziki eğitimin temelini kültür oluşturmaktadır. İnsanı hayvandan ayıran budur. Kültür zihni melekelerin kullanımına dayanır. O halde ebeveynler böyle bir kullanım fırsatını çocuklarına tanımalıdır. Çocukların fiziki eğitiminde gelişim aşamaları dikkate alınarak onların kendi kendilerine emeklemelerine ve zamanı geldiğinde yine kendiliğinden yürümelerine fırsat verilmelidir. Yapılması gereken çocukların doğal yeteneklerinin geliştirilmesinin yolunu bulmaktır.³⁰ Bedenin ve ruhun tabiatı uzlaşır. Kültür her ikisinin de bozulmasını önlemeyi hedefler. Dolayısıyla ruhun eğitimine de beden eğitimi gibi fiziki eğitim diyebiliriz. Ruhun fiziksel eğitimi ahlaki eğitimden ayırt edilmelidir. Çünkü o, sadece tabiatı hedefler, halbuki ahlaki eğitim özgürlüğü gaye edinir. Bir insan fiziksel bakımdan gidebileceği son noktaya kadar eğitilebilir, o iyi eğitilmiş bir ruha sahip olabilir; fakat eğer ahlaki kültürü eksikse o, kötü bir insan olacaktır. bu anlamda Kant ahlaki eğitimi oldukça önemser ve gerekli görür. Çalışmamızın ahlak eğitimi kısmında bu konuya ayrıca değinilecektir. Ruhun fiziki

28 Kant, Immanuel, Eğitim Üzerine, (Çeviren: Aydoğan, Ahmet (2017) 6. Baskı, İstanbul, Say Yayınları) s. 43-44.

29 Kant, Immanuel, Eğitim Üzerine, (Çeviren: Aydoğan, Ahmet (2017) 6. Baskı, İstanbul, Say Yayınları) s. 51-52.

30 Kant, Immanuel, Eğitim Üzerine, (Çeviren: Aydoğan, Ahmet (2017) 6. Baskı, İstanbul, Say Yayınları) s. 79-80.

eğitimi serbest eğitim ve okul eğitimi şeklinde iki şekildedir. Kant okul eğitimi olduğunu önemsemektedir. Çocuğun oyun oynaması gereklidir fakat onun çalışmayı öğrenmesi de gerekmektedir bu ise en iyi okulda sağlanacaktır. Okul onlar için mecburi kültür yeridir.³¹ Kısacası Kant, çocuğun belirli bir takım ölçütlerle, önemli merhalelerden geçmesini sağlayarak ve gelişim aşamalarını dikkate alarak eğitim türlerine değinmektedir. Eğitim türlerinden en önemlilerinden biri olan ve çalışmamızın asıl başlığını oluşturan Kant'ın ahlak eğitimine ise değinmek yerinde olacaktır.

Ahlak, nefsin düşünüp taşınmadan kendi fiillerini ortaya koymasını sağlayan durumu ifade etmektedir. Bu durum ikiye ayrılır. İlki mizaçtan kaynaklanan tabii ahlaktır. En basit şeylere öfkelenen, heyecanlanan en ufak ses veya haberden korkuya kapılan, hoş giden küçük şeylerden kahkaha ile gülen kimselerin durumunu ifade eder. İkincisi ise, alışkanlık ve eğitimle kazanılan ahlaktır. Başlangıçta düşünüp taşınmayla meydana gelir daha sonra gittikçe alışkanlık ve huy haline dönüşür.³² İbn Miskeveyh bu ayırmadan hareketle insanoğlunun sonuç itibarıyla ahlakı kabul edecek yaratılıştaki dünyaya geldiğini ifade eder. İnsanın değişmesi eğitim ve nasihatlerle hızlıca veya yavaş yavaş değişim gösterebilir. Diğer yandan felsefe tarihine bakıldığında “Stoacılar göre, bütün insanlar doğuştan iyi olarak yaratılırlar, sonra kötü insanlarla arkadaşlık ederek, eğitimle giderilemeyen kötü arzulara sürüklenerek kötü kişiler olurlar. Böylece arzularının esiri olurlar. Stoacılar önce yaşayan bir kısım filozoflara göre ise, insanlar alemin kirliliğini oluşturan aşağı bir maddeden yaratılmışlar ve bu nedenle doğuştan kötüdürler. Onlar ancak eğitim ve öğretimle iyi kişiler olurlar. Fakat onlar arasında öyle kötüler vardır ki; eğitim onlara bir fayda sağlamaz. Öyleleri de vardır ki, çok kötü oldukları halde, küçük yaşta eğitilmekle, iyi ve erdemli kişilerle arkadaşlık ederek iyi insan olurlar.”³³ Ahlak ve eğitim birbirleri için tamamlayıcı olan iki önemli alandır. Bu bakımdan ahlak eğitimi her çağda insanın söz konusu olduğu önemli bir mesele olarak görülmektedir. Aydınlanma döneminde düşünceleriyle dönüm noktası olan Kant'ın, ahlak eğitimi hakkında önemli görüşleri bulunmaktadır.

Kant, herkes için genel, evrensel ahlak yasalarının olması gerektiği görüşünü savunmaktadır. Bu yasalar her zaman için bütün insanlığa vazife yüklemektedir. Bu yasaların uygulamaları farklılık gösterebilir ancak ilkeleri hep aynıdır. Örneğin yalan söylememe, adam öldürmeme, hırsızlık yapmama gibi. Eğer herkes için geçerli ahlak yasaları olmasaydı ahlak adına bütün insanlara verilebilecek bir ahlak mesaj da söz

31 Kant, Immanuel, Eğitim Üzerine, (Çeviren: Aydoğan, Ahmet (2017) 6. Baskı, İstanbul, Say Yayınları) s. 87-89.

32 Miskeveyh, İbn Tehzibu'l- Ahlak (Çeviren: Şener, Abdulkadir/ Kayaoğlu İsmail/ Tunç Cihat (2013) Ahlak Eğitimi, 2. Baskı, İstanbul, Büyüyenay Yayınları) s. 51.

33 Miskeveyh, İbn Tehzibu'l- Ahlak (Çeviren: Şener, Abdulkadir/ Kayaoğlu İsmail/ Tunç Cihat (2013) Ahlak Eğitimi, 2. Baskı, İstanbul, Büyüyenay Yayınları) s. 52.

konusu olmazdı.³⁴ Kant'ın ahlak yasası bütün insanlar için geçerli olan evrenselliğe dayanmaktadır ve böylece ahlak eğitimi de herkes için geçerli olmalıdır.

Kant'ın, eğitim düşüncesinde disiplin ve özgürlük önemli bir mesele idi. Kant, ahlak eğitimi disiplini değil, maksimlere dayandırır. Çünkü ona göre ahlak eğitimi, misaller, tehditler, cezalar üzerine oturtulursa her şey bozulacaktır. Geriye sadece disiplin kalacaktır. Bu hususlar ekseninde çocuğun sadece doğru davrandığını değil, fakat o doğru olduğu için doğru davrandığını görmemiz gerekir.³⁵ Çocukların maksimlere göre davranış sergilemelerini beklemek ve kişiliklerinin oluşmasını sağlamak önemlidir. Çocukların şahsiyetini veya kişiliklerini inşa etmek ise ancak maksimlerle açığa çıkan kurallarla oluşturulmalıdır. Kuralların şahsiyetin açığa çıkmasında ve kişiliğin oluşmasındaki etkisi çok büyüktür. Dolayısıyla çocuklar bu kurallara itaat etmelidirler. Bununla birlikte çocuklarda öncelikli olarak yurttaşın önce bir çocuk kişiliği oluşturmak gerekmektedir.³⁶ bütün bu hususların sağlanması ve çocuğa doğru eğitimin verilmesi ancak donanımlı eğitimciler sayesinde açığa çıkacaktır. Kant çocuk eğitimi önemsediği kadar eğitimcinin rolünü de önemsemektedir.

Ahlak eğitimi, ahlakın doğru anlaşılması, doğru eğitimciler tarafından verilmesi ve çocuk eğitimi ile başlayarak yetişkinlik dönemi ile devam ettirilmesi önemlidir. Ahlak eğitimi oldukça önemli olmakla birlikte öğretilmesi öncelikli konular arasındadır. Birçok eğitimci ve ahlakçı, ahlak eğitiminin önemi ve gerekliliği üzerinde durmaktadırlar. İnsanoğlu dünyaya bir takım eksikler ile gelmekte ve evreni anlamak için yol göstericilere gereksinim duymaktadır. Bu ise ahlak eğitiminin olması gerektiğini beraberinde getirmektedir. Çünkü insan sosyal bir varlık olarak başkalarıyla birlikte, toplum içinde bir arada yaşamak mecburiyetindedir. Toplumun ise varlığını idame ettirebilmesi, düzen sağlaması ve sağlam bir şekilde gelişebilmesi için toplumu meydana getirenlerin bir takım erdem ve değerlere sahip olması gerekmektedir. Hoşgörü, saygı, sorumluluk gibi toplumsal ahlakın temelini oluşturan bir takım erdemlerin ahlak eğitimi bağlamında çocuklara öğretilmesi gerekmektedir. Böylece erken yaşta verilen ahlak eğitiminin çocukların ileriki yaşları için onlara fayda sağlayacağı kaçınılmaz gerçektir.³⁷ Kant'ın düşüncesi incelendiğinde görülmektedir ki, ahlak eğitiminin erken yaşlarda doğru yönlendirmeye, doğru biçimde verilmesi özgürlük ve vazife bilincinin hakim olması önem taşımaktadır.

34 Erdem, Hüsamettin 'Ahlaki İlke ve Değerlerin Evrenselliği Sorunu': Kabakcı, Cevdet/ Yakar, Serdar (Editörler) (2014) Felsefe Edebiyat ve Değerler, Ankara, Öncü Basımevi, s.188.

35 Kant, Immanuel, Eğitim Üzerine, (Çeviren: Aydoğan, Ahmet (2017) 6. Baskı, İstanbul, Say Yayınları) s. 95.

36 Kant, Immanuel, Eğitim Üzerine, (Çeviren: Aydoğan, Ahmet (2017) 6. Baskı, İstanbul, Say Yayınları) s.101-103.

37 Çelik, Zafer/ Toklucu, Dilruba 'Batıda Eğitim Müfredatında Ahlak Eğitimi': Arıcan Musa Kazım/ Orçan, Mustafa/ Kala, Muhammed Enes/ Cizreli, Bahattin/ Sağlam, Mustafa Kemal (Editörler) (2015) Eğitim ve Ahlak Şurası Mehmet Akif İnan Hatrasına, Eğitim- Bir- Sen Yayınları, s. 318.

Kısaca, insan ne bütünüyle iyilik ne de bütünüyle kötülük üzerine var olmuştur. İnsan her iki yöne meyilli bir varlık olarak dünyaya gelmiştir. Her çocuk doğruyu yanlıştan ayırmaya müsait olarak yaratılır. Çocuğun davranışlarına yön vermesi iyi bir eğitim sayesinde ve iyi ahlak ile yönlendirilmesi ile mümkün olur. yani buradan şunu anlamak gerekir: bireyin çocukluğunda aldığı eğitim ve ahlak, ilerleyen yaşlarında onun alışkanlıklarına yön verecek, karakterinin ve huyunun şekillenmesinde öncülük edecektir. Bu anlamda ahlak eğitiminden beklenen, insanı kötü davranışlarının yönlendirmesinden uzaklaştırmak ve iyi bir birey olmasını sağlamaktır.³⁸ Kant'ın, düşüncesine bakıldığında insanın iyiye kötüye eğilimli yanlarının bulunduğunu görmekteyiz. Şöyle ki, “insan doğasındaki iyiye yönelik asli yapı üç kısımda incelenir. Bunlar: ‘Canlı varlık olarak insanın hayvani yapısı, canlı ve aynı zamanda akıllı bir varlık olarak insaniliği, akıllı ve aynı zamanda yükümlülük taşıyan bir varlık olarak kişiliği şeklindedir.’”³⁹ Bununla birlikte insan doğasında kötüye yönelik meyillerden de söz etmek mümkündür. Bunlar ise, “insan kalbinin alınan maksimlere uymadaki zayıflığı ve genel olarak insan doğasının kırılabilirliği. İkincisi, ahlaki olmayan güdülerle, ahlaki olanların birbirine karıştırılmasına yönelik meyil hilekarlık olarak adlandırılır. Üçüncüsü ise, kötü maksimleri almaya yönelik meyil, yani insan doğasının veya kalbinin kötülüğüdür.”⁴⁰ Anlaşılabacağı üzere insan yapısı hem iyiye meyilli bir varlıktır hem de kötüye yönelik meyil bulundurmaktadır. Ahlak eğitimi ile amaçlanan, insanın içindeki iyiye yönelik nüvelerin ortaya çıkmasını sağlamaktır.

Sonuç

Ahlak ve eğitim insanın yaşamını tekabül ettirmesi için iki önemli, haiz alandır. Eğitimin alanı oldukça geniştir ahlaki bünyesinde barındırır. Birbirinden ayrı düşünülemeyen bu iki alan insanın yaşamı boyunca devam etmektedir. Hayat son bulsa da, sağlık söz konusu olsa da, eğitim her an her şekilde sürekliliğini sağlamaktadır. Eğitimin olmadığı bir hayat, eğitimsiz bir insan düşünülemez. Aksi takdirde medeniyetlerin gelişmesi, değişmesi ve kendini ileriye taşıması söz konusu olmayacaktır. Kültürün ve medeniyetin sürekliliğini sağlaması, insanın şahsiyetini inşa etmesi ancak eğitim vasıtasıyla gerçekleştirilir. İnsanın doğumu itibarıyla başlayan eğitim serüveni ilerleyen yaşlarda ahlaki ve ahlak eğitimini de içine alarak bireyin yaşamı boyunca devam etmektedir.

Geçmişte ve günümüzde eğitim ve ahlak sistemleri incelendiğinde ise en önemli sorunun felsefeden yoksun olduğu göze çarpmaktadır. Bu anlamda önemli filozofların,

38 Aydın, Mehmet Zeki ‘Ailede Ahlak Eğitimi’: Arıcan Musa Kazım/ Orçan, Mustafa/ Kala, Muhammed Enes/ Cizreli, Bahattin/ Sağlam, Mustafa Kemal (Editörler) (2015) Eğitim ve Ahlak Şurası Mehmet Akif İnan Hatırasına, Ankara, Eğitim- Bir- Sen Yayınları, s. 389.

39 Kant, Immanuel Die Religion Innerhalb Der Grenzen Der Bloben Vernunft (Çeviren: Çilingir, Lokman - Avcan, Aslı (2017) Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din, 1. Baskı, Ankara, Elis Yayınları) s.51.

40 Kant, Immanuel Die Religion Innerhalb Der Grenzen Der Bloben Vernunft (Çeviren: Çilingir, Lokman - Avcan, Aslı (2017) Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din, 1. Baskı, Ankara, Elis Yayınları) s.54.

ahlak ve eğitim düşünceleri incelendiğinde felsefenin bu alanlarda mihenk taşı niteliğinde olduğu görülmektedir. Bu bakımdan filozoflar düşünce tarihinde eğitim, ahlak ve ahlak eğitimi konularında oldukça önemli yere sahiptirler. Çalışmanın esas konusunu oluşturan Kant'ın ahlak, eğitim ve ahlak eğitimi hakkındaki düşünceleri bugün hala düşünce dünyamıza ışık tutmakta, bütün insanlığı yönlendirecek niteliktedir.

Kant, ahlak eğitimine dair düşüncesinde insana, çocuğa verdiği değerle ön plana çıkmakta ve temel erdemlerin olması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Kant'ın düşünce sistemi incelendiğinde görülmektedir ki, ahlak eğitimi söz konusu olduğunda onun için önemli olan, akıl, irade, özgürlük, vicdan, eşitlik, adalet, sorumluluk ve ödev bilincine sahip olmaktır. Ahlak eğitiminde her insan, kendisi için istediği her şeyi bir başkası için de istemelidir. İyiliğin, saygının hakim olduğu, insanların birbirleri için araç değil amaç olduğu bir dünya tasavvuru inşa etmektedir. Kant'ın ahlak eğitimi her şeyden önce amaçlılık esası taşımaktadır. Böylece kendine özgü düşünceleriyle Aydınlanmanın düşünce dünyasının önemli filozoflarından olan Kant, diğer bütün filozoflardan ayrılarak, kendine özgü düşünce geleneği başlatmış ve birçok yönden eleştirilse de, görüşleriyle bütün insanlığa önemli bilgiler bırakarak, ölümsüz olmayı başarmış ve bir umut felsefesi açılımıştır.

KAYNAKÇA

- Arıcan MK. (2014). Ahlak Zihniyet İlişkisi: Kabakcı C, Yakar S. (ed). *Felsefe- Edebiyat ve Değerler*, 1. Baskı, Ankara, Öncü Basımevi.
- Aydın M.Z. (2015). Ailede Ahlak Eğitimi, Arıcan MK, Orçan M, Kala ME, Cizreli B, Sağlam MK (ed). *Eğitim ve Ahlak Şurası Mehmet Akif İnan Hatırasına*, 1. Baskı, Ankara, Eğitim- Bir- Sen Yayınları, 388-411.
- Cevizci A. (2008). *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, 2. Baskı, Bursa, Asa Kitabevi.
- Cevizci A. (2010). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 7. Baskı, İstanbul, Paradigma Yayıncılık.
- Çelik Z, Toklucu D. (2015). Batı'da Eğitim Müfredatında Ahlak Eğitimi, Arıcan MK, Orçan M, Kala ME, Cizreli B, Sağlam MK (ed). *Eğitim ve Ahlak Şurası Mehmet Akif İnan Hatırasına*, 1. Baskı, Ankara, Eğitim- Bir- Sen Yayınları.
- Doğan M. (2014). *Büyük Türkçe Sözlük*, 25. Baskı, Ankara, Yazar Yayınları.
- Erdem H. (2014). Ahlaki İlke ve Değerlerin Evrenselliği Sorunu, Kabakcı C, Yakar S (ed). *Felsefe- Edebiyat ve Değer*. 1. Baskı, Ankara, Öncü Basımevi.

- Kala ME. (2018). *Erdem ve Ödev Batı Ahlak Tarihinin Serencamı*, 1. Baskı. Ankara, Kadim Yayınları.
- Kant I. (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Kuçuradi, İ (Çeviri editörü). Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten, 6. Baskı, Ankara, Türk Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant I. (2007). Etik Üzerine Dersler, Oğuz Özgül (Çeviri Editörü). *Ethica*. 2. Baskı, İstanbul, Pencere Yayınları.
- Kant I. (2017). *Eğitim Üzerine*, Aydoğan, A (Çeviri editörü). 6. Baskı, İstanbul, Say Yayınları.
- Kant I. (2017). *Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din*, Çilingir L, Avcan A, Vural M (Çeviri editörü). Die Religion Innerhalb Der Grenzen Der Bloben Vernunft, 1. Baskı, Ankara, Elis Yayınları.
- Miskeveyh İ.(2017). *Ahlak Eğitimi: Şener A, Kayaoğlu İ, Tunç, C*, (Çeviri editörleri). *Tehzibu'l Ahlak*, 2. Baskı, İstanbul, Büyüyen Ay Yayınları
- Öndeş S. (2018). Kant'ın Ödev Ahlakı İle Hilmi Ziya Ülken'in Aşk Ahlakı'nın Karşılaştırılması, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Vurgun Ş. (2018). Ahlak Felsefesinden Hukuk Felsefesine Immanuel Kant, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Hukuku Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Yalova: Yalova Üniversitesi.
- Yalçın A. (2015). Takdim, Arıcan MK, Orçan M, Kala ME, Cizreli B, Sağlam MK (ed). *Eğitim ve Ahlak Şurası Mehmet Akif İnan Hatırasına*, 1. Baskı, Ankara, Eğitim- Bir- Sen Yayınları.

İKİNCİ BÖLÜM

İnsan Olma İmkânî Bakiminden Ahlak ve Adalet Mefhumlarının İncelenmesi

Burçak AKTAŞ

Giriş

Âlem, yaratıcı ve mutlak kudret sahibi tanrı tarafından yoktan var edildiğinde, âdem yani insan henüz yoktu. Ne zaman insanoğlu yaratıldı, âlem o andan itibaren bir anlam ve değer kazandı.¹ Çünkü ezeli ve ebedi olan, başlangıcı ve sonu olmayan, mutlak güç sahibi olan Allah, âlemi insan için var kıldı. Bu sebeple insan ve âlem birbirine muhtaç olmakla beraber, aynı zamanda birbirini tamamlayan, birbirlerini anlamlı kılmak için var edilen hususlardır. Âlemdeki her şey insan için yaratılmıştır. Bu sebeple insan olmak demek; hem kendi ile hemde âlemde var olan, yaratılan diğer tüm varlıklar ile ilişki ve iletişim halinde olmak demektir.

İnsanın hemcinsleriyle ve diğer yaratılmış varlıklarla kurduğu ve kuracağı bu ilişki onun ünsiyetinden kaynaklanmaktadır. İnsan bu bağı yani ünsiyeti sağlayamadığı takdirde varoluşsal olarak sıkıntıya düşer. Çünkü insan fıtratı gereği yani yaratılış itibarı ile sosyal ve muhtaç bir varlık olarak yaratılmıştır. Bir yönü ünsiyet olan insanın, diğer yönü ise nisyandır.² Nisyan; kan döken, bozgun ve fesat çıkaran manaları taşımakla beraber, tıpkı ünsiyet gibi insanda fıtraten bulunur. Yani insan bir yönü ile yapıcı olmakla beraber; diğer yönü ile yıkıcı olan, bozan bir hâl alabilmektedir. İnsanın bu özelliğini yani çift kutuplu yaratılmış olma meselesini başka bir deyişle ifade edecek olursak; onun bir yönü ile ilahi bir nur taşıdığını, diğer yönü ile de balçık ve çamurdan yaratılmış olduğunu belirtebiliriz. Kutsal Kitabımız Kur'an-ı Kerimde yüce Allah pek çok kez insanın düalist yönünü bize sunmaktadır. 'İnsanı hemain mesnundan yarattım.' (15/Hicr Suresi,26,28,33) Başka bir ifade de ise; 'İnsanı balçıktan yarattım.' (67En'am Suresi,2) ayet-i kerimelerini görüyoruz. Allah insanı yaratırken bu şekilde nakis maddelerden yaratıyor; ancak yine aynı insana kendi ruhundan üfleterek onu yüceltıyor. Dolayısı ile insan, diğer yaratılmış varlıklar arasında en üstün; insan-ı kâmil, eşref-i mahlûkat olma şerefine layık biricik bir varlık olarak oluşmaktadır. İnsan, bu yaratılış hasebiyle çift boyutlu, düalist bir yapıdadır. Diğer yaratılmış varlıkların yanı sıra insan, bir yönü ile çamurdan, balçıktan; diğer yönü ile de nurdan yaratılmış, çift boyutlu ama her bir boyutu diğerini tamamlayan kıymetli bir varlıktır.³

1 Gürbüz Deniz,İnsan,Ankara 2015,s.13.

2 Gürbüz Deniz,İnsan,Ankara 2015,s.14.

3 Ali Şeriati,İnsan,Çeviren:Şamil Öçal,Ankara 2017,s.17.

Bu bağlamda insana dair en başta ele aldığımız ünsiyet ve nisyan kavramları, onun düalist yapısı ile ilişkili olacak şekilde düşünülmeli ve ele alınmalıdır. İnsanın çif yönlü olması hususu yani onun bir yönü ile nurdan, öteki yönü ile de balçıktan yaratılması aynı zamandan beşeriyet ve insaniyet olmak üzere iki şekilde de karşımıza çıkmaktadır. İnsanın beşer yönü, onun tabiata yani fizik alana ait olan yönüne karşılık gelirken, insani yönü ise metafizik olan yönüne karşılık gelmektedir. İnsanın beşeriyet ve insaniyet yönü, onun akıl ile duygu yönünü oluşturmaktadır. Beşeriyet, duygulara karşılık gelen tarafı oluştururken; insaniyet ise akıl yönünü oluşturmaktadır. İnsandan beklenen ise, yaşamı boyunca bu iki yön arasında itidalli olması, dengeyi gözetebilmesidir.⁴

İnsanın fitraten iki ayrı tabiattan müteşekkil olması, onun düşünce ve eylemlerini de bu iki ayrı tabiata göre seçerek oluşturmaya neden olmaktadır. Yani insanın, birbirine zıt olan bu iki yönden, hangisini tercih edeceğini Allah'ın ona bahsettiği irade ile kendisi belirlemektedir. Yaratılan varlıkların içinde yalnızca insan akıl ve irade sahibi bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeptendir ki düşünce ve eylemlerinin faili ve sorumlusu da yalnızca insanın kendisi olmaktadır.

İnsanın birden fazla seçenek karşısında tercihte bulunması, onun aynı zamanda bir bilinç, irade varlığı olduğunun göstergesidir. Bu bağlamda bilgi alanı ile karşılaşmaktayız. İnsan bilen bir varlık olarak bildiklerini uygulamaya dökebilecek kabiliyeti de kendisinde barındırmaktadır. Bilgiyi kendisi için edinen insan bunu bilinçli bir yönelim ile sağlamaktadır. Yani tüm bu aşamaların gerçekleşmesi için ortada akıl sahibi, bilgi sahasına adım atmış ve bunu bilinçli bir yönelim ve irade ile yapmış biri insanın bulunması gerekmektedir. İnsan bilgiye, kendisini ve içinde bulunduğu alemini değiştirmek, dönüştürmek üzere yönelim sağlar. Ancak bilgiyi ne şekilde elde ettiği, hangi irade ile bilgiye yöneldiği ve elde ettiği bilgiyi hangi amaçla kullandığı bu noktada önemlidir. İnsan bilgisi, iradesi ve yaptığı tercihleri ile kendisini ve içinde bulunduğu alemini müspet veya menfi yönde değiştirebilir. Dolayısı ile insan, aynı zamanda yaratma yeteneğine sahip bir varlıktır. Kendisine yeni bir düzen kurabilecek kapasiteyi, Allah'ın ona bahsettiği yaratma yetisi ile kendisinde barındırmaktadır. Yani bilgiye bilinçli bir irade ile yönelen, onu içselleştiren insan, bilim ve tekniği bilinçlice kullanabilen bir varlık olarak oluşmakta ve artık yaratıcı yönünü kullanarak âleme yön verebilen bir boyut kazanmaktadır.

Bilen insan, artık çevresi tarafından yönetilen değil; çevresini yöneten bir varlıktır. Dolayısı ile bilgiyi kullanarak kendisine bir dünya inşa etmesi kaçınılmazdır. İnsanın, sosyal ve medeni bir varlık olarak, elde ettiği bilgiyi hayatına nasıl tatbik ettiği, içerisinde yaşadığı aleme ve diğer insanlara karşı nasıl kullandığı önemli bir husustur.

İnsan, irade sahibi bir varlık olarak; kendi benliğinin bilincine varmayı ve topluma katılmayı sosyal düzlemde üstlendiği roller aracılığıyla sağlayabilir. Yani insanın,

4 Muhammet Enes Kala, 'Şahsiyet ve Ahlak', Adam Akademi, 5/2, 2015, s.16.

sosyal düzen içerisindeki ahlaki boyutunun ortaya çıkması, onun gerek kendisi, gerekse toplumu adına fayda ve yarar sağlayacak pratiklerde bulunması ile alakalıdır.⁵ Buradan hareketle diyebiliriz ki insanın beşeriyet yönünü kontrol altına alması ve insaniyet tarafına ait eylemlerde bulunması; bunu hem kendisi için, hemde toplum adına gerçekleştirmesi onun şahsiyet sahibi bir ahlak kişisi olduğunun göstergesidir.

İnsan şahsiyetini ve ahlaki boyutunu oluşturma yolunda sahip olduğu, edindiği tüm bu özellikleri şuurlu ve bilinçli yönelimi sayesinde elde etmektedir. İrade ve bilinç varlığı olarak oluşan insan, aynı zamanda değerler alanına adım atmış olan bir varlıktır. Böyle bir insan, herhangi bir zorlama ve baskı altında kalmaksızın kendi var oluşunu, ahlaki zeminini ve şahsiyetini oluşturmak için yola koyulmuş bir insandır.⁶ İnsan, değerleri içselleştirdiği takdirde, şahsiyetini olumlu yönde kurabilen ve bunu devam ettirebilen bir varlık olacaktır. Kendi kişiliğini bu zeminde kuran bir insan, aynı zamanda bir ahlak varlığı, ahlaki bir şahsiyet ve kişilik olarak evrende var olacaktır. Kant, iyi bir kişilik oluşturma yolundaki en önemli adımın ihtiras ve tutkulara söz geçirebilmek olduğunu vurgular. Dolayısıyla bu zeminden hareketle diyebiliriz ki insan; şahsiyetini oluşturan bir varlık olarak, kendisine söz geçirebilen bir zemine adım atmış olmaktadır. ⁷ Nihai olarak Kant'ın da belirttiği gibi insanın değerler alanına adım atması ve ahlak kişisi olabilmesi için yapması gereken şey; duygularına karşı aklını yeğ tutması, beşeriyet yönüne karşı insaniyet yönünün beslemesi ve benimsemesidir.

Ahlâk İnşası ve Adalet Sahası

Çalışmamızın giriş kısmında insana dair genel bir çerçeve belirledikten sonra onun, ahlak ve şahsiyet kişiliği olduğuna dair bahiste bulunduk. Oluşturduğumuz bu başlık altında ise insanın aynı zamanda bir yönü ile de adalet alanına ait olan bir varlık olduğunu, fitraten adalet düsturu ile yoğurularak yaratılmış olduğunu gerekçeleri ile belirteceğiz. Bu bağlamda insanın adil bir zemini kendisi ve çevresi için nasıl kurguladığını, ahlaki alanı nasıl inşa ettiğini detaylıca ele almak suretiyle, ahlak ve adalet mefhumlarını insanın gerek kendi açısından gerekse toplumsal açıdan inceleyeceğimizi ifade etmek yerinde olacaktır.

Beşer ve insan ayrımını çalışmamızın giriş kısmında detaylıca belirtmiştik. İnsan irade varlığı olarak düşünen, bilen, isteyen, tercihte bulunan, kendisi ve çevresi için harekete geçebilen, yola koyulan bir varlıktır. Bu anlamda, insan olmayı ya da beşer olarak kalmayı yine kendisi tercih edecektir. Beşeriyetten sıyrılarak, insaniyete

5 Muhammet Enes Kala, 'Şahsiyet ve Ahlak', Adam Akademi, 5/2, 2015, s.21.

6 Celal Türer, 'Değer ve Kişilik', Felsefe-Edebiyat ve Değerler, Editör: Cevdet Kabakcı, Serdar Yakar, Ankara 2014, s.218-219.

7 Celal Türer, 'Değer ve Kişilik', Felsefe-Edebiyat ve Değerler, Editör: Cevdet Kabakcı, Serdar Yakar, Ankara 2014, s.219.

adım atmak isteyen insanın önünde tercih edeceği dört değer bulunmaktadır; hak ve adalet, batıl ve zulüm. Beşer eğer insanlık mertebesine yükselmek istiyorsa hak ve adil olana ünsiyet beslemeli yani bu alanlara bağlılık göstererek, onlarla bir yakınlık, ahabplık kurmalıdır. Bununla beraber batıl ve zulüm olana ise nıyan göstermeli yani onları unutmalı; kendisini ve iradesini bu alanlardan uzak tutmalıdır. Bu bağlamda diyebiliriz ki beşer, adil olandan ve adaletten uzaklaşmak suretiyle, zulme karşı bağlılık göstererek, ünsiyet beslerse aynı oranda insanlıktan uzaklaşmakta ve canavar bir varlık haline dönüşmektedir. Dolayısı ile insanın içerisinde bulunduğu alemde yani görünür sahada ortaya koyacağı şahsiyeti, onun yaslandığı değerler sahası ile doğrudan alakalı olmaktadır. İnsan, şahsiyetini oluşturma noktasında hak ve adalet değerlerine yaslanır ise pratik alandaki eylemlerinde de bu değerler tezahür eder.⁸ Görmekteyiz ki insanın adil bir varlık olması, hakkı ve adil olanı gözetmesi her şeyden önemlidir.

Adalet mefhumu, en geniş anlamı ile hak edene hakkının tam oalrak verilmesi olarak ifade edilir. Kişinin gerek ferdi hayatında, gerekse sosyal yaşam içerisinde bir birlik ve düzen oluşturmaya sağlayan, dolayısı ile bu doğrultuda bir yaşam sürmesine imkan veren, hakkaniyet ve eşitlik ilkelerini gözetken yüce bir erdem olarak karşımıza çıkmaktadır. Herhangi bir konuda yetki sahibi olan insanın, elinden geldiğince adalet erdemine bağlı şekilde davranmasını ve hak sahibi olan insana hakkının sonuna kadar, tam şekilde verilmesini savunan bir zemindir. Böyle olduğu taktirde oluşacak herhangi kötü ve olumsuz bir durumun oluşmasına mahal verilmemesi, aksine huzurlu ve güvenli bir ortam oluşmasına imkân tanınması için çaba sarf edilen bir sahadır. Adaletle dair toplumsal yaşam sınırları içerisinde karşılaştığımız en temel sorun ise haklı ile haksız ayırt etmek yerine şahsi çıkarlarımıza kapılarak karar vermemiz ve bunun neticeisnde eylemde bulunmamızdır.⁹

Adalet, kelime manası olarak ‘adl’, ‘adele’ kelimesinden gelmektedir. ‘Adl’ kelimesi, içerisinde dört farklı mana barındırmaktadır. Yani dört bölümden oluşmaktadır. İlk anlamı itibari ile Allah’ın buyruk ve emirlerine göre yani ona uygun şekilde karar vermede adaletli olmak olarak karşımıza çıkar. “İnsanlar arasında hükmettiğinizde, adalet ile hükmedeceksiniz!” (Nisa, 58) ayeti kerimesinde bunu açıkça görmekteyiz.¹⁰

Diğer anlamı itibari ile yine yaratıcının buyruğuna uygun olarak kelimada adalet olarak karşımıza çıkmaktadır. “Konuştuğunuzda ölçüyü aşmayın!” (En’am, 152) Ayeti kerimesi bu hususu barındırmaktadır. Üçüncü olarak taşıdığı anlam ise; Bakara Suresi’nin 123. Ayeti kerimesinde karşımıza çıkar. “Hiçbir canın, hiçbir cana

8 Muhammet Enes Kala, ‘Küreselleşmeye Ahlak Biçmek: Beşeriyet, İnsaniyet ve Şahsiyet’, Küreselleşme Karşısında Gençlerimiz Şahsiyetin İnşası, Editör: Celal Türer, Ankara 2017, s. 149-150.

9 Müfit Selim Saruhan, ‘Ortak Yaşama Felsefemizin İlkesi: Adalet, Ortak Yaşama Kültürü ve Felsefesi’, Editör: Celal Türer, Ankara 2015, s. 298-299.

10 Macid Hudduri, İslam’da Adalet Kavramı, Çeviren: Selahattin Ayaz, İstanbul 2018, s. 23.

haydasının erişmeyeceği, kimseden kefaletin kabul edilmeyeceği ve hiçbir şefaatin kimseyi kurtarmayacağı bir günden sakının!” Burada ise Yüce Allah açıkça belirtiyor ki, o büyük hesaplaşma günü geldiğinde kimsenin yardımı hiç kimsenin üzerine olmayacaktır. Dolayısı ile insan, dünyada yaşarken o günü düşünerek, o güne uygun olarak hayatını tatbik etmelidir. Bu insanın, hayattayken adil olması, adalet üzerine ve dosdoğru olmasının ne kadar önemli bir değer taşıdığının göstergesidir. Dördüncü ve son anlamı ise; tüm varlıkları yoktan var kılan; gücü ve kudretinden sual olunmayan mutlak irade sahibi yüce Allah’a şirk, eş, ortak koşmaktan kaçınmaktır. “Ne var ki kâfirler O’na eş koşarlar.” (En’am, 1) ayeti kerimesi bunun açık göstergesidir.¹¹

Anlamaktayız ki İslam inancında adalet anlayışı büyük bir önem arz etmektedir. Dolayısı ile insanın adalet düsturunu kendisine ilke edinerek adil bir şekilde yaşaması, son nefesine kadar hak olanı savunması hem dünyevi hayatı açısından hemde ahiret hayatı açısından değerli bir durumdur. İnsanın adil olması ve adaleti savunması aynı zamanda bir ülküsünün, idealinin olması anlamına gelmektedir. Çünkü adalet mefhumu şahsiyet sahibi insanların el üstünde tuttuğu bir zemindir. Adalet sahibi bir insan, fitrat üzere olan ve o şekilde yaşayan insan olmaktadır. Çünkü en temelde Allah, adalet sahibidir. İnsanı da yaratılış itibari ile adil olarak yaratmıştır. Yalnızca bunun seçimini kendisine bırakmıştır. Dolayısı ile hakkı ve adil olanı gözeten insan aynı zamanda fitrata uygun yaşayan insan olmaktadır. Adil bir insan aynı zamanda ahlaklı bir insan olmakta, ahlaklı olan her insan ise adil olmayı gözetmek durumundadır. Bu bağlamda ahlak ve adalet zemini birbirlerini tamamlayan en temel ve yüce erdemler olarak oluşmaktadır.

İnsanın adil olması ile birlikte ahlaklı olması hususuna tekrar değinince merhum Nurettin Topçu’nun insanı derin bir tefekküre sürükleyen o güzel kelimeleri akla gelir: “Biz bir ahlak tarihinin çocuklarıyız; ne ırk ne iktisad endişeleri ahlâkımızı sarsamaz. Ruh ve ahlakımızla kabre varacağız, onlarla ebediyete varacağız.”¹²

Topçu’nun da eserlerinde önemle ve defaatle belirttiği gibi ahlaklı olmak ve dahası ahlaklı kalmayı başarmak insan için en mühim mirastır. İnsan ahlak alanı sayesinde kendini bulmakta, ahlak alanı ile kendi var oluşunu anlamlı kılmaktadır. Ahlak, keşfetmeyi bilen insanın duygularına, düşüncelerine, yaşantısının her noktasına sireyet edebilen güzellikte bir zemindir. Ahlak insanın özüdür. Nasıl ki insanın fitratı gereği adalet düsturu ile yaratıldığını biliyoruz, yine aynı insan özü itibariyle ahlaklı olmaya meyilli olarak yaratılmıştır. Yine Topçu’nun belirttiği gibi bizce de; “Müslüman olmak İslâm ahlakına sahip olmaktır, onu kendinde yaşamaktır. Akıl ve hikmet gözüyle de Kur’an’da en büyük ve esaslı yer tutan, ahlak’tır.”¹³

11 Macid Hudduri, İslam’da Adalet Kavramı, Çeviren: Selahattin Ayaz, İstanbul 2018, s.25-26.

12 Nurettin Topçu, İslâm ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf, İstanbul 2017, 93.

13 Nurettin Topçu, İslâm ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf, İstanbul 2017, s.96.

Ahlak alanı; “Belirli bir zamanda ve belirli bir toplumda benimsenen, insanların birbirleri ile ilişkilerini düzenleyen, davranış kurallarının tümü olarak tanımlanmaktadır. Ahlakın bir diğer tanımı ise felsefenin bir dalı olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanların bireysel ve toplumsal hayattaki iradeli, şuurlu ve sorumlu eylemleriyle ilgili soruları irdeleyen bir alan olmasıdır.”¹⁴ Dolayısı ile insan ahlaki şahsiyetini kendisi oluşturan, bunu hem kendisi hemde çevresi için yapan ahlakî bir varlık olmaktadır. Ahlak zemini bir değer alanıdır; fakat aynı zamanda bir varlık alanı olarak da karşımıza çıkmaktadır. Çünkü insanın yaratılan diğer varlıklarla ve insanlarla olan münasebeti ancak ahlak alanında oluşmakta ve ortaya çıkmaktadır. İnsan bir ahlaki bir varlıktır ve ahlaki bir varlık olarak oluşurken aynı zamanda çevresinde oluşmasına imkân veren, şekillendiren, inşa eden bir varlıktır.

Ahlakî alana dair en uygun tanımlama, alışlagelmişin dışında ahlaklı ya da ahlaksız insan demek değildir. Bundan ziyade insanın iyi ahlaka sahip olup olmadığı veya kötü ahlaka sahip olup olmadığı şeklinde tanım yapılmalıdır. ‘Bu insan ahlaksızdır.’ demek yanlış bir tanımdır. ‘Bu insan ahlakî vasıfları taşıyor mu? İyi ahlaka sahip mi?’ şeklinde tanımlamalar yapmak uygun olmalıdır. Nitekim iyi olan da, kötü olan da insanın fıtratı gereği kendisinde mevcuttur. İnsanın iradesi, kendisini kontrol edebilmesi ve tercihleri neticesinde ahlakî boyutu oluşmakta ve eylemlerine yansımaktadır. Bir şeyin insan açısından ahlaki zeminde iyi olup olmadığının belirlenmesi onun akla uygunluğuyla doğru orantılı olarak ele alınabilir. Nitekim insan, akla uygun şekilde istenci ve iradesi ile tercihte bulunur ise ve tercih ettiği şey kendisi dışında var olan varlıklara herhangi bir zarar vermiyorsa(bu önemli bir kıstastır) o şey ahlaki olarak iyi kabul edilebilir.¹⁵

Ahlak, İslâm inancında da oldukça ehemmiyet atfedilen bir alandır. Müslüman düşünürler tarafından; eylem ve davranışların insan nefsinde üzerinden düşünmeye gerek kalmaksızın, kolayca meydana gelen yeti olarak açıklanmaktadır. Yani iyi ya da kötü olan davranışın kendisine ahlâk denmez. Onların ortaya çıkmalarını sağlayan yetiye ahlâk denir. İyi bir davranışın ahlaki kaynağının olup olmadığını, üzerinde düşünülüp düşünülmediğinden anlayabilirsiniz. Eğer herhangi bir zorlama, cebir olmadan içselleştirilmiş bir vaziyette o davranış meydana geliyor ise bu ahlaki bir davranıştır. Ahlak, insana dair olan, insanî nefse ait olarak ortaya çıkan huy ve eylemlerinin iyi, güzel ya da kötü, çirkin fiillerinin ele alındığı bir ilim olarak da karşımıza çıkmaktadır. Huy ve eylemlerin düşünceye ihtiyaç duyulmadan direk ortaya çıkması hali melekedir, bu melekeye ise ahlak denir. Meleke ise diğer anlamı yeti olan; köklü, değişmez ruhsal duruma verilen addır.¹⁶

14 Murat Demirkol, ‘Ön Söz’, İslam Ahlak Esasları, Ed.tör: Murat Demirkol, Ankara 2018, s.11

15 Hüsamettin Erdem, Ahlak Felsefesi, Konya 2013, s.66-68.

16 Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlak-ı Alâî, Sadeleştiren: Murat Demirkol, Ankara 2016, s.85

Ahlâk alanı, insanın ilahi kudretle yani Allah ile olan ilişkisini bize açıkça göstermektedir. İnsan, yaratılışı gereği ahlaki kaidelerle donatılmış ve alemde yaşamını devam ettirirken bu yaratılışın gereklerini yerine getirecek şekilde davranması ondan beklenmiştir. Tüm insanlık, yaratılış olarak ahlaki kıtas ve kaidelerle donatılmış şekilde Allah tarafından var kılınmıştır. Ancak yine aynı insanın, gerek kendi seçimleri, gerekse çevresel ve dış faktörler gibi etmenler sebebiyle kendisindeki bu ahlaki eğilim körelmiştir.¹⁷ Dolayısı ile her insanın eylemleri mutlaka ahlaki bir değere dayanmalıdır. Çünkü insanın ahlaki yapı içerisinde bulunması, ahlaki değerlerle donatılmış bir varlık olması; aynı zamanda onun, mutlak, sonsuz iradeye olan bağlılığını bize göstermektedir.

Ahlaki yapı içerisinde bulunan ve ahlaki bir varlık olan insan; hem var oluşunun gayesini ve kendi oluş sürecini ve takamül seyrini gerçekleştirebilen, hem de ahlaki bir varlık olarak oluşan insandır. Ahlaki bir varlık olarak insan, bizi birbirimize bağlayan, ortak paydada buluşarak aynı duyguları paylaşmamıza zemin hazırlayan, farklı topluluk ve kültür mensubu olsak bile ortak bir yön keşfedebilen ve bu yöne de ‘insanlık’ adını veren kişidir. Her şeyden önce insanlığa sahip olmamız gerektiğini bize gösteren kişidir. İnsanlık hayali olan değil aksine gerçek ve ideal, olması gereken bir varlık olarak bu âlemde bulunur.¹⁸

İnsan, bu dünyaya yalnızca bedensel hazlarını doyurmak için gelmiş değildir. Varoluş itibariyle üzerinde büyük bir yükümlülük ile bu evrende bulunmakta ve tekâmül seyrini gerçekleştirmek durumunda olan bir varlıktır. İnsanın, maddi yöne sahip olmasının dışında, manevi ve uhrevi boyutu da vardır ve bu uhrevi yönü geliştirmek ve gerçekleştirmek kendisinin elindedir. Bu insanın yaratılış gayesi olarak en asli, elzem yükümlülüğü olacaktır. Dolayısı ile insan, kendinde barındırdığı bu aşkın ve mutlak yön sayesinde evreni ve yaratılan diğer varlıkları müspet bir yola sevk edebilme iradesine sahip yegâne ve biricik varlıktır. Ahlak, insanın tüm bu merhaleleri gerçekleştirmesine imkân tanıyan bir sahadır. Ve insan, yaratılış itibari ile ahlak üzere yaratılmıştır. Fıtratı, ahlak üzerine yoğrulmuş bir varlık olarak insan; maddi yanını değil, manevi boyutunu gerçekleştirmeyi hedefleyen, kendindeki ilahiliği keşfederek mutlak ve tek olan aşkın kudrete ulaşmayı çalışan ve bunu hem dili ile hem de kalbi ile tasdik edebilecek bir varlık olarak evrende bulunmak durumundadır. Yani insan hem kendisini hem de ahlaki zemini alemde kurmak ve gerçekleştirmekle mükellef bir varlıktır. Varlığını bilinçli bir şuur ile ahlaki bir zemine yaslayan, ahlaki alan üzerinden kurgulayabilen insan, hem dünya hayatında hem de ahiret hayatında bir manâya kavuşur.

17 Ali Yalçın, ‘Takdim’ ,Eğitim ve Ahlak Şûrası,Editörler:Musa Kazım Arıcan, Mustafa Orçan, Muhammet Enes Kala, Bahattin Cizreli, Mustafa Kemal Sağlam, Ankara 2015,s.7.

18 Hüsameddin Erdem, Ahlak Felsefesi,Konya 2013,s.21

Böyle bir insan hem var oluşunun gayesini ve kendi oluş sürecini gerçekleştirebilen, hem de ahlaki bir varlık olara oluşan bir insandır. Tüm bu bahislerden anlayacağımız üzere ahlak, insana ait bir alandır ve insanın olduğu yerde var olan bir sahadır. İnsanın olmadığı veya diğer yaratılmış herhangi bir canlının, varlığın bulunduğu bir düzlemde ahlaki sahadan bahsetmek anlamsız olacaktır. Çünkü ahlaki alan, kendisine yönelecek olan bir şuura, bilince gereksinim duyar. Bu iradeli tutuma, şuur ve bilince sahip olan tek varlık ise mutlak irade ve bilinçten sonra gelen (Allah) varlık olan insandır. Ancak insan kendisi için bir ahlaki zemin oluşturabilir. Yine insan, kendi eliyle oluşturduğu bu düzleme diğer varlıkları da dahil edebilir.

Ahlaki alan, insanın ahlaki yönüne yani erdem ve faziletlerle donatılmış ya da donatılacak olan kısmına işaret eder. Dolayısı ile ahlak sahası aynı zamanda insanın sosyal ve medeni bir varlık olması hasebiyle onun toplumda bulunduğu konumu direk olarak ilgilendiren bir alandır. Ahlak, insanların sosyal yapı içerisinde birlikte yaşamaları neticesinde oluşan eylemleri, değer ve normları, kuralları kapsayan ve kuşatan bir zemindir. Yani insanın eylemlerine, tutumlarına verilen anlamlar alanı olarak oluşmaktadır. Ahlaki zeminde, sorumluluklar, tercihler, eylemler, haklar, gelenek ve görenekler gibi insana dair tüm özellikler tezahür eder. Tüm bu bilgilerden hareketle toparlayacak olursak ahlaki zemin; gerek insanın ferdi olarak yaşantısında, gerekse toplumsal açıdan içinde bulunduğu yaşantıda iyi olana nasıl ulaşacağını, iyi bir hayatın nasıl elde edileceğini gösteren bir saha olmaktadır. İşte insan olma dediğimiz mesele bu zeminde gerçekleşmektedir. Bu sebeple insan olmak, ahlaki zemine sırtını yaslamak demektir. Dolayısıyla diyebiliriz ki insan, ahlaki alanda yapıp ettiklerinden sorumlu olarak değerlendirilecektir. Bu alan öyle bir alandır ki insanlar arasındaki ilişkiyi, münasebeti, bağlılığı sağlamakta kalmayarak; onları kuşatan ve çevreleyen, olmaktan oluşa yönelten bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir alanın fark edilmesi ise ancak kuşatıcı, ilahi, manevi ve aşkın bir varlığı kabul etmekle sağlanabilir.¹⁹

Nihai olarak belirtmeliyiz ki insanın ahlaki zeminden ve adalet erdeminden bağımsız bir şekilde hayatını idame ettirmesi, onun insaniyetine aykırı olan; yalnızca beşeriyet varlığı olmasına sebebiyet veren bir husustur. İnsan, ferdi olarak sırtını ahlaki zemine yaslamalı, adalet düsturunu kendisine ilke edinerek alemdeki var oluşunu kurgulamalı ve kamâl düzeyine erişmelidir.

Sonuç

İnsan, toplumsal yöne sahip olması sebebiyle, toplumda kendisine ve diğer insanlara bağlı şekilde bir yaşam alanı oluşturabilmesi açısından adalet erdemini gözetmeli,

19 Celal Türer, 'Ortak Yaşamlar Ortak Ölçütler', Ortak Yaşama Kültürü ve Felsefesi, Editör: Celal Türer, Ankara 2015, s.370-371.

ahlaki kaideleri benimsemeli ve içselleştirmelidir. İçselleştirmeden kastettiğimiz, bu unsurları pratik sahada yapıp etme ve eylemlerine uygulayabilmesidir. Zira toplum içersinde bir arada yaşamının, ortak bir yaşam kültürü oluşturma formülü kendi dışındaki yaratılmış varlığa sevgi, saygı, muhabbet, hoşgörü ve adalet beslemektir. İnsan, bu ilkeleri gözeterek varlığa yaklaştığı taktirde, birbirini karşılıksız seven, birbirlerinin iyiliğini karşılıksız isteyen insanlardan oluşan; güven ve barış ortamına dayalı, sağduyunun geliştiği toplumsal ve ahlaki bir zeminin oluşması ütöpik bir düşünce olmaktan sıyrılarak pratik sahada karşılığını bulur.

İnsanın ait olduğu iki farklı dünya vardır demiştik. İnsan beşeriyetten insaniyete yükselme serüvenini ancak bu erdem ve değerlere sıkı sıkıya bağlandığı taktirde gerçekleştirebilir. Dahası kendi tekamül seyrini gerçekleştirirken aynı zmaanda içinde bulunduğu bunalımdan da bu yolla çıkmayı başarabilecektir. İnsan bir yönü ile dünyaya diğer yönü ile de ilahi olana ait olan bir varlık olarak zaman zaman karmaşa yaşayabilmekte, sıkıntı çekmekte, çıkmaza düşebilmektedir. Tüm bu olumsuz hususlar, onun erdem ve faziletlerden, ahlaki zeminden, değerler alanından uzaklaşması veya bu alanlara adım atamamış olmasıyla alakalıdır. Bu hususlar insana Allah'ın bir armağanıdır. İnsan bu armağanın bilincine vararak, peşine düşmeyi bilmeli ve ödülünü yaşamalıdır. Bunu yaparken ne salt olarak dünyaya kapılmalı ne de tamamen dünya ile bağlarını koparmalıdır. İnsan çift yönlü bir varlık olarak iki yönünde farkında olmalıdır. Ondan beklenen iradeli bir yönelim ile dengeyi sağlayabilmesidir. Aksi bir durum yaşanır ise bu insanın çöküşü olacaktır. Çünkü insan, denge noktasını gözetemez ve aşırılığa kapılarak, duygularının esiri olur ise değerler alanı orada yok olur. Nasıl ki ahlaki zeminin ve değerler alanının gereklerini yerine getiren insan, aynı zamaanda kendi tekamülünü sağlıyor ve insan-ı kamil olma yolunda ilerliyor ise; ahlaki zeminden uzaklaşan, değerler alanından yoksun olan insan da kendi varlığının ve var oluş gayesinin parçalanmasına sebebiyet veriyor demektir. İnsan; eşyayla, varlıkla yani içinde bulunduğu alemle, dünyayla ilişkisini koparmadan; dengeli bir tutum ile bütün bu yaratılmışa ünsiyet beslemeyi başarabidiği taktirde kendi kurtuluşunu gerçekleştirecektir.

Kurtuluşunu gerçekleştirmeyi başarmış insan, aynı zamanda mutlu olmayı başarmış demektir. Çünkü insan, yaratılışı gereği ömrü boyunca mutlu olmak ister, mutluluk arar. Kendisini mutlu edebilen ve aynı zamanda çevresini de mutlu edebilmiş insan yani mutlu olma ve mutlu etme düşüncesine ulaşmış insan; adalet gibi daha pek çok yüce erdem ve fazilete sıkı sıkıya bağlanmış, ahlaki zemine adım atan, alemi kendisi ve kendi dışındaki tüm varlıklar için anlamlı hale getirme gayesi içinde olan insandır. İnsan varlığını anlamlandırmak, yaşamı anlamlı ve güzel kılmak ancak bu yolla gerçekleştirilebilir. İnsan sürekli gelişmekte olan, istikamet üzere bulunan, yolda olan bir varlık olarak bahsedilen tüm bu alanlarda daima müspet yönde bir ilerleme içinde olabilmeyi başarmalıdır. Bu onun, alemde yüklendiği sorumluluğudur.

KAYNAKÇA

- Çelebi,Kınalızâde Ali (2016), *Ahlak-ı Alâî*, sad.Murat Demirkol, Fecr Yayınları., Ankara.
- Demirkol,Murat (2018), “Ön söz”, İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi, Bilay Yayınları., Ankara.
- Deniz,Gülbüz (2015), *İnsan*,Diyanet İşleri Başkanlığı.,Ankara.
- Erdem, Hüsameddin (2013), *Ahlak Felsefesi*, Hü-Er Yayınları., Konya.
- Kala,Muhammet Enes (2017), “Küreselleşmeye Ahlak Bıçmek:Beşeriyet, İnsaniyet ve Şahsiyet”, *Küreselleşme Karşısında Gençlerimiz Şahsiyetin İnşası*,(Editör: Celal Türer), Türk Felsefe Derneği., Ankara.
- Kala,Muhammet Enes (2015), Şahsiyet ve Ahlak, Cilt:5/2, Adam Akademi, Dergi Park,ss.15-25.
- Saruhan,Müfit Selim (2015) “Ortak Yaşama Felsefemizin İlkesi ve Güvencesi:Adalet”.*Ortak Yaşama Kültür ve Felsefesi* (Editör: Celal Türer), Türk Felsefe Derneği., Ankara.
- Şeriati, Ali (2017), *İnsan*, çev. Şamil Öçal, Fecr Yayınları.,Ankara.
- Topçu, Nurettin (2017). *İslâm ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, Dergah Yayınları., Ankara.
- Türer, Celal (2014), “Değer ve Kişilik”, *Felsefe, Edebiyat ve Değerler Sempozyumu Bildirileri*, içinde, Kahramanmaraş Belediyesi, Kahramanmaraş.
- Türer, Celal (2015), “Ortak Yaşamlar Ortak Ölçütler”, *Ortak Yaşama Kültürü ve Felsefesi*, (Editör: Celal Türer), Türk Felsefe Derneği.,Ankara.
- Yalçın, Ali(2015). “Takdim”, *“Eğitim ve Ahlak Şûrası”*. (Editör:Musa Kazım Arıcan,Mustafa Orçan,Muhammet Enes Kala,Bahattin Cizreli,Kemal Sağlam), Eğitim-Bir-Sen Yayınları., Ankara.
- Hudduri, Macid (2018). *“İslâm’da Adalet Kavramı”*.(Tercüme:Selahattin Ayaz),Ekin Yayınları., Ankara.

Coğrafya Nedir?

Derya KAYA

Giriş

Coğrafya insanı etkileyen diğer birçok faktör gibi önemlidir. Bu yüzden onun insana nasıl etkide bulunduğunu bilmek gerekir. İnsanın karakterine, fizyolojik yapısına, kılık kıyafetine, yemeğine, içeceğine olan etkilerinin yanı sıra düşüncenin aracılığıyla bir diğer konu olan inancı da etkilemiştir. Her coğrafyada üzerinde bulunan, yaşamını sürdüren birçok farklı insan olduğu kadar aynı ölçüde yine birçok farklı inanç da vardır. Aynı coğrafya üzerinde hem bu kadar benzerliğin bir arada olabilmesi hem de başka farklılıkları barındırabilmek coğrafyanın birleştirici unsurunun da bir başka etlisi olarak verilip ifade edilebilir.

Bazı coğrafyalarda bazı inançlar daha hâkimdir. Bu bir tesadüf müdür yoksa coğrafyanın mı bir etkisi vardır bu durumda? Tesadüftür demenin ele aldığımız konumuz açısından hiçbir mantıklı açıklaması olmayacaktır. Zira göç alan bölgelerde yaşayan insan çeşitliliğinin fazla olması ve bununla aynı doğrultuda inanç farklılığı da gözle görülür türden çeşitliliği beraberinde getirmiş olacaktır.

Bunlardan önce ilk olarak coğrafyanın tanımı üzerinde durmak gerekir. Felsefede dâhil birçok disiplin için aynı zamanda hem gündelik hayatta hem de bilim dilinde önemli olan bir şey vardır o da kelimeler üzerinde uzlaşa sağlayabilmek. Çünkü insan konuşmada anlaşmayı ve anlamayı sağlayabilmek için kavramlar üzerinde belirli bir ölçüde bu bir kelimedenden aynı şeyi anlama durumuna muhtaçtır. Bunun sağlanmadığı durumlarda iletişim diye bir şey söz konusu olmayacak ve insanlar arasında bir kopukluk meydana gelecektir. İnsan sosyal bir canlıdır yani sürekli diğer insanlarla, canlılarla etkileşim içerisinde olup onları da olumlu veya olumsuz etkilemektedir. Kavramlar burada oldukça önemlidir.

“Yerel coğrafya, yeryüzünün sınırlandırılmış herhangi bir alanının coğrafi olarak herhangi bir açıdan veya her yönden incelenmesini sağlayan bir coğrafya yaklaşımıdır.”¹ Bu tanım bize daha bilimsel bir yaklaşım ile sınırlı bir tanım vermiştir. Elbette ki doğrudur ama insan bu sınırlandırmalardan daha güçlü bir etkileşim içerisinde günümüz çağında. Bu etkileşim onu çok uzak kıtalarda bulunan insanlar ile aynı yaşam şartlarına sahip olmasına etki edebilmektedir. İnsanlar yaşamak istedikleri gibi koşullara erişebilmek için coğrafyaya kimi zaman savaş açıp onun

1 Galip Öner, ‘Yerel Coğrafya ve Öğrenimi’, İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Dergisi, 2018 s.106

üzerinde güç denemesi yapar hale gelmiştir. Yine de bunca zorlamaya rağmen ona karşı yetersiz olduğu birçok koşulda hala bu çağda bile kendini göstermektedir.

“Bir yeryüzü parçasını, bir bölgeyi, bir ülkeyi belirleyen, niteleyen, fiziksel, ekonomik, beşeri, siyasal gerçekliklerin tümü.”² Klasik sözlük tanımımızda bu şekilde geçen coğrafya ekonomik ve siyasal gerçeklikler ile ilgili durumları da içerisine almış ve tanımını biraz daha genişletmiştir.

Yer ve insanlar arası ilişki coğrafyanın konusudur. Coğrafya sadece yerlerin ismini ezberleme ve bunları gösterme alanı değildir. İnsanların çevrelerinde olanları anlamalarına ve insanın çevre ile etkileşimi hakkında bir bilinç oluşturmaya yardımcı olur ve eğer iyi bir şekilde okunursa onu daha ileriye taşıyabilecek bir alandır.

Coğrafya, karmaşık yani birçok öğeden oluşan bir bilimdir. Ne tamamen fen ne de tamamen sosyal bir ilimdir bir köprü görevi görür disiplinler arasında.

Coğrafyada konular neden-sonuç ilişkisi içinde düşünülüp öyle değerlendirilmesi gerekir. Ne kadar bilgi birikime sahip olunursa o kadar daha iyi coğrafya üzerinde yorum yapabilme yeteneğine sahip olunabilir ve böylelikle olması gerektiği gibi değerlendirilebilir.

Coğrafyanın bu farklı etkileşimleri onun tanınmasını ve etki alanının yorumlanmasını zorlaştırabilir ama iyi bir değerlendirme ile bu sorun aşılabılır. Beslendiği kaynağın çokluğu onu önemli bir noktaya taşımakta ve insanın hayatındaki etki gücünün de tartışmasız daha çok sorgulanmasına kapı aralamaktadır.

Coğrafya üzerine birçok düşünür, siyasetçi, edebiyatçı ve daha nice önemli kişi söz söylemiştir çünkü bunun gerekliliğini hissetmişler ve diğer insanlara da bunu anlatmak, onlar üzerinde bir etki bırakmak yolunu tercih etmişlerdir.

İbn-i Haldun'da onlardan biridir. Asırlar önce dile getirdiği ve hala günümüz insanları tarafından dillerde pelesenk olan bir cümle olan “Coğrafya kaderdir”³ cümlesi buna en bariz bir örnektir.

Mısır'da yaşadığı zaman diliminde kaleme aldığı *Mukaddime* eseri coğrafi özelliklerin toplum hayatına etkilerini anlatır.

Coğrafi olarak inanç dağılımındaki dengeler bazı zamanlarda tarihsel süreç içerisinde olumsuz sonuçlar doğmasına neden olmuştur. Bir inanca mensup insan topluluğu azınlıkta kalan insanlara tahakküm etme hakkını kendinde bulmuş ve bu yüzden birçok savaş yaşanmıştır. Her insan kendi düşünce ve inancının doğruluğuna katıksız bir şekilde savunma eğilimi gösterme çabası içindedir. Bu çaba çoğu zaman mantıklı düşünmenin önüne geçerek insanı yanlış davranışlar içerisine sürükleyebilir.

2 Komisyon, *TDK- Büyük Türkçe Sözlük-Tek Cilt*, TDK Yayınları, Ankara 2011

3 İbn-i Haldun, *Mukaddime* (tek cilt), der., Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 2018, s.297

Böyle olumsuz şeylerin önüne geçebilmek için duygudaşlık yaparak karşıdaki insanların aynı duygular ve düşünceler içerisinde olabileceğini yani her bireyin inancının kendisi için oldukça önemli bir kutsiyet barındırdığını ve inanılan değerlerin aynı olmasa bile saygıyı hak ettiğini unutmamak gerektiğini aklımızdan çıkarılmaması gerekir.

Coğrafyanın inançlar üzerine etkisi o kadar önemlidir ki eğitilmiş eğitimsiz, Müslüman gayrimüslim, Türk, Amerikalı her kesimden insan için bir etki kaynağı olmuştur. Her insan içinde bulunduğu şartların etkisiyle bunu kendi durumuna, hislerine göre yansıtmıştır.

Örneğin Anadolu'da bir insan çocuklarının “göbek bağı” nereye gömülse çocuğunun o şekilde bir hayat süreceğini düşünmesi hala birçok ailenin inanç ve coğrafya arasındaki ilişkiye olan bakış açısını sergilediği davranışlar arasında yer alır.

Sadece İslam düşünürü İbn-i Haldun değil birçok yabancı ve ülkemizden düşünürde coğrafyanın etkisinin hafife alınmayacak kadar büyük olduğunu ifade edecek sözler söylemiştir.

Tim Marshall “Üzerinde yaşadığımız topraklar bizi her zaman şekillendirdi. Savaşlar, iktidar, siyaset ve artık yerkürenin neredeyse her yerini işgal eden halkların sosyal gelişimi coğrafyanın etkisiyle biçimlendi.”⁴

Edip Cansever “İnsan yaşadığı yere benzer

O yerin suyuna, o yerin toprağına benzer

Suyunda yüzen balığa

Toprağını iten çiçeğe

Dağlarının, tepelerinin dumanlı eğimine

Konya'nın beyaz

Antep'in kırmızı düzlüğe benzer”⁵

Bu örnekler hangi milletten ya da dinden olursa olsun farklı coğrafyalarda bulunulsa ve hatta birbirinden hiç haber almamış insanlar olsa bile aynı düşünceyi paylaşarak aynı konu üzerinde benzer şeyler söylenebileceğini göstermiştir. Coğrafya farklı insanlara aynı şeyi hissettirmiştir.

İbn-i Haldun “Coğrafya kaderdir.”⁶ Sözü söyleyken içinde bulunduğu zaman dilimi, aldığı eğitim, yaşadığı hayat ve gözlemlediği diğer her şey şüphesiz oldukça

4 <https://listelist.com/cografya-kaderdir/>, (ET: 20.05.2020).

5 A.g.k., (ET: 20.05.2020).

6 İbn-i Haldun, *Mukaddime* (tek cilt), der., Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 20017, s.67

etkili olmuştur böyle düşünmesinde. İnsan doğacağı toprağı seçemez çünkü bu kendi elinde değildir ama insan yaşamak isteyeceğı yere kendisi karar verebilir. Kaderde tıpkı böyledir bir kısmı insanın kendi elinde bir kısmı ise iradesi dışında gerçekleşir.

İnsan elinde olmayan şeylerin üzüntüsü içerisinde kendisini savrulan bir yaprak misali amaçsız ve aciz hissetmemelidir. Her ne kadar bizim gücümüzü ve irademizi aşan şeyler olsa da aynı şekilde bizim çabamıza bağılı olarak gerçekleşecek şeylerde vardır.

İbn-i Haldun'un bu sözü fatalist bir çerçeve içerisinde anlaşılmamalıdır. Evet, coğrafya ilk içine doğulan ve seçme şansı bırakılmayan halindedir ama daha sonra ise insan bulunduğu alanı değiştirebilecek yetiye sahiptir. Coğrafyada acı, işsizlik, açlık var diye bunu kabul edip boyun eğmek bir çözüm yolu olmayacaktır. Var olan birçok problem insan yüzünden oluyorsa yine onu düzeltebilecek olanda insandan başkası değildir. “Kader gayrete âşıktır.”⁷

Sonuç

İnsan, inanç ve coğrafya bu üçü arasındaki ilişki kaçınılmazdır. İnsan sosyal bir varlıktır. Var olduğu zemin içerisinde şekil alır ve şekil verir. Bu sosyal alanı etkileyen en önemli unsur ise coğrafyadır. İnsanı her açıdan kuşatır. Tarih içerisinde bazı coğrafyalar her zaman diğer yerlerden daha cazip olmuş ve dinlerin, insanların merkezi haline gelmiştir. Kudüs buna örnek verilebilir. Hem Hristiyanlar hem de Müslümanlar için değerini yitirmemiştir.

Biz insanlara düşen görev coğrafyanın iyi yönlerini kullanıp daha da geliştirip ileriye taşımak aynı zamanda da düşüncelerimiz, inançlarımız üzerine etkisini daha analitik bir hale getirmek ve dayatılan her şeyi inanç olarak benimsememektir.

Unutulmamalıdır ki insan eğer isterse her şeyi değiştirebilecek güce sahiptir âmâların keşkelerin arkasına sığınılmamalı ve var olan potansiyelin üzerine çıkılmaya çalışılmalıdır.

İnsan bir öznedir ve bu özne oluşunun farkındalığını kuşanmalı nesnelerin etkisini göz ardı etmeden kendisi için yararlı hale getirebilmelidir.

Tüm bunlardan yola çıkarak coğrafya hem iç gerçekliğinde hem de dış gerçekliğinde ele alınınca sığ bir tanımdan çok daha fazlası, birçok unsuru etkileyen ve onlarla bir arada olan bir olgudur. Bu olgu insan yaşamında kendini sürekli yenilemektedir. İşte bu yüzden coğrafya sadece yer şekilleri değildir.

