

Cilt:1-Sayı:2

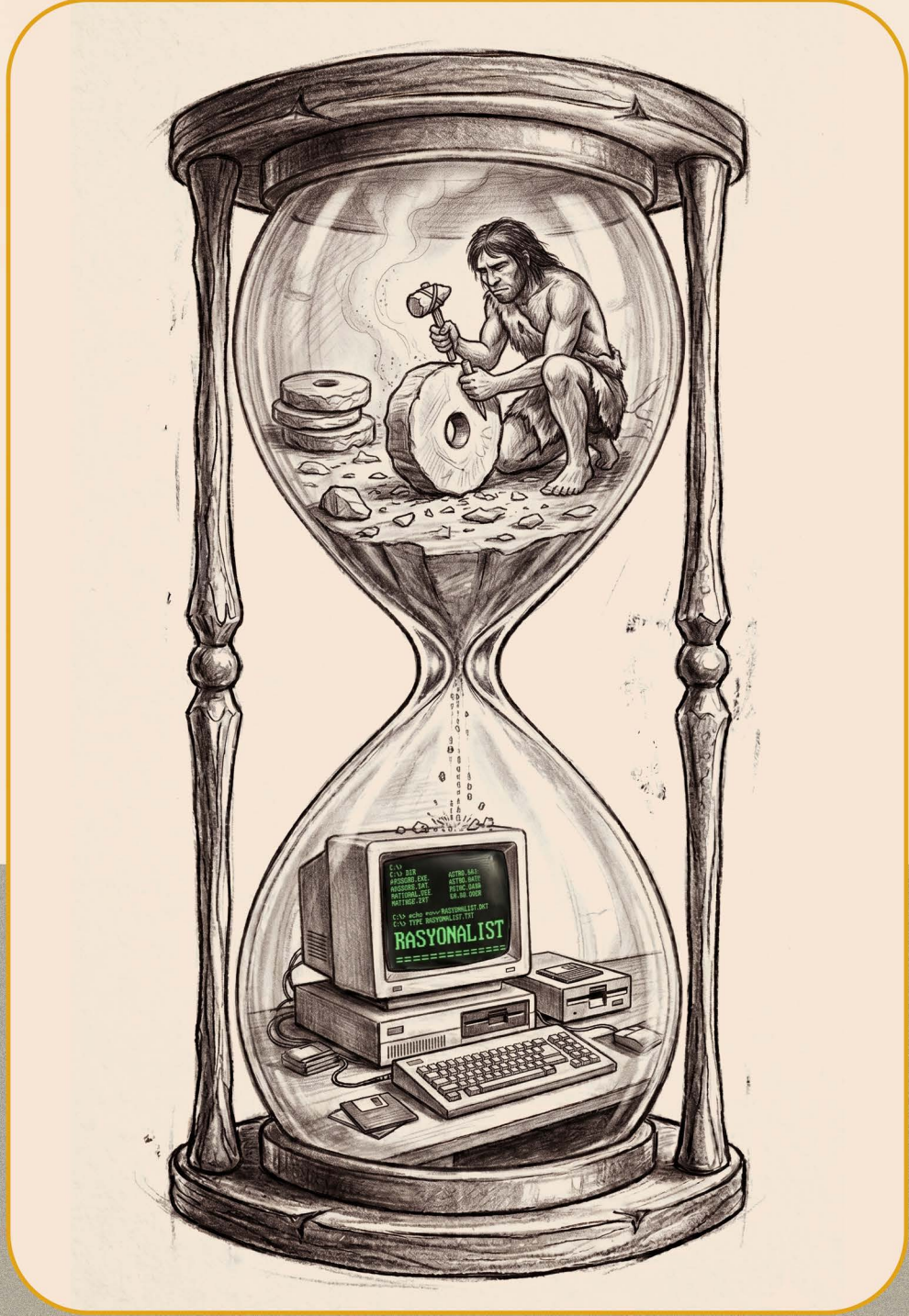
Haziran 2026

Akademik Araştırma Dergisi  
**RASYONALİST**  
e-ISSN: 3108-7329 Uluslararası Hakemli Dergi

Cilt 1 - Sayı 2

Rasyonalist Dergisi

Haziran 2026



Okumuyorsan, tartışmayalım...



BİLİM SANAT FELSEFE EDEBİYAT

International Peer-Reviewed Academic Research Journal Volume:1 Issue:2 June 2026

# RASYONALİST

www.rasyonalist.com

## İÇİNDEKİLER

### Contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ  
RESEARCH ARTICLE



### FELSEFE

HURAFİYİ KIRMAK: SPİNOZA'DA DİN, SİYASET VE DÜŞÜNCE  
ÖZGÜRLÜĞÜ

BREAKING SUPERSTITION: RELIGION, POLITICS, AND FREEDOM OF THOUGHT IN  
SPINOZA

**Kaan Batın ÇETİNTAŞ**.....1-14

ROMANTİK SANATTA HAKİKATE ULAŞMA ARACI OLARAK AŞK  
LOVE AS A MEANS OF ATTAINING TRUTH IN ROMANTIC ART

**Tuğba AYGÖR & Şule GECE**.....15-30

EGOİZMDE ERDEMLERİN İNŞASI  
THE CONSTRUCTION OF VIRTUES IN EGOISM

**Mustafa SARP**.....31-53

MERLEAU-PONTY FENOMENOLOJİSİ BAĞLAMINDA BİR  
TRANSHÜMANİZM ELEŞTİRİSİ

A CRITIQUE OF TRANSHUMANISM WITHIN THE CONTEXT OF MERLEAU-PONTY'S  
PHENOMENOLOGY LIFE

**Merve ACER & Demet KONUR ŞEN**.....54-74

SHELLING'DE MİT, ŞİİR, TARİH  
MYTH, POETRY, AND HISTORY IN SCHELLING

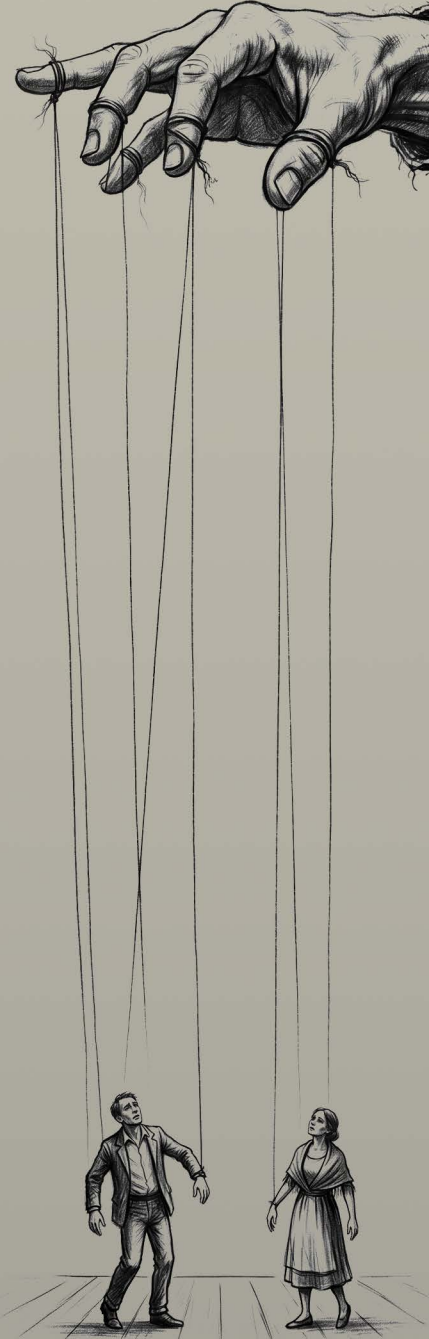
**Hatice Yıldız AKKAŞ & Sema ÖNAL**.....75-84

PLATON'UN MAĞARASINDAN SANAL MAĞARALARA:

GÖRÜNÜŞ-GERÇEKLİK VE DEĞER DÖNÜŞÜMÜ

FROM PLATO'S CAVE TO VIRTUAL CAVES: APPEARANCE, REALITY, AND THE  
TRANSFORMATION OF VALUES

**Şeyda ERCEYİŞ & Nurten GÖKALP**.....85-106



Haziran 2026  
Cilt 1 Sayı 2

OKUMUYORSAN TARTIŞMAYALIM

# RASYONALİST

www.rasyonalist.com

## İÇİNDEKİLER

### Contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ  
RESEARCH ARTICLE



### TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI

EMİN HÂKÎ'NİN KEMÂLÂT, LEM'A VE NESL-İ ÂTÎ MECMUALARINDA  
YAYIMLANAN DÖRT ŞİİRİ  
FOUR POEMS BY EMİN HÂKÎ PUBLISHED IN THE JOURNALS KEMÂLÂT, LEM'A, AND  
NESL-İ ÂTÎ

Zübeyde ŞENDERİN.....107-117

BALIŞEYH'TE BİTKİ KÖKENLİ YER ADLARI  
TOPONYMS OF PLANT ORIGIN IN BALIŞEYH

Ümit EVÇİ.....118-130



### DOĞU DİLLERİ VE EDEBİYATI

SULTAN VELED ÜZERİNE BİR BİBLİYOGRAFYA DENEMESİ - I  
A BIBLIOGRAPHICAL ESSAY ON SULTAN VALAD - I

Ahmet ÖZMEN.....131-165



Haziran 2026  
Cilt 1 Sayı 2

OKUMUYORSAN TARTIŞMAYALIM



**Rasyonalist Dergisi**

Uluslararası Hakemli Akademik Araştırma Dergisi  
International Peer-Reviewed Academic Research Journal

2025 Yılında Kurulmuştur  
Founded in 2025

**Cilt 1 – Sayı 2 – Haziran 2026**  
Volume 1 – Issue 2 – June 2026

[www.rasyonalist.com](http://www.rasyonalist.com)

**İmtiyaz Sahibi ve Yayımcı / Owner and Publisher**

Eda SARP

[edasarp@rasyonalist.com](mailto:edasarp@rasyonalist.com)  
[orcid.org/0009-0007-6054-3559](https://orcid.org/0009-0007-6054-3559)

**Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor**

Arş. Gör. Ayşe Büşra ELMAS

[aysebusra@rasyonalist.com](mailto:aysebusra@rasyonalist.com)  
[orcid.org/000-0002-9184-7623](https://orcid.org/000-0002-9184-7623)

**Baş Editör / Editor in Chief**

Prof. Dr. Nurten GÖKALP

[ngokalp@rasyonalist.com](mailto:ngokalp@rasyonalist.com)  
[orcid.org/0000-0002-2411-9837](https://orcid.org/0000-0002-2411-9837)