7 Musa Kazım Arıcan, Din Felsefesi Sorunları I, Basılmamış Ders Notları, 2018

KAYNAKÇA

- Arıcan, Musa Kazım (2018), Din Felsefesi Sorunları I, Yayınlanmamış Ders Notları, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara
- Haldun, İbn-i. *Mukaddime*. Der., Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018
- <https://listelist.com/cografya-kaderdir/>, (ET: 20.05.2020).
- Komisyon, TDK- Büyük Türkçe Sözlük-Tek Cilt, TDK Yayınları, Ankara, 2011
- Öner, Galip, «*Yerel Coğrafya ve Öğretimi*», İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Dergisi, Kayseri, 2018, Nisan

Namık Kemal'in Modernleşme Tasavvuru

Elifnur ÖZTÜRK

Giriş

Modernleşme “modern siyasal, ekonomik ve kültürel biçimlerin ortaya çıkmasını ve kurumsallaşmasını ima eden bir süreç” (İrem, 2008: 12) olarak tanımlanabilmektedir. Modernleşmenin farklı çeşitleri vardır; demokrasinin hâkim kılınması siyasal modernleşme, eğitim düzeyinin artırılması, ulus-devlet ve diğer ideolojilerin yaygınlaştırılması kültürel modernleşme, kapitalizmin kabulü ve ona göre hareket etme ekonomik modernleşme, kentleşme, alt yapı yatırımlarının artırılması, haberleşme teknolojilerine yatırımların artması ise sosyal modernleşmenin içeriğini oluşturmaktadır (Demir ve Acar, 1992: 71).

19. yüzyıl Osmanlı'sında restorasyona dayalı modernleşme çalışmaları III. Selim'le başlayan ve öldürülmesiyle sonuçlanan askeri reformlarla başlamış, II. Mahmut'un başardığı askeri değişimin yanında devlet kurumlarını yenileştirme çalışmaları 1820lerde Balkanlar'da yaşanan ulusçuluk hareketleri dolayısıyla yetersiz görülmüş ve kurumsal değişiklikler ivme kazanmıştır. 19. yüzyıl reformlarının, özellikle II. Mahmut ve sonrası dönem, daha bütüncül olduğu ortaya çıkmakta ve ordudaki reformlarla birlikte eğitim, maliye ve tüm idari sistemin yeniden düzenlenmesi gündeme gelmektedir. Modernleşme sadece bunlarla da kalmamış edebiyat, sanat, mimari, günlük hayat gibi pek çok alana yayılmıştır (Ortaylı, 2016: 51).

Bu noktada Osmanlı modernleşmesi bir dönemlendirmeye tabi tutulacak olursak modernleşme hareketlerinin dört farklı dönemde incelenebileceği söylenebilir. Bu modernleşme dönemlerinden ilki Tanzimat'a kadar sürecek olan sınırlı ve sadece askeri kurumları baz alan modernleşme, ikincisi Tanzimat Fermanı'ndan 1845 yılına kadar süren devletçi modernleşme (bu modernleşme çabası özellikle Ahmet Cevdet Paşa'da görülür) ve bu tarihlerden sonra Genç Osmanlıların ortaya çıktığı 1860'lara kadar olan siyasal ve sosyal alanı da içerecek şekilde ortaya çıkan toptan Batılılaşma , 1860'lardan I. Meşrutiyetin İlanına yani 1876 yılına kadar süren Kültürel Modernleşme ve son olarak 1876'dan II. Abdülhamid'in iktidarının sonuna kadar gerçekleştirilen pragmatist modernleşmedir (Özyurt, 2016: 53).

Modernleşme sosyo-kültürel, ekonomik, siyasi birçok kavramın değişmesine neden olmuş ve bu da toplumlar da bazı kesimler tarafından kabullenmeyle (Baticılar) bazıları tarafından da eleştiriyile, reddetmeyle karşılaşmasına neden olmuştur. Modernleşmeyi kabul edenler, eleştirenler ve reddedenler genellikle reformcular (toplumsal yapıların

geleceğe uygun hale getirilmesini isterler bu yüzden modernleşmeyi yararlı görürler), gelenekçiler (toplumu bozacağı için direk modernleşmenin karşısında olurlar) ve muhafazakarlar (eski ve korunmaya değer yapıların korunmasını ister ve ne yapılacaksa bu çerçevede yapılmasını isterler) olarak değerlendirilmektedir (İrem, 2008: 12).

Bu çerçevede Osmanlı modernleşmesinde değişen aktörlerin önemini de unutmamak gerekmektedir. Osmanlı modernleşmesinin yürütücüleri ilk sultanlar ardından paşalar ve son olarak da paşaların eleştirisini yapan aydınlar olmuşlardır. Tanzimat'tan önce özellikle padişahların aktif olarak modernleşmenin sağlayıcıları oldukları (III. Selim, II. Mahmut) görülmektedir. Tanzimat Döneminde paşalar (Mustafa Reşit Paşa, Ali ve Fuad Paşalar gibi) ve paşaların karşısında olan aydınların (Genç Osmanlılar) modernleşme çabalarında ön plana çıktıkları görülmektedir. Aydınların özellikle Islahat Fermanı sonrasında, I. Meşrutiyet döneminde etkili olduğunu belirtmek gerekir. Bu doğrultuda 19. yüzyıl Osmanlısında modernleşmenin yürütücüleri ve onların modernleşme istekleri iki farklı kategoride değerlendirilebilir. İlk yarısında genelde sultanlar ve paşalar tarafından gerçekleştirilen Batıcı fikirlerle donatılmış yenilikçi modernleşme çabaları söz konusuysa, 1800'lü yılların ikinci yarısından itibaren, özellikle 1860'lardan itibaren, modernleşme hareketleri daha muhafazakâr bir yapıda olup sivil ve bürokratik aydınlar tarafından gerçekleştirilmektedir. Bürokratik ve sivil aydınların ilk örneklerinden birini Genç Osmanlılar'ın içerisinde yer alan Namık Kemal oluşturmaktadır.

Namık Kemal bugün dahi kullandığımız pek çok siyasi kavramın (vatan, millet, meşrutiyet vs.) yaratıcıları arasında yer almaktadır. O aynı zamanda vatan, millet şairi olarak hatırlamamızı sağlayan eserlerin de sahibidir (*Hürriyet Kasidesi*). Halkın eğitilmesi noktasında tiyatronun önemini anlamış ve bu türde sayısız eserler vermiştir (*Vatan yahut Silistre*, *Akif Bey*, *Gülnehal* gibi). Türk edebiyatına yeni bir tür olarak giren romanın da önemli örneklerini vermesi açısından önem arz etmektedir (*Cezmi*, *İntibah*). Bunun yanında verimli bir gazeteci olduğunu da kabul etmek gerekmektedir. Kendisi aile hayatından, eğitime, kadınlardan, terakkiye, terakkiden özgürlüğe, meşrutiyet fikrine ve modernleşmeye kadar pek çok toplumsal, siyasi, ekonomik ve kültürel konuda beş yüze yakın gazete yazısı kaleme almıştır. Onu önemli kılan bir diğer nokta ise eleştiri geleneğinin gelişmesine yardımcı olmasında yatmaktadır. Ziya Paşa ile şiir üzerine yaptığı tartışmalar başta olmak üzere pek çok eleştiri yazısı bulunmaktadır. Bunlardan birisi de İslamcılığın ilk manifestosu olarak değerlendirilebilecek *Renan Müdafaaanamesi*'dir. Namık Kemal'in tüm bunları yapmasının asıl nedeni ise modernleşmenin önemli ayaklarından olarak gördüğü halkı bilinçlendirme isteğidir.

Namık Kemal döneminde yaşanan problemlere çözümler aramaya çalışmıştır. Onun devleti kurtarma noktasında pratik adımlar atmadan önce yani harekete geçmeden önce problemleri ortaya çıkarma noktasında teorik çalışma yaptığı ve ardından bu

çözümleri gerçekleştirmek için harekete geçtiği görülmektedir (Akın, 2012: 147). Onun modernleşme tasavvuru da bu amaçtan bağımsız değildir. Bu noktada onu kendi zamanında ve bugün dahi önemli kılan ve gözden kaçırılmaması gereken en önemli mesele teoriyi ve eylemi bir arada yürütebilmiş olmasıdır. O bir fikir adamı olmasının yanında eylem adamıdır da. Kendisi her zaman meşruti yönetimin olması gerektiğini savunmuş ve eline geçtiği ilk fırsatta da bunu gerçekleştirmek için çalışmalara katılmış ve hem I. Meşrutiyetteki mecliste görev almış hem de Kanun-i Esasi'nin hazırlanması için kurulan komisyonda yer almıştır.

Namık Kemal'in modernleşme tasavvurunu anlayabilmek için Osmanlı modernleşme sürecini ve Namık Kemal'in içine doğduğu ortamı bilmek gerekmektedir. Bu çerçevede bu çalışmada ilk olarak kısaca Namık Kemal'in yaşamına ve onun fikri olarak şekillenmesine neden olan etmenlere bakılacak ardından Osmanlı modernleşme hareketlerine genel bir şekilde bakıldıktan sonra Namık Kemal'in modernleşme tasavvuru üzerine değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Namık Kemal'in Kısa Biyografisi

Vatan ve millet şairi olarak hatırladığımız Namık Kemal, 1840'da Tekirdağ'da dünyaya gelmiştir. Asıl ismi Mehmet Kemal olan bu düşünür/ yazara Namık adını kendisi de şair olan Eşref Paşa'nın verdiği bilinmektedir. Namık Kemal'in babasının (Mustafa Asım Bey) üst düzey görevlerde (Abdulhamit'in müneccimbaşısı) yer aldığı bilinmektedir. Annesi Fatma Zehra Hanım ise mesleği mutasarrıflık olan bir babanın kızıdır. Namık Kemal'in babası tarafından hanedan ile bir bağının da olduğunu söylemek mümkündür (Mustafa Asım Bey'in babası Şemsettin Bey'in III. Ahmet'in küçük kızı Ayşe Sultan'dan doğmuş olma ihtimali dolayısıyla). Bundan dolayı aslında Namık Kemal'in yönetici elit tabakaya ait bir aileye mensup olduğunu söylemek mümkündür (Akün, 2006: 361- 378; Altınkaynak, 2017: 541-543).

Annesini küçük yaşta kaybeden Namık Kemal dedesi ile büyümek zorunda kalmıştır. Dedesinin işi dolayısıyla sürekli gezmek zorunda kalan Namık Kemal, düzenli bir okul yaşantısına sahip olamamış eğitimi özel hocalarla sürdürmüştür. Dedesinin işinden azledilmesi dolayısıyla bir süreliğine İstanbul'a döndüklerinde ilk Rüştîye ardından Daarülmaarif de eğitim hayatına devam etmiş ancak dedesi tekrar görevlendirildiğinde okulu bırakmak zorunda kalmış ve bu süreçte de özel hocalarla eğitimine devam etmiştir. Altı yaşında özel eğitime başlayan Şinasi'nin on dört on beş yaşlarına geldiğinde defter dolusu şiirler kaleme almış olduğu söylenmektedir (Koçak, 2014: 245). Bu da aslında onun özel hocalar tarafından nasıl ciddi bir eğitimden geçirildiğini göstermektedir.

1857 yılında İstanbul'a dönüş yaptığında Tercüme Odasında çalışmaya başlamıştır. Burada Fransızca öğrenme imkânı bulmuştur. Bu süreçte Şinasi ile tanışmıştır.

Ardından Şinasi'nin gazetesi olan *Tasvir-i Efkar*'da yazılar yazmaya başlamıştır. Aynı zaman içerisinde gizli bir örgüt olan İttifak-ı Hamiyete katılarak aslında siyasi bir örgütlenme içerisinde yer almaya başlamıştır.

Adının suikast girişimine karışmasından dolayı Şinasi Paris'e kaçarken *Tasvir-i Efkar*'ı Kemal'e bırakmıştır. *Tasvir-i Efkar* Namık Kemal'e geçtikten sonra içerik olarak ciddi bir şekilde değişime uğramış; konu içeriği sosyal ve kültürel alandan siyasi alana evrilmiştir ve bu da gazetenin daha eleştirel bir dile kaymasına neden olmuştur. Bu da sarayın gazeteyi kapatarak yazarlardan birçoğunu sürgüne göndermesine neden olmuştur. Sürgünde yaşamak istemeyen Namık Kemal ve Ziya Paşa Mustafa Fazıl Paşa'nın daveti ile Paris'e kaçmıştır.

Paris'te Mustafa Fazıl Paşanın güvencesinde Yeni Osmanlılar Cemiyeti oluşturulmuş ve yurtdışında yaşadığı müddetçe düşüncelerini gazeteler yoluyla sürdürmeye devam etmiştir. *Muhbir*, *Hürriyet* gibi çeşitli gazetelerde siyasi ve toplumsal fikirlerini beyan eden Namık Kemal, 1870 yılında af ile birlikte yeniden İstanbul'a dönme imkânı bulmuştur. Burada *İbret* gazetesini yayınlamaya devam etmiş ancak kaleme aldığı bir yazı nedeniyle de bu gazete dört ay süreyle kapatılmış ve kendisi de sürgün edilmiştir. Gelibolu'da kendisinin bugün dahi hatırlanmasına sebep olan *Vatan yahut Silistre* adlı oyununu yazmıştır.

1873 yılında oynanan bu eser halk tarafından çok sevilmiş ve coşku ile karşılanmıştır. Bunun üzerine Magosa'ya sürülen yazar Meşrutiyetin ilanı ile birlikte İstanbul'a geri dönme imkanına kavuşmuştur. Bu süreçte Şura'yı Devlet üyesi olmuştur. İlk anayasa olarak kabul edilebilecek 1876 Kanuni Esasi'nin hazırlanması için kurulan kurulda görev almıştır. II. Abdülhamit'in bir müddet sonra Osmanlı Rus Savaşını gerekçe göstererek Meclis-i Mebusan'ı süresiz olarak tatil etmesi üzerine beş ay hapis yaşamının ardından Midilli Adasına sürülmüştür. Ardından Rodos ve Sakız adalarında görev almıştır. 1888 yılında Sakız Adasında zatürreden dolayı vefat etmiş ve Gelibolu Bolayır'da da gömülmüştür. Onun hem edebiyat hem de gazetecilik alanındaki verimliliği onun bugün dahi hatırlanmasına neden olmuştur (Akün, 2006: 361- 378; Altınkaynak, 2017: 541-543).

Fikri Dönüşümünde Etkili Olan Önemli Etmenler

Onun hayatında çeşitli olayların düşüncelerinin filizlenmesinde, gelişmesinde önemli olduğu görülmektedir. Aristokrat bir aileye mensup olması, Bektaşî geleneğine sahip olması, aldığı özel eğitim ya da resmi okullardan uzak olması aslında onun aydınlara güvenmesine, eğitimin modernleşme ve medenileşme için önemli olmasını savunmasına ve dinin modernleşmedeki yerini belirlemesine katkıda bulunmuştur. Tercüme Odası ve orada öğrendiği Fransızca onun aydınlanma düşünürlerini okumasına, anlamasına ve görüşlerini tatbik etmesine neden olmuştur.

Bunun yanında Şinasi ile tanışması onun hayatında ve yazın alanında ciddi değişimlere neden olmuştur. Bu değişimi özellikle şiirlerinde görmek mümkündür (Göçgün, 2009: 19). Şinasi ile tanışmadan önce hem şekil hem de içerik açısından Divan edebiyatı içerisinde yer alan Namık Kemal Şinasi ile tanıştıktan sonra yine şekilsel olarak divan şiirini sürdürse bile içerik açısından şiirini değiştirmiştir. Şinasi ile tanıştıktan sonra şiirinin siyasi ve toplumsal bir içerik kazandığını gözlemlemek mümkündür. “Klasik şiiri Batılı anlayışla birleştiren, bütünleştiren bir terkip (sentez) yaptı” (Göçgün, 2009: 22). Bunun yanında Şinasi sayesinde özel gazeteciliğe yönelen Namık Kemal *Tasvir-i Efkar*’da yazılar yazmış ve gazeteciliğini burada daha başka birçok genç gazeteci ile birlikte geliştirme imkânı bulmuştur.

Namık Kemal’i etkileyen bir diğer nokta ise edebi, sosyal ve siyasi konuların tartışıldığı paşa konaklarıdır. Bu konaklardaki ortamlar sayesinde yeni fikirlerle daha çok hemhal olmuş, yeni şiir anlayışlarını görebilmiş ve kendisini geliştirme imkanına kavuşmuştur. Onun siyasi düşüncesini şekillendiren önemli olay da İttifak-ı Hamiyet adlı gizli bir örgüte katılmasıdır. Bu örgüt siyasi fikirlerin canlandığı, geliştirildiği bir ortamdır. Paris’e kaçması da aslında onu etkilemiştir. Orada önünü açan en önemli kişi ise Mustafa Fazıl Paşa’dır. Mustafa Fazıl Paşa hem onları Paris’e davet etmiş hem Yeni Osmanlılar Cemiyetinin kurulmasına önderlik etmiş hem de parasal desteği ile onların rahat bir çalışma ortamına sahip olmalarına ve fikirler üretip onları özgür bir şekilde savunmasına (kısıtlı bir süre ile de olsa) olanak tanımıştır. Hem Tercüme Odasında çalışırken hem de Paris’e gittiğinde romantik akımla hemhal olması mümkün olmuş ve bu alanlarda eserler vermiştir.

“Bilindiği üzere 19. yüzyıl itibariyle Avrupa’da romantizm yaygındır. Romantik dünya görüşü, devrin, sanat, edebiyat ve felsefesinde de kendini gösterir. Avrupa’da üç yıl kadar kalan Namık Kemal de romantizmden ve romantiklerden etkilenir. Bu yüzden Batılılaşma ve yenileşme sürecini yaşayan Yeni Osmanlıların olaylara bakış tarzı romantiktir” (Tuncer, 2012: 21).

Onun sürgün hayatı yaşadığı görülmektedir. Gittiği her yer onda yeni ufuklar açmış, eserlerinde oralardan esinler taşımıştır. Onun fikir hürriyetini şiddetli bir şekilde vurgulaması aslında yine sürekli sürgün hayatı yaşamasından kaynaklanmaktadır. Dedesi de kendisi de sürekli fikirlerinden dolayı bir yerden başka bir yere gitmek zorunda kalmış ve bu da onun yaşantısında ve düşüncesinde derin izler açmıştır.

Meşrutiyetin İlanı onun yaşamında savunduğu idealleri gerçekleştirebileceği bir alan açmıştır ona. Onun fikirlerinin somutlaşmasına olanak tanımıştır. O, Meşrutiyet’in İlanı ile bir yandan özlediği devlet yönetiminde söz sahibi olma amacını gerçekleştirmiş diğer bir yandan da savunduğu anayasacılığı ve meşrutiyeti tam olarak istediği şekilde gerçekleştiremeye de en azında bir kısmı ile tatbik etme imkânı bulmuştur. Bilindiği üzere Kanun-i Esasi aslında Balkanların durumunu görüşmek üzere toplanan konferansın yapıldığı esnada ilan edilmiştir. Yani aslında

ana amaç diğer fermanlarda olduğu gibi Batının iç işlerine karışmasını engellemektir. Vatandaşlık kavramını detaylandırması, hak ve özgürlükleri belirlemesi ve onların korunmasına ilişkin maddeler içermesi gibi onun anayasa olarak sayılmasını sağlayan etmenlerdir. Birçok açıdan Namık Kemal'in hazırlamış olduğu taslağa uygun olan Kanun-i Esasi'nin 113. Maddesi padişaha meclisi süresiz olarak tatil etme yetkisi vermektedir. II. Abdülhamit açtığı Meclis-i Mebusan'ı çok geçmeden verilen bu hakla birlikte Osmanlı Rus Savaşını gerekçe göstererek süresiz olarak tatil etmiştir.

Ancak onun siyasi düşüncelerinin ve modernleşme tasavvurlarının temellenmesine neden olan en önemli etken Osmanlı modernleşmesinin yürütülme şekli ve Tanzimat Paşalarının tutumlarıdır. Bilindiği üzere Tanzimat Dönemi toprak kayıplarının, ayrılıkçı milliyetçilik ideolojisi ile birlikte farklı unsurların ayaklandığı ve bağımsızlaşma isteğinin arttığı bir dönemdir. Bunun yanında Batının baskısının arttığı, ekonomik, sosyal ve siyasi bunalımların gittikçe tırmandığı ve bu bunalımların çözümü için ciddi çıkış yollarının arandığı ciddi bir modernleşme dönemidir. Modern bir Avrupa devleti olma yolunda Avrupa'nın doğrudan ya da dolaylı baskıları ile sürekli yasaların, mimarinin, ekonomik, sosyal ve siyasi yapıların, sistemlerin oluşturulduğu dönemdir. Ancak bu dönemin en önemli iki olayı Tanzimat ve Islahat fermanlarının ilanıdır. Aslında bu iki ferman siyasi alanda bir modernleşme sağlamak amacıyla yapılmış bu yapılırken ayrılıkçı grupların bastırılması ya da yatıştırılması beklenmiştir. Bunun için hak, özgürlük, eşitlik gibi Batılı kavramlar kabul edilmiş ve bu kavramlar Osmanlı literatürüne bir kurtuluş misyonu yüklenerek giriş yapmıştır. Hak, özgürlük ve eşitliğe dayalı yeni yükümlülükler ve sorumluluklar Osmanlılık ideolojisi temelinde gerçekleştirilmiştir.

Özellikle Islahat Fermanı Batının daha doğrusu Avrupalı devletlerin Osmanlı'nın iç işlerine karışmasını önlemek ve iç karışıklıkları ve ayaklanmaları bastırmak için ilan edilmiştir. Namık Kemal'de aslında bu nokta da bir Tanzimat rejimi eleştirisi yapmış ve onun yürüttüğü modernleşmeye ilişkin eleştirilerde bulunmuştur. Paşalar ve ortaya koyduğu yenilikler Avrupalı devletlerin isteklerini yerine getirmekte, bu da aslında kendilerini birer piyon haline dönüştürmelerine neden olmaktadır. Avrupalı devletlerin isteklerini yerine getirmeye çalışırken paşalar genellikle katı ve baskıcı davranmakta bu da yönetimi kötü etkilemekte ve bu tür modernleşme hareketleri halkı özellikle Müslüman halkı zor duruma düşürmektedir (Berkes, 2012: 296). Bu karşı çıktığı doğrultuda yeni bir modernleşme tasavvuru geliştirmeye çalışmaktadır. Ancak onun modernleşme tasavvurunu daha iyi anlayabilmek için Osmanlı modernleşmesi üzerine daha derin değerlendirmelerde bulunmak gerekmektedir.

Osmanlı Modernleşmesi

Batı bir müddet kendi içinde ciddi çatışmalar yaşadıktan sonra coğrafi keşifler, Rönesans, reform ile birlikte kökten bir dönüşüm içerisine girmiştir. Kendisini

hem askeri hem de ekonomik, kültürel ve dini açıdan değiştiren Batı, Aydınlanma ve Fransız Devrimleri ile birlikte kendi içindeki dönüşümünü sürdürmüş, düşünce tarihi ve siyasi açıdan da değişim yaşamıştır. Bunu fark edemeyen Osmanlı ilk toprak kaybettiği Karlofça Antlaşması'ndan sonra Batı'yı önemsemeye ve yeniden anımsamaya başlamış, savaş kayıplarının, ekonomik bunalımların artması ile birlikte Batının gücünü kabul etmiş ve yüzünü Batı'ya dönmek zorunda kalmıştır. Bu Batıya dönmenin ilk kıvılcıkları III. Selim döneminde atılmıştır.

III. Selim dönemindeki bu modernleşme hareketlerini kısmi modernleşme olarak düşünmek gerekmektedir. III. Selim'in tahta geçiş tarihi Fransız Devriminden birkaç ay sonrasına tarihlenmektedir. Bu dönemde Osmanlı toprak kayıplarıyla yüzleşmeye devam etmektedir. Bu ise orduda değişimlerin yapılması gerekliliği üzerinde fikirlerin geliştirilmesine neden olmaktadır. Padişah Osmanlının geri kalmasının sebebini askeri yenilgilere bağlamakta ve ordunun yenileştirilmesi gerektiğini ve bunun için atılması gereken ilk adımın Yeniçeri Ocağının ortadan kaldırılması olduğunu düşünmektedir. III. Selim'in Nizam-ı Cedid'i Kabakçı Mustafa İsyanı sonucunda ortadan kalkmış ve tahttan çekilmek zorunda kalmıştır. Rusçuk Ayanı Alemdar Mustafa Paşa'nın tekrar onu tahta çıkarmak istemesi üzerine öldürülmüştür. Diğer bir ifade ile III. Selim Dönemi modernleşme hareketleri modernleşmeyi sadece yenilgilerden kurtulma çabası olarak gören sultan ve modernleşme hareketine karşı şiddetle karşı çıkan statükocular arasında çatışmaya neden olarak son bulmuştur.

Statükocular menfaatlerini korumak için didinen uzmanlar olarak açıklanabilir. Kendi ideolojilerini oluşturan ve o şekilde devam etmek isteyen statükocular özellikle askeri kanatta kendisini göstermiş ve yapılan yeniliklere her fırsatta karşı çıkmıştır. Ancak sonunda bu davranışları kendi yıkılışlarını hazırlamıştır. Bu çerçevede II. Mahmut'un icraatlarını ya da modernleşme politikalarını iyi anlamak gerekmektedir. II. Mahmut'un en önemli girişimi Yeniçeri Ocağının kaldırılmasıdır. O Yeniçeri Ocağını kaldırarak modernleşme önündeki en büyük engelleyici statüko olan askeri statükoyu ortadan kaldırmış ve bu sayede modernleşmenin önünü açmıştır. Aynı zamanda eğitim, hukuk, merkezileşmeye verdiği önemle ayanlar ve ulema gibi diğer statüko sahiplerinin de gücünü zayıflatmıştır. Bu statükoların yıkılmasının sağlamak için II. Mahmut, III. Selim'in yaşadıklarını iyi analiz etmiş ve kendisinin ve modernleşme hareketlerinin sekteye uğramaması için çok daha stratejik bir yol izlemiş ve sonucunda yine çok derinleşemeyen ancak uzun soluklu bir modernleşme döneminin kapılarını açmıştır.

II. Mahmut birçok iç ve dış problemlerin yaşandığı dönemde Rusçuk Ayanı Alemdar Mustafa Paşa tarafından tahta geçirilmiştir. Bu da aslında Osmanlı'da merkezi otoritenin ne kadar zayıfladığını ve halk ile padişahın arasındaki ilişkinin kopuk olduğunu göstermektedir. Gücünü artıran ayanlarla bir araya gelerek anlaşma (Sened-i İttifak) imzalamakla işe başlayan II. Mahmut, Fransız Devrimi

sonucunda çıkan milliyetçilik akımı ile birlikte özellikle Balkanlarda etkili olmaya başlayan ayrılıkçı ayaklanmalarla uğraşmak zorunda kalmıştır. Bunun yanında dış devletlerle de savaşmayı sürdürmüş ve toprak kayıpları yaşanmaya devam etmiştir. Yönetiminin ikinci on yılında her şeye rağmen daha köklü değişimleri sağlayacak modernleşme hareketlerine başlamış merkezileşme, Yeniçeri Ocağının kaldırılması, Asakir-i Mansure-i Muhammediye ordusunun kurulması, idari ve mali teşkilatlanma noktasında önemli adımlar atılmıştır. Onun döneminin en önemli olaylarından bir diğeri ise yine merkezileşmeyi sağlayan bir unsur olan resmî gazeteciliğin ve modern okulların kurulmasıdır.

19. yüzyıla hem reform hem savaşlar açısından başarısızlıkla giren Osmanlı, Tanzimat Dönemine buhranlı ruh içerisinde girmiştir. “Tanzimat Dönemi (1839-1876), geçen felaketli yüzyılların bıraktığı ve son buhranların sarstığı bu çürük yapıya düzenli bir devlet kadrosu vermek, Osmanlı saltanatını modern esaslara dayanan bir Avrupa Devleti yapmak iddiasındaydı” (İnalcık, 2016: 13). Bunun için ise köklü çözümlerin bulunması için çaba harcanmıştır. Milliyetçilik hareketleriyle baş etmek için herkese eşit davranılacağı, hak ve özgürlüklerin belirlendiği ve sorumlulukların yüklendiği yeni modernleşme çabalarına girilmesi gerektiği düşünülmüş ve bu doğrultuda yasalar çıkarılmıştır. Bunların en önemlileri ise Tanzimat ve Islahat fermanlarıdır. Bu fermanlarla birlikte siyasi ve toplumsal yapıda değişimler meydana gelmiştir. Bir başka ifadeyle, “bu reform süreci içinde özellikle Tanzimat Dönemi, sistematik oluşu ve zaman içinde topyekûn bir değişim programına öncülük etmesi yönleriyle diğerlerine göre farklılık göstermektedir” (Yetim, 2017: 8).

Kimlik kavramının gelişmesi Osmanlı modernleşmesinde ciddi bir etkiye sahiptir. Kimlik bilindiği üzere aslen insanın doğumundan itibaren kazandığı niteliklerdir. Ancak bu genel kavramın yanında kolektif kimlikler dediğimiz bir durumla daha karşılaşırız. Bu kolektif kimlikler belirli bir önder etrafından oluşturulur ve bunlardan en önemlilerinden bir tanesi de siyasi kimliklerdir. Bu siyasi kimlikler genellikle aydınların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu bağlamda değerlendirildiğinde kimliğin ideolojilerle bir ilgisi olduğunu söylemek gerekmektedir (Karpas, 2006:61). Burada temel kimlik ve sonradan yaratılmış kimlikler arasındaki farkın belirgin bir şekilde ortaya konması gerekmektedir.

“Sonradan yaratılmış kimlikler arasında millet, sosyal sınıf, kral veya imparator tebaası, vatandaşlık gibi birçok sosyo-politik kimlik yer alır. Tüm kimlikler, yani temel ve sonradan yaratılmış kimlikler durmadan değişmektedir. Ancak temel kimlikler çok yavaş ve yüzlerce sene tutan süreler içinde değiştikleri için adeta değişmiyormuş gibi görünürler. Bu temel kimlik değişimleri genellikle zorlama sonucu değildir” (Karpas 2006: 66-67).

Bu bağlamda bakıldığında sonradan kazanılmış kimliklerin ortaya çıkmaları Fransız Devriminden sonra olmaktadır ve bu geçmişten ciddi bir farklılaşmayı

göstermektedir; o zamana kadar görülmemiş bir aidiyet durumu, vatandaşlık kavramı ortaya çıkmakta ve bu da kimliğin belirlenmesinde ana eksen haline gelmektedir. Bu siyasi kimlik çerçevesinde Tanzimat Dönemi Osmanlı Devleti'ne bakıldığında bu kimliğin Osmanlılık olduğu görülmektedir. Osmanlılık fikri temelde Osmanlı toprakları içerisinde yaşayan tüm halklar için kullanılmakta ve bunun ile birlikte eşitlik fikri oluşmakta önceden var olan gayri-müslim ve Müslüman halklar arasındaki ayırım ortadan kaldırılmaya çalışılmakta daha doğrusu görünmez hale getirilmeye çalışılmaktadır.

Osmanlılık bir siyasi kimlik olarak ne Müslümanlar ne de Gayri-müslimler tarafından kabul görmemiştir. Bunun nedeni ise en özet şekilde temel kimliklerin egale edilmeye çalışılmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü yukarıda da bahsedildiği üzere temel kimlikler zorlama olmadan ve uzun zaman içerisinde kendiliğinden gelişen ya da değişen kimliklerdir. Ancak Osmanlı Devleti'nde III. Selim ve II. Mahmut zamanında merkezileşme ile başlayan Tanzimat ve Islahatta görünür kılınan ve 1864 yılında çıkarılan vatandaşlık kanunu ile yasalaşan Osmanlılık fikri görüldüğü üzere kısa bir zamanda ortaya çıkarılmıştır. Müslümanlar bunu önceden kendilerini farklı statüde gördükleri gayrimüslimlerle eşitlenmek olarak görürken Gayrimüslimler özellikle Hristiyanlar bu kimliği Osmanlı Devleti'nin bir asimilasyon aracı olarak görmüşlerdir (Karpas, 2006: 73).

Bilindiği üzere bu kimlik (Osmanlılık) fikrinin tabanda yerleştirilmesi ve kabullenilmesi için çalışan Genç Osmanlılar ve özelinde- Vatan Yahut Silistre kitabının yazarı ki bu biz de vatan kelimesini barındıran ilk tiyatrodur- Namık Kemal'dir. Bunun yanında bilindiği üzere önceden bir hanedanlığın ismi olarak geçen Osmanlı kavramı da yeni bir anlama bürünmüş hanedandan çıkıp daha soyut bir anlama kavuşmuş (vatan)tur. Osmanlılık terimi ya da ideolojisi siyasi açıdan geçerlilik kazanmamıştır. Ancak "kültürel ve tarihsel Osmanlılık modern Türkiye'nin doğuşunu hazırlamıştır" (Karpas, 2006: 74-75). Bunun nedeni ise bir vatan kavramı oluşturmuş olmasından kaynaklanmaktadır.

Namık Kemal'in Modernleşme Tasavvuru

Özellikle 1850'lili yıllardan itibaren Osmanlı'da modern Batı'ya cevap üretmek bürokratik ve sivil aydınlar üzerinden gerçekleşmektedir. Ancak aydınların ürettikleri cevaplar tek bir yönde olmamıştır. Batı'ya karşı cevap üretme çabası üç farklı düzlemde şekillenmektedir. Bunlardan birincisi Batının ancak taklit edilerek yani onun gibi olarak yenilenebileceğini düşünenler, ikincisi Batıyı batısız yenemeyeceğini düşünenler, üçüncüsü ise Batının önüne geçmenin ancak kendine dönüşle gerçekleşeceğini düşünenler (Erdem, 2016: 282). Bu bağlamda Namık Kemal'i üçüncü kategoriye oturtmak mümkündür. Ancak bu onun Batıyı yok saydığı ya da küçümsediği anlamına gelmemelidir. Aslında Namık Kemal Batılı kavramları

alıp Osmanlı toplumsal yapısına uygun hale getirmiş bu sayede modern düşünceye geçişi sağlamak noktasında önemli adımlar atmıştır.

Namık Kemal'in muhafazakâr bir düşünceye sahip olduğunu ve bu durumun onun modernleşme tasavvurunu etkilediği görülmektedir. Onun muhafazakâr düşünceye, dünya görüşüne sahip olduğunu anlayabilmek için muhafazakâr düşüncede önemli olan bazı temalara ve kavramlara değinmekte yarar vardır. Muhafazakâr düşüncede önemli temalardan birisi tarihtir. Sosyal bir gerçekliği anlayabilmek için tarihe dönmek gerekmektedir. Onlara göre tarih bir sürekliliktir; yapıların, toplulukların, alışkanlıkların, önyargının ve bilginin sürekliliği söz konusudur. Namık Kemal'in tarihe verdiği önem yazdığı tarihi eserlerde görülmektedir. Osmanlı Tarihi başta olmak üzere yazdığı akademik tarih kitaplarının yanında Celaleddin Harzemşah gibi edebi eserleriyle de tarihin bir devlet ve millet için ne kadar önemli olduğunu düşündüğü görülmektedir. Ancak bu onun tarihçi olduğu anlamına gelmemektedir. "Namık Kemal, bilimsel bir tarihçi olmaktan çok, yaşadığı dönemin insanlarına moral vermek amacıyla hareket" etmektedir (Karaalioğlu, 1982: 272).

Muhafazakâr düşünce için en önemli kavramlardan birisi gelenektir. Ancak bu noktada hangi gelenek sorusunu sorarak hareket ettiklerini unutmamak gerekir. Bu noktada onların oldukça seçici davrandıklarını söylemek gerekmektedir. "Faydalı bir gelenek geçmişten gelmeli ve aynı zamanda kendi içinde de çekici olmalıdır" (Nisbet, 2014: 55). Namık Kemal geleneği önemsemektedir hatta kendisi gelenekten bağımsız bir modernleşme tasavvurunun gerçekleşmeyeceğini ve toplumu ve devleti ileriye taşıyamayacağını düşünmektedir. Ona göre Batının taklit edilmesi değil takip edilmesi gerekmektedir. Batı'nın teknik anlamda oldukça ileri olduğunu kabul etmekte ve Batıya bu yönden benzerinin gerekliliğine inanmaktadır ancak bu yapılırken Osmanlı geleneğinden ve İslam'ın ahlaki değerlerinden vaz geçmek düşünülemez. Ona göre gelişmeye engel olan İslam değildir, asıl ilerlemeye engel teşkil eden Batının gelişmiş olduğu yönleri göremeyen Tanzimat Paşalarıdır. Tanzimat döneminde yapılan modernleşme hareketlerinde var olan asıl sorun paşaların savunduğu fazla hürriyet değil, hürriyetin gereklerini paşaların yeterince yerine getirmemesidir (Metin, 2012: 35).

Muhafazakarların üzerinde durduğu bir diğer önemli kavram ise otorite kavramıdır. Onlara göre özgürlük ve eşitlik kavramları birbirinden bağımsız iki kavramdır. Bunların ayrışması ise amaçlarında yatmaktadır. Özgürlükte amaç "bireysel ve ailevi mülkiyeti korumak" (maddi ve manevi) iken eşitlikte "bir toplumda eşitsiz bir şekilde paylaşılan maddi ve manevi değerleri yeniden dağıtmak ve eşitlemektir". Bu eşitleme ise bireysel özellikleri ve kazanımları farklı olan insanların eşitlenmesi anlamına gelmektedir ki bu da "en güçlü ve en parlak olanların özgürlüklerini sadece felce uğratmaktadır" (Nisbet, 2014: 79-80). Bu da aslında insanların potansiyellerini gösterememelerine neden olmakta ve çoğulculuklarını yok etmektedir. Namık Kemal'in Tanzimat ve

Islahat Fermanlarında eleştirdiği ana temalar arasında eşitlik kavramı yatmaktadır. Ona göre eşitlik değil hürriyet daha önemlidir.

Onun modernleşme tasavvuru noktasında üzerine ehemmiyetle eğildiği en önemli kavramların başında ilerleme gelmektedir. Ona göre ilerleme muhakkak olmalıdır ama bunun ne kadarının Batı merkezli gerçekleşmesi gerektiği noktasında belirli bir ölçü çizdiği görülmektedir. Batı teknolojik açıdan ciddi anlamda ileridedir. Bu noktada batıdan yardım almak Osmanlı için zorunluluktur. Ancak o aynı zamanda ilerleme için Batı’da bulunan hürriyet kavramının da alınmasının gerekliliğini savunmaktadır. Bu aslında insanları bir yandan İslami alanda var olan kader anlayışından uzaklaştıracak, insanları kendisi ve karşısındaki için bir şeyler yapmaya itecektir.

Onun modernleşmeye ilişkin fikirleri yazılarından çıkarmak mümkündür. Örneğin, İslam’ın Osmanlı modernleşmesindeki yeri noktasında Namık Kemal’in fikirlerini öğrenebileceğimiz en önemli kaynak İslamcılığın manifestosu olarak kabul edilebilecek *Renan Müdafaaanesi*’dir. Bu metin genelde İslam’ın terakkiye mâni olmadığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Ernest Renan’ın gelişmenin önündeki engel olarak dini görmesine ilişkin kaleme aldığı metin üzerine yazılan bu yazıda aslında onun fikirlerini çürütmeye çalışmaktadır. Ona göre geri kalmışlığın ya da ilerleyememenin en büyük nedeni İslam değil tam tersine İslam’ın doğru bir şekilde hayata geçirilememiş olmasıdır.

İbret gazetesinde kaleme aldığı *Avrupa Medeniyetinden İbret Dersi Almak* adlı yazısı onun Fransız aydınlanmacılarından olan Concerdet’ten etkilendiğini göstermektedir. Ona göre medeniyete şuurlu bir bakışla bakmak gerekmektedir. Bu bakış da dayanışmayı artıracaktır. Dayanışma ise okullara yönelmeyi sağlayacak, okul eğitimi yükselttiği için tezgâhı, üretimi işler kılacak. Tezgahların işlemesi ilerleyen süreçte sanayileşme ve bankacılığın önünü açacak. Bu da memleketin refaha ve servete ulaşmasını sağlayacaktır (Ülken, 2018: 124). Bir diğer deyişle Osmanlı modernleşmek ve kendini bataklıktan kurtarmak istiyorsa ilk iş Batı’yı anlamalıdır. Batı medeniyetinde onu öne çıkaran başlıca etmen eğitimidir. Bu da aslında eğitimde değişimin kaçınılmaz olduğunu göstermektedir. Bu eğitim sistemindeki değişim iş hayatını, ekonomik hayatı değiştirecektir. Bu da totalde Osmanlı’yı dönüştürecek ve ilerlemesine olanak tanıyacaktır.

Yine *İbret* gazetesinde yazdığı bir diğer önemli yazı *İttihad-ı İslam*’dır. Bu makalesinde İslam medeniyetinde, İslam toplumlarında oluşan parçalanmaların, bozulmaların nedenleri üzerinde durmaktadır. Ona göre İslam birliğinin sağlanmış olmasının en önemli nedeni bir zamanlar teknik üstünlüğü yakalamış ve köklü bir medeniyet inşa etmiş olmasından kaynaklanmaktadır (Ülken, 2018: 125). *Alemin Meyilleri* adlı yazısında medeniyet değişimi, ilerlemesi, uzmanlaşma kültürü eğitimin önemi ve yaygınlaştırılması gibi konulara değinmektedir (Ülken, 2018: 126). *Umumi Hukuk* adlı yazısına baktığımızda ise onun toplumcu sözleşmecî düşünürlerin

özellikle Rousseau'nun fikirlerini analiz ettiği görülmektedir (Ülken, 2018: 127). *Terakki* adlı yazısında ise Namık Kemal bir yandan Fransız Anayasası'nın Osmanlı'da kullanılabileceğini düşünürken bir yandan da Londra'yı medeniyetin bir örneği olarak göstermektedir. Ona göre yapılması gereken "İstanbul'u Londra veya Rumeli'yi Fransa haline getirmektir."

Bu yazıları ve bunun dışında yazdığı yaklaşık beş yüze yakın gazete yazısından onun geleneğe bağlı bir modernleşme yanlısı olduğunu söylemek mümkündür. Onun için esas olan gelenektir ancak Batıdan gelen siyasi fikirlere, kavramlara da açıktır. Bu noktada geleneğe uygun şekilde fikirler ve kavramlar üretmekte ya da Batı'dan gelen fikirleri gelenekle meşrulaştırarak Osmanlı'ya kazandırmaya çalışmaktadır. Bir diğer ifade ile Namık Kemal'in gelenek karşıtlarına ve aynı zamanda da Batı karşıtlarına karşı fikirler üretmeye çalıştığı görülmekte yani orta bir yolda yürümeye çalıştığı ortaya çıkmaktadır.

"Kemal'in fikirleri için yapılabilecek en iyi tanımlama, liberal değerlerin İslami kanıtlarla savunulması olmalıdır" (Metin, 2012: 42). O Batıyı reddetmemektedir. Hatta Batıyı birçok açıdan ileri de görmekte ve o ileri oldukları noktaları keşfedip Osmanlı'nın bünyesine katmak gerektiğini düşünmektedir. Onun karşı çıktığı şey Osmanlı'nın kendi değerlerini, geleneğini bırakması ve bu şekilde batılılaşmaya çalışmasıdır. Bu aslında kendi İslami ve Osmanlı değerlerini Batı karşısında ayaklar altına almaktır.

Ona göre Batı medeniyetinin gelişmesinin en önemli sebebi ilerlemeye ve özgürlüğe önem vermesinde yatmaktadır. Bunun yanında Batı medeniyetinin başarısı Batı insanının fikri ve kişisel özellikler açısından farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Batılı insanlar oldukça çalışkanlardır ve onlar birbirleri ile dayanışma ve birlik içinde oldukları kurumları oluşturmayı başarmışlardır. Osmanlı'nın da kurtulması için bunların olması gereklidir (Metin, 2012: 33). Bu çerçevede onun modernleşme düşüncesine baktığımızda karşımıza medeniyet, sanayileşme, teknoloji, ekonomi, askeri güç, kalkınma, eğitim ve basın yayın faaliyetleri gibi unsurlar çıkmaktadır (Berkes, 2012: 299- 300). Ancak Namık Kemal aynı zamanda Avrupa'nın ve Batı medeniyetinin ahlaki değerlerden yoksun olduğunu ifade etmektedir. Bu ise Osmanlı toplumunda ve İslam medeniyetinde olan bir unsurdur. Bu yüzden bunun korunması ve sürdürülmesi gerekmektedir (Metin, 2012: 34).

Ona göre Osmanlı'nın çöküş nedeni siyasal ve ekonomiktir. Bu çöküşü durduracak ya da tersine çevirecek en önemli değişim gerektiren alanlar ise eğitim ve siyasettir. Ona göre eğitim alanında yapılacak iyileştirmeler ve siyasal sistem değişikliği (anayasal meşrutiyet) sayesinde Osmanlı tamamen kurtulacaktır (Berkes, 2012: 288). Eğitim onun için halkın bilinçlendirilmesi noktasında önem kazanmaktadır. Toplumsal değişimin gerçekleşmesi için halkın eğitilmesi ve bilinçlendirilmesi şarttır. Bunu gerçekleştirmenin bir yolu eğitimse diğer bir yolu ise edebiyat ve gazetedir. Namık

Kemal modern araçlar olan ve toplumsal dönüşümün taşıyıcılarından olan gazete ve edebiyatı halkı eğitime aracı olarak kullandığı açıktır. Onun edebiyat alanında halkı eğitime noktasında en önem verdiği araç ise tiyatrodur. Ona göre tiyatro bir yandan eğlendirirken diğer yandan öğretmesi noktasında diğer yazınlardan ayrılmaktadır. Bundan dolayı zaten modern araçlar olan edebiyat ve gazeteyi modernleşmenin en önemli ayaklarından biri olarak kullanmaya önem vermiştir.

Ona göre Batı'nın dönüşümünü sağlayan pek çok siyasi kavram aslında İslam'da da bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Batı gibi ileri bir medeniyet oluşturulması için yapılması gereken Osmanlı'nın kendi kök değerlerine geri dönmesi ve bunları hatırlamasıdır (Söğütü, 2008: 44). Eğer bir imparatorluk ya da herhangi bir medeniyet onu oluşturan esasları unuttur ve tersi yönde hareket ederse kendi yıkımını gerçekleştirmektedir. Namık Kemal organizmacı düşünce (İbn Haldun gibi) içerisinde yer almaz. Ona göre devlet bir organizma değildir yani yaşayacağı belli bir süre yoktur. Eğer devlet kendi tabiatına, kurallarına uygun yaşarsa sonsuza dek var olabilir. Burada önemli olan devletin kendisini kaybettiği zaman kuralların yeniden tesis edilmesidir. Bu ise halk ile sultan arasında gerçekleştirilmiş olan anlaşmanın yerine getirilmesi ve halkın egemenliğinin yeniden tesisi ile mümkün olmaktadır (Arabacı, 1999: 73-74).

Bilindiği üzere Osmanlı'nın mayasında adalet kavramı yer almaktadır. Her yapıyı düzenleyen bu adalet sisteminin şaşması Osmanlı'nın sendelemesine yol açmıştır. Bundan dolayı yeniden kendisine yani o kadim düstura, adalet sistemine, geri dönmesi gerekmektedir. Ancak bunu zamanın ruhundan bağımsız düşünmek imkansızdır. Bu yüzden yeni kurumlar ve fikirler tesis edilmelidir. Artık adalet başka organlar, yapılar tarafından sağlanmaktadır. Bunlar göz ardı edilmeden bir yenilenmeye ihtiyaç vardır. Bu açıdan onun için en önemli kavramlardan ikisi hak ve hürriyetlerdir. Ona göre devletin ana amacı vatandaşlara hak ve hürriyetler tanınması ve bunları korumasıdır (Koçak, 2009: 246).

Namık Kemal aslında Batılı kavramların İslam'da yerinin olduğunu kanıtlamak için eski kavramlara yeni anlamlar yüklemeye çalışmaktadır. Ona göre biat toplumsal sözleşmenin bir uzantısı, temsili hükümet meşveret usulü, hukukun egemenliği doktrini ise şeriata bağlılıkla benzetilmektedir. Bu da aslında onun modernleşme düşüncesini taklitçilikten uzaklaştırmaktadır. Bunun yanında dini araçsallaştırarak halkın modernleşme hareketlerini kabulünü sağlamaya çalışmaktadır. Örneğin “Kemal’e göre yeni bir halifenin cülusunda İslam cemaatinin liderleri tarafından yapılan geleneksel biat uygulaması, sadakat yemini esnasında halk ve hükümdar arasındaki toplumsal sözleşmenin onaylanmasıydı” (Zürcher, 2016: 109). Aynı zamanda Namık Kemal temsil ve denetim organı olarak Meclis-i Şurayı Ümmet’i kabul etmektedir. Bu ise Kur’anî bir düşünce olan müşavere etmek fikrine dayanmakta ve onun pratikteki uygulaması olarak kabul edilmektedir. Batılı bir kavram olan tabii hukuk için de aynı düşünceyi uygulamıştır. Tabii hukuk aydınlanmacı düşünürler tarafından akılla

bağdaştırılırken, Namık Kemal tabii hukuku hem akıl hem de din doğrultusunda ele almaktadır. Ona göre tabii olan ile tanrısal olanın çatışması mümkün değildir. Hatta Namık Kemal bu noktada biraz daha ileri giderek Tanrı'dan gelen tabii hakların insanı daha da özgürleştirdiğini ve insanı insanın kulluğunda kurtararak tahakküm altına girmeyi engellediğini savunmaktadır.

Onun siyasal modernleşme noktasında önemseddiği nokta kuvvetler ayrılığıdır. Kanun yapma yetkisi hükümette değil de mecliste olmalıdır ve bunun da meşveret usulü ile yapılması gerekir. Kanunların yapılması ve kabulü noktasında da halkın onayının alınması gerektiğine inanmaktadır. Bunun gerçekleşebilmesi için de meşrutî bir yönetim gerekmektedir. “Şurayı Devlet (Danıştay), Meclis-i Ayan (Senato) kurulmalı, kanunlar, nizamlar ve hürriyetler teminat altına alınmalıdır” (Birand, 1955: 37; Tuncer, 2012: 22). Ancak burada başka bir sorun daha ortaya çıkmaktadır: bu kanunların yapılması ve uygulanması noktasında kimlerin söz sahibi olacağı. Bu noktada ise eğitime ilişkin problemler karşımıza çıkmaktadır. Bu kanunların yapılması ve uygulanması için yapılması gereken en önemli icraat halkın eğitilmesi ve seçkin bir aydın zümrenin yetiştirilmesidir. Ona göre modernleşmenin sağlanabilmesi ve Osmanlı'nın eski gücüne kavuşması için yapılması gereken eğitim ve öğretimin geliştirilmesi ve yaygınlaştırılmasıdır. “Okulların açılmasını, kütüphanelerin kurulmasını, kitapların ve okur sayısının artırılması” üzerine çalışmanın gerekliliğini vurgulamaktadır (Tuncer, 2012: 22).

Sonuç

Namık Kemal günümüzde kullanılan kavramların ve fikirlerin oluşmasını ve geliştirilmesinin sağlayan en önemli düşünürlerden birisidir. Namık Kemal'in anlaşılması Türk modernleşmesinin fikri temellerinin nereye dayandığını anlamak açısından önemlidir. Namık Kemal'in yaşadığı dönem (1840-1888) toprak kayıplarının önlenemez bir şekilde arttığı, milliyetçilik hareketlerinin önünün kesilmeye çalışıldığı, ekonomik, sosyal ve siyasi buhranların arttığı bir dönemdir. Bu buhranların çözülmesi ve Osmanlı'nın kurtarılmasının sağlanması için ciddi çıkış yollarının arandığı dönemdir.

Mustafa Reşit Paşa'nın ilan ettirdiği Tanzimat Fermanı ile birlikte modernleşme hareketleri siyasi alanına yayılmış, hak, özgürlükler, eşitlik gibi Batılı kavramlar kabul edilmiştir. Islahat Fermanı da aynı şekilde ayaklanmaların devam etmesi ve Batı'nın Osmanlı'nın iç işlerine karışması sonucunda ilan edilmiştir. Bu noktada Tanzimat ve Islahat fermanlarının çıkış nedeninin Batılı devletlerin Hristiyan tebaa üzerinden Osmanlı'nın iç işlerine karışmasını engellemek olduğunu görmek mümkündür. Çıkış noktası ise Batı'nın baskılarıdır. Bu açıdan bakıldığında Namık Kemal'in Batılıların dayatmış olduğu modernleşmenin gerçekleştirilmeye çalışıldığı bir dönemde yaşadığı görülmektedir. Bu dönemde gerçekleştirilen modernleşme hareketlerinin

halk tabanında çok da bir geçerliliği olmadığı görülmektedir. Bunun nedeni ise bu modernleşmenin onların istekleri ve ihtiyaçları doğrultusunda gerçekleşmemesidir. Müslümanlara göre atılan adımlar bir hak kaybı olarak görülürken, gayri-Müslimler için bir asimilasyon aracı olarak görülmektedir.

Halk tabanında modernleşmenin kabulü ve yayılmasının sağlanması onun halka anlatılması ve açıklanması ile mümkün olmaktadır. Bu da ancak basın hayatının geliştirilmesi ile mümkün olabilmektedir. Bu süreçte önyak olan Şinasi ise onu etkili bir şekilde kullanarak yürütülmesini ve yaygınlaştırılmasını sağlayan Namık Kemal'dir. O ele aldığı eserlerle ve gazete yazılarıyla halkın aktif olması için elinden geleni yapmıştır. O aslında bir yandan Osmanlının çöküş nedenlerini araştırırken (bunun cevabı genellikle siyasal ve ekonomik) bir yandan da bu çöküşü durduracak ya da tersine çevirecek yollar aramaktadır (eğitim ve siyasal değişimler). Ona göre bunu durduracak ana reform yeni bir devlet rejiminin belirlenmesidir. Bu da hiç şüphesiz anayasal bir meşrutiyetin sağlanmasıdır. İlerleyen süreçte Namık Kemal'in bu isteği Kanun-i Esasi'nin kabulü ve Meşrutiyetin İlanı ile gerçekleşmiştir. Ancak çok geçmeden meclisin süresiz olarak tatil edilmesiyle II. Meşrutiyete kadar rafa kaldırılmıştır.

Namık Kemal Batı medeniyeti ile İslam geleneğinin uzlaşacağı modern bir devlet hayal etmektedir. Batı ve Osmanlı/İslam medeniyetinin karışımı/ sentezi bir modernleşme Osmanlının devamını sağlayacaktır. Batı teknik, temel hak ve özgürlükler açısından oldukça öndedir. Bu yüzden bu alanlarda Batıya yönelmek kaçınılmazdır. Ancak bu yöneliş kendi değerlerinden taviz vermek anlamına gelmemektedir. Ona göre Batıda geliştirilen pek çok modern kavram İslam literatüründe de bulunmaktadır. Bu yüzden aslında kendi iç dünyasına kaynaklarına yönelmek Osmanlının kurtarılması için büyük bir adım olacaktır. Bu sayede hem Osmanlı kendisine gelecek hem de Batı medeniyetinin ulaştığı seviyeye ulaşmış olacaktır. Bu noktada Namık Kemal'in paşaların modernleşmesine karşı çıktığı görülmektedir. Yapılan bu modernleşme hareketleri sadece paşaların kendi mevkilerini koruması ve Batı'nın iç işlerine karışmasını engellemek adına yine Batılı devletlerin dayatmasıyla yapılmıştır. Osmanlı'yı kurtarmak için yapılmamıştır.

KAYNAKÇA

- Akın, H. Mahmut (2012). “Namık Kemal’in Siyasi Düşüncesinde Temel Kavramlar: İlerleme, Hürriyet, Vatan”. *Namık Kemal*. Tekirdağ: Namık Kemal Üniversitesi. (147-152).
- Akün, Ö. Faruk (2006). “Namık Kemal”. *İslam Ansiklopedisi*. C. 32. İstanbul. (361-378).
- Altınkaynak, Hikmet (2017). *Türk Edebiyatında Yazarlar ve Şairler Sözlüğü*. İstanbul: Can Yay.
- Arabacı, Fazlı (1999). “Osmanlı Modernleşmesinde Yeni Osmanlıların Din ve Siyaset Anlayışları”. *Dini Araştırmalar*. c. 2, s. 5. (51-89).
- Berkes, Niyazi (2012). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Demir, Ömer ve Acar, Mustafa (1992). *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Yay.
- Erdem, Tevfik (2016). *Sosyoloji Notları*. Antalya: Otorite Yay.
- Findley, F. Carter (2011). *Türkiye Tarihi Cilt IV.: Modern Dünyada Türkiye 1839-2010*. İstanbul: Kitap Yay.
- İnalıcık, Halil (2016). *Devlet-i Aliye IV. Cilt*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- İrem, Nazım (2008). “Cumhuriyet Modernleşmesinin Sınırları ve Bir Sınır Dili Olarak Muhafazakar Modernite”. *Muhafazakar Düşünce*. Güz: Cumhuriyet Modernleşmesi: Kopuş mu Süreklilik mi? (11-32).
- Karaalioglu, Seyit Kemal (1982). *Resimli Motifli Türk Edebiyatı Tarihi II: Tanzimattan Cumhuriyete*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri.
- Karpat, Kemal (2006). “Aydınlar ve Kimlik: Tarihsel Bir Bakış”. *Doğu Batı*. Şubat- Nisan: Entellektüeller I. (61-84).
- Koçak, Cemil (2014). “Namık Kemal”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 1: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*. ed. Mehmet Ö. Alkan. İstanbul: İletişim Yay. (244-249)
- Metin, K. Ali (2012). “Namık Kemal’de İki Dünyalık Fenomeni”. *Namık Kemal*. Tekirdağ: Namık Kemal Üniversitesi. (31-39).
- Nisbet, Robert (2014). *Muhafazakarlık: Düş ve Gerçek*. Ankara: Kadim Yay.
- Ortaylı, İlber (2016). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: TİMAŞ Yay.
- Önder, Göçgün (2009). *Namık Kemal: Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği ve Eserlerinde Açıklamalı Seçmeler*. Ankara: Aytatürk Kültür Merkezi.
- Özyurt, Cevat (2016). *Modern Türk Düşüncesinin Sosyolojisi (1839-1923)*, Ankara: Kadim Yay.
- Söğütü, İlyas (2008). “Osmanlı’dan Cumhuriyete Türkiye’de Modernleşme: Kırılmalar ve Süreklilikler”. *Muhafazakar Düşünce*. Güz: Cumhuriyet Modernleşmesi: Kopuş mu Süreklilik mi? (33-54).
- Tosun, Necip (2012). “Siyasi Tanzimattan Edebi Tanzimata Namık Kemal”. *Namık Kemal*. Tekirdağ: Namık Kemal Üniversitesi. (25-29).
- Tuncer, Hüseyin (2012). “Sanatı ve Düşünceleriyle Bir İnsan ve Yazar Olarak Namık Kemal Portresi”. *Namık Kemal*. Tekirdağ: Namık Kemal Üniversitesi. (17-24).
- Ülken, Hilmi Ziya (2018). *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- Yetim, Fahri (2017). *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Türk Düşüncesinde Arayışlar*. İstanbul: Tezkire
- Zürcher, Eric Jan (2016). *Modernleşen Türkiyenin Tarihi*. İstanbul: İletişim Yay.

Politika Anlayışında Bir Ahlak Reformcusu Olarak “Jean Jacques Rousseau”

Rumeysa Hazel PEKACAR

“...Bu yasa (ahlak yasası), mermere, tunca değil, insanların yüreklerine kazınır; Devlet’in gerçek anayasası olur.”

Jean Jacques Rousseau

Giriş

Jean Jacques Rousseau 1712- 1778 yılları arasında yaşamış ve insan doğasına ilişkin çözümlemesiyle, insanın özü itibarıyla iyi olduğuna ilişkin görüşü ve “Toplum Sözleşmesi” öğretisiyle ün kazanmış olan ünlü Fransız Romantiklerinden ve bir Aydınlanma karşıtı filozoflarından’dır.¹ Aydınlanma, anlamı itibarıyla felsefi bir temel üzerine yükselen bir anlayışı ifade eder. Başlangıcını on sekizinci yüzyıldan alsa da esasen on yedinci yüzyıla dayanan bilimsel hareketin bir sonucudur. Bu hareket, Newton’un yönteminin ve evren anlayışının, din, toplum, siyaset ve insan anlayışına da uygulanmasını ifade eder. Aydınlanma, kilise ve dogmaları çıkış noktası almak yerine; akıllı ve bilimi merkeze alarak toplumsal ve politik sorunların çözülmesi gerektiğini ifade etmektedir.²

Rousseau, Aydınlanma’nın özellikle ilerlemecilik anlayışına farklı bir perspektiften bakmıştır. O, eserlerinde ilerlemeyi kabul etmekle birlikte onun iyilik getirmediğini savunur. Çünkü Aydınlanma’nın karakteristik bir savunusu olan ilerlemecilik ile insanın akıllı sayesinde her şeyin anlaşılabilirliği, çözülebileceği ve doğanın kontrol altına alınabileceği ifade edilir. Böylece insanlar, akıl ve bilim sayesinde gerekli ilerlemeyi sağlayabilir.³ Oysa Rousseau için akıl, Aydınlanmacıların merkeze aldığı gibi fayda sağlayan bir yeti olarak görülmez. Rousseau, ikinci söylevinde aklın, insanlarda doğuştan bulunan bir yeti olmadığını, aksine insanlarda bulunan yetkinleşme ve olgunlaşma kapasitesi ile aklın sonradan ilerleme kaydettiğini savunur. Doğadan gelen iki yeti yalnızca merhamet ve kendini koruma içgüdüsüdür.⁴ İnsanda akıl ve beceriler ilerleme kaydettikçe toplumsallaşma ve mülkiyetin de keşfiyle

1 Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1999, s.735-736.

2 Stephen Davies, “Aydınlanma” *Liberal Düşünce*, Cilt: 10, S:37, Ankara, 2005, s.5-6.

3 Ahmet, Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s.89-90.

4 Jean Jacques Rousseau, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliği Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma, Çev: Rasih Nuri İleri, İstanbul, 1990, s.84-104.

beraber rekabet doğmuş, böylece akıl insana yalnızca kötülük yapmayı öğretmiştir.⁵

Rousseau, bu yargıya insanlığın gelişimsel sürecini tarihsel olarak ele aldığı “İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı” eserinde varmıştır. Ona göre, insanlar doğa durumunda yavaş yavaş bir araya gelerek çeşitli ilişkilerin farkına varmıştır. İnsanoğlu, bu toplumsallaşmada kıyaslama, rekabet, kıskançlık, seçme ve reddedilme duygularını keşfetmiştir. Reddedilme duygusundan ise haksızlık duygusu; haksızlık duygusundan, insanın kendine yönelik fikirleri anlamına gelen ve Fransızca’da *Amour propre*⁶ olarak ifade bulan öz saygı doğmuştur. İnsanlar arasında böylece ahlaki ilişkiler ortaya çıkmıştır.⁷

Rousseau’ya göre insan ahlaki yönü ile doğmuş ancak ahlaki ilişkileri toplumsallaşma ile kazanmıştır. Bu ahlaki yönü ise tutkularıdır. Başka bir deyişle, insanın iradesini tutkuları yönetir.⁸ Doğa durumunda insan, tek başına ya da bir ağacın altında yaşarken davranışlarında herhangi bir sorumluluk taşımamaktadır. Çünkü ahlaki ilişkiler, insanın eylemlerinin sonucunun başkasını etkilediği bir durumda ortaya çıkmaktadır. Rousseau ahlaki insanı “diğer canlılarla ilişki içinde olan, özgür ve zekası olan bir varlık”⁹ olarak tanımlamaktadır. O halde insanların davranışlarını sonuçlarının başkasına göre iyi veya kötü olarak bir yargıya ulaşabilmesi ancak o insana verdiği fayda ve zarar sonucunda belirlenir.

İkinci bir yorum olarak insan, doğada tutkularının her istediği yapması bakımından aslında onun kölesi konumundadır. Ancak tutkular insanı değil, insan tutkularını aklını kılavuz olarak yönlendirdiğinde ahlaki bir varlık haline gelmiştir. Çünkü insan, tutkularını yöneterek kendi çıkarını değil, başkasının çıkarını tercih edebilmeyi başarmaktadır. Bu durumu ise insan ilk kez birleşme kararı ile Toplum Sözleşmesi olarak ifade bulan anlaşmayı oluştururken gerçekleştirmiştir.¹⁰ Ayrıca “Sözleşmeyi esas olarak fiili ya da varsayımsal bir uzlaşma değil, insanların ahlak bakımından eşit olmalarıyla ilgili belli ahlaki öncülleri değerlendirmemizi sağlayan bir araç olarak görmeliyiz.”¹¹ Sözleriyle toplum düzenine geçişte sözleşmeyi ahlaki bir yaşantının aracı olarak gördüğünü ileri sürmektedir.

Doğa durumunda karşılıklı girilen zorunlu ilişkiler neticesinde insanları birbirine karşı koruyan birtakım hakların olmaması, öte yandan mülkiyetle birlikte gelen güçlü ve zayıfın savaşı sonu gelmez bir mücadeleye dönüşmüştür. Böylece, insanlar bu

5 Jean Jacques Rousseau, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliği Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma, s.149-151.

6 Christopher Bertram, Rousseau and The Social Contract, New York, 2004, s.22.

7 Jean Jacques Rousseau, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliği Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma, s.143-145.

8 Jean Jacques Rousseau, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliği Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma, s.105.

9 Jean Jacques Rousseau, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliği Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma, s.82.

10 Jean Jacques Rousseau, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliği Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma, s. 155

11 Will Kymlicka, Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş, Çev: Ebru Kılıç, İstanbul, 2006, s.85. (Editörler: Ahu Tuncel, Kurtul Gülenç’in Siyaset Felsefesi Tarihi kitabından naklen).

duruma bir çözüm bulmak için bir araya gelip anlaşarak ilk politik bütünlüğü kurma kararı almıştır. *Toplum Sözleşmesi* olarak ifade bulan bu olay ile toplumsallaşma, temeli hukuk kurallarına dayanan bir şekil kazanmıştır.¹²

Öte yandan, doğa durumunda savaş ve mücadele ortamına insanların tikel istek ve çıkarlarının sebep olduğu gerçeğinden hareketle, kurulacak toplum düzeninin temelindeki toplumsal bağı kuran şey, ortak olan çıkar olarak görülmüştür.¹³ Çünkü Rousseau için erdem, bireysel iradenin genel irade ile uyumlu hale getirilmesidir.¹⁴ Başka deyişle, kişinin kendi istekleri yerine, başkasının istek ve çıkarını tercih etmesi bir erdemdir. Çünkü bu durum güçlü bir irade gerektirir. Öyleyse Rousseau'da toplumun ve siyasetin temeli ahlaktır.

Buradan hareketle Rousseau, ahlaki ilişkilerin kaynağının toplumsallaşma ve siyasallaşma olduğunu anlamıştır. Bu görüşten emin olmak için siyasal kurumlar adlı eserinin üzerinde yaklaşık on dört yıl boyunca çalışmış ve ahlakın tarihsel gelişimini daha fazla gözlemlemek istemiştir. Rousseau için buradan sonra araştırılacak konu; en iyi halkı meydana getirecek olan hükümet, politik yapılanma, kanun, yönetim, egemenlik gibi kavramlar olmuştur.¹⁵

Politik Bütünlük ve Ahlak Girdisi

Politik bütünlük, doğa durumundaki bireylerin bir araya gelerek içinde bulundukları karşılıklı kötücül duygu ve mücadele ortamından kendi rızaları ile ayrılmak için yaptıkları sözleşme sonrası durumu ifade eder. Bu bütünlük, sözleşmeye rıza gösteren bireylerin kendi koydukları kurallardan yani başka bir deyişle yasalardan oluşur. Çünkü yasalar, Rousseau'cu düşüncede toplumun oluşturulma koşullarıdır.¹⁶ Başka bir ifade ile yasa, ortak menfaatin bir madde üzerinde, ortak iradenin açık ve resmi bir şekilde beyanı anlamına gelir.¹⁷

Önemli bir nokta da şudur ki insanların bir araya gelerek politik bütünlük kurmaları bir sözleşme işidir. Ancak anlaştıktan sonra alınan her karar yasa kabul edilir.¹⁸ Bu yasalar, toplumu oluşturan formel ve hukuki niteliğe sahip olsa da öte yandan temelinde ahlaki anlayışı kurma ve muhafaza etme kaygısı barındırmaktadır. Rousseau bu durumu yasaları dörde ayırarak ifade eder. Bu yasalar; politik yasalar

12 Jean Jacques Rousseau, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliği Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma, s.151-155.