**Editörler / Editors**

Prof. Dr. Narullah UZMAN  
Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale, Türkiye

[Nasrullah.uzman@hbv.edu.tr](mailto:Nasrullah.uzman@hbv.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0002-4245-1649](https://orcid.org/0000-0002-4245-1649)

Prof. Dr. Kamil ŞAHİN  
Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale, Türkiye

[sahinkml@hotmail.com](mailto:sahinkml@hotmail.com)  
[orcid.org/0000-0002-8208-3916](https://orcid.org/0000-0002-8208-3916)

Doç. Dr. Recep Batu GÜNÖR  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, Türkiye

[b.gunor@hbv.edu.tr](mailto:b.gunor@hbv.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0002-4791-4059](https://orcid.org/0000-0002-4791-4059)

## Dil Editörleri /Language Editors

### Türkçe

Doç. Dr. Öznur ÖZDARICI  
Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale, Türkiye

oznurozdarici@kku.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-5772-2624

### Fransızca

Doç. Dr. Ziya TOK  
Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale, Türkiye

ziyatok@kku.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-7686-9808

### İngilizce

Dr. Öğr. Üyesi Selim Ozan ÇEKÇİ  
Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale, Türkiye

selimcekci@kku.edu.tr  
orcid.org/0000-0001-5629-6494

### Arapça

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ALMAVAS  
Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale, Türkiye

almawas@kku.edu.tr  
orcid.org/0000-0001-7502-2376

### Farsça

Dr. Öğr. Üyesi Fahrettin Coşguner  
Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale, Türkiye

cosguner@kku.edu.tr  
orcid.org/0009-0003-8060-6845

### Rusça

Doç. Dr. Tuğba GÜNÖR  
Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi

tkaragozlu@nku.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-3259-3141



## Alan Editörleri / Section Editors

### Felsefe

Dr. Öğr. Üyesi Umut AYHAN  
AHBV Üniversitesi, Ankara, Türkiye

umut.ayhan@hbv.edu.tr  
orcid.org/0000-0001-5106-3931

### Sosyoloji

Prof. Dr. Beyhan ZABUN  
Gazi Üniversitesi, Ankara, Türkiye

guncedemir@kku.edu.tr  
orcid.org/0000-0001-7747-6769

### Psikoloji

Dr. Öğr. Üyesi Banu Çiçek ÇEKÇİ  
Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale, Türkiye

banucekci@kku.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-6031-3127

### Tarih

Dr. Öğr. Üyesi Mert Can ERDOĞAN  
Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale, Türkiye

historianturk@gmail.com  
orcid.org/0000-0002-6667-5401

### Türk Dili Edebiyatı

Dr. Öğr. Üyesi Havva Özer HAFÇI  
Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale, Türkiye

havvaozer@kku.edu.tr  
orcid.org/0000-0003-2929-2425

### Doğu Dilleri

Dr. Öğr. Üyesi Levent Güngör MENTEŞE  
Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale, Türkiye

gungorlevent49@windowslive.com  
orcid.org/0000-0001-5568-9384

### Batı Dilleri

Dr. Öğr. Üyesi Mehtap ARAL  
Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale, Türkiye

mehtapara138@gmail.com  
orcid.org/0000-0002-1375-1431










### Eğitim Bilimleri











Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk ŞEN  
Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale, Türkiye








ofaruksen@kku.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-2103-8791














**Yayın ve Danışma Kurulu / Editorial and Advisory Board**




| Unvanı    | Adı            | Soyadı   | Kurumu  | Bağlantı  |
|-----------|----------------|----------|---|---|
| Prof. Dr. | Gabriela       | Besler   | Universitet Slaski, Faculty of Humanities, Philosophy, Katowice, Poland.        |    |
| Prof. Dr. | Hayati         | Beşirli  | AHBV Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Ankara, Türkiye.       |    |
| Prof. Dr. | Süleyman Hayri | Bolay    | Emekli Öğretim Üyesi  |   |
| Prof. Dr. | Işıl Bayar     | Bravo    | Ankara Üniversitesi, Dil Tarih Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara.      |    |
| Prof. Dr. | Ayşe           | Canatan  | AHBV Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Ankara, Türkiye.       |  |
| Prof. Dr. | Altan          | Çetin    | Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Eskişehir, Türkiye      |  |
| Prof. Dr. | Vedat          | Çelebi   | Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü                        |  |
| Prof. Dr. | Lokman         | Çilingir | 19 Mayıs Üniversitesi, İTBF, Felsefe Bölümü, Samsun, Türkiye.                   |  |
| Prof. Dr. | Ekrem Ziya     | Duman    | Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Felsefe Grubu Öğretmenliği Bölümü, Ankara. |  |
| Prof. Dr. | Hasan Said     | Ghazala  | Umm Al -Qura University, Suudi Arabistan  |  |








|           |               |                |   |   |
|-----------|---------------|----------------|---|---|
| Prof. Dr. | Nurten        | Gökalp         | HBV Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara, Türkiye.  |    |
| Prof. Dr. | Lamia Khalil  | Hammad         | Yarmouk University, Faculty of Art, Irbid, Jordan.  |    |
| Prof. Dr. | Cevriye       | Demir Güneş    | HBV Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara, Türkiye.  |    |
| Prof. Dr. | Adnan         | Karaismailoğlu | Emekli Öğretim Üyesi  |   |
| Prof. Dr. | İbrahim       | Maraş          | Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye.   |    |
| Prof. Dr. | Faruk         | Manav          | Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Felsefe Grubu Öğretmenliği Bölümü, Ankara, Türkiye.                            |    |
| Prof. Dr. | İbrahim       | Mazman         | Kırıkkale Üniversitesi, İTBF, Sosyoloji Bölümü, Kırıkkale, Türkiye.   |  |
| Prof. Dr. | Sema          | Önal           | Kırıkkale Üniversitesi, İTBF, Felsefe Bölümü, Kırıkkale, Türkiye.   |  |
| Prof. Dr. | Sarah Kouider | Rabah          | Ali Lounissi University, Blida 2, Cezayir   |   |
| Prof. Dr. | Edina         | Solak          | University of Zenica, Faculty of Philosophy, Department of Languages and Literatures, Zenica, Bosnia & Herzegovina. |  |
| Prof. Dr. | Jan           | Sprenger       | University of Turin, Department of Philosophy and Education Sciences, Torino, Italy                                 |  |
| Prof. Dr. | İbrahim       | Şahin          | Osman Gazi Üniversitesi, İTBF, TDE Bölümü, Eskişehir, Türkiye   |  |










|           |            |          |  |   |
|-----------|------------|----------|--|---|
| Prof. Dr. | Kamil      | Şahin    | Kırıkkale Üniversitesi, İTBF, Felsefe Bölümü, Kırıkkale, Türkiye.  |    |
| Prof. Dr. | Veli       | Toptaş   | Kırıkkale Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Temel Eğitim Bölümü, Kırıkkale, Türkiye.                         |    |
| Prof. Dr. | Celal      | Türer    | Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Ankara, Türkiye.                 |    |
| Prof. Dr. | Nasrullah  | Uzman    | HBV Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ankara, Türkiye.                                       |    |
| Prof. Dr. | Mehmet     | Vural    | Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara, Türkiye |   |
| Prof. Dr. | Abdussamed | Yeşildağ | Kırıkkale Üniversitesi, İTBF, Doğu Dilleri Bölümü, Kırıkkale, Türkiye.                                     |  |
| Prof. Dr. | Beyhan     | Zabun    | Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Felsefe Grubu Öğretmenliği Bölümü, Ankara.                            |  |

| Unvanı   | Adı   | Soyadı  | Kurumu  | Bağlantı  |
|----------|-------|---------|---|---|
| Doç. Dr. | Caner | Çetiner | Bandırma Onyediy Eylül Üniversitesi, İTBF, Mütercim ve Tercümanlık Bölümü, Bandırma, Türkiye. |  |
| Doç. Dr. | Ahmet | Demir   | Kırıkkale Üniversitesi, İTBF, Tarih Bölümü, Kırıkkale, Türkiye.                               |  |

|          |                          |           |   |   |
|----------|--------------------------|-----------|---|---|
| Doç. Dr. | Günce                    | Demir     | Kırıkkale Üniversitesi, İTBF, Sosyoloji Bölümü, Kırıkkale, Türkiye.                                 |    |
| Doç. Dr. | Şule                     | Gece      | Kırıkkale Üniversitesi, İTBF, Felsefe Bölümü, Kırıkkale, Türkiye.                                   |    |
| Doç. Dr. | Recep Batu               | Günör     | AHBV Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara, Türkiye.                             |    |
| Doç. Dr. | Tuğba                    | Günör     | Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Yabancı Diller Y.O., Tekirdağ, Türkiye.                          |    |
| Doç. Dr. | Oleksandr                | Khyzhniak | Vrije Universiteit, Student & Educational Affairs / International Office / CIS, Amsterdam, Holland. |    |
| Doç. Dr. | Bilal                    | Koç       | AHBV Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ankara, Türkiye.                               |  |
| Doç. Dr. | Öznur                    | Özdarıcı  | Kırıkkale Üniversitesi, İTBF, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kırıkkale, Türkiye                     |  |
| Doç. Dr. | Khaled Mustafa Abdelhade | Sarahna   | Sunnah and Hadith Sciences, Dean of the College of Islamic Sciences - Palestine                     |  |
| Doç. Dr. | Banu Alan                | Sümer     | İzmir Demokrasi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İzmir, Türkiye.               |  |
| Doç. Dr. | Mohammad Jaber           | Thalji    | armouk University, Department of Islamic Studies, İrbid, Jordan                                     |  |
| Doç. Dr. | Ziya                     | Tok       | Kırıkkale Üniversitesi, İTBF, Batı Diller ve Edebiyatları Bölümü, Kırıkkale, Türkiye.               |  |

|          |               |             |  |   |
|----------|---------------|-------------|--|---|
| Doç. Dr. | Alper Bilghan | Yardımcı    | Pamukkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Denizli, Türkiye. |  |
| Doç. Dr. | Mustafa       | Yıldırım    | Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Çankırı, Türkiye.                    |  |
| Doç. Dr. | Hüda          | Sayın Yücel | Kırıkkale Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Resim Bölümü, Kırıkkale, Türkiye.            |  |