13 Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Çev: M. Tahsin Yalın, İstanbul, 2006, s.43.

14 Jean Jacques Rousseau, *Ekonomi Politik Üzerine Söylev Siyasal Fragmanlar*, Çev: İsmail Yerguz, İstanbul, 2008, s.42.

15 Jean Jacques Rousseau, *İtirafatlar*, Çev: Kenan Somer, İstanbul, 2016, s.495.

16 Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s.57-59.

17 Jean Jacques Rousseau, *Dağdan Yazılmış Mektuplar* Çev: Kazım Nami Duru, İstanbul, 1967, s.266.

^Rousseau Dağdan Yazılmış Mektuplar adlı eserinde, yasadın kanun olarak bahseder.

18 Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s.57-60.

yani anayasa, ceza yasaları, toplum yasaları ve ahlak yasalarıdır. “Bu (ahlak yasaları), politikacıların bilmediği bir şeydir, ama bütün öteki ilişkilerin başarısı ona bağlıdır; bilge yasacı, özel birtakım yönetmeliklerle yetiniyormuş gibi gözükse de asıl gizliden gizliye bununla ilgilenir.”¹⁹

Rousseau, oluşturduğu bu politik bütünlükte herkesin yerini ve konumunu aşama aşama inşa etmiştir. Bu oluşumda, halkın bir araya gelerek oluşturduğu bütüne cumhuriyet, bu bütünlük etkin olursa egemen varlık, edilgin olursa devlet, egemen gücün üyesi olarak yurttaş, devlete karşı ise uyruk adını alırlar.²⁰ Ona göre, egemenlik ve yasama halka aittir. Hükümet yalnızca devlet ve egemen varlık arasındaki görevli ve yönetici organ olarak kabul edilir ve yine üyeleri halk tarafından seçilir.²¹ Bu anlamda hükümetin temelde üç görevi vardır. Bunlar; toplumu genel iradeye uygun yönetmek, bireysel iradeyi genel iradeye uyumlu hale getirmek ve servet dağılımındaki eşitsizliği engellemektir.²² Esasen bu üç görevin de temelinde toplumdaki genel bütünlüğü, uyumu ve ortak çıkarı koruma hedefi vardır. Çünkü ortak yarar ve çıkar korunduğu sürece toplumun temelindeki ahlaki ilişkiler de korunacaktır.

Bu durumda Rousseau’nun ahlaka dayalı politika anlayışının esas noktası hükümetin görevinde ortaya çıkmaktadır. Çünkü insanların ahlaki yönünün tutkuları olduğu öne süren Rousseau’ya göre insanların bu tutkuları biçimlendirilmelidir. Onda insan bir duyarlılık varlığıdır ve duyguları ile doğar.²³ Bu yüzden, bireyin bir davranışı gerçekleştirmesi için önce yapması gereken şeyin sevgisine, yani duygusuna sahip olması gerekir. Bu durumda bir yönetici, halkın mevcut yönetim biçimine uygun olarak davranması için onları biçimlendirmeli ve onların nasıl davranacağını belirlemelidir.²⁴

Rousseau’nun siyaset anlayışı, ortak çıkar ve faydayı temele alan genel irade anlayışıdır.²⁵ Bu yüzden insanlar da bu niteliklere uygun yetiştirilmelidir. Yetiştirmek, eğitim ile ilişkilidir. Öyleyse bir hükümet, eğitim metodunu ve müfredatını toplumsal bağları kuvvetlendirici, ortak çıkar, fayda ve iyiliği gözetecek bir anlayışı aşılacak şekilde oluşturmalıdır.²⁶

Rousseau bu konudaki görüşlerini Emile eserinde dile getirir. Ona göre her birey bebekliğinde itibaren her yaş dönemine uygun olarak ben merkezli değil, içinde bulunduğu toplumun çıkar ve iyiliğini gözetmeyi sevecek ve isteyecek bir eğilimle yetiştirilmelidir. Bu her birey için geçerli olduğunda, bu bireyler toplumda bir araya

19 Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s.80.

20 Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s.31.

21 Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s.43-83.

22 Jean Jacques Rousseau, *Ekonomi Politik Üzerine Söylev Siyasal Fragmanlar*, s.141-148.

23 Jean Jacques Rousseau, *Emile*, Çev: Yaşar Avunç, İstanbul, 2018, s.7

24 Jean Jacques Rousseau, *Ekonomi Politik Üzerine Söylev Siyasal Fragmanlar*, s.140,

25 Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s.43.

26 Jean Jacques Rousseau, *Ekonomi Politik Üzerine Söylev Siyasal Fragmanlar*, s.148-150.

geldiğinde herkes birbirinin faydasını tercih edeceği için sağlıklı ve uyumlu bir toplum yapısı ortaya çıkacaktır.

Rousseau, özgürlük ve eşitliğin doğadan geldiğini fakat mülkiyet hakkının sonradan kazanıldığını iddia eder.²⁷ Özgürlük ve eşitlik kavramları da onlara sahip olunan birer duygudur. Yani insan, özgürlük ya da eşitlik sevgisine sahiptir. Bu yüzden insanların bunu kaybetmemesi için bu duyguların bilinci ve sevgisi verilmeye devam edilmelidir. Çünkü bir politik bütünlüğü bir arada tutacak olan şey, özgürlük sevgisidir. Özgürlük olmadan vatan yaşamaz. Erdem olmadan da özgürlük olmaz. Başka bir deyişle, erdem özgürlüğü, özgürlük ise vatani yaşatır. Bu erdemi sağlayacak olan da eğitilmiş yurttaşlardır.²⁸

Bu anlamda Rousseau için güçlü ve kalıcı bir politik bütünlüğün şartlarından biri insanların vatansever olmasında yatmaktadır. Vatanseverlik de bir duygu olduğu için insanlara bu sevgi aşılanmalı ve insanların oluşturulan bu bütünlüğü ve yaşadıkları vatanlarını sevmeleri sağlanmalıdır. Rousseau, bu konudaki görüşlerini “halkların erdemli olmasını mı istiyorsunuz? O zaman işe onlara vatanlarını sevdirmekle başlayalım”²⁹ sözleri ile ifade eder.

Vatanseverlik eğitimi, devlet tarafından verilmelidir. Çocuklar, eşit bir ortamda, genel iradenin ilkelerini öğrenmelidir. Bu ilkelerle saygılı olmayı, onları besleyen seven atalarını hatırlatan minnettarlık duyacak şeyleri görüp borçlu olduklarını düşünmelidirler. Böylece herkes birbirini kardeşçe sevecek ve toplumun istediğini kendi de tüm benliği ile isteyecektir.³⁰

Bu anlamda, çocukların öğretilen şeyleri kendinden önceki nesillerde örneklerini görmesi oldukça önemlidir. Çocuklar, bunları uygulayan ve örnek olan atalarını gördükçe meyve veren eğitim anlayışı kendini gösterecektir. Böylece yalnızca sözde kalmayan, uygulanan ve uygulandıkça iyi bir yurttaş olmak için rekabetin olduğu bir ortam doğacaktır. Rousseau bu duruma, halk eğitimi adını verir. Demek ki vatan sevgisi, erdemle ilişkilidir. Böylece vatanını seven halk yasalara da saygı duyacağı için politik düzenin yıkılma tehlikesi azalacaktır.³¹

Ayrıca birey, yetişkinlik dönemine kadar henüz kendi fiziksel varlığı dışında, toplumsal bir varlık olduğunun bilincinde değildir. Çocuk, toplumun bir parçası ve üyesi olduğunu, ancak çevresindeki türdeşlerinin de onunla benzer durumda ve konumda olduklarını fark etmesiyle anlamıştır. Bu dönem de yetişkinliğe geçiş

27 Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s.17-37.

28 Jean Jacques Rousseau, *Ekonomi Politik Üzerine Söylev Siyasal Fragmanlar*, 148-149.

29 Jean Jacques Rousseau, *Ekonomi Politik Üzerine Söylev Siyasal Fragmanlar*, s.144.

30 Jean Jacques Rousseau, *Ekonomi Politik Üzerine Söylev Siyasal Fragmanlar*, s.150.

31 Jean Jacques Rousseau, *Ekonomi Politik Üzerine Söylev Siyasal Fragmanlar*, s.151.

dönemidir.³² Yetişkinlik döneminde ise ona, topluma karşı görev ve sorumlulukları aşılmalı ve bütünün bir parçası olduğu konusunda bilinçlendirilmelidir. Yetişkin bir bireyin ailesinden aldığı ahlaki eğitim sonrasında toplumda gördüğü örneklerle kapılıp gitmesi engellenmelidir. Çünkü Rousseau'ya göre, ahlak bozukluğu mizaçta değil, düşüncede başlar. Birey, uygar yaşamın göz alıcı örneklerine ve yaşantısına kendini kaptırabilir. Böylece sırf o topluma kabul edilmek uğruna tekrar olduğundan farklı davranmakla kendine yabancılaşma süreci başlamış olur.³³

Bu noktada, Rousseau'cu bir düşüncede toplumla ya da genel irade içinde uyumlu olmakla sırf topluma ayak uydurmak için insanın olduğundan farklı davranması arasındaki fark anlaşılmalıdır. Kişi aldığı eğitimle, kişisel çıkar ve isteklerinin yerine topluma fayda sağlayan istek ve çıkarları kabul edecek şekilde yetiştirilmelidir. Öyle ki bu anlayışın altında, başkasının iyiliği ve faydası düşüncesi hakim olduğu için halihazırda ahlakidir. Oysa uygar yaşamda ahlaki olmayan ve toplumun çoğunluğunun ayak uydurduğu bir yaşam tarzına kabul edilmek için olduğunda farklı görünmek bireyin kendine yabancılaşmasına yol açtığı için kişinin erdemlerini kaybetmesine yol açmaktadır. Bu yüzden Rousseau'nun fikirleri konusunda bu ayrıma dikkat edilmelidir.

Bununla birlikte, Rousseau'ya göre insanları uygar yaşamda mutsuz kılan arzularının ihtiyaçlarına denk olmamasıdır. Doğa durumunda insanın yeme içme ya da barınma gibi temel ihtiyaçlarının dışında bir ihtiyacı yoktur. Oysa uygar yaşamda insanın daha çok elde etmek istediği seçeneklerin çoğalması ile arzuları ihtiyaçlarını aşmış olur. Sınırsız arzular, tatmin etme noktasında imkansız olduğu için birey mutsuz olur.³⁴ Bu yüzden, yöneticinin görevi onun mülkiyetini azaltmak değil, ihtiyaçlarını azaltmaya çalışmaktır. İnsanlar arasında ne kadar zenginlik ve mülkiyet artarsa halk arasında da o kadar uçurum olacak böylece, saygınlık dahil her şey para ile elde edilmeye çalışılacaktır. Böylece, zenginlik arttıkça genel çıkarın yerini, kişisel çıkar alacaktır. Akabinde yurttaşlar birbirine rekabetten dolayı nefret duymaya başlayacak böylece toplumun yararı anlayışı zedeleneyecektir.³⁵

Rousseau, fikirlerinde parçadan bütüne doğru giden bir anlayışa sahiptir. Bu konuda da toplumun genel mutluluğu için önce bireyin mutluluğunu esas alır. Öyle ki birey mutlu olacak, mutlu bireyden mutlu aileler, mutlu ailelerden ise uyumlu ve mutlu bir devlet ortaya çıkacaktır. İnsanların mutlu olması içinse kendileriyle uyumlu ve tutarlı olmaları sağlanmalıdır. İnsanların, oldukları gibi görünmeleri ya da göründükleri gibi olmaya çalışmalarına yardım edilmelidir. Başka bir deyişle, insanların doğadan getirdiği eğilim ve istekleri ile uymak zorunda oldukları yurttaşlık

32 Jean Jacques Rousseau, *Emile*, s.253-254.

33 Jean Jacques Rousseau, *Emile* s.471.

34 Jean Jacques Rousseau, *Emile*, s.71.

35 Jean Jacques Rousseau, *Ekonomi Politik Üzerine Söylev Siyasal Fragmanlar*, s.148.

görevi birbiri ile uyum içinde olmalıdır.³⁶ Rousseau'cu bir düşüncede, bu durumun mümkün olması için halkın arasında zenginlik ve sınıf farklılıklarına sebep olacak bir ekonomi yönetiminden kaçınılması gerektiği kastedilir.

Rousseau'nun, politik bütünlüğün ebedi bir şekilde muhafaza edilmesi hususunda aldığı tedbirler arasında din anlayışı da önem taşımaktadır. Din anlayışını da ahlaki bir temelde değerlendirmiştir. O dini, kişisel bir tapınma ya da devletin kutsal törenleriyle icra etmesi gereken bir gerçeklik olarak görmez. Bunun yerine, dinin, toplumu bir arada tutan ve devlete karşı saygı ve bağlılığı artıran yönüne vurgu yapar.³⁷ Bu anlamda Montesquieu'cu bir anlayışa sahiptir. Dinin emirleri ile medeni kanunların emirleri yalnızca insanların bir arada mutlu ve uyumlu bir şekilde yaşamaları için gerekli ahlaki eylemlere teşvik etmelidir. Dini kanunlar, insanların ahlaki yönlerini geliştirmeli ve bu sayede devlete karşı itaatkar ve saygılı bir birey haline gelmelidir.³⁸

Bu anlamda Rousseau, bir duygu filozofu olarak yine insanların duygularının şekillendirilerek bunun oluşturulabileceğine inanır. Kanun koyucu, toplumsal bağları kuvvetlendireceğine inandığı birtakım kurallar koyarak bir sivil din anlayışı oluşturmaktadır. Bu oluşturulacak inanç ise süreç içerisinde değişkenlik gösterse de temel de uygun görülen form Hristiyanlıktır. Bunun sebebi, mütevazılığı ve otoriteye itaati emrederken bir yandan da bu dünyada kurtarılmayı beklememeleri gerektiğini söyleyerek insanların kendi iradelerine vurgu yapmasıdır. Rousseau için insanlar, çeşitli dogmalara göre değil, yalnızca vicdanları ile yaşamalı ve onun sesini dinlemelidir. Bu anlamda onun Tanrı anlayışı sürekli sevap ya da günah yazan bir varlık değildir. Tanrı insana bir irade vermiştir. İnsan da bu iradeye göre ahlaki eylemlere uygun yaşamalıdır.³⁹

Başka bir deyişle, Rousseau, toplumun birliğini ve bütünlüğünü sağlayacak her şeyi kendi üretmiş ve çözümünü sağlamaya çalışmıştır. Bu yüzden dinlerdeki insanlığa fayda ve iyilik sağladığına inandığı emirleri alarak yeni bir din anlayışı inşa etmiştir. Bu din anlayışına ise kamu dini anlamına gelen sivil din adını vermiştir. Kamu dini, insanların bir arada mutlu ve uyumlu bir şekilde yaşamalarını sağlayacak ahlaki eylemleri emreden kurallar bütünü olarak ifade bulur.

Sonuç

Rousseau'ya göre, canlılar doğadan yalnızca duygu ve duyarlılık varlığı olarak gelirler. Bahsedildiği gibi bu yönleri ise merhamet ve kendilerini koruma içgüdüdür diğer canlılardan ayırt edici yönleri ise irade ve zeka sahibi olmalarıdır. Bu duygu

36 Jean Jacques Rousseau, *Ekonomi Politik Üzerine Söylev Siyasal Fragmanlar*, s.67-68.

37 Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s.175-182.

38 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, Çev: Berna Günen, İstanbul, 2017, s.571-576.

39 Leo Damrosch, *Jean Jacques Rousseau* Çev: Özge Özköprü, İstanbul, 2017, s.344-353.

yönleri onların ahlaki yönü iken irade sahibi olmaları ise metafiziksel yönlerini ifade eder. İnsanlar, ahlaki yönlerini, iradelerini yönetemedikleri için kullanamamıştır. Bu yüzden, doğa durumunda insanları tutkuları yönetmiştir. Akıl ilerleme kaydettikçe insanlar, iradelerine egemen olup onları aklın kılavuzluğunda yönlendirmeyi başarmıştır. Bu yönlendirme ise onlara ahlaki varlık boyutu kazandırmıştır. Çünkü bir insanı iradesine egemen olarak kendi istek ve çıkarları yerine başkasının çıkarlarını ve faydasını tercih edebilmesi Rousseau'ya göre bir erdem olarak ortaya çıkmaktadır. Bu tercih ediş, güçlü bir irade işidir. Bu iradeyi ise insanlar ilk kez politik bir bütünlük kurma kararı ile göstermiştir.

Rousseau'cu bir düşüncede insanlığın tarihsel gelişimine baktığımızda savaş ve mücadeleye sebep olan etkenin kişilerin bencil istek ve çıkarlarının sebep olduğu anlaşılmış ve kurulan politik bütünlüğün başarılı olmasının yolu ise kişisel çıkarın yerine, ortak çıkarın gelmesi gerektiği anlaşılmıştır. Bu yüzden yapılacak olan şey, toplum düzeninin ebedi kalabilmesi için toplumu oluşturan bireylerin de bu eğilimi ve zihniyeti benimsemiş olmalarıdır. Ortak çıkarın, bireysel çıkara tercih edilmesi bir erdem olduğu için Rousseau'nun ortak çıkara dayalı genel irade anlayışının hakim olduğu politik yapılanmasının temelini de bu yüzden ahlak olduğu anlaşılmıştır.

Bu tespit, insanların doğa durumundaki yaşadıklarına ve sebeplerine bakıldığında oldukça haklı bir temellendirmedir. Çünkü herkesin yalnızca kendi hırs ve çıkarlarının peşinde koştuğu bir ortamda sadece kaos ve mücadele olmuştur ve günümüzde de olacaktır. Ahlaki alanın, insanlarla ilişki içine girildiği andan itibaren ortaya çıktığı tekrar hatırlanırsa o halde Rousseau'nun toplumun ve politikanın temelini ahlak olduğu düşüncesi doğrudur ve kabul edilmelidir.

Öyleyse akıllara şu iki soru gelmektedir: Politik bütünlük kurulmadan önce de bir arada yaşanmasına rağmen ahlaki ilişkiler yok muydu? Ya da insan bir araya geldiği halde ahlaki boyut kazanamadığı için mi Rousseau yalnızca politikanın temelini ahlak olarak görmüştür? Bu durum şu şekilde aydınlatılabilir: politik bütünlük kurulmadan önce insanlar toplumsallaştığında ahlaki boyutları elbette ortaya çıkmıştır. Ancak bu ilişkiler istenilen boyutta sağlıklı değil, ahlakın yozlaşmış oldu bir atmosferi göstermektedir. Başka bir deyişle, toplumsallaşma ile ahlaki ilişkiler ortaya çıkmıştır. Ancak topluluk ile toplum birbirinden farklı durumları ifade etmektedir. Topluluk bir düzensizliği, toplum ise düzeni göstermektedir. Bu yüzden politik yapılanma öncesi durum olan topluluk da ahlaki ilişkiler yozlaşmış bir durumda iken, toplum düzenine geçişte ahlaki ilişkiler, “ortak çıkar, fayda ve iyilik” anlayışının getirilmesi ile sağlıklı bir duruma dönüşmüştür. Bu yüzden politikanın ve toplumsallaşmanın temeli, aklını kullanan insanların bir araya geldiği ve ilişki içine girdiği durum olduğu için ahlaktır.

KAYNAKÇA

- Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü, İstanbul, 1999.
- Christopher Bertram, Rousseau and The Social Contract, New York, 2004.
- Leo Damrosch, Jean Jacques Rousseau, Çev: Özge Özköprü, İstanbul, 2017.
- Jean Jacques Rousseau, Dağdan Yazılmış Mektuplar, Çev: Kazım Nami Duru, İstanbul, 1967.
- Jean Jacques Rousseau, Ekonomi Politik Üzerine Söylev Siyasal Fragmanlar, Çev: İsmail Yerguz, İstanbul, 2008.
- Jean Jacques Rousseau, Emile, Çev: Yaşar Avunç, İstanbul, 2018.
- Jean Jacques Rousseau, Toplum Sözleşmesi, Çev: M. Tahsin Yalım, İstanbul, 2006.
- Jean Jacques Rousseau, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliği Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma, Çev: Rasih Nuri İleri, İstanbul, 1990.
- Jean Jacques Rousseau, İtiraflar, Çev: İstanbul, 2016.
- Montesquieu, Kanunların Ruhu Üzerine, Çev: Berna Günen, İstanbul, 2017.
- Will Kymlicka, Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş, Çev: Ebru Kılıç, İstanbul, 2006.
- Stephen Davies, “Aydınlanma”, *Liberal Düşünce*, Cilt: 10, S:37, Ankara, 2005.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Türkmen Edebiyatında “Göroğlu Destanı”

Arazgül REJEPOVA

Giriş

Göroğlu destanı günümüz Türkmenistan topraklarının çok eski dönemlerine ait olup günümüze kadar gelmesine sebep olan kişiler, bu gün bile Türkmen musiki kültüründe önemli yere sahip olan “destancı bahşiler” olarak bilinen söz ve müzik ustalarıdır. Bu kişiler Türkmenlerde “dutar” olarak bilinen müzik aletinin yanında destanları sözlü, içindeki şiirleri ise dutar eşliğinde şarkı halinde söylenmesi gayet coşkulu ve anlamlı olmuştur. Dutar isimli müzik aleti iki telden ibaret olup müzik aletini üreten ustalar tarafından dut ağacından yapılmış ve telleri eski zamanlarında atkuyruğundaki kıllardan alındığı söylenmektedir. Bu müzik aleti savaş halinde olan askerin ve ya ordu komutanının sırtına asabileceği, gerektiğinde eline alıp askerlerini savaşa çağırıştıran, moral ve motivasyon verebilen, hafif bir müzik aleti olduğundan, silahlar ile birlikte taşınabildiği bilinmektedir. Eski zamanlarda savaşa giden askerlerin bazılarında silahları ile birlikte bu musiki aletinin de yanlarında taşıdığı görülmüştür. Fakat şunu da ifade etmek gerekir ki bu şiirler dutar isimli müzik aletinin dışında Türkmen dilinde günümüze ait olan yeni müzik aletlerinin yanında da gayet başarılı ve vazgeçilmez şarkılar olarak dillendirilmektedir.

Şimdi destanın içeriğinden bahsedilecek olursa, destan birçok milletin ortak mirasıdır. Bu yüzden içeriğinde diğer ülkelerin Koroğlu, Keroğlu, Güroğlu gibi birçok isimler ile algılanmasına karşılık Türkmen edebiyatında Göroğlu ismi ile beyan edilmektedir. Bu isme bir açıklama getirmeden önce şunu da söylemek gerekir. Göroğlu destanı diğer ülkelerin aynı destanı ile önemli benzerlikler taşımaktadır, hatta Türki kökenli milletler arasındaki Koroğlu’da kahramanlarının isim benzerlikleri de bulunmaktadır.

Göroğlu destanı halk yaratıcılığı olarak bilinen bir eserdir. Bu eser Türk kökenli milletler dışında Ermeni Gürcü Tacik edebiyatında da önemli yerlere sahiptir. Fakat bu eserin ilk defa yazılı hale gelmesi Polonyalı araştırmacı, şair, yazar, diplomat unvanlarına da sahip olan A. Chodzoko tarafından 1846 senelerinde İngiliz dilinde yayımlandığı bilinmektedir.¹ Türkmen edebiyatında bu destanın halk dilinden alınarak yazılı hale getirilmesi 1937 yılında Türkmen Edebiyatı uzmanı Ata Çepov tarafından meşhur Pelvan bahşinin (dutar isimli müzik aletinin yanında hem hikâye hem şarkı

1 Pertev Nâilî Boratav, (1977), “Kör-Oğlu Destanı”, *İslam Ansiklopedisi*, MEB, cilt VI, İstanbul, s 911. det bilgi için bkz. Elza İsmayılova “Koroğlu Destanının Avrupa Dillerine Cevrisi ve Yayını” *Akademik Bakış Dergisi*, sayı 57, Eylül-Ekim 2016, s 150-165

şeklinde destan anlatan kişi) dilinden yazılı hale getirmişti. Bu destan “Göroğlu” adıyla ilk defa 1941 senesinde kitap halinde Türkmen okuyucularına sunulmuştur.² Pelvan bağı Ata Çepov ile sohbeti esnasında kendisinin bu destanın sadece 14 bölümünü ezbere bildiğini, fakat babası Ata bağı'nın 25, büyük babası Atanazar bağı'nın 33, dedesi Koç bağı'nın ise 44 bölümünü ezbere bildiklerini de bahsetmiştir.³ Bu sohbetten anladığımıza göre Türkmen edebiyatında 14 bölüm olarak bilinen bu eserin tamamının günümüze kadar gelmediği kanaatine varılmaktadır. Fakat Pelvan bağı'nın dilinden ezbere bildiklerinden yola çıkarak kitap haline getirilen bu destan hikâyeleri ile birlikte 300 e yakın şiiri de kendi içinde barındırmaktadır. Bu kadar ezbere si kuvvetli olan bağıların Türk kökenli ülkeler arasında mevcut oldukları da gurur verici bir durumdur. Bu bağılar sadece Göroğlu destanını değil Türkmenistan örnekli anlatırsak, Sahsenem- Garip, Zöhre-Tahir, Leyla-Mecnun, Hasan-Hüseyin, Yusuf-Züleyha, Dövletyar, Sayatlı-Hemra, Gülpam, Babarövşen, Zeynelarap, gibi buraya ismini aktaramadığımız birçok destanları ezbere bilmektedirler. Burada sadece bağıların marifetlerin hatırlanıp geçilmektedir. Fakat edebiyat araştırmacıları için bu kişilerin Türk dili ve Edebiyatı tarihine katkıları araştırılması gerekli konular arasında ön sıralarda olduğu da belirtilmelidir. Burada ismi geçen destanlarının bazılarının yazarları vardır. Buna rağmen bahşiler bu destanları anlatırken kitaba bakarak değil ezbere anlatmaktadırlar. Fakat Türkmen edebiyatında Göroğlu destanının yazarı yoktur ve halk yaratıcılığı olarak bilinmektedir.

Göroğlu destanında yer alan bu kahraman Türk ve Azeri edebiyatında Kör oğlu Türkmen ve Özbek edebiyatında Göroğlu ve diğer milletlerde de değişik isimler ile konu içeriği genelde benzerlikler taşıyan bir eserdir. Fakat bu eserin ismine adını veren Türk edebiyatını örnek alırsak gerçek bir kişiliğe sahip olduğu bilinmektedir. Ancak bu kahramanı bir döneme dâhil etmek doğru olmaz. Çünkü Türk kültüründe beğenilen kahramanın ismini ve ya lakabının verme her zaman bilinen bir durumdur. Buna misal olarak Muhammed, Ali, Korkut, Oğuz, Alparslan, Selçuk, Osman, Ayşe, Fatma, gibi birçok söylenebilir. Aslında genel olarak ta çocuklarımızın isimleri, her biri bir önemli kişilerin isimlerinin tekrarıdır. Yeni isimler çok nadir görünmektedir. Buradan yola çıkarak Kör oğlu ve ya Göroğlu ismi ve ya lakabı günümüze kadar meşhur olmasa da, Türk kültüründe öne çıkan kahramanlar için birkaç kere tekrar edilmiş olabilir. Aslında bu bir isim de değildir. Bu konu isimli tüm milletlerin destanlarından kahramanın esas ismi Ravşan ve ya Rövşen olarak bilinmektedir. Fakat bu isim destanın içeriğinde bile pek uzun soluklu itibar görmemiştir.

Köroğlu ve ya Göroğlu ismi ile ilgili, kör bir babanın oğlu olması ile alakalı bir durum olmadığını ve ya Türkmen edebiyatındaki gibi mezardan çıkan kimse olarak rivayet edilmesinin de doğru olmadığı düşüncesi de ortaya konulmuştur. Kaşgarlı

2 B. Garriyev, (1975), “Gözel Epos Göroğlu”, *Sovyet Edebiyatı*, dergisi Türkmenistan, sayı 11, s. 103.

3 Toylu Övezov, (1991), Şahri Bostan Barıp Git, “Hıyal” Neşriyatı, Daşhovuz, Türkmenistan, s. 10.

Mahmut'un "Divan'ı Lügat" Türk atlı sözlüğünde "kör" kelimesinin mert, kahraman, gözsüz batır, gibi anlamları olduğundan bahsedilir ve Köroğlu isminde de bu anlamın yüklenmiş olabileceği görüşü de mevcuttur.⁴ Fakat Göroğlu ve ya Köroğlu destanını meşhur kılan bu isim ile ilgili mitolojik ve ya açık hikâyesi her hâlükârda destanın özünü oluşturmaktadır. Bu da esere tarihi bir anlam yüklemekten ziyade eserin bir halk yaratıcılığı olduğunu ön plana çıkarmıştır.

Bu bildiride esas alınan önemli konulardan biri de, destanda hangi tarihi kaynaklardan esinlenmeler vardır, bazı Türkmen edebiyatına mahsus ve diğer edebiyatlardaki konular ile benzerliklerini ve ya ayrıcalıklarını oluşturan önemli noktalara kısaca değinilmesi göz önünde tutulmaktadır. Ayrıca bu destanın Türk edebiyatındaki konumu ile ilgili bazı kaynaklardan derlenen bilgiler değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Göroğlu Destanının Oluşumuna Etki Sağladığı Düşünülen Tarihi Olaylar.

Köroğlu destanı Türk edebiyatında hikâye kahramanı, XVI asırda meydana gelen Celâli isyanlarına dâhil olan eşkıya tipi ve ya bir halk şairi⁵ olarak bilinmektedir. Hatta şair Köroğlu ile eşkıya Köroğlu iki ayrı şahsiyet oldukları da düşünülmektedir. Fakat öncelikle tüm Göroğlu destanları Anadolu'da meydana gelen Köroğlu destanının uyarlanması olarak bilinmektedir. Yani vaka genelde XVI asırlarda meydana geldiği düşünülmektedir. Hatta Göroğlu ve ya Köroğlu destanı XVII yüzyıllarda revaç olan ve günümüze kadar çeşitli değişikliklere uğrayarak intikal ettiği düşünülmektedir. Bu doğru bir tespit olabilir. Çünkü XVI-XVII asırlardan öncesine gidilirse bu dönemlerde meydana gelen tarihi ve ya edebi eserlerde Köroğlu ve ya Göroğlu ismine rastlanılmadığı söz konusudur. Fakat Türkmen edebiyatında ve tarihinde bu kahramanı XI ve ya XII yüzyıllara ve hatta VIII yüzyıllara kadar uzatmakta olup o dönemde meydana gelen önemli vakaların günümüze kadar gelen Göroğlu destanında esintileri olduğunu tespit etmeye çalışmışlardır. Bu konu sadece Türkmen edebiyatına değil Türk edebiyatına da mahsustur.

Ziya Gökalp, IX yüzyılda Türk Hükümdarı Mahmut Gazneli'nin nedimi Ayaz'ın, Köroğlu'nun evlatlığı Ayvaz ile benzerlik taşıdığını, dolayısı ile Mahmut Gazneli'nin Köroğlu kahramanının esas kişiliği olabileceği konusu üzerinde durmuş. Z.V. Toğan ise konuyu daha da ileriye götürmüş Kök Türkler ile Sasaniler arasında Astrabat hudutlarında uzun soluklu savaşlarındaki Türk kahramanı portresinin Köroğlu olabileceğine dikkatleri çekmeye çalışmıştır.⁶ Buna karşılık Türkmen edebiyatında XVIII asrın önde gelen şairlerinden Şeydayı'nın "Türkmen'in Ahvali" şiirinde:

4 "Göroğlu", (2012), Türkmen Devlet Neşriyatı, s. 30

5 Boratav, a. g. e, s. 908.

6 Boratav, a. g. e, s. 911.

Körhanoğlu Uğurcuk Alp

Gezdi Türk ilin at salıp

Göroğlu ona ad kalıp

Haraç alıp geçti sağ-solu.⁷

Diye bahsetmektedir. Burada adı geçen Uğurcuk Alp ismi günümüz Özbekistan topraklarında yerleşen Hive şehrinde hâkimiyet kuran Ebu'l Gazi Bahadır Han'ın (1603-1663) "*Şecerey-i Terakime*" adlı tarihi eserinde de geçmektedir. "*Şamelik bozkurluğunda Dinli Bey başlık Irak'a bargan, Salur ili köp yıllar anda oturgandan son, onların içinde Öğürçük (Uğurcuk) diye bir torğuşlu (batur) yiğit peyda boldu, Türkmenlerin tarihini bileturgan kişiler Ogürçük Alp'in on altı arkada Oğuz Han'a yetürüp, Onun atası Gara Girazi..., Oğurcüg'un zamanından ta bu vagtça beş yüz elli, altı yüz yıl bolup turur*"⁸ Burada ifade edilen şudur. Ebu'l Gazi Bahadır Han'ın yaşadığı dönemden beş yüz elli, altı yüz önce Bozkırlardan Irak topraklarına kadar olan mesafede kendisinin on altı arka Oğuz han neslinden geldiği bilinen Uğurcuk Alp diye bir kahraman yiğit yaşamıştır.

Bahadır Han'ın verdiği bu bilgiden yola çıkarak onun yaşadığı dönemden beş yüz elli, altı yüz yıl geriye gidilirse bu tarih 1050 ve ya 1100 yıllara denk gelmektedir. Fakat Bahadır Han'ın bu eserinde Uğurcuk Alp olarak bilinen kişi ile ilgili hiçbir şekilde Köroğlu ve ya Göroğlu olarak bahsetmez, sadece Şeydayi'nin şiirinden yola çıkılarak bu iki ismin aynı kişi olduğu tahmin edilmektedir. Konu 1100 yılların tarihini içerdiği için bu konuya kendi yorumumuzu da katmak istedik. Selçuklu hükümdarı Sultan Sencer'in 1153 senesinde Oğuzlara esir düştüğü, hatta Oğuzların 100 bin askerli Selçuklu ordusunu az sayılı askerleri ile bir boğazda sıkıştırarak bozguna uğrattığı⁹ tarihi kaynaklardan malumdur. Göroğlu destanının savaş esnasında kullandığı taktiklerde bu ve buna benzer olayları kapsamaktadır.

Bu tarihi konulara değinmekle, şunları ifade etmek istiyoruz, Göroğlu destanı bir şahsiyet üzerinde ya da bir döneme dâhil etmek doğru olmaz. Bu destan XVI-XVII yüzyıllarda ortaya çıkmış olması muhtemeldir. Fakat genel anlamda Hunlardan Orta Asırların sonlarına kadar gelişen tarihi vakalardan esinlenmeler olduğunu da inkâr etmemek gerekir.

Türkmen Edebiyatında Göroğlu Destanının Bazı Bölümlerine Yapılan Değerlendirme

Göroğlunun Dünyaya Gelişi Bölümü

Türkmen edebiyatında Göroğlu'nun dünyaya gelmesi mitolojik bir hikâye ile başlar ve Türk edebiyatındaki Köroğlu ile de bazı benzerlikler taşımaktadır. Bu

⁷ Övezov, a.g. e, s. 7.

⁸ Göroğlu eposu, (1980),Yayına Hazırlayan Matî Kösayev, "Türkmenistan" Neşriyatı, s 17.

⁹ Erdoğan Mercil, (1995), *Selçuklu Devleti Tarihi*, TTK, Ankara, s. 224.

hikâyeye kısaca değinecek olursak, hikâye şöyle anlatılmaktadır. Çar Dağlı Çandıbil denilen yurdun hükümdarı pek fazla halkını düşünmezmiş. Bu nedenle sınır komşuları çapulculuk ederek, sürekli halkı talan etmişlerdi. Bir gün hükümdar eceli gelir ve ölür. Bunun üzerine halk kendilerine yeni hükümdar seçme derdine düşer. Fakat hükümdarlıkta çok ferasetli, akıllı Cığalı Bey diye at seyisi olmuş. Halk bu kişiyi kendilerine hükümdar seçmişler. Cığalı Bey'in üç tane oğlu varmış. İki oğlunu pek beğenmezmiş, Fakat küçük oğlu Adı Bey, çok akıllı ve hükümdarlıktaki gençlerin de başında gelen kişi olmuş. Cığalı Bey yaşlandığı için oğlu Adı Bey'i kendi yerine hükümdar koymuş. Bu sıralar Adı Bey'in eşi hamileymiş. Dokuz ay, dokuz günü dolan hanımefendimiz doğum sırasında çocuğu dünyaya getiremeden vefat etmiş ve karnındaki çocuk ile birlikte defnedilmiş. Bu üzüntü ile Adı Bey'de vefat etmiş. Cığalı Bey çok üzülmüş, "Allah'ım bu ne hikmettir, evimde yurdumda sahipsiz kaldı" diye feryat etmiş. Fakat rüyasında ona bir oğul hediye edildiği ilgili müjde verilmiş. Cığalı Bey bu rüya ya hiç anlam verememiş. Günün birinde Cığalı Bey'in diğer oğlu Gencim Bey'in keçi çobanı yeni doğum yapan keçilerden birinin sürekli mezarlığa taraf gittiğinden bahsetmiş. Bu duruma ilgi duyan Gencim Bey bir gün keçinin peşinden mezarlığa gitmiş. Keçinin yengesinin defnedildiği mezarın başında bir bebeği emzirdiğini gören Gencim Bey, önce çok şaşırmış, sonra hemen koşa koşa babası Cığalı Bey'in yanına gelerek eline sazını alıp şu şiiri söylemiş:

İşit atam Cığalı Bey

Sana devran gelmiş olsun

Allah sana oğul verdi

Senin günün doğmuş olsun.

Atam aydın oldu gözün (gözün aydın anlamında)

Hatası yoktur bu sözün

Parladı talih yıldızın

Sana devlet gelmiş olsun

Senin işin küşat oldu

Er-pirlerin nazar saldı (yardım etti anlamında)

Bana mezardan ses geldi

Sana torun gelmiş olsun

Gencim Bey der ya Mihriban

Gönlümüzde yoktur arman

Çandıbel'e dönmüş devran

Bize devlet gelmiş olsun.

Bu şiiri söyledikten sonra Gencim Bey durumu babasına detaylı bir şekilde izah etmiş. Sonuçta bebek vefat eden hamile kadının mezarında bulunmuş ve bir şekilde oradan alınıp eve getirilmiş, Düğün dernek yapılmış. Bu bebeği Gencim Bey'in eşi Gülendam yetiştirmiş. ¹⁰ Fakat yaşlı Cığalı Bey devlete hükümdarlık edemeyince halk tarafından yurda yeni bir hükümdar atanmış, bu hükümdar Cığalı Bey'i eski mesleği olan at seyisliğini yapmasını ve kendine bu güne kadar görülmemiş çok marifetli, güzel bir at yetiştirmesini istemiş. Cığalı Bey o sıralar bir kısrakın verdiği tayı hükümdara göstererek bundan istediğiniz at olacaktır demesi üzerine yeni hükümdar tayı beğenmemiş. “Sen benimle alay mı ediyorsun, tayını da ülkeden çık” diyerek gözlerini oymuş ve ailesi ile birlikte ülkeden kovmuş. Göroğlu Atası Gencim Bey amcası, Gülendam yengesini ile Çandibel dağlarının bir deresinde bulunan mağarada mesken tutmuşlar. Bu esnada eskiden Gülendam yengeye ye aşık olan Reyhanarab isimli bir bey durumdan istifade ederek bunların bulunduğu mekâna gelerek korumasız durumda olan aileden Gülendam yengeyi alıp gitmiştir. Ailenin tüm ev işlerini yapan yengenin gitmesi ile aile daha perişan hale düşmüş. Bu sıralarda Göroğlu'nun da 9 yaşlarında olduğu söylenmektedir. Göroğlu dedesini ve yengesini bu duruma düşürenlerden ar alma isteği ile yatıp kalkmıştır ve gücüne güvenmeye başladığı günden itibaren bu konuların üzerine gitmeye başlamış. Bu esnada dedesinin rüyasına da erler pirlere girerek ona ve atına 120 yaş verildiği müjdesini de vermiştir. ¹¹

Göroğlu destanının Göroğlu'nun Ar Alışı” bölümünde onun Reyhanarab'ın ülkesine giderek yengesini bulduğunu, onu geri getirmek için teşvikte bulunduğu bahsedilir. Fakat Gülendam yenge “Oğlum ben artık buradan ülkeme geri dönemem arnamus diye bir şey vardır. Fakat sana Reyhanarab'ın eski karısından doğmuş Bibican diye dünyalar güzeli bir kızı vardır, onu bir şekilde ikna edip sana verim, sen onu götür, Gencim amcana nikâhla, böylece hem namusunu yerine getirmiş olursun, hem düşmanın Reynanarab'a büyük bir ders vermiş olursun” diye tavsiye vermiş. Sonuçta Gülendam yengenin dediği olmuş ve Göroğlu Reyhanarab'ın kızını kaçırmıştır. ¹² Fakat aynı Gülendam yenge gibi Bibican'a da eğer bu evliliği onaylamıyorsan ülkene geri dönebilirsin teklifini kabul etmemiş. Kaçan kızın bir daha ülkesine ve ya ailesine geri dönmesi namus meselesi olarak görülmüş. Bu da hikâyede eski Türk adetlerinin, hemen hemen her yerde aynı olduğunun bir misalidir.

Göroğlu'nun Evlenişi

Türkmen edebiyatında Göroğlu destanının bir mitolojik bölümü de, kahramanın evlenmesi ile ilgilidir. Burada da Göroğlu Bey sıradan bir Bey'in ve ya hükümdarın değil Periler ülkesinin hükümdarının kızı Agayunus Perizad a âşık olmuştur. Göroğlu

¹⁰ Göroğlu Eposu, (2012), “Türkmenistan”, s. 6-13

¹¹ Göroğlu (2012) s. 14-20.

¹² Göroğlu,(2012), s. 101-141

evlenmeyi gönlüne koyduğunu bildirerek koluna sazını alır kırk yiğidine öğüt niteliğinde şu şiiri okumuştur:

İlk başta Allah’ımdan
Devlet gerektir yiğide
Düşse hemen kaldırmaya
Destek gerektir yiğide

Gani-gani sözleşmeye
Buğra gibi dizleşmeye
Ar namusu izleşmeye
Kardeş gerektir yiğide

Atın kazığa bağlayan
Kesip ciğerini dağlayan
Ölse arkandan ağlayan
Zenan gerektir yiğide

Attır yiğidin yoldaşı
Oğuldur devletin başı
Kız hem olsa gönül hoş
Evlat gerektir yiğide

Koç yiğitler nasihat ta
Muhammesler esaret te
Göroğlu Bey ahiret te
İman gerektir yiğide

Bu şiiri söyledikten sonra Göroğlu Bey Perizad’ın mekânı olan Kap dağına doğru yola düşer. Yolda birçok garip durumlar ile karşılaşan Göroğlu tam Perizad’ın kalesinin ağzına geldiğinde kocaman bir Ejderha kalenin giriş kapısını önünde Göroğlu’nun kaleye girişini engellemektedir. Göroğlu Ejderha ya yalvararak şu şiiri söylemiştir:

Kudret ile bina olan Ejderha
Bent eyleme Perizad’ın yolunu
Seni beni yaratmıştır bir Alla
Bent eyleme Perizad’ın yolunu
Ejderha sen niye melül olur sen

Heybet ile bana nazar salar sen
Gazap etsem hemen şimdi ölür sen
Bent eyleme Perizad'ın yolunu

Beni sorsan Çandıbil'den gele men
Beyan etsem taze bağın gülü ben
Aslım sorsan Adı Bey'in oğlu ben
Bent eyleme Perizad'ın yolunu

Benim yarım siyah zülfü örmeli
Çandıbil'de beş gün devran sürmeli
Göroğlu der yar cemalin görmeli
Bent eyleme Perizad'ın yolunu

Göroğlu Agayunus Peri'ni rüyasında görerek âşık olmuştur, Aynı rüyanı Agayunus Peri'de görmüştür ve Hazreti Âdem'in in neslinden olan bu faniyi beklemektedir. Göroğlu Ejderha'nı yendikten sonra da buraya ulaşana kadar birçok badire atlatmış. Sonunda amacına ulaşmıştır ve Agayunus Perizat ile evlenir.¹³ Ağayyunus Peri'nin ismi Türkmen edebiyatına damgasını vuran Göroğlu destanının hemen hemen her bölümünde geçer. Göroğlu ölene kadar eşi, can yoldaşı, en yakın danışmanı olarak yanında kalır. Göroğlu'nun vefatından sonra onu defneder ve bir silkinir kuşa dönüşür ve uçar gider.¹⁴

Harmandeli

Göroğlu destanının bu bölümünden bahsetmemizin esas nedeni bu bölümde ismi geçen şahsiyet Âşık Aydın Pir konusudur. Fakat bu konuya gelmeden önce bölümün Türk edebiyatında yer alan bölümü ile kıyaslamak isteyenler için kısaca içeriğinin beyan edilmesi doğru olacaktır.

“Rum vilayetinde Aslan Bey diye zengin bir kişi yaşarmış Fakat bu Bey'in hiç çocuğu yokmuş. Aslan Bey çocuk sahibi olabilmek için fakir fukaranın duasını alması gerektiğine inanmış. Bu yüzden insanlara sadaka dağıtmış, ihtiyacı olup ta kapısına bir şey isteyip gelenleri de hiç boş göndermemiş. Bir gün Aslan Bey'in bir kız Çocuğu dünyaya gelmiş, Bey buna da şükür etmiş ve bu kızını sanki erkek evlatmış gibi, at binmeyi kılıç kullanmayı ve okumayı yazmayı öğretmeleri için özel hocalar tutmuş. Kızın ismi Harmandeli'dir. (O dönemlerde deli demek gözü kara, mert,

13 Göroğlu (2012), s. 77-101.

14 Göroğlu (2012), s. 77-101.

dürüst anlamlarına gelmektedir). Kız çok iyi eğitim almakla birlikte şiir ve musiki sanatlarına da usta olmuş. Harmandeli 25 yaşına gelir ve henüz evlenmemiştir. O, bir gün babasının yanına gelir ve evlenmek istediği eşini kendisinin seçmesine izin vermesini rica etmiş. Aslan Bey, “tamam kızım sen kimi istersen evlenebilirsin” diye izin vermiştir.

Harmandeli dört bir yana, “beni at binmekte kılıç kullanmakta, şiirde ve musikiden yenebilen kimse ile evlenmek istiyorum, cesareti olan delikanlıları bekliyorum” diye haber salmış. Haliyle bu haber Göroğlu’ya da ulaşmış. Göroğlu bu davete gitmek istemiş. Fakat Göroğlu’nun eşi Ağayunus Peri onun bu davete gitmesine karşı çıkmış, “sen bir evli-barklı adamsın bunun gibi yerlere gitmen doğru olmaz. Kız gerçekten güçlüdür ve çok güzeldir, sen onun karşısında tutunamazsın, yenilirsin ve adına şöhretine zarar gelir, yenersen de bir kızı yenmiş olursun bu da senin için önem arz etmez” demiştir. Göroğlu ikna olmamış davete icabet etmek için hazırlıklara başlamış. Ağayunus Peri, “benim dediğimi dinlemeden gidersen, öncelikle Şehri Bostan yurdunda Âşık Aydın diye bir pir vardır, kendisi saz ve söz ustasıdır, önce onun hizmetine gir, bir şeyler öğren, hayır duasını al öyle git” diyerek bir şiir okumuştur:

Haramilik koç yiğidi har eder
Alsan nasihatimi gitme Göroğlu
Basar yıkar bu dünyanı dar eder
Alsan nasihatimi gitme Göroğlu

Eğer gitsen Şehri Bostan var da git
Hak ismini gönlün içre sal da git
Âşık Aydın Pirden dua al da git
Ondan izin almadan gitme Göroğlu¹⁵

Göroğlu Ağayunus Peri’nin bu tavsiyesine itibar etmemiş, direk Harmandeli kızın yanına gitmiş, ilk yarışma sazlı ve sözlü olmuştur. İlk Göroğlu başlamış ve at üstünde koluna sazını almış ve şu şiiri söylemiştir

Göroğlu:
Havuz başında duran kız
Gülharman su ver içeyim
Sözümden mana bulan kız
Gülharman su ver içeyim
Harmandeli, yerde ayaküstünde eline sazını alır ve cevap verir:

15 Göroğlu, (2012), s. 522.

Havuz başında hayır olmaz
İn de kendin al suyunu
Her tilki aslan, şir (kaplan anlamında) olmaz
İn de kendin al suyunu
Göroğlu:
Koca dağdan aşamadım
Düşman gördüm coşamadım
Ben hastayım düşemedim (attan inemedim anlamında)
Gülharman su ver içeyim
Harmandeli:
Âşık olan candan öter
Maşukunun kolun tutar
Hasta olan evde yatar
İn de kendin al suyunu

Bu yarışmada Harmandeli Göroğlu'yu yenilgiye uğratmıştır. Bu duruma canı sıkılan Göroğlu Agayunus Peri'nin tarif ettiği Şehri Bossan yurdunda Âşık Aydın Pir'i aramaya gitmiş. Âşık Aydın Pir ile buluşan Göroğlu kendisini de musiki sanatında uzman olduğunu düşündüğünden bu Pir'den ders alıp alamayacağını teyit etmek için Pir'e sual niteliğinde şiir söylemiş, Pir'de ona cevap vermiş.

Göroğlu:
Kimdir o, oturur dipte
Marifet saçarlar yurda
Kırk çiltan cem olan yerde
Dilinin ezberi nedir?
Âşık Aydın Pir:
Dervişler oturur dipte
Marifet saçarlar yurttan
Kırk çiltan cem olan yerde
Hakkın lütfu ezberidir
Göroğlu:
O, kimdir anadan doğdu
Babasına nikâh kıldı
Göroğlu der nesil kaldı
Eşi nedir zeni nedir

Âşık Aydın Pir.

Aydın der ki yandı canım

Vefası yok bu dünyanın

Âdem atamız Havva'nın

Hem babası hem eşidir

Bu sual cevaptan sonra Göroğlu Âşık Aydın Pir'den öğreneceği daha çok şeyin var olduğuna kanaat getirmiştir ve ondan musiki dersini öğrenmesi için ricada bulunmuştur. Âşık Aydın Pir'in izniyle onun yanında saz ve şiir sanatını öğrenmiştir. Fakat bir daha Harmandeli'nin huzuruna yarışmaya gitmemiş.¹⁶ Aksine Âşık Aydın Pir Harmandeli ile yaptığı sazı ve sözlü yarışı kazanmış ve onu kendi talebelerinden Necep oğlan ile evlendirmiştir. Şimdi bu bölümün esas kahramanlarından olan Âşık Aydın Pir şahsiyetinin kimliği konusu ön plana çıkmaktadır.

Âşık Aydın Pir Kimdir

Âşık Aydın Pir olarak bilinen şahsiyetin Göroğlu destanında, Göroğlu'nun hocası tasavvuf ve musiki ilimlerinin uzmanı olarak bilinmektedir. Türkmen edebiyatında “Necep Oğlan” ve “Göroğlu” destanlarında ismi geçen Âşık Aydın Pir hakkında bazı kaynaklarda mitolojik kahraman olarak bahsedilmektedir.¹⁷ Fakat Günümüz Türkmenistan devletinin Daşoğuz vilayetinde Âşık Aydın Pir türbesi bulunmaktadır ve her zaman hatta günümüzde bile ziyaretçileri eksik olmamıştır. Genel olarak ta halk sanat müziğine gönül veren kişiler bu türbeyi ziyaret ederler ve hatta birkaç gün türbenin başında uyurlar. Eski inançlara göre Âşık Aydın Pir bu kişilerin rüyalarına girerek onlara dua edermiş. Türkmen edebiyatında müzik sanatının önderi olarak bilinen Âşık Aydın Pir'in türbesinin başında bu konuda uzman olan kişiler arasında yarışmalar bile düzenlenmiştir. Bu türbe Türkmen devleti tarafından koruma altına alınıp restore edilmiştir ve ziyaretçilere her zaman açıktır.

Âşık Aydın Pir musiki sanatının ustası ve tasavvuf hocası diye Türkmen edebiyatında ve tarihinde bilinen şahsiyet olsa bile İslam tarihinde kimliği ile ilgili derin araştırma yapılmamaktadır. Fakat Türkmen tarihinde bu şahsiyet ile ilgili şöyle malumatlar vardır. Onun tam ismi Aşuğ'e din, Şihabed'din Ömer'dir. Onun ölüm tarihinin 632 hicri senesinde olduğu malum olup bu miladı senesiyle 1235 yıllarına denk gelmektedir. Göroğlu destanında Âşık Aydın Pir'e atfedilen bir şiir vardır, şiir şöyledir:

¹⁶ Göroğlu eposu, (2012), s. 511-569.

¹⁷ Fizuli Bayat, (2016), *Köroğlu Destanı, Türk Dünyasının Köroğlu Fenomenolojisi*, 2 baskı, Ötüken, s. 46

Bir nice Ashaplar geldi düşümde
 Bir ahval et gördüm yüz on beşimde
 Peygamber tacını koydu başımda
 Tamamı başları külahlı geldi

Ölüm tarihi mezarı başındaki yazılardan belli olan bu şahsiyetin doğum tarihini bu şiire esas alarak hesaplamışlar. Onun 115 ve ya 120 yaşadığı tahmin edilerek 1115 ve ya 1120 senelerinde Şehri Bossan vilayetinin Diyarbakır kasabasında dünyaya geldiği düşünülmektedir.¹⁸

Âşuk'e-din Şihabe'd-din Ömer, Türkmen tarihinde tasavvuf ilminin siddikiyye görüşünün mensubu olarak bilinmektedir. Onun İbn Sina, Ebu Hasan Harakânî, Ebu Sait Mehneyî, Gijduvanî, Mansur Hallaç, Hoca Ahmet Yesevi, Hoca Yusuf Hemedanî gibi âlimlerin de mensup olduğu bakış açısına sahip olduğu öne sürülmektedir. Onun türbesinin mücaviri Hoca Ağa'nın elinde bulunan "Avarif'i Şeriy es Selam Hed" adlı kitabın Âşuk'e-din Şihabe'd-din Ömer'e ait olduğunu iddia etmekte olup, bu kitabın asılının Hazreti Kâbe'de bulunan kütüphanede olduğunu söylemektedir.¹⁹ Fakat Âşık Aydın Pir ile ilgili Türkmenistan'da on ait olduğu düşünülen türbe ve Türkmen tarihçilerinin iddialarının dışına araştırmamız esnasında başka bilgiye ulaşamadı. Bu yüzden bu şahsiyetin Göroğlu destanındaki konumunun mitolojik şahsiyet olarak görülmesinin de doğruluk payı olduğu düşünülmüştür.

Hünkâr ve Kırk Binler

Orta Asya'nın en uç noktasında yerleşen Türkmen halkı yarı göçebe bir halk olmakla birlikte çok uzun yıllar doğuda İran şahları kuzeyde Buhara hanlıkları ile sürekli mücadele etmişlerdir. Hiçbir zaman bir devlete bağlı olarak kalmayan, sadece vergisini vererek hiçbir hanı hiçbir hükümdarı iç işlerine karıştırmayan bu millet, belki hayâlî bir kahraman olarak yarattıkları Göroğlu destanından sürekli manevî destek almışlardır. Burada yine yukarda da bahsettiğimiz bir konu akıllara gelir. "*Oğuzlar, Selçuklu Devletinin nüfuz sahası içerisinde bulunmalarına rağmen yarı bağımsız hayat sürüyorlardı*".²⁰ Buna örnek olarak Göroğlu destanının «Hünkâr ve Kırk binler» bölümünü gösterilebilir. Bu bölümde Hünkâr Şah Çar dağı Çandibil ülkesinin kendi toprakları içerisinde olduğu, fakat yedi yıllık vergilerini vermedikleri için, büyük bir askeri birlikle bu ülkeye savaş ilan etmiştir. Hünkâr şah Göroğlu'ya elçi göndererek yedi yıllık vergi borçlarını ödemedikleri için bu yurdu ele geçirme isteği ile yola çıktığını belirten bir mektup yazmıştır. Mektubun içeriğinde savaş

18 Övezov, a. g. e, s.6.

19 Mametnazar Babanazarov (1991), *Âşık Aydın Kim Bolupdur*, "Kitap" Yayınları, Daşoğuz, Türkmenistan

20 Erdoğan Merçil, (1995), *Selçuklu Devletleri Tarihi*, TTK, s. 223.

dâhil olan askeri gücünden bahseden bir şiir de bulunmaktadır:

Damgan'dan, Lahor'dan, Şirvan Halep'ten
Görgün indi belli belli gelmiştir
Kırk bini muhafız türlü taraftan
Kırk bin yine sitemkârlı gelmiştir

Kırk bini ayyardır yürürler ızğa
Kırk bini Bahadır sançarlar gözge
Kırk bininin ise bineni özge
Kırk bin yine Atlı, Filli gelmiştir

Kırk bini ateşbaz otlar gezdirir
Kırk bini sihirbaz adam azdırır
Kırk bini merdi kar kalanı bozdurur
Kırk bin yine kolu pilli gelmiştir

Göroğlu'nun "elçiye zeval olmaz" kurallarına uyarak Hünkâr Şah'ın elçilerini iyi karşılamış, fakat Şah'ın gönderdiği mektuba göre, kendi cevabını da şiir ile beyan etmiştir:

Koç yiğidin sitarası (yıldızı)
Açılır meydan içinde
Kılıçtan kırmızı kanlar
Saçılır meydan içinde

Bedevi at bazen kuş olur
Düşman düşmana düş olur
Baş gider vücut leş olur
Serilir meydan içinde

Durma Hünkâr döngün geri
Yoksa alır ben o seri (başı)
Kırk dört hanın kelleleri
Kesilir meydan içinde²¹
Gerek ondan gerek beşten

21 Göroğlu, (2012), s. 382.

Yüreği Polat'tan taşan
Göroğlu geçendir baştan
Savaşır meydan içinde

Bu ve buna benzer şiirler o dönemde Türkmen askerleri için bir savaş marşı olarak bilinmektedir. Bu coşkulu şiirler onları yenilmez yapmıştır. Sultan Sencer gibi büyük bir hükümdarı bile esir alabilecek güce sahip olmalarını sağlamıştır. Gerekirse Balkan dağlarında at koşturan gerekirse Karakum çöllerinde izlerini kaybettiren bu askerler her zaman Göroğlu destanını manevi güç olarak kullandıkları bilinmektedir.

Yukarda derlenen bölümde Göroğlu destanının Türkmen edebiyatında yer alan on dört bölümünün dört bölümüne kısaca değinerek, öncelikle Türk edebiyatındaki Köroğlu destanı ile kıyaslama yapmak isteyenler bir öngörü oluşması amaçlanmıştır ve Türkmen edebiyatında Göroğlu portresinin değerini öne çıkarmaya çalışılmıştır. Fakat genel içeriğinde Türkmen kültürünün her konusuna değinen bu eser, kadına saygı, vefalı, alçak gönüllü olmak, yanlışlarını kabul etmek, hatalı olduğunda düşmanından bile özür dilemek, üstattan bir şeyler öğrenmek, esas amaçsa her zaman karşıt güçlere karşı tedbirli olmak konularını içermektedir. Göroğlu destanı ile insanların zor durumlarında kazanılması arzulanan üstünlüklerin hayâlini, halkın beklentilerini ve sevgisini dile getirmeye çalışılmıştır. Bu yüzden Türkmen edebiyatı için çok değerli bir eserdir. Fakat bu destan Köroğlu adı ile Türk edebiyatının ve tarihinin karşı karşıya geldiği bir nokta olduğunu da belirtmek gerekmektedir.

Türk Tarihinde ve Edebiyatında Köroğlu destanı

Türk edebiyatında 'da Köroğlu destanı, aynı şekilde âşıklar tarafından sazlı ve sözlü olarak halka sunulan, türkölü halk hikâyelerinin başında gelmektedir. Türk edebiyatında da haksızlığa uğrayan gencin buna karşı kendisi gibi gençleri yanına toplayarak intikam peşinde olması, gerekirse sazlı sözlü meclisler kurduğu, bazen de bulunduğu mekândaki beyliklere karşı ayaklanmalar yaptığından bahsedilmektedir.²² Yani Türk edebiyatında da Köroğlu destanının önemli halk yaratıcılığı olarak görülmesine karşılık, Türk tarihinde Köroğlu'nun tarihi kişiliği ile ilgili değişik bilgiler vardır. Evliya Çelebi 1656 yılında İstanbul'dan Van'a giderken Çankırı civarlarında kendilerini soymak isteyen haramiler "Sizin yaptığınızı Köroğlu bile yapmamıştır" diye Köroğlu'nun da buna benzer işler ile uğraştığını ima etmiştir. Arşiv belgelerine dayalı bilgiye göre Adı Ruşen olan Köroğlu'nun hayatı üç safhada beyan edilmektedir. Birincisi, memleketi olan Bolu'da 1578 senesinde Bolu beyliğinin tüm askeri birliklerinin Safeviler ile olan savaşa katılması sonucunda köyde kendisi gibi başıboş gençleri yanına toplayarak eşkıyalık ettiği söylenmektedir. İkincisi

22 Boraatav, a. g. e, s. 910.

Ankara'nın Haymana Köyü civarlarında ve Tokat'a giden kervan yollarında ticaret ile uğraşan kimselerden “yol bacı” adı altında vergi aldığı söylenmektedir. Üçüncü bilindiği nokta ise Osmanlı devletini kendisini ortadan kaldırma teşebbüslerine karşı korkarak Safevi hükümdarı Şah Abbas'a sığındığı yönündedir.²³ Burada kısaca beyan edilmesine karşılık genel anlamda Türk tarihinde kaynaklara dayalı olarak, devletine karşı gelen, ayaklanmalara dâhil olan ve hatta devletin karşıt güçlerinin yanında yer alan kişi olarak değerlendirilmektedir. Bu konu ile ilgili Ermeni tarihçisi Arakel Tebrizi de 1666 senelerindeki yazılarında Koroğlu diye bilinen kişinin bu dönemlerde Anadolu'da meydana gelen “Celali isyanları” olarak bilinen ayaklanmanın önde gelen isimlerinden biri olduğunu öne sürmektedir.²⁴

Bütün bunlara rağmen Koroğlu destanının kahramanına tarihi bakış açısıyla bir eşkıyaydı görüşünün yüklenmesi bu destanı çok seven ve günümüze kadar getiren halk tarafından kabul edilmeyen ve hayal kırıklığı meydana getiren bir durumdur. Gerçekten Anadolu'da yerel yönetime ve ya Osmanlı devletine karşı birçok ayaklanmalar meydana gelmiştir. Fakat bu ayaklanmalarda ön plana çıkan isimlere Koroğlu lakabı verilmesi, halkın sevdiği destandaki kahraman ile aynı kişi oldu anlamına gelmez. Halk kendi kahramanı olarak gördüğü kişiye uğursuzu, yolsuzu ve ya haramiyi tipini vermez. Bu yüzden bu konunun Türk ve ya tüm bu destanın meşhur olduğu ülkelerde edebi ve tarihi yönleri yeniden araştırılması önemlidir. Tarih ile Edebiyatı karşı karşıya getiren destan Koroğlu ile gerçek Koroğlu arasındaki uçurum değişik kaynaklarla birleştirilerek açıklığa kavuşturulması yönünde yeni çalışmalar yapılması gerektiği düşünülebilir.

Sonuç

Anadolu'da bilinen Koroğlu ile Orta Asya'da özellikle de Türkmenlerde bilinen Göroğlu arasında bir karşılaştırma yapılacak olursa, öncelikle ne kadar destansı bir hal aldığı öngörülse de, Anadolu'da bilinen Koroğlu kaynaklara dayalı bir şekilde eşkıya olarak ortaya koyulmaktadır. Türkmenlerde ise bu şahsiyetin gerçek kişiliğe sahip olduğu ve ya efsane kişiliği ile tanımlanması tam netlik kazanmamaktadır. Türkmen halkının edebiyatçı ve tarihçi âlimleri hep tahminler üzerinden Göroğlu'nun gerçek hayatta var olabileceği durumunu öne sürmesinin neden belki de Türkmen halkı bu kahramanı çok benimsediği için, bu halkı hayal kırıklığına uğratmama çabası olarak ta görülebilir. Çünkü bu kahraman Türkmen halkı için çok büyük bir öneme sahiptir. Günümüzde bile hayat koşullarında cesaret kaynağı olarak görülen Göroğlu destanı Türkmen düşünlerinde günümüzde hala Ozanlar tarafından halkın isteğine sunulmaktadır. Bu millet geçmişte de günümüzde de bu destana sarılarak

23 Faruk Sümer, Nurettin Albayrak, (2002), “Koroğlu” cilt 26,TDV, Ankara, s. 269.

24 Garriyev, a. g. m, s. 103.

güç almıştır. Bunun bir örneği olarak şunu söylerler. İkinci Dünya Savaşında savaşan Türkmen askerlerinin yanında mutlaka Göroğlu kitabının olduğu bilinmekte olup, Moskova'daki askeri müzede içinden ok geçen Göroğlu kitabının var olduğu ve bunun bir Türkmen askerine ait olduğu belgeler ile gösterilmiştir.

Burada belirtmek istenen şudur ki, Anadolu'da zaten Osmanlı imparatorluğu gibi halkını koruyup kollayan büyük bir kahraman varken, bu milletin Göroğlu gibi hayali kahramanlara pek fazla ilgi göstermemişler ya da sultan, han gibi unvan yüklememişler, sadece kahraman, halkın hakkını savunan, bir delikanlı olarak ortaya çıkarmışlardır. Bu yüzden İmparatorluğa ve onun vilayetlerinde hüküm süren beylerine itaat etmeyenler halk edebiyatında kahraman olarak ortaya çıksalar da esas kahraman olan Osmanlı hükümdarlarında daha ön plana çıkamamıştır. Bu nedenle bu kahraman pek fazla ilgi kaynağı olamamıştır, Fakat edebi değeri yine de halk içinde günümüzde bile önemsenmekte, bunula ilgili filim ve kitaplar basılmaktadır. Fakat Türkmenlerin yurdunda onları Osmanlı imparatorluğu gibi koruyup kollayan hükümdarlığı olmadığından bu milletin edebiyatında Göroğlu bir han, Sultan yakıştırması ile ortaya çıkmıştır, çünkü bu milletin o dönemlerde böyle bir güce ve desteğe ihtiyacı olduğu malumdur.

Göroğlu destanının Türkmen edebiyatı ile Türk edebiyatındaki benzerlikler var olmasına rağmen, tarihi benzerlikleri değişiktir. Fakat esas Köroğlu portresinin Türk topraklarında bir kıvılcım olarak görülmesine karşılık, Orta Asya'da Özellikle de Türkmen topraklarında insanların kalbini sarıp sarmalayan büyük bir ateş olarak görülebilir. Ancak bu ateşin esas başlangıç noktası Anadolu toprakları olduğunu da unutmamak gerekir. Çünkü destanı XVI- XVII yüzyıllarda bu topraklarda hâsıl olmuştur. Demek istediğimiz budur ki, bu tarihlerden öncesinde hiçbir Türk Türkmen ve ya diğer ülkelerin edebiyatında ve ya Tarihinde Köroğlu şahsiyeti ile ilgili kaynak görülmemektedir. Hatta bu tarihlerin bir önceki dönemine ait Ali Şir Nevayı, Molla Cami, gibi dönemin önde gelen edebiyat ve felsefe uzmanları dahi Köroğlu şahsiyetinden bahsetmemişlerdir.

Köroğlu destanı genel anlamda hala derin araştırmacıların fikirlerine ve görüşlerine muhtaçtır. Bu genel anlamdadır, sadece Türk ve ya Türkmen edebiyatını kapsamamalı değildir. Bu destanı oluşturan tüm milletlerin fikir ve tahminleri bir araya getirilerek halk tarafından sevilen kahramanın tüm gerçekliği ortaya çıkarılmalıdır. Hatta konu tek bir kişi üzerinde durulmamalı, halkın Köroğlu kahramanına yüklediği yenilmez mert, Alp tipi görüşlerini değerlendirilerek, sadece bir dönemin değil asırların biriktirdiği değeri yeniden ele alınmalı ve değerini korumalıdır görüşündeyiz.