| Unvanı | Adı              | Soyadı      | Kurumu   | Bağlantı  |
|--------|------------------|-------------|--|---|
| Dr.    | Mehtap           | Aral        | Kırıkkale Üniversitesi, İTBF, Batı Diller ve Edebiyatları Bölümü, Kırıkkale, Türkiye.  |   |
| Dr.    | Umut             | Ayhan       | AHBV Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara, Türkiye.                |  |
| Dr.    | İhsan            | Bozanoğlu   | Rumeli Üniversitesi, İİSBF, Psikoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye.                       |  |
| Dr.    | Banu             | Çiçek Çekçi | Kırıkkale Üniversitesi, İTBF, Psikoloji Bölümü, Kırıkkale, Türkiye.                    |  |
| Dr.    | Selim Ozan       | Çekçi       | Kırıkkale Üniversitesi, İTBF, Batı Dilleri Bölümü, Kırıkkale, Türkiye.                 |  |
| Dr.    | Hakan            | Doğan       | Kırıkkale Üniversitesi, İTBF, Tarih Bölümü, Kırıkkale, Türkiye.                        |  |
| Dr.    | Ali Mohammad Ali | Ghareeb     | Department of Arabic Language and Literature - College of Islamic Sciences - Palestine |  |

|     |             |                |  |   |
|-----|-------------|----------------|--|---|
| Dr. | Özlem       | Özmen<br>Gümüş | Tekirdağ Namık Kemal<br>Üniversitesi, Fen-Edebiyat<br>Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı<br>Bölümü, Tekirdağ, Türkiye |    |
| Dr. | Havva Özer  | Hafçı          | Kırıkkale Üniversitesi, İTBF, Türk<br>Dili ve Edebiyatı Bölümü,<br>Kırıkkale, Türkiye                                |    |
| Dr. | Ahmet       | Özmen          | Kırıkkale Üniversitesi, İTBF, Doğu<br>Dilleri Bölümü, Kırıkkale, Türkiye.  |    |
| Dr. | Evren Erman | Rutli          | Erciyes Üniversitesi, Edebiyat<br>Fakültesi, Felsefe Bölümü  |    |
| Dr. | Demet Konur | Şen            | Kırıkkale Üniversitesi, İTBF,<br>Felsefe Bölümü, Kırıkkale,<br>Türkiye.  |    |
| Dr. | Ömer Faruk  | Şen            | Kırıkkale Üniversitesi, Eğitim<br>Fakültesi, Eğitim Bilimleri<br>Bölümü, Kırıkkale, Türkiye.                         |  |
| Dr. | Adnan       | Şimşek         | Kırıkkale Üniversitesi, İTBF, Türk<br>Dili ve Edebiyatı Bölümü,<br>Kırıkkale, Türkiye.                               |  |
| Dr. | Mürsel      | Tekin          | Kırklareli Üniversitesi, Fen<br>Edebiyat Fakültesi, Felsefe<br>Bölümü, Kırklareli, Türkiye.                          |  |
| Dr. | Merve       | Vatansever     | Kırıkkale Üniversitesi, İTBF,<br>Psikoloji Bölümü, Kırıkkale,<br>Türkiye.  |  |



The Rationalist Journal of Academic Research encompasses studies that focus on humanity and society through the lens of the humanities.

**Kapsam  
Scope**

Rasyonalist Akademik Araştırma Dergisi, beşeri bilimler perspektifiyle insanı ve toplumu merkeze alan çalışmaları kapsar.

The aim of the Journal of Academic Research is to contribute to academia by publishing original studies in the humanities based on critical and analytical thinking.

**Amaç  
Aim**

Derginin amacı, beşeri bilimler alanında eleştirel ve analitik düşünceye dayalı özgün çalışmaları akademiye kazandırmaktır.

The journal is published twice a year (January and June).

**Periyot  
Period**

Dergi, yılda iki sayı (Ocak, Haziran) yayımlar.

The journal uses a double-sided blind review system. The referee list is published on the web page at the end of each year.

**Hakemlik  
Peer-review**

Dergi çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanır. Hakem listesi her yılın sonunda dergi web sayfasında yayımlanır

The journal is an Open Access (CC BY-NC).

**OA**

Dergi açık erişimlidir (CC BY-NC).



### Sayı Hakemleri / Issue Reviewers

|                                |  |
|--------------------------------|--|
| Prof. Dr. Zehragül AŞKIN       | Mersin Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Mersin, Türkiye.                   |
| Prof. Dr. Senem KURTAR         | Gaziantep Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gaziantep, Türkiye.                          |
| Prof. Dr. Ekrem Ziya DUMAN     | Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Felsefe Grubu Öğretmenliği, Ankara, Türkiye.                            |
| Prof. Dr. Yakup ÇELİK          | Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye         |
| Prof. Dr. Ersin ÖZARSLAN       | Emekli Öğretim Üyesi.  |
| Doç. Dr. Mustafa YILDIRIM      | Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Çankırı, Türkiye.                                  |
| Doç. Dr. Sengün Meltem ACAR    | AHBV Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara, Türkiye.                                      |
| Doç. Dr. Banu Alan SÜMER       | İzmir Demokrasi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İzmir, Türkiye.                        |
| Doç. Dr. Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN | Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara, Türkiye.                        |
| Doç. Dr. Göksel YIKMIŞ         | Marmara Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye.                |
| Dr. Yasin PARLAR               | İnönü Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Malatya, Türkiye.                                |
| Dr. Gökçe SARI                 | Süleyman Demirel Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Isparta, Türkiye.        |
| Dr. Hasan BEKMEZ               | Aksaray Üniversitesi, Türkçe Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi, Aksaray, Türkiye.                       |
| Dr. Hakan ÖZDEMİR              | Aksaray Üniversitesi, Türkçe Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi, Aksaray, Türkiye.                       |
| Dr. Sinem ÖNDEŞ                | Çankırı Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Çankırı, Türkiye.                 |
| Dr. Malik Uğur DADAK           | Dicle Üniversitesi, Sezai Karakoç Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri Edebiyatları Bölümü, Diyarbakır, Türkiye. |
| Dr. Ümit GEDİK                 | Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri Edebiyatları Bölümü, Van, Türkiye.                |
| Dr. Serkan Şükrü YILDIRIM      | Bağımsız araştırmacı.  |

## Rasyonalist Dergisinin Kayıtlı Olduğu Akademik Ulusal ve Uluslararası İndeksler



<https://journals.indexcopernicus.com/search/journal/issue?issueId=all&journalId=135409>



<https://europub.co.uk/journals/rasyonalist-dergisi-J-33760>



<https://journalseeker.researchbib.com/view/issn/3108-7329>



<https://rootindexing.com/journal/rasyonalist-dergisi-Rasyonalist/>



<https://portal.issn.org/resource/ISSN/3108-7329>





[www.rasyonalist.com](http://www.rasyonalist.com)  
2026



|                                     |  |
|-------------------------------------|--|
| Geliş / Received                    | 17.04.2026   |
| Kabul / Accepted                    | 25.04.2026   |
| Yayın / Published                   | 01.06.2026   |
| Atıf / Cite as                      | Çetintaş, K. B. (2026). Hurafeyi Kırmak: Spinoza'da Din, Siyaset ve Düşünce Özgürlüğü, <i>Rasyonalist Dergisi</i> , 1 (2), 1-14. |
| Araştırma Makalesi/Research Article | <a href="https://doi.org/10.5281/zenodo.20050959">https://doi.org/10.5281/zenodo.20050959</a>                                    |

## Hurafeyi Kırmak: Spinoza'da Din, Siyaset ve Düşünce Özgürlüğü Breaking Superstition: Religion, Politics, and Freedom of Thought in Spinoza

Kaan Batın ÇETİNTAŞ\*

**Öz:** Bu makale, Baruch Spinoza'nın (1632-1677) hurafe (*superstitio*) kavramını neden yalnızca epistemik bir yanlış değil, siyasal bir problem olarak ele aldığını incelemektedir. Spinoza'nın Teolojik-Politik İnceleme (*Tractatus Theologico-Politicus*) eseri ekseninde yürütülen bu makale, hurafeyi iktidarın korkuyu örgütlediği bir düşünce kalıbı olarak tanımlamakta ve dinin siyasal baskı aracına dönüşmesinin temel mekanizmasını açıklamaktadır. Spinoza'ya göre hurafe, insanların korku ve edilgen duygular (*passiones*) aracılığıyla yönetilmesini mümkün kılan bir inanç biçimidir ve bu nedenle her türlü otoriter iktidarın temel dayanak noktasıdır. Spinoza, bu çözümlemesinde *affectio* (duygulanış), *affectus* (duygu) ve *passio* (tutku/edilgin duygular) kavramlarını birbirinden titizlikle ayırır: *affectus*, bir yetkinlik derecesinden diğerine yaşanan geçişin, yani var olma kuvvetinin sürekli varyasyonunun adyken, *passio* bu geçişin kısmi nedeninin dışsal güçlerde yattığı edilgin türdür. Peygamberlik kurumu, mucize inancı ve Kutsal Metin yorumunun tekele alınması, hurafeyi sistematik bir tahakküm aracına dönüştüren mekanizmalardır. Demokratik ve özgür bir siyasal düzen ise ancak hurafeyi kıran, korkuyu azaltan ve insanları rasyonel düşünmeye ve etkin duygulara (*affectus activi*) yönelten düzenlemelerle mümkün olabilir. Spinoza'nın düşünce ve ifade özgürlüğü savunusu da bu çerçevede yalnızca bireysel bir hak talebi değil, hurafeyi kırmanın ve siyasal özgürlüğü inşa etmenin zorunlu koşuludur. Makale, on yedinci yüzyıl teolojik-politik krizinin tarihsel bağlamında, Spinoza'nın hurafe eleştirisinin günümüz demokrasi teorisi için taşıdığı anlamı tartışmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Spinoza, Hurafe, Korku, Siyasal İktidar, Düşünce Özgürlüğü.

**Abstract:** This article examines why Baruch Spinoza (1632-1677) treats superstition (*superstitio*) not merely as an epistemic error but as a fundamental political problem. Conducted through the lens of Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus*, this article defines superstition as a thought pattern through which power organizes fear, and explains the primary mechanism by which religion becomes an instrument of political oppression. The central argument is as follows: according to Spinoza, superstition is a belief form that enables the governance of people through fear and passive affects (*passiones*), and therefore constitutes the primary foundation of every authoritarian power. In this analysis, Spinoza draws a rigorous distinction between *affectio* (affection), *affectus* (affect), and *passio* (passion): while *affectus* names the transition from one degree of perfection to another, that is, the continuous variation of the power to exist, *passio* is the passive kind of this variation whose proximate cause lies in external forces rather than in the individual's own nature. The institutions of prophecy, belief in miracles, and the monopolization of scriptural interpretation are the mechanisms that transform superstition into a systematic tool of domination. A democratic and free political order is possible only through arrangements that break superstition, reduce fear, and orient people toward rational thought and active affects (*affectus activi*). Spinoza's defense of freedom of thought and expression is, in this framework, not merely an individual rights claim but the necessary condition for breaking superstition and building political freedom. The article discusses the relevance of Spinoza's critique of superstition for contemporary democratic theory, situated within the historical context of the seventeenth-century theological-political crisis.