KAYNAKÇA

- Babanazarov Mammetnazar, (1991), *Âşık Aydın Kim Bolupdur*, “Kitap” Yayınları, Daşoğuz, Türkmenistan.
- Bayat, Fizuli (2016), *Köroğlu Destanı, Türk Dünyasının Köroğlu Fenomenolojisi*, 2 baskı, Ötüken, İstanbul.
- Boratav, Pertev Nâilî (1977), “Kör-Oğlu Destanı”, *İslam Ansiklopedisi*, MEB, cilt VI, İstanbul. s. 908-914.
- Erdoğan Merçil, (1995), *Selçuklu Devleti Tarihi*, TTK, Ankara.
- Garriyev, B (1975), “Gözel Epos Göroğlu”, *Sovyet Edebiyatı*, dergisi Türkmenistan, sayı 11, s. 103-107.
- “Göroğlu”, (2012), Türkmen Devlet Neşiriyatı.
- “Göroğlu eposu”, (1980),Yayına Hazırlayan Mati Kösayev, “Türkmenistan” Neşiriyatı.
- İsmayılova Elza (2016) “Koroglu Destanının Avrupa Dillerine Çevrisi ve Yayını” *Akademik Bakış Dergisi*, sayı 57, Eylül-Ekim, s. 150-165.
- Övezov, Toylı, (1991), Şahri Bostan Barıp Git, “Hıyal” Neşiriyatı, Daşhovuz, Türkmenistan.
- Sümer, Faruk, Nurettin Albayrak, (2002) , “Köroğlu” cilt 26,*TDV*, Ankara, s 268-270.

Felsefe ile Bakmak: Zihniyet ve Ahlâk

Çilemcan ÖZDEMİR

Giriş

Sosyal ve manevi boyutlu bir varlık olarak dünyaya gelen insan, nâtık yani düşünebilen bir canlı olması hasebiyle kendisini gerçekleştirmek, kendi iç ve dış dünyasını anlamak ve anlamlandırmak adına geçmişten bugüne birçok farklı yola başvurmuş ve bu bağlamda insanlık literatürüne birçok kavram ekleyerek varlık alemini daha açık hale getirme çabasına girmiştir. İnsanın hayatında yer alan tüm kavramlar insanın kendisini anlama ve anlamlandırma adına başvurduğu kolaylıkların ve bütünsel bir kümenin adıdır denilebilir. İnsanın akla uygun tüm eylemleri ve faaliyetleri, ya tikel algılarla kavramlar ya da kavramlar arasında kurmuş olduğu ilişkiden ibarettir (Ceylan, 1993: 46). Çünkü insan, zihin dünyasının öznesidir ve böyle bir özneyi açıklamak onun için meydana gelen kavramlar dünyasıyla doğru orantıdadır.

İnsanın kendini ifade edip, kendisinden başlayarak tüm çevreyi ve dünyayı anlama çabasının bir anahtarı olan kavramların insan için önemi oldukça net bir terkiptir. Zihin dünyasının elzem kavramlarından “ahlâk, etik, zihniyet” kavramları da insana dair birçok oluşa mensup bir değere sahiptir. Zira bu kavramlar aynı su yatağı içinde birbiriyle beslenen akarsu gibidir, birbirine içkin etkileriyle insanı kuşatır. Akarsudaki sayısız damlanın bir araya gelip aktığı su yatağı gibi kavramlar da insanlar için kelimelerle birikir, insanın zihniyet yapısını oluşturur, zihniyet yapıları kavramlara, kavramlar da zihniyet yapılarına karşılıklı olarak etki eder ve insanı besler.

Ahlâk ve etik kavramları, insanların toplumsal yapı içinde yer verdiği ve her alanda kullanmaya başladığı iki önemli kavram halini almıştır. Bu kavramlar bazen bilinçsiz bir kullanımdan dolayı bazense bilerek olsa gerek, birbirlerinin yerlerini almaya, kavram üzerine eksik veya fazla, farklı anlamlar yüklenmeye başlamıştır. Detaylı olarak ele alacağımız ahlâk ve etik kavramları için kısaca; insanın iç dünyasının eylemlerle açığa çıkardığı bir pratik sahanın somut yönünü ‘ahlâk’ olarak, toplumsal kültür ve yargıların insanın zihnindeki süreç ile özdeşleştirdiği bir teorik sahanın daha çok soyut yönünü ise ‘etik’ olarak ifade edebiliriz.

Makalenin ilk bölümünde etimolojik bağlamda ahlâk ve etik kavramlarının ahlâk felsefesi ile ilişkisi; ikinci kısmında zihniyet, tarih ve ahlâk arasındaki bağlantısı incelendikten sonra zihniyet problemi ve günümüz ahlakî sorunlarının ele alındığı üçüncü bölümün ardından çalışmamız sonuç kısmındaki naçizane düşüncelerimiz ve değerlendirmelerimiz kapsamında neticelendirilmektedir.

I. Etimolojik Bağlamda Ahlâk ve Etik Kavramlarının Ahlâk Felsefesi İle İlişkisi

İnsanlar, kozmik alemdeki varoluşsal kimliğinin farkında olduğu andan itibaren bir merak içinde kendisini, geçmişini, neliğini, mahiyetini araştırma, bilgi sahibi olma derdine düşmüştür. Bu merak insanın diğer tüm canlılardan farklı olarak akıl ve düşünme, idrak etme yetileri vasıtasıyla gerçekleşmiştir. İnsanlığın ontolojik boyutta çok yönlü melekelerle sahip olması ve akıl etme, düşünme, mantık yürütme yeteneği gibi özelliklere sahip olması geçmişten günümüze karşılaştığı her problemde soru sorma ve cevap arama ihtiyacına saik olmuştur. Kümülatif olarak ilerleyen bu sorular ve sorgulanan her sorun aslında ahlâkla ilişkili olarak ortaya çıkmıştır denilebilir çünkü insan öncelikle kendisi için “iyi” ve “kötü” ayrımını yapmaya çalışmıştır, kendisine fayda sağlayan şeylerin yanında olup zarar veren her şeyden uzak kalma gayretinde bulunmuştur. Örneğin; bizleri iyilik yapmaya iten şey nedir? Yardımsever bir komşu, hayırsever bir insan olduğumuzda hayatımızda ne değişir? Hepsini ahlâkın insana sorması gerektirdiği sorulardır. Zira insan yaratılış biçimi olarak ahlâkla bir arada olmak durumundadır, insan ahlâkın olmadığı bir alanda yaşama imkanına sahip olamaz.

Aristotelesçi klasik yapıda görülen felsefe, teorik ve pratik olarak ikiye ayrılmaktadır. Sadece ‘bilme’ ile ilişkili meseleleri konu edinen teorik felsefeye karşılık pratik felsefe ise ‘eyleme’ ile ilişkili meseleleri yani teorigi pratiğe dönüştürme alanı içerisindedir. Kozmik alemin başlangıcıyla, maddenin realitesi gibi felsefi araştırma konularından bazılarının eyleme yönelik herhangi bir sonucu yoktur. Dolayısıyla sadece teorik bir araştırmadan ibarettir. Fakat “iyi davranışın nasıl olması gerektiği” şeklinde ifade edilen bir soru her zaman doğrudan eyleme yönelik olan sorudur. Tek başına “iyi” kavramının mahiyetine dair yapılan bir araştırma dahi eylemle bağlantısı olması bakımından pratik felsefeye dahildir. Ahlâk felsefesi ise, pratik felsefenin alt disiplini olarak, felsefenin bildiğimiz antik dönemdeki başlangıcından itibaren hakkında birçok kitap kaleme alınıp birçok fikirler dile getirilmiş bir alan olma konumundadır. Literatürdeki “ahlâk felsefesi” veya “ahlâk ilmi” şeklinde iki farklı adlandırmanın varlığı da dikkati üzerine çeken başka bir husustur. Bunun yanında bir de son on yılda Türkçe kitaplarda yerini alan bir kavram olan “etik” kavramı da literatürdeki yerini almaktadır (Özturan, 2015: 1).

Kavramlar, insan aklının gözlükleridir. İnsan, evreni kavramasından sosyal hayatındaki olgulara kadar hemen her alanda tanımlarıyla yaşamak durumundadır. Kavramlar olmasaydı insanlar birbirleriyle iletişim de kuramazdı. Her yeni öğrenilen şey, insanın kavram haritasında bir yere oturur. Ve yine insan kendisi için, içinde bulunduğu dünyayı daha anlamlı hale getirme çabasına bürünür böylece yaşanılan dünya daha anlamlı bir yuvaya dönüşür işte bu dönüşümün en etkili yolu kavramlar arası bağın kuvvetiyle ilişkilidir (Kesgin, 2009: 143).

Ahlâk kelimesinin birçok kaynakta tanımlarına rastlamak mümkündür. Özturan’ın eserinde yer alan tanıma göre; ahlâk, Arapça kökenli bir kelimedir. Arapça’da,

“yaratılış, huy” anlamlarına gelen “*hulk*” ya da “*huluk*” kelimelerinin çoğulu olan ahlâk, Türkçe’ye geçerek dilimize kazandırılmıştır. Türkçe sözlüklerde ahlâk; “bir toplum içinde kişilerin uymak zorunda oldukları davranış biçimleri ve kuralları, aktöre, sağtöre, huylar”, “insandaki iyi ve kötü huylar, tabiât, insanı manen yükselten iyi tabiâtlar, faziletler” anlamlarında yer aldıkları görülmektedir. Bu anlamlara bakıldığında ahlâk kavramının ‘müspet’ bir mahiyete sahip olduğu, ‘iyi’ ve ‘olması gereken’ bir şey olduğu ortaya çıkmaktadır. Felsefi olarak buna ‘normatif’ yani ‘buyurucu’ denilmektedir. Bu nedenle ahlâk ilmi denildiğinde, ‘yapılması gereken davranışlar’, ‘iyi bir insan olmak için gerekenlerin ilmi’ tanımlarını akla getirmek mümkündür. Ahlâk felsefesi ise burada ifade edilen ahlâk ilminin dışında, ‘normatif’ nitelik kapsamının yanında ‘iyi’ kavramının ne olduğunu sorgulayan, bir davranışı erdemli kılan esas özelliklerin ne olduğunu akıl yürütme ilkelerine bağlı kalarak rasyonel bir şekilde araştıran ve ortaya koyan, bu bağlamda ahlâk felsefesi literatüründe eserler verilmesine neden olan bir alan olarak ortaya çıkmaktadır. Bunun dışında, ahlâk kelimesinin normatif özelliği sebebiyle ahlâkı sorgulayan felsefi faaliyetteki bu kavramın kullanılmayacağını ve bunun yerine ahlâkın felsefi araştırmasına ‘etik’ denilmesi gerektiğini iddia edenler vasıtasıyla “etik” kavramı “ahlâk” kavramı yerine bazı felsefe sözlüklerinde Fransızca “*éthique*” kelimesine karşılık gelerek kullanılmaya başlanmıştır. Kelimenin aslen başlangıcı ise Latince “*ethica*”dan, Latince’ye girişi ise kelimenin asıl kaynağı olan Yunanca “*êthikos*” kelimesinden oluşmuştur (Aktaran: Özturan, 2015: 2). Bir yandan da günümüzde etik, bir felsefe disiplini veya felsefenin bir dalı olarak kabul edilmektedir. Ancak onun “felsefedeki konumu, müstakil bir disiplin olup olmadığı, bilimsel bir disipline indirgenip indirgenemeyeceği” meseleleri, dün olduğu gibi, bugün de felsefe çevrelerince tartışılmaktadır (Dönmez, 2007: 27).

Felsefe tarihinden örnekler oldukça fazla olmakla beraber, Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*, *Eudemos’a Etik* ve *Magna Moralia* eserlerinde etikten ve mutluluktan bahsederken yer verdiği “*eudaimonia*” kavramına değinmek de yerinde olacaktır. Zira Aristoteles iyiye ilişkin erdemlerden bahsetme ve insanlar için iyinin ne olduğu sorusuna cevap olarak, iyi eylemek ve iyi yaşamak olan mutluluk (*eudaimonia*) olduğunu ifade etmektedir (Sev, 2016: 9). Aristoteles’in mutluluk yerine kullandığı *eudaimonia* kavramının felsefe tarihi içerisinde bazı Aristoteles yorumcuları tarafından ‘daha iyi ve daha yetkin bir varlık olma, insanın yetkinleşmesi ve mutluluk’ olarak da tercüme ettikleri de görülmektedir (Kala, 2009: 31-33). Fârâbî de Aristoteles ile başlayan mutluluk kavramı üzerinde en sistematik çalışma yürütmüş olan bir filozoftur, ona göre erdem ve ahlâkın ekseriyetindeki siyaset felsefesi toplumun mutluluğu için gerekliken ahlâk ise kişilerin mutluluğu için gerekli olan amaçtır (Karakaya-Uysal 2019: 201). Aristoteles’e göre iyi ideası gökyüzünden yeryüzüne indirilir ve ahlâkı davranışlar araştırılır. Ona göre ahlâklılık doğru yaşama üzerine kurulmuş, sağlam bir karakter oluşturma ve insanın hayata karşı çeşitli durumlarda

kendisini test etmesine bağlıdır (Cevizci, 2015: 180). Bu bağlamda Fârâbî'nin söz ettiği gibi Aristoteles'e göre de mutluluğun gerçekleşmesi erdemlere ve yaşam boyu devam eden erdemli bir hayata sahip olmaktan geçmektedir. Aristoteles'in bahsetmiş olduğu bu erdemler çeşitlere ayrılmaktadır:

Aristoteles'in karakter erdemleri olarak bahsettiği kısım, 'karakter' kelimesinden türeyen 'ethos'un 'alışkanlık' manasına geldiğinden dolayı zihinsel erdemlerin öğretim yoluyla kazanılmasından ve erdemlerin alışkanlıklar neticesiyle edinildiğini söyleyen ifadelerle dikkat çekmek gereklidir. Bu manada yer vermiş olduğu 'Altın Orta - İtîdal Noktası' insanın, ahlâki erdemler üzerinde yer alan; 'yiğitlik korkaklıkla çılgınlığın, ölçülülük taşkınlıkla hazlara karşı ilgisizliğin, yumuşakbaşlılık kolayca sinirlenme ile öfkesizliğin, cömertlik savurganlıkla cimriliğin, yüce gönüllülük kendini bir şey sanmayla alçakgönüllülüğün, eliaçıklık gösteriş meraklılığı ile elisıkıllığın, isyan hasetle fesadın, saygınlık kendini beğenmişlikle yılışıklılığın, ağırbaşlılık utanmazlıkla utangaçlığın, şakadan anlarlık şaklabanlık ile hödüklüğün, dostluk yağcılıkla husumetin, sahicilik yapmacıklıkla sahtekarlığın 'ortası' olmak demektir (Büyükdüvenci, 1993: 43; Cevizci, 2015: 180; Sev, 2016: 14).

İşte bu yüzden insanların yalnızca otobüse yetişme, sınıf geçme veya meslek sahibi olma gibi kısa süreli amaçlardan ibaret olmadığı ve nihai amaçlarının olduğu da görülmektedir (Cevizci, 2015: 165). Erdemlerin işleyişine ve ahlâki bir varlık olan insanın tarihsellik bağlamındaki sürecine bakıldığında ahlâk üzerine düşünmesine yönelik olarak etiğin insanın değişimine ve dönüşümüne yardım eden bir araç olduğunu da ifade etmek gerekir (Kesgin, 2011: 48; Kesgin, 2014: 226). Bu manada iyi ve güzelin İslâm'da temel bir hakikat olduğu ve yüceltilmesi gerektiği de ortadadır. Zira âlemdeki her güzelin en Gerçek Güzel'e ulaşma amacı ile âlemdeki iyinin en Yüksek İyiye ulaşması arasında da kuvvetli bir bağ olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir (Işık- Kılıç- Reçber vd. 2014: 402).

İnsanın nihai amacına ve bu erdem türlerine bakıldığında, mutluluk ile iyi yaşamak ve iyi eylemek noktasındaki ilişkinin elzem olduğu hususuna varılabilmektedir. İnsan bu erdemleri hayatının pratik sahasına taşıdığı oranda mutluluğa ulaşması mündemiç bir durum söz konusudur. İnsan yaşamı boyunca istikrarlı, ölçülü, özverili ve tutarlı düşüncelerde bulunup (bu düşünceleri aynı ilkelere bağlı olarak yaşamın içindeki eylemlerinde de yaşatarak), mantık ve akıl çerçevesinde erdemli davranışlar sergilediği sürece yani hem teorik boyutta hem de pratik boyutta yaşayabildiğinde; bu yaşam içerisine aynı zamanda felsefeyi de dahil edip kendini gerçekleştirdiğinde ve yetkinleştirdiğinde nihai amacı olan mutluluğa, mükemmele, iyiye, güzele ve En Yüce Mutluluğa, En Mükemmele, En İyi'ye, En Güzel'e ulaşmayı da başarmış olacaktır. Ahlâk ve etik kavramları kendisine, insanın ihtiyacı doğrultusunda yeni anlam sahaları çıkarmıştır. Yani insanın ihtiyaçları doğrultusunda ortaya çıkan her şey gibi ahlâk ve etik kavramları da insanın ihtiyaçları doğrultusundan ortaya çıkmış

ve daha sonrasında da insanın ihtiyaçları doğrultusunda farklı anlamlara, farklı yapılara bürünmüştür. Her yeni ihtiyaç insanın zihin dünyasında yeni kavramlara yer vermesine ve bu bağlamda yeni kelimeler türetmesine veya var olan kavramlara yeni anlamlar yüklemesine neden olmaktadır.

Ahlâk, insanların davranışlarını ve birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlemek amacıyla oluşturulmuş eylem kuralları, değerler ve normlar sistemi olduğu ifade edilmektedir (Cevizci, 2015: 13). Ahlâk bu halde bir düzen kavramı olarak aktarılabilir (Atayman; Sezer, 1999: 47). Başka bir ifadeyle ahlâk, insanların bir araya gelerek oluşturduğu toplumlarda kısmen doğal bir biçimde oluşmuş, kısmen bir uzlaşım ile belirlenmiş ve tamamen gelenek yoluyla aktarılmış kural ve normlardan oluşan bir yapı olarak ilgili toplumda düzeni oluşturur (Cevizci, 2015: 13). Ahlâk teriminin Latince “mores” yani moral anlamına geldiği de literatürler arasında yer almaktadır (Birkan, 2012: 19). İslam felsefesi sözlüğündeki ahlâk terimi anlamına bakıldığında da, ahlâkın, Arapça’da; “huy, seciye, tabiat” gibi anlamlarına gelen “hulk” kelimesinin çoğulu olduğu ifade edilmekte ve insanın iyi ya da kötü olarak nitelendirilmesindeki manevi boyutun ortaya çıkardığı bilinçli davranışların tümünün ahlâkın konusunu içerdiği belirtilmektedir (Vural, 2011: 18). Başka bir kaynaktan ise ahlâkın yukarıda belirtilen anlamlarının yanı sıra insanın iç dünyasını, nefisini ve dış dünyasını ifade eden bir kavram olduğundan bahsedilmektedir. Ahlakçılar *hulk*’u genel olarak iki anlamda kullanmışlardır, ilk anlamı, insanın ruhi tarafını, iç davranışlarını ifade ederken ikinci anlamdaki *halk* ise bedeni olanı nitelendirirken kullanılır. Halk, gözle görülen bedenin tümünü, dış görünüş ve şekli, hulk ise, iç seziyle idrak edilen kuvvet huy ve tabiatı yani manevi olanı açıklamak için kullanılmaktadır. İslam kaynaklarında “hulk” ile “ahlak” kavramları aynı anlamlarda kullanılmaktadır. Ahlakçılar hulk kavramını insandaki tüm hâl ve eylemlerin bir çıkışı, bilincin doğrudan bir kuvveti olarak görmüşlerdir. Bu sebeple huy insanın ruhunda meydana gelen doğal bir durumdur, bunu insan kendi duygularına ve kendi durumuna göre şekillendirir (Erdem, 2013: 13). Ahlakı bu tanımların dışında bir tanımla ifade etmek de mümkündür; bu bağlamda farklı kaynaklarda ahlâkın; İnsanın toplum içindeki her türlü davranışlarını ve onlarla olan ilişkilerini düzenlemek maksadıyla ortaya koyulmuş olan kuralların, ilkelerin bütünü olduğu tanımı da yer almaktadır (Erdem, 2013: 15).

Etik ise, hem bir felsefe disiplini olduğunu hem de bir felsefe disiplini olmanın dışında kalan ikinci bir anlam olan, “töre, gelenek” anlamına gelen Grekçe “ethos” sözcüğünden ziyade “karakter” anlamına gelen “êthos” anlamını verdiği ifade edilmektedir. O bireyin ilkeli, bilinçli davranışını, miras alınmak yerine ölçülüp biçilmiş ve böylelikle form kazanmış eylem ve tutumunu tanımlar. Bu nedenle etik, bireyin veya ahlâki öznenin alıcıdan daha ziyade tümüyle kurucu veya etkin olduğu bir tutumu ifade etmektedir (Cevizci, 2015: 19). Etik, insanın düşünmeyi sistematik

hale dönüştürdüğü günden bu yana tartışılan konuların başında gelmektedir. Etik esasında amaçlı ve bilinçli eylemle doğrudan ilgili olan bir düşünme etkinliği olagelmıştır. Bu eylemlilik durumunda etik, insanın ahlâka dair fiillerini düşünce konusu yapar. Bununla birlikte normatif özelliğiyle birlikte etik adı altında davranış çerçevesi de sunar. Dolayısıyla etik, felsefenin yaşama dönük yönüyle ilgili olan bir alanda sınıflandırılır (Ülken, 2001: 11).

Kaynak araştırmalarında ahlâk – etik etimolojileri ve bunların ahlâk felsefesi ile ilişkisi, zihinlerdeki etik, ahlâk ve ahlâk felsefesi etkileşimlerini daha iyi anlamlandırmak adına önemli bir noktayı oluşturmaktadır. Zira ahlâk ve etik insanlar tarafından günlük dilde fazlasıyla kullanılan ancak bilgi eksikliğinden dolayı anlamsal olarak birbiriyle iç içe geçerek kullanılan terimler arasında yer almaktadır. Çalışmamızın bu kısmında ahlâk ve etik kavramlarının farklı anlamlarda kelimeler olduğunu öğrendik, bu bağlamda ahlâkın, insanların davranışlarına yönelik bir ahlâki tavır durumlarında kullanılırken etiğin, daha çok ilkesel olarak bir yapısının olduğunu görmekteyiz. Yani etik, insanları uyması gereken kuralları, normları, teorik kısmı, davranış kurallarını ifade ederken ahlâk daha çok bu kuralların insanların eylemleriyle ortaya çıkardığı pratik alanı ifade etmektedir. Böylece etik, ahlâk felsefesinin kavramsal bir boyutunu ve ahlâkın teorik kısmını oluşturmakta ve de ahlâk üzerinde felsefi bir perspektifle düşünme anlamına gelmektedir (Mahmutoğlu, 2016: 234).

Tarihin içinde, tarihin içine doğan ve aktif olarak tarihsel bir varlık olan insan, eylemleri, davranışları, düşünceleri ile bir bütünken ve tüm çevresi de bu bütünün içinde aktif bir özne iken ahlâk ve etik kavramının içinde rol alması kaçınılmaz olarak görülmektedir. Bunun sonucu olarak da ahlâk ve etik insanı etkilerken, insan da ahlâk ve etiğin etkin bir unsuru olarak kabul edilmelidir çünkü insanın olduğu yerde zihniyetten, ahlâk ve etik değerlerden bahsetmemek mümkün değildir.

II. Zihniyet, Tarih ve Ahlâk Arasındaki Bağlantı

Birçok düşünce insanının, filozofun ve birçok yapıtın teması haline gelen ahlâki ve ahlâki değerleri, etik kavramını neliği bakımından, etimolojik olarak derinlemesine inceledik ve önemini ifade ettik. Peki bu ahlâk ve ahlâki değerler ile zihniyet arasında bir ilişki olabilir mi, bir etkileşim varsa nasıl bir ilişkiden bahsedilebilir? Makalemizin ikinci kısmında bunları naçizane irdelemeye çalışacağız.

İnsan varlık olmak bakımından bir ahlâki yapıyla dünyaya gelmekte ve insanın ahlâki tutumları söz konusu olmaktadır. Bu ahlâki tutumları meydana getiren şey, onunla ilintisel bir iletişimde olan zihniyet yapıları olabilir mi? Yani ahlâkın temellendirilmesi için insanlar hangi zihniyetle bu temellendirmeyi yapmaktadır? Zihniyet ile insan arasında yadsınamaz bir ilişki vardır. İnsan tarihsel bir düzenin içine, bir tarih ilminin içine doğmuş olan varlıktır. Tarihi tarih yapan insandır ve

insanın öznesi olarak var olduğu bu tarih ilmini fail bir olgu haline getiren şey de zihniyet yapılarıdır denilebilir. Kendi olabilen, bir bilince sahip olan, benliği ve kimliği ile varlığını devam ettiren tek varlık “insan” ve tarihin içine nüfus eden, onu şekillendiren şey de insanın sahip olduğu zihniyetlerdir. Dolayısıyla tarih, insanın kendi geçmişiyle kurulan temasa geçme iradesinin sonucunda ortaya çıkan bilinçli bir olgudur.

Bu bağlamda, insan ontolojik varlığı tarihsel süreklilikten bağımsız gelişemez. Bu sürekliliği sağlayan unsurların başında zihniyet dünyası gelmektedir. Zihniyet ise, bugün veya yarın olacak ya da değişecek bir olgu değildir, yüzyıllar süren bir sürecin ürünüdür. Kültür ve medeniyet süreciyle oluşan zihniyet kalıpları toplumun zihniyet yapılarını oluşturarak o toplumun değerlerine şekil vermektedir. Bu nedenle zihniyet kalıpları ne kadar çok çeşit olursa tek tipleşen bir zihniyet yapısının içine hapsolmemiş olur. Tek tipleşen bir zihniyet kalıbı insanın tarih içinde etken değil, edilgen bir yapı içine bürünmesine sebep olmaktadır. Bu tek tipleşmiş zihniyet kalıpları birey ve toplumların kendilerine özgü bir bilinç çerçevesi oluşturmaya başlamasıyla fark edilebilir bir duruma gelebilir. Ancak onları derinleştiren şey, sadece bilinç düzeyine çıkarılmış inançlar ve bilgiler değildir (Kesgin, 2014: 225).

Tarih, tıpkı bir nehir gibi akıp giden su yatağı üzerinden etkilenecek olgunlaşır ve oluşur. Yani, zihniyet yapıları, bireysel ve toplumsal bilinç düzeyinin altından akıp giden, onları etkileyen, şekillendiren ve oluşmasına zemin hazırlayan, katkı sağlayan daha kapsamlı ve belirleyici bir unsurdur. Eğer bu tek tipleşmiş zihniyet kalıplarından çıkıp farklılık yakalamaya uğraşılırsa yani nehrin dışına çıkılmak istenirse bunun için kavramsal zenginliğin artırılması ve ‘neden, niçin, niye’ gibi soruların sorulması gerekir. Bu sorgulama, rasyonel bir cevap aramayı mukteza kılacaktır. İnsan, kendisine ve çevresinde olup bitenlere bu soruları sorarak sorgulamaya ve cevap bulmaya başladığı an ahlâki değerlerin önemini de anlamaya ve olguları ahlâksal bir anlamlandırma yoluna girmiş olacaktır. Zira insan yapısı gereği belirli bir zaman algısı ile yaşar ve hayat, “geçmiş-şimdi-gelecek” üçlemesi ile tecrübe edilerek yaşanır. Bu hayat denilen ve insan ömrünü oluşturan “kısa mesafe”, zihniyetin oluşmasında gerekli olan “yüzyılların” yapıtaşını oluşturur ve bir “süreç”, bir “oluş” olan tarihin inşası için gereken zemini meydana getirir. Bu açıdan tarih ve zihniyet bir maratona benzetilebilir. Zihniyeti oluşturan yüzyıllardan bir kısmı olan insan ömrü kısa mesafelerin bir araya gelmesiyle oluşan maraton yarışı gibidir, kısa mesafe sayılan ve bir zihniyetin oluşması için yeterli olmayan insanın kısa ömrü tüm tarihsel insanlık sürecinin birleşmesiyle uzun mesafeleri yani maratona oluşturur. Bu maraton süreciyle bir zihniyet tarihi oluşur. Tarih içinde oluşan zihniyet yapıları o süreçle kendisine kavramlar dünyası ve ahlâki değer sahasını da beraberinde getirerek insanın o nehirde akıp giden su misali gibi şekil almasına ve o yolda ilerlemesine neden olmaktadır.

Ahlâk, insanoğlunu mutlu edebilme adına geliştirilen bir sistemin adıdır (Aydın, 2011: 1). Ahlâk, insanın özünü oluşturan en temel değerlerden birisidir. Aynı zamanda, manevî kalkınmanın da esasını teşkil etmektedir. Ancak insana bu ahlâkiliği kazandıracak zihniyet nereden ve nasıl gelecektir? Zihniyet, toplumsal bir grubun örtük referans sistemidir. Kendi içinde bir dünya görüşüdür. Nesneler karşısındaki tutum ve tavırları ifade eder (Arıcan, 2016: 20). Yani zihniyet, bir grup insanın ortak zihinsel ve ruhsal referansıdır da denilebilir (Köhl, 1991: böl.1) . Görülmektedir ki zihniyet bir tutumdur. Tutum ise bir vaziyet alıştır ve bir zihniyetin ifadesidir. Zihniyet, insan zihninin içinde hareket ettiği ortamdır. Bu nedenle ilkel toplumlarda yaşayan insanın zihin yapısı ile medeni toplumda yaşayan insanın zihin yapısı farklıdır. Bu farklılık bir mantık farkı değil, zihniyet farkıdır. Böylece insanın iki ayrı zihniyeti bulunduğu anlaşılmaktadır (Arıcan, 2016: 20). Zihniyet, insan zihninin bir hali, bir tavrıdır. Bu hal ferdin ve sosyal bir grubun düşüncesini sevk ve idare eder (Öner, 1999: 229).

Ahlâk - zihniyet ilişkisinde, ‘yapmam gerektiğini düşündüğüm şeyi yapmamın gerekçesi nedir?’ sorusuna cevap verilebiliyorsa, sağlıklı bir ilişkiden söz edilebilir. Yani ahlâki davranışı ortaya koyan zihniyetin dayanağı ve kaynağı önem arz etmektedir. Hangi saik ile bu gerçekleşmektedir; yani inançtan dolayı mı, değerden dolayı mı, pragmatik kaygıdan dolayı mı ahlâki tutum ve davranışın gerçekleştirildiği noktası, sahip olunan zihniyeti ifade etmektedir. Dolayısıyla ahlâki tutum ve davranış bağlamında zihniyet, ‘ahlâki bir eylemi yapmam gerektiğini düşünmem, onu yapma kastım olduğundan, eylemi gerçekleştiriş nedenim basitçe, eğer mümkünse, onu yapmayı kast ediyor olmamdır’ denilebilir, bir başka ifadeyle zihniyet, ‘bir insan, bir işi yapması gerektiğini iddia ettiği zaman, onun bu iddiayı, var gücüyle ve ayrıntılarıyla gerçekleştirmeye karar verdiğini deklare etmek için kullanıyor olması’ anlamına gelmektedir (Akt., Arıcan, 2016: 21).

III. Zihniyet Problemi ve Günümüz Ahlakî Sorunları

Zihniyet probleminin günümüz ahlâki sorunlar üzerindeki etkisine giriş yapmadan önce, insanın tarihsellik içinde yer aldığı süreç ile birlikte ihtiyaçlarının bilme eylemine ve bilme eylemi üzerindeki değişiminin bu süreçle nasıl gerçekleştiğine, değişime uğradığına bakmamız daha sonrasında zihinsel yapının ahlâki eylemi nasıl etkilediğini anlamamız açısından da önemli bir nokta olacaktır.

İnsanoğlunun yaratılışından itibaren bilme eylemi var olagelmıştır. Çünkü insan, varlığının doğası gereği bilmek ister, bu bilmek isteme eylemi insanın bir takım temel ihtiyaçları doğrultusunda bu ihtiyaçları gidermek için ortaya çıkması elzem bir durum haline gelmiştir. İhtiyaçlar, insanların; kendilerinde, çevrelerinde olup bitenleri “fark etme” mecburiyetinde kalmalarına neden olmuştur. Öyle ki; devirlerdeki ilk icatlar bunun bir kanıtı niteliğindedir. İnsanlar için onların ihtiyaçlarını karşılayacak her bir çözüm, merak ve deneme-yanılma ile onları sonuca götürmüştür; keza ateşin bulunması, tekerleğin icadı, kendilerini doğanın etkilerinden koruyacak barınakların

yapımı, basit ama işlevsel giysilerin yapımı, balta, bıçak gibi kesici-delici aletlerin ve daha birçok araç-gereç yapımı aslında insanların ihtiyaçları, merakları, her türlü ihtiyaçlarının çözümünü bilmek istemelerine neden olmuştur. Bu “bilmek” istedikleri her sorunun çözümü, deneme-yanılma ile elde ettikleri tecrübelerle onları bilme eyleminden bilgiye götüren sürece tabi olmuşlardır. O insanlar bu bilme sürecine tabi olurken tüm bu süreçleri belki de mahiyetlerini “anlamadan” yaptılar, bu yüzdendir, “bilmek”; “fark etmek”, “varsaymak”tır. Bu durumda, insanların bilmek için belli bir ihtiyaca, belli bir meraka, belli bir bilme arzusuna ve belli bir tecrübeye ihtiyaçları vardır. Bunun yanında insanın bilme eylemine muktedir olması için akıldan, belli bir değerden ve kültürden müstakil olduğu da düşünülemez. İnsanlar toplumların birer ferdidir, toplumu oluşturan insanlardır ve her toplum kendi içindeki değer ve kültür doğrultusunda -aynı zamanda kültürlerden etkilenerek- kendi toplumlarının ihtiyaçlarına uygun olan bilgileri bilmek isterler.

Topçu’nun da söylediği gibi “*Bilenlerle bilmeyenler aynı olamaz*”(Topçu, 2017: 31). İnsanın varlığının söz konusu olduğu günden itibaren evren hakkında bilimsel yöntemlere dayanmayan, çeşitli ihtiyaçlarına karşılık ellerinde yine merak duygusuyla keşfettikleri ateşle, baltayla, tekerlekle çözüm arayan, irrasyonel sebeplerle bilgi üreten o insanlar tarihi gelişim sürecinde atomu parçalayan, uzaya çıkan, sosyal ağlarla globalleşen ve hatta günümüzde yapay zeka ile insanın dünya üzerinde nasıl bir değişime uğrayacağını tartışan, rasyonel ve bilimsel gelişime tabi olmuştur.

Bu bağlamda insanın bilgi ile ilişkisi, ilgi ve bilgi arasındaki doğrusal orantıyı da nitilemektedir. Gereksinimlerin artması ile özne, ilgisini bilinçli olarak bilgi nesnesine yöneltmektedir. İnsanın bu yönelimi akıl, vicdan, muhakeme ve muhayyilesi nazarında mukayese yapıp bilgiye ulaşmasını olanaklı kılar. Aynı zamanda, olması gereken ile olan arasında da bir ilişki elzem hale gelir; zira bilgi ve bilim kavramları, sağlam ve güvenilir bilgi demek olan ilim kavramında mündemiçtir. Düşünce evreleri insanlığın nasıl bir kültür ve medeniyet aşamalarından geçtiklerini de ortaya koyar. Bu nedenle bir bilinene ihtiyaç duyulduğu kadar bir bilene ihtiyaç vardır. Ne bilinen olmadan bilen ne de bilen olmadan bilinenin önemi vardır. Yani suje ile obje bu aşamada ayrılmaz ikililerdir. Bu doğal bilme eylemlerinin oluşturduğu sonlu ve değişen bilgiler dışında mutlak bilgiler de vardır. Mutlak bilgiler hiçbir bilme eyleminin öznesi olmaya gerek kalmaksızın sonsuz olarak vardır. Mutlak bilgiler dışındaki görelî bilgiler kişisel, kültürel, ekonomik, siyasi, coğrafi bir şekilde değişim göstererek hayata aksettirilir. Bilme eyleminin sonucu olan bilgi, ihtiyaçlara, geleneklere, siyasi, ekonomik, coğrafi yapılaraya göre değişen olgulardır. Bilginin inşasındaki bu basamakların temeli bilme eyleminden ortaya çıkmıştır.

Değişen zaman, değişken bir bilginin doğmasına neden olmaktadır. Tarihi olaylar zamanla, epistemolojinin çerçevesini de değiştirmekte, yeni problem alanları oluşmaktadır. Bilgi geçmişte neden ve niçin sorularının cevaplarını bulmak için bir amaç iken daha araçsal bir değişime uğramaktan kurtulamamıştır. Çeşitli tarihi olaylar

insanları yabancı otonomlar haline getirmiştir. Sınıfsal farklar, alan uzmanlıkları ortaya çıkmıştır. Her yeni günde farklı etkenlerle ortaya çıkan yeni ihtiyaçlar, yeni bilme ihtiyaçlarını ve bu ihtiyaçları karşılayacak yeni bilgileri elzem kılmıştır. Geçmişte savaşlar, devrimler, coğrafi keşifler gibi etkenlerin belirlediği yaşam standartlarını, bilme ihtiyaçlarını, günümüzde teknoloji, dijitalleşme ve gündemde önemli bir etkiye sahip olan geleceğimizi yeniden şekillendirecek pandemi gibi salgın hastalıklar da buna eklenmektedir. Değişen bilme isteğinin sonucu olan bilgi kapitalizm sonucu paraya dönüşmüştür, bu para da gücün aracı haline gelmiştir. Bu bağlamda Bacon'un dediği gibi “Bilgi güçtür” (Kabadayı, 2015: 19). Hakikatin peşine düşen insanların kaygısı, kendine bir çıkar sağlamak değilken daha sonra insanlar hakikatin değil hakimiyetin yani paranın ve gücün peşine düşmüştür ve böylece bilmek isteme eyleminden hiyerarşiye doğru uzanan bir süreç ‘zamanla’ kendini göstermeye başlamıştır.

Modernleşme ile seküler dünya düzeninin hakim olmasıyla birlikte, Hakikatin değil hakimiyetin, maneviyatın değil maddiyatın daha önemli hale gelmeye başlaması insanların her kararında ekonominin seçim gücünü ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle daha çok kazanmayı, daha fazla kar yapmayı istemekte ve iktisadi olarak güçlü olma çabasına girmektedir. Bireysel hayat felsefeleri ve zihniyetler, daha fazla kazanç, gelir elde etmek, böylece daha müreffeh, daha huzurlu olmak istemektedir (Arıcan, 2016: 21). Bu yüksek refah seviyesine ulaşma isteği, insanların haz odaklı bir mutluluk arayışına girmelerine neden olmaktadır. Çünkü çağımızın insanı her zaman lüksün peşinde, maddesel bir en iyiye ulaşma derdindedir. Bu da onları materyalist hedonizmin bir öznesi haline getirmektedir. Bu haz insanın geçici olarak mutlu olmasına ve bitmeyen bir haz silsilesine kapılmasına sebebiyet vererek insanı mutlak iyiye, mutlak mutluluğa ulaşma amacından uzaklaştırmakta ve maneviyata yönelik kuvvetlerin azalmasına neden olmaktadır.

Maddiyata düşkünlük insanın, manevi kavramlara uzaklaşmasına da sebep olmaktadır. Örneğin, yardımlaşma, yardımseverlik, faziletli davranış, iyi niyet gibi kavramlar ve kullanımları azalmaya başlamaktadır. Zihniyet yapısının maddi olana yöneldiği açıklık kazanmaktadır. Batı'nın zihniyet yapısının ve Batı medeniyetine ait modernitenin zihniyet yapısının Müslüman toplumlarda farklı araçlarla göz önünde bulundurulması, bilinçaltına empoze edilmeye çalışılması ülkenin zihniyet – ahlâk arasındaki ilişkinin kuvvetini menfi yönde etkilemektedir. Örnek vermek gerekirse, Batı'nın zihniyet yapısı televizyon kanalları başta olmak üzere sayısı her gün artan sosyal medya gibi değişik kanallarla ülkenin daha çok genç kitlesinin elinin altında bulundurduğu teknolojik araçlarla bilinçaltına işlemesine sebebiyet vermektedir. Kültürel farklılıkların olduğu ve kültürel, ekonomi, siyasal, dini birçok farkı içinde barındıran bir medeniyetin içinde yer alan zihniyet yapısının maneviyata önem veren ülke zihniyetine aşılması bir süre sonra burada da maddiyata önem verilmesine mahal vermekten kendini alamamaktadır. Böyle bir çizgiyle kendini şekillendiren ahlâki yapı toplumun ahlâki değerlerinde de değişimin vazgeçilmez bir sonuç olmasını

beraberinde getirmektedir. Değişimler iyi ve faydalı davranışların yerini hoşgörüsüz, saygısız toplum bireylerine, erdemden yoksun, madde kullanımına bağımlı, bilhassa kadına ve çocuklara yönelik şiddet yanlısı bireylere, yanlış sevgisiz çocuk yetiştiren ebeveynlerin sayısında artışa sebebiyet vermektedir.

Değişime uğrayan ve kötü olan ile ünsiyet kurularak yeniden oluşan ahlâki varoluş, zihniyet yapısı ve ahlâk arasındaki en derin sorunu göstermektedir. Şu halde ahlâk öğretisinin zihniyet yapısıyla ayrımı değil bütünselliği söz konusudur ve ahlâk öğretisi zihniyetleri şekillendirmektedir. Bu nedenle ahlâki zihniyet ve ahlâklı birey sayısı artırılmalıdır. Bir toplumun ilmi, iktisadi, kültürel açıdan gelişmesi ve müreffeh olması o toplumun gelişmiş zihniyet yapısı ile ilintilidir. Küresel ahlâki buhranın üstesinden gelebilmek için ahlâki zihniyetin merkezine maneviyat yerleştirilmeli ve insanların hayatının yeniden dengeye alınması sağlanmalıdır. Yaşamda maddi boyut kadar manevi boyutun önemi anlaşılmalıdır. Bireysel planda, dıştaki sahte ben ile içteki gerçek ben ikiliğinin de ortadan kaldırılması gerekmektedir (Arıcan, 2016: 22). Ahlâkın söz konusu olduğu yerde insan vardır, bu insan iyi ve kötü ayrımını yapacak zihin olgunluğuna erişmiş insan olmalıdır elbette (Güngör, 1995: 12). İnsan, içinde olduğu her dönem farklı dinî ve kültürel ötekilerle bir arada bulunup, birlikte yaşama durumundadır ve bu nedenle toplum mutluluğu amacının öznelere olan insanlar hem kendi mutlulukları için hem de toplum mutluluğu için çalışmak ve uğraşmak gayesinde olmalıdırlar. Zira insanlar kendilerini çevrelerindeki ait olduğu kültür ekseninde etkilemektedirler ve bu etki birlikte yaşama kültürünü en üst düzeyde başardıkları ölçüde olumlu sonuçlar ortaya çıkararak toplumu mutluluğa götürme amacına ulaşabilir (Arıcan, 2013:s. 321; 2015: s.168). İnsanlar yan yana bir arada yaşamasaydı ahlâktan söz edilemezdi çünkü ahlâk insanlar arasındaki ilişkiyi düzenlemek için oluşturulmuş kaidelerin bütününe karşılık gelmektedir (Güngör, 1995: 12).

Ahlâk her şeyden önce bir eğitim meseledir ve her insanın kendine ait olan davranış eğilimlerinin yani şahsiyetin eğitimi oldukça önemli bir noktayı teşkil etmektedir. Psikolojik yönden ahlâkın pratik yönü ahlâka en elverişli davranışlarda bulunan kişinin vuku bulmasıyla ortaya çıkmaktadır (Güngör, 1995: 17). Ahlâklı olmanın neden gerekli olduğu hususundaki farklı düşünceler dile getirilmiştir ve bilhassa felsefeciler bu konu için cevap arama yoluna girmiştir. Ahlâkın gayesi nedir sualine bir sosyal bilimci kolaylıkla şöyle cevap verecektir: “Ahlâk olmazsa toplum hayatı diye bir şey de olmaz, yani insanlar bir arada yaşayamazlar” (Güngör, 1995: 18).

Bir başka mühim konu da, sosyal ahlâk konusunda Müslümanların kendilerinden kaynaklanan hatalar meselesidir. Tüm günahı harici nedenlere atfetmemek gerekir. Söz gelişi Müslüman toplumlarında yoksulların gıda ve giyim ihtiyaçlarının yeteri kadar karşılanmasının ihmal edildiği ortadadır. Bu bağlamda İslam kardeşliğinin siyasi, mezhepsel, kabileci, bölgesel ve etnik anlayışlara kurban verildiği görülmektedir.

Esasen bazı Müslüman toplumlarda petrol gelirlerinden kaynaklanan eşi görülmedik zenginlik söz konusu olmakla birlikte, aynı düzeyde eşi görülmedik bir biçimde israflar yaşanmaktadır. Hatta sağlık, eğitim, temizlik, zengin-fakir arasındaki uçurumun kapatılması için harcanabilecek paralar, Londra’da telekızlara, Güney Fransa’da kumarhanelere, ABD’de büyük çiftliklere ve İsviçre’de dağ köşklarine heba edilmektedir. İslam ülkelerinin bazılarındaki petrol geliri, kendi ailelerine ya da kabilelerine özel bir gelecek sağlama peşindeki Müslüman zenginlerin ve yöneticilerin küstahlıklarına da neden olmaktadır. Bu durum, inançla-ahlâkın uyuşmadığı ciddi bir krizdir. İslâm inancının zorunlu olarak ahlâkiliği ve ahlâki bir zihniyeti icbar ettiği bir gerçek karşısında, söz konusu tablo, Müslümanları hicvetmek isteyen Batılı ya da muhalif taşlamacılar için meşru bir zemin oluşturmakta ve insanlığın yüz akı bir medeniyet karikatürize edilmeye çalışılmaktadır. Bu durumdan, sade ve sıradan Müslümanların da şikâyet etmeleri için son derece haklı nedenleri de doğmaktadır (Arıcan 2016: 19).

Diğer yandan ise, iyiliği, temizliği, hoşgörüyü, öğrenmeyi ve ahlâkiliği savunan bir din olan İslâm’ın müntesiplerinin, ahlâk sorunu yaşıyor olmasını da anlamak kolay gözükmemektedir. Yine İslâm’da kadının gücü, Çin’de Konfüçyüs’ün, antik Yunanistan’da Aristoteles’in ya da Hindu ve Hristiyan uygarlıklarının sunduklarından çok daha üstün olmasına rağmen, medya tarafından hala, Müslüman kadınlar, kendilerini tamamen efendilerinin ihtiyaçlarına adanmış, karanlık evlere kapatılmış, ruhları ölmüş nesneler olarak gösterilmeye çalışılmaktadır. Esasen bu algının kısmen, antik Yunan’dan esinlenen Batı toplumundaki kadın düşmanı düşünce fakirliğinden kaynaklandığı da unutulmamalıdır. Ne var ki kadınların kötü durumda oldukları, hiçbir sosyal haklarının olmadığı bazı bölgelerde ve toplumlarda ise, bu durum İslâm’la değil, Müslüman erkek egemenliğiyle ve yerel/kültürel zihniyetle alakalıdır. Oysa gerçekte Müslüman kadınlar, ev içi kararlardan sosyal birçok meselelerde merkezi bir konuma sahiptirler (Arıcan, 2016: 19). Zira, izole ve ben merkezci Müslümanlar, inançlarını saldırgan bir biçimde ifade etmekle bir zafer duygusu yaşarlar ve tutkulu inancın sadece kendilerine has olduğunu hayal ederler. Şiddet, kör nefret belki de eşitsizlikten ve adaletsizlikten beslenmektedir. Ama İslâm’ın ruhunun daima ılımlılıktan ve makul davranmaktan yana olduğu dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Yine Müslümanların inanç-ahlâk ilişkisi bağlamında, inançlarının ahlâki değerini ve uygulamalarını yeniden sorgulamaları gerekir. Bir Müslüman’ın, “dinî-imânî zihniyetimi, ahlâki yaşamıma nasıl uygulayım?” sorusunu kendisine her daim sorması gerekir. Eğer ki, bu soruyu soramıyorsa bir Müslüman, bir zihniyet ya da şuur ve bilinç krizi yaşıyor demektir (Arıcan, 2016: 20).

Sorgulamaya açık olan zihniyet kendisini eleştirel zihniyet olarak tasavvur etmektedir. Bu eleştirel zihniyet insanın aklına şu soruyu getirebilir; insanın eleştirel zihniyeti dinde kendisini gösteremez midir? Evet, insanın eleştirel zihniyeti dinde de

kendini gösterebilir. İnsanın fiilen davranışlarının ve söylediği sözlerin hepsi Allah'ın kelamı olan kurallara uyup uymadığı yolundaki değerlendirmelerinin hepsi birer eleştirel zihniyetin eseridir. İslâm'daki kelim tartışmaları da bu zihniyetin ürünüdür. Bu zihniyet yalnızca dinde ve felsefede değil, sanatta, bilimde, tarihte yani insanın bütün iradi eylemleri karşısında görülmektedir. Bu zihniyet insanın her alanda gelişmesini sağlar (Öner, 2009: 180).

Sürekli merak eden, sorgulayan, soru soran; akıl yoluyla düşünebilme ve sorgulayabilme melekelerine sahip olan insanın beden ve nefis, ruh ve maddeden meydana geldiğini bildiğimiz için, insanın hem birey olarak hem de fertlerden oluşan toplum olarak, sağlıklı gelişebilmesi ve mutlu olabilmesi, ruhî ve maddî ihtiyaçları arasında bir denge kurmasına bağlı bir ilişkiden geçmektedir. Söz konusu maddî ve manevî denge kurulamadığı zaman hem ferdî hem de toplumsal planda ciddi sarsıntılar başlamakta ve ahlakî düzen bozulmaktadır. Bu dengenin maddî ya da manevî dengeden biri lehine bozulması benzer ahlakî sorunları doğurmaya ve toplumun ahlaki değerlerinin terazisini değiştirmeye devam eder (Kılıç, 2004: 179).

İnsan hayatında soru sormanın ve sorgulamanın bu kadar önemli olduğu bir zaman diliminde yaşıyor olmak insanın aklını kullandığı ölçüde lehine gelişen bir durum meydana getirir. İnsan sorguladığı ölçüde tabularını yıkabilir ve bir şeye körü körüne inanmak zorunda kalmaz. Kendi rasyonalitesiyle karar verme mekanizmasını devreye sokar ve bu insanların farklı zihniyet yapılarının hazır olarak işlenmesine karşı bir önlem niteliği taşır. Yani dili, dini, ırkı, kültür ve medeniyeti kendinden tamamen farklı olan toplumların güç olarak, iktisadi olarak kendilerine egemen etmek isteyen kuvvetlerin bunu zihniyet yapılarını farklı toplumlara empoze etmeyle sağlamaya çalışmasının karşısında rasyonaliteyi elinden bırakmadan, sorgulamaya ve soru sorup cevap bulmaya çalışan toplumlar körü körüne bağlılık zincirini kendi akıllarıyla kırmış olacaklar ve zihniyet yapıları toplumun ahlakî değerleri üzerinde menfi bir sonuç ile değer yargılarımız araç değerleri haline gelmeyecektir.

Sonuç

Düşünme ve akıl sahibi olmak bakımından diğer canlılardan farklı ve özel olan insan, yapıp etmeleriyle, eylemleriyle, davranışlarıyla ve söyledikleriyle zihinlerde karşılık bulan varlıklardır. İnsanların davranış olarak açığa çıkardığı eylemler ise, zihniyet yapılarının bir ürünüdür. Çünkü zihinde var olan ne varsa insan bunu davranışlarıyla gösterme yoluna girer. Ahlâkî tutum veya tavırlar da insanların zihniyet yapılarının davranışa dönüşmüş halidir. Bu nedenle insan zihninde var olan bütün zihniyet kalıpları insanın ahlakî değerlerini ölçülendiren bir yapı halini alır. Böyle bir yapının varlığı söz konusu olunca da insanın zihniyet yapısının önemi daha çok ortaya çıkmaktadır.

Zihniyet yapılarının öneminin gerçekliği söz konusu olduğu kadar, toplumu oluşturan bütün bireylerin içinde bulunduğu zaman ve mekan tanımı da önem arz etmektedir. Zira tüm maddi, manevi, sosyal, ekonomik, siyasal, kültürel ve eğitimi konu alan şartlar toplandığında insanın zihin yapılarını etkilemekte ve şekillendirmekte büyük rol oynamaktadır. Durum böyle olduğunda da insanın hayat içinde önem sırasını yükselttiği her alan insanın zihniyetini etkilemektedir. Modernleşmenin ve sekülerleşmenin bir sonucu olarak maddiyata ve lükse yönelik arzu ve talep, insanın manevi boyutunu unutmamasına ve hakikat yerine hakimiyetin söz konusu olduğu bir zamanın içine hapsolmasına, bu nedenle de bazı ahlâki değerlerin toplumun aleyhine işleyen bir sonuç oluşturmalarına sebebiyet vermektedir. İnsanların geçici hazlarla mutlu olmaya çalışması ve asıl olan Mutluluk için çabalamaması, tüketime dayalı, materyalist bir hedonizmin ortaya çıkmasına ve zihniyet yapılarını bu yönde ünsiyet kurmasına saik olmaktadır. Zihniyet yapısı bu şekilde değişen toplumların bütün değerleri de değişmekten kendisini maalesef koruyamaz. Bu değerlerin içinde, elbette ahlâki değerler, ahlâki tavır ve tutumlar da yer almaktadır. Seküler ve pozitivist bir algıyla yaşanan ahlâk, beraberinde ahlâki sorunları getirmekte ve toplumu olumsuz yönde şekillendirmektedir.

Günümüzün ahlaki sorunlarını ortadan kaldırmak için toplumun zihniyet yapısını maddiyattan maneviyata, hakimiyetten hakikate doğru değiştirmek zorunludur. Bu yönde bir değişime gitmeyen zihniyet yapısının “geleceğini” sağlam yapılar üzerine inşa etmesi de mümkün olamaz, değişmeyen bir zihniyetin sonucu değişmeyen bir ahlâki tutumu zorunlu kılar. Ahlâk, insanın niyetleri ve tercihleri ile bunların sonucunun bir bütünü olarak, insanın içinde var olan bir şeydir ve insan bu bağlamda adaletle bir bağ kurarak içindeki iyi niyeti ortaya çıkarmalıdır. Zihniyet, ahlâk; ahlak da, zihniyeti iki mündemiç olgu olmakla birlikte uyumlu bir dönüşüm asgari düzeyde ahlâki sorunların ortaya çıktığı, mutluluğun, huzurun ve refahın mümkün olduğu bir ortam oluşması açısından önem teşkil etmektedir. Müspet yöndeki gelişim erdemli insanların ve toplumların var olmasını sağlayacak elzem bir husustur.

KAYNAKÇA

- Arıcan, Musa Kazım (2015). *Kültürel/ Dini Farklılık ve Ebu Hanîfe*. Ankara: Hece Yayınları.
- Arıcan, Musa Kazım (2013). *Dini Tekelcilik – Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme*. Ankara: Eski Yeni Yayınları.
- Arıcan, Musa Kazım (2016). İslam’da Ahlak ve Etik Kavramsal ve Kuramsal Tartışmalar Semineri
- *Ahlak, Etik ve Ahlak Felsefesi Makalesi*. Ankara: Ybü-Ulisa Yayını.

- Atayman, Veysel – Sezer, Gönül (1999). *A.Pieper – Etiğe Giriş*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Aydın, Hakkı (2011). *Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlak İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
- Babür, Saffet (2012). *Aristoteles – Nikomakhos’a Etik*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Birkan, Tuncay (2012). *Theodor W. Adorno - Ahlak Felsefesinin Sorunları*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Büyükdüvenci, Sabri. (1993). *Aristoteles’te Mutluluk Kavramı*. Ankara: Felsefe Dünyası Dergisi.
- Cevizci, Ahmet (2015). *Etik - Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Ceylan, Yasin (1993). *Felsefe Dünyası Dergisi - Kavram Üzerine*. Ankara: Türk Felsefe Derneği Yayını.
- Dönmez, Süleyman (2007). *Albertus Magnus ve Bir Bilim Olarak Etik*. Çukurova: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
- Erdem, Hüsameddin (2013). *Ahlak Felsefesi*. Konya: Hü-Er Yayınları.
- Güngör, Erol (1995). *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*. Ankara: Ötüken Neşriyat Yayınları.
- Kabadayı, Talip (2015). *Francis Bacon - Novum Organum*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Kala, Muhammed Enes. (2009). *Aristoteles, İbn Sina ve Ravaisson’da Alışkanlık-Ahlâk İlişkisinin Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karakaya, Filiz Toprak; Uysal, Enver (2009). *Fârâbî’de “İyi, Yetkinlik ve Mutluluk” Kavramları Işığında PDR Hizmetlerine Farklı Bir Yaklaşım. Araştırma Makalesi*. Sinop: Sinop üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi.
- Kesgin, Ahmet (2009). *Etik Üstüne*. Ankara: Dini Araştırmalar Dergisi Yayını.
- Kesgin, Ahmet. (2011). *Sömürgecilikten Küreselleşmeye Siyasetin Pragmatik Temelleri*. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Kesgin, Ahmet (2014). *Felsefe Dünyası Dergisi – Tarihçi, Bağlam ve Tarihsel Bilgi Üzerine*. Ankara: Türk Felsefe Derneği Yayınları.
- Kılıç, Recep., Reçber, Mehmet Sait. (2014). *Din Felsefesi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Kılıç, Recep (2004). *Osman Turan’a Göre Ahlak ve Tarih İlişkisi, Dini Anlamak Üzerine*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Kotil, Ahmet (1991). *Alex Mucchielli – Zihniyetler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mahmutoglu, Abdulkadir (2016). *Etik ve Ahlak; Benzerlikler, Farklılıklar ve İlişkiler*. Ankara: Türk İdare Dergisi Yayınları.
- Öner, Necati (1999). *Felsefe Yolunda Düşünceler*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Öner, Necati (2009). *Görüşler*. Ankara: Beyaz Kule Yayınları.
- Özturan, Hümeysra (2015). *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler*. Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Sev, Gurur (2016). *Aristoteles – Magna Moralia*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Topçu, Nurettin (2017). *Var Olmak*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya (2001). *Ahlak*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Vural, Mehmet (2011). *İslam Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları.

Bir Anadolu Beylerbeyi: Cenâbî Ahmed Paşa

Fatma ATLIHAN

Giriş

Osmanlı Devleti, kendisinden önceki Türk ve İslam devletleri ile üzerinde yurt tuttuğu coğrafyanın siyasî, dinî, iktisadî ve kültürel mirası üzerine kurulmuş ve yaklaşık altı asır, farklı etnik ve dinî unsurları bünyesinde barındırdıkları, üç kıta gibi geniş bir alanda hüküm sürmüştür. Osmanlılar, kendilerine yurt yaptıkları bu coğrafyada, etkileri ve varlıkları hala devam eden bir takım sosyal, dinî ve kültürel yapılar tesis etmişler ve bunların devamlıklarını sağlayan müesseseler kurmuşlardır. Bunlar arasında kimisi abidevî birer yapı hürriyetini kazanmış olan hayrat ve bunlar için kurulan vakıfları burada sayabiliriz.

XVI. yüzyıl, Osmanlı Devleti'nin siyasî, malî ve teşkilat bakımlarından zirvede olduğu bir dönemdir. Bu dönemde devlet yönetiminde, askerlikte, maliyede, mimarîde, sanatta, edebiyatta isimleri bugün hala zikredilen şahsiyetler yetişmiş, bunlar toplum ve devlet hayatında önemli görevler üstlenmişlerdir. XVI. yüzyılın önemli devlet adamlarından biri de her ne kadar Osmanlı merkezinde önemli görevlerde bulunmasa da, Osmanlı taşrasında önemli bir idarî ve askerî birim olan Anadolu Beylerbeyliği vazifesinde bulunan Cenâbî Ahmed Paşa'dır. Cenâbî Ahmed Paşa'nın bu dönemde öne çıkan bir yönü de kendisine tevdi edilen bu görevde uzun süre kalması, istikrarlı bir devlet adamı ve yönetici rolünü bi-hakkın yerine getirmesidir. Ancak kendisi, kendi dönemi sonrasında herkes tarafından tanınmış bir paşa ve devlet adamı değildir. Paşa, daha çok Ankara'da yaptırdığı Camii ve uzun süren görev yaptığı Anadolu Beylerbeyliği vazifeleri dolayısıyla, ilgilileri tarafından bilinmektedir.

Osmanlı Devleti'nin klasik döneminde, padişah olan Fatih Sultan Mehmed, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman adlarını Türk ve Dünya tarihine en büyük hükümdarlar olarak yazdırmışlardır. Fatih Sultan Mehmed, Doğu Roma'nın başkentini fethederken, Yavuz Sultan Selim kısa saltanat döneminde pek çok kimsenin başaramayacağı işlerin üstesinden gelmiştir. Kanuni Sultan Süleyman ise tahta geçtiğinde, hazinenin ağzına kadar dolu olduğu ve toplum refahının saltanatı süresince ve ondan yıllar sonra da devam ettiği genel görüşü hakimdir. Kanuni'ye *Muhteşem Süleyman* ve onun dönemine de *Altın Çağ* denilmesinde saltanatı süresindeki kazanımlar oldukça önemli olmuştur.¹

¹ Christine Woodhead, "İdeal Sultan, İdeal Devlet", Çev. Sermet Yalçın, *Kanunî ve Çağı Yeniçağda Osmanlı Dünyası*, Ed. Metin Kunt, Christine Woodhead, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2002, s. 118.

Kanuni Sultan Süleyman dönemi, XVI. yüzyıla damgasını vurmuş, dinî ve siyasî kurumların yerleştiği ve geliştiği bir dönemdir. Osmanlı Devleti'nin ideolojik alt yapısının temelleri yine bu yıllarda atılmaya başlanmıştır. Siyasî faaliyetleriyle Osmanlılar, Avrupa'da kendilerinden epey bahsettirmiştir. Avrupa'nın siyasî coğrafyası da bu dönemden oldukça etkilenmiştir. Osmanlı Devleti, Avrupa devletleri bünyesinde belirleyici bir rol üstlendiğini, modern Avrupa'nın oluşumunda da etkili bir yeri olduğunu tüm dünyaya yine bu dönemde göstermiştir.²

Bu çalışmanın dönemi XVI. yüzyılın ortalarından, Cenâbî Ahmed Paşa'nın hayatı ile başlayıp, Camii'nin yapıldığı yıllardan yakın zamanda iki kez tamir geçirdiği 1959 ve 1970 yıllarını da kapsayacak şekilde tasarlanmıştır. Bu cami günümüzde, Ankara'nın Altındağ ilçesi sınırları içinde Ulucanlar mevkiinde bulunan ve günümüze yalnızca cami ve türbe olarak intikal eden bu yapılar topluluğundan oluşan hayrat ele alınacak ve incelenmeye çalışılacaktır. Daha sonraki yıllarda Cenâbî Ahmed Paşa Camii'nin vakıf arsası üzerine inşa edilen, ancak günümüze ulaşmayan Ankara Mevlevihânesi, doğrudan Ahmed Paşa'nın hayratı ile ilgili olmadığından bu çalışmanın dışında bırakılmıştır.

Günümüzde Osmanlı tarihi araştırmalarında, biyografi çalışmalarının önemi artarak devam etmektedir. Bu çalışmada Cenâbî Ahmed Paşa ve onun yaşadığı dönem olması itibarıyla Kanuni Sultan Süleyman ve dönemi ele alınmış ve incelenmiştir. Şahısların devlet kademelerindeki görevleri sırasında dönemleri üzerinde çoğu zaman derin izler bıraktıklarını kaynaklardan öğreniyoruz. Geçmişten günümüze değin şehirlerin gelişiminde, inşasında ve ihyasında o bölgedeki vazifeli kişilerin katkıları yadsınamaz. Gerek Osmanlı payitahtında ve gerekse Osmanlı taşrasındaki görevliler bu görevlerini hakkı ile yerine getirdikleri sürece o çevre halkının saygı ve minnet duygularını kazanmışlar, yıllar geçmesine rağmen unutulmamışlardır. Herhangi bir dönem, siyasî, askerî, idarî, sosyal ve kültürel olayları incelenirken o devre damgasını vuran önemli şahsiyetleri veya devlet adamları da tarih araştırmalarında geri planda bırakılmamalı, onların devlet hayatında oynadıkları roller ve yaptıkları hizmet de gözler önüne serilmelidir. Nitekim bu çalışmada da Cenâbî Ahmed Paşa, Kanuni dönemi devlet adamları ve devrin olayları içinde kaybolmaya bırakılmadan, yürüttüğü idarî görev ve yaşadığı şehirle birlikte araştırmaya konu olmuş ve incelenmiştir.

O dönemde, Ankara'da bulunduğu askerî ve siyasî görevi dolayısıyla önemli bir yere sahip olan Cenâbî Ahmed Paşa, kendi yaptırdığı cami ile günümüzde de hatırlanmakta ve adı yaşamaktadır. Bu cami Ankara'daki Mimar Sinan ekolü ile yapılmış tek eser olması bu eserin ve aynı zamanda da Cenâbî Ahmed Paşa'nın önemini arttırmaktadır.

2 Feridun Emecen, "Süleyman I", *DİA*, C. 38, İstanbul 2010, s. 72.

Cenâbî Ahmed Paşa'nın Hayatı Ve Eserleri (D. ?/ ?-Ö. 969/1561-62)**Cenâbî Ahmed Paşa'nın Hayatı**

Cenâbî Ahmed Paşa üzerine yapılan araştırmalarda doğum tarihi hakkında herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Aslen nereli olduğu ve doğum yeri konusunda farklı görüşler vardır. Gelibolulu Mustafa Âli, Gürcü asıllı olduğunu,³ Joseph von Hammer ve Seyfi Başkan ise Bosna'da doğduğunu belirtirler.⁴ Ailesi hakkında da yararlanılan kaynaklarda pek söz edilmez.⁵

Cenâbî Ahmed Paşa'nın Eğitimi ve Kişiliği

Osmanlı Devleti eğitim anlayışında, talebelerin yalnızca ilgilenecekleri ve hizmette bulunacakları alanla değil hemen her alanda bilgi ve beceri gösterebilmeleri, kabiliyetleri doğrultusunda da yönlendirildiklerini ve eğitim anlayışlarının temelini de bunun oluşturduğu bilmektedir. Umumiyetle de Osmanlı toplum ve kültür yapısı içinde kendisini yetiştirmiş insanlar, san'atın en az bir dalı ile de ilgilenmişlerdir. Bu eğitim anlayışı Enderun sistemi içerisinde zamanla gelişim göstermiştir. Cenâbî Ahmed Paşa da söz konusu eğitim sistemine müdahil olmuş devlet görevlilerindendir.

Cenâbî Ahmed Paşa'nın Enderun-ı Hûmayun'da⁶ yetişerek,⁷ saray terbiyesi gördüğünü⁸ Enderun'daki eğitim hayatı nihayetlendikten sonra da⁹ ilkin çaşnigirbaşı

- 3 Hikmet Turhan Dağlıoğlu, "Ankara'da Cenâbî Ahmed Paşa Camii ve Cenâbî Ahmed Paşa", *Vakıflar Dergisi*, C. II, Ankara 1942, s. 217; Atilla Özkırmı, "Cenâbî Ahmed Paşa", *Türk Edebiyatı Ansiklopedisi*, c. I, İstanbul 1984, s. 279.
- 4 Joseph Von Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Çev. Mehmet Ata, Vecdi Bürün, Refik Özdek, C. VI, İstanbul 2008, s. 318; Seyfi Başkan, *Ankara Cenâbî Ahmed Paşa Camii*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998, s. 5.
- 5 "Cenâbî Paşa", İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu, XII-XIV. Asır, MEB Yayınevi, C. I, 1947, İstanbul, s. 144-145.
- 6 Enderun; Topkapı Sarayı içerisinde bulunan, Osmanlı merkez ve taşra bürokrasisindeki istihdamı karşılamak üzere, umumiyetle mülkî ve askerî idarecilerin yetiştirildiği ve Osmanlı resmi zihniyetinin öğretildiği temel eğitim birimidir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet İpşirli, "Enderun", *DİA*, C. 11, İstanbul 1995, s. 185-187; Ülker Akkutay, *Enderun Mektebi*, Gazi Eğitim Fakültesi Yayınları, Ankara 1984, s. 19.
- 7 Şemseddin Sami, *Kamusu'l-Âlam*, Mihran Matbaası, 1308/1890-1891 İstanbul, s. 1838-1839; "Ahmed Paşa (Cenâbî)", *a.g.e.*, s. 142.
- 8 Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şuarâ*, C. I, Haz. İbrahim Kutluk, TTK Basımevi, Ankara 1978, s. 265.
- 9 Müjgan Cumbur, "Cenâbî Paşa", *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı, Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, c. II, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 2002 s. 443.

sonra mîrâhûr-ı evvel ardından ise kilercibaşı¹⁰ gibi görevlerini yerine getirdiğini¹¹ kaynaklar dile getirmektedir.