**Keywords:** Spinoza, Superstition, Fear, Political Power, Freedom of Thought

\* Arş. Gör., Kırıkkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü. Research Assistant, Kırıkkale University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy. [kaanbatincetintas@kku.edu.tr](mailto:kaanbatincetintas@kku.edu.tr), ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-0022-2039](https://orcid.org/0000-0002-0022-2039)



**Extended Abstract:** This study examines why Baruch Spinoza (1632-1677) treats superstition (*superstitio*) not merely as an epistemic error but as a fundamental political problem. Conducted through the lens of Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus*, the research defines superstition as the cognitive form that fear assumes once institutionalized and explains the primary mechanism by which religion becomes an instrument of political oppression. The central argument is as follows: according to Spinoza, superstition is a belief form that enables the governance of people through fear and passive affects (*passiones*), and therefore constitutes the primary foundation of every authoritarian power. The institutions of prophecy, the belief in miracles, and the monopolization of scriptural interpretation are the mechanisms that transform superstition into a systematic tool of domination. Spinoza's analysis begins with a rigorously elaborated theory of affects. In his Latin texts, he employs three systematically distinct terms: *affectio*, *affectus*, and *passio*. *Affectio* refers to the modifications of the body caused by external causes, that is, the forms or states the body assumes when it encounters other objects. *Affectus* denotes not a state but a passage: the continuous variation of the power to exist (*vis existendi*), the lived transition from one degree of perfection to another. *Passio*, a subcategory of *affectus*, designates those variations whose proximate cause lies outside the individual rather than in their own nature. *Affectus* divides into two kinds: passive emotions (*passiones*), in which external causes are the proximate determinants, and active emotions (*actiones*), in which the individual's own nature is the adequate cause. These two kinds form the foundation of Spinoza's entire ethics and political philosophy. Spinoza situates superstition at the intersection of two primary passive emotions: fear (*metus*) and hope (*spes*). Fear is a sadness arising from the expectation of a future, uncertain evil; hope, a joy arising from the expectation of a future, uncertain good. It is precisely this oscillation between the two that makes superstition politically potent. Priests and rulers keep people perpetually suspended between fear and hope, thereby maintaining them in a passive condition. The radical dimension of Spinoza's analysis lies in his demonstration that this mechanism is not merely psychological but ontological: passive emotions diminish the body's power of acting (*potentia agendi*), and a diminished power of acting is the cognitive expression of dependence. Superstition, in short, is the form that fear assumes once institutionalized. Spinoza identifies three institutional mechanisms through which superstition is produced and sustained. The first is prophecy. Prophets, Spinoza argues, did not possess rational knowledge but imaginative knowledge (*imaginatio*). Their messages operated not through logical argument but through vivid images addressing the affects directly, arousing fear and hope in equal measure. This is why prophetic authority is so effective, and why it continues to function as a prototype in contemporary populist politics. The second mechanism is the belief in miracles. Since nature operates according to immutable laws, miracles are ontologically impossible; they arise from ignorance of natural causation. Those who claim supernatural authority exploit this ignorance to consolidate political power. The third mechanism is the monopoly on scriptural interpretation. The Bible, Spinoza demonstrates through historical-critical exegesis, is a human product written to address the affects of a specific historical people. To break this interpretive monopoly is to break the monopoly on religious authority, and thereby undermine the legitimating ground of political domination. The political conditions for breaking superstition are identified in Chapter XX of the *Tractatus*. Spinoza argues that freedom of thought and expression is not merely an individual right but the necessary condition for collective emancipation. Only in a polity where beliefs can be freely questioned and every authority openly criticized does the domain in which superstition flourishes contract and ultimately dissolve. His concept of democracy in the *Tractatus Politicus* articulates this as a continuous, dynamic process. Democracy must be actively reproduced each day through the institutional dismantling of superstition. Spinoza's analysis has lost none of its political urgency. The rise of populism, the proliferation of disinformation, and the hegemony of fear-based politics are contemporary expressions of the very mechanisms he anatomized in the seventeenth century. Populist leaders mobilize passive emotions through affect-laden imagery rather than rational argument. Disinformation weakens the capacity for rational judgment as belief in miracles once did. Fear politics renders people willing to fight against their own freedom. What Spinoza teaches us is that liberty is not merely the absence of external constraint but the active transformation of our own emotions, a transformation that is at once individual and collective, requiring above all the courage to think freely.

## GİRİŞ

On yedinci yüzyıl Avrupa'sında din ile siyaset arasındaki ilişki, teorik bir meselenin ötesinde, siyasal ve teolojik bir krizdi. Otuz Yıl Savaşları'nın (1618-1648) ardından imzalanan Westphalia Barış Antlaşması, kıtanın siyasal haritasını yeniden çizmiş ve *cuius regio, eius religio* (kimin ülkesiyse dini de onundur) ilkesini pekiştirerek dini otoritenin siyasal iktidarla ilişkisine belirli bir çözüm biçimi sunmuştu. Ancak bu çözüm, söz konusu ilişkiyi ortadan kaldırmak bir yana, onu dönüştürerek yeniden kurdu. Teolojik meşruiyet, artık kilise hiyerarşisi aracılığıyla değil, egemen iktidarın din üzerindeki denetimi aracılığıyla işlemeye devam ediyordu. 1650'den itibaren Avrupa'da genel bir rasyonelleşme ve laikleşme süreci başlamış; bu süreç teolojinin entelektüel dünya üzerindeki asırlık egemenliğini hızla yıkmakla kalmayıp, bir kısım düşünürü geçmişten devralınan her şeyi — insana, topluma, siyasete ve evrene dair yaygın kabuller kadar Kutsal Kitap'ın doğruluğunu ve Hıristiyan inancını da — açıkça sorgulamaya yöneltmiştir (Israel, 2001, s. 4)<sup>1</sup>. Baruch Spinoza'nın 1670'te anonim olarak yayımlanan *Tractatus Theologico-Politicus*'u (Teolojik-Politik İnceleme) bu krizin içinden çıkar ve onu köklü biçimde sorgular. Spinoza'nın TTP<sup>2</sup>'de sorduğu soru, yüzeysel okunduğunda bir din eleştirisi gibi görünebilir: Kutsal Kitap gerçekten vahye dayalı bir metin midir; peygamberlik iddiası nasıl değerlendirilmelidir? Ancak bu soruların altında, dönemin tartışmalarından farklı bir soru yatar: Din neden ve nasıl bir siyasal baskı aracına dönüşür? Spinoza'yı çağdaşlarından ayıran, Kutsal Kitap'ı tarihsel-filolojik bir yöntemle çözümlenerek bu soruya sistematik bir yanıt üretmesidir. Bu açıdan TTP, bir teoloji eleştirisi olmakla birlikte, temelde bir siyaset felsefesi metnidir.

Bu çözümlemenin merkezinde hurafe (*superstitio*) kavramı yer alır. Ancak Spinoza'nın hurafe anlayışı, 'batıl inanç' ya da 'cehaletten kaynaklanan yanlış inanış' gibi epistemik bir yanılgıyla sınırlı değildir. Hurafe, Spinoza için öncelikle siyasal bir problemdir; iktidarın korkuyu örgütlemesine zemin hazırlayan bir düşünce kalıbıdır. Hurafe, bir içeriğin yanlış kavranmasından değil, hayal gücünün (*imaginatio*) yetersiz ve edilgen duygulara koşullanmasından doğar. İnsanlar, umut ve korku arasında savrulan, belirsizlik içinde anlam arayan varlıklar olarak hurafeye açık hâle gelirler. Bu açıklık ise iktidarın dini bir denetim aracına dönüştürmesinin zeminini hazırlar. Spinoza'da hurafe, yalnızca bir yanılgı değil, insanların korku ve edilgen duygulanımlar (*passiones*) aracılığıyla yönetilmesini mümkün kılan bir inanç biçimi olarak ortaya çıkar. Bu yüzden hurafe, bu koşullanmanın hem ürünü hem de sürdürücüsüdür. Spinoza, özgür bir halk üzerinde umut (*spes*) korkudan (*metus*) daha fazla etki yapar derken, boyun eğdirilmiş bir halk üzerinde belirleyici olanın yalnızca korku olduğunu vurgular; birincisi yaşama sevincine sahipken

<sup>1</sup> Türkçe çevirisi bulunmayan eserlerin çevirileri tarafıma aittir.

<sup>2</sup> Metnin bazı yerlerinde *Tractatus Theologico-Politicus* (Teolojik-Politik İnceleme) eseri TTP kısaltmasıyla anılacaktır.