Cenâbî Ahmed Paşa'nın yapmış olduğu bu hizmetlerin en uzun süreni, çaşnigirbaşılık olmuştur. Ayrıca, Anadolu Beylerbeyliği görevine atanmadan evvel de gazeller yazdığı ve *Cenâbî* mahlasından evvel *Harfî* mahlasını, mutfaktaki işi gereği aldığı ve uzunca bir süre kullandığı da bilinmektedir.

Âşık Çelebi, asıl adının Ahmed, sevenleri arasında da lâkabının kırmızı gül manasına gelen *Gül-i Ahmer* olduğunu belirtmektedir.

Cenâbî Ahmed Paşa'nın edepli, ciddi, vakur bir kişiliğe sahip olduğu dile getirilmektedir.¹² Paşa'nın tabiatının şirin, *tatlı* olduğu, derin bir sezme kabiliyetine malik olduğu, iyi bir tahsil gördüğü, Arapça ve Farsça dillerine hakim olduğu zikredilmektedir.¹³ Cenâbî Ahmed Paşa'nın ömründe kahkaha ile güldüğünün görülmediği ve ayrıca yalnızken dahi bağdaş kurarak oturmadığı belirtilmektedir.¹⁴

Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kühûl-Ahbâr* adlı eserinde, Cenâbî Ahmed Paşa'dan şu şekilde bahseder;

“Padişah-ı mağfûrun nazar kerdesi ve harem-i hâsında hâsıl olmuş ve hüsn-i terbiyetle i'tilâ-yı şân bulmuş kat'ı merâtibden sonrabezm-i ünsini tagidup encümen-i kudse azimet eyledi. Bu matla'anundur”.¹⁵

Gelibolulu Mustafa Âlî, burada, Padişah'ın ihsanı ile göreve getirildiğini, saray adabı ile vazifelerinde görev silsilesi ile yükseldiğini daha sonra ise takva yoluna irtilal eylediğini dile getirmiştir.

Tarihçi İbrahim Peçevi, *Peçevi Tarihi* adlı eserinin birinci cildinde, Cenâbî Ahmed

10 Çaşnigirbaşı; Osmanlı sarayının Birün hizmetlileri arasında çaşnigirler de bulunurdu. Çaşnigirin esas görevi, beraberindekilerle birlikte sultanın sofrasını hazırlamak ve sofraya konulan yemekleri sultandan önce tatmaktı. Burada amaç, sultanın zehirlenme ihtimalini önlemektir. Çaşnigirbaşı, maiyetindeki çaşnigirlerle birlikte saray mutfığında pişen yemekleri aşçıbaşından teslim alır ve tadardı. Mîrâhûr-ı evvel; Büyükbâş hayvanların (deve, at, katur, yarış ve av hayvanlarının) her türlü ihtiyacından ve bakımından sorumlu kimse. Sadece saray ahırlarına değil Kırım hanları, veziriazamlar, beylerbeyiler, sancak beyleri gibi üst düzey devlet adamlarının ahırlarına bakan hizmetli için de mîrâhûr unvanı kullanılmıştır. Kilercibaşı; Padişaha yemek servisi yapmak kilerli koğuşunun görevi idi. Burada bulunan iç oğlanları hükümdarın ve Harem- i Hümayun'un ekmek, et, yemiş, tatlı, şerbet gibi her türlü yiyecek ve içecek ihtiyacını hazırlar ve muhafaza ederdi. Saray odaları ve mescidlerinin mumları da bu koğuş tarafından temin edilirdi. Kilercibaşı terfi ederse, hazinedârbaşı olur, taşraya çıkarsa da beylerbeylik verilirdi. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet İpşirli, “Enderun”, *DİA*, C. 11, İstanbul 1995, s. 185-187.

11 *Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu*, s. 144-145.

12 *Kühûl-Ahbâr'ın Tezkire Kısım*, Haz. Mustafa İsen, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1994, s. 205.

13 Selim Cihan, *Cenâbî Paşa ve Divanı*, s. 3-5.

14 Mustafa İsen, *Kühûl-Ahbâr'ın Tezkire Kısım*, s. 205.

15 Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kühûl-Ahbâr*; Tıpkıbasım, TTK Basımevi, Ankara 2009, s. 396-b.

Paşa hakkında şunları kaleme almıştır:

“Cenâbî Ahmed Paşa, Harem-i Muhteremden çıkmış ve Anadolu eyaletine vâsıl olmuş ve yigirmi yıl ol diyarda adl ile hükümet etmiş bir edib ve kâmil adam idi. Gâhî şair demek vâki olurdu. Ancak şürb-i müdâma mübtelâ idi. Ve ayb-ı fahişi ol idi. Naklolunur ki müddet-i ömründe murabba oturmak vâki ‘olmamış ve zaman-ı handede dendanı görülmemiştir.”¹⁶

Peçevî burada, Cenâbî Ahmed Paşa’nın Harem’den¹⁷ eğitim alarak vazifesi için Anadolu’ya gittiğini, bu vazifede yirmi yıl süre ile kaldığını, edepli bir yapıya sahip olduğunu, görevini adalet üzere gerçekleştirdiğini ve ayrıca Cenâbî Ahmed Paşa’nın edebî kişiliğine vurgu yaparak, kendisine şair de denildiğini, fakat kusur denilebilecek kötü bir alışkanlık olarak da şaraba olan tutkusunu dile getirmiştir. Ayrıca Cenâbî Ahmed Paşa’nın ömründe gülerken dahi dişlerinin görülmediğini de belirtmiştir.

Cenâbî Ahmed Paşa’nın Görevleri

Cenâbî Ahmed Paşa, Saray’daki çaşnigirbaşı, mîrâhûr-ı evvel ve kilercibaşı gibi görevlerinden sonra 947-48/1541 yaklaşık yirmi yıl süreyle görev yapacağı yapacağı, merkezi o sıralar Ankara’da olan Anadolu Beylerbeyliğine¹⁸ atanmıştır.¹⁹ Oldukça önemli bir vazife olan Anadolu Beylerbeyliği görevi hem bulunduğu yer hem de siyasi olarak büyük önem taşıdığına işaret etmektedir.

Cenâbî Ahmet Paşa’nın Edebî Kişiliği ve Eserleri

XVI. yüzyıl pek çok alanda olduğu gibi sanāt alanında da zirveye tırmanmıştır. Şiir de edebiyat alanının öne çıkan dalları arasındadır. Bu yüzyılda yetişen ve önemli şairlerimiz olan Bakî ve Fuzulî gibi tanınmış şairlerin yanında Cenâbî Ahmed Paşa’nın ismi ve Divan’ı gölgede kalıp pek fazla kimse tarafından tanınmasa da şâirâne ve hakimâne söyleyişleriyle dikkatleri üzerine çekmeyi başarmıştır.²⁰ Ahmed Paşa, sarayda yetişmesinden kaynaklı dönemin devlet büyüklerine daima yakın olmuş,

¹⁶ İbrahim Peçevî, *Peçevî Tarihi*, s. 37.

¹⁷ Burada, İbrahim Peçevî, **Harem** kelimesi kullanılmış fakat Enderun demesi gerekirdi. Zira, Osmanlı eğitim sisteminde, erkekler Enderun, kızlar ise Harem’de eğitim görürlerdi.

¹⁸ Osmanlı’da, Beylerbeyilik; fetihlerden sonra kurulan eyaletlerin askerî ve idarî âmirine beylerbeyi denmiştir. İlkın Rumeli Beylerbeyi kuruldu. Ardından 795/1393’te Yıldırım Bayezid, merkezi Ankara olmak üzere Anadolu’daki toprakların idaresini Timurtaş Paşa’ya havale etti. Daha sonra yeni fetihlerle beraber Osmanlı ülkesinin genişlemesiyle, beylerbeyliklerin sayısı da arttı. Beylerbeyi olabilmek için sancak beyliğinden gelmek, sarayda görev yapmak, ya da yeniçeri ağalığından gelmek icap ederdi. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. İ. Metin Kunt, *Sancaktan Eyaletle 1550-1650 arasında Osmanlı Umerası ve İl İdaresi*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, No: 154, İstanbul 1978, s. 26-29.

¹⁹ Seyfi Başkan, *Ankara Cenâbî Ahmed Paşa Camii*, s. 5.

²⁰ Beyhan Kesik, *Cenâbî Divanı*, s. 4.

hemen hemen kendinden önceki ve kendi dönemindeki Necatî Bey, Fuzulî, Bakî gibi pek çok önemli şairleri okumuş, bunlardan Nesihi'yi tenkid ve İshak Efendi'yi de medh etmiştir.²¹

Cenâbî Ahmed Paşa, hayatı anlamlandırmak, renklendirmek ve farklı bir bakış açısı kazandırmak adına kelimeleri süsleme sanatı olan şiirle, devlete hizmetinin yanı sıra ilgilenmiş ve bu alanda da başarıya ulaşmış kendisini kanıtlamıştır. Fakat dönemindeki ünlü şairlerin gölgesinde kaldığı söylenebilmektedir. Hayatındaki zorluklardan mı? Vaktinin darlığından mı? Bilinmez, eser olarak yalnızca bir tane Divan'ı ve birkaç adet de kasidesinin olduğu bilinmektedir. Ahmed Paşa Enderun'da yetişen bir devlet görevlisi olarak; san'at ve şiir ile de uğraşmıştır. Cenâbî Ahmed Paşa'nın bu doğrultuda yazmış olduğu Divan'ı bizlerin onu, nasıl değerlendirmemiz gerektiği, mizacı ve bazı konular hakkında da ipuçları ile az çok bilgi edinilmesine katkısı olmuştur. Örneğin ilahî ve beşerî aşk kavramları, tasavvuf sevgisi, Kanuni Sultan Süleyman'a duyduğu derin muhabbet... onun gazellerindeki ana temalardır. Divan'ındaki şiirlerinden edinilen çıkarımla san'atta zevk sahibi olduğu, özellikle de Paşa'nın, Kanuni Sultan Süleyman'a olan saygı ve sevgisini, yazmış olduğu kasidelerden de anlamak mümkün gözükmektedir.

Âşık Çelebi, Cenâbî'nin şiir erbabı olduğunu ve Padişah tarafından “*hil'ate lâıyk görüldüğünü ve şiirinin tam yerinde, düzgün ve hakikatli*” olduğunu söyleyerek, ondan övgü dolu sözler ile bahsetmektedir.²² Hasan Çelebi de Cenâbî Ahmed Paşa'nın şiirlerinin “*lâtif, hoş ve yumuşak*” olduğunu ve kullandığı kelimelerin, sözlerin de güzel olduğunu ve dilinin de gayet anlaşılır, açık bir üslûba sahip olduğunu ifade eder.²³ Âhdi ise, şiirlerinin *marifet denizi* olduğunu, şiirinde kelimeleri “*inci gibi dizmekte çok mahâret sahibi olduğunu ve sözlerinin ve şiirlerinin deniz ve karada beğenilerek kabul gördüğünü*” söyler.²⁴ Riyazî ise Cenâbî Ahmed Paşa'nın Divan'ının *görlü* yani göz alıcı, alımlı, gösterişli bir yapıya sahip olduğunu dile getirir.²⁵

Cenâbî Ahmed Paşa, XVI. yüzyılın önemli divan şairlerindendir. Divan'ındaki gazelleri bunu destekler niteliktedir. Cenâbî Ahmed Paşa ve Divanı hakkında söylenenler onu biraz daha yakından tanımamıza yardımcı olmaktadır. Hassas, ince bir ruha sahip oluşu, okuduklarımız sınırlı olsa da az çok tahmin edilebilmektedir. Fakat bu görüşümüzün, dönemin önemli şahsiyetleri tarafından desteklenip, tasdik edilişi düşünülenleri tasdikler niteliktedir. Şiir yazarken kullanmış olduğu iki mahlası vardır. Bunlar *Cenâbî* ve *Harfî* mahlaslarıdır. Cenâbî Ahmed Paşa'nın *Harfî* mahlasıyla şiirler yazması çâşnigirlik yaptığı döneme rastlamaktadır. Çâşnigirbaşı,

21 Selim Cihan, *Cenâbî Paşa ve Divanı*, s. 6.

22 Selim Cihan, *Cenâbî Paşa ve Divanı*, s. 3.

23 Selim Cihan, *Cenâbî Paşa ve Divanı*, s. 4.

24 Selim Cihan, *Cenâbî Paşa ve Divanı*, s. 4.

25 Selim Cihan, *Cenâbî Paşa ve Divanı*, s. 4.

sarayda yemeklerin düzenini, tertibini sağlayan hâkim kişi, yani günümüzdeki karşılığı aşçıbaşı olduğundan “harf” kelimesi Arapça’da yemiş, yiyecek toplamak manasına geldiğinden *Harfî* de yemek ve yiyecek toplayan, bunlarla uğraşan kişiye verilen addır. Bu minvalde Cenâbî Ahmed Paşa, çasnigirlik mesleğini yaptığı sıralarda yine mesleğine uygun olarak *Harfî* mahlasını kullanmayı tercih etmiştir. Bu görevi sona erince Anadolu Beylerbeyi olarak atanmasının ardından daha sonra yazdığı şiirlerde, gazellerde *Cenâbî* mahlasını kullanmayı tercih etmiştir.

“*Degül ma’yubdan çün-kim kişi tebdil ide mahlas*

*Cenâbî diyü nazmumda beyân itdüm bu dem mahlas”.*²⁶

Cenâbî Ahmed Paşa’nın Divan’ındaki eserlerin dört nüshası tespit edilmiştir. Bu da daha evvel Cenâbî Ahmed Paşa’nın Divan’ını edebî yönleri ile ele alan ve bu doğrultuda bir tez yazan Beyhan Kesik tarafından kitaplaştırılarak yeniden hazırlanmıştır. Birinci nüsha İstanbul Millet Kütüphanesinde Ali Emiri Efendi Manzum Eserler Bölümünde numara 83’te, ikinci nüsha İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi T. 402’de, üçüncü nüsha Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa 390’da, dördüncü nüshası Ankara Millî Kütüphane Mf1994 A 4178’de kayıtlıdır.²⁷ Divan’ında 515 adet gazel mevcut olup manzumeler karışık bir şekilde sıralanmaktadır.²⁸ Bunlar arasında beş murabba yani dörtlü, dört şeyden olma, ikisi ise Kanunî Sultan Süleyman’a ve birisi de Necatî’ye olmak üzere üç tahmis yani bir şiirin her beyitine üçer mısra ilâve ederek beşe çıkarmak²⁹ iki muhammes (her bendi beş mısralı olan manzume), dört müfred (başı ve sonu olmayan tek ve kafiyesiz beyit) ve 21 adet de Farsça gazel bulunmaktadır.³⁰ Cenâbî Ahmed Paşa’nın Divanı’nda gazel haricinde birkaç tane de mülemma (bir kısmı Türkçe, bir kısmı Arapça veya Farsça söylenen manzume) gazel bulunmaktadır.³¹

Cenâbî Ahmed Paşa’nın eserinde, edebî şiir dili olarak yalın bir dil ile karşılaşılır. Hem nazımdaki sadeliği, kafiye seçimindeki detaycılığının yanı sıra da yazdıklarının yalnızca belirli bir kesime hitap etmeyerek pek çok kimse tarafından anlaşılır olma arzusu ile Türkçe kelimeleri öne çıkarmaktadır. Divan şiirinin belirgin özelliği olan saf Türkçe, belirgin bir üstünlüğe sahip iken kimi zaman da dil karışık bir hâl alır. Fakat umumiyetle Divan’da Türkçe, belirgin olarak hakimdir.³² Süsten uzak, sade, anlaşılır

26 Beyhan Kesik, *Cenâbî Divanı*, s. 3. Gazelde, Ne için, kim ayıplar? Mahlasını değiştireni, Şiirimde *Cenâbî* diyerek açıkladım, bahsettim mahlasımdan. Diyerek, kullanmış olduğu mahlasını değiştirdiğini ve bu konuda da onun yadırganmaması gerektiğini dile getirmiştir.

27 Beyhan Kesik, *Cenâbî Divanı*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara 2018, s. 4.

28 Kesik, *Cenâbî Divanı*, s. 4.

29 Kesik, *Cenâbî Divanı*, s. 4.

30 Kesik, *Cenâbî Divanı*, s. 4.

31 Cihan, *Cenâbî Paşa ve Divanı*, s. 7.

32 Kesik, *Cenâbî Divanı*, s. 5.

bir dil tercih edilmiştir.³³ Türkçe kelimeleri kullanımdaki titizliği ve ustalığı, onları aruza uyarlayışı, gerçek benzetmeleri gibi vurgulaması önemli şair özelliklerinden sadece birkaç tanesine örnek olarak gösterilebilir.³⁴

“İkâmet eylemez sinemde cânım

Karar eyler mi şehir içre sefer dost

Bir sencileyin âşık-ı nâcâr ele girmez.”³⁵

Bu ifadeler XVI. yüzyılda konuşulan, yazılan dilden ziyade daha çok XIII. yüzyıl Türkçesine benzetilebilir. Yunus Emre’nin divanında kullandığı dile çok benzetilmektedir. Nasıl ki Yunus’un şiirlerini kolaylıkla anlayıp idrak edebiliyorsa Cenâbî Ahmed Paşa’nın Divan’ındaki gazelleri de rahatlıkla anlaşılır düzeydedir. Eserindeki kullanmış olduğu dil, o dönem itibarıyla konuşulan ve yazılan dil ile hemen hemen örtüşmektedir.

Cenâbî Ahmed Paşa Divan’ında halk deyimlerini bolca kullanmıştır. Bu özellik, dil ve anlatımdaki sadelik ve istenilen duygu ve düşüncelerin aktarımı açısından önemi ve daha çok kimseye ulaşma çabasını vurgular niteliktedir. Örneğin, “*Ağz açmak*”, “*kara yazı*”³⁶ gibi ifadeler günümüz Türkçesinde bile kolaylıkla anlaşılabilir türden deyimlerdir.³⁷

Şiir diline Türkçe deyim ve atasözlerini mahirâne bir biçimde sıralaması, bazen de Fuzulî’den esinlenerek Türkçe sözcüklerle adeta oynaması, Cenâbî Ahmed Paşa’nın almış olduğu eğitimler neticesinde ciddi bir dil bilincine, etkili bir dil şuuruna sahip olarak kelimeler ile nasıl bir san’at inşa edilir? Bunu açık bir şekilde göstermektedir.³⁸

Ayrıca Divan’da Arapça ve Farsça kelimeler de kullanılmıştır. Fakat Türkçe kelimelerin sayıca fazlalığı, güzelliği ve anlam bakımından da ağırlığı hemen göze çarpar.³⁹ İfadelerdeki sözcüklerin sadeliği anlamların anlamlandırılmalarını kolaylaştırır düzeydedir. Anlamı kolay hale getiren etkenlerin bir diğeri de kullanılan söz sanatlarıdır. Bunlar da umumiyetle teşbîh ve istiâredir. Divan’da bu söz sanatları ile sık sık karşılaşılmaktadır.⁴⁰

33 Cihan, *Cenâbî Paşa ve Divanı*, s. 9.

34 Cihan, *Cenâbî Paşa ve Divanı*, s. 9.

35 Gazelde, Durmaz göğsümde canım Dost şehre sefer kararı verir mi? Senin gibi ben de aşka çaresiz kalmışım. Diyerek, insan hiç sevdiklerini üzer mi? Ben de senin gibi aşk karşısında bi’çareyim demıştır.

36 “*Hatt-ı peyamanun n’ola çeksem belasını*
Başumda ol kara yazı çünkü nûviştüdür”. Diyerek alna kara yazı yazılmaktan dem vurmıştır.

37 Beyhan Kesik, , *Cenâbî Divanı*, s. 5.

38 Selim Cihan, *Cenâbî Paşa ve Divanı*, s. 9.

39 Beyhan Kesik, *Cenâbî Divanı*, s. 5.

40 Beyhan Kesik, *Cenâbî Divanı*, s. 6.

*“Kasdum bu kim gâzele-i çeşmüni sayd idem
Cân riştesiyle şol iki vahşiyi kayd idem”.*⁴¹

*“Bakmaz ol simin-beden ben mübtelâya nâzdan
Günde bin bir cevri vardur bana çoğ u azdan”.*⁴²

Cenâbî Ahmed Paşa’nın Divanı’nda karşılaşılan başka bir özellik ise aruzun basit kalıplarına yer verilerek, bunların büyük bir özenle kullanılmasıdır.⁴³

*“Tâki bezm-i vahdettin oldum Cenâbî mesti ben
Âlem-i kesretde geçdüm zevk-ı sûz u sâzdan”.*⁴⁴

Divandaki şiirlerde görülen başka özellikler de kimi manzumelerin sûfiyâne bir biçimde, kimisinin âşıkâne, bazısının da meşhur şair Nedim gibi lirik ve de kıvrak bir üslub ile dile getirmiş olmasıdır.⁴⁵ Cenâbî Ahmed Paşa Divanı’nda tasavvufu zaman zaman işlemiştir. Tasavvufî şiire bir örnek olarak;

*“Râh-ı Hüdâ âgâhuyum her sâlikün hem râhiyüm
İklîm-i âşkun şâhiyüm Allâhiyüm Allâhiyüm.”*⁴⁶

*“Hüsünüñ hayranıyuz ayrılmaduk yıllar durur
Terki dünya eyleyüp âşkunda âbdâl olmuşuz.”*⁴⁷

Divan şiirlerinde genellikle görülen “aşk” teması, Cenâbî Ahmed Paşa’nın Divanı’nda da geleneğe uygun olarak öne çıkmaktadır. Fakat bahsedilen “aşk” sıklıkla maddi aşktır. Aşk, daha çok sevgiliye sitem, yalvarış şeklinde kendini göstermektedir.⁴⁸

41 Gazelde, Eksişim olsa bile kim senin gözlerine bakarak gazel okur ve seni etkiler, Can bağına şu iki vahşiyi kaydedirim. Diyerek, benim eksikliğimi senin gözlerin tamamlar.

42 Gazelde, Bedenim gümtüşten olsa da rica ve şımarıklığa yenilmişim, Az çok bana günde bin eziyeti vardır. senin nazın bana eziyete dönüşmüştür.

43 Beyhan Kesik, *Cenâbî Dîvanî*, s. 6.

44 Gazelde, Dost, sohbet meclislerinde ben Cenâbî olarak kendimden geçtim, sarhoş oldum, Bolluk, çokluk âleminden geçerek zevkten âdetâ yandım. Diyerek, Cenâbî dost meclislerinde kendini kaybedercesine sarhoş olduğunu ve buralardaki sefalet içinde kaybolduğundan bahsetmektedir.

45 Selim Cihan, *Cenâbî Paşa ve Divanı*, s. 9.

46 Gazelde, Hak ve Allah yolunda tarikata girerek, Âşk ikliminin, âşk havasının padişahıyım, yaratıcısı olmuşum. Diyerek, Hak ve Allah yoluna yani doğru yola girerek aşkın varlığından sorumlu olmuşum.

47 Beyhan Kesik, *Cenâbî Dîvanî*, s. 4. Gazelde, Güzelliğinin, iyiliğinin hayranlığından ayrılmadık yıllar var ki, Dünyanın güzelliklerinden vazgeçip âşkından divane olmuşum. Senin güzelliğin karşısında yıllarca deli divane dolaşmışım da dünyadaki diğer güzelliklere bakmaz olmuşum.

48 Beyhan Kesik, *Cenâbî Dîvanî*, s. 4.

“Gözün ey meh kopanır fitne ruhun âl eyler

Korkarın hâl-i siyahun bana bir hâl eyler.”⁴⁹

Cenâbî Ahmed Paşa’nın şiirlerinde Kanuni Sultan Süleyman’ın dönemindeki askerî ve siyasî olaylar hakkında da malumat edinilmektedir.⁵⁰

“Açamaz gönlün bilâdın ey Cenâbî her melik

Han Süleyman gibi her şeh Feth-i Bağdâd eylemez.”⁵¹

“Kılmadun hergiz Cenâbî saff-ı a[ğ]dadan hâzer

Arka olur bün deminde Şeh Süleyman’un mı var?”⁵²

“N’ola lutf-ı padişahla başum irse göklere

Sayesinde daima izzetdedür ehl-i kemal”.”⁵³

Cenâbî Ahmed Paşa, Kanuni Sultan Süleyman tarafından pek çok yerde geçtiği üzere, hem sevilmiş, hem de himaye görmüştür. Bunda Cenâbî Ahmed Paşa’nın, insanlarla olan ilişkilenin ve askerî vasıflarının etkisi büyüktür. Cenâbî Ahmed Paşa da Sultan’a olan saygı ve sevgisini, hürmetini ve minnetini her zaman göstermiş bunu da Divan’ında yazılı olarak ortaya koymuştur. Paşa’nın bir de Divan’ından bağımsız olarak kasideleri bulunmaktadır. Toplam üç adet olarak elde edilen kasidelerinden, 1840 tarihli belgede, Cenâbî Ahmed Paşa’nın Kanuni Sultan Süleyman’a yazdığı bilinmektedir.⁵⁴

49 Gazelde, Gözlerin gerçeklere kapanır, ruhun da dedikodu, hile ve tuzaklara düşer, Korkarım ki senin bu kara düşüncelerin bana bir hâl, bir kötülük eder. Diyerek, benim hakkımdaki gerçekleri görmeyerek yalan sözlere inanırsın. Bu da beni hasta eder.

50 Beyhan Kesik, *Cenâbî Dîvani* s. 5.

51 Gazelde, Ey Cenâbî gönüllerin diyarlarını her sultan açmaya nâil olamaz, Her padişah Sultan Süleyman gibi Bağdad gibi gönülleri de fethedemez. Diyerek dönemin padişahından övgü dolu sözlerle bahsetmektedir

52 Selim Cihan, *Cenâbî Paşa ve Divanı*, s. 5. Gazelde, Cenâbî olarak asla, kat[ı]ıyın cümle düşmandan korkmadığını, onu, Padişah Süleyman’dan başka koruyan, kollayan mı var? Diyerek Burada Cenâbî Ahmed Paşa’nın düşmanlarından çekinmediğini ve bunun asıl sebebinin Sultan Süleyman gibi bir padişahın olup olmadığı sorgulanırken, bir yandan da cevap kendiliğinden verilmektedir.

53 Selim Cihan, *Cenâbî Paşa ve Divanı*, s. 5. Gazelde, Ne olur ki padişahın lütfuyla başım göklere erse, onun sayesinde her daim muhterem, muteber ve eksiksiziz. Diyerek Sultan Süleyman tarafından ihsân ve lütuf ile birlikte himaye edildiğini, bu durumda da şaşılacak bir şeyin olmadığını, ilim, irfan sahiplerinin sultanların nazarında her zaman bir mevkiye sahip olduklarını dile getirmektedir.

54 Fon Kodu: TSMA. e. (Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı), Dosya No: 364, 29 Zilhicce 974/7 temmuz 1567 Tarihli Belgede, feleği beşikteki doksan ayda doğan oğlana benzeterek, feleği, sınırını, hududunu ve yolları yetim kız çocuğunun imrâna benzemesi gibi ele almış. Felek, Yakub’u ve Yusuf’u, cennetten dünyaya açılmış, sanat harikası olan saf ve temiz olan işlenmemiş inciye benzeterek ya da cennet köşkünden dünyaya açılan cennete benzetmiştir. Ayrıca halkı da dış tanesine benzeterek, savaşta dosttan

*“Felek kehware-i sibyâna benzer
Mah-i nevedun dogan oglana benzer
Merzmiş enhana bulmuş felek de
Yetim duhter-i imrana benzer
Sınaatde aynı dürr Yakub’u çarhun
Sefada Yusuf ‘u gâna benzer
Ve-yâhûd kasr-ı cennettden cihana
Açılmış ravzan-ı rıdvana benzer
Odur gün hân-bere behr ümidden dem
Keman-ı Rüstem-i destana benzer...
Olubdur meskle insana benzer...
Bu halkda rahat dendane benzer
Çekilmiş dost kudretinden gazaya
Ser-i tih Süleyman Han’a benzer,
Saadet-i bişri sinde ol dilaver
Şikar-ı anda zenci aslana benzer
Kâcn altun beneklü cama kise
Sipher atilur kaplana benzer
Ana(?) çun olmasa âlemde kurban
Benim yanımda na-hak kana benzer
Sitanbol ol şer Yusuf lekesüz
Heman üsti açık zindana benzer
Bugün hatanı(?) sensin Türk vursun
Hezaran çekerek var hana benzer
Yahud darayî efriyedun(?) nasibsen
Ki her kulluk Sultan’a benzer
Senun Durgud elkâb Selatin
Dinilse gayriya bahutana benzer
Külüng dinle şahım vasf-ı halin*

kuvvetini yitirmiş ve tarikat yolundan ayrılmış kişiye benzetmektedir. Sevinç nedeni, eseri olan bir insanın gönlünü almak da av sırasında çıkan siyahî aslana benzetilmektedir. Rum diyarında bir köy olduğunu ve onun etrafının da mezarlıklar ile çevrili olduğunu, civarında da İslâm atalarının yatırları olduğunu belirtmektedir.

*Bu hali dikilmek ihsana benzer
 Diyar-ı Rum'da bu karye vardır
 A'nun etrafı kuhistana benzer
 İki bin üç yüz akçe yazusu var
sil cevan butlana benzer
 Civarında yatur ecdad-ı İslâm
 Ki ben lâl oldum anlar kânâ benzer
 Münasib bendeka olmaktadır olca...*

Sonuç

Osmanlı Devleti, Türk, Müslüman ve dünya tarihi açısından incelendiğinde toplum, devlet ya da uygarlıklara katkı sağlamıştır. Böyle büyük ve çok uluslu etnik öbeklerin yer aldığı bir devletin coğrafi alan olarak da geniş sınırlara ulaştığı düşünülürse oradaki kitlelere de etki ederek kendinden, kendi kültüründen, inancından, insanlığından, yaşayış biçiminden gibi birçok konuda etkileşim göstermesi de kaçınılmaz olacaktır.

İnsanların yaşarken evrelerden geçtiği gibi, devletler de çeşitli aşamalardan geçerler. Osmanlı Devleti'nin *Klasik Çağ* olarak adlandırılan ve çoğu kimseler tarafından da kabul gören bu dönem, ele almaya çalıştığımız Kanuni Sultan Süleyman'ın da içerisinde bulunduğu döneme tekabül etmektedir.

Cenâbî Ahmed Paşa, Kanuni Sultan Süleyman'ın saltanat süresinde görev yapmış bir devlet adamıdır. Dolayısıyla bu ikisini birbiri içerisinde düşünmekte yarar vardır. Kendisini küçük yaşlardan itibaren saray edebi ile yetiştirmeye ve geliştirmeye çalışan Cenâbî Ahmed Paşa çevresindeki kişiler tarafından değer verilerek, mevkiinde yükselebilmesi için desteklenmiştir. Çok geçmeden Kanuni Sultan Süleyman'ın da ilgisine, takdirine ve sevgisine nâil olmuştur. Sultan Süleyman onu daha mühim vazifelerde görmek isteyerek, merkezi Ankara'da bulunan Anadolu Beylerbeyliği görevine getirmiştir. Burada da halk tarafından itibar görmüştür. Görevini hakkaniyetle yapmıştır ve vefat edene değin bu vazifede kalmıştır.

Cenâbî Ahmed Paşa'yı önemli kılan nedir? Devletine ve vazifesine olan sadâkatı onu bu denli mühim kılmaktadır. Zira, sadakattan yoksun bir devlet vazifelisi yirmi yıla yaklaşan ve bu görev için uzun sayılabilecek bir sürede vazifesini sürdürebilmiştir.

Osmanlı Sultanları, saltanatları süresince onlarla birlikte yürüyebilecek, sadık, işinin ehli, kendi menfaatlerinden evvel devletin menfaatini öne çıkaran, canları pahasına her türlü güçlüklerle katlanan kişileri devlete hizmet için tercih etmişlerdir. Osmanlı Sultanları da önemli vazifelere lââyık gördükleri bu kişileri her daim sadâkatları doğrultusunda himâye etmişlerdir. Zîrâ devletin bekası ve menfaatleri her şeyin üstünde gelmektedir.

Devleti ve Milleti adına ne lâzım gelirse yapmış olan bu insanlar acaba yeterince tanınıyor, biliniyorlar mı? Ya da kendi adımıza doğduğumuz, büyüdüğümüz, yaşadığımız şehri tam anlamıyla bilebiliyor muyuz? Muhasebesini içimizde yapmalıyız.

Cenâbî Ahmed Paşa, gönüllere girebilmeyi başarabilmiş bir devlet adamıdır. Kanuni Sultan Süleyman ona epey destek vermiş de olsa, o pek çok başarıyı kendi meziyetleri sayesinde elde etmiştir. Cenâbî Ahmed Paşa, sadâkatinin yanında saray edebî ile yetişmiş mümtaz bir insandı. Ankara'nın bir şehir olma özelliği gösterebilmesi ve bulunduğu yerden daha da öteye gitmesi adına elinden geleni yapmıştır. Hemen her kaynakta geçen, bağdaş kurarak dahi oturmaması, gülerken dişlerinin görülmemesi onun edebî ve ahlâkı hakkında fikir sahibi olmamız için birer ipucu niteliğindedir.

Cenâbî Ahmed Paşa'nın siyasi ve devlet adamı kimliğinin yanında edebî ve şairlik yönü de konuşulması ve takdir edilmesi gereken önemli bir özelliktir. Gazellerden oluşan bir adet Divan'ı ve elde edilen üç adet de kasideleri mevcuttur. Bu Divan'da ilâhî aşk, beşerî aşk, Kanuni Sultan Süleyman'a medhiye denilebilecek türde şiirleri vardır. Şiirleri o dönem için anlaşılır olması ve Türkçe kelimelerin çokluğu ile göze çarpar. Şiirlerinde halk söyleyişlerine, edebî sanatlara, benzetmelere geniş yer vermiştir. Bunların ağırlıkta olmasından kaynaklı Cenâbî Ahmed Paşa'nın şiirleri açık ve anlaşılabilir düzeyde kaleme alınmıştır.

Bu veriler doğrultusunda geçmişten gelerek ilerlemeye çalışılan ve geçmişle ilintilerimizi, köklerimizi, dayanaklarımızı araştırmaya çalışan kimseler, misyonlarının bilincine vararak ve önce kendisine daha sonra yakın çevresine ve son olarak da geniş kitlelere farkındalık oluşturmak durumundadır. Aksi taktirde yapmaya çalıştığımız, uğraştığımız vazifenin hakkını verememiş oluruz. Arşiv belgelerinden bulabildiğimiz tek bir cümle bile pek çok bireyin hayatı, yaşadığı yeri, ecdadı, Osmanlı'yı, devlet kural ve kaidelerini anlaması, anlamlandırması ve geçmişle ilişkilendirmesi bakımından çok önemli olacaktır. Şimdiye kadar yazılanlar, hiç kaleme alınmayan saklı kalmış gün yüzüne çıkmış bilgilerin değerini bilerek ilerlemekte yarar vardır.

Osmanlı toplum ve gelenek yapısını kimileri merak edip öğrenmek isterken birileri de halen ön yargılarından kurtulamayarak kendi öz benliklerini inkâr derecesine kadar gitmektedirler. Bizler, bu kitleleri iyi bir şekilde gözlemleyip, ön yargılarından sıyrılmayan kişilere daha ıztınalı yaklaşarak onların bakmış oldukları pencereyi değiştirmeleri için gayret gösterilmekle yükümlü olmak durumundayız. İlim adına yapılmaya ve anlatılmaya çalışılanlar o vakit anlam kazanacaktır.

İşte hem Ankara'mız, hem tarihimiz, hem kültürümüz, hem de edebiyatımız açısından son derece öneme sahip olan Cenâbî Ahmed Paşa'yı ve onun gibi daha pek çok devlet vazifesinde hakkı ile görev almış ve görev yapmış kimselerin adının yayılması konusunda elimizden ne geliyorsa yapmak gerekmektedir.

Günümüz itibariyle, Ulucanlar semtinde olan Cenâbî Ahmed Paşa Camii'ni ve Türbesi'ni bilmeyenler ya da bilip de yeniden görmek isteyenler ziyaret ederlerse, Ankara'nın merkezi sayılabilecek bir alanda geçmişe ufak bir yolculukla giderek; huzur ve vefa duygusunu hissedeceklerdir. Osmanlı Devleti'nin mütevazı yapısını gözler önüne seren bu yapı, bizlerin, köklerimiz ile derin bir bağ oluşturmamız açısından bulunmaz bir nimet olsa gerektir.

KAYNAKÇA

- AKKUTAY, Ülker, *Enderun Mektebi*, Gazi Eğitim Fakültesi Yayınları, Ankara 1984.
- Âşık ÇELEBİ, *Meşâirü'ş-Şuâra*, Haz. Filiz Kılıç, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2010.
- BAŞKAN, Seyfi, *Ankara Cenâbî Ahmed Paşa Camii*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998.
- BAYKAL, Bekir Sıtkı *Peçevî Tarihi*, Peçevî İbrahim Efendi, c. I, Kültür Bakanlığı yayınları, Ankara 1992.
- BİRİNCİ, Ali, ÇAKIROĞLU, Ekrem, FAZLIOĞLU, İhsan, KARA, İsmail, SAKAOĞLU, Necdet, ŞENTÜRK, Atillâ, YANMAN, M. Baha, *Yaşamlarıyla ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, “Ahmed Paşa (Cenâbî) ?-1561”, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999.
- CEZAR, Mustafa, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, c. II, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2011.
- CİHAN, Selim “*Cenâbî Paşa ve Divanı*”, İ.Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1996.
- CUNBUR, Müjgan “Cenâbî Paşa”, *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, c. II, Ankara 2002.
- ÇINAR, Hüseyin “Osmanlı Döneminde Ankara'da Vakıf Kuran Kadınlar”, *Tarihte Ankara Uluslararası Sempozyumu Bildiriler*, Editör: Yılmaz KURT, c. I, Ankara 2012
- DAĞ M. Nuri ve İNAN, Ayşe Sanem, *Ankara Vakıf Eserleri*, Cenabî Ahmed Paşa Camii (Yeni Camii), 2015 Ankara.
- DAĞLIOĞLU, Hikmet Turhan “Ankara'da Cenâbî Ahmed Paşa Camii ve Cenâbî Ahmed Paşa”, *Vakıflar Dergisi*, c. II, Ankara 1942.
- DASCHKOW, Salome Woronzown, “Sultan 1. Süleymân'ın (Kanuni) Seceresi”, erişim tarihi:26.07.2019, https://www.academia.edu/31716848/SULTAN_I_S%C3%9CCLEYM%C3%82NIN_K%C3%82N%C3%9BN%C3%8E_SECERES%C4%B0
- DEVELLİOĞLU, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Küçük Lûgat*, Hilmi Kitabevi, İstanbul 1949.
- EMECEN, Feridun, “Süleyman I”, *DİA*, C. XXXVIII, İstanbul 2010.
- ERDOĞAN, Abdülkerim, *Saklı Ankara (Hidden Ankara) II*, Ankara Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Ankara 2016.
- ERGUN, Saadeddin Nüzhet, *Türk Şairleri*, “Cenâbî Paşa”, c. III, İstanbul 1936.

- EVLİYÂ ÇELEBİ, Günümüz Türkçesiyle *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, C. I, Hazırlayanlar: Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013.
- EYİCE, Semavi, *Ankara'nın Eski Bir Resmi*, TTK Basımevi, Ankara 1971.
- FAROQHÎ, Suraiya, *Orta Halli Osmanlılar*, Çev. Hamit Çalışkan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2009.
- GÂLİB, Mübârek, *ANKARA Mescidler, Camiiler, Mezarlıklar, Kitâbeler*, Hazırlayanlar: ERŞAHİN Seyfettin, ÇINAR Hüseyin, Altındağ Belediyesi Kültür Yayınları No: 1, Ankara 1996.
- HAMMER, Joseph Von, *Büyük Osmanlı Tarihi*, c. VI, İstanbul 2008 <http://tr.travelogues.gr/travelogue.php?view=327&creator=924413&tag=10260>(erişim tarihi: 23.03.2019)
- İkbal, ŞAHİN, Mustafa, *Belgelerle Osmanlı Döneminde ANKARA*, Ankara Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2014.
- İPEKTEN, H. , M. İSEN, M. , TOPARLI, R. , OKÇU, N. , KARABEY, T. , *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Ankara 1988.
- İPŞİRLİ, Mehmet, “Beylerbeyi”, *DİA*, c. 6, İstanbul 1992
- İPŞİRLİ, Mehmet, “Enderun”, *DİA*, C. 11, İstanbul. 1995.
- İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu XII-XIV. Asır, c.I, MEB Basımevi, İstanbul 1947.
- KALFAZADE, Selda “Cenâbî Ahmed Paşa Camii”, *DİA*, c. 7, İstanbul 1993.
- KESİK, Beyhan, *Cenâbî Dîvanî*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara 2018.
- KESİK, Beyhan *Cenâbî Paşa Divan*, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 1996.
- KILCI, Ali, GÜNEL Gökçe, ERDOĞAN, Abdülkerim, *Osmanlı'da Ankara*, Ankara Büyükşehir Belediyesi, Ankara 2008.
- Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şuarâ*, Haz. İbrahim Kutluk, TTK Basımevi, c. I, Ankara 1978.
- KONYALI, İbrahim Hakkı, *Ankara Camileri*, Kültür Matbaacılık, Ankara 1978.
- KOŞAY, Hamit Zübeyir, *Budun Bilgisi*, Ankara Halkevi, Dil-Tarih-Edebiyat Şubesi Neşriyatı, No:14, Ankara 1935.
- KUNT, İ. Metin, *Sancaktan Eyalet 1550-1650 Arasında Osmanlı Umerası ve İl İdaresi*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları No: 154, İstanbul 1978.
- Kühül-Ahbâr'ın Tezkire Kısımı*, Haz. Mustafa İsen, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı: 93, Ankara 1994.
- Mehmed SÜREYYA, *Sicil-i Osmanî Yahud Tezkere-i Meşahir-i Osmaniyye*, c. I, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1308/1890-1891.
- MERİÇ, Rıfık Melûl, *Mimar Sinan Hayatı, Eseri I, Mimar Sinan'ın Hayatına, Eserlerine Dair Metinler*, TTK Basımevi, Ankara 1965.
- ÖNEY, Gönül, *Ankara'da Türk Devri Dinî ve Sosyal Yapıları*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih, Coğrafya Fakültesi Yayınları, Sayı: 209, A. Ü. Basımevi, Ankara 1971.
- ÖZTEKİN, Özge “Tarih Manzumelerine Göre XIX. Yüzyılda Ankara”, *Ankara Araştırma Dergisi*, Ankara 2015.

- ÖZTUNA, Yılmaz, *Kanunî Sultan Süleyman*, erişim tarihi: 26.07.2019, https://www.academia.edu/36082386/Yilmaz_oztuna_kanuni_sultan_suleyman
- PAKALIN, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. II, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1993.
- PARLATIR, İsmail, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Yargı Yayınları, Ankara 2006.
- SEÇKİN, Aydın “*Türkiye’deki Önemli Mevlevîhâneler ve Mevlevîhânelerin Yaşatılmasında Vakıflar Genel Müdürlüğü’nün Rolü*”, Sümam Yayınları: 5, Ankara 2010.
- SÖNMEZ, Mehmet Zeki *Mimar Sinan Tarihi-Yazma ve Belgelerle*, İstanbul 2014.
- Şemseddin SAMÎ , *Kamusul Alam*, c.III, Mihran Matbaası, İstanbul 1308-1309/1891.
- TANMAN, Mehmet Baha “İstanbul Kasımpaşa’daki Piyale Paşa Külliyesi’nin Medresesi ve Külliyesi İçin Bir Restitüsyon Denemesi”, *Sanat Tarihinde Doğudan Batıya Ünsal Yücel Anısına Sempozyum Bildirileri*, İstanbul 1989.
- TUNÇER, Mehmet, “Ankara (Angora) Şehri Merkez Gelişimi (XIV. –XX. Yüzyıl) II, Academia, erişim tarihi: 26.07.2019, https://www.academia.edu/1555618/ANKARA_ANGORA_%C5%9EEHR%C4%B0_MERKEZ_GEL%C4%B0%C5%9E%C4%B0M%C4%B0_14._-20._YY_2.
- TURAN, Şerafettin, *Kanunî’nin Oğlu Şehzade Bayezid Vakfı*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih, Coğrafya Fakültesi Yayınları, No: 80, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1961.
- Türkiye’de Vakıf Abideler ve Eski Eserler*, Vakıflar Genel müdürlüğü Yayınları, 1983 Ankara.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, c. II, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2011.
- ÜLGEN, Saim “Ankara’da Cenâbî Ahmed Paşa Camii ve Türbesi”, *Vakıflar Dergisi*, c. II, Ankara 1942.
- WOODHEAD, Christine *Kanunî ve Çağı Yeniçağda Osmanlı Dünyası*, Çev. Sermet Yalçın, Editörler: Metin Kunt, Christine Woodhead, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2002.
- ERGENÇ, Özer, *Osmanlı Klasik Dönemi Kent Tarihçiliğine Katkı XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya*, Ankara Enstitüsü Vakfı Yayınları, Ankara 1995.
- ERDEM, Sargon “Ankara”, *DİA*, C. 3, İstanbul 1991.

Mecmû'a-İ Mu'ammeyât ve Arap-Zâde Şeyh İlmi Mehmed Efendi 'nin Mu'ammâ Risalesi

Gül ŞİMŞEK

1. Giriş

Muammâ kelime olarak örtmek, körletmek mânâsına gelen ta'miye kelimesinden müştak bir ism-i mef'ûldür. Gizli, örtülü, anlaşılmaz veya anlaşılması güç yâhut işaret ve remiz yoluyla söylenmiş söz anlamındadır (Çelebioğlu- Öksüz 1979:33).

Kâmûs-ı Türkî'de "ta'miye", köreltme, kapalı bir sûretle ve îmâ tarikiyle ifade şeklinde tanımlanmakta ve muammâ hakkında şöyle denilmektedir: "Lugazdan farkı olup başlıca bir isme delâlet eden söz veya mısra ve beyte itlak olunur(Şemseddin Sami 2004: 1376)." Muammâ bazen zâhiri bazen de mübhem bir anlamı olan bir cümle veya manzûmenin birtakım usûller yardımıyla bazı harflerini kullanmak, bazılarını düşürmek, bazılarının da müterâdiflerini almak vb. üzere tertip etme sanatıdır.

Fuzûlî, Muammâ Risalesi adlı eserinde muammâyı; "İster ad olsun, ister addan başka bir şey olsun remiz ve îmâ yönünden doğruca bir maksada delâlet eden bir kelâmdır." şeklinde tanımlamaktadır (Arslan 2000: 14). Ayrıca Mevzuâtü'l-Ulûm'da lugaz ve muammâ beyân ilminin şubelerinden sayılmıştır (Bilkan 2000:11). Ali Nihat Tarlan muammâyı: "Muhtelif usullere riâyet ederek bir ismi elfâz arasına gizlemektir." şeklinde tanımlamıştır (Tarlan 1936:7). Muammâ aynı zamanda bir yazı stilinin de ismidir (Arslan 2000: 251).

Edebî bir terim olarak muammâ, cevabı Allah'ın isimlerinden biri veya daha benzerleri gibi vasıflara dâir olan bir nevi bilmececele denir (Çelebioğlu- Öksüz 1979:33. Muammâlara gerçekte Allah'ın 99 adından (Esmâü'l-Hüsna) biri için düzenlendikleri hâlde, sonradan kişi adlarını konu almışlardır. Genellikle beyit şeklinde yazılırlar(Arslan 2000: 256). Bunun yanında bir mısradan, iki veya üç beyitten, bir dörtlükten oluşan kıt'a şeklinde; hatta rubaî vezni ve şekliyle meydana getirilen muammâlar da görülmektedir. Nâbî Dîvânı'nda bu tür muammâlar mevcuttur(Arslan 2000: 66).

Muammâ türünde şairlerin "Muammâ be-tarîk-i lugaz" adını verdikleri bir tarz mevcuttur. Bu tür muammâlarda lugazda olduğu gibi "nedür ol, ol nedür ki, ol ne ism, ne aceb ism" gibi kalıp ifadelerin kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca bu tür muammâlarda lugazlarda olduğu gibi mahlas kullanılmaktadır. Bunun dışında bir de "lugaz-güne muammâ" adı verilen bir diğer tür daha bulunmaktadır.

Muammâ, remiz ve îmâ yoluyla yani doğrudan değil dolaylı olarak işaret ile bir isme delâlet eden vezinli sözdür. Bu şekilde bir ismin gizlenmesinin zevk-i selime uyması ve zihnin o gizlenen manaya intikalinin mümkün olması lâzımdır. Muammâ beyitlerinde çoklukla bir isim gizlendiği gibi birden fazla isme işaret eden muammâlar da olur. Tek beyitle yazılan muammâlarda genellikle ikinci mısra muammânın gizlendiği mısradır. Muammâ çözmeye muammâ hall etme denir. Muammâ çözümünü muammâyı yazmak kadar zor ve maharetli bir iştir. Farsça ve Arapça dillerini bilmenin yanı sıra ebced hesabı, gerçek ve gerçek dışı inançlar, geniş bir klasik edebiyat kültürü ve bunun gibi bilgilerle birlikte keskin bir zekâyâ sahip olmak gerekir. Muammâ çözümü lugaza göre çok daha zordur (Saraç 2001:259).

İran edebiyatında muammâ daha ziyâde devlet büyüklerine bir zekâ gösterisi olarak sunulmuştur. Arap şairleri daha çok lugaza, İran şairleri muammâyâ eğilim göstermiş Türk şairleri ise her ikisini de kullanmışlardır. İran'da bu alanda en meşhur muammâ yazarları olarak; Şerâfeddin Alî Yezdî, Abdurrahman Câmî, Alâeddin Şâşî, Hüseyin Muammâyî, Hâce Hâfız Sa'd, Muahmed Ebû'l-Hasan, Seyfî Buhârî gösterilebilir(Bilkan 2000:20) .

Türkçe muammâ örneklerine bakıldığında ilk manzumelerin 15. yüzyılda yazılmış olduğu görülmektedir. Mu'in bin Mustafa, Ali Şîr Nevâyî, Gaybî Muammâyî (Ali) bu türün ilk örneklerini vermişlerdir (Diriöz 1976: 364). Anadolu sahasında ise 16. yy'da tekâmüle ulaşan muammâ sanatı bu topraklarda en verimli dönemini 18. yy'da yaşamıştır. Şuarâ tezkirelerinde muammânın Osmanlı sanatındaki en önemli temsilcileri Muammâyî Alî ve Emrî Çelebi hakkında geniş malumat verilmektedir.

Kınalızâde Hasan Çelebi Tezkîretü's-Şuarâ'da muammâ türünün gelişmesinde babası Ali Çelebi'nin öncülük ettiğini belirtmektedir(Bilkan 2000:27).

Türk edebiyatında muammâ şairleri asırlara göre şu şekildedir (Bilkan 2000:36):

XV. yy'da:

Muin b. Mustafa,

Adnî, Mahmud Paşa(öl. 1474),

Alî Şîr Nevâyî (1441-1501): Farsça Dîvânında 498, Farsça Risâlesinde 41 muammâ bulunmaktadır.

Cem Sultan (1459-1445): Dîvânında 41 muammâ vardır.

Şibân Hân (1451-1510): 44 muammâsı bulunmaktadır.

XVI. yy'da;

Bâbü Han (1483-1530): 53 muammâsı bulunmaktadır.

Lâmi'î Çelebi (1472-1532): 6 muammâsı bulunmaktadır.

Abdî (öl.1554): Muammâ yazdığı söylenmekle birlikte elde muammâ örnekleri mevcut değildir.

Salih Çelebi (1493-1565): Kaynaklarda muammâ yazdığı belirtilmektedir.

Fuzûlî (öl. 1566): 236 Farsça ve 40 Türkçe muammâ yazmıştır.

Kınalızâde Ali Çelebi (1510-1579): Tezkirelerde muammâ türünün Anadoludaki ilk temsilcisi olarak gösterilmektedir. 32 muammâsı vardır.

Bâkî (1526-1600): 2 muammâsı bulunmaktadır.

Gelibolulu Ali: 7 muammâ yazdığı bilinmektedir.

Muammâyî Alî: 3 muammâsı tesbit edilmiştir.

XVII. yy;

Hâşimî (öl.1630): Dîvânında 41 muammâ bulunmaktadır.

Gaybî (1615?-1663?): Kaynaklarda muammâ yazdığı belirtildiği halde muammâlarına rastlanmamıştır.

Nedîm-i Kadîm (öl. 1670): 2 muammâsı bilinmektedir.

Konyalı Nâlî (öl. 1674): 132 muammâsı mevcuttur.

Nâbî (1642-1712): Nâbî Dîvânında 186 muammâ bulunmaktadır.

XVIII. yy;

Nahîfî (öl.1738): Dîvânında 3 muammâ vardır.

Münif Mustafa Efendi(öl.1742): Muammâ yazdığı kaynaklarda belirtilmektedir.

Hâmî-i Âmidî (1679-1748): 4 muammâsı bulunmaktadır.

Neylî (173-1748): Muammâ yazdığı bilinmektedir.

Şeyhülislâm Es'âd (1685-1753): 25 muammâsı vardır.

Akkova-zâde Hâtem (öl.1754): 36 muammâsı mevcut.

Haşmet(öl. 1768): 12 muammâsı mevcut.

Fıtnat Hanım (öl.1780): 36 muammâsı mevcut.

Sünbülzâde Vehbî (öl. 1809): 32 muammâsı mevcuttur.

XIX. yy:

Aynî (1766-1837): 2 muammâsı mevcut.

Namık Kemal (1840-1888): 1 muammâsı mevcut.

Bu isimlerden edebiyatımızda yazdığı altıyüzden fazla muammâ ile Emrî mahlaslı şâir Edirneli Emrullah Çelebi muammâ sahasında haklı bir şöhrete sahiptir(Çelebioğlu-Öksüz 1979:34).

Muammâ sanatı klasik şiirin yanında Türk halk edebiyatında da büyük ilgi görmüş, çağımıza kadar da yaşatılmıştır. Bununla birlikte halk şiirinde muammâ bir ismin gizlenmesiyle yapılan bir sanat olmaktan çıkmış her türlü bilmece için kullanılmıştır (Diriöz 1976: 364). Âşık edebiyatındaki muammâ örnekleri klasik edebiyattaki muammâ örneklerinden farklılık gösterirler. Bunlar daha ziyâde klasik edebiyattaki muammâlar gibi tertip edilir (Bilkan 2000:61).

Muammâ asmak gezginci şâirlerin, muammâ indirmek belde şâirlerinin kahve ya da hanlarda tertipledikleri özel eğlencelerdir. Halk edebiyatının bir kolu olan âşık edebiyatında iki tür muammâ görülmektedir. Bunlardan biri en az üç hâne(bent) tutarında olup bir nesneyi anlatmak içintertip edilir. İkinci tür muammâlar âşıkların karşı-beri atışmaları sırasında birbirine söyledikleri “bağlama açma” biçimindekilerdir. Buna deyişmeli bağlama da denir (Bilkan 2000:36).

Muammâ tertibi ve çözümü konusunda Mollâ Câmî’nin ve Hüseyin Muammâyî’nin ortaya koyduğu üç yol bulunmaktadır. Bunlar (Bilkan 2000:66).

Tahsîlî: Muammâların harflerini verir.

Tekmîlî: Bu harfleri dağınık ise toplar, fazlaları düşürür ve yerlerini tayin eder.

Teshîlî: Çözüm yollarını göstermek üzere ip üzere ipuçlarını verir.

Tezyîlî: Harflerin hareke, sükûn, tahfîf, teşdîd gibi durumlarını gösterir.

Seyyid Nakîb-zâde Ni’metî Efendi’nin Hayatı ve Eserleri

Asıl adı Ni’metullah olup Bursa’da doğdu. Nakibüleşraf Bursalı Ali Efendi ahfadından Seyfullah-zâde Mehmed Efendi’nin oğludur. Nakîb-zâde sanıyla tanındı. On yedinci atadan Hz. Hüseyin’e bağlıdır. Ni’metî, Bursa Mahkemesi’nde başkâtiplik yaptı ve güzel yazısıyla meşhur oldu. Ünlü bir üstad olan Eyyûb-zâde Mîkâtî Muslu Çelebi’den hesaba dair ders aldı. Ölüm tarihi için kaynaklarda 1060/1650 (Atlansoy 1998: 287, 382; Abdülkadiroğlu 1985: 623) ve 1070/1660 (Özcan 1989: 709; Hülâgü 1998: 168; Kurnaz 2001: 1081) yılları verilir. Bursa Pınarbaşı Mezarlığı’na defnolundu. Sebzî, ölümüne şu tarihi düşürdü: “Gitdi yâ âh Ni’metî Çelebi”. İsmail Belîğ, onun yaşının henüz kırka ulaşmadan vefat ettiğini söylemektedir (Atlansoy 1998: 287). Bu durumda Ni’metî’nin yaklaşık olarak 1020/1611 yılında doğduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Ni’metî’nin Dîvân, Tuhfe-i Ni’metî ve Mecmû’a-i Mu’ammeyât olmak üzere üç müstakil eseri ile noktasız harflerle yazılmış ve bir mecmua içerisinde yer alan iki adet mensur mektubu bulunmaktadır.

1. Dîvân: Bilinen tek nüshası Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'nde 2661 numarada kayıtlıdır (Gülen 2007: 25). Dîvân'da 13 kaside, 1 manzum mektup, 1 şikâyetnâme, 2 terkiib-i bend, 1 bahr-i taviil, 8 tesdis, 1 müseddes, 2 tahmis, 146 gazel ile 3 tarih yer almaktadır (Gülen 2007: 25).

2. Tuhfe-i Ni'metî: Farsça bir lugattır. Ni'metî Dîvân'ı üzerine yüksek lisans tezi hazırlamış olan Ahmet Gülen, Ni'metî'nin bu eserinin tek nüshasının Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi'nde 1898 numarada kayıtlı olduğunu ve manzum olarak kaleme alınan eserin Şâhîdî'ye nazire olduğunu ifade etmektedir (2007: 31, 32).

3. Mecmû'a-i Mu'ammeyât: Ni'metî, Dîvân'ında muammalara yer vermiş olmakla birlikte muammalardan oluşan Mecmua-i Mu'ammeyât adlı bir eser de tertip etmiştir. Bu eserde yirmi altı muamma bulunmaktadır (Gülen 2007: 32).

4. Mektuplar: Ni'metî'nin mektupları Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Nu.: 3290'da Mecmû'a-i Âlî Efendi adıyla kayıtlı bir mecmuanın 63b-70b varakları arasında yer almaktadır. Her iki mektup da Mehmed Ağa isimli bir şahsa yazılmıştır ve mektuplarının dili oldukça ağırdır. Noktasız harflerle mensur olarak kaleme alınan bu mektuplar yer yer manzum parçalar da ihtiva etmekte, içerik bakımından da birbirine çok benzemektedir (Erdoğan 2013: 558, 559).

Tezkirecilerin de üzerinde ittifak ettikleri nokta Ni'metî'nin her şeyden önce ilim adamı oluşudur. Şairin kardeşi Şeyhî Çelebi de kendisi gibi ilim erbabı ve şairdir. Şairin ve kardeşinin hatları da çok güzeldir. Sosyal hayatta önemli bir yere sahip olan Ni'metî; ilim adamı, şair müderris ve başkâtip kimlikleriyle topluma önemli hizmetlerde bulunmuştur. Toplumda sevilen bir kişiliğe sahip olup şair, nüktedanlığıyla tanınır. Özellikle üst derecede hakim ve kadıların sohbetlerinde aranan kişidir. Mülâyemeti, içerisinde bulunduğu dönemin eksikliklerini eleştirmesine mani olmamış, başta rüşvet olmak üzere birçok konuyu acımasızca tenkit etmiştir (Gülen 2007: 301). Ni'metî bir muamma ustasıdır. İsmail Belig onun bu yönünü "Fenn-i mu'ammâda dahi hayli nâm çıkarmıştır." sözleriyle dile getirir ve onun noktasız harflerle mensur bir metin ortaya koyacak kadar inşa sahasında maharetli biri olduğunu ifade eder (Atlansoy 1998: 286).

İlmî, Arab-Zâde Şeyh İlmî Mehmed Efendi Hayatı

Arab-zâde sanıyla tanınmış olan İlmî Mehmed Efendi, Edirnelidir. Nakşi-bendi tarikatına mensup idi. Üsküdarlı Şeyh Muhammed Ensârî'nin halifesi, şairlerden Neccar-zâde Şeyh rıza Efendi'nin müşdididir. Arab-zâde İlmî Mehmed Efendi, "rehber-i tarikat" terkinin gösterdiği 1130/1717-18 tarihinde Edirne'de vefat etmiştir.

Tasavvufi şiirlerde bulunan Mehmed Efendi'nin ayrıca Mecma'u'd- Dürer ve'l- Gurer fi- ehâdîsi Seyyidi'l-Beşer isminde hadise dair bir eseri vardır. Bursalı Tahir,

Umumi Kütüphane’de bu eserin bir nüshasını gördüğünü söylüyor. (Bursalı Mehmed Tâhir 1333-42:I/127)

Mecmû‘a-i Mu‘ammeyât Tanıtımı

Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmaları Bölümünde 28 HK 3647/1’de kayıtlı muamma mecmuası 195 (1a-195b) varaktan oluşmaktadır. Eserin adı kütüphane kayıtlarında geçtiği gibi kullanılmıştır. Bizde mecmuayı bu adla adlandırmayı uygun bulduk. Mecmuanın derleyeni kütüphane kayıtlarında Arap-zâde Nuri İskilibi olarak geçmektedir. Yapmış olduğumuz incelemeden hareketle bu mecmua Nakib-zâde tarafında derlenmiştir. Mecmuanın ilk sayfalarında bulunan Arap-zâde’ye ait olan risale Arap-zâde Mehmed Nuri İskilibi’ye ait değildir. Risale Arap-zâde Şeyh İlmi Efendi’ye aittir. Bu bilgiye risalenin satır arasında kırmızı mürekkeple yazılmış olan nottan hareketle ulaşılmıştır. Yazmanın sayfaları incelendiğinde sayfaların karışık halde olduğu görülmektedir. Yazmaya tarafımızdan varak numarası verilmiştir. Ancak bu varak numaraları doğru değildir. Takip kelimelerinin karıştığı görülmektedir. Mecmuanın 7^a sayfasında derlemeyi yapan Nakib-zade’nin 1046 (1636) tarihli mührü basılıdır. Mecmuanın içerisindeki kayıtlar ve Nakib-zade’nin mührü gibi kaynaklardan hareketle biz bu mecmuanın derleyicisi olan Nakib-zade olduğunu tespit ettik. Diğer taraftan yazı karakterinin değiştiğini görüyoruz. Başka bir müstensih tarafından mecmuanın kalan kısmının derlendiği fikri akla gelmektedir.

Mecmuanın mürettebi Nakib-zâde Nimetî’dir. Mecmua 17. yüzyıla aittir. Çalışmamızın içeriği 195 varaktan oluşan mecmuada 800 Türkçe muammâ ve 19 lugaz bulunmaktadır. Birçok muammanın şairi bilinmektedir. Bazı lugazların kime ait olduğu bilinmemekle birlikte lugazlarda mahlas da bulunmamaktadır. Mahlas geçen manzumelerde tesbit ettiğimiz şâirler 16. ve 17. yüzyıllarda yaşamış olan şâirlerdir.

Arap-zâde’nin muamma risalesi 4b-5b varakları arasında yer alan bir risaledir. Risalede muammanın kelime anlamı ve edebi anlamının tanımları yapılmış daha sonra muammanın çözüm yöntemleri olan tahsîlî, tekmîlî, teshîlî hakkında bilgi verilip kısımları açıklanmıştır. Bu bilgiler sonrasında 17 tane muamma örneği verilmiştir. Muammaların cevabı olan isimler “be-nâm-ı” ve “be-ism-i” ibareleriyle birlikte yer almıştır. Mecmuanın 4b sayfasında “baḳz-ı muḳammâsında mahlası ḳlîmî olmak fehîm olunur “ ibaresi Arap-zâde’nin yazarlık yönüne ve muammlarının bulunduğu ışık tutmaktadır

Mecmuada muamma türünün Türk ve İran edebiyatlarındaki şâirlere ait muamma risaleleri bulunmaktadır. Bu risalelerin bir kısmı te’lif bir kısmı tercüme bir kısmı ise şerh mahiyetindedir. Aşağıdaki tabloda mecmua içerisinde muammaları bulunan şâirler sırasıyla tablo halinde gösterilmiştir:

VARAK	ŞAİR VE MANZUMELERİ
1 ^a	Lugazlar, Mustafa Çelebi'ye Ait Mu'amma
1 ^b	Ni'meti'ye ait 11 mu'amma ve 2 tane Farsça beyit
2 ^a	3 Lugaz
2 ^b - 3 ^a	Lugazlar ve Muammalar
3 ^b -5 ^a	Arap-zade Şeyh 'İlmi Mehmed Efendi Muamma Risalesi
5 ^b	6 Muamma
6 ^a	Kınalı-zade Ali'ye ait 9 muamma, 1 tane Furugi Çelebi 1 muamma, Kıta-ı Garra, Ni'meti'ye ait sahiplik mühürü.
6 ^b	1 Farsça Beyit, La-edri Başlıklı Beyit, 4 Muamma
7 ^a	Carub, Tasavvuf, Sümüklü Böcek ve Kalem Başlıklı Lugaz
7 ^b - 8 ^b	Lugazlar
9 ^a	Lugazlar ve Firist
9 ^b - 11 ^a	Lami'i Çelebi
11 ^b -13 ^a	Boş Sayfa
13 ^b	Silik Yazı
14 ^a	Lugazlar
14 ^b	Esmâ-yı Bıldan Arayıcızade Hüseyin Ferdi
15 ^a -16 ^a	Boş Sayfa
16 ^b	2 Tane Geometrik Şiir
17 ^a	Boş Sayfa
17 ^b	Baldır-zade Selisi'ye Ait 9 Muamma
18 ^a -18 ^b	Molla Hired
19 ^a	Boş Sayfa
19 ^b	Edayi Çelebi'ye Ait 4 Muamma
20 ^a -21 ^a	Boş Sayfa
21 ^b - 22 ^a	Ahmed Çelebi'ye Ait 25 Muamma
22 ^b - 28 ^a	Mir Hüseyin Nişaburi'ye Ait Muammalar
28 ^b -34 ^a	Nasırullah Şirazi'ye Ait Muammalar
34 ^b -40 ^a	Peygamber Efendimizin İsimleri ve Sıfatları İle İlgili 104 Muamma
40 ^b -42 ^a	Nasırullah Şirazi'ye Ait Muammalar
42 ^b -44 ^b	Mevlana Cami
45 ^a	Istilahat-ı Mekadir

45 ^b	3 Muamma
46 ^a	Edibi Çelebi ve Aşki Efendi'ye Ait 2 Muamma
46 ^b - 48 ^b	Baldır-zade'ye Ait 61 Muamma
49 ^a	Avni Çelebi Ait Muammalar
49 ^b	Avni Çelebi, Hısali Efendi Ahmed Çelebi, Zihn-i Bagdadi ve Re'yi Çelebi'ye Ait Muammalar
50 ^a	Aga-zade, Rumuzi, Derviş Çelebi, Misali, Hısali Çelebi'ye Ait Muammalar
50 ^b	3 Muamma
51 ^a	Boş Sayfa
51 ^b -53 ^b	Seyyid Nakibzade Ni'meti Efendi'ye Ait 53 Muammalar
54 ^a -55 ^a	Boş Sayfa
55 ^b -60 ^a	Mu'ammeyat-ı Şihab
60 ^b – 62 ^a	Şerh-i Lugaz-ı Acem
62 ^b -65 ^b	Boş Sayfa
66 ^a	Emri Çelebi, Baki Efendi, Ahmed Çelebi'ye Ait Muammalar
66 ^b	Su'udizade, Emri Çelebi'ye Ait Muammalar
67 ^a	Emri Çelebi, Edayi Çelebi'ye Ait Muammalar
67 ^b	Ahmed Çelebi, Emri Çelebi'ye Ait Muammalar
68 ^a	Emri Çelebi, Edayi Çelebi'ye Ait Muammalar
68 ^b -72 ^b	Haşimi Efendi'ye Ait 43 Muammalar
73 ^a -74 ^a	Boş Sayfalar
74 ^b	Selisi Efendi'ye Ait 2 Muamma ve Abdullah Efendi'ye Ait Muammalar
75 ^a – 76 ^a	Abdullah Efendi'ye Ait Muammalar
76 ^b -85 ^a	Farsça Muammalar
85 ^b -90 ^a	Şerh-i Manzume-i Mu'ammeyat Behiştî Hasan Efendi
90 ^b	Lugaz-ı İctima-i Sultan Mustafa Be-ism-i Ali
91 ^a	Boş Sayfa
91 ^b -92 ^b	Harflerle İlgili
93 ^a	Boş Sayfa
93 ^b - 94 ^b	Baldır-zade Selisi Efendi Muamma Risalesi
95 ^a -97 ^a	Muamma ve Muamma Hall Yollarıyla İlgili Farsça Metin
97 ^b -99 ^a	Sözlük
99 ^b -100 ^a	Boş Sayfa
100 ^b -102 ^b	Mesail-i Tıbbiye Zeynel Abidin b. Halil et-Tabib

103 ^a	Sözlük
103 ^b -108 ^b	Boş Sayfa
109 ^a	Ahmed Çelebi, Emri Çelebi'ye Ait Muammalar
109 ^b -117 ^a	Mecmua-i Muammeyat Muammayı Ahmed Efendi
117 ^b	Boş Sayfa
118 ^a	Sözlük
118 ^b	Sözlük
119 ^a	Sözlük
119 ^b -124 ^a	Sözlük
124 ^b	Boş Sayfa
125 ^a -126 ^a	Sözlük
126 ^b -133 ^b	Boş Sayfa
134 ^a	Vardari Çelebi'ye Ait 3 Muamma
134 ^b -156 ^a	Emri Çelebi'ye Ait Muammalar
156 ^a	Emri Çelebi ve Abdullah Efendi'ye Ait Muammalar ve Abdullah Efendi'ye Ait 2 Lugaz
156 ^b -158 ^a	Rumuzi Efendi'ye Ait Muammalar
158 ^b -192 ^a	Muammeyat-ı Farsi
192 ^b -193 ^a	Boş Sayfa
193 ^b	3 Muamma
194 ^a -195 ^b	Boş Sayfa

Mecmû'a-i Mu'ammeyât'ta bulunan risale başlıklarını şu şekilde sıralayabiliriz:

Muammeyât-ı li'l abdi'l-fakir es-Seyyid Nimetî eş-şehir bi-Nakîb-zâde müderris hâlen be- Medreseti Sarrâfiyye el- vâkıati be- Buruseti el- mahrûse

Dîvân-ı Muammeyât li'l-mevlâ el-merhûm Emrî Efendi aleyhi'r-rahmeten

Mu'ammeyât li'l-mevlâ el-'âlim Mevlânâ Mehmed Efendi el-ma'rûf beyne'l-fudalâi's- sâde bi-Baldır-zâde Efendi el-Bursevî sellemehu'llâhi te'alâ vü ebkâh

Der teşbîhât-ı muammeyât li'l-mevlâna Baldır-zâde Efendi sellemehu'llâhi teâlâ

Muammeyât u şerh-i Muammeyât li'l mevlâ el-merhûm el-magfûr Hâşimî Efendi el Bursevî aleyhi'r-rahmeti ve'r-rıdvân

Muammeyât-ı Avnî Çelebi el-Bursevî

Muammeyât li'l-mevlâ el-merhûm Abdullâh Efendi el-marûf bi-Tursun-zâde

Muammeyât-ı Şihâb

Muammeyât Fârisî

Risâle-i muammâ li'l mevlâ el-merhûm Mevlânâ Câmi aleyhi'r-rahmeti ve'r-rıdvân

Gazel-i muammâ li-merhûm Mîr Hüseyin Nişâbüri aleyhi'r-rahmeti

Muammeyât-ı Molla Hired muammâ-şikâf râst

Muammeyât-ı merhûm Mîr Hüseyin Nişâbüri ma'şerh-i merhûm Lâmiû Efendi el Bursevî rahmehuma'llâhi te'âlâ

Muammeyât-ı merhûm Nasrullâh Şîrâzî aleyhi'r-rahme

Sonuç

Süleymaniye Kütüphanesi Giresun Yazmaları bölümünde 28 HK 3647/1 numarasıyla demirbaşa kayıtlı olan Mecmû'a-i Mu'ammeyât adlı mecmua tarafımızdan incelenmiş olup kütüphane kayıtlarında Arap-zâde Mehmed Nuri İskilibi'ye ait olarak kayıt edilen risalenin Arap-zâde Şeyh İlmi Mehmed Efendi'ye ait olduğu tespit edilmiştir. Mecmua yazarı kütüphane kayıtlarında Arap-zâde Mehmed Efendi'ye ait olarak kayıtlı ise de bu eserin bir kısmı Nakîb-zâde Ni'metî tarafından derlenmiştir ve mecmuanın 7a sayfasında Ni'metî'ye ait mühür yer almaktadır.

Arap-zâde hakkında yapılan çalışmalara bakıldığında sadece *Mecma'u'd- Dürer ve'l- Gurer fi- ehâdisi Seyyidi'l-Beşer* eseri hakkında bilgi bulunmakla birlikte onun muamma risalesi hakkında bilgi bulunmamaktadır. Bu mecmuanın incelenmesiyle Arap-zâde Şeyh İlmi Mehmed Efendi'nin muamma risale ortaya çıkarılmıştır. Yaptığımız çalışmada mecmua incelenmiş olup 22 Türk şairine ait toplam 800 muamma tespit edilmiştir. Ayrıca bu muamma mecmuası içerisinde muamma konusunda bilgi bulunan çeşitli muamma risaleleri ve şerhleri bulunmaktadır. Bu risalelerde muamma nazım türü ve muammaların çözümü konusunda bilgiler yer almaktadır.

Bu çalışmada üzerinde durduğumuz risale Arap-zade Şeyh İlmi Mehmed Efendi'ye ait bir risaledir. Risale mecmuanın 4^b-5^b sayfaları arasında yer alan bir risaledir. Bizim bu yazımızda Arap-zâde'nin kaynaklarda ve yapılan çalışmalarda belirtilmeyen bir risalesi ortaya çıkarılmış bu alandaki araştırmacıların dikkatine sunulmuştur.

KAYNAKÇA

- ABDÜLKADİROĞLU, Abdülkerim (hızl.) (1985). İsmail Belig Nuhbetü'l-Âsâr Li-Zeyli Zübdetü'l-Eş'âr. Ankara: Gazi Üniversitesi Yay.
- AHTERÎ MUSTAFA EFENDİ, Ahterî Kebîr, (Haz. H. Ahmet Kırkkılıç-Yusuf Sancak), (2009) TDK Yayınları, Ankara.
- ARSLAN, Mehmet (2000). Osmanlı Edebiyat- Tarih- Kültür Makaleleri.İstanbul: Kitabevi.
- ATLANSOY, Kadir (1998). Bursa Şairleri Bursa Vefeyatnamelerindeki Şairlerin Biyografileri. Bursa: Asa Kitabevi.
- BİLKAN, Ali Fuat (1997). Nâbî Dîvanı, I-II C., Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- BİLKAN, Ali Fuat (2000.) Türk Edebiyatında Muamma, Ankara: Akçağ Yayınları.
- ÇELEBİOĞLU, Âmil (1979).“Muammâlara Dâir”, Türk Kültürü Dergisi, XVII, s.38-43.
- ÇELEBİOĞLU, Âmil-ÖKSÜZ Yusuf Ziya(1979). Türk Bilmeceler Hazinesi, İstanbul: Ülker Yayınevi.
- ÇİFTÇİ, Mehmet Faruk (2017). Arapzade Muhammed Nuri Efendi ve Eminiyeye Risalesi, Ankara :FEER Yay.
- DİLÇİN, Cem (2004). Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara: TDK Yayınları, 7. bs.,.
- DİRİÖZ, Haydar (1976). “Muammâ”. Türk Ansiklopedisi. C.24. Ankara: MEB, s., 364.
- DURMUŞ, İsmail (2005). “Muamma”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. C.30. İstanbul: TDV Yayınları. s.320-322.
- ERDOĞAN, Mehtap (2013). “Divan Edebiyatında Noktasız Harflerle Metin Oluşturma Geleneği ve Ni'metî'nin Noktasız Harflerle Yazdığı Mensur İki Mektubu”. Uluslararası Klasik Türk Edebiyatı Sempozyumu (Prof. Dr. Mehmet Çavuşoğlu Anısına 10-12 Mayıs 2012). C. 2. Ordu: Ordu Üniversitesi Yay. 552-566.
- ERSÖZ, Gülден Esra (2007). Ni'metî Divanı. Yüksek Lisans Tezi. Adana: Çukurova Üniversitesi.
- GÜLEN, Ahmet (2007). Seyyid Nakib-zâde Ni'metî Hayatı, Edebî Şahsiyeti, Eserleri ve Divanı. Yüksek Lisans Tezi. Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi.
- HÜLAGÜ, Orhan, Mustafa Ekincikli, Hamdi Savaş (hızl.) (1998). Mehmed Süreyyâ, Sicill-i Osmânî Yahud Tezkire-i Meşahir-i Osmâniyye. C. IV/II. İstanbul: Sebil Yayınevi.
- İPEKTEN, Haluk. (1994). Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KURNAZ, Cemal ve M. tâtıcı (hızl.) (2001). Mehmed Nâil Tuman, Tuhfe-i Nâilî Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri. C. II. Ankara: Bizim Büro Yay.
- KURNAZ, Cemal (1997). Dîvân Edebiyatı Yazıları, Ankara: Akçağ Yayınları, Ankara.
- KÜLEKÇİ, Numan (2005). Açıklamalar ve Örneklerle Edebî Sanatlar, Ankara: Akçağ Yayınları, 4. bs.,.
- LEVEND, Âgah Sırrı (1978). Dîvân Edebiyatı: Kelimeler Remizler Mazmunlar Mefhumlar, İstanbul :Enderun Kitabevi, 4. bs.,.
- ÖZCAN, Abdülkadir (1989). Şakaik-i Nu'maniye ve Zeyilleri, Şeyhî Mehmed Efendi, Vekayîü'l-Fudalâ. C. I. İstanbul: Çağrı Yay.
- ÖZKIRIMLI, Atilla (1984)“Muamma ve Lugaz”, Türk Edebiyatı Ansiklopedisi, İstanbul: Cem Yayınevi, 3. bs.
- PALA, İskender (2017). Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, İstanbul: Kapı Yayınları, 15. bs.

- SARAÇ, M. A. Yekta (2005). “Muammâ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul : TDV Yayınları, C.30, s. 322-323.
- SARAÇ, M. A. Yekta (2007). Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat, İstanbul : 3F Yayınevi, 5. bs.
- TARLAN, Ali Nihat (1936). Dîvân Edebiyatında Muammâ, İstanbul : İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- TEKİN, Arslan (1995). Edebiyatımızda İsimler ve Terimler, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- TOP, Yılmaz (2014). Bursalı Seyyid Nakib-zade Nimeti’nin Muamma Mecmuası ve Muammaları, Uhive Dergisi, C.2, Sy.5.
- ÜZGÖR, Tahir(1983). Edebiyat Bilgileri, İstanbul: Veli Yayınları.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Bonyadların ve İran Devrim Muhafızlarının İran Politikasındaki Rolü

Meryem AYTAŞ

Giriş

Siyaset bilimi literatüründe, politika yapım sürecini çıkarları doğrultusunda etkilemeye çalışan bireyler, kamu veya özel kurumlar ‘çıkarcı grupları’ olarak incelenmektedir. Yapılan çalışmalarda çıkar grupları ülkeler bazında incelendikleri için dar bir çerçevede ele alınmakta ve bundan dolayı literatürde de üzerinde kabul görülmüş bir çıkar grubu tanımı bulunmamaktadır. Çalışmamızı, Clive S. Thomas (2004) tarafından yapılan çıkar grupları tanımı çerçevesinde ele alacağız. “ Çıkarcı Grupları bir ya da daha fazla ortak kaygıya dayanarak kamu politikasını kendi lehine etkilemeye çalışan bireyler, kuruluşlar ya da özel veya kamu kurumlarıdır.”

Easton (1957) çalışmasında politika yapım sürecini ele alarak, siyasi sistem ve çevresiyle olan ilişkisini incelemiştir. Easton’un siyasi sistem teorisine göre, politika yapım süreci iki ‘girdiler ve çıktılar’ olarak adlandırılan iki önemli aşamayı içermektedir. Girdiler talep ve desteklerden oluşur ve talep ve destekler, çıkar grupları, fikir adamları, medya araçları gibi çeşitli kanallar aracılığıyla siyasi sistem sürecini etkilemektedir.

Bu teorik çerçeve ışığında çıkar grupları olarak İran’daki vakıflar (bonyad) ve askeri bir güç olan İran Devrim Muhafızları ele alınacaktır.

Dini Vakıflar (Bonyad)

İran tarihine bakıldığında dini vakıflar yeni bir olgu değildir ve İran geleneğinde köklü bir tarihe sahiptir, fakat bugün elde etmiş olduğu sosyal ve ekonomik önemini 1979 İran Devrimi’nde sonra kazanmaya başlamıştır. İran Devrim’inden önceki dini vakıflar, bugünkü bonyadların aksine çoğunlukla siyasetten uzak ve devletten bağımsız dini liderler tarafından yönetilmekteydi. Bu bağlamda dini vakıflarla bugünkü bonyadların rollerini ayırabiliriz.

1979 İran Devrim’inden sonra, tüm bankalar ve büyük endüstriyel şirketler kamulaştırıldı ve devrik lider Muhammed Rıza Pehlevi’nin ve akrabalarının el konulan varlıkları devrimin ilk yıllarında kurulan bonyad kurumlarına aktarıldı. Bugün tarımdan otobomil sanayisine kadar bir çok alanda faaliyet gösteren 100 den fazla bonyad olduğu tahmin edilmekte ve bu kurumlar İran’ın Gayri Safi Yurtiçi Hasılası’nın yaklaşık %33-%40’ını oluşturmaktadır (Katzman, 2006).

Bununla birlikte, bu kurumlar sivil toplum kuruluşları olarak ele alınsa da, vergiden muaf olmaları ve devlet bütçesinden yaklaşık % 58 oranında sübvansiyonlar almasıyla bir kamu kurumu olarak değerlendirilebilirken, devlet tarafından denetlenememeleri ve sadece İran'ın dini liderine, Ali Hamaney, hesap vermelerinden dolayı yarı kamusal kurumlar olarak ele alınabilir (Karbassian, 2000; Sune, 2019).

Bu kurumlardan İran ekonomisinin'deki önemini ve bu sahip olduğu ekonomik gücüyle İran politikasındaki etkilerini anlamak amacıyla İran'daki başlıca bonyad kurumlarının incelenmesi çalışmamız için faydalı olacaktır.

İran devriminden sonra, Ayetullah Humeyni'ni tarafından çıkaran bir kararnameyle kurulan Bonyad-e Mostafazan en büyük kurumlardan biridir ve bazen 'devlet içinde devlet' olarak anılmaktadırlar. Yüzlerce firmanın sahibi olan bu kurumun toplam mal varlığı 2015 yılında yaklaşık 18 milyon dolara ulaşmıştır ki, bu İran'ın 2015 yılındaki Gayri Safi Serbest Sermaye oluşumunun yaklaşık %13'üne tekabül etmekteydi. Bununla birlikte bu kurumun devletten sonraki en büyük ekonomik kurum olduğu tahmin edilmektedir (Katzman, 2006; Keshavarzian, 2007).

İran Devrimi'nden bir ay sonra kurulan Bonyad-e Shahid, şehit ailelerine, ve devrim gazilerine nakdi yardım, eğitim desteği, konut hizmeti gibi yardımlar yapmaktadır ve yaklaşık 188.000 aileye destek sağlamaktadır. Ekonomik büyüklüğü hakkında net bir veri bulunmamakla birlikte, 1980'lerin sonlarına doğru ticaret, tarım, madencilik, inşaat gibi alanlarda faaliyet gösteren 150 şirketi işletmekteydi (Saeidi, Ali A. 2004).

İran'ın Şii inancına göre sekizinci imam olan Imam Reza'nın kabrinin bulunduğu Meşhed bölgesinde kurulan Astan Quds Razavi, Ortadoğu'daki en büyük bağış toplayan kurumdur. İran Devrim'inden yüzlerce yıl önce kurulan bu vakıf, İran Devrimi'nden sonra daha aktif rol üstlenmiştir. Bugün bu kurumun 10.000 işçi çalıştırdığı ve 100'den fazla işletmeye sahip olduğu tahmin edilmektedir. Yaklaşık 15 milyon dolar varlığı olan bu kurum Horasan şehrindeki tarım topraklarında %90'nına sahiptir (Nouraei et al., 2013; Thaler et al., 2010))

İran Devrim Muhafızları

Bir diğer önemli ekonomik aktör olan Devrim Muhafızları, aslında bonyadlar gibi ekonomi ile ilgili bir kurum olarak kurulmamıştır. 1979 İran Devriminden hemen sonra askeri bir güç olarak kurulan İran Devrim Muhafızlarının ekonomik bir güç elde etmesinde, 1980 de başlayıp 8 yıl süren İran- Irak savaşı etkili olmuştur çünkü ordunun gerekli ekipmanlarını tedarik etmesi için kendi savunma endüstrisini oluşturmaya izin ve imkan verilmiştir. Savaşın sona ermesiyle tahrip olan binaların yeniden inşa edilmesi için İran Devrim Muhafızlarına bağlı olarak

Hatemul Anbiya adında kurulan şirket, kuruluşundan bu yana, İran'ın endüstriyel ve kalkınma projelerinin en büyük inşaat firmalarından biri haline gelerek farklı alanlarda 750'den fazla sözleşme imzalamış, 150'den fazla projeyi tamamlamıştır. Örneğin; 1.2 milyar dolarlık bir sözleşmeyle Tahran Metro hattının yapımını üstlenmiştir. Yine, Uluslararası Kriz Grubu'na göre, sadece 2006 yılında Güney Pars Kubbe doğalgaz saha alanının geliştirilmesi için 2.09 milyar dolarlık bir sözleşme imzalamı ve petrol boru hattı inşası için de 1.3 milyar dolarlık bir projeyi üstlenmiştir. Hatemul Anbiya üstlendiği bu projelerle, İran'ın gaz endüstrisindeki tekel bir inşaat firması haline geldiği söylenebilir (Sune, 2019)

Bu açıdan bakıldığında, İran Devrim Muhafızları'nın da tıpkı bonyadlar gibi ekonomide tekel bir güç elde ettikleri söylenebilir. İran Devrim Muhafızları askeri bir bonyad (vakıf) olarak da ele alınabilir. Bu kuruluşlar siyasi bir yapıya bağlı oldukları için aralarında güçlü bir bağlantı ve ortak çıkarlar vardır.

Sonuç

Çalışmamızda ilk olarak siyaset bilimindeki çıkar gruplarına değinilerek, İran'daki çıkar kurumları olarak inceleyebileceğimiz bonyad kurumlarına incelenerek, İran ekonomisinin ve politikasının anlaşılmasına katkı sağlanması amaçlanmıştır.

Bu kapsamda bu kurumlar, İran ekonomisinin bir çok ekonomik faaliyet alanında tekel olma özelliğine sahiptirler. Devlet bütçesinin büyük bir pay alan bu kurumların devlet tarafından denetlenmiyor olması da, verilen bütçenin verimli kullanıp kullanılmadığına dair soru işaretleri içermekte ve bu kurumlar bazen İran ekonomisi için ekonomik külfet olarak değerlendirilebilmektedir.

Diğer bir yönden, bu kurumların sadece İran'ın en büyük siyasi otoritesi olan dini lidere hesap verebiliyor olması ve dini liderle kurmuş oldukları yakın ilişkilerle İran politikasını önemli ölçüde etkileyebilmektedirler.

KAYNAKÇA

- Karbassian, Akbar. 2000. "Islamic Revolution and the Management of the Iranian Economy". *Social Research* 67(2):621-40.
- Katzman, Kenneth. 2006. "Overview of Iran's Political Economy".
- Keshavarzian, Arang. 2007. *Bazaar and State in Iran: The Politics of the Tehran Marketplace*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press.
- Nouraei, Morteza, Mohammad Ali Chelongar, ve Abolfazl Hasanabadi. 2013. "Functions of Charity Foundations in the Middle East; Case Study: Astan Quds Razavi, Mashhad, Iran". *Interdisciplinary Journal of Contemporary Research in Business* 4(9):1352-71.
- Saeidi, Ali A. 2004. "The Accountability of Para-governmental Organizations (bonyads): The Case of Iranian Foundations". *Iranian Studies* 37(3):479-98.
- Sune, Engin. 2019. "The Role of Para-Governmental and Paramilitary Organizations in the International Political Economy of Iran". *Gazi Akademik Bakış* 12(24):45-46.
- Thaler, David E., Alireza Nader, Shahram Chubin, Jerrold D. Green, Charlotte Lynch, ve Frederic Wehrey. 2010. *Mullahs, Guards, and Bonyads: an exploration of Iranian leadership dynamics*. Santa Monica, CA: RAND.

Emile Durkheim ve Ludwig Feuerbach'ın Din Anlayışları

Merve TÜZÜNOĞLU

Giriş

Din; sosyoloji, felsefe ve hatta psikoloji disiplini de dahil olmak üzere sosyal bilimlerde çeşitli disiplinlerin daima ilgi odağı olmuştur. Din olgusunun geniş bir yelpaze disiplini tarafından ele alınmasındaki en büyük neden olarak dinin, tarihsel süreç boyunca insanlığın doğrudan ya da dolaylı olarak hayatlarında etki bırakmayı başarmış olması olarak açıklamak mümkündür.

Din olgusuyla yakından ilgilenen isimlerden birisi klasik sosyoloji kuramcılarından Emile Durkheim iken, diğer isim ise felsefeci Ludwig Feuerbach'dır. Her iki isim için ortak nokta olarak teoloji eğitiminin hayatlarının bir döneminde yer edinmiş olması ancak kendi yaşamlarında dinin bir karşılık bulamaması olarak belirtmek mümkündür.

Haham bir babanın oğlu olarak dünyaya gelen Durkheim; önceleri babasının yolundan giderek İbranice, Eski Ahit ve Talmud eğitimi almış olsa da ergenlik döneminde dinden uzaklaşmış ve daha sonra kendisini bilinemezci olarak ilan etmiştir. Ancak din, Durkheim için hep bir ilgi alanı olarak kalmaya devam etmiştir. Durkheim'ın din olgusuna yönelik ilgisi öylesine büyümüştür ki çeşitli çalışmalarında din konusuna yer vermiş olsa da “Dini Hayatın İlkel Biçimleri” adında başlı başına bir eser dahi kaleme almıştır (Turner, Beegley ve Powers, 2015, s. 331). Bu eserin çeşitli çalışmalarda “Dini Hayatın İlkel Biçimleri” ya da “Dini Hayatın İlkel Biçimleri” şeklindeki çevirisi yapılmaktadır. Ancak bu noktada belirtmek gerekir ki “ilkel biçimleri” şeklindeki ifade ediliş daha yerinde bir tabirdir.

Bu çalışmanın diğer önemli bir ismi olan Ludwig Feurbach'ın da tıpkı Durkheim gibi teoloji eğitimi alması yönünde istek duyan dindar bir ailesi vardır. Alman düşünür Feuerbach; Protestan olmasına rağmen Katolik olarak vaftiz edilen fakat iyi bir Protestan olarak yetiştirilen bir isimdir. Teoloji eğitimine oldukça istek duymuştur. Babasının da bu alandaki isteğiyle Heidelberg'e teoloji eğitimi almak için gitmiş olsa bile daha sonra teoloji eğitimini çeşitli gerekçelerle bırakarak felsefe eğitimi almaya karar vermiş ve düşüncelerinde değişiklikler yaşanmaya başlamıştır. Çağdaş ateizmin öncülerinden kabul edilen Feuerbach, ilk zamanlarda Hegel'in sıkı bir takipçisi olmuştur. Din olgusu hakkındaki görüşleriyle Karl Marx, Friedrich Engels, Sigmund Freud gibi önemli isimlerin görüşlerini etkileyebilmeyi başarmıştır (Yıldırım, 2008, s. 6-7).

Emile Durkheim ile Ludwig Feurbach'ın din anlayışlarının analiz edildiği bu çalışmada öncelikle Emile Durkheim'ın din olgusu hakkındaki görüşlerine yer

verilecek olup, ardından Ludwig Feuerbach'ın din olgusu hakkındaki görüşleri ele alınacaktır.

Emile Durkheim'in Din Anlayışı

Din, tarihsel süreç içerisinde kimi düşünürler tarafından toplumsal bütünleşmeyi ve dayanışmayı sağlayan unsurlardan birisi olarak kabul edilirken, kimi düşünürler tarafından ise insanın kendi zihni tarafından üretilen bir olgu olduğu gerekçesiyle sert eleştirilere maruz kalmıştır. Dinin toplumsal birlik ve beraberliği sağlayarak işlevsel yönüne vurgu yapan isimlerden birisi olarak 18. yüzyıl sonu 19. yüzyıl başlarında yaşamış klasik sosyoloji kuramcılarından Emile Durkheim'i söylemek mümkündür. Birçok sosyolog gibi Durkheim'in de kafasını meşgul eden soru toplumu bir arada tutan şey nedir üzerinedir.

Emile Durkheim'in sosyolojisi genel anlamda toplumsal bütünleşmeyi sağlama amaçlıdır. Onun toplumsal bütünleşme sorununa odaklanması ortak semboller ve ortak değerler üzerinden onun din konusuna ulaşmasını sağlamıştır (Özyurt, 2015a, s.177). Kültürel ve sosyal fenomenler üzerinde odaklanan Durkheim'in, karşısına din olgusunun çıkması esasen tesadüfi bir durum değildir. Din, sosyal ve kültürel fenomenlerle öylesine iç içe geçmiştir ki zaman zaman ayırımlarını yapmak mümkün dahi olamamaktadır.

Berger'in ifadeleri Durkheim sosyolojisinin genel çerçevesini en net haliyle çizmeye yardımcı olmaktadır.

“Her toplum, dünya hakkında değişik ve genellikle birbirleriyle çatışma halinde olan insan ilgileri, özlemleri ve bakış açılarının kararsız bir organizasyonudur. Durkheim'i, bir sosyolog olarak çalışmaları boyunca düşündüren en önemli sorun, nasıl olup da toplumda böyle birleştirici bir nizamın ortaya çıktığıdır. Nihai olarak toplumu bir arada tutan nedir? İnsanoğlu nasıl olup ta dar çerçeveli kişisel ve ön yargılı menfaatlerini aşır, karşılıklı aittik hissini (dayanışma) geliştirebildi? Francis Bacon'un ferasetiyle hissedip, insanı birbirine bağlayan bağlar içinde en kuvvetlisinin dinsel bağlar olduğu görüşünün yeni bir keşfi olarak Durkheim'in din sosyolojisi onun nihai cevabı idi.” (Berger, 1999 s. 82-84'ten aktaran Okumuş, 2009, s. 327).

Durkheim için din, bilim alanının dışına konulamayacak kadar ve göz ardı edilemeyecek kadar güçlü bir kültürel fenomendir. Bu sebeple de dini fenomene yeni söylemler getirme çabasında olmuştur (Alpay & Şahin, 2019, s. 49). Dinin bizzat toplum tarafından üretilen bir olgu olduğunu düşünen Durkheim için din, her zaman üzerinde çalışmalar yapmayı hak eden bir konu olmayı da sürdürmüştür.

Durkheim'a göre din; toplumsal olgudan ibarettir. Toplumsal olgular ise; maddi olan toplumsal olgular ve maddi olmayan toplumsal olgular şeklinde ikiye

ayrılmaktadır. Durkheim, toplumsal olguların tanımını da eyleyenlerin dışında olan ve onları zorlayıcı bir etkiye sahip olan toplumsal yapılar, kültürel normlar ve değerler şeklinde açıklamaktadır. Maddi olan toplumsal olgular deneysel olarak gözlemlenebildiklerinden onları anlamak daha kolayken, maddi olmayan toplumsal olgular doğrudan gözlemlenemeyeceklerinden dolayı hatta bir seviyeye kadar da bireylerin zihinlerinin ürünü olarak kabul edildiklerinden onları anlamak daha karmaşık bir süreç istemektedir (Ritzer, 2011, s. 192).

Durkheim için maddi olmayan toplumsal olgularla ilgilenmek büyük önem taşımıştır. Din olgusu maddi olmayan toplumsal bir olgu olması ve bireyler üzerinde belirleyici, hakimiyet kurucu bir role sahip olmasından mütevellit Durkheim’ın üzerinde titizlikle çalıştığı bir alan olmuştur. Her ne kadar “Dinsel Hayatın İlkel Biçimleri” isimli eseri onun dinsel çalışmaya yöneldiğinin göstergesi olarak kabul edilse bile hayatının büyük bir bölümünde din üzerine araştırmalarını yürütmüştür. 1895 yılından sonra da din üzerine dersler vermiştir (Turner ve arkadaşları, 2015, s. 375). “Dinsel hayatın ilksel biçimleri” kitabında kapsamlı tespit ve analizler yapan Durkheim’ın bu eseri Raymond Aron tarafından en derin ve orijinal eseri olarak tanımlanırken, Randall Collins ve Michael Makowsky tarafından ise “yirminci yüzyılın belki de en büyük kitabı” olarak belirtilmektedir (Ritzer, 2011, s. 209).

Durkheim dinin toplumsal hayat içinde büyük rol üslendiği konusundaki net tutumunun 1895 yıllarına denk geldiğini belirterek çalışmaları Eski Ahit üzerine yoğunlaşan, Kalvenci anlayışı benimseyen rahip William Robertson Smith ve ekolünün çalışmalarını okumasının kendisi üzerinde etkisi olduğunu ifade etmektedir (Gözaydın & Gülsoy, 2010, s.4).

Durkheim’ın din olgusunu ele aldığı kaynak olarak “Dinsel Hayatın İlksel/İlkel Biçimleri” isimli eseri ön planda olsa da, “Toplumsal İş bölümü” ve “İntihar” isimli çalışmalarında da din konusuyla ilgili görüşleri yer almaktadır.

Durkheim, “Toplumsal İşbölümü” adlı eserinde toplumları mekanik toplum ve organik toplumlar olarak ikiye ayırmaktadır. Daha eski olan toplumlarda “mekanik dayanışma” olduğunu belirtirken, modern ve iş bölümünün yoğun olduğu toplumlarda ise “organik dayanışma” olduğunu ifade etmektedir. Organik dayanışmaya bağlı toplumlarda ortak bilincin dayandığı pek az şey vardır. Organik dayanışmalı toplumlarda bireyler birbirlerinden oldukça farklı hayat şartları deneyimlediklerinden birbirleriyle ortak noktaları da oldukça kısıtlı olmaktadır (Collins & Makowsky, 2014, s.95-96).

“Toplumsal İş Bölümü” adlı eserinde Durkheim, dinin eski toplumlarda bir matris işlevi gördüğünü belirtir. Weber’de modernleşme “dünyanın büyüünün bozulması” olarak ifade edilmektedir. Durkheim için de modernlik öncesi her şeyin dinsel temelli oluşturulmasından mütevellit toplumsal homojenliğin yaşandığı bir dönem olarak algılanmaktadır. Organik dayanışmalı toplumda çeşitlenen iş bölümü ile

bireyler birbirine ihtiyaç duyar. Bu da organik toplumda din dışı bir ahlak oluşturma sorununu da beraberinde getirir. Dindışlaşma sürecini etkileyen diğer bir mesele ise bireyselleşmedir. Mekanik toplumun özelliği olan kolektif bilincin gerilemesi dinsel olanın da gerilemesini beraberinde getirmektedir (Gözaydın & Gülsoy, 2010, s.5).

Kolektif bilinci mekanik toplumların bir özelliği olarak yorumlamak mümkünken, iş bölümünü organik toplumların özelliği olarak yorumlamak mümkündür. Durkheim tarafından kolektif bilinç, bireyin toplumun gerçekliğini içselleştirerek, toplumun dayatmalarını sanki kendi kişisel doğrularıymış gibi görmesi olarak tabir edilmektedir (Özyurt, 2015a, s. 181). Kolektif bilinç aynılık demektir ve bireyi toplumsallaştırmaktadır. Baskıcı yöntemlerle bireylerde aynılığı dayatır ve benzer inançlara sahip olmalarını sağlar (Özyurt, 2007, s. 101). Benzerliklere dayalı olan mekanik toplumlarda bireylerin bu dayatmaları kabul etmeleri daha yüksek bir olasılıkla, uzmanlaşmanın olduğu organik toplumlarda birey dayatmalara karşı kabul edici bir tutum sergilememektedir. Kısacası organik dayanışmalı toplumları ben merkezli, birey odaklı, kolektif bilincin zayıflamakta olduğu ve böylece dine yüklenen önemde gerilemenin yaşandığı toplumlar olarak nitelenebilir; mekanik dayanışmalı toplumlarda kolektif bilinç yüksek olmakla beraber bu bilinç dinsel içerik de taşımaktadır (Turner ve arkadaşları, 2015, s. 375).

Din başlangıçta toplumsal olan her şeyde kendini göstermekteydi, ben-merkezci olan organik toplumlarda etkisi giderek azalmaktadır. Din ile toplumsal bütünleşme kavramları yan yana gitmektedir. Dinde yaşanacak olan bir gevşeme toplumdaki dayanışma bağlarını da zayıflatarak anomiyeye sebep olmaktadır (Okumuş, 2009, s. 328). Organik toplumdaki kolektif bilincin zayıflaması ile din toplumsal yaşamda sınırlı bir alan kaplamaya başlamıştır.

Modern topluma dair ciddi analizler yapan Durkheim’a göre mekanik toplumdan organik topluma geçişte toplumda bazı bozulmalar yaşanmıştır. Organik toplumda uzmanlaşmanın artması, artan bireyselleşme ile kolektif bilincin azalması ve dinin insan hayatında kapladığı alanın sınırlı hale gelmesiyle bireyler arasında amaçsızlık, normsuzluk, sosyal aidiyet ve entegrasyonun sağlanamaması sonuçları yaşanmakta bu da intihar vakalarının artış göstermesine sebebiyet vermektedir.

Durkheim’ın 1897 yılında yayınladığı İntihar adlı eserinde din, Katolikler ve Protestanların intihar oranlarıyla karşılaştırılmaktadır. Katoliklerde intihar oranı Protestanlara göre daha düşüktür. Durkheim bunun sebebini, Katoliklerde egoist intiharları azaltan bir dizi toplumsal pratiğin yaygın olmasına bağlamaktadır (Gözaydın & Gülsoy, 2010, s. 6). Durkheim’a göre dini gruplar yaşamın birçok alanı için kurallar oluşturmaktadır. Oluşturulan bu kurallar birey açısından koruyucu işlevsel mekanizma sağlamaktadır. Bireylerin davranışlarını düzenlemekten, kişisel çıkarları uğruna bencilce hareket etmekten ziyade içinde bulundukları grubun çıkarlarını düşünceleri gerektiğini benimsetir. Normsuz ve amaçsız bireylerin kolektif bilince

güçlü duygularla bağlanan insanlara göre intihar eylemine girişme olasılıkları daha yüksektir (Idler ve George, 1998; Cirhinlioğlu & Ok, 2010, s.1). Diğer bir ifadeyle Durkheim ortak olarak paylaşılan dini inançlar vasıtasıyla toplumsal bütünleşmenin arttığını, toplumsal bütünleşme arttıkça da sosyal aidiyet duygusunun gelişimi ile intihar eğilimlerinin azalttığını savunmaktadır (Koenig, McCullough ve Larson, 2001; Cirhinlioğlu & Ok, 2010, s. 2).

Durkheim hakikat peşinde koşmamaktadır. Dine normatif değerlerle de yaklaşmamıştır. Kendisi bilinemezci olmasına rağmen dinin toplumdaki fonksiyonu sayesinde ahlaki bozulmaları azaltarak suç oranlarının düşmesine ve daha güvenli toplumlar olmasında rol oynadığı için dine toptan reddiyeci bir bakış açısı ile hiçbir zaman yaklaşmamıştır.

Durkheim hangi dinin doğru ya da hangi dinin yanlışlığı üzerinde durmamıştır. O sadece dinin yerine getirdiği işleve odaklanmıştır. Durkheim’a göre yanlış olan hiçbir din yoktur. Bütün dinler, kendilerine göre bakıldığında doğrudurlar. Hepsi farklı yollarla da olsa bile beşerî ihtiyaçları yerine getirmektedirler (Durkheim, 2011, s. 13).

“Gerçekte, yanlış olan hiçbir din yoktur. Kendi tarzları itibariyle hepsi doğrudur. Farklı şekillerde de olsa hepsi insan varoluşunun mevcut koşullarına karşılık verir. O halde ilgimizi ilksel dinlere yönelttiğimiz zaman bu, genelde dini değersizleştirmek gibi bir düşünceyle hareket ettiğimizden değildir; çünkü bu dinler diğerlerinden daha az saygın değildir. Aynı ihtiyaçlara yanıt verir; aynı rolü oynar ve aynı nedenlere bağlıdır; ayrıca, dinsel yaşamın doğasını sergilemeye de fazlasıyla yardımcı olur.” (Morris; 2004, s. 186).

Durkheim’a göre din semboller sistemi olarak görülmektedir. Tanrı düşüncesi doğaüstü olan ve akıl sınırlarını aşan varlıktır. Ancak burada ifade edilen tanrı düşüncesi bütün dinlerin ortak özelliği olarak kabul edilmemektedir. Tanrılar ve ruhlarla dair olan inanç Budizm, Konfüçyüsçülük gibi dinlerde bulunmamaktadır. Dolayısıyla bunlar dinin bir özelliği olarak nitelendirilememektedir. Dini tarif etmek gereklidir ancak bunun için tüm dinlerde kutsal olan öğeler incelenerek bir tanım yapılmalıdır. Tüm dinlerin ortak özelliği bir dizi kutsal şeylere sahip olmasıdır. Hristiyanlıkta kutsanmış ekmek, şaraplar, İncil iken; Aborjin kabilelerinde ise ana kutsalın kabile totemi olduğunu tahlil etmektedir (Collins & Makowsky, 2014, s. 101). Durkheim dinin tanımını: “İnsanın kendisinden daha üstün nitelikte saydığı bir ya da birçok varlıklarla ilişkileri üzerine her türlü inanç ve duyguların toplamı” (Özyurt, 2015a, s. 182-183) olarak tabir etmektedir. Durkheim’ın anlayışından hareketle dinin tanımını kutsal birtakım şeyleri barındıran toplumsal sistem olarak yapmak mümkündür. Bu sistemin bireyi aşan, aşkın bir yanı vardır. Durkheim’a göre din, insanlar arasındaki etkileşimin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. İnsanlar arasındaki etkileşimden ortaya çıkan bu olgu yine insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyici önemli bir rol üstlenmektedir.

Durkheim tüm dinin bir yanılsama olduğu görüşünü reddetmektedir. Bu duygulara sebep olacak doğüstü bir şey olduğuna inanmamaktadır. Ancak inananlara ilham olan bir güç olduğunu kabul ederek bu güce yaygın olanın aksine Tanrı değil, toplum olarak nitelendirmiştir (Ritzer, 2011, s. 209). Durkheim 'da topluma kutsallık atfedilmiştir. Bu bakımdan toplumun sağlıklı ve güvenli bir şekilde işleyebilmesi için bireylerin kendilerine kutsal benimseyerek bazı kurallara uymaları toplumun varlığına tehdit oluşturmaktan ziyade toplumların varlığını sürdürmesinde katkı sağlayıcıdır.

Durkheim; “Dinsel Hayatın İlkel Biçimleri” adlı kaleme aldığı son eserinde dinin kaynağının toplum olduğunu vurgulayarak bu tezini de kanıtlamak amacıyla Avustralyalı Arunta kabilesindeki totemizm ile ilgilenmiştir. İlkel dinlerin kendilerini perdelemelerinin daha az olmasından dolayı dinin asıl doğasının basit toplumlarda anlamının daha kolay olacağını savunmaktadır (Ritzer, 2011, s. 210-211). Durkheim, dinin basitten karmaşıklığa doğru bir evrim süreci yaşadığını, bugünkünü anlamının daha zor ve karmaşık olmasından dolayı ilkel kabilelerdeki anlayışı anlamının bugünkü dini anlayışı anlamak için temel olduğunu düşünür.

“Toplum (bireyler aracılığıyla), belirli olgular kutsal, diğerlerini dünyevi olarak tanımlama yoluyla dini yaratır. Toplumsal gerçekliğin kutsal olarak tanımlanan boyutları –yani gündelik olandan ayrı tutulan- dinin özünü oluşturur. Geriye kalanı, dünyevi –basmakalıp, faydalı, sıradan- olarak tanımlanır. Kutsal, bir taraftan, bir hayranlık, saygı ve yükümlülük tutumu ortaya çıkarır; diğer taraftan dünyevilikten kutsallığa dönüştüren fenomenlerle uyuşan tutumdur. Durkheim’in sorusu şuydu; bu hayranlık, saygı ve yükümlülüğün kaynağı nedir?” (Ritzer, 2011, s. 209).

Gözümüzü dünyaya ilk açtığımız andan itibaren nasıl davranmamız, neye saygı göstermemiz gerektiğini bize öğreten toplum neye kutsallık atfedip neye atfetmeyeceğimizi de öğretmektedir. “Kendi yapmadığımız bir dili konuşuruz, kendi icat etmediğimiz araçları kullanırız, kendi geliştirmedığımız hakları kullanırız; bir bilgi hazinesi, onu kendisi toplamamış olan kuşaklara aktarılır.” (Morris, 2004). Kutsalın kaynağını bizim doğuştan getirmeyip, toplumsallaşma sürecinde öğrendiğimiz kısacası süreç sonucunda oluşan olgu olarak ifade etmek mümkündür.

Durkheim'in; Avustralya'nın Arunta kabilesindeki gözlemlerine bakılacak olursa kutsalın neler olabileceği daha iyi anlaşılacaktır. Totemler bazen bir hayvan bazen de bir bitki olarak karşımıza çıkabilmektedir. “Kutsal şeyler, tanrılar ya da ruhlar diye isimlendirilen kişisel varlıklardan ibaret değildir. Bir kaya, bir ağaç, bir su kaynağı, küçük bir taş, bir ağaç parçası, bir ev hasılı herhangi bir şey kutsal olabilir.” (Durkheim, 2011, s. 57). Her dinde olduğu gibi burada da kutsal olan şeye zarar vermek onu yemek yasak sayılmaktadır. Durkheim için kutsal şeyler, yasaklar tarafından korunan ve tecrit edilen şeyler olarak tanımlanırken; din dışı olanlar ise yasakların uygulandığı

ve kutsal olandan uzak tutulması gereken şeyler olarak tanımlanmaktadır (Durkheim, 2011, s. 61).

Dinlerin kendine göre belli sembolleri ve ibadet biçimleri olduğu gibi totemlerin de klandan klana değişiklik gösterdiği bilinmektedir. Klanı teşkil eden bireyler birbirlerine akrabalık bağlarıyla bağlanırlar. Ancak bu akrabalık bağları kan bağıyla oluşmamaktadır. Sadece aynı ismi taşımaları yeterli olmaktadır. Klan üyeleri birbirlerine ve totemlerine karşı sorumludur. Her klanın kendisine ait bir totemi bulunmakta ve bir totem aynı anda iki klanın sembolü olamamaktadır (Durkheim, 2011, s. 142-143). Böylece belli aralıklarla bir araya gelen klan üyeleri ile toplumsal bütünleşme yaşanmaktadır.

“Totemin işlevi, kabileyi bir arada tutmaktır. O olmazsa, bir kabile birliği de olamayacaktır çünkü kabile üyelerinin birbirleriyle özdeşleşmesini sağlayan şey ortak bir totemi paylaşmaktır. Tüm kabile sadece periyodik totem törenlerinde toplanır ve kabilenin üyeleri, Durkheim’ın sosyal düzen için çok önemli olduğunu savunduğu duygu bazlı dayanışma ruhunu bu törenlerde tekrar tekrar yaşatırlar. Böylece totem, toplumsal ve ahlaki bir düzen yaratır.” (Collins & Makowsky, 2014, s. 101).

Dinin ortaya çıkış sebebi toplumsal etkileşimlerdir. Ancak toplumsal etkileşimlerin git gide azalması dinin de ortadan kalkmasına sebep olacaktır ki bu da toplumların çöküşüyle adeta eş anlamlı olacaktır. Çünkü dinin işlevlerini “1. İnsanların ihtiyaçları ve eylemlerini kutsal hakkındaki inançlar temelinde düzenlemek ve 2. İnsanları-tapınmalardaki törensel etkinlikler (ayinler) aracılığıyla- kolektiviteye bağlamaktır.” (Turner ve arkadaşları, 2015, s. 378) şeklinde ifade edilebilir.

Dinlerin insanın ihtiyaçlarına cevap verme işlevi gördüğünü savunan Durkheim; “din dışı hayattan tam ve nihai olarak kurtulmanın tek vasıtası, hayattan bütünüyle kaçmaktır.” (Durkheim, 2011, s. 61) görüşüyle dinin bireylerin hayatlarının bizzat içinde olduğunu ve ondan kaçmanın bu dünyada mümkün olamayacağı görüşündedir.

Din insanın yaşamına müdahale edici ve yaşamını düzenleyici bir güce sahiptir. Yaşamın birçok alanında dinin koyduğu kurallarla kendine, arzularına adeta engel olan birey hata yapmaktan mümkün olduğunca kaçınır. Dinin bireylerde oluşturduğu kolektif bilinç sayesinde birey bencilliğine ve çıkarlarının peşinden gitmesinden ziyade grubun çıkarlarını düşünme eğilimi göstermektedir. Böylece de bireyler arasında destek ve bütünleşme gerçekleşmiş olmaktadır. Normlara ve inanç sistemlere sıkı sıkı bağlı olan birey, kamusal vicdanın sesine her daim kulak veren kişi olmakla amaçsızlıktan da kurtulur. Amaçsızlık ve anlamsızlık içinde oradan oraya savrulan bireye karşın, belli ilke ve kurallarla düzenin, intizamın olduğu bir yaşam süren bireyin kendine zarar verme, intihar etme gibi duygulardan da geri durması beklenmektedir. Durkheim, dinlerin bahsettiği öte dünya inancının da ideal toplumdan

ibarettir (Özyurt, 2015a, s. 219). Böylece insan ideal olan dünyasına ulaşabileceği günü beklerken kendisini kötülüklerden de alı koymuş olacaktır. Durkheim için din savunucusu ya da reddedicisi olarak bir nitelendirme yapmamız mümkün değildir. O sadece dinin işlevsel olma yönünü vurgulamakla kalır.

Din sayesinde insan, dünyada karşılaştığı sıkıntılarla mücadele edebilecek ve bu sıkıntıları daha kolay atlatabilecek gücü kendisinde bulabilecektir. Mükafatın olacağını bilmek insana dayanma gücü aşılayacaktır. “Kendisinde, varlığın zorluklarına tahammül edecek ve onların üstesinden gelecek daha çok güç hisseder. Saf bir insan olarak kendi durumunun üstüne yükseltildiğinden, dünyevi acıların üstüne yükseltilmiş gibidir.” (Durkheim, 2011, s. 561). Böylece din insana dünyanın zorluklarına karşı bir kalkan oluşturarak dayanma gücü bulduğu sığınılacak bir liman görevindedir.

Feuerbach’ın Din Anlayışı

Din felsefesi alanında önemli bir isim olan ve hatta Klasik Alman Felsefesinin son temsilcisi gibi nitelemelerle karşımıza çıkan Feuerbach’ın din anlayışının izlerini Marx’da, Engels’de ve Freud gibi önemli duayenlerde görmek mümkündür. Alman düşünürlerde adeta bir kırılma noktası yaratan Feuerbach, çağdaş ateizmin kurucusu olarak kabul edilmesi onun din olgusu hakkındaki görüşlerinin analiz edilmesini zorunlu kılmaktadır. İlk zamanlar Hegel’in talebesi olan Feuerbach; Karl Marx, Friedrich Engels’i dinin insan hayatından uzağa konumlanması fikriyle etkilemeyi başarmıştır (Yıldırım, 2008, s. 1).

Freud, teolojinin yerine antropolojinin geçmesi gerektiğine yönelik Feuerbach’ın düşüncelerinden etkilenen önemli isimlerdendir. Kendini “Allahsız Yahudi” olarak tanımlayan Freud, din ve Tanrı hakkındaki düşüncelerini çeşitli eserlerinde belirtmekle beraber bu konu hakkında özel anlamda çalışmalar da gerçekleştirmiştir. 1907 yılında kaleme almış olduğu “Obsesif Davranışlar ve Dini Ritüeller” isimli makalesinde, dini ritüeller ve obsesif davranışlar arasında bizzat bağlantı kurarak din ile nevroz arasında ilişki olduğunu iddia etmektedir. “Totem ve Tabu” isimli eserinde dinin kaynağının totemizim olduğunu iddia ederek Primal Baba örneğini açıklamaktadır. Mutlak güce sahip olan bu sebeple de klanlarda onun kontrolünde yaşayan oğullar bu egemenliğe son vermek adına Primal Baba’yı öldürürler. Yaptıklarından pişman olan klan üyeleri, babanın yerine bir totem hayvanı ikame ederler. Kutsallaşan totem hayvanına zarar vermek yasak olduğundan çeşitli kuralları belirler. Totem hayvanının ziyaret edilmesi, ona kurbanlar adanması ile zaman içinde totem hayvan din şekline bürünür. Bu sebeple insanlığın ilk dini aslında totemizmdir (Köse, Ayten; 2015: s. 344-346).

Engels Feuerbach’ın kendisi üzerinde ne kadar etkileyici bir rol oynadığını şu cümlelerle ifade etmiştir: “(...) yerimizi bulmadan önceki kaynaşma dönemimizde,

Feuerbach'ın, Hegel-sonrası herhangi başka bir filozoftan daha fazla üzerimizde etkili olduğunu tamamen teslim ederek bir onur borcunu da ödemek zorundaydık.” (Engels, 1979, s. 1).

Amacı kilisede kariyer yapmak olan Feuerbach; Heidelberg'e giderken oldukça isteklidir. Ancak daha sonraları Feuerbach derslere devam etmeyi bırakarak Hegel'in de ders verdiği entelektüel hareketlerin de merkezi olan Berlin'e gitmek için büyük bir istek duyar. Böylece Hegel'in öğrencisi olma serüveni başlayarak onun büyük bir takipçisi olur (Yıldırım, 2008, s. 7). Feuerbach'ın felsefe yolculuğunun temelleri aslında teolojiyle atılmıştır.

Berlin üniversitesine kabul alan Feuerbach, babasına yazmış olduğu bir mektupta belirttiği gibi teolojiyi küçük gördüğünden değil, teolojinin kendisini tatmin etmediğinden dolayı yön değiştirdiğini ifade eder. Feuerbach'a göre teoloji eğitimi onu doyurmamaktadır. Teoloji düşünmeye ve irdelemeye imkan vermemektedir. Oysaki felsefe inanmadan ziyade düşünmeye teşvik ettiğinden özgürlük alanı tanımaktadır.

“İlahiyatı iş olsun diye veya küçük gördüğümden ya da sevmediğimden değil beni doyurmadığından ve ihtiyacım olan şeyleri bana vermediğinden terk ettim. Ondan uzakta kalamam, tabiatı kalbime katmak istiyorum, bu husus korkak ilahiyatçıların derinlerine dalmaktan kaçındığı şeydir. Kalbim insana; mükemmelliği içindeki insana sarılmak istiyor.” (Yıldırım, 2008, s. 8)

“Yapmam gereken ve yapmayı istediğim şeyi biliyorum teoloji değil, bilakis felsefe. Saçmalamak ve gevezelik etmek değil bilakis öğrenmek. İnanmak değil bilakis düşünmek.” (Yıldırım, 2008, s. 9)

Ona göre inançlar akla karşı her zaman tezatlık göstermektedir. “Akıl kuraldır, inanç kural dışına çıkmaktır. Bu yüzden en iyi uyumda bile ikisi arasında bir çatışma kaçınılmaz olur (...)” (Feuerbach, 2008, s. 9).

Feuerbach'ın üzerinde incelemede bulunduğu tek din Hristiyanlık'dır. Hristiyanlık ona göre yadsınmış bir dindir. Feuerbach'ın en çok eleştiriye maruz kaldığı yön de Hristiyanlık dinine yaptığı eleştirileri genelleştirerek diğer dinler adına da yorumda bulunmasıdır. “Hristiyanlık; ne teorik ne de pratik yönden insanı tatmin edememektedir. Akli tatmin etmediği gibi yüreği de tatmin etmemektedir, zira yüreğimiz için daha başka ilgi alanları vardır.” (Feuerbach, 2012, s. 63). Teologların bile Hristiyanlığın ne olduğunu bilmediklerini, bu dinin yozlaşmış ve pratikten kopmuş olduğunu ifade eden Feuerbach, teologların eleştiri odağı haline gelmiştir. Ancak Feuerbach, kendisini eleştirenlerin aslında Hristiyanlığın gerçek anlamda farkında olmadıklarından kaynaklandığını belirterek, duymaları gereken öfkenin kendisine değil, bizatihi Hristiyanlığa karşı olması gerektiğini ifade etmektedir. (Feuerbach, 2008, s. 18-19). Yadsınmış olan bu dine karşı mutlaka yeni bir felsefe kurulmalıdır. Kurulacak olan bu yeni felsefenin kökenini de antropolojiye dayandırmalıdır. “Yeniçağın önünde

duran görev, tanrının gerçekleştirilmesi ve insanileştirilmesi, teolojinin antropolojiye dönüştürülmesi ve onun içinde eritilmesi idi.” (Feuerbach, 2012, s. 87).

Düşünceleri bu yönde ilerleyen Feuerbach ilk başlarda Hegel’in büyük takipçisi iken, zaman içerisinde ondan kopmaya başlamış ve sonunda Hegel’in büyük eleştiricilerinden biri haline gelmiştir. Hegel’e göre teoloji önemlidir. Hatta ona göre Hristiyanlık, akla en uygun ve en gelişmiş dindir. Hegel’in genel anlamda din hakkındaki düşünceleri “idealist deizm” olarak isimlendirilir (Özyurt, 2015b, s. 41). Feuerbach’ın Hegel’den kopuşuna sebep olarak en büyük gerekçe, Hegel’in teoloji odaklı olmasıdır. Morris’in ifade ettiği gibi Hegel’in felsefesi, “tümüyle dinsel ya da teolojik” olarak nitelendirmektedir (Özyurt, 2015b, s. 79). Hegel idealist felsefeyi savunurken, Feuerbach kurtuluşu materyalist felsefede görmektedir.

Ona göre Tanrı, aslında bizatihi insanın kendi öz bilincidir. Ancak teoloji, insanın kendi öz bilincini başka bir üst varlık olarak nitelendirilen güce teslim ederek kendi değerinin farkında olmamasına neden olmaktadır. İnsan Tanrı’ya ulaşmak istiyorsa kendi içine dönmelidir. Feuerbach’ın insanı tanrılaştıran bir anlayışı vardır.

“O halde insanı kendi bilincine niçin yabancılaştırıyorsun ve bu bilinci ondan farklı bir özün, bir nesnenin öz bilinci yapıyorsun? Niçin tanrıya özü, insana sadece bilinci ithaf ediyorsun? Tanrının bilinci insanda ve insanın özü tanrıda değil mi? insanın tanrıya ilişkin bilgisi tanrının kendine ilişkin bilgisi değil mi? Bu nasıl bir uyumsuzluk ve çelişkidir! Bunu tersine çevir, o zaman hakikati bulursun: insanın tanrıya ilişkin bilgisi kendine, kendi özüne ilişkin bilgisidir. Sadece özle bilincin birliği hakikattir. Tanrının bilinci neredeyse, özü de oradadır, yani insandadır; tanrının özünde sana sadece kendi özün nesne olur, bilincin ardında bulunan şey bilincinin önüne geçer. Tanrısal özün belirlenimleri insani belirlenimlerse, o zaman insani belirlenimlerin doğası tanrısal olur.” (Feuerbach, 2008, s. 300).

Genel kabullere göre din, Tanrı merkezlidir. Her şey ondan hareket edilerek açıklanmaktadır. Ancak Feuerbach ’da durum farklıdır. O tam da buna karşı gelmektedir. Yani tanrı merkezli bir din yerine insan merkezli bir din olmalıdır. “İnsanı Tanrılaştırma veya ilahlaştırmaktan ziyade Tanrının insanileştirilmesi yani Tanrı’yı insana indirgemek” görüşünü savunmaktadır (Yıldırım, 2011, s. 48). Feuerbach, dini antropolojik kökene indirgemektedir. Daha doğru bir tabirle ifade edecek olursak teolojinin kökenlerini antropolojide aramaya başlamıştır. İnsan onun için temeldedir. Gerçek din insan merkezdedir ancak teoloji tam tersi durumu iddia etmektedir.

“İnsana ben değil din tapar, üstelik dinin ya da daha çok teolojinin bu durumu inkâr etmesine karşın; sadece bendeniz değil, dinin kendisi şöyle der: Tanrı insandır, insan tanrıdır; insan değil, sadece bir Ens rationis olan tanrıyı ben değil, dinin kendisi yadsır ve reddeder, bunu da tanrıyı insan kılığına sokarak ve sonra da bu insan kılıklı, insan gibi hissedene, düşünen tanrıyı

tapınma ve ululama nesnesi haline getirerek yapar. Ben sadece Hristiyan dininin gizini açığa vurdum, teolojinin çelişki dolu yalan dolan dokusunu zorla elinden aldım ama bu yüzden mukaddesata karşı saygısızlıkta bulundum.” (Feuerbach, 2008, s. 22).

Dinin hakiki nesnesi, dayanağı bizzat insanın kendisidir. Dolayısıyla tanrıya atfedilen her özellik aslında ona değil bizatihi insanın kendisinedir. Teoloji ya da Tanrı aslında insanın rüyasından başka bir şey değildir. Tamamen tasarımıından ibaret olan Tanrının bizim üzerimizde de bir güç uygulamasına inanmak ona göre mantıklı değildir. Feuerbach, yanılısama olduğuna inandığı dinin insanları kendine çeken büyüsunü ortadan kaldırmaya çalışmak gibi bir gayret içindedir.

“Acaba tanrı var mı, yoksa yok mu? Duygunun dinin özü olarak belirlendiği yerde bunlar ortadan kaybolmuş, hatta olanaksız olan sorular ve kuşkulardır. Duygu senin en içten gelen gücündür ama aynı zamanda yine de senden farklı, bağımsız bir güçtür; o senin içinde ve üzerindedir; o seni başka bir öz gibi ve olarak kavrayan sana özgü bir özdür, kısacası, senin tanrın’dır; o halde sen içindeki bu özden bir başka nesnel özü nasıl ayırt etmek istiyorsun? Duygunu aşarak mı?” (Feuerbach, 2008, s. 45).

Antropolojik bir yaklaşımla Tanrı’nın yerine duyguları yerleştiren Feuerbach, böylece dinin kutsal içeriğinin kaybolacağını düşünerek duygunun Tanrı’yı reddettiği insan,- bizzat kendisi Tanrı haline gelmiştir (Feuerbach, 2008; Özyurt, 2014). Böylece dinlerde birincil olan Tanrı düşüncesi Feuerbach’ın felsefesinde antropolojik hümanizm ile yerini insana bırakmıştır. Tanrı bizzat insan simgesinin imgesidir (Özyurt, 2014, s. 211).

“İnsan için tanrı olan şey, kendi tini, kendi ruhudur ve insanın tini, ruhu, yüreği de kendi tanrısıdır: Tanrı insanın açığa çıkmış iç dünyası, kesinkes kendisidir; din, insanın gizli değerlerinin merasimle açığa vurulması, en içten gelen düşüncelerinin itirafı, sevgisinin gizlerini al enen ikrar etmesidir. Ancak din, ‘tanrı bilinci, insanın öz-bilincidir’ diye tanımlandığı zaman bu, sanki dindar insan kendi tanrı bilincinin özünün bilinci olduğunu dolaysız olarak biliyormuş gibi anlaşılmamalıdır, zira bu bilincin noksanlığı, dediğimiz gibi, dinin özgül özünü temellendirir. Bu yanlış anlamayı ortadan kaldırmak için şöyle demek daha doğru olur: Din insanın ilk ve dolaylı öz-bilincidir. Kendi özü, önce başka bir öz olarak kendisi için nesne olur. Din, insanın çocuksu özüdür” (Feuerbach, 2008, s. 48’den aktaran Özyurt, 2014, s.211).

İnsan neden kendisinden üstün olan ve kendisine hükmedebilecek ve onu bağlayabilecek yani belli konularda sınırlandıracak bir varlığı tasarlamaktadır sorusu akıllara gelmektedir. Bu sorunun en temel cevabı insanın acizliğidir. Din ve Tanrı düşüncesi insanın arzu, dilek, tutkularının ve korkularının bir yansıması olarak ortaya

çıkıştır. “Dilek, tanrıların ilk görünmesidir. Dileklerin doğduğu yerde tanrılar görünür, hatta meydana gelir.” (Feuerbach, 2015: 41). Tanrı’nın insanın acizliğinden, felaketlerden sığınmak için sarıldığı, dileklerini, isteklerini ifade etme arzusundan doğan kültürel bir fenomenden ibarettir.

“Tanrı, aslında bir talebin, dileğin nesnesidir; o, talep edildiği, içten arzu edildiği, istendiği için, tasarlanmış, düşünülmüş, inanılmış bir varlıktır. Gözün özüne denk düşen bir varlık olarak sadece göz için gerekli bir nesne olması gibi, tanrı da sadece genel olarak bir talebin nesnesidir; çünkü tanrıların doğası insani dileklerin doğasına denk düşer.” (Feuerbach, 2015: 50).

Ölümden sonraki düşünce fikri de insanın kendisinin bir tasarımıından ibarettir. Çünkü hiçbir canlı yoktur ki insandan başka ölümlü bir varlık olduğunu bilsin. Yani din insanın duygularının tezahür etmiş biçiminden ibaret olmaktan başka bir şey değildir. İnsanın bir dilekte bulunması kendisinin alçakgönüllü olarak boyun eğmesi egemenliği ve bunları hacet ettiği varlığın üstünlüğünü kabul etmek demektir (Feuerbach, 2008, s. 119).

İnsan sonlu bir varlık olduğunun farkındadır. Dolayısıyla sonsuzluğa inanmak istemektedir. Tanrı’yı da kendisi gibi sonlu olan değil de sonsuz olan yani insani olmayan kendisi gibi duyusal olmayan olarak tasarlamaktadır. Dolayısıyla insan kendi eksikliklerinin tamamlamak arzusu içindedir. Kendisini fark eden, sınırlılıklarının bilincinde olan insan kendisinden üstün olan bir varlığa bu olağanüstü nitelikleri yüklemektedir. Ölümsüz olma istenci insanın tanrıyı yaratmada istencinde en büyük etkindir.

“Ölümsüzlük öğretisi dinin son öğretisidir; son isteklerinin yazılı olduğu bir vasiyetnamedir. Bu nedenle, burada şimdiye dek bastırıldığı tüm isteklerini açıkça dile getirir. Eğer ben ölümsüz değilsem; Tanrı, Tanrı değildir; eğer ölümsüzlük diye bir şey yoksa Tanrı diye bir şey de yoktur. Eğer yeniden doğmayacak İsa da yeniden doğmayacak demektir; yani hepsi boştur. Tanrı benim gelecekteki varlığımın garantisidir; çünkü şu anki varlığımın, kurtuluşumun, güvenimin gerçekliği, garantisi O’dur; dolayısıyla, ölümsüzlüğe ulaşmama, onu ayrı bir gerçeklik olarak kanıtlamama gerek yoktur; çünkü eğer Tanrım varsa ölümsüzümdür. Bu nedenle, Hristiyanlara göre ölümsüzlük fikri, Tanrı fikrinin içindedir; Tanrı onların ölümsüz yaşamıdır.” (Yıldırım, 2010, s. 74)

Geleceğin Felsefesi (2012) isimli eserinin ilk bölümünde Feuerbach; “Tanrı’yı doğuran, insanın çektiği sefalettir, yoksulluktur.” ifadesi ile insanın aşkın bir varlık tahayyül etmesinin nedeni özetlemektedir. Bu eksiklik sadece maddi olan eksiklik değildir insanın ölmek istememe istenci ne olacağını bilmeme gibi bilgi eksiklikleri de yine aynı şekilde kendisinden üstün olan ve ona sığınabileceği ondan mutluluk isteyebileceği, sonsuzluğu talep edebileceği bir varlık yaratmasına sebep olmaktadır.

Tanrı, talepleri karşılayan bir nesne konumundadır. İnsan, sürekli talep eden bir varlıktır. Bu yüzden taleplerini iletebileceği bir varlık ihtiyacı duymaktadır. Çünkü kendisi noksanıdır. Bu noksanlığı tamamlamak istemektedir.

Feuerbach’a göre din, insanın temel isteklerinin yansımasından başka bir şey değildir. O tanrıya yüklenen çeşitli sıfatların aslında insanda bulunduğunu ifade etmektedir. Tanrı merhametlidir. Ancak insan kendi içindeki merhametin farkına varmamaktadır. İnsanın tanrısı tanrı değildir. Bizatihi tanrı dediği şey aslında insanın özü olduğundan insan kendi kendisinin tanrısı olmaktadır. İnsanların dine ve Tanrıya yansıttıkları değerler aslında bizatihi kendi değerlerinden başka bir şey değildir. Giddens’a göre “İnsanlar dine yansıttıkları değerlerin gerçekte kendi değerleri olduğunun bir kez farkına vardktan sonra, bu değerlerin hayata geçirilmesini öteki dünyaya ertelemek yerine, bu dünyada gerçekleştirmeleri mümkün olacaktır.” (Arıca, 2011, s. 21). İnsan kendi eksikliğini kapatacağını düşünerek adeta Tanrı inancıyla sığınacağı bir liman aramaktadır.

Feuerbach için din insanın çocuksu özünden başka bir şey değildir. Kendi özü aslında önce başka bir öz olur sonra insan o ürettiği o öze kendisini nesne yapar. Aslında nesnesi olduğu şey kendi özünden kendisinden başka bir şey değildir. Böylece insan kendi özüne tapmış olmaktadır. Kendi özüne karşı başka bir özmüş gibi davranan insan kendisine yabancılaşmaktadır (Feuerbach, 2008, s. 48-49).

“Feuerbach’ın ciddi bir biçimde incelediği tek din tentanrılılık üzerine kurulu Hristiyanlıktır, batının dinidir. O, Hristiyan Tanrısının, insanın gereksiz bir imgesi, bir yansıması olduğunu gösteriyor.” (Engels, 1979, s. 14). Hristiyan Tanrısı insanın zihinsel bir ürününden başka bir şey değildir. Engels; “Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu” adlı eserinde “O hiçbir şekilde dini ortadan kaldırmak istemez, onu yetkinleştirmek ister. Felsefenin kendisi de dine dönüşmelidir.” (Engels, 1979, s. 13) ifadeleriyle Feuerbach’ın amacını açıklamaktadır. Üzerinde ısrar ettiği nokta yeni kurulacak olan felsefenin tanrı merkezli değil insan merkezli olması yönündedir.

Sonuç

Sosyolog olan Durkheim’in dine olan bakışı işlevseldir. Din sayesinde insanlar bu dünyanın zorluklarına katlanabilme imkanına sahip olurlar. Ancak mekanik toplumlardan organik toplumlara geçişle birlikte mekanik toplumlarda birleştirici ve bütünleştirici bir işleve sahip olan din organik toplumlardaki iş bölümünün sebep olduğu uzmanlaşma gibi faktörlerle toplumdan etkisini yavaş yavaş kaybetmeye başlamıştır. Bütünleşmeyi sağlayıcı unsur olarak din, Durkheim için işlevsel olduğundan asla onun ortadan kaldırılması gerektiğine dair bir düşünce sergilememektedir. Her ne kadar dinin insanın zihinsel yaratımları olduğunu düşünse de toplumda ahengi ve bütünlüğü

sağladığı için ona dokunulmamalıdır. Din ile insanlar bu dünyanın zorluklarına karşı daha sabırlı olmaktadır. İntiharlar ve suç gibi patolojik olabilecek şeyler daha az gerçekleşmektedir. Çünkü kolektif bilinç vardır. Durkheim intihar oranlarının mezheplere göre değişimi dahi kolektiviteye bağlamaktadır. Katoliklerde ibadetlerin toplu olarak yapılması ancak Protestanlarda daha esnek olmasına bağlamaktadır. Bütünlük azaldıkça intiharlar artmaktadır görüşündedir. Durkheim topluma karşı kendisini adeta sorumlu hisseden biridir. Dinin sembolik anlamının iyi bir değerlendirmesini yapmıştır. Dinin yerine getirdiği işlevlerden dolayı hiçbir zaman ortadan kaldırılması gerektiğine dair bir düşüncenin içinde olmamıştır.