ikincisi yalnızca ölümden kaçmaya çalışır (Spinoza, 2018b, s. 67). Bu noktada Spinoza'nın duygu kuramındaki temel kavramları açmak gerekmektedir; zira hurafe bu kavramların kesiştiği yerde işlemeye başlar. *Affectio*, *affectus* ve *passio* birbirinin yerine geçen kavramlar değildir, her biri farklı bir düzlemi tanımlar.<sup>3</sup> *Affectio*, Latince en yalın anlamıyla "dış bir etki sonucunda zihin ve beden durumunda meydana gelen değişim"dir; geçicidir ve etkilenen bedenin o anki kuruluşunu yansıtır (Dürüşken, 2018a, s. 472)<sup>4</sup>. *Affectus* ise bu değişimin kişide yarattığı güç dönüşümüdür: değişimin nedeni kişinin kendisinden kaynaklanmıyorsa meydana gelen duygu edilgin bir duygudur (*passio*), kaynaklanıyorsa etkin (*actio*) bir duygudur (Dürüşken, 2018a, s. 474). Spinoza bu ayrımı *Ethica*'nın III. Bölümü'nde şöyle formüle eder: "Eğer biz bu hallerin herhangi birinin bire bir nedeni olabiliyorsak, o zaman söz konusu duygunun etkin, tersi durumda ise edilgin (*passio*) olduğunu söylüyorum" (Spinoza, 2018a, s. 198). Deleuze, bu ayrımın temel olduğunu vurgular: bir filozofun iki farklı kelime kullanması, bunların farklı düzlemlere işaret ettiğini gösterir. Buna göre *affectio* bir karşılaşmanın bıraktığı iz ya da belirlenim, *affectus* ise varolma kudretinin sürekli varyasyonudur (Deleuze, 2000, s. 10, 18). *Passio* ise öznenin bu duygulanımın upuygun nedeni olmadığı, dolayısıyla dışsal nedenlerce belirlendiği edilgin duygulanım biçimini ifade eder. Deleuze'ün ifadesiyle, "ruhta edilginlik yani tutku olan şey, bedende de tutkudur; ruhta etkinlik yani eylem olan şeyse bedende de eylemdir" (Deleuze, 2013, s. 255). Hurafe de tam bu mekanizma içinde işler. İnsanı *passio* hâlinde tutarak, dışsal güçlerin belirlediği varyasyonlar içinde askıda bırakır ve böylece onu iktidarın yönetebileceği edilgin bir konuma hapseder. Bu nedenle Spinoza'nın hurafeye yönelttiği eleştiri yalnızca teorik bir çözümleme değil, aynı zamanda yaşanmış bir siyasal ve dinsel deneyimin içinden yükselen bir müdahaledir. Spinoza'nın kişisel yaşamı, bu sorunsalın son derece somut ve acı verici bir tezahürünü sunar. 1650 ile 1655 arasında üvey annesini, kız kardeşini ve babasını kaybeden Spinoza, bu ağır yitimlerin hemen ardından Eski Ahit, Tanrı kavramı ve mucizeler üzerine yerleşik inançlara karşı eleştirilerini açıkça dile getirmeye başlamıştır (Balanuye, 2012, s. 28-29). Cemaatin yakın takibine alınan Spinoza, inançlarından vazgeçmeyi reddederek 22 Temmuz 1656'da, henüz yirmi dört yaşındayken, son derece sert bir aforoz kararıyla dışlandı. Aforoz metni, siyasal iktidarın bedenler üzerindeki tahakkümünü çarpıcı biçimde gösterir:

"Gündüz lanetli olsun, gece lanetli olsun; yattığında lanetli olsun, kalktığında lanetli olsun; dışarı çıktığında lanetli olsun, içeri girdiğinde lanetli olsun. Rab onu bağışlamayacaktır; Rabbin öfkesi ve gazabı bu adamın üzerine çökecek ve Kutsal Kitap'ta yazılı bütün lanetleri onun

<sup>3</sup> Bu makalede *affectio*, *affectus* ve *passio* terimleri ağırlıklı olarak Latince özgün halleriyle kullanılmakta, ilk geçişlerinde Türkçe karşılıkları parantez içinde verilmektedir. *Passio* için Türkçe literatürde "tutku" ve "edilgin duygu" gibi farklı karşılıklar kullanılmaktadır; bu makalede Spinoza'nın söz konusu kavramı salt tutku olarak değil, kişinin upuygun nedeni olmadığı bir *affectus* türü olarak kullandığı gözetilerek Latince özgün hali korunmuştur.

<sup>4</sup> Dürüşken'e yapılan atıflar, *Ethica* çevirisinin sonundaki "Terimler Sözlüğü" bölümüne aittir.



başına indirecektir. Rab onun adını göklerin altından silecektir; onu İsrail'in bütün kabilelerinden dışlayacak ve Kutsal Kitap'ta yazılı bütün lanetlerle onu cezalandıracaktır. Ama siz, Rabbe bağlı kalanlar, bugün hepiniz hayattasınız! Hükme bağlarız ki hiç kimse onunla ne sözlü ne yazılı olarak iletişim kurmasın, ona hiçbir iyilik göstermesin, onunla aynı çatı altında bulunmasın, ona dört arşından fazla yaklaşmasın ve onun yazdığı ya da kaleme aldığı hiçbir şeyi okumasın." (Scruton 2002, s. 10)

Bu deneyim, Spinoza'ya dini otoritenin korku mekanizması üzerinden nasıl işlediğini yalnızca teorik olarak değil, yaşantısal düzeyde de göstermiştir. Aforozun ardından Spinoza, kendi zamanının filozofları ve bilim insanlarıyla mektuplaşmayı ve sınırlı bir entelektüel çevre içinde yaşamayı sürdürdü (Zelyüt, 2015, s. 5). Mercek cilalama işiyle mütevazı bir geçim sağlayan Spinoza, düşüncesini bu görece yalnızlık içinde geliştirdi. Bu nedenle onun hurafe, korku ve dini tahakküm üzerine yürüttüğü çözümlenimin, yalnızca soyut bir felsefi tartışma değil, aynı zamanda doğrudan temas ettiği bir siyasal ve dinsel deneyimle ilişkili olduğu söylenebilir.

*Tractatus Theologico-Politicus*'un önsözü, hurafeyi siyasal bir problem olarak ele almanın teorik çerçevesini daha ilk satırlardan ortaya koyar. Spinoza'nın açılış cümleleri bugün de çarpıcılığını korumaktadır: "İnsanlar her işlerini şaşmaz bir öğüde uyarak yoluna koyabilselerdi ya da talihleri her zaman yaver gitseydi, hurafenin pençesine asla düşmezlerdi" (Spinoza, 2016, s. 43). Bu tespit, hurafeyi cehaletten değil varoluşsal güvencesizlikten türeten bir analizi işaret eder. Varoluşsal güvencesizlik siyasal iktidarın en işlevli zeminidir; kendi gücünün sınırlarını hisseden insan, kendini aşan bir güce teslim olmaya zaten yatkındır. Spinoza şöyle sürdürür: "Monarşik yönetimin en büyük sırrı ve tüm çıkarı, insanları aldatmakta ve onları dizginlemesi gereken korkuya din maskesi takmakta yatar" (Spinoza, 2016, s. 45). Hurafe bu noktada yalnızca bireysel bir yanılgı olmaktan çıkar; korkunun örgütlenmesi, edilgen duyguların sistematik biçimde yönetilmesi ve böylece siyasal itaatin yeniden üretilmesi anlamına gelir. "Yani hurafe, insanın doğal korkusunu tek bir kişinin ya da yoldan sapmış bir ruhban sınıfının boş şan tutkusu uğruna sömürürken, TTP'nin 'gerçek inanç' anlayışı aynı duygulanımı, felsefi düşünüşe sahip olmayan geniş kitleler arasında sevgi ve şefkati yaymak, dayanışmayı güçlendirmek için kullanır" (van Cauter, 2020, s. 100). 1650-1750 yılları arasındaki yüzyıl boyunca hiç kimse Spinoza'nın, vahye dayalı dinin, yerleşik fikirlerin, geleneğin ve hem mutlakiyetçi hem de mutlakiyetçi olmayan devletlerde ilahi temelli kabul edilen siyasal otoritenin temellerine yönelik baş meydan okuyucu olarak kazandığı konuma yaklaşmamıştır (Israel, 2001, s. 159). Çünkü Spinoza, iktidarın yalnızca fiziksel güce değil, duygular üzerinden kurulan tahakküme dayandığını gösterir. Bu makalede, Spinoza'nın *TTP* eseri ekseninde geliştirdiği hurafe eleştirisi üç temel boyutta ele alınacaktır: Birincisi, hurafeyi korku üzerine kurulan bir düşünce kalıbı olarak tanımlayan ontolojik çerçeve; ikincisi, peygamberlik ve mucize



gibi kurumların hurafeyi nasıl ürettiği meselesi; üçüncüsü ise hurafeyi kırmanın ve özgür bir siyasal düzen inşa etmenin koşulları olarak düşünce özgürlüğü savunusu.

## 1. HURAFEYİ SİYASAL PROBLEM YAPAN NEDİR?

Spinoza'nın hurafe incelemesinin ayırt edici özelliği, yalnızca bir bilgi eksikliği veya mantıksal bir hata olarak değil, belirli duygusal koşullardan kaynaklanan bir ifade olarak algılanması gerektiği iddiasında yatmaktadır. *TTP*'nin önsözünde Spinoza, hurafeyi iki temel duygunun kesişme noktasında konumlandırır: Korku (*metus*) ve umut (*spes*). “Korku, gelecekteki şüpheli bir kötülük beklentisinden doğan hüzdür; umut ise gelecekteki şüpheli bir iyilik beklentisinden doğan sevinçtir. Ama şüphe ortadan kalktığında, korku güvenliğe, umut ise hayal kırıklığına dönüşür” (Spinoza, 2011, s. 145). Bu ayırım, hurafenin işleyişine ilişkin temel bir içgörü sunar. Hurafe, belirsizlik alanında işler. Tam güvene dayanmaz, tam umutsuzlukta da ortaya çıkmaz. İki durum arasındaki salınım içinde etkili olur. Bu salınım alanı da siyasal manipülasyonun en verimli zeminini oluşturur. Din adamları ve yöneticiler, insanları sürekli olarak korku ve umut arasında tutarak kontrol ederler. Cennet vaat ederken cehennem korkusu verirler; ilahi lütuf umudu sunarken ilahi gazap tehdidinde bulunurlar. Bu ikili mekanizma, insanları sürekli olarak edilgen bir konumda tutar. Ancak Spinoza'nın analizinin radikalliği, bu mekanizmanın psikolojik boyutla sınırlı kalmayıp ontolojik bir işlev üstlendiğini göstermesidir. Korku ve umut, *Ethica*'da tanımlandığı üzere, edilgen duygulardır (*passiones*). Edilgen duygular, bedeninin eylem gücünü (*potentia agendi*) azaltan duygulardır (Spinoza, 2011, s. 199, 205-206). Korku ile umut arasında askıda kalan insan, dikkatini ve enerjisini belirsizliği yönetmeye harcar; bu durum sorgulama, akıl yürütme ve bağımsız karar alma için gereken zihinsel alanı daraltır. Spinoza'nın işaret ettiği mekanizma budur. Hurafe, insanı edilgen bir konumda tutan duygu örüntüsünden doğar ve aynı örüntüyü yeniden üretir.