Felsefeci olan Feuerbach için din, zihinsel üretimin sonucudur. İnsan kendi bilgi eksikliğinin farkında olan bir canlıdır. Tamamlanmak istemektedir. Bu tamamlanma ihtiyacı onu Tanrı inancına sevk etmektedir. Din yansıtmadan başka bir şey değildir. İnsan Tanrı'ya ulaşmak istiyorsa yapması gereken şey aşkın gücü dışarıda aramak değil, kendi içinde aramaktır. Tanrı bizzat içkin bir varlıktır. Ancak teoloji kökenli din ile insan kendi varlığını başka bir özneye aktarmakta ve daha sonra kendi ürettiği o özneye karşı nesne konumuna düşmektedir. Tanrıya yüklenen bütün özelliklerin aslında bizzat insanın kendi sıfatları olduğunu ifade eden Feuerbach, insanın kendisindeki sıfatların Tanrıda olmasının Tanrının var olmadığı anlamına gelmediği ayrımıyla ilgilenmemiştir. Durkheim gibi dinin işlevsel yönüne hiç değinmemiştir. İnsanın mutlu olmak için, dileklerde bulunmak için kendi eksikliğini kapatmak için bu üst varlığı yaratmıştır. Ancak insan bunaldığı zaman bir şey isteyeceği zaman sığınabileceği bir varlığının olduğuna inanması, bu dünyada bir acıyla karşılaştığı zaman bunun mutlaka bir ödülünün olacağına dair inanç ile dünya katlanabilir bir yer olabilir. Ölüm de bu sayede katlanılabilir olmaktadır. Kişinin yakınıni kaybettiğinde onu hayatta tutan ve ona dayanma gücünü veren tek şey diğer dünyada onunla tekrar kavuşacağına olan inançtır. Ancak Feuerbach; dinin sağladığı işlevselliklerle hiç ilgilenmemiştir.

Dinin sadece insanın psikolojik ihtiyaçlarından kaynaklandığını söyleyerek bu durumu psikolojiye indirgemiş ve bu indirgemeci perspektif ile dini yorumlamıştır. İncelediği tek din Batı dini olan Hristiyanlıktan hareketle bütün dinlere dair yorumlarda bulunarak Hristiyanlıktaki çelişkileri bütün dinlere yüklemiştir. Bu durum oldukça problemli gözükmektedir. Bu sebep onun eleştiri odağında kalmasına neden olmuştur. Feuerbach'ın eleştiri odağında olmasının bir diğer nedeni de öteki dünya inancının ve sonsuz bir hayatın varlığının yansıtmadan ibaret olduğunu ispat edememesidir.

Emile Durkheim ile Ludwig Feuerbach'ın din anlayışlarının somutlaşması adına çizilen kartı çalışmanın özeti mahiyetindedir.

Emile Durkheim	Ludwig Feuerbach
✓ Klasik sosyoloji kuramcılarından. ✓ Çocukluğunda dindar bir ailede yetişmesinden dolayı iyi bir din eğitimi almıştır. ✓ Ergenliğinde bilinemezci olarak kendini ilan eder. ✓ Sosyolog olarak hakikatin peşine düşmez. Bu sebeple dinin toplumdaki işlevine odaklanır. ✓ Evrimci bir din anlayışı vardır. ✓ Bugünün karmaşık dinlerini anlayabilmek için klanların dinlerini analiz etmek gerektiğini düşünür. ✓ Din sosyal ve kültürel bir fenomendir. Ancak toplumdaki refahın ve düzeni sağlaması açısından fonksiyoneldir.	✓ Felsefe disiplininde önemli bir isimdir. Klasik sosyoloji kuramcılarından Karl Marks'ın din olgusu hakkındaki görüşlerini etkilemeyi başarmıştır. ✓ Çağdaş ateizmin temsilcisi olarak kabul edilir. ✓ Felsefeci olması hasebiyle hakikatin peşine düşer ve dine bu bakış açısıyla yaklaşır. ✓ Teoloji eğitimine başlamış ancak eğitimini kendisini doyurmadığını düşünerek yarım bırakmış ve felsefeye geçiş yapmıştır. ✓ Hristiyanlığın yadsınmış bir din olduğunu düşünür. ✓ Tanrı merkezli bir din yerine insan merkezli din anlayışı vardır. ✓ Feuerbach'da birey kutsaldır. ✓ Din insanın psikolojik ihtiyaçlarından kaynaklanmaktadır şeklindeki görüşü ile dini psikolojiye indirgemiş olur.

Kaynakça

- Akdemir, F. (2003). Feuerbach'ın Antropolojik Ateizmi Ve Teistik Açından Değerlendirilmesi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, 341-357.
- Alpay, H., A. & Şahin, C., M. (2019). "Emile Durkheim: Sistematik Din Sosyolojisine Katkıları Açısından Bir Değerlendirme". *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10, 43-65.
- Arıca, V, F. (2011). "Yabancılaşma ve Din". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Konya.
- Cirhinlioğlu, F., Ok, Ü. (2010). "İnanç ya da Dünya Görüşü Biçimleri ile İntihara Yönelik Tutum, Depresyon ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişkiler". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1, 1-18.
- Collins, R. & Makowsky, M. (2014). *Toplunun Keşfi*. çev. N. Oktik. Ankara: Nobel Yayınları.
- Durkheim, E. (2011). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. çev. F. Aydın. İstanbul: Eski Yeni Yayınları.

- Durkheim, E. (2013). İntihar. çev. Z. İlkelen. İstanbul: Pozitif Yayınları.
- Engels, F. (1979). *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*. Ankara: Sol Yayınları.
- Feuerbach, L. (2008). *Hristiyanlığın Özü*. çev. O. Özügül. İstanbul: Say Yayınları.
- Feuerbach, L. (2012). *Geleceğin Felsefesi*. çev. O. Özügül. İstanbul: Say Yayınları.
- Feuerbach, L. (2015). *Tanrıların Doğuş*. çev. O. Özügül. İstanbul: Say Yayınları.
- Gözyayın, İ., Gülsoy, Ö. N. (2010). “Durkheim Sosyolojisinde Dinin Tarihsel ve Güncel Olanakları”. *Sosyoloji Dergisi*, 21, 1-15.
- Köse, A., Ayten, A. (2015). “Sigmund Freud ve Din Görüşü” *Sosyal Teoride Din*. Ed. C. Özyurt-İ. Mazman. Ankara: Hece Yayınları. 335-349.
- Morris, B. (2004). *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*. çev. T. Atay. Ankara: İmge Kitabevi.
- Okumuş, E. (2009). “Toplumsal Değişme ve Din”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 30, 323-347.
- Özyurt, C. (2007). “Durkheim Sosyolojisinde Ahlaki Kontrol Sorunu”. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 13, 95-121.
- Özyurt, C. (2014). “Marx’ta Yanılsama Olarak Din ve İdeoloji”. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2, 207-240.
- Özyurt, C. (2015a). “Durkheim Sosyolojisinde Toplumsal Bütünleşme Aracı Olarak Din”. *Sosyal Teoride Din*. ed. C. Özyurt-İ. Mazman. Ankara: Hece Yayınları. 177-239.
- Özyurt, C. (2015b). “Hegel’in Din Yorumunun Sosyolojik Analizi: Dinin Tin İle İmtihanı”. *Sosyal Teoride Din*. ed. C. Özyurt-İ. Mazman. Ankara: Hece Yayınları. 37-83.
- Ritzer, G. (2011). *Klasik Sosyoloji Kuramları*. çev. H. Hülür. Ankara: De Ki Yayınları.
- Turner, J.H, Beegley, L.ve Powers, C.H. (2015). *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*, çev. Ü. Tatlıcan. Bursa: Sentez Yayınları.
- Yıldırım, T. (2008). “Feuerbach’ın Din Felsefesi”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. İstanbul.
- Yıldırım, T. (2010). “Ludwig Andreas Feuerbach’ın Yansıma Din Teorisi ve Eskatoloji Eleştirisi”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 65-85.
- Yıldırım, T. (2011). “Ludwig Feuerbach ve ‘Geleceğin Felsefesi: Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler Üzerine”. *Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 12, 39-51.

Timurlu Medeniyetine Örnek Bir Şehir: Yezd (1405-1447)

Muhammed Emin KOÇAK

Giriş

Orta İran'ın önemli sanayi, ticaret ve yerleşim merkezlerinden biri olan Yezd şehrinin kuruluşu hakkında net bir bilgi bulunmamak ile beraber şehrin İskender tarafından kurulduğu rivayet edilmektedir. Ayrıca şehrin isminin Sâsânî (226-651) hükümdarlarından olan I. Yezdicerd'den (399-420) geldiği de ifade edilmektedir. Yezd, Hz. Osman döneminde (644-656) İslâm hâkimiyetine girmiş ve söz konusu hâkimiyet Emeviler (661-750) ve Abbasiler (750-1258) tarafından da devam ettirilmiştir. Ardından 1030'da Deylem asıllı Kâkûyî hanedanı (1007-1119) şehri ele geçirmiştir. Daha sonra Selçuklu hükümdarı Sultan Tuğrul Bey'in 1050-1051 yılları arasında gerçekleşen seferleri neticesinde İsfahan ve Yezd gibi bölgenin önemli şehirleri Selçuklu hâkimiyetine girmiştir. Tuğrul Bey, Kâkûyî hanedanından Ebu Mansur Feramurz'a Yezd şehrini iktâ olarak vermiş ve 1141 yılına kadar şehir Selçuklulara bağlı olarak Feramurz'un soyundan gelenler tarafından idare edilmiştir.¹

Kâkûyî hanedanından Ebû Tâlib Gerşâsb'ın 1141'de ölmesinden sonra bölgeye Yezd Atabegleri (1141-1318) hâkim olmuştur. Yezd Atabeglerin'den Salgurşah döneminde (1241-1264) Moğollara elçi ve hediyeler göndermek suretiyle Moğol hâkimiyeti kabul edilmiştir. Moğollar bir süre Yezd ve çevresine zarar vermemiş, bölgeye yöneticiler tayin ederek asker ve tahıl ürünleri almışlardır. Yezd Atabegi Yusuf Şah (1275-1287) İlhanlılardan (1256-1353) Argun Han'ın (1284-1291) tahta çıkışından sonra itaatini bildirmemesi ve yıllık vergilerini aksatmasından dolayı 1286-1287 yılları arasında üzerine gönderilen Moğol birliğine karşı koyamamış ve Yezd'i terk etmiştir. Daha sonra şehir İlhanlılara bağlanarak 1318'de İlhanlı Han'ı Sultan Ebu Said Bahadır (ö.1335) tarafından İran'ın yerel hanedanlarından biri olup aslen Arap kökenli olan Muzafferîler'e (1318-1393) verilmiştir.² Yukarıdaki ifadeler tarihi

1 C. Edmund Bosworth, "Dailamîs in Central Iran: The Kâkûyids of Jibâl and Yazd", *Iran*, 8 (1970), s. 84-93; İbnü'l-Esir, *İslâm Tarihi (El-Kâmil Fi'l-Târîh Tercümesi)*, çev. Abdülkerim Özaydın, Bahar Yayınları, İstanbul 1986, C.10, s. 427; Vasilij Vladimirovich Barthold, *An Historical Geography of Iran*, çev. Svat Soucek, Princeton University Press, Princeton 1984, s. 167; Ann Katharine Swynford Lambton, "Yazd", *Historic Cities of the Islamic World*, ed. C. Edmund Bosworth, Leiden 2007, s. 557; Erdoğan Merçil, "Yezd", *DİA*, C.43, İstanbul 2013, s. 510.

2 Bertold Spuler, *İran Moğolları, (Siyaset, İdare ve Kültür İlhanlılar Devri, 1220-1350)* çev. Cemal Köprülü, TTK, Ankara 1957, s. 163-181; Erdoğan Merçil, "Yezd Atabegleri", *Tarih Enstitüsü Dergisi, Prof. Tayyip Gökbilgin Hatıra Sayısı*, 12, İstanbul (1982), s. 367-380; Robert Hans Roemer, "The Jalayirds, Muzaffarids and Sarbadars", *The Cambridge History of Iran*, ed. P. Jackson-L. Lockhart, Cambridge University Press,

süreç içerisinde Yezd şehrine gerek yerel hanedanlar gerekse dışarıdan gelen milletler tarafından önem verildiğini ortaya koymaktadır. Bu durumun oluşmasında şehrin Orta Çağ'ın en önemli ticaret yolu olan İpek Yolu'nun güzergâhında bulunması, zengin bir sanayi bölgesi olması ve merkezi konumu etkili olmuştur.

1. Timur Döneminde Yezd (1370-1405)

Büyük fatih Timur (1336-1405), Çağatay Hanlığı'nın (1227-1370) Mâverâünnehir kolunda 1370'te hâkimiyeti ele geçirerek kendi adıyla anılan devletini kurmuştur. Timur'un soyunun Türk veya Moğol olduğuna dair tartışmalar devam etse de Timur'un faaliyetleri Türk-İslâm dünyasını ve dünya tarihini derinden etkilemiştir. Babasının ismi Emir Taragay annesinin ise Tekina Hatun olan Timur'un kaynaklarda 1336 yılında Keş (Şehr-i Sebz) şehrinde doğduğu zikredilmiştir.³ Timur, cesareti, kararlılığı ve zekâsı sayesinde büyük bir devlet kurmuş ve Türkistan'dan Delhi'ye, Anadolu'dan Çin coğrafyasına kadar seferler düzenlemiştir. Timur'un sefere çıktığı bölgelerden bir tanesi ise İran coğrafyasıdır. İran'da son İlhanlı hükümdarı Ebu Said Bahadır Han'ın 1335'te ölmesinden sonra merkezi devletin yıkılış sürecine girmesiyle beraber bölgede yerel hanedanlar ortaya çıkmıştır. Söz konusu yerel hanedanlardan birisi ise Şiraz, İsfahan ve Yezd gibi merkezlere sahip olan Muzafferîler'dir. Timur'un 1386-1388 yılları arasında düzenlediği Üç Yıllık Sefer ve 1392-1397 yılları arasında düzenlediği Beş Yıllık Seferler neticesinde İran'ın büyük bir bölümü Timur'un hâkimiyeti altına girmiştir. Timur, 1393'te Muzafferîler'e son vererek Yezd'i ele geçirmiş ve bölgeye oğlu Ömer Şeyh'i (ö.1394) vali olarak atamıştır.⁴ Görüldüğü üzere Timur'da kendisinden önceki hükümdarlar ile aynı sebeplerden ötürü Yezd şehrine önem vermiştir. Hayatının büyük bir çoğunluğu seferde geçen Timur, seferlerini karşılayacak maddi kaynak bulmak için Yezd gibi önemli sanayi ve ticaret merkezlerini ele geçirmiştir. Nitekim Timur'un, Yezd dâhil olmak üzere Fars bölgesini oğullarından Ömer Şeyh'e vermesi ve burada masrafları devlet hazinesinden karşılanmak suretiyle kervansaray yaptırarak imar faaliyetinde bulunması⁵ Timur'un

Cambridge 1986, C.6, s. 11; Alâeddin Atâ Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, çev. Mürsel Öztürk, TTK, Ankara 2013, s. 511; Rıza Kurtuluş, "Muzafferîler", C.31, *DİA*, İstanbul 2006, s. 419.

3 Şerefüddin Ali Yezdi, *Zafername*, çev. D. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2013, s. 24-25; İsmail Aka, *Timur ve Devleti*, TTK, Ankara 2014, s. 6.

4 Robert Hans Roemer, "Timur in Iran", *The Cambridge History of Iran*, ed. P. Jackson-L. Lockhart, Cambridge University Press, Cambridge 1986, C.6, s. 46-51; Nizamüddin Şami, *Zafername*, çev. Necati Lugal, TTK, Ankara 1987, s. 158-166. İsmail Aka, *Timur ve Devleti*, TTK, Ankara 2014, s. 18-25; Yezdi, *Zafername*, 203-215; İbni Arabşah, *Acâibu'l Makdûr*, çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2012, s. 93-95.

5 Hayrunnisa Alan Akbıyık, "Timurluların Bilim ve Sanata Yaklaşımları ve Bazı Son Dönem Sanatkarları", *Bilig*, 30, (Yaz/2004), s. 155. Timur, başşehri Semerkant başta olmak üzere ele geçirdiği şehirlerde birçok imar faaliyetlerinde bulunmuştur. Detaylı bilgi için bk. Lisa Golombek- Donald Wilber, *The Timurid Architecture of Iran and Turan*, C.I, Princeton University Press, Princeton 1988; İsmail Aka, "Timur

hâkimiyeti altına aldığı şehirlerde düzenin sağlanmasını ve ticaret sayesinde refah seviyesinin artırılmasını önemseydiğini göstermektedir. Timur'un yeni ele geçirilen şehirlere geniş yetkili askeri ve sivil işler ile ilgilenen *darugalar* göndermesi onun seferlerinin yarattığı yıkımların giderilmesi konusunda çaba gösterdiğinin bir kanıtıdır. Nitekim Timur, Tamuka Kavçın'ı 1393'te Yezd'e *daruga* olarak atamıştır. Ayrıca Timur döneminde Yezd'in ileri gelenlerinden olan Gıyaseddin Salar Simnani'nin şehirde imar faaliyetinde bulunduğu da kaynaklarda zikredilmiştir.⁶ Timur her ne kadar tarih kitaplarında şehirleri yakan ve insanları öldüren zalim bir hükümdar olarak zikredilse de aslında bu imajın tam olarak gerçeği yansıtmadığı onun tersine Yezd şehri örneğinde olduğu gibi ele geçirilen şehirlerde imar faaliyetlerine önem verdiği ve halkın refahına katkıda bulunduğu görülmektedir.

Timur'un Yezd dâhil olmak üzere Fars bölgesine atadığı valisi oğlu Ömer Şeyh'in 1394'te vefatından sonra Ömer Şeyh'in oğlu Pir Muhammed'e (ö. 1409) babasının hâkimiyeti altında olan Fars bölgesi verilmiştir.⁷ Ayrıca Timur ölmeden önce 1403-1404 yılları arasında ülkeyi oğulları ve torunları arasında paylaştırmıştır. Bu bağlamda "*Hülâgû Tahtı*" olarak bilinen Tebriz merkezli Azerbaycan'dan Irak'a kadar olan bölgeleri torunu Mirza Ömer'e (ö.1407) vermiş, Mirza Ömer'in kardeşlerini ve babası Miranşah'ı (ö.1408) ise Mirza Ömer'in yanında görevlendirmiştir. Timur, Orta ve Güney İran'ı Ömer Şeyh'in oğullarına vermiştir. Ömer Şeyh'in oğullarından Pir Muhammed'e Fars bölgesi, Rüstem'e (ö.1424) İsfahan ve İskender'e (ö.1415) ise Hamedan bölgesi verilmiştir. Timur oğlu Cihangir'den (ö.1376) olan torunu ve veliahdı Pir Muhammed'e (ö.1407) Afganistan ve Kuzey Hindistan'ı, Timur en küçük oğlu Şahruh (ö.1447) ve onun oğullarına ise Herat merkezli Horasan ve Mâverâünnehir'in doğu kısımlarını vermiştir.⁸ Bu taksimattan sonra Timur, 1404'te çıktığı Çin seferi sırasında hastalanarak 1405'te Otrar'da vefat etmiştir.

2. Şahruh Döneminde Yezd (1405-1447)

Timur'un 1370 yılında evlendiği Tagay Türkan Ağa'dan 1377'de olan oğlu Şahruh, babasının 1405'te ölümünden sonra kendi hâkimiyet merkezi olan Herat'ta tahta çıkmış

Sadece Bir Asker Mi İdi?", *Makaleler II*, haz. S. Yalçın-Ş. Gedikli, Berikan Yayınları, Ankara 2005, s. 113-124; İsmail Aka, "Emir Timur'un İmar Faaliyetleri", *Makaleler I*, haz. S. Yalçın-Ş. Gedikli, Berikan Yayınları, Ankara 2005, s. 9-12; Musa Şamil Yüksel, "Ortaçağlarda Beyin Göçü ve Etkileri: Timurlular Örneği", *OTAM*, 41 (2017), s. 283-302; Muhammed Emin Koçak, "Timurlu Medeniyetine Örnek Bir Şehir: Semerkant (1370-1405)", *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2/4 (Aralık 2020), s. 67-76.

6 Yezdi, *Zafernâme*, s. 265; Beatrice Forbes Manz, *Timurlenk (Bozkırların Son Göçebe Fatih)*, çev. Zuhâl Bilgin, Kronik Yayınları, İstanbul 2017, s. 205-213. Timur döneminde darugalık makamı için bk. Beatrice Forbes Manz, "Timur'un Saltanatı Sırasında Darugalık Müessesesi", çev. Hayrunnisa Alan Akbıyık, *MSGÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 3, İstanbul 2000, s. 99-113.

7 Şami, *Zafernâme*, 181; Yezdi, *Zafernâme*, 235.

8 Caferî b. Muhammed el-Hüseynî, *Târih-i Kebîr (Tevârih-i Enbiyâ ve Mülûk)*, çev. İsmail Aka, TTK, Ankara 2011, s. 39-42; Şami, *Zafernâme*, 345-346; Yezdi, *Zafernâme*, 413-442; Aka, *Timur ve Devleti*, s. 42.

ve adına para bastırmıştır.⁹ Timur'un ölümünden sonra Timurlu mirzaları arasında uzun süren bir hâkimiyet mücadelesi yaşanmış ve bu hâkimiyet mücadelelerinin sonunda Şahruh, 1409'da Mâverâünnehir'i, 1415-1416 yılları arasında ise Yezd'in de dâhil olduğu Fars bölgesini ele geçirerek Timurlu ülkesinde birliği sağlamıştır.¹⁰ Şahruh, Timurlu ülkesinde kontrolü sağladıktan sonra başkent Herat başta olmak üzere muhtelif şehirlerde imar faaliyetlerine girişmiş söz konusu imar faaliyetleri sadece hükümdar tarafından değil hanedanın kadın ve erkek üyeleri olmak üzere bölgelere atanan valiler tarafından da devam ettirilmiştir. Örneğin, Şahruh, Herat'ta İhtiyareddin Kalesi'nin eteğinde 1410'da tamamlanan medrese ve hankâh¹¹ inşa ettirmiş, şehirde bir Dârüşşifa yaptırmış ve 1425 yılında Abdullah-ı Ensarî'nin (ö.1088) kabri üzerine türbe ve çevresine de cami yaptırarak buraya zengin vakıflar bağışlamıştır.¹² Şahruh'un eşlerinden Gevherşad Ağa (ö.1457), Herat'ta 1417-1438 yılları arasında ve Meşhed'de de 1416-1418 yılları arasında İmam Ali er-Rıza'nın (ö.819) türbesinin yanında bir Cuma Cami inşa ettirmiştir. Ayrıca bu camiler içerisinde dönemin bir özelliği olarak medrese, hankâh ve türbe gibi yapılar da barındırmışlardır. Şahruh'un emirlerinden Firuzşah ve Şah Melik de Herat'ta birer cami, kendileri için konak ve bahçeler yaptırmışlardır.¹³ Yukarıdaki ifadeler Şahruh'un da babası Timur gibi imar faaliyetlerine önem verdiğini göstermektedir.

Şahruh döneminde 1416'da Yezd'e vali olarak Emir Çakmak atanmıştır. Emir Çakmak aynı zamanda Şahruh'un torunu Fatma Bibi'nin eşidir. Timurlular zamanında halkın tamamının Cuma namazlarını kılabilirdiği geniş ve büyük camiler *mescid-i cami* veya *mescid-i Cuma* olarak zikredilmiştir. Emir Çakmak ve eşi Fatma Bibi de 1436 yılında Yezd'de Mescid-i Nev (Yeni Mescid) adı ile bir mescid-i cami yaptırmaya başlamışlardır. Mescid-i Nev'e ait olan 1445 tarihli vakıf belgesinde burada yıllık

9 John E. Woods, *The Timurid Dynasty*, Research Institute for Inner Asian Studies, Indiana University, Bloomington 1990, s. 19; Khwandamir, *Habibu's-Siyar*, C.3, çev. Wheeler M. Thackston, Harvard University, Sources of Oriental Languages and Literatures 24, Cambridge 1994, s. 307.

10 Timur'un ölümünden sonra hâkimiyet mücadeleleri için bk. Khwandamir, *Habibu's-Siyar*, C.3, s. 307-329; el-Hüseynî, *Târih-i Kebîr*, s. 50-82; İsmail Aka, *Mirza Şahruh ve Zamanı (1405-1447)*, TTK, Ankara 1994, s. 33-103; Tacü's-Selmânî, *Tarihname*, çev. İsmail Aka, TTK, Ankara 1999, s. 20-104; İsmail Aka, "Timur'un Ölümünden Sonra Güney-İran'da Hâkimiyet Mücadeleleri", *Makaleler I*, haz. S. Yalçın-Ş. Gedikli, Berikan Yayınları, Ankara 2005, s. 43-55.

11 Hankâh, dervişlerin ve sûflerinin zikir ve sohbet için bir araya geldikleri mekânlardır. Detaylı bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "Hankâh", *DİA*, C.16, İstanbul 1997, s. 42-43.

12 Aka, *Mirza Şahruh ve Zamanı*, s. 194-195; Musa Şamil Yüksel, *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi*, TTK, Ankara 2009, s. 195.

13 Khwandamir, *Habibu's-Siyar*, C.3, s. 388; Terry Allen, *Timurid Herat*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden 1983, s. 73; Ralph Pinder-Wilson, "Timurid Architecture", *The Cambridge History of Iran*, ed. P. Jackson-L. Lockhart Cambridge University Press, Cambridge 1986, C.6, s. 745-747; Hayrunnisa Alan, "Bir Timurlu Hanımı: Gevherşad Ağa ve Tarhanî Emirler", *Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı (İzmir 1999)*, ed. M. Ersan-Nejdet Bilgi- Turan Gökçe, İzmir 1999, s. 247-248; Golombek-Wilber, *The Timurid Architecture*, C.1, s. 191, 328-329; Aka, *Mirza Şahruh ve Zamanı*, s. 194-195; Yüksel, *Timurlularda Din ve Devlet*, 186-196; Musa Şamil Yüksel, "Timurlularda Kadın", *Ortaçağda Kadın*, ed. Altan Çetin, Lotus Yayınevi, Ankara 2011, s. 590.

360 dinar alan bir imam, aynı miktarda maaş alan bir hafız, 216 dinar maaş alan hafız adayları, 120 dinar maaşlı bir hatip, 360 dinar maaşlı iki müezzin, 150 dinar maaşlı bir vaiz, 1200 dinar maaşlı (yıllık) bir müderrisin var olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca vakfın gelirlerinden olup bizzat Fatma Bibi'nin yaptırdığı su kanalı, bağışta bulunduğu muhtelif araziler, hamam, şeker fabrikası, su değirmeni ve kervansaray sayesinde ihtiyaç sahiplerine yemek dağıtılmış ve barınma ihtiyaçlarının karşılanmıştır.¹⁴ Bir Türk-İslâm devleti olan Timurlular, dönemin Müslüman toplumunun olumlu bir şekilde fayda sağlayacağı hayır kurumları inşa ettirerek ve bu kurumları vakıflar kurmak suretiyle destekleyerek şehirlerin gelişimine ve halkın refahına katkı sağlamışlardır. Aynı zamanda dönemin camilerinin ilmi bir işlevi olması sebebiyle inşa edilen Mescid-i Nev, Timurlu Devleti'nde eğitimin yaygınlaşmasına da katkıda bulunmuştur.

Şahruh'un hükümdarlığı döneminde 1415-1416 yılları arasında Yezd'e *daruga* olarak görevlendirilen Muhammed Derviş şehrin güney kısmına bir kervansaray yaptırmıştır. Ayrıca Yezd'e gönderilen vezir Muhammed Tahir 1424-1425 yılları arasında şehirde elli dükkân kapasiteli bir çarşı yaptırmış, şehrin ileri gelen ailelerinin cami, medrese, bahçe, konak, türbe ve köprü gibi hayır kurumları yaptırmaları desteklenmiştir. Bu bağlamda vezir ailesinden gelen İmadeddin Yusuf, şehirde bir mahalle kurmuş ve burada 1441-1442 yıllarında tamamlanan cami, türbe, ev ve bahçe yaptırmıştır. Tüccar bir aile olan Ebiverdi ailesi ise Yezd'de hamam, kervansaray ve sarnıç inşa ettirmiştir. Şahruh döneminde Yezd'in idarecileri ve önde gelen kimseleri şehirde hem yeni mahaller kurmuş hem de eskiden var olan mahallelere ev ve bahçeler yaptırmışlardır. Ayrıca bu dönemde Selçuklular ve Moğollara ait olan cami, medrese, türbe, köprü ve hamam gibi hayır kurumları tamir edilerek toplumun kullanımına sunulmuştur.¹⁵

Şahruh'un hâkimiyeti döneminde Yezd'de Türk kültürünün önemli bir parçası olan toylar¹⁶ da düzenlenmiştir. Örneğin, Memlük Devleti'nin (1250-1517) hükümdarlarından Sultan el-Melikü'z-Zâhir Çakmak (ö. 1453)'ın, Şahruh'a gönderdiği Çiçek Buka adlı elçi 1439 yılında başkent Herat'a ulaşmıştır. Elçi Sultan el-Melikü'z-

14 el-Hüseynî, *Târîh-i Kebîr*, s. 111; Bernard O'Kane, *Timurid Architecture in Khurasan*, Basılmış Doktora Tezi, University of Edinburgh, Edinburgh 1982, s. 164-173; Aka, *Mirza Şahruh ve Zamanı*, s. 199-200; Golombek-Wilber, *The Timurid Architecture*, C.I, s. 421-424; Beatrice Forbes Manz, *Timurlu İran'ında İktidar, Siyaset ve Din*, çev. Dilek Şendil, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013, s. 208; Yüksel, *Timurlularda Din ve Devlet*, 186-187; Iwatake Akio, "The Waqf of A Timurid Amir: The example of Chaqmaq Shami in Yazd", *Persian Documents: Social history of Iran and Turan in the fifteenth to nineteenth centuries*, ed. Kondo Nobuaki, London-New York 2003, s. 91-96.

15 Aka, *Timur ve Devleti*, s. 179; Manz, *Timurlu İran'ında*, s. 204-212.

16 Detaylı bilgi için bk. Salim Koca, "Toy", *DİA*, C.41, İstanbul 2012, s. 270-272; İbrahim Kafesoğlu, "Eski Türklerde Devlet Meclisi (Toy)", *Umumi Türk Tarihi Hakkında Tespitler Görüşler Mülâhazalar*, Ötüken Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 150-153; Onur Yıldız, *İslam Öncesi Türklerde Spor Kültürü*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla 2019, s. 47-53.

Zâhir'in, Şahruh'dan Ebû Mansur-i Maturidî'nin *Tevilatı Hüccet-i Ehli Sünnet ve'l-Cemaat*, Fahreddin Razi'nin *Tefsir-i Kebir*, Hâce Mes'ud-i Buhârî'nin *Şerh-i Telhis-i Câmi*, Mevlânâ Alâaddin Pehlivan'ın *Şerh-i Keşşaf* ve *Şerhi Ravza der Mezheb-i Şafî* gibi nadir eserleri istediğini iletmiştir. Şahruh'da söz konusu kitapları ve Sultan Çakmak'a verilmek üzere muhtelif hediyeleri hazırlatmış ve Çiçek Buka'ya teslim etmiştir. Daha sonra Çiçek Buka beraberinde Şahruh'un Sultan Çakmak'a gönderdiği elçisiyle beraber geri dönüş yolunda Yezd şehrinde geçmiştir. Şahruh'un Yezd valisi Emir Çakmak ve mahiyetindeki görevliler elçilerin gelişi münasebetiyle şehrin yolları ve pazarları olmak üzere tamamını ipekli kumaşlar ile süslemişler ve elçilerin şerefine toylar vermişlerdir.¹⁷ Bu durum Timurluların hem yabancı ülkelerin elçilerine verdikleri değeri hem de köklü bir Türk geleneği olan toy kültürünü bünyelerinde barındırdıklarını göstermektedir.

Sonuç

Timurlular, bir bütün olarak incelenmesi gereken İslâm öncesi Türk ve Türk-İslâm tarihinde önemli bir paya sahiptir. Osmanlı tarih yazımındaki olumsuz Timur algısı günümüzde de geçerliliğini koruduğu için bu bildirinin amaçlarından bir tanesi söz konusu olumsuz imajın bilimsel bir yaklaşım olmadığını ortaya koymaktır. Hanedanın kurucusu Timur'dan itibaren Timurlular hâkim oldukları şehirlerde imar faaliyetlerinde bulunmuşlar, şehirlerin ekonomik ve kültürel bağlamda gelişmesi için çaba sarf ederek toplumun huzur ve refahına katkı sağlamışlardır. Timurlu hükümdarlarından en uzun süre tahta kalan Şahruh (1405-1447) başta hâkimiyet merkezi Herat olmak üzere birçok şehirde türbe, medrese, hankâh gibi imar faaliyetlerinde bulunmuş, hanedan üyeleri ve ileri gelen devlet adamları da aynı şekilde inşâ faaliyetlerini devam ettirmişlerdir. Şahruh'un hükümdarlığı sırasında Yezd'de başta şehrin valisi Emir Çakmak ve eşi Fatma Bibi olmak üzere bölgeye gönderilen diğer devlet görevlileri ve şehrin önde gelen aileleri sayısız hayır kurumları yaptırmışlardır. Bu dönemde şehirde sadece imar faaliyetlerinde bulunulmamış önceki hanedanlardan kalan mimari eserler de tamir edilerek toplumun kullanımına sunulmuştur. Bu durum Timurluların, eski Türk ve Türk-İslâm devletlerinde var olan gelişmiş sosyal devlet anlayışını devam ettirdiklerini de göstermektedir. Sonuç olarak Şahruh'un hükümdarlığı döneminde Yezd büyük bir gelişme göstererek en parlak zamanlarından birini yaşamış ve Timurlu medeniyetinin zenginliğinin bir örneği olmuştur.

17 el-Hüseynî, *Târih-i Kebir*, s. 121; Aka, *Mirza Şahruh ve Zamanı*, s. 180-181; Yüksel, *Timurlularda Din ve Devlet*, s. 31.

KAYNAKÇA

- Aka, İsmail, “Emir Timur’un İmar Faaliyetleri”, *Makaleler I*, haz. S. Yalçın-Ş. Gedikli, Berikan Yayınları, Ankara 2005, ss. 9-12.
- Aka, İsmail, “Timur Sadece Bir Asker Mi İdi?”, *Makaleler II*, haz. S. Yalçın-Ş. Gedikli, Berikan Yayınları, Ankara 2005, ss. 113-124.
- Aka, İsmail, “Timur’un Ölümünden Sonra Güney-İran’da Hâkimiyet Mücadeleleri”, *Makaleler I*, haz. S. Yalçın-Ş. Gedikli, Berikan Yayınları, Ankara 2005, ss. 43-55.
- Aka, İsmail, *Mirza Şahruh ve Zamanı (1405-1447)*, TTK, Ankara 1994.
- Aka, İsmail, *Timur ve Devleti*, TTK, Ankara 2014.
- Akbıyık, Hayrunnisa Alan, “Timurluların Bilim ve Sanata Yaklaşımları ve Bazı Son Dönem Sanatkârları”, *Bilgi*, 30, (Yaz/2004), ss. 151-171.
- Akio, Iwatake, “The Waqf of A Timurid Amir: The example of Chaqmaq Shami in Yazd”, *Persian Documents: Social history of Iran and Turan in the fifteenth to nineteenth centuries*, ed. Kondo Nobuaki, London-New York 2003, ss. 87-105.
- Allen, Terry, *Timurid Herat*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden 1983.
- C. Edmund, Bosworth, “Dailamīs in Central Iran: The Kākūyids of Jibāl and Yazd”, *Iran*, 8 (1970), ss. 73-95.
- Cüveynî, Alâeddin Atâ Melik, *Tarih-i Cihan Güşa*, çev. Mürsel Öztürk, TTK, Ankara 2013.
- el-Hüseynî, Caferî b. Muhammed, *Târîh-i Kebîr (Tevârih-i Enbiyâ ve Mülûk)*, çev. İsmail Aka, TTK, Ankara 2011.
- Erdoğan Merçil, “Yezd Atabegleri”, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, Prof. Tayyip Gökbilgin Hatıra Sayısı, 12, İstanbul (1982), ss. 367-386.
- Golombek, Lisa, - Wilber, Donald, *The Timurid Architecture of Iran and Turan*, C.1, Princeton University Press, Princeton 1988.
- Hayrunnisa Alan, “Bir Timurlu Hanımı: Gevherşad Ağa ve Tarhanî Emîrler”, *Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı (İzmir 1999)*, ed. M. Ersan-Nejdet Bilgi- Turan Gökçe, İzmir 1999, ss. 231-248.
- İbni Arabşah, *Acâibu’l Makdûr*, çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2012.
- İbnü’l-Esir, *İslâm Tarihi (El-Kâmil Fi’t-Târîh Tercümesi)*, çev. Abdülkerim Özyayın, Bahar Yayınları, İstanbul 1986, C.10.
- Kafesoğlu, İbrahim, “Eski Türklerde Devlet Meclisi (Toy)”, *Umumî Türk Tarihi Hakkında Tespitler Görüşler Mülâhazalar*, Ötüken Yayıncılık, İstanbul 2014, ss. 150-153.
- Khwandamir, *Habibu’s-Siyar*, C.3, çev. Wheeler M. Thackston, Harvard University, Sources of Oriental Languages and Literatures 24, Cambridge 1994.
- Koca, Salim, “Toy”, *DİA*, C.41, İstanbul 2012, ss. 270-272.
- Koçak, Muhammed Emin, “Timurlu Medeniyetine Örnek Bir Şehir: Semerkant (1370-1405)”, *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2/4 (Aralık 2020), ss. 67-76.
- Kurtuluş, Rıza, “Muzafferîler”, C.31, *DİA*, İstanbul 2006, ss. 419-420.
- Lambton, Ann Katharine Swynford, “Yazd”, *Historic Cities of the Islamic World*, ed. C. Edmund Bosworth, Leiden 2007, ss. 557-566.
- Manz, Beatrice Forbes, “Timur’un Saltanatı Sırasında Darugalık Müessesesi”, çev. Hayrunnisa Alan Akbıyık, *MSGÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 3, İstanbul 2000, ss. 99-113.

- Manz, Beatrice Forbes, *Timurlenk (Bozkırların Son Göçebe Fatih)*, çev. Zuhâl Bilgin, Kronik Yayınları, İstanbul 2017.
- Manz, Beatrice Forbes, *Timurlu İran’ında İktidar, Siyaset ve Din*, çev. Dilek Şendil, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013.
- Merçil, Erdoğan, “Yezd”, *DİA*, C.43, İstanbul 2013, ss. 510-512.
- O’Kane, Bernard, *Timurid Architecture in Khurasan*, Basılmış Doktora Tezi, University of Edinburgh, Edinburgh 1982.
- Pinder-Wilson, Ralph, “Timurid Architecture”, *The Cambridge History of Iran*, ed. P. Jackson-L. Lockhart Cambridge University Press, Cambridge 1986, C.6, ss. 728-758.
- Roemer, Robert Hans, “The Jalayids, Muzaffarids and Sarbadars”, *The Cambridge History of Iran*, ed. P. Jackson-L. Lockhart, Cambridge University Press, Cambridge 1986, C.6, ss. 1-41.
- Roemer, Robert Hans, “Timur in Iran”, *The Cambridge History of Iran*, ed. P. Jackson-L. Lockhart, Cambridge University Press, Cambridge 1986, C.6, ss. 42-97.
- Spuler, Bertold, *İran Moğolları, (Siyaset, İdare ve Kültür İlhanlılar Devri, 1220-1350)* çev. Cemal Köprülü, TTK, Ankara 1957.
- Şami, Nizamüddin, *Zafernâme*, çev. Necati Lugal, TTK, Ankara 1987.
- Tacü’s-Selmânî, *Tarihnâme*, çev. İsmail Aka, TTK, Ankara 1999.
- Uludağ, Süleyman, “Hankâh”, *DİA*, C.16, İstanbul 1997, ss. 42-43.
- Vladimirovich, Barthold Vasilii, *An Historical Geography of Iran*, çev. Svat Soucek, Princeton University Press, Princeton 1984.
- Woods, John E., *The Timurid Dynasty*, Research Institute for Inner Asian Studies, Indiana University, Bloomington 1990.
- Yezdi, Şerefüddin Ali, *Zafernâme*, çev. D. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2013.
- Yıldız, Onur, *İslam Öncesi Türklerde Spor Kültürü*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla 2019.
- Yüksel, Musa Şamil, “Ortaçağlarda Beyin Göçü ve Etkileri: Timurlular Örneği”, *OTAM*, 41 (2017), ss. 283-302.
- Yüksel, Musa Şamil, “Timurlularda Kadın”, *Ortaçağda Kadın*, ed. Altan Çetin, Lotus Yayınevi, Ankara 2011, ss. 569-592.
- Yüksel, Musa Şamil, *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi*, TTK, Ankara 2009.

Özdemir İnce'nin “Şiir ve Gerçeklik” Eseri Bağlamında Cemal Süreya'nın Şiirleri

Nida Merve ÖZTÜRK

Giriş

Çalışmaya başlarken ilk olarak Özdemir İnce'nin “Şiir ve Gerçeklik” kitabı hakkında bilgi vermek ve Cemal Süreya'nın imge hakkındaki görüşlerine yer vermek imge konusunu her iki açıdan da incelerken yararlı olacaktır. Daha sonrasında da Cemal Süreya'nın “Gül” ve “Üvercinka” şiirlerinde imgeler bulunmuştur.

Özdemir İnce – Şiir ve Gerçeklik

“Şiir ve Gerçeklik” Özdemir İnce'nin 1980'li yıllarda *Varlık* dergisi başta olmak üzere dönemin çeşitli dergilerinde yayımladığı eleştirel denemelerinden oluşan kitabıdır.

Özdemir İnce kitabının önsözünde yazıları için şunları söylemektedir:

“Yazıların çoğu, birkaçı dışında, edebiyat ve şiirin yalnızca dilsel sorun olduğunu ileri süren ve bunların toplumsal ve tarihsel işlevlerine sırt çeviren bir anlayışın egemenlik kurma girişimleri karşısında birer itiraz kimliğindedir.

Bu yazılar, yazınsal yapıtın, dilsel, yazınsal niteliğini onun tarihsel ve toplumsal niteliklerinden ayırmayan bir anlayışın ürünüdür.”¹

Özdemir İnce, kitabının ‘Şiir İnsana Benzer’ başlıklı denemesine “Şairi şiir yazmaya çağıran şey nedir, kimdir?” ve “Şairler analarından ‘şair’ mi doğarlar?” diye iki soru ile başlar. Bunu daha farklı bir şekilde sorar : “Ömür boyu hiç şiir okuyup dinlememiş, doğal dilin şiire dönüşümünü bir okur ya da dinleyici olarak yaşamamış bir insanın şiir yazması mümkün müdür?” Bu sorulara da en yetkin yanıtı M.Dufrenne veriyor: “Şairi oluşturan bir gelenek vardır hiç kuşkusuz ve şiirin var olan belli bir durumu da onu kışkırtır.” Ve ekliyor: “Şairi, şiir yazmaya, kendi özgün yapıtını yaratmaya çağıran şairlerdir, başka şairlerin yapıtlarıdır.”²

1 * Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Yeni Türk Edebiyatı Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, El-mek: nidaderveozturk@gmail.com
Özdemir İnce, *Şiir ve Gerçeklik*, Ankara: İmge Kitabevi, 2011, s.7.

2 Özdemir İnce, *Şiir ve Gerçeklik*, s.13.

Özdemir İnce, kitabın bu bölümünde şiirin amacının ‘şiir’ olmak ve bir bütünlük sağlamak olduğunu dile getiriyor.

Özdemir İnce, bu bölümde bir şiiri, bütün zorunlu özellikleri bağlamlarında, sırayla şu düzlemlere oturarak değerlendirebileceğimizi söyler:

- Şiirin içinde yer aldığı kitap
- Ozanın yapıtının tümü
- Ulusal şiir düzlemi
- Evrensel şiir düzlemi ³

Bu dört düzlemde irdelenebilmek için söz konusu şiirin şu yedi soruya da olumlu yanıt vermesi gerekir A.Stauffer Donald’a göre:

- Gerçek midir?
- Yoğun mudur?
- Anlam yüklü müdür?
- Somut mudur?
- Karmaşık mıdır?
- Ritimli midir?
- Biçimsel midir? ⁴

Özdemir İnce, kitabının “İmge ve Serüvenleri” başlıklı denemesine bir öykü alıntısı ile başlıyor. Bu öyküde kör adam ile yabancı arasında geçen bir konuşma var. Yabancı, kör adamın tabelasında yazılı olan ‘doğuştan kör’ yazısını ‘bahar geliyor, ama ben göremeyeceğim’ yazısı ile değiştirir. Buradan da şöyle bir çıkarım ortaya çıkar Roger Caillois’e göre: “Sanırım söz sanatının, dolayısıyla yazın ve şiirin başlangıcı, kaynağı buradadır.” ⁵

‘Doğuştan kör’ cümlesi, açık seçik bir anlatıma sahiptir, imgelem gizilgücünden ve duyarlıktan yoksundur. ‘Bahar geliyor, ama ben göremeyeceğim’ cümlesi ise daha kapalı bir anlatıma sahiptir, imgelem gizilgücünden ve duyarlıktan yoksun değil aksine kişi duyarlılığını harekete geçiren bir anlatıma sahiptir.

İnce’ye göre imge, en azından birisi somut olması gereken iki sözcük arasında yapılan örnekseme yoluyla üretilir. Ona göre, imgenin sadece duyumsal/betimsel bir görüntü olarak kalmaması için zengin bir duyusal ve düşünsel çağrışım alanına sahip olması gerekir.

3 Özdemir İnce, *Şiir ve Gerçeklik*, s.18.

4 Özdemir İnce, *Şiir ve Gerçeklik*, s.19.

5 Özdemir İnce, *Şiir ve Gerçeklik*, s.22.

Somutluk ve ekonomik olma durumu önemlidir.

Özdemir ince bu denemede imgeye dair güzel bir tanım yapmaktadır: “imge, yeniden üretilebilen bir şiir biçimidir.” Roger Caillois da “ister düzyazıda, ister şiirde olsun, dilin yeni bir biçimde kullanılışıdır, imge.” diyor. Demek ki imge ögesi bir sözcüğün sözlüksel anlamını kırıyor, onun dışına taşıyor, sözcüğün anlamını genişletiyor, derinleştiriyor, çoğaltıyor. İmge, sözcüğün belirtme, gösterme ve adlandırma yeteneğine başkasını ekliyor: Çağrışım.⁶

Sözcüklerin her şeyi anlatmaya gücünün yetmediğini, eksik kaldığını ifade eder Özdemir İnce. Sözcükler, anlatılmak isteneni tam olarak anlatmadığı için de yeni anlamlar kazanır, aklımıza gelmeyen diğer anlamları da hatırlanır. Sözcüklerin sözlüksel anlamları yeterli değildir. Başka nesnelerin özelliklerinden de yola çıkılarak bir anlatım sağlanır. Buradan yola çıkarak İnce, imge için bir tanım daha yapar: “A’nın özelliklerini B ile anlatmaya imge diyebiliriz.”⁷

Şiirin tanımını da yapar Özdemir İnce. Şiir, dilin bütün anlatım boyutlarını kapsayan ve bu boyutların sınırlarını zorlayan bir türdür. İmge de, çağdaş şiirin ayrılmaz, oluşturuca parçasıdır. Çağrışım ve çağrışımın bulunduğu yerde de ister kurallı, ister kuralsız üretilmiş olsun imge vardır. Roger Caillois’e göre şiir, ‘bir dize ve imge sanatıdır.’⁸

Özdemir İnce, O.Hançerlioğlu’nun Felsefe Ansiklopedisi kitabından imge sözcüğünün tanımını aktarır. O.Hançerlioğlu’na göre imge, duyulur bir kaynaktan gelen tasarımıdır.⁹

Felsefe bağlamında imge: İnsan bilgisinin ilk aşaması, duyuların getirdiği imgelerdir. Bu edimsel imgelerden başka, eskiden edinilmiş imgelerin çağrılmasıyla bilinçte gerçekleşen çağrılmış imgeler de vardır. İmge ancak bilinçle gerçekleşir. İmge, duyuların bilinçteki izidir. Eytışimsel ve tarihsel özdekçiliğe göre imge, nesnel gerçekliğin zihinsel tasarımıdır.¹⁰

Mantık bağlamında imge: Mantıkta imgeler algı imgeleri, anımsama imgeleri gibi bölümlere ayrılır. Mantık bağlamında da imge, nesnel gerçekliğin insan zihnindeki yansımalarıdır; insan bu yansıyan imgelerle bilgi edinir. Bu süreç ise özdeksel olanın zihinsel olana dönüşme sürecidir.¹¹

Sanat bağlamında imge: İmge insan bilincinden bağımsız olarak vardır.

6 Özdemir İnce, *Şiir ve Gerçeklik*, s.23.

7 Özdemir İnce, *Şiir ve Gerçeklik*, s.23.

8 Özdemir İnce, *Şiir ve Gerçeklik*, s.24.

9 Özdemir İnce, *Şiir ve Gerçeklik*, s.26.

10 Özdemir İnce, *Şiir ve Gerçeklik*, s.26.

11 Özdemir İnce, *Şiir ve Gerçeklik*, s.26-27.

İmge direkt olarak anlaşılmaz. Anlaşılrken bizi bir miktar zorlar. İmgede söz sanatları kullanılır. ¹²

-Değişmece(Mecaz): Sözcüğün gerçek anlamından sıyrılarak yeni bir sözcük ya da kavram yerine kullanılmasıdır: Aslanlarımızın pençesinden düşman kurtulamaz...

-Benzetme(Teşbih): Bir şeyin niteliğini anlatmak için o niteliği eksiksiz taşıyan başka bir şeyi örnek göstermektir: Ey toprak, o en çıplak, bıçak gibi...

-Eğretileme(İstiare, metafor): Bir şeyi anlamak için ona benzetilen başka bir şeyin adının eğreti olarak kullanılmasıdır: Bu adam hayatının sonbaharında...

Bunların dışında kinaye, tezat, tevriye, mübalağa, tariz, teşhis, intak, atasözleri, özdeyişler de vardır.

Konuşma dilinde imge: Somut sözcükler aracılığıyla soyut düşünceler dile getirilirken farkında olmadan imgelerden yararlanırız. Eylem sözcükleri de imgeleşebilir konuşma dilinde. Atasözleri ve deyimler de bu ilerleyişte yardımcıdır.

Yazınsal imgeler: Yapılış ve oluşum bakımından üçe ayrılır: ¹³

1. Somuttan somuta: En yaygın, en yalın imgelerdir; varlık ve nesnelerin biçim, devinim, renk ve kokularını çağırın betimleyici imgelerdir.

Şahmurat suyu kan akar (N.Hikmet)

2. Somuttan soyuta: Soyut duygu ve düşüncelere, abartılmamaları koşuluyla somutluk kazandıran en özgün en iletici, en anlamlı imgelerdir.

Upuzun bir saç gibi zaman (Eluard)

3. Soyuttan somuta: Ender yapılan ama başarılı olunca altüst edici bir imgedir.

Anılardan yıkanmış gözleriyle (Aragon)

İmgeler sadece imgelemede etkinlikte bulunmazlar, onları yöneldikleri duyulara göre de sınıflandırır Özdemiş İnce. Bunlar ses, görme, tat, koku, dokunma, harekettir.

Özdemiş İnce, imgeleri işlevleri bakımından ikiye ayırır: ¹⁴

-Betimleyici İmgeler: Nesnel gerçeği tanımlama, anlatma ya da ima yoluyla aktarırlar. Bunun sonucu olarak, sadece betimledikleri nesneyi algılatırlar, çağrışımsal güçleri azdır; yalnızca duyuları harekete geçirirler. Çağrışımsal güçten yoksunsa ne kadar görkemli sözcüklerle imge kurma yöntemleri yapılırsa yapılsın tek boyutlu, yüzeysel ve derinliksiz olurlar.

¹² Özdemiş İnce, *Şiir ve Gerçeklik*, s.27.

¹³ Özdemiş İnce, *Şiir ve Gerçeklik*, s.29-30-31.

¹⁴ Özdemiş İnce, *Şiir ve Gerçeklik*, s.32.

-Simgesel İmgeler: Düşünce ve heyecanları harekete geçiren imgelerdir.

İmge ortak deneyimlere çok yakınsa klişe olmaktan öteye geçemez der Özdemir İnce.

Buram buram mavi
Çarşılar dolusu kırmızı
Süt beyazından geceler
Sarı güneşler ortasında turuncu bir gün

Yitirilmiş saadetlerin bahçesinde mor çiçekler (Ü.Y.Öğuzcan)

Özdemir İnce, etkili bir imgenin, canlı, somut bir ayrıntı halinde okurun imgelemine harekete geçirdiğini, ama bu ayrıntının uyandırdığı çağrışımsal düşünceleri yeniden üretmenin de okurun imgelem gücüne bağlı olduğunu söyler. İyi bir imge, okurun zihninde çağrışım zincirleri kuran imgedir. Yapılan bütün çağrışımlar birbiriyle ilişkilidir, bütünlük içindedir.¹⁵

İşte tam bu saatte bir yara gibidir su (C.Süreya)

İmgeler, nesnel dünyanın öznel yansıması olduklarından her imge öznel nesnelin birliğidir. Bu birliği oluşturanlardan nesnel, insandan bağımsızdır. Öznel ise, insana bağlıdır. Bu yüzden bu birliğin niteliği öznel bağlıdır.

Bu bölümün devamında gerçeküstücülüğe, üstgerçekçiliğe dair yaklaşımlar da ortaya konmuştur.

‘İmge ve Serüvenleri’ başlıklı denemenin amacını Özdemir İnce şu cümleler ile özetlemektedir: “Nesnel gerçekler, yansıma süreci, imge ve bilgi arasındaki diyalektik ilişkiden yola çıkarak sanatsal imgenin bunların bir ürünü olduğunu göstermek ve dolayısıyla çağdaş şiirin bir imge kuramını oluşturmaya çalışmak.” Yani çağdaş şiirin imge kuramını oluşturmaya çalıştığını belirtir.¹⁶ Çağdaş şiirin çıktığı nokta olarak değerlendirilebiliriz.

Sözcükler, söz sanatları her anlamda ölçülü kullanılmalı, aşırıya kaçılmamalıdır. Şiir sözcüklerle kurulur. Sözcüklerin aşırı kullanılması da şiiri bayağılaştırır.

Bu denemede imge, çeşitli tanım ve alıntılarla çağrışım yaptığı noktasında birleştirilmiş, örneklerle ve Özdemir İnce’nin kişisel görüşüyle devam etmiştir. “İmgeyi çok önemsiyorum. Çünkü şiirin bütün sorunlarıyla çok yakın ve sıcak bağları bulunduğunu, bir ozanın şiirine olduğu kadar, bir ülkenin şiirine damgasını vuran en önemli şiirsel etkilerden birinin imge olduğunu, şiirsel kimlik ve kişiliğin en vazgeçilmez ögesi sayılması gerektiğini düşünüyorum. Tıpkı bir yemeğe katılan baharatın onun tadını yaratması gibi; ne fazla, ne eksik; gerektiği yerde gerektiği kadar.”¹⁷

¹⁵ Özdemir İnce, *Şiir ve Gerçeklik*, s.34-35.

¹⁶ Özdemir İnce, *Şiir ve Gerçeklik*, s.51.

¹⁷ Özdemir İnce, *Şiir ve Gerçeklik*, s.25.

‘Şiirsel Gerçek ve Boyutları’ başlıklı denemede sanat yapıtının özelliklerine değinilmiştir.

Gerçek kavramına dair tanımlar, çıkarımlar ortaya konmuştur. Köken olarak gerçek kelimesinin nereden geldiği de diğer bir noktadır. En genel anlamı ile gerçek, somut ve nesnel olarak var bulunan anlamına gelmektedir. Hegel’e göre gerçek, ussal alandır. Fizik dilinde herhangi bir şeyin gerçek niteliği yoktur. Özdekçi dünya görüşüne göre, soyut gerçek yoktur, gerçek daima somuttur.¹⁸

Bu bölümde gerçekliğin çeşitlerinden söz edilir: Kılıgısal gerçek, gündelik hayatımızda yaşadığımız gerçektir. Bilimsel gerçek ise, belli ölçütler içinde yaşar. Bu ölçütler, etkinlik, ussallık ve tutarlılık gibi sarsılmaz ölçütlerdir. Şiirsel gerçekte ise, sadece dış dünya gerçekleri değil duygularımız, düşüncelerimiz, düşlerimiz, tasarımlarımız ve yaşamın bizi karşı karşıya bıraktığı bütün durumlar söz konusudur.¹⁹

Şiirsel gerçeğin kapsamında ise pek çok unsur vardır. Bunlara bakacak olursak, bilinç, düşünce, sezgi, tasarım, düş gücü, imgelem, coşkular, izlenimler, duygular, algılar, tarih, zaman gibi kavramlar yer alır.²⁰

‘Şiir ve Gerçeklik’ başlıklı denemede şiir ve gerçekçilik arasındaki bağ, gerçeğin bir yandan eskirken diğer yandan da alan kazanıp genişlediğini göz önüne almamızın gerekliliği üzerinde durmuştur Özdemir İnce.

Özdemir İnce Şiir ve Gerçekliği iki bağlamda ele alır:²¹

1. Şiirsel söylem
2. İçerik ve içeriğin niteliği

Çağın ruhunu okuyabilmek önemlidir. Şair de şiirinde bunu yapmalıdır. “Toplum, şairin eğlendirici olmasını değil, toplumun ruhsal ve düşünsel hayatının bir temsilcisi, en çetin soruları cevaplayabilen bir konuşmacı, insanlığın ortak acılarını dile getirerek dindiren bir hekim olmasını istiyor.” diyor Belinski.²²

Özdemir İnce bu denemede dil konusuna, şiirin oluşumuna, gerçekçi şiire de değinir. Ona göre, dil, ses ve anlam katmanlarından oluşan bir dizgedir. Şiirin oluşumu özenli ve doğru bir gözlem ile olmalıdır. Nesne ile özne karşılıklı bir ilişki içindedir. Çünkü bu iki öge bir bütündür. Gerçekçi şiir ise bir tarih köprüsüdür, dün-bugün-yarın arasında iletken bir köprüdür. Bu niteliğiyle de toplumun belleğidir.

18 Özdemir İnce, *Şiir ve Gerçeklik*, s.74-75.

19 Özdemir İnce, *Şiir ve Gerçeklik*, s.76-77.

20 Özdemir İnce, *Şiir ve Gerçeklik*, s.79.

21 Özdemir İnce, *Şiir ve Gerçeklik*, s.85.

22 Özdemir İnce, *Şiir ve Gerçeklik*, s.87.

‘Dil ve Anlam’ başlıklı denemede şiirin aktarılması noktasında önemli araçlar açıklanmış, İlhan Berk’in kendisiyle yapılan bir söyleşide dil için söylediği düşüncelerine yer verilmiştir. “Benim hastalık kertesine varan bir yönüm var ki, o da dille yıkanmak, onunla gidip gelmektir. Böyle dillerle yıkana yıkana dilin alanında çukurlar kurmuşumdur. Bunlara batıp çıkma beni ürkütmemiştir.”²³

Özdemir İnce, bu denemede Berke Vardar’ın dilin düşünce, toplum ve gerçeklik ile ilişkilerini inceliyor.

‘Genç Şair’in Durumu’ başlıklı denemede Özdemir İnce’ye göre, genç şair adayının çevresinde iki dünya vardır: Biri maddi dünya; öteki, zihinsel-tinsel dünyadır.²⁴

Genç şairlerimizin çoğu, oluşmakta olan geleneğin içinde şiir yazıyorlar ve bu geleneğe bağlanıp etkilenmenin bilinci içinde davranıyorlar. Önemli olan, zorunlu olarak ortaya çıkan benzerliklerini ileri sürüp onları kınayarak etkilemeye çalışmak değil, onların benzeşmedikleri noktalarda yatan potansiyel kişiliklerini ortaya çıkarmaktır.²⁵

‘Şiir İçin Özsözler’ başlıklı denemede dil, şiir gibi konularda görüşler ortaya konmaktadır. Dil, şiirin hammaddesidir, ama şiir de dilin ikinci bilincidir. Şiir, dili değiştirir, canlandırır, onun bütün gizillerinin önünü açar.

Şiirsel söylemin iki görevi vardır: Anlamı örgütlemek ve anlamla yarışmak.²⁶ Burada anlamı örgütlemekten anlaşılan bir anlamı başka bir anlamla ilişkilendirmek ve anlamla yarışmaktan anlaşılan da bir anlamı başka bir anlamla destekleyerek oluşturmaktır.

Şiirin nesnesi yazılırken oluşur. Şiirin gerçekleşmeye gereksinimi vardır.

1880’lerde şiirde düzyazı da sözdiziminin mantığına dayandırılıyor ancak şiir ölçü ve uyak bakımından düzyazıdan ayrılıyordu.

Ozan, hem kendisi, hem başkası olabilendir. Ancak bu taklit yoluyla değil özgünlük ile olmalıdır.

‘Gelenek Üzerine’ başlıklı kısımda ise Yarın dergisi Özdemir İnce’ye belli sorular soruyor ve bu sorulara verilen yanıtlar bizlere sunuluyor. Sorulan sorular arasında İnce’ye gelenek kavramından ne anladığı sorulmakta. İnce bu soruya gelenekten ne anladığını değil bu kavramın bilimsel olarak nasıl tanımlandığına önem ve değer verdiğini söyler. Gelenekten kopuşun tam anlamıyla gerçekleşemeyeceğini söyler. Birinci ve İkinci Yeni’ye dair düşüncelerini de bu bölümdeki sorular ekseninde cevaplar ve kimi noktalarda da eleştirir.

²³ Özdemir İnce, *Şiir ve Gerçeklik*, s.103.

²⁴ Özdemir İnce, *Şiir ve Gerçeklik*, s.115.

²⁵ Özdemir İnce, *Şiir ve Gerçeklik*, s.130-131.

²⁶ Özdemir İnce, *Şiir ve Gerçeklik*, s.136.

‘Sözcük, Dize, Çıkmaz ve Saçlar’ başlıklı denemede Cemal Süreya, Edip Cansever, Turgut Uyar’ın üç önemli yazısına yer veriyor Özdemir İnce. Yazarların söyleşileri ile birlikte Varlık Dergisi’nde yayınlandı bu yazılar. Oktay Rifat’ın da *Perçemli Sokak* kitabına yazdığı önsözünün bir bölümü de dergide yer alıyor. Özdemir İnce, bu dört yazarın-şairin yazmış oldukları yazıları değerlendiriyor. Çünkü yazarlar kendileriyle yapılan söyleşide, yazılarının o zamanlar yanlış anlaşılıp değerlendirildiğini söylüyor, ama o yazılarla ilgili olarak bugün ne düşündüklerini açık seçik söylüyorlar.

Özdemir İnce, dil konusuna da oldukça önem verir. Dil üzerine değerlendirmeler yapar. Bütün sanatsal ifade biçimleri arasında yalnızca edebiyatın dille doğrudan ilişkisi vardır. Yani, dil yazarların kullandığı bir malzeme olduğunu söyler.

Yazar yapısalcılığa dair düşüncelerini de aktarır. Bu düşünceleri aktarırken de şunu söyler: hiçbir eleştiri kuramı tek başına bir sanat yapıtını okuma, anlama, açıklama bakımından yeterli değildir. Sanat yapıtını okumada, anlamada, açıklamada diğer kuramlardan, bakış açılarından yararlanılarak bir çalışma yapılmalıdır.

‘Siyasetnâme ve Tarihin Çağrısı’ başlığıyla “Siyasetnâme” adını verdiği ve içinde uzunlu kısıtlı yetmiş altı şiirden oluştuğunu söylediği kitabını neden yazdığını anlatarak bir tanıtım yazısı bağlamında ve şiirin tarihle olan ilişkisini, tarih gelenek ilişkisi içerisinde anlatmıştır.

‘Çağdaş Lirik Şiir Üzerine’ adlı denemesi ile liriğin epik ve dramatik şiirden farkına değinmiş; lirik şiiri dönemsel bağlamda değerlendirmiştir. Bunların yanında da Arap lirik şiirine, Fars lirik şiirine, Japon lirik şiirine ve bizim lirik şiirimize ait birkaç şey söyler. “Çağdaş lirik ozan hem kendisi hem de başkası olabilen şairdir.” sözüyle bu bütünleşmenin, lirik şiir türünün en önemli özelliği olduğunu söyleyip kitabı sonlandırmıştır.

Kitap içerisinde açıklanan kavramlar ve anlatılan durumlarla ilgili alanında ün salmış kişilerin görüşlerine yer verilmiştir. Özdemir İnce de kendi fikir ve tespitlerini eleştirel üslubuyla açıklayarak mantık kuralları çerçevesinde sağlam bir zemine oturtmuş ve okuyucunun zihnini saydamlaştırmıştır.

Cemal Süreya’nın İmge Anlayışı

Cemal Süreya, imgenin, kaynağını dış gerçeklikten alarak üretilen yeni bir gerçeklik durumu olduğunu savunur.

Şairin, şiirinde geliştirdiği özün, okurda bir ruh hali yaratabilmesi için, bu özün duyulabilir bir nitelikte olması şarttır. Yani okurla bağlantı kurmaya hazır bir yönü olacak yapıtın. Eliot buna nesnel karşılık diyor. Şair tek insandaki dünyayı okura ulaştırmak için olay dizileriyle, öykülerle, konularla kendi açısının nesnel karşılığını yaratmak zorundadır. Bir kelime mi kullanıyoruz, bir görüntü mü kuruyoruz, dışa

vurduğumuz bir coşkumuz mu var; o kelime, o görüntü, o coşku daha önce yazdığımız şiirlerin, başka şairlerin şiirlerinin, suya giden genç kızların, bir gazete manşetinin kelimelerinde; ortaokul tarih kitabının resim altlarında, bir siyasa adamının davranışlarında yankılanmalı, sonra da onlardan koparak ya da onların yanında bir ayrımcılığı yüklenerek son konumunu almalıdır. Şiirsel süreçte yapının, değişik niteliğini kazanmadan önce, dille ve dış gerçeğin görünümüleriyle bir uyumu var ki çok önemli. Çünkü nesnel karşılık da, duyulabilir oluş niteliği de ancak böyle bir uyumla gerçekleşiyor. Görüntü ya da coşku, eşya ya da konumlar karşısında değişik ve yabancı niteliğini elde etmeden önce onlarla akrabalık bağı kuracak ki, sözü edilen yabancılık ve değişiklik okurla bir alış verişi fonunu yaratabilsin.²⁷

Cemal Süreya için imge, çağdaş şiirin en önemli yapısal unsurlarından biridir. O, imgeyi Türk şiirinin ulaştığı yeniliğin en önemli gösterenlerinden biri olarak kabul eder. Ona göre imge, dış gerçeklikten ve anlamdan bütün bütüne kopuk olmamalı, çıkışını buradan yapmalıdır. “Yarattığım her imgenin hem çağdaş duyarlılığı kavramasını hem de şiirimizin en eski örnekleriyle çağrışım bağı kurmasını özlerim.”²⁸

Cemal Süreya, İkinci Yeni’yle başlayan “imge çılgınlığı”nı, Türkçe’de bir “iç ses” arama çabalarına bağlamaktadır. Şiirin aslında dil içinde bir dil olduğunu, “kuşdili” kullanılmadığına göre, imgenin mutlaka bir şeyin karşılığı olduğunu savunmakta ve imgeyi şöyle tanımlamaktadır:

“İmge ne acaba? İmge bir şeyin daha iyisi, daha kötüsü, daha gerçeği, daha gerçek dışı durumu, daha temiz, daha kirlisi, daha hafifi, daha ağırı, daha ... nasıl söyleyeyim, daha kendisi.. Yani daha kendisini bulmaktır imge.”²⁹

Cemal Süreya’nın “Gül” ve “Üvercinka” Şiirlerinde İmge

Gül (1954)³⁰

*Gülün tam ortasında ağlıyorum
Her akşam sokak ortasında öldükçe
Önümü arkamı bilmiyorum
Azaldığını duyup duyup karanlıkta
Beni ayakta tutan gözlerinin*

27 Cemal Süreya, *Şapkam Dolu Çiçekle*, İstanbul: YKY, 2012, s.311-312.

28 Cemal Süreya, “Günübirlik”ler, İstanbul: YKY, 2013, s.46.

29 Cemal Süreya, “Güvercin Curnatası” *Cemal Süreya ile Konuşmalar*, Haz. Nursel Duruel, İstanbul: YKY, 1997, s.177.

30 Cemal Süreya, *Sevda Sözleri-Bütün Şiirleri*, İstanbul: YKY, 2018, s.12.

*Ellerini alıyorum sabaha kadar seviyorum
Ellerin beyaz tekrar beyaz tekrar beyaz
Ellerinin bu kadar beyaz olmasından korkuyorum
İstasyonda tiren oluyor biraz
Ben bazan istasyonu bulamayan bir adamım*

*Gülü alıyorum yüzüme sürüyorum
Her nasılsa sokağa düşmüş
Kolumu kanadımı kırıyorum
Bir kan oluyor bir kıyamet bir çalgı
Ve zurnanın ucunda yepyeni bir çingene*

Şiirin konusu “kadın”dır. Şair “kadın”ı sembollerin en güzeli olan “gül” ve kuvvetli aşkıyla idealize ediyor ve yüceltıyor.³¹ Kadın ile gül arasındaki bağ şiirde hâkim bir semboldür. Kadın burada imge olarak karşımıza çıkar.

“Göz” ile “el” şiirde kadına ait önemli kavramlardır. Şiir bu iki kavramdan hareketle ilerler.

Şair gözlere anlam yüklemiştir. Gözler anlatıcının bulunduğu çıkmazdan çıkıp sığınmak istediği bir yer gibidir. Gözler, anlatıcıyı ayakta tutan bir unsurdur. Bu da “karanlık” imgesi ile temsil edilir:

*“Azaldığını duyup duyup karanlıkta
Beni ayakta tutan gözlerinin”*

“Gülün tam ortasında ağlıyorum” dizesi imge açısından önemlidir. Çünkü “gül” kelimesi burada bilinen anlamının dışına çıkarak bir mekân olarak karşımıza çıkar. Cemal Süreya bunu diğer dizeler ile bağlantılı olarak bizlere gösterir. “Her akşam sokak ortasında öldükçe gülün ağlayan biri” olarak “gül” imgesini bu şekilde kullanır Cemal Süreya.³² Dilin çağrışım alanı kullanılmıştır. Bundan dolayı da modern bir unsur diyebiliriz.

“Gül” imgesine burada hem mekân hem de kadın olarak bakabiliriz.

“Gül” imgesi, geleneksel imgeyi modernist bir tavırla ortaya koyar.³³

Gül kelimesine devamındaki dizelerde olan kelimeler üzerinden bakmak gerekirse; akşam, karanlık, ölüm gibi sözcükler korku ve umutsuzluğa işaret eder. Kadın bu

31 Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri 2*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013, s.238.

32 Murat Lülecî, ““Özgürlüğün Geldiği Gün” : Cemal süreya’nın Şiirlerinde İmge Kurulumu”, *Varlık Dergisi*, 2015, s.13.

33 Murat Lülecî, ““Özgürlüğün Geldiği Gün” : Cemal süreya’nın Şiirlerinde İmge Kurulumu”, s.16.

ortamda gözleri ve elleri ile umuttur şaire göre.

Kadının elleri sadece olumlu değil olumsuz çağrışımlar da yapmaya imkân verir.

“Ellerini alıyorum sabaha kadar seviyorum” dizesinde sevgi çağrışımı yapan eller daha sonraki

“Ellerin beyaz tekrar beyaz tekrar beyaz

Ellerinin bu kadar beyaz olmasından korkuyorum

İstasyonda tiren oluyor beyaz

Ben bazan istasyonu bulamayan bir adamım” dizelerinde ise “beyaz”, “tiren”, “istasyon” kelimeleri ile düşünüldüğünde ölüm, ayrılık gibi durumların vermiş olduğu korkuya çağrışım yapar. “El” imgesine mekân olarak da bakmak mümkündür. Sevgiliye ait olan eller dışarıdaki dünyadan kaçarken kişinin sığındığı bir yerdir.

“Gülü alıyorum yüzüme sürüyorum

Her nasılsa sokağa düşmüş

Kolumu kanadımı kırıyorum

Bir kan oluyor bir kıyamet bir çalgı

Ve zurnanın ucunda yepyeni bir çingene” dizelerindeki “sokağa düşmüş” ifadesindeki kinayeyi ihmal etmemek gerekir; bir yandan yere düşmüş gerçek bir gül görüntüsü, öte yandan ve elbette daha derinlikli olmak üzere “sokağa düşmüş güzel bir kadın” metaforu vardır bu ifadede. Divan şairinin istiareli kullanımında “gül” hemen her zaman doğadaki gerçekliğinden kopuk şekilde soyut bir “sevgili”yi karşılarken Cemal Süreya’nın kullanımında doğadaki gerçeklikle insandaki imgeselleşme bir aradadır.³⁴

Özdemir İnce’nin imge anlatımına baktığımızda;

Somuttan Somuta:

“Gülün tam ortasında ağlıyorum”

“Ellerini alıyorum sabaha kadar seviyorum”

“Her akşam sokak ortasında ölüyorum”

“Gülü alıyorum yüzüme sürüyorum” dizelerinde Özdemir İnce’nin somuttan somuta diye adlandırdığı imge unsuru hâkimdir.

Somuttan Soyuta:

“Gülün tam ortasında ağlıyorum”

³⁴ Bâki Asiltürk, “Cemal Süreya Şiirinde Dil, İmge ve Özel Ad Sürprizleri”, *U.Ü Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, s.241.

“Her akşam sokak ortasında ölüyorum”

“Kolumu kanadımı kırıyorum” dizelerinde Özdemir İnce’nin somuttan soyuta diye adlandırdığı imge unsuru hâkimdir.

Soyuttan Somuta:

“Beni ayakta tutan gözlerinin” dizesinde Özdemir İnce’nin soyuttan somuta diye adlandırdığı imge unsuru hâkimdir.

Özdemir İnce imgeyi işlevsel olarak ikiye ayırmıştı. İşlevsel imgeye bakıldığında bunun içinde betimleyici imgeler de simgeleyici imgelerde bulunmaktadır. Bunların içerisinde de söz sanatları ile yapılan imgeler de vardır. Aşağıda verdiğimiz örnekler tam da bu imge türlerine aittir:

Betimleyici imgelere örnek şiirin tamamını gösterebiliriz.

Simgeleyici imgelere örnek; *“istasyonda tiren oluyor biraz”* dizesini örnek verebiliriz.

Eğretilemeye örnek olarak *“Ellerinin bu kadar beyaz olmasından korkuyorum”*

“İstasyonda tiren oluyor biraz” dizelerini örnek verebiliriz.

Şiirde günlük ifadeler de kullanılmıştır. Bunlara bakacak olursak; “tam ortası, önümü arkamı bilmiyorum, ayakta tutan, her nasılsa, kolumu kanadımı kırıyorum, bir kan, bir kıyamet, bir çalgı” gibi ifadeler örnek olarak gösterilebilir.

Üvercinka (1956) ³⁵

*Böylece bir kere daha boynunlayız sayılı yerlerinden
En uzun boynun bu senin dayanmaya ya da umudu kesmemeye
Lâleli'den dünyaya doğru giden bir tramvaydayız
Birden nasıl oluyor sen yüreğimi elliyorsun
Ama nasıl oluyor sen yüreğimi eller ellemez
Sevişmek bir kere daha yürürlüğe giriyor
Bütün kara parçalarında*

Afrika dahil

*Aydınca düşünmeyi iyi biliyorsun eksik olma
Yatakta yatmayı bildiğin kadar*

35 Cemal Süreya, *Sevda Sözleri-Bütün Şiirleri*, İstanbul: YKY, 2018, s.38-39.

*Sayın Tanrıya kalırsa seninle yatmak günah, daha neler
Boşunaymış gibi bunca uzaması saçlarının
Ben böyle canlı saç görmedim ömrümde
Her telinin içinde ayrı bir kalp çarpıyor
Bütün kara parçaları için*

Afrika dahil

*Senin bir havan var beni asıl saran o
Onunla daha bir değere biniyor soluk almak
Sabahları acıktığı için haklı
Gününü kazanıp kurtardı diye güzel
Bir çok çiçek adları gibi güzel
En tanınmış kırmızılarla açan
Bütün kara parçalarında*

Afrika dahil

*Birlikte mısralar düşürüyoruz ama iyi ama kötü
Boynun diyorum boynunu benim kadar kimse değerlendiremez
Bir mısra daha söylesek sanki her şey düzelecek
İki adım daha atmıyoruz bizi tutuyorlar
Böylece bizi bir kere daha tutup kurşuna diziyorlar
Zaten bizi her gün sabahtan akşama kadar kurşuna diziyorlar
Bütün kara parçalarında*

Afrika dahil

*Burda senin cesaretinden laf açmanın tam da sırası
Kalabalık caddelerde hürlüğün şarkısına katılırkenki
Padişah gibi cesaretti o, alımlı değme kadında yok
Aklıma kadeh tutuşların geliyor
Çiçek Pasajı'nda akşamüstleri
Asıl yoksulluk ondan sonra başlıyor
Bütün kara parçalarında*

Afrika hariç değil

Üvercinka, Cemal Süreya şiiri ile varolmuştur. Üvercin, güvercin kelimesinden “g” harfinin atılması ile ve “ka” kelimesinin eklenmesiyle oluşmuştur. “Ka” ekine bakmak gerekirse bu bazı dillerde kadınlar için kullanılan bir ektir. “Ka” kanat kelimesinden de eklenmiş olabilir. Bu açıdan bakıldığında da güvercin kanadı şeklinde anlamlandırılabilir.³⁶ Cemal Süreya, Üvercinka ile dilin yapısını değiştirir.

36 Merve Esra Polat, “Cemal Süreya’nın “Üvercinka” Şiirinde Biçimsel Estetik Kaygı Ve Anlamsal Çok Boyutluluk, *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 2017, s.270.

“Laleli”den dünyaya giden bir tramvaydayız” bu dizede şair Laleli’ye bir anlam yüklemiş. Burada mekâna dair bir genişleme vardır. Laleli aslında var olan bir yer. Ancak şair burada Laleli’ye bir semt gözüyle değil de daha çok kendilerini gerçek dünyadan soyutladıkları bir yer olarak bakıyor. Kendini ve sevgilisini ve sevgilisini Laleli ile dünyadan, diğer insanlardan soyutlar. Sonrasında da bu dünyadan gerçek dünyaya geçiş yaparlar. Özdemir İnce’nin soyuttan somuta imgesine örnektir.

“Afrika dahil” ve “Afrika hariç değil” sözlerinin tekrarı ritmi ortaya çıkarıyor. Bunun anlamına bakacak olursak da Afrika hem Cemal Süreya hem de İkinci Yeniciler için önemli bir kıtadır. Afrika dışlanmış bir kıtadır. Buraya dikkat çekerek Afrika’nın dışlanmışlığı Cemal Süreya tarafından yok sayılmıştır. Ayrıca Cemal Süreya’nın hayat hikâyesi ile de bağlantılı olabilir bu durum.

“Aydınca düşünmeyi iyi biliyorsun eksik olma” Sevgili bu dizeden de anlaşıldığı gibi sadece sevgili değil aydınca düşünen, duyarlı biridir.

“Her telinin içimde ayrı bir kalp çarpıyor (yayılğan/geleğen imge)

Bütün kara parçaları için

Afrika dahil” dizelerinde Afrika ile kalp arasında bir bağlantı olduğu düşünülebilir. Afrika’yı dışlamıyor her telinin içinde ayrı bir kalp çarpıyor diyerek Afrika’yı da dahil ediyor. Kadın burada adeta bütün dünyaya açılmada yardımcı bir unsurdur.

“Sabahları acıktığı için haklı

Gününü kazanıp kurtardı diye güzel” burada kadın sevgili boyutundan çıkarak emekçi, işçi bir portreye çağrışım yapar.

Kadın bir süre sonra Afrika dahil bütün kara parçalarında “birçok çiçek adları gibi güzel, en tanınmış kırmızılarla açan” biri haline geliyor.

“Birlikte mısralar düşürüyoruz ama iyi ama kötü” dizesinden itibaren şair ile sevgilisi birlikte mısralar yazıyorlar, bir mısra daha söyleseler her şeyin düzeleceğine inanıyorlar. Şair için birlikte olan şeyler artık sadece sevgi adına değil bütün insanlığı kurtaracak nitelikte. Ancak onların bu birlikte olan umutları ile onlar dünyanın her yerinde sabahtan akşama kadar kurşuna diziliyorlar.

“Burda senin cesaretinden lafaçmanın tam da sırası” dizesi ile başlayan kısımdan itibaren sevgilinin sadece sevgili yönü değil başka yönleri de ortaya çıkmaktadır. Sevgilinin cesaretli olması dikkat çeker. İdeolojik konularda o da özgürlük adına koşturur erkek gibi.

“Aklıma kadeh tutuşların geliyor

Çiçek Pasajında akşamüstleri (Bilinç akımı devreye girer)

Asıl yoksulluk ondan sonra başlıyor

Bütün kara parçalarında

Afrika hariç değil” dizeleri ile sevgili ile içtikten sonra tüm kederler, sıkıntılar ortaya çıkıyor. Asıl yoksulluk burada başlıyor. Bu yoksulluk Afrika dahil her yere yayılıyor.

“Kadeh”, “çiçek pasajı” sarhoşluğu çağrıştıran kelimelerdir. Çiçek Pasajı meyhanelerin çok bulunduğu bir yerdir ve şiirde yapmış olduğu çağrışımlardan dolayı Çiçek Pasajı burada imgedir.

“Yoksulluk” ile “kara” kelimeleri Afrika imgesine çağrışım yapar. Bu kelimeler sadece sıkıntıyı, kederi bizlere göstermekle kalmaz. Kara kelimesi Afrika’nın ten rengine dair bir çağrışımı da ortaya çıkarır. Aynı şekilde yoksulluk kelimesi Afrika’da var olan bir soruna dair çağrışımdır.

Özdemir İnce’nin imge anlatımına baktığımızda;

Somuttan Soyuta:

“Birden nasıl oluyor sen yüreğimi elliyorsun”

“Her telinin içinde ayrı bir kalp çarpıyor” dizelerinde Özdemir İnce’nin somuttan somuta diye adlandırdığı imge unsuru hâkimdir.

Soyuttan Somuta:

“Laleli”den dünyaya giden bir tramvaydayız”

“Senin bir havan var beni asıl saran o”

“Onunla daha bir değere biniyor soluk almak” dizelerinde Özdemir İnce’nin soyuttan somuta diye adlandırdığı imge unsuru hâkimdir.

Özdemir İnce’nin işlevsel imge olarak tanımladığı imgelere bakılacak olursa betimleyici imgeler de simgeleyici imgeler de bulunmaktadır. Ancak simgeleyici imgeler Üvercinka’da daha çok bulunmaktadır. Çağrışımsal olarak daha çeşitlidir. Bunların içerisinde söz sanatları ile yapılan imgeler de vardır. Aşağıda verdiğimiz örnekler tam da bu imge türlerine aittir:

Benzetmeye örnek: *“Aydınca düşünmeyi iyi biliyorsun eksik olma Yatakta yatmayı bildiğin kadar”*

“Boşunaymış gibi bunca uzaması saçlarının”

“Bir çok çiçek adları gibi güzel”

*“Boynun diyorum boynunu benim kadar kimse değerlendiremez
Bir mısra daha söylesek sanki her şey düzelecek”* dizelerini örnek verebiliriz.

Şiirde günlük ifadeler de kullanılmıştır: “yürürlüğe giriyor, eksik olma, asıl saran o, ama iyi ama kötü, laf açma” gibi ifadeler buna örnektir.

İsmet Özel’in imge görüşü de fikrimce burada önem arz etmektedir. İmgenin güç kazanması bireyin özgürlüğüne yardım ediyor. İnsan temelde iyi olduğu için kendiliğindenliğiyle güçlü imge de özgür ve olumlu bir şiir yapısı hazırlayacaktır. Kalıplar ve dural düzlemler imge ile yıkılacaktır, çünkü o özgürlüğünü engelleyecek her şeyin sınırlarını zorlayacak ve kendiliğindenliğini de hep elinde tutacaktır. İmge, ozanı çevreleyen düzenden ayrı bir şiir düzeni yaratmakla kalmaz. İnsan ilişkilerini ele alırken duyu organlarımızın olanaklarını aşan bir güce sahiptir.³⁷

Sonuç

Cemal Süreya, İkinci Yeni döneminin önde gelen şairlerindendir. Dilin etkili kullanımına önem veren İkinci Yeni şairlerinin imge kullanımına yönelmiş oldukları görülür. Modern şiirin öncelenen estetik niteliklerinden birisi olarak imge, belli kişilere göre şiir üretiminin en temel aracıdır. Dönem şairlerinden özellikle Cemal Süreya imgeyi şiirlerinde temel unsur olarak kullanmıştır. İmge, onun şiirinde en temel dil ve üslup özelliği olarak karşımıza çıkarak yeni bir kimlik kazanır. Cemal Süreya, imgenin, kaynağını dış gerçeklikten alarak üretilen yeni bir gerçeklik durumu olduğunu savunur ve şiirin bütünü içinde sözcüklerin taşıyıcılığına ısrarla vurgu yapar.

İmge, çok boyutlu bir yapıya, anlama sahiptir. Bu yüzden imge kavramına dair pek çok tanım yapılmış, şairler imgeyi kendilerine göre yorumlamışlardır. Çalışmamızda bunların bir kısmına yer verdik.

“Özdemir İnce’nin “Şiir Ve Gerçeklik” Eseri Bağlamında Cemal Süreya’nın Şiirlerinde İmge” adlı çalışmada “Şiir ve Gerçeklik” kitabında Özdemir İnce’nin imge tanımından ve var olan genel imge tanımından yola çıkılarak Cemal Süreya’nın ele almış olduğumuz “Gül” ve “Üvercinka” adlı şiirlerinde imgeler incelenerek bulunmuştur. Bulduğumuz imgeler hem Özdemir İnce’nin imge tanımına hem Cemal Süreya’nın imge tanımına hem de var olan imge tanımına uygunluk göstermektedir.

Ele alınan şiirlerde imgenin delilleri şiirlerin dizelerinde gösterilmiş olup yapılan açıklamalarla kavramlar desteklenmiştir. Her iki şiirde de imgesel açılımlar oldukça fazladır. Kelimelerin çağrışım gücünden yararlanılarak ilk anlam dışındaki anlamın da anlaşılması sağlanır.

KAYNAKÇA

37 İsmet Özel, *Şiir Okuma Kılavuzu*, İstanbul: Tiyo, 2017, s.116.

Kitap

- DOĞAN, Aksan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, İstanbul: Be-Ta Basım Yayım, 1993.
- İNCE, Özdemir, *Şiir ve Gerçeklik*, Ankara: İmge Kitabevi, 2011.
- KAPLAN, Mehmet, *Şiir Tahlilleri 2*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- ÖZEL İsmet, *Şiir Okuma Kılavuzu*, İstanbul: Tiyo, 2017.
- SÜREYA, Cemal, “*Günöbirlik*”ler, İstanbul: YKY, 2013.
- SÜREYA, Cemal, “*Güvercin Curnatası*” Cemal Süreya ile Konuşmalar, Haz. Nursel Duruel, İstanbul: YKY, 1997.
- SÜREYA, Cemal, *Sevda Sözleri-Bütün Şiirleri*, İstanbul: YKY, 2018.
- SÜREYA, Cemal, *Şapkam Dolu Çiçekle*, İstanbul: YKY, 2012.

Makale

- ASİLTÜRK, Bâki, “*Cemal Süreya Şiirinde Dil, İmge ve Özel Ad Sürprizleri*”, U.Ü Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi, 2015.
- LÜLECİ, Murat, ““*Özgürlüğün Geldiği Gün*” : Cemal süreya’nın Şiirlerinde İmge Kurulumu”, Varlık Dergisi, 2015.
- POLAT, Merve Esra, “*Cemal Süreya’nın “Üvercinka” Şiirinde Biçimsel Estetik Kaygı Ve Anlamsal Çok Boyutluluk*, Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi, 2017.

Tez

- DOĞAN, Mehmet Can, “*Cemal Süreya’nın Şiiri*”, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2007.

Türk Kültüründe Ateş ve Ocağın Hastalık Tedavisindeki Yeri ve Önemi

Yavuz Selim KESKİN

Giriş

Ateş, anasır-ı erbaa yani dört unsurdan (ateş, su, hava, toprak) biri olarak yer almaktadır. Ateş, eski zamanlardan günümüze kadar insanların yaşamlarını kolaylaştıran, besinlerin pişirilmesi, insanların ısınması gibi temel ihtiyaçları karşılayan bir varlıktır. Bunun yanı sıra ateşin, yakıcılığı ve yok ediciliği gibi özellikleri ile de insanları korkuttuğu bilinmektedir. Ateş bu ve buna benzer özelliklerinden dolayı insanlar tarafından kutsal kabul edilmekte ve kutsal kabul edilmesinden dolayı da ateşe insanlar tarafından bazı törenler düzenlenmektedir.¹

Ateş kelimesinin etimolojik yapısını inceleyecek olursak, ateşin Farsça kökenli âtaş kelimesinden dilimize girdiği görülmektedir. Farsça âtaş olan kelimenin ise Eski Türkçede ki karşılığının -od- olduğu bilinmektedir.² Bununla beraber bakıldığında ateşin -ot- kelimesinden -od- olduğu ve daha sonra ise -ota- olarak türediği ve bu kelimeden de -otaş- olarak türediği kaynaklarda geçmektedir.³

Ocak kelimesine bakacak olursak, ocak denildiğinde akla ilk gelen ve somut anlam bakımından ateşin yakıldı yer olarak ifade edildiği görülmektedir. Ocak kelimesi bu anlamın dışında farklı bazı anlamlara da sahip olmaktadır. Bu anlamlar genellikle soyut anlam olarak değerlendirilmektedir. Eğer ocak evin ortasında yanıyor ise evi ve o evde yaşayan aileyi, bu ailenin geçmiş ve gelecekteki bireylerini temsil etmektedir. Bununla beraber ocak, soy anlamında gelmektedir. Bir diğer anlamı ise insanları tedavi etme de toplumumuzda etkin bir rol oynayan ve halk arasında halk hekimliği olarak da bilinen sağaltma ocaklarına karşılık geldiği de görülmektedir.⁴ Ocak kelimesinin etimolojik kökenini inceleyecek olursak, ocak kelimesinin kökünün Eski Türkçe'de -od- dan geldiği ve sonuna yer bildirme eki olan -ak- (önceleri ag/ağ) kelimesi getirilerek kelime odag/odağ, oçag/oçağ, ocag/oçağ olduğu ve daha sonrasında ise g-ğ-k seslerinin değişimi ile ateş yanan yer anlamına gelen odak/ocak kelimesine dönüştüğü ifade edilmektedir. Bununla beraber ocak kelimesi ev, yuva,

1 Satı Kumartaşhoğlu, *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*, Konya 2016, ss. 6

2 Hasan Eren, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Ankara 1999, ss.24

3 Tuncer Gülensoy, *Türkiye Türkçesindeki Türkçe sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*, Ankara 2007, ss. 87.

4 Satı Kumartaşhoğlu, *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak*, ss. 6

aile anlamlarına da gelmektedir⁵. Ocak kelimesi ile ilgili bir diğer etimolojik çalışmaya bakacak olursak, ocak kelimesi *oçak-oçık-ocuk* olarak ifade edilmiş fakat kökenin de -od- kelimesi olduğu kaynaklarda belirtilmiştir. Ayrıca bu kelimeler Uygurca'da yer alan *otçuk, oçuk* gibi kelimelere dayandırıldığı görülmektedir⁶.

Ocak kelimesinin diğer Türk şivelerinde ki kullanımlarına bakacak olursak, Azerbaycan Türkçesinde *ocag*, Başkurt Türkçesinde *Usag*, Kazak Türkçesinde *oşak*, Kırgız Türkçesinde *oçok*, Özbek Türkçesinde *oçak*, Tatar Türkçesinde *uçak*, Türkmen Türkçesinde *ocak*, Uygur Türkçesinde *oçağ* gibi anlamlarda kullanıldığı ifade edilmektedir⁷. Türk şivelerine bakacak olursak ocak kelimesinin genel anlamının; ateşin yandığı yer, ocak, ateş, sacayak, yuva, aile, soy vb. gibi anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.⁸ Ocak kelimesinin Türkiye Türkçesindeki anlamlarına bakacak olursak, ilk öncelik olarak Şemseddin Sâmî'nin *Kamus-ı Türkî* adlı eserinde ki anlamına yer vermek faydalı olacaktır: “1. Ateş yanan yer, kânûn: Oda, mutfak ocağı, 2. Dumanın çıkması için duvarda açılmış delik ve damdan yukarı çıkan baca, 3. Madencilerin maden erittikleri yer, kalhâne, 4. Kireç yaktıkları yer, kireç fırını, 5. Taş ve maden çıkarmak için açılan çukur veya kuyu, 6. Tahte'l-arz olan su yolu ve lağım vesairenin muhtelif mahallerinde yapılan bacalar ki açılıp kapanır, 7. Bahçenin bir cins sebze zer'ine ayrılmış ve etrafı yükseltip çukur kalmış tarlası, 8. Ateşi sönmez hanedan, büyük aile, 9. Mürettep sınıf-ı asker”.⁹ Bir başka kaynaktaki ocak ile ilgili şu bilgiler verilmektedir: “(I) Ateş, (II) 1. Eski ve soylu aile, 2. Dedelerden beri belirli bir hastalığı iyi ettiğine inanılan aile, (III) Fide ya da ağaç dikmek için açılan çukur, (IV) Su değirmenlerinde suyun akıtıldığı ve çarkın indirildiği yer, (V) Bir yerde toplu olarak bulunan fındık ağaçları”.¹⁰ Bunun yanı sıra Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanmış olan Türkçe Sözlük de ise ocak ile ilgili şu anlamlar verilmektedir: “1. Ateş yakmaya yarayan, pişirme, ısıtma gibi amaçlarla kullanılan yer, 2. Odalarda, genellikle duvar kenarlarında tuğla veya taştan yapılmış, bacası olan yer, şömine, 3. Isı vererek üzerine veya içine konulan maddeleri ısıtan, pişiren, kaynatan, eriten araç veya âlet, 4. Kahvelerde, kuruluşlarda çay, kahve vb.nin yapıldığı yer, 5. Yer üstünde veya yer altında cevher çıkarılan yer, 6. Bahçelerde ve bostanlarda her tür meyve ve sebze ekimine ayrılmış, çevresinde biraz yükseltilmiş toprak parçası, 7. Bir şeyin en çok bulunduğu veya yapıldığı yer, 8. Aynı amaç ve düşünceyi paylaşanların kurdukları kuruluş veya toplandıkları, görev yaptıkları yer, 9. Ev, aile, soy, 10. Bazı hastalıkları iyi ettiğine inanılan aile, 11. Yılın 31 gün süren birinci ayı, kânunusani”.¹¹ Vermiş

5 İsmet Zeki Eyüboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, İstanbul 1995, ss. 499.

6 Tuncer Gülensoy, *Türkiye Türkçesindeki Türkçe sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*, ss. 610.

7 Ahmet Bican Ercilâsun, *Karşılaştırmalı Türk lehçeleri sözlüğü*, Ankara 1991, ss. 656-657.

8 Satı Kumartaşhoğlu, *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak*, ss. 7-8.

9 Şemseddin Sâmî, *Kamus-ı Türkî*, (Hazırlayan: Paşa Yavuzarslan), Ankara 2010, ss.929-930.

10 *Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü IX*, Ankara 1997, ss. 3262.

11 *Türkçe Sözlük*, Ankara 1998, ss. 1668.

olduğumuz bu anlamlar ocak kelimesinin terimsel anlamlarıdır. Bununla beraber ocak kavramına kült anlamı yükleyen tanımlar da bulunmaktadır ki asıl önem verdiğimiz nokta bunlardır: “*Ocak kelimesinin bildiğimiz anlamından türeme üç anlamı daha var: Birincisi, “ocağın batsın” deyiminde olduğu gibi, soy. İkincisi, “Hasan Dede ocağı”, “Narludere ocağı” deyimlerinde görüldüğü gibi, Anadolu’da Alevi-Kızılbaş topluluklarının, bölge bölge, bağlı bulundukları kutlu merkezler; ocak, bu deyimlerde, aynı zamanda, o yerlerde oturan tarikat ulularının soyu anlamına gelir; genel olarak bu ocakların önderlik görevi babadan oğula geçer; nitekim ocak ulusunun soyundan olan kimselere “ocakzade”derler. Kelime üçüncü anlamı ile, belirli bir veya birkaç hastalığı sağaltma gücünde olan, bu işin yöntemlerini bilen, bunu uzmanlık edinmiş kimseyi gösterir: “sarılık ocağı”, “fitik ocağı”, vb. gibi. Bu son halde, “ocak” ve “ocaklı” deyimleri eş anlamda kullanılır. Ocaklıların hastalıkları sağaltma yöntemleri çoğu kez büyüklük işlemlerdir; ama bunların yanında belirli şeyleri yedirmek, içirmek, vücudun ağrıyan yerine şu veya bu maddeyi sürmek, bağlamak gibi “ilaç” saydıkları gereçleri kullandıkları da olur”.¹² Başka bir kaynaktan ocak ile ilgili şunlardan bahsedilmektedir: “Hem soy, nesil hem tarikat liderlerinin adı hem de belli hastalıkları tedavi gücüne sahip olup bu işi meslek edinen insanlara verilen bir addır. Azerbaycan Türk şivelerindeki “eşsuncu” anlamı da bu bakımdan dikkat çekicidir. Taş devrinden beri yaşamakta olan “ocak” kültü, bir ifadesini de kutsal yerler, tapınaklar ve pirlere verilen adlarda “ocak” adında bulur. Azerbaycan Türkleri “ocak”ta melek olduğuna inandıkları için üzerine su dökmezlerdi. “Ocağın sönmesin!” sözü de Türklerin en büyük duasıdır. Ocak evin simgesi olduğu için her zaman temiz tutulurdu.”.¹³ Ocak kavramı Türk kültüründe önemli bir yere sahiptir. Bakıldığında edebiyat dünyasında ve Türk kültüründe önemli bir başyapıt eser olan Dede Korkut’ta da ocak kavramından şu şekilde bahsedildiği görülmektedir: “Oğuz bigleri at çapanda meydan kalmış. Kara mudbak dikilende ocak kalmış.”¹⁴ “Mere kocalar sünülüğü ocağa kon kızsun didi. Sünülüğü ocağa bıraktılar kızdı.”.¹⁵ Burada verilen ocak kavramının ateş yakılan yer anlamına geldiği görülmektedir. “Devletlü oğul kopsa ocağınun közidir.”¹⁶, “Ocağuna bunçılaysın avrat gelsün.”¹⁷, “Oğul-y-ile ikisini bir yirde öldürün. Ocağını söyündürün diyü söyleşdiler.”¹⁸, “Oğul ocağum issüz koma, kerem eyle, varma, didi.”.¹⁹ Dede Korkut Hikâyeleri’nin belli bölümlerinde geçen ocak kavramlarının “ev, yurt, aile, soy” anlamlarında kullanıldığı*

12 Pertev Naili Boratav, *Türk Halk Bilimi II 100 soruda Türk folkloru: (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar, İstanbul 1984, ss. 113.*

13 Celal Beydili, *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*, (Çeviren: Eren Ercan), Ankara 2004, ss.436.

14 Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı I Giriş-Metin- Faksimile*, Ankara 1997, ss. 100.

15 Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı I Giriş-Metin- Faksimile*, ss. 212

16 Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı I Giriş-Metin- Faksimile*, ss. 74.

17 Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı I Giriş-Metin- Faksimile*, ss.76

18 Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı I Giriş-Metin- Faksimile*, ss. 169.

19 Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı I Giriş-Metin- Faksimile*, ss. 211.

görülmektedir. Burada da görüldüğü gibi ocak kavramı farklı anlamlarda kullanılmıştır. Ocak kavramının Türk kültürü içerisinde önemli bir yere sahip olduğunu buradan da görmemiz mümkündür.

Eski Türklerin kültürlerine bakacak olursak ateş ve ocak insanlar için kutsal kabul edilen varlıklar arasında yer almaktadır. Bu insan topluluklarına örnek verecek olursak, ateşi bir ilah olarak gören ve tapınanlar arasında ilk dikkati çeken Arilerin torunları olarak bilinen Hint-Avrupa toplulukları oldukları söylenebilir. Bununla beraber Hint-İran dini olarak bilinen Zerdüştlükte de ateşe tapınma, ibadet etme gibi bir inanç sisteminin olduğu bilinmektedir.²⁰ Zerdüştlük dinine göre dünyayı iki zıt düşünce oluşturmaktadır. Bunlardan birincisi iyilik, diğeri ise kötülük olarak ifade edilmektedir. İyiliğin, zekânın, ışığın, doğru düzenin yaratıcısı olarak bilinen Ahura Mazda'dır. İyiliğin karşıtı olarak ortaya çıkan kötülüğün yaratıcısı ise Angra Mainyu olarak bilinmektedir. Bakıldığında bu iki güç dünyanın yaratılışından bu yana vardır ve bu sebepten dolayı da birbiri ile eşittirler. İkisi de sonsuza kadar kalmayacaktır. Çünkü kötülük ve yalan yenilecek, geriye ise iyilik ve doğruluk kalacaktır. Burada anlatılan bu durum Zerdüştinin yeni ahlak olgusu olarak ifade edilmektedir.²¹

Eski Türklerin inançlarına bakıldığında ateş ve ocak yerdeki insanlar ile gökteki ilahlar arasında bir haberci olma görevi üstlendiği görülmektedir. Bu sebepten dolayı insanlar ateş ve ocağa kurban sunmaktadırlar. Ateş ve ocağın sunulan bu kurbanları gökteki ilahlara ulaştıracığı inancı hâkimdir. Ateş bu özellikleri ile diğer tanrısal varlıklara nazaran insanlara daha yakındır.²² Ateşin bu özelliklerinden yola çıkarak insanlar ile gökteki ilahlar arasında bir köprü görevi üstlendiğini söylememiz yanlış olmasa gerek. Ateşe kurban sunma ritüellerine baktığımız da Eliade'nin vermiş olduğu bilgilerde bu ritüellerin iki şekilde gerçekleştiği görülmektedir: Veda tapımında herhangi bir tapınak bulunmazdı. Genellikle ritüeller, ya kurbanı sunan kişinin evinde ya da otlar kaplı olan yakın bir arazide olmaktadır. Burada üç ayrı ateş yakılarak bitkisel sunular, süt, tereyağ, tahıl, pastalar ateşe verilmektedir. Ayrıca bununla beraber keçi, inek, boğa, koç ve at da kurban edilmektedir. Ritüeller evde yapılanlar ve toplu törenle yapılanlar olmak üzere iki kategoride yapılmaktaydı. Evde yapılan törenler evin reisi tarafından yapılmaktadır. Toplu törenle yapılanlar ise rahipler tarafından yapılmaktadır.²³ Evde yapılan törenlere bakıldığında genellikle ev reisi güneş doğmadan önce tanrısal ateşi harekete geçirmek için gider süt sağır veya sağılmış olan sütü alıp gelerek Agni'ye sunar. Ardından da diğer tanrılara sunu olsun diye sütü ateşin içine boşaltır. Sabahları yapılmakta olan bu sunuların amacı hem güneşin doğmasını, hem de ailenin refah ve mutluluğunun oluşmasını istemesinden

20 c. 37-38.

21 Joseph Campbell, İlkel Mitoloji Tanrının Maskeleri, Ankara 1992, ss. 164.

22 Satı Kumartaşoğlu, *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak*, ss. 43

23 Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt 1 (Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına)*, (Çev. Ali Berktaş), İstanbul 2007, ss.269.

dolayıdır.²⁴Güneş doğarken ve batarken yapılmakta olan ayin “*agnihotra*” (ateşe sunulan adak) yapılmadığı takdirde güneşin doğmayacağı inancı hakimdir. Ayrıca özel ritüeller içerisinde evdeki ateşin beslenmesi töreni tarım bayramlarından farklı olarak, hamilelik ve doğumla ilgili olan “*kutsama*” ve ya “*adama*”lar da, delikanlının Brahman eğitimcinin yanına verilmesinde, düğün, cenaze gibi durumlarda ateşe sunularak sunularak Agni’nin kutsanması söz konusudur. Bu kutsamalar da evin reisi tarafından dualar okunarak yapılmaktadır.²⁵

Ateşin bir diğer özelliğine bakacak olursak, ateş mevsimlik törenlerde ve yılbaşı kutlamalarında da kullanılmaktadır. Bu törenler de kullanılan ateş mevsimleri ve yılları birbirine bağlamaktadır.²⁶Belli bir yıl veya mevsimin bitmesi ile yanan ateş söndürülürken, yeni bir yılın başlaması ile yeni ateş töreni ile yakılmaktadır. Bununla beraber bir yılın bitmesi ve yeni bir yılın başlaması için yapılacak olan törende, toplumda bulunan bütün ateşler söndürülür ve daha sonrasında yeni bir ateş yakılır. Söndürülen bu ateş ile bir yıl sona ermiş olmakta ve yakılan yeni ateş ile yeni bir yıl başlamış olmaktadır. Yılın bitmesi ile kötülükler, pislikler, günahlar da yıl ile beraber biter ve yeni bir yılın başlaması ile de saf, temiz, günahsız bir zaman ve dünya ortaya çıkar inancı yer almaktadır. Yeni bir yıl ile dünyanın yeniden yaratıldığı anlayışı hâkim olduğu söylenebilir.

Yılın bitmesi ve yeni bir yılın başlaması gibi durumlarda törensel faaliyetler yapıldığı gibi insan hayatının önemli belli dönemlerinde de bazı törenler yapılmaktadır. Bu yüzden insan hayatının geçiş dönemi olarak görülen dönemler ki bunları evlilik, doğum, ölüm vb. gibi durumlarla örneklendirebiliriz. Hayatın bu evreleri insan için önemli olup bu evrelerde ateş ve ocak etrafında törenler düzenlenirdi. Eliade bununla ilgili olarak bizlere bazı bilgiler vermektedir. Buna göre doğum, evlilik, ölüm gibi durumlarda bazı ruhlar ve daha küçük tanrılar tarafından bazı özel geçiş törenleri yapılmaktadır. Bu törenler ateşe kurban sunarak ve daha sonrasında da ocak etrafında dönerek yapılmaktadır.²⁷Hayatın belirli dönemlerinden biri olan doğumdan sonra aile reisi tarafından yeni doğan çocuk için ateş etrafında tören düzenlenir ve çocuğun ateş tarafından kutsanması sağlanır. Aynı törene benzer bir diğer tören ise ergenlik döneminde yapıldı. Bununla beraber bir diğer önemli geçiş dönemi olan evlilik döneminde de yine ateş etrafında tören düzenlenirdi. Yapılan bu tören ile ateşe sunularak evliliğin kutsanması ve evlenen kişilerin sağlıklı, mutlu olmaları istenirdi. Evlilik törenine bakıldığında, hem kızın babasının evinde hem de damadın yanı

24 Y. Bonnefoy, , *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü, Cilt I,* (Hazırlayan: Levent Yüksel), Ankara 2000, ss. 453.

25 Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt 1 (Taş Devrinden Eleusis Mysteria’larına)*, ss. 269-270.

26 Satı Kumartaşlıoğlu, *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak*, ss. 49.

27 Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi–Gotama Budha’dan Hristiyanlığın Doğuşuna*, Cilt: 2, (Çev.: Ali Berktaş), İstanbul 2003, ss. 131.

kayınpederinin evinde tören düzenlenirdi. Doğum ve evlilik dönemleri için yapılan törenler aile ocağı karşısında yapılmaktadır.

Hayatın son evresi olan ölümden de ateş ve ocaktan yararlanarak bazı törenler düzenlenirdi. Günümüzde halen bazı toplumlarda ölümlerin yakılması olayı devam ederken, bu olayın eski dönemlerde de yapıldığı görülmektedir. Eski dönemlerde ölen kişi, eşyaları ve karısı ile birlikte ateşe verilerek yakılırdı. Bu gibi adetler genellikle Hint-Avrupa topluluğunda görülmektedir. Görüldüğü üzere ateşin ve ocağın cenaze törenlerinde de önemli bir yeri vardır. İnsanlar ölen kişinin ruhunu huzura erdirmek ve onu atalarına kavuşturmak için cesedi yakmaktadır. Bilindiği üzere ateşin temizleyici özelliği bulunmaktadır. Burada cesedin yakılmasında ki bir diğer amaç da ölen kişinin günahlarından arındırılarak atalarının yanına temiz bir şekilde gitmesi amacı da olduğu söylenebilir.

Ateş ve ocakla ilgili olarak bir diğer önemli husus da arınma ve tedaviler de etkin bir şekilde kullanılmasıdır. İnsanlar, genellikle yeni yılda eski yılın bitip yeni bir yılın başlamasıyla kötülüklerden, pisliklerden, hastalıklardan arındıkları düşüncesine sahip olmaktadır. Ateş pisliklerin temizlenmesi ve hastalıkların sağaltılması açısından önemli bir yere sahiptir. Ateşin yapısı ve yaratılışı itibarıyla hem yok ediciliği hem de temizleyiciliği gibi özelliklerinin olmasından dolayı, insanların temizlenme ve arınmasında etkin bir şekilde kullanılmaktadır.²⁸ Slav ülkelerine bakıldığında yazdönümü şenliklerinde bir kişinin eline bir meşale alarak ağılı üç defa dolaşırdı. Bu işlemin hayvanları sağalttığına ve hastalıklardan arındırdığına inanılmaktadır. Buna benzer bir diğer tören ise Rusya’da görülmektedir. Rusya’da ateşler yakılarak başlarına çiçekten taç takmış olan gençler hayvanları ile beraber ateşin içinden atlarlar. Prusya ve Litvanya’nın birçok yerinde yapılan yazdönümü günü olarak bilinen Aziz John Arifesi’nde büyük ateşler yakılmaktadır. Bu yakılan ateşlerin yıldırım, dolu gibi doğal afetlere ve hayvan hastalıklarına karşı yakıldığı bilinmektedir. Ertesi gün hayvanlar bu ateşlerin yakılmış olduğu yerlere sürülmektedir. Sırbistan’da da yazdönümü arifesinde çobanlar huş ağacından ateşler yakarak ahırların çevresinde dolaşırlar. Daha sonrasında ise tepelere tırmanarak meşalelerin yanıp sönmelerini beklerler. Bununla birlikte Yunan kültüründe kadınlar Aziz John Arifesi’nde ateşler yakarlar ve “*Günahlarımı arkamda bırakıyorum.*” diyerek ateşin üzerinden atlarlar.²⁹ Bazı toplumlara bakıldığında ateş insanların günahlarından arınmasında kullanılmaktadır. İnsanlar bazen belli dönemlerde kirlenebilir ve bu kirlilikten arınabilmek için törenler düzenlerlerdi. Örnek olarak bakacak olursak, doğum yapan veya adet olan kadınlar ile cinayet işleyen erkekler kirliliği sayılır ve bu durumda temizlenmeleri gerekir. Bu durumdan temizlenene kadar o kişiler ile hiçbir şekilde iletişim kurulmaz ve hiçbir

28 Satı Kumartaşlıoğlu, *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak*, ss. 63

29 James G. Frazer, *Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökleri II*, (Çeviren: Mehmet H. Doğan), İstanbul 1992, ss. 243-244.

eşyasına dokunulmaz. İnsanların temizlenmesi esnasında, kullanmış oldukları bütün eşyaların ateşe atılarak yakılması gerekmektedir.³⁰Burada da görüldüğü gibi insanlar ateşin temizleyici ve arındırıcı özelliğini kullanmaktadırlar. Yapılan törenlerde insanlar hem kendilerini hem de hayvanlarını kötülüklerden, pisliklerden ve hastalıklardan korumak için belli başlı bazı törenler yapmaktadırlar. Yapılan bu törenlerle ateşin insanları temizlediği, arındırdığı, hastalıktan sağalttığı ve koruduğu gibi anlayış ön plana çıkarılmaktadır.

Yukarıda da bahsedildiği gibi ateşin önemli özellikleri arasında temizleyiciliğini söylemek de mümkündür. Ateşin yakıp yıkıcılığı, yok ediciliği yanında temizleyici özelliği de bulunmaktadır. Ateşin insanları, nesneleri pisliklerden, kötülüklerden arındırdığı ifade edilmektedir. Bakıldığında ateşin Türk Mitolojik sisteminde temizleyici bir nesne olduğu vurgulanmaktadır. Türklerde ki ateş kavramını İran ateş kavramından ayıran özelliğin temizleyicilik özelliği olduğu ifade edilmektedir. Türk inancına göre ateşin, varlıkları her türlü beladan temizleme gücüne sahip olduğu anlayışı hâkimdir. Türk kültürüne bakıldığında yabancı kişileri ateş içerisinden geçirilerek temizlenme inancını görmek mümkündür. Buna bir örnek olarak Bizans tarihçilerinin vermiş oldukları bir bilgiye göre, Göktürk Kağanlığı döneminde kağanlığı ziyarete gelen Bizans elçisi Zemarkhos'u Türkler, ateşlerin arasından geçirerek temizlemişlerdir.³¹

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi ateş ve ocak, insanlar ile tanrısal varlıklar arasındaki iletişimde aracı rol oynamaktadırlar. Ateş ve ocağı kullanarak insanların sorunlarını, dertlerini tanrısal varlıklara aktarma görevini de eski Türk toplumlarında kamlar yerine getirmektedir. Bununla beraber kamlar ateş ve ocağı kullanarak hastalıkların sağaltılmasında da etkin rol üstlenmişlerdir. Kamlar, tanrılar ve kutsal varlıklarla görüşerek kötü ruhlara karşı savaşılabılır ve onların sebep oldukları hastalıkları iyi edebilirler. Bakıldığında kamların hastalıkları tedavi etmede kullandıkları en önemli unsurlar ateş ve ocak olarak bilinmektedir. Kamların hastalık tedavi etmek için yaptıkları ayinler yurt ocağı etrafında yapılmakta ve kamlar bu sayede tanrı ve tanrısal ruhlara ulaşabilmektedir. Kamlar ocak vasıtasıyla tanrı veya tanrısal varlıklar ile bağlantı kurarak hastalığın nedenini ve tedavisini öğrenir ve bu şekilde hastalığı tedavi ederlerdi.³²Kamlar hastaları tedavi etmek için yaptıkları ayinlerde ateşe kurban sunmaktadırlar. Kurban sunulmadan önce kamlar belli bir hazırlık yaparlar ve daha sonrasında ise kurbanın belli bölgelerini ateşe sunarlar. Bunun sebebi hastalığın geçmesi, ateş ve ocak iyelerinden bir nevi özür dilenmesi olarak görülmektedir. Ateşe kurban sunulur ki ateş ve ocak iyeleri hastalığı tedavi edecek olan ruhlara bu kurbanı

30 James G. Frazer, *Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökleri*, (Çeviren: Mehmet H. Doğan), İstanbul 1991, ss. 166-167.

31 Fuzuli Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi 2: Kutsal Dışı-Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler-İyeler ve Demonoloji*, İstanbul 2007, ss. 121.

32 Satı Kumartaşhoğlu, *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak*, ss.129.

iletsin ve bu kurbanlarda o hastalığı o kişiden veya evden kovup atsın. Burada da görüldüğü gibi hastalıkların tedavi edilmesinde ateşin temizleyici ve tedavi edici özelliğinden yararlanılmaktadır.

İslamiyet öncesi kamlar hastalık tedavisi yaparken, İslamiyet ile beraber halk hekimliği olarak bilinen ocaklar da hastalık tedavi etmektedirler. Bakıldığında ocakların geçmişi kamlarla benzerlik göstermektedir. Bilindiği üzere kamlar hasta olan kişileri ateş ve ocaktan yardım alarak ve dua okuyarak tedavi ederlerdi. Günümüz toplumunda da ocakçılık geleneğini devam ettiren kişiler de ateş ve ocağa başvurarak, dua okuyarak hastaları tedavi ettikleri bilinmektedir. Ocak kavramını halk hekimliği açısından inceleyecek olursak, ocak çeşitli hastalıkları doğal ve geleneksel yollarla veya dinî uygulamalarla tedavi etme yeteneğine sahip olan kişilerin oluşturduğu bir yapı olarak görülmektedir. Günümüz toplumuna bakıldığında birçok insan bazı hastalıklarda doktora gitmeden önce veya doktora gidip herhangi bir fayda görmediği durumlarda ocaklara başvurumaktadırlar. Ocakların hastalara uyguladıkları yöntemlerin fayda sağlaması için iki tarafında inanması gerekmektedir. Aslında ocakların hastalıklara şifa olmasının temelinde inanç duygusu yatmaktadır. Bununla beraber toplumda insanların şifa için gittikleri mübarek yerler, türbeler, su kaynakları, taş ve kayalar da ocak olarak ifade edilmektedir.³³Burada söylemiş olduğumuz bu faktörleri bilimsel bir açıklamaya dayandıramayabiliriz fakat tamamen halk arasında geçerliliği olan ve inanç sistemi üzerine kurulu bir tedavi yöntemi olarak bilinmektedir. Bakıldığında ateş ve ocağın halk hekimliğinde tedavi edici bir faktör görevi üstlendiği görülmektedir. Toplumda önemli bir yere sahip olan ocaklık geleneği, belli hastalıkları tedavi etme yeteneğine sahip olan aileler tarafından yapılmaktadır. Bu aileler içerisinde hastalıkları tedavi etme yeteneğine sahip olan kişilere “ocaklı” veya “ocaktan” denilmektedir. Bazı kaynaklarda bu ocaklı kişilere “izinli”, “el almış”, “hoca”, “hatıb”, “nefesli” gibi adlar verildiği de ifade edilmektedir. Bunun yanı sıra ocaklı kişilerin yaptığı tedavi usullerine göre de isim aldığı görülmektedir. Örnek olarak, “kırıkçı-çıkıkçı”, “bıçakçı”, “yılancıklı”, “yılancık sıkın” verilebilir.³⁴

Halk hekimliği ile ilgili diğer Türk bölgelerine bakacak olursak, Doğu Türkistan’da halk hekimliği yapan kişilerin ayinlerini yaparken hem eski kam geleneğinden hem de İslamiyet geleneğinden yararlandığı ifade edilmektedir. Müslüman kamlara Doğu Türkistan’ın bazı bölgelerinde “perihan” denilirken, bazı bölgelerinde ise “duahan” denilmektedir. Bu isimlerin Kurale’de ki karşılığı ise “bahşı” olarak geçmektedir. Bu kişiler belli başlı bazı ayinleri yaparken müslüman dualarına benzer dualar yapmaktadırlar. Ayine başlarken ki duada kam “*Kur’an başı Bismillâh, işin başı Bismillâh...*” demektedir. Aynı zamanda yapılan ayinler kam ilahilerinden oluşmaktadır. Tarançılar’da üfürükçü mollaların kamdan bir farkı bulunmamaktadır.

33 Satı Kumartaslıoğlu, *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak*, ss. 177.

34 Gülten (Gönül) Küçükbasmacı, *Kastamonu’da Halk Tababeti, İnanış ve Uygulamaları*, Ankara 2000, ss. 66.

Bu kişilerden biri hastaya bakmaya getirildiğinde “*hastaya müslüman cinler musallat olmuş. Karabaşlı ak tavuk getiriniz. Kırk tane yağlı yufka hazırlayınız!*” demektedir. Daha sonrasında ise, “*Âzemetü aleyküm ya ervahlar ya cinler... göçünüz, göç!*” diyerek efsun okumaktadırlar. Bu sayede hastalığı başka bir nesneye gönderirler. Tarançılar’da tedavi işlevini yapan kimselere “molla” veya “rednameci” denilmektedir. Rednameci denilen üfürükçüler ise hastalığı, yedi pınar ve yedi değirmenden su alıp bir kaba koyarak suya üflerler. İnanişâ göre bu suyun ağırlığı bir Kur’an ağırlığı kadar olması gerekmektedir. Sonrasında yedi parça demir kızdırılıp suyun içine atılır ve bu suyun buğusuyla hasta terletilir. Hastayı terlettikten sonra da bir kaplumbağa iskeleti üzerinden bu suyu geçirip hastayı yıkarlar. Eğer hastalık yapılan bu törenle geçmez ise hastaya “ervah aşısı” yapılmaktadır. Bu ervah aşısı, kertenkele, yılan, kurbağa suretlerinden hamur yapılması ve sonrasında o hamurun yemeğe dönüşmesidir. Yapılan bu yemeği yerler ve bir kısmını da dört yol ağzına çıkartıp koyarlar. Abdülkadir İnan, bu üfürükçü mollaların ve rednamecilerin yapmış oldukları bu hastalık iyileştirme törenlerinden yola çıkarak, bunların İslam perdesi altında yaşamakta olan yalancı şamanlar olduğunu dile getirmektedir.³⁵Günümüz toplumlarından Özbekistan’da hâlen hastalığı tedavi etmek için bakşılar bir demir çubuğa eski bir bez parçası bağlayıp yakarlar ve daha sonrasında ise “*alas, alas küllü beladan halas*” diyerek hasta olan kişiyi tedavi etmeye çalışmaktadırlar. Bakşılar bu törenle, hasta olan kişiyi iyi etmeyi ve kötü ruhlardan arındırmayı amaçlarlar.³⁶ Burada da görüldüğü üzere Özbek Türk toplumunda ateşten yararlanarak yapılan tedavi yöntemleri halen uygulanmaktadır. Kırgız Türklerinde ise çocuklar hasta olduğunda çocukları tedavi etmek için kadın bakşılar anlamında kullanılan “Emci domcu” kamları çağrılmaktadır. Bu kamlar hasta çocukları tedavi ederken “*benim elim değil, Umay Enenin eli*” diyerek emini yapar ve daha sonrasında küçük çocukların arkasında oluşan mavi noktaların da Umay Ene’nin dokunmasından dolayı oluştuğu inancını savunurlar. Kırgız Türklerinin geleneksel inanışında çocukların tedavisi yapılırken “*benim elim değil Umay Enenin elidir.*” denildiği ve bebeğin yüzünün de Umay Ene tarafından yıkandığı söylenmektedir. Bununla beraber çocuk “*Umay Enenin emanetidir*” inancından dolayı uyurken yalnız bırakılmaktadır. İslam dini ile beraber Kırgızlar ve daha başka diğer Türk topluluklarında Umay Ene’ye Hz. Muhammed’in kızı olan Hz. Fatma ismi verilmiştir.³⁷ Bu inanç günümüz toplumunda hâlen devam etmektedir. Yapılan bazı törenlerde hastalığı tedavi eden kadın ocakçılar ‘benim elim değil, Fatma anamızın eli’ diyerek hastayı tedavi ettikleri görülmektedir. İslamiyet öncesinde yapılan bu uygulamada Umay Ana söylenirken, İslamiyet ile beraber yapılan uygulamalarda İslami kişiler zikredilmeye başlanmıştır. İslamiyet ile beraber tedavi esnasında Hz. Muhammed, Hz. Fatma, Hz. Hatice vb.

35 Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara 1986, ss. 112.

36 Fuzuli Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi 2: Kutsal Dişi–Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler–İyeler ve Demonoloji*, ss.123.

37 Fuzuli Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi 2: Kutsal Dişi–Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler–İyeler ve Demonoloji*, ss. 63.

gibi mübarek isimler zikredilerek, şifanın bu kişilerin hürmetine Allah'tan geldiğine inanılmaktadır. Günümüzde bazı Türk toplumlarında yapılan tedavi yöntemlerinde İslamiyet öncesi uygulamalar görülmesine rağmen, İslamiyet'in kabulü ile beraber bu tedavi yöntemlerinde değişiklikler olmuş ve İslamiyet izleri görülmeye başlanmıştır.

Günümüz toplumu içerisinde halk hekimi olarak bilinen ocaklar kabakulak, temra, sarılık, böcek sokmaları vb. gibi daha birçok hastalığı tedavi etmede etkin rol üstlenmektedirler. 21. yüzyılın gelişmiş tıp teknolojisine rağmen birçok insan hastalıklarının tedavisi için ocaklara başvurmaktadır. Ocaklar, hastalıkları tedavi ederken genellikle geleneksel ve dinsel usul ve yöntemleri kullanılmaktadırlar. Orhan Acıpayamlı'nın yapmış olduğu çalışmadan yola çıkarak, halk hekimlerinin hastalık tedavisinde kullanmış oldukları yöntem ve teknikleri altı bölümde ele aldığı görülmektedir. Bu bölümleri şu şekilde incelemekte fayda vardır:

1. Irvasa yöntemi kullanılarak yapılan tedaviler: Irvasa kelimesine bakıldığında Türkiye'nin farklı bölgelerinde farklı isimler kullanıldığını ve irvasa, urasa, uğrasa, oğrasa denildiği görülmektedir. Irvasa yöntemi, direkt olarak vücutla ilgili olmayıp, hastayı etkileme amacı güden bir yöntemdir. Irvasa yöntemine üç örnek verecek olursak;
 - 1.a. İyileşmesi istenilen hastanın yanına sağlıklı bir kimseyi yatırmak,
 - 1.b. Hamama götürülen hastanın, sağlıklı bir kimsenin oturduğu yere oturtulması,
 - 1.c. Hasta olan kişinin başından kurt kafatası ile su dökülmesi yöntemleridir.
2. Parpılama yöntemi kullanılarak yapılan tedaviler: Parpılama kelimesi Türkiye'nin bölgelerine göre değişiklik göstermektedir. Parpılama kelimesi parpılma, parpilma, parpulama, parpulma gibi isimlerle de kullanılmaktadır. Parpılma yönteminde, hasta olan kişinin vücudu çizilerek, delinerek, dağlanarak, kesilerek veya vücutlarına değnek ile vurularak tedavisi yapılmaktadır. Parpılama yöntemine de irvasa yönteminde olduğu gibi üç örnek verecek olursak;
 - 2.a. Hasta olan kişinin baş kısmı ustura ile çizilerek üzerine papatya çiçeği tozu dökülür.
 - 2.b. Bazı sihrisel sözler söylenerek hasta olan kişinin dilinin altı kesilir.
 - 2.c. Hasta olan kişinin belli başlı bazı bölgelerine sülük vurulmaktadır.
3. Dinî yöntemler kullanılarak yapılmakta olan tedaviler: Bu yöntem de hastalık tedavi edilirken dinî kurallar ve yöntemler kullanılmaktadır. Bu yönteme de diğer yöntemlerde olduğu gibi üç örnek verecek olursak;

3.a. Hasta olan kişi yatır mezarının çevresinde üç defa olacak şekilde dolaştırılmaktadır.

3.b. Hasta olan kişiye, dolunay olduğu vakit okutulmuş bir tasta su verilmektedir.

3.c. Hasta olan kişiye, üç defa olacak şekilde okutulmuş ekmek verilmektedir.

4. Bitki kökenli em'ler kullanılarak yapılan tedaviler: Ülkemizde bilindiği üzere birçok faydalı şifâ niyetinde kullanılmakta olan bitkiler bulunmaktadır. Bunlar içerisinde; ebe gömeci, çıtırğı, kara kabak, ısırgan, sarmısak, çörek otu, üzerlik, düvencik, papatya, keten tohumu, saparna, zeyrek, ak zencefil, mısır püskülü, afyon, kara üzüm, susam, dut ve buna benzer daha birçok bitkinin kökü, gövdesi, kabuğu, yaprağı, meyvası, çiçeği veya tohumu olduğu gibi ya da bir takım işlemlerden geçirilerek hastalık tedavisinde em olarak verildiği bilinmektedir. Bu tedavi yöntemine de üç örnek verecek olursak;

4.a. Hastaya, üç gün boyunca her sabah patlıcan suyunun içirilmesi.

4.b. Kuduz bir köpek tarafından ısırılan bir kişiye tedavi amaçlı olarak kuduz otu yedirilmesi.

4.c. Kırk evden ekmek toplanarak hasta olan kişiye verilmektedir.

5. Hayvan kökenli em'ler kullanılarak yapılan tedaviler: Hastalık tedavisi sırasında öd, eş, göbek bağı, kurt tüyü, koyun tüyü, iç yağı, bal, deve eti, köpek eti, yarasa kanı, tavus kuşu tüyü ve daha farklı bazı hayvansal ürünler, oldukları gibi veya bir takım çeşitli işlemlerden geçirildikten sonra hastanın tedavisinde kullanılmaktadır. Bu yöntem içinde üç örnek verecek olursak,

5.a. Hasta olan kişi için güçlü bir insan, sarı karpuz kabuğu içine idrarını yaparak hastaya içirilir.

5.b. Hasta olan kişiye, kuduz böceğinden alınan su içirilmektedir.

5.c. Hasta olan kişiye, mübarek bir kişinin mezarından yakalanan böcekler yedirilir.

6. Maden kökenli em'ler kullanılarak yapılan tedaviler: Ülkemiz içerisine bakıldığında zengin maden yataklarının bulunduğunu görmekteyiz. Bu madenlerden bazıları hastalık tedavisinde de kullanılmaktadır. Bu madenleri; cıva, gümüş, altın, bakır, su, maden suyu, taş ve daha birkaç madensel maddeler olarak sıralamamız mümkündür. Bu madenler, olduğu gibi veya bazı işlemlerden geçirildikten sonra, hastaların tedavisinde kullanılabilir. Üç örnek verecek olursak;

6.a. Hasta olan kişiye, sihirsel bir gücü olduğuna inanılan taş tozu su içerisinde eritilerek verilmektedir.

6.b. Hasta olan kişiye, sihirsel bazı sözler söylenerek dualı su verilmektedir.

6.c. Hasta olan kişi, değirmenin çark suyu ile yıkanmaktadır.³⁸

Sonuç

Sonuç olarak bakıldığında, toplum içerisinde halk hekimliği yapan ocakların isimleri toplumdan topluma veya tedavi ettikleri hastalık isimlerine göre farklılık göstermelerine karşın yaptıkları işlev ve önem bakımından benzerlik göstermektedirler. Halk hekimlerinin isimleri farklılık göstermiş olsa da hastalık tedavisinde kullandıkları yöntem ve tekniklerle eski Türk kamlarının bir nevî devamı niteliğinde olduğunu söylemek de yanlış olmasa gerek. Toplumun yapısının değişmesi ve İslam dinine girilmesi ile yapılan uygulama ve yöntemde de değişiklikler olmuştur. Halk hekimleri veya ocaklık geleneğini devam ettiren kişiler hastaları tedavi sırasında ateşten ve ocaktan yararlandığı ve bununla beraber Kur'an-ı Kerim'den de bazı ayet ve sureleri okudukları bilinmektedir. Halk hekimleri ve ocaklar toplum içerisinde önemli bir yere sahiptirler. Bununla beraber bilindiği üzere ateş ve ocak Türk toplumu içerisinde önemli ve kutsal bir yere sahiptir. Çok eski zamanlardan bu yana ateş ve ocağa olan inancın toplumun kültürel ve dinî yapısının değişmesi ile değişiklik gösterdiği fakat halen toplumun belli kesiminde önem arz ettiği görülmektedir. Ateş ve ocağın toplumların kültürel ve dinî yapılarının değişmesi ile farklı bir boyut kazandığı ve günümüz toplumunun belli kesiminde halen önem arz ettiğini söylememiz yanlış olmasa gerek. Eski Türk toplumunda hastaların tedavisi için kullanılan ateş ve ocak, günümüz toplumunun belli kesimlerinde de hasta tedavisi için kullanılmaktadır. Toplumlar da değişik isimler ile anılan hastalıkların tedavisi sırasında ateşten veya ateşin farklı şekillerinden yararlanıldığı görülmektedir. Örnek olarak baktığımızda, Hatay'ın Dört Yol ilçesinde vücutta çıkan ve halk arasında gece yanığı olarak bilinen hastalığın tedavisini ocaklar yapmaktadır. Ocaklar bu hastalığın tedavisi esnasında geleneksel ve dinî usuller kullanmakta ve daha sonrasında da çakmak çakarak ateşi hasta olan kişinin vücudu üzerinde gezdirmektedirler. Vücut üzerinde gezdirilen ateşin, hastalığın tedavisinde etkin bir rol oynadığı inancı halk arasında yer almaktadır. Bakıldığında toplumumuzda bu ve buna benzer birçok hastalıkta, ateş ve ocağın tedavi edici yönünün olduğuna inanılmakta ve hasta tedavisinde de uygulandığı görülmektedir. Toplumun bazı bölgelerinde insanların ateş ve ocağa pis şeyler dökmedikleri, demir veya keskin herhangi bir madde sokmadıkları, ateş ve ocağa

³⁸ Orhan Acıpayamlı, "Türkiye Folklorunda Halk Hekimliğinin Morfolojik ve Fonksiyonel Yönden İncelenmesi", *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri 23-25 Kasım 1988 Ankara*, Ankara 1989, ss. 2-4.

tükürmedikleri görülmektedir. Yapılan bu uygulamalar ateş ve ocağın günümüzde halen gerekli öneme ve kutsallığa sahip olduğunu göstermektedir. 21. yüzyılın gelişen teknolojisi ve buna bağlı olarak gelişen tıbbi imkanlarına rağmen, Anadolu'nun birçok bölgesinde hastalık tedavisi için halk hekimleri ve halk hekimi olarak bilinen ocaklar etkin bir şekilde faaliyet göstermekte ve tedavi yöntemleri sırasında da ateş ve ocaktan etkin bir şekilde yararlandıkları bilinmektedir.

KAYNAKÇA

- Kumartaşlıoğlu, Satı (2016), *Türk kültüründe ateş ve ocak kültü*, Kömen Yayınları, Konya.
- Eren, Hasan (1999), *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Bizim Büro Basımevi, Ankara.
- Gülensoy, Tuncer (2007), *Türkiye Türkçesindeki Türkçe sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki (1987), *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, Sosyal Yayınları, İstanbul.
- Ercilâsun, A. B. (Ed.). (1991), *Karşılaştırmalı Türk lehçeleri sözlüğü* (Vol. 2). Kültür Bakanlığı, Ankara.
- Şemseddin Sâmî (2010), *Kamus-ı Türkî*, (Hazırlayan: Paşa Yavuzarslan), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü IX* (1997), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Türkçe Sözlük* (1998), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Boratav, Pertev Naili (1984), *Türk Halk Bilimi II 100 soruda Türk folkloru: (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar* (Vol. 40), Gerçek Yayınevi, İstanbul.
- Beydili, Celal (2004), *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*, (Çeviren: Eren Ercan), Yurt Kitap-Yayın, Ankara.
- Ergin, Muharrem (1997), *Dede Korkut Kitabı I Giriş-Metin- Faksimile*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Campbell, Joseph (1992), *İlkel Mitoloji Tanrının Maskeleri*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Eliade, Mircea (2001). *Mitlerin Özellikleri*, çev. (Sema Rifat), Om Yayınevi, İstanbul.
- Eliade, Mircea (2007), *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt 1 (Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına)*, (Çev. Ali Berktaş), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Eliade, Mircea (2003), *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi-Gotama Budha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna*, Cilt: 2, (Çev.: Ali Berktaş), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Bonnefoy, Y. (2000). *Antik Dünya ve Geleneksel Topumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü, Cilt I*, (Hazırlayan: Levent Yüksel), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Frazer, James G. (1991), *Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökleri*, (Çeviren: Mehmet H. Doğan), Payel Yayınevi, İstanbul.

- Frazer, James G. (1992), *Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökleri II*, (Çeviren: Mehmet H. Doğan), Payel Yayınevi, İstanbul.
- Bayat, Fuzuli (2007). *Türk Mitolojik Sistemi 1: Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi*. Ötüken Neşriyat AŞ., İstanbul.
- Bayat, Fuzuli (2007). *Türk Mitolojik Sistemi 2: Kutsal Dişi-Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler-İyeler ve Demonoloji*. Ötüken Neşriyat AŞ., İstanbul.
- Bayat, Fuzuli (2006), *Ana hatlarıyla Türk şamanlığı*, Ötüken Neşriyat AŞ., İstanbul.
- Küçükbasmacı, Gülten (Gönül), (2000), *Kastamonu'da Halk Tababeti, İnaniş ve Uygulamaları*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı, Ankara.
- İnan, Abdulkadir (1986), *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Ögel, Bahaeddin (2010), *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar) I. Cilt*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Ögel, Bahaeddin (1995), *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar) II. Cilt*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Acıpayamlı, Orhan (1989), “Türkiye Folklorunda Halk Hekimliğinin Morfolojik ve Fonksiyonel Yönden İncelenmesi”, *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri 23-25 Kasım 1988 Ankara*, Kültür Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, s. 1-8, Ankara.



Sümer 1 Cad. 11/5 Kızılay/Ankara
Tel: 0 312 232 05 71-72
www.tyb.org.tr - tyb@tyb.org.tr



TYB1978



TYB1978



[turkiyeyazarlarturk](https://www.instagram.com/turkiyeyazarlarturk)



[turkiyeyazarlarturk](https://www.youtube.com/turkiyeyazarlarturk)