Spinoza için hurafe, siyasal tahakkümü meşrulaştıran bir inanç biçimi olarak işlediği için yalnızca bir yanılgıya indirgenemez. Çünkü hurafe, siyasal tahakkümü meşrulaştıran bir inanç biçimi olarak işler. Spinoza'nın temel sorusu şudur: İnsanlar neden kendi kölelikleri için özgürlükleriymiş gibi savaşırlar? (Tatián, 2019, s. 109). Hurafe, bu paradoksun yanıtıdır. İnsanlar kendi baskılarını arzularlar çünkü bu baskıyı ilahi bir buyruk, doğaüstü bir gereklilik, kaçınılmaz bir yazgı olarak görürler. İnsanların korkuları, hurafeyle birlikte artık sadece duygusal bir tepki olmaktan çıkar; dünya hakkında bir 'bilgi' gibi işlev görmeye başlar. *TTP*'de Spinoza, bu mekanizmayı defalarca örneklendirir. Tanrı'ya korku ile yaklaşanların ona gerçekten inanmadığını, yalnızca varlığından değil yokluğundan korktukları için tapındıklarını ileri sürer (Spinoza, 2016, s. 44-45). Bu tespit, hurafeyi ontolojik bir perspektiften ele alır: Hurafe, varlığın değil yokluğun korkusudur; dolayısıyla özünde bir güvencesizlik halidir. Bu güvencesizlik, insanları her türlü güvenlik vaadine muhtaç kılar ve siyasal tahakkümün sağlam zeminine dönüşür. Krallar ve din



adamları, bu muhtaçlığı kullanarak iktidar kurarlar. Spinoza'da hak ile güç özdeştir (*jus, sive potentia*); iktidarın gerçekte nerede yattığı sorusu bu nedenle kaçınılmaz biçimde çokluğun bedenlerine işaret eder (Montag, 1999, s. 64, 92). Hurafe, zihinde bir fikir olmanın ötesinde, bedende bir *affectio* (dışsal nedenin bedende bıraktığı iz) olarak işler (Deleuze, 2000, s. 19). Korku, bedenin eylem gücünü azaltır; azalmış eylem gücü, bağımlılık yaratır; bağımlılık ise itaatin koşulu olur.

Spinoza'yı Hobbes'tan ayıran şey felsefi kapsamın genişliğidir. Hobbes daha temkinli kaldığını bizzat kabul ederken Spinoza, insanı kozmolojik düzeni, siyaseti ve etiği tümüyle yeniden düşünmeye girişmiştir. *TTP*'yi yayımlamasındaki amaçlardan biri de kamusal Kilise'nin otorite ve prestijini sarsmak olmuştur (Israel, 2001, s. 159-162, 220). Özellikle *TTP*'deki hurafe eleştirisi bu köklü yeniden tanımlamanın siyasal ayağını oluşturmaktadır. *TTP*'deki hurafe kavramı *Ethica*'dakinden farklı bir konumda durur. Di Poppa'ya (2017) göre burada hurafe, 'gerçek din'e değil 'takva'ya (*pietas*) karşı konumlanır. Bu ayrımın zemini epistemik değil siyasaldır: “*TTP*'de takvaya ilişkin önermeleri takvaya ait kılan şey, bunların doğru olmaları değil, sivil itaate katkı sağlamalarıdır” (Di Poppa, 2017, s. 71). Bir başka deyişle, Spinoza için belirleyici olan şey bir dinî tutumun akla uygun olup olmaması değildir. Asıl önemli olan, bu tutumun sivil itaati güçlendirip güçlendirmediyiğidir. Siyasal istikrara katkı sağlayan dinî tutumlar, ne kadar dogmatik ve akıl dışı olurlarsa olsunlar, *takva* alanında kalır. Buna karşılık sivil itaate rakip bağılıklar üreten tutumlar hurafe olarak değerlendirilir. *TTP*'deki hurafe ile *Ethica*'daki hurafe arasındaki bu belirgin ayrışma, Spinoza'nın siyaset felsefesinin özgün boyutlarından birini oluşturmaktadır.

Bu ayrımı somutlaştıran iki tarihsel örnek özellikle açıklayıcıdır. Birincisi, İbranilerin Musa dönemindeki siyasal örgütlenmesidir. Spinoza, *TTP*'nin XVII. Bölümünde, İbranilerin dinî pratiklerinin diğer uluslara yönelik derin bir kini de içerdiğini gösterir: “Yahudiler'in vatan sevgisi yalnızca sevgi değil, ama dine bağlılıktı. Bu iki duyguyu, yani dine bağlılık ve diğer uluslara karşı duyulan kini, günü gününe ibadet besliyor ve ayakta tutuyordu. Öyle ki bu onları bir ikinci tabiat oluşturmaya zorladı” (Spinoza, 2016, s. 257). Spinoza bu uygulamaları 'hurafeci' değil, 'takvalı' olarak niteler; zira söz konusu pratikler o toplumun koşullarında sivil itaati ve topluluğun bütünlüğünü pekiştirmektedir. İkinci örnek ise Osmanlı İmparatorluğu'dur. Osmanlı dinî uygulamaları, zihnin aklî işleyişine hiç alan bırakmayan dogmalarıyla ve tartışmayı bile günah sayan sansürüyle tam bir akıl karşıtlığını temsil etmektedir. Buna karşın Spinoza bu pratikleri 'hurafeci' değil, 'dinî' olarak değerlendirir: “Bu, Türkler'de son derece başarılı oldu. Onlar tartışmayı bile küfür sayar ve her insanın kişisel yargısını öylesine çok önyargının boyunduruğu altına alırlar ki, sağlıklı akla zihinde hiç yer bırakmazlar” (Spinoza, 2016, s. 45). Bu tablo yüzeysel bakışta çelişkili görünse de tutarlı bir mantığa dayanır: Hurafenin ölçütü akıl dışılık ya da yanlış inanç değil, sivil itaati zayıflatıp zayıflatmadığıdır, yani bir dinî tutumun vatandaşlık ruhunu tehdit ederek toplumsal istikrarı sarsıp sarsmadığıdır (Di Poppa, 2017, s. 77-79).



Bu siyasal okuma, Hobbes ile Spinoza arasındaki derin bağı da gün yüzüne çıkarmaktadır. Hobbes, *Leviathan*'da hurafeyi şöyle tanımlar: 'Zihnini uydurduğu veya herkesçe kabul edilen hikayelerden hayal edilen görünmez bir güçten korkulması, din; eğer bu hikayeler herkesçe kabul edilmiyorsa, hurafe. Hayal edilen güç, gerçekten hayal ettiğimiz gibi ise, gerçek din'dir (Hobbes, 1993, s. 51). Bu tanımda hurafenin belirleyici özelliği, bir inancın yanlış ya da akıl dışı olması değil, egemen otoriteye yasaklanmış anlatılardan beslenmesidir. Her iki düşünür de hurafeyi sivil itaati zayıflatan dinî tutumları damgalamak için kullanır (Di Poppa, 2017, s. 75-76). Hobbes'un pasajı bu bağı açıkça ortaya koyar: "Ruhlarla ilgili bu batıl korku ve onunla, rüyalardan, sahte kehanetlerden ve batıl korkuya dayanan pek çok başka şeyden hareketle gelecekte haber vermek yok edilse, ki kurnaz ve hırslı insanlar bu hurafeleri kullanarak saf insanları istismar etmektedir, insanlar toplumsal itaat için şimdikinden çok daha uygun olurlardı" (Hobbes, 1993, s. 29). Bununla birlikte, hurafeye karşı önerilen çareler bakımından iki düşünür birbirinden keskin biçimde ayrılır. Hobbes egemenin denetimini güçlendirmeyi önerirken Spinoza, bireyin düşünme ve ifade özgürlüğünü, yani *libertas philosophandi*'yi önerir. Her bireyi hurafeye karşı 'aşılacak' mümkün olmasa da özgür araştırma (*libertas philosophandi*) toplum genelinde yeterli bir 'sürü bağışıklığı' oluşturmaya büyük ölçüde katkı sağlar (Di Poppa, 2017, s. 81).

Spinoza hurafeyi yalnızca teşhis etmekle yetinmez, onun nasıl kırılacağını da gösterir. Zira önsözün açılış cümlesi yalnızca bir tespit değil, aynı zamanda bir çözüm yolunu da içermektedir (Spinoza, 2016, s. 43). Çözüm insanların kendi işlerini özgürce yönetebilmesinde, yani eylem güçlerinin artmasında yatar. İnsanlar hurafelerinden iradi bir sakınım yoluyla kurtulamazlar (Canaslan, 2019, s. 47); kurtuluş ancak edilgen duyguların (*passiones*) etkin duygulara (*affectus activi*) dönüştürülmesiyle mümkündür. *Ethica*'da Spinoza, bir duygunun yalnızca ona karşıt ve ondan daha kuvvetli başka bir duyguyla kaldırılabilmesini belirtir (Spinoza, 2011, s. 205-206). Korkuyu bir akıl yürütmeyle söküp atamazsınız; onu ancak başka bir duygu bastırabilir. Peki korkuyu bastırarak duygu nedir? Spinoza'ya göre bu duygu, Tanrının ya da doğanın zorunlu nedenlerle işlediğini kavramaktan doğan zihinsel huzurdur (*acquiescentia*). Bu kavrayış mucize inancını çürütür; mucize inancı çürütüldüğünde insanların doğaüstü bir güce muhtaç olmadığı anlaşılır; bu anlayış ise özgür düşünmenin ve demokratik örgütlenmenin zeminini hazırlar. "Dolayısıyla hurafeyi ortadan kaldırmak, yalnızca yanlış kanaatleri gidermekten ibaret değildir; onu besleyen kaygılar giderilmedikçe kararsızlık, çatışma ve uysallaştırma özgürleşmenin önündeki engeller olmaya devam edecektir" (James, 2020, s. 48). Böylece hurafe eleştirisi yalnızca felsefi bir mesele olmaktan çıkar ve doğrudan siyasal bir işlev kazanır. Hurafeyi kırma, iktidarın meşruiyet zeminini sarsmak anlamına gelecektir.

## 2. HURAFEYİ ÜRETEK KURUMLAR: PEYGAMBERLİK, MUCİZE VE YORUM TEKELİ

Spinoza, hurafeyi kırmak için onun nasıl üretildiğini göstermelidir. *Tractatus Theologico-Politicus*'un orta bölümleri, tam da bu üretim mekanizmalarının sistematik bir çözümlemesini sunar. Spinoza'nın hedefindeki üç temel kurum vardır: Peygamberlik, mucize inancı ve Kutsal Metin yorumunun tekele. Bu üç kurum, hurafeyi bireysel bir yanılgıdan sistematik bir tahakküm aracına dönüştüren mekanizmalardır. Peygamberlik kurumunun eleştirisi, *TTP*'nin I-II. bölümlerinde ele alınır. Spinoza burada radikal bir soru sorar: Peygamberler gerçekten ilahi bir bilgiye mi sahiptiler, yoksa hayal güçlerine (*imaginatio*) dayalı bir bilgi mi ürettiler? Spinoza'ya göre peygamberler, rasyonel bilgiye (*ratio*) değil, hayal gücüne dayalı bir bilgiye sahiptiler (Spinoza, 2016, s. 53-67). Bu, peygamberlik kurumunu kökünden sarsan bir saptamadır. Çünkü peygamberlerin yalnızca hayal güçleriyle konuştukları kabul edildiğinde, mesajlarının mutlak bir otorite taşıdığını savunmak güçleşir.

Bununla birlikte Spinoza'nın amacı peygamberleri küçümsemek değil, peygamberlik kurumunun işleyişini açıklamaktır. Peygamberler halkın duygularına hitap eden imgeler kullanır. Bu imgeler, soyut argümanların ulaşamadığı yere, doğrudan bedene ve duyguya ulaşır. Korku ve umut uyandıran bir imge, metafizik bir kanıtlamadan çok daha hızlı harekete geçer. Peygamberlik kurumunun hurafeyi beslemedeki rolü de buradan kaynaklanmaktadır. Bu mekanizma yalnızca tek yönlü işlemez. Din adamı, insanlara umut edecekleri bir imkân sunarak, örneğin kendisini Tanrı'nın iradesini yorumlayabilen bir aracı gibi göstererek, hem halkın kaygısını meşrulaştırır hem de onu yatıştırır. Bu süreçte halkın hayranlığını kazanır, böylece kendi güvenini artırır ve kendi korkusunu bastırır. Bu nedenle halk da din adamı da hurafenin yalnızca kurbanı değil, aynı zamanda onun yeniden üretilmesinde rol oynayan unsurlardır (James, 2020, s. 45).

Mucize inancının eleştirisi, *TTP*'nin VI. bölümünde ele alınır. Spinoza için mucize, insanın kavrama yeteneğini aşan ya da aştığı sanılan bir eserdir; sıradan insan, tabiatın alışılmamış işlerini tanrısal iş ya da mucize diye adlandırır (Spinoza, 2016, s. 119). Ancak Spinoza'ya göre, doğanın düzeni değişmez yasalarla işler; dolayısıyla mucize ontolojik olarak imkânsızdır. Peki neden insanlar mucizelere inanırlar? Spinoza'nın yanıtı, yine duygulanımlarla alakalı bir çözümlemeye dayanır: "Sıradan insan, şaşırmadan hayal etmeye alışık olduğu benzer bir başka şeyi hatırlamak için hafızasına başvurur. Çünkü o, kendisini şaşırtmadığı zaman, bir şeyi yeterince anladığını düşünür" (Spinoza, 2016, s. 121). Mucize inancı cehaletten beslenir; Spinoza'ya göre tüm zihinsel karışıklıklar ve bunların hurafeye dönüşümü, gerçek nedenleri bilmemenin birer belirtisidir (Canaslan, 2019, s. 32). Ama bu yalnızca bilgisizlik meselesi değildir. İnsan, doğanın nedenselliğini kavrayamadığında olağandışı olayları doğaüstü bir güce bağlar; bu bağlama onu, o gücü temsil ettiğini iddia edenlere muhtaç kılar. Mucize iddiası böylece bir iktidar iddiasına dönüşür. Doğaüstüne erişim, itaat talep etmenin meşruiyet zeminine çevrilir. Spinoza'nın



mucize eleştirisi bu yüzden yalnızca felsefi değil, siyasaldır; doğaüstü otoriteye yaslanan her iktidar biçimine yönelik bir itiraz olarak okunmalıdır. 1650-1750 döneminin hiçbir büyük Avrupalı düşünürü mucizeleri Spinoza kadar köklü biçimde reddetmemiştir (Israel, 2001, s. 218-222); Bu reddediş yalnızca felsefi değil, aynı zamanda siyasal bir anlam taşır. Doğanın kendi yasalarıyla işlediğini kabul etmek, hiçbir otoritenin doğal düzeni askıya alarak iktidar kuramayacağını savunmak demektir.

Kutsal Metin yorumunun tekeline karşı Spinoza'nın yürüttüğü mücadele, *TTP*'nin en özgün boyutlarından birini oluşturur. VII-XV. bölümlerde Spinoza, Kutsal Kitap'ın tarihsel-eleştirel bir okumasını geliştirerek dönemin teolojik düzenini temelden sarsar. Spinoza'ya göre din, zamanla "Kutsal Ruh'un derslerine itaatten çok insani yorumların savunusuna" dönüşmüştür (Spinoza, 2016, s. 135); dolayısıyla kutsal metnin otoritesi sorgulanmalı, metnin kimin için, hangi tarihsel koşullarda ve hangi amaçla yazıldığı araştırılmalıdır. Böyle bir okuma, Kutsal Metin üzerindeki tekel iddiasını temelden sarsar. Eğer Kutsal Kitap, tarihsel bağlamda anlaşılması gereken insan ürünü metinlerse, onları yorumlama tekeli hiç kimseye ait olamaz. Herkes, aklını kullanarak bu metinleri okuyabilir ve yorumlayabilir. Spinoza'nın tarihsel-eleştirel yönteminin siyasal anlamı tam da buradadır: Yorum tekeline kırmak, beraberinde dini otoritenin tekeline kırmak anlamına gelir. Spinoza'ya göre devlet "bireylerin fikirlerini ifade edebilmeleri için en geniş alanı yaratmak durumundadır" (Balibar, 2004, s. 46); bireylerin 'mizaçları' egemenin iktidarına engel değil, devletin gücünün etkin bir unsuru olarak işlev görür. Bu bağlamda *TTP*'nin yorum tekeline yönelik eleştirisi, Aydınlanma'nın *sapere aude!* (kendi aklını kullanma cesaretini göster) ilkesinin bir öncülü olarak okunabilir. Ancak Spinoza'nın yaklaşımı Kant'inkinden daha radikaldir. Spinoza için akli kullanmak yalnızca bireysel bir görev değil, kolektif bir zorunluluktur. Din adamlarının yorum otoritesi sarsıldığında, ona yaslanan siyasal meşruiyet de sarsılır.

### 3. HURAFEYİ KIRMANIN SİYASAL KOŞULLARI: ÖZGÜRCE DÜŞÜNMEK VE DEMOKRASİ

*Tractatus Theologico-Politicus*'un XX. bölümünde Spinoza, hurafe eleştirisinin siyasal sonucunu doğrudan dile getirir: "Özgür bir devlette herkesin düşündüğünü söylemesine ve inandığını savunmasına izin verilmelidir" (Spinoza, 2016, s. 283). Hurafe, ancak bu özgürlüğün güvence altına alındığı bir düzende kırılabilir. Ama Spinoza'nın düşünce özgürlüğü savunusu liberal bir haklar anlayışından ayrılır. Özgürlük ona göre bireysel bir talep değil, hurafeye karşı mücadelenin kolektif zeminidir. Spinoza'nın kendi ifadesiyle, düşünce özgürlüğünün bastırılmaya çalışıldığı yerde "sadakat, inanç ve iyi alışkanlıklar ortadan kalkar, dalkavuklar ve düzenbazlar yüreklendirilir" (Spinoza, 2016, s. 291); devletin güvencesi ise "her insanı istediğini düşünmek ve düşündüğünü söylemekte özgür bırakmaktır" (s. 292). Düşünce özgürlüğü bastırıldığında insanlar korkudan gerçek düşüncelerini gizler, hurafe de tam bu sessizliğin içinde büyür. Tersine, her inancın



sorgulanabildiği, her otoritenin eleştirilebildiği bir düzende hurafe barınmaz. Spinoza'nın argümanı bu noktada kendisiyle kapanır. Hurafeyi kırmak için düşünce özgürlüğü, düşünce özgürlüğü için ise hurafeyi kırmak gerekir.

Spinoza'nın demokrasi anlayışı bu bağlamda anlam kazanır. *Tractatus Politicus*'ta Spinoza, kamu iktidarının tüm halk tarafından oluşturulan bir meclise dayandığı yönetim biçimini demokrasi olarak tanımlar (Spinoza, 2018b, s. 44). Demokrasi, Spinoza'da her şeyden önce korkuya, hurafeye ve insanların özgürlükleri için değil, kölelikleri için savaştıkları paradoksa karşı geliştirilmiş bir çözümdür. Bu nedenle demokrasi, onun düşüncesinde tek olanaklı siyasal yanıt olarak belirir (Canaslan, 2019, s. 23). Bu tanım, demokrasiyi prosedürel bir sistemden çok duygu temelli bir düzen olarak kavrar. Demokratik toplumda insanlar korkunun etkisiyle değil, kendi güçlerini kullanarak birlikte yaşarlar. Hurafe, insanları edilgen duyguların (*passiones*) tutsağı hâline getirir; tutsak insan ise kendi gücünü kullanamaz. Spinozacı demokrasi bir yönetim biçiminden çok "bir sosyal dönüşüm etkinliği, bir tür sonsuz değişim"dir (Akal, 2023, s. 170) ve kesintiye uğradığı anda ortadan kalkar. Bu süreç, hurafeye sürekli bir mücadeleyi zorunlu kılar. Hurafe tarihsel olarak bir kez yıkılıp biten bir olgu değildir; korku var olduğu sürece yeniden üretilme tehlikesi taşır. Bu nedenle demokratik toplum belirli güvenceleri kalıcı kılmak zorundadır. Bu güvenceler arasında düşünce ve ifade özgürlüğü, Kutsal Metinlerin yorumunda tekelin bulunmaması, eğitimde aklın kullanımının teşvik edilmesi ve siyasal iktidarın doğaüstü bir otoriteye dayanmaması yer alır. Spinozacı laiklik dar bir ayrılık ilkesine indirgenemez; mesele din ile devletin kurumsal ayırımından çok, dinin siyasal tahakküm aracı olarak kullanılmasının önlenmesidir.

Spinoza'nın *multitudo* kavramı bu siyasal projenin öznesidir. Çokluk ne atomize bireyler ne de homojen bir halk birliğidir; halkın gücünün (*multitudinis potentia*) kolektif bir iktidar ürettiği bir araya gelişin adıdır (Spinoza, 2018b, s. 44). Bu bir araya geliş ise yalnızca hurafe kırıldığında mümkün olur: Hurafe, çokluğu korku aracılığıyla edilgen kılar; korkuyla yönetilen çokluk kendi gücünü üretmez. Spinoza'nın *multitudo* kavramı Hobbes'un *populus* kavramından köklü biçimde ayrılır. Negri'ye göre Spinoza'nın siyaset felsefesi, "bütün aşkınlıkları radikal biçimde reddeden ve Hobbes'tan Rousseau'ya iktidarın aşkınlığını temel alan tüm teorileri dışlayan bir devlet fikri" ile *multitudo*'nun kurucu gücünü merkeze alan bir anlayışı temsil eder (Negri, 2011, s. 26). Hobbes'ta çokluk, toplumsal sözleşmeyle haklarını egemene devrederek halk haline gelir; bu devir doğa durumundaki şiddet korkusundan kaynaklanır. Spinoza'da ise çokluk çokluğunu koruyarak siyasal güç üretir; egemenlik yukarıdan dayatılmaz, aşağıdan inşa edilir. Bu ayrım hurafeye doğrudan bağlantılıdır: Korku üzerine kurulu bir siyasal düzen, insanları edilgen tutar; edilgen insanlar ise hurafeye açık olmaya devam eder. Spinoza'nın kendi ifadesiyle, devletin nihai amacı insanlara korku salmak değil, "her insanı korkudan kurtarmaktır"; zira devletin gerçek amacı özgürlüktür (Spinoza, 2016, s. 285). Gerçek bir



demokratik düzen, ancak korkuyu azaltan ve insanları rasyonel düşünmeye yönelten koşullarla mümkündür. Hurafeyi kırma bu koşulların başında gelir; çünkü korku sürdürükçe ne çokluk kendi gücünü üretebilir ne de demokratik bir düzen kalıcılaşabilir.

## SONUÇ

Spinoza için hurafe, bir cehalet meselesi değil iktidar meselesidir. Hurafe, insanları edilgen tutarak yönetilmeye açık hale getirir. *Tractatus Theologico-Politicus* bu mekanizmanın üç katmanını açığa çıkarır: Hurafeyi besleyen duygu yapısını, onu kurumsal bir tahakküm aracına dönüştüren mekanizmaları ve onu kırmanın koşulu olan düşünce özgürlüğünü. Siyasal iktidar bedenler üzerinde korku aracılığıyla hüküm sürer; bu hükmü sarsmak ise ancak özgürce düşünmenin ve kolektif örgütlenmenin mümkün olduğu bir düzende gerçekleşebilir. Bu nedenle Spinoza'nın hurafe eleştirisi felsefi bir tasfiye girişimi değildir; siyasal bir özgürleşme projesinin teorik çerçevesidir. Hurafeyi kırma, korkunun ürettiği itaati kırmaktır. Bu on yedinci yüzyılın Amsterdam'ında olduğu kadar bugün de geçerliliğini koruyan bir siyasal görevdir.

Spinoza'yı bugün okumak, on yedinci yüzyılın tarihsel koşullarını anlamaktan ibaret değildir. Bize günümüz siyasetini düşünmek için de araçlar sunar. Tıpkı Spinoza gibi biz de siyasal anlatıların korkularımızı ve bağılıklarımızı araçsallaştırdığı koşullarda yaşıyoruz ve bu anlatıların uyandırdığı güçlü duygularla nasıl başa çıkılacağı sorusuyla yüzleşmek durumundayız (James, 2020, s. 56-57). Popülizmin yükselişi, dezenformasyonun yaygınlaşması ve korku siyasetinin belirleyici bir güce dönüşmesi, Spinoza'nın hurafe analizi çerçevesinde yeniden okunabilir. Popülist liderler, on yedinci yüzyılın din adamları gibi, korku ve umut mekanizmasını kullanarak insanları edilgen duyguların esiri yaparlar. Dezenformasyon, mucize inançlarının işlevi gibi, insanların rasyonel yargı yetilerini zayıflatarak onları manipülasyona açık hale getirir.<sup>5</sup> Korku siyaseti ise insanları kendi özgürlüklerine karşı mücadele edecek hale getirir. Spinoza'nın bize öğrettiği en temel ders şudur: Özgürlük, sadece dış baskılardan kurtulmak değildir; özgürlük, kendi duygularımızı dönüştürmektir. Duygularımızı dönüştürmek ise ancak onları kavramakla başlar. Hurafe, ancak epistemik olarak çözümlendiğinde kırılabilir. Ama bu çözümleme yalnızca akademik bir çaba değil, aynı zamanda siyasal bir pratik olmalıdır. Düşünce özgürlüğü bu pratiğin ön koşuludur. İnsanlar, ancak korkusuzca düşündüklerini söyleyebildiklerinde hurafeyi kırabilirler. Oysa Spinoza'nın vurguladığı üzere, düşünce özgürlüğü yalnızca bireysel bir hak talebi değil, kolektif özgürleşmenin zorunlu koşuludur.

Spinoza'ya göre demokrasi, yalnızca kurumsal bir düzenleme değildir. O, demokrasiyi hurafeyle hesaplaşan, korkuyu azaltan ve rasyonel düşünceye alan açan

<sup>5</sup> Komplex teorilerini Spinozacı hurafe analizinin çerçevesinden ele alan bir çalışma için bkz. van der Klaauw (2021).



dinamik bir süreç olarak düşünür. Bu açıdan demokrasi, onun siyaset felsefesinde, yalnızca bir yönetim biçimi değil, özgürlüğün toplumsal koşullarını sürekli yeniden üreten bir siyasal oluşum olarak belirir. Demokrasi bir kez kurulan ve sonra işleyen statik bir rejim değil, her gün yeniden inşa edilmesi gereken bir projedir. Bu proje ise ancak hurafeyle sürekli mücadele ederek sürdürülebilir. Günümüzde bu mücadele her şeyden önce bilimsel aklın savunulması olarak ortaya çıkar. Spinoza'nın mucize eleştirisinin güncel karşılığı bilim inkârcılığına karşı mücadeledir. İklim krizi inkârcılığı, aşı karşıtlığı ve komplo teorileri bu bağlamda çağdaş hurafe biçimleridir. Bunun yanı sıra medya okuryazarlığı ve eleştirel düşünme eğitimi de bu mücadelenin ayrılmaz bir parçasıdır. Spinoza'nın Kutsal Metin yorumunda tekel olmaması savunusunun güncel karşılığı, bilgiye erişim ve yorumlama tekeline karşı mücadeledir. Son olarak, korku siyasetine karşı dayanışma siyaseti inşa edilmelidir. Spinoza'nın çözümlemesinde korku, insanı edilgen duygulanımlar içine çekerken dayanışma etkin duygulanımların oluşumuna imkân verir. Demokrasi de ancak bu etkin duygulanımların kolektif bileşimiyle mümkün olur. Bu nedenle *passiodan actioya*, edilginlikten etkinliğe doğru bir geçiş, özgürlüğün asli koşullarından biri olarak belirir (Zelyüt, 2003, s. 59). Korku, öfke ve çaresizlik yalnızca bireysel duygular değildir. Bunlar aynı zamanda siyasal olarak üretilen duygulanımlardır. Siyasal olarak üretilen duygulanımlar ise siyasal olarak dönüştürülebilir.

Sonuç olarak, Spinoza'nın hurafe analizi özgürleşmenin bir hedefe ulaşmaktan çok bir süreç olarak düşünülmesi gerektiğini ortaya koyar. Hurafe bir kez yıkılıp ortadan kalkmaz. Bunun nedeni, korkunun insan varoluşunun ontolojik koşullarından biri olmasıdır. Ama korku karşısında edilgen kalmak zorunda değiliz; korku kavrandığında etkin bir güce dönüştürülebilir. Bu dönüşüm hem bireysel hem kolektif bir süreçtir. Bireysel olarak kendi duygularımızı tanımak, kolektif olarak hurafeyi üreten kurumları dönüştürmek. Spinoza'nın TTP'de sunduğu proje budur: gerçekçi bir mücadele perspektifi. Hurafe güçlüdür çünkü korku güçlüdür. Ama hurafe kırılabilir çünkü aklımız ve kolektif gücümüz vardır. Demokratik toplum, bu mücadelenin her gün yeniden verildiği toplumdur. Mücadelenin silahı ise Spinoza'nın gösterdiği gibi, özgürce düşündürmektir. Özgürce düşünmek sadece bir hak değil, siyasal bir sorumluluktur; ancak özgürce düşünebildiğimizde hurafeyi kırabilir ve gerçekten özgür bir düzen inşa edebiliriz. Spinoza bunu on yedinci yüzyılda, aforoz tehdidi altında yazdı. Kant bunu bir asır sonra *Sapere aude* (kendi aklını kullanma cesaretini göster) diye formüle etti (Kant, 2022, s. 39). İkisi de aynı şeyi söylüyordu: özgürleşme bireysel değil, ortaktır.



## KAYNAKÇA

- Akal, C. B. (2023). *Spinoza ve Sürekli Demokrasi*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Balanuye, Ç. (2012). *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Balibar, É. (2004). *Spinoza ve Siyaset*. (S. Soyarslan, Çev.) İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Canaslan, E. (2019). *Spinoza: Yöntem, Tanrı, Demokrasi*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Deleuze, G. (2000). *Spinoza Üstüne On Bir Ders*. (U. Baker, Çev.) İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Deleuze, G. (2013). *Spinoza ve İfade Problemi*. (A. Nahum, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Di Poppa, F. (2017). Diagnosing Superstition: Superstition and Piety in Spinoza's Political Philosophy. Z. B. Marcus P. Adams içinde, *Eppur si muove: Doing History and Philosophy of Science with Peter Machamer* (s. 69-82). Cham: Springer.
- Dürüşken, Ç. (2018). Terimler sözlüğü. İçinde B. Spinoza, *Ethica* (ss. 471-498). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Hobbes, T. (1993). *Leviathan*. (S. Lim, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Israel, J. I. (2001). *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. New York: Oxford University Press.
- James, S. (2020). *Spinoza on Learning To Live Together*. New York: Oxford University Press.
- Kant, I. (2022). *Politik Yazılar*. (A. Gelmez, Çev.) Ankara: Dipnot Yayınları.
- Montag, W. (1999). *Bodies, Masses, Power*. London: Verso.
- Negri, A. (2011). *Aykırı Spinoza*. (E. C. Nurfer Çelebioğlu, Çev.) İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Scruton, R. (2002). *Spinoza: A very short introduction*. New York: Oxford University Press.
- Spinoza, B. (2011). *Etika*. (H. Z. Ülken, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Spinoza, B. (2016). *Teolojik-Politik İnceleme*. (R. E. Cemal Bali Akal, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Spinoza, B. (2018a). *Ethica*. (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.
- Spinoza, B. (2018b). *Politik İnceleme*. (M. Erşen, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Tatián, D. (2019). *Spinoza: Bir Başlangıç*. (A. Dokuzlu, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- van Cauter, J. (2020). Spinoza on revealed religion and the uses of fear. *Journal of Early Modern Studies*, 9(1), s. 99-120. doi:10.5840/jems2020914
- van der Klaauw, J. (2021). Conspiracy Theories as Superstition: Today's Mirror Image in n Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus. *Philosophies*, s. 6-39. doi:10.3390/philosophies6020039
- Zelyüt, S. (2003). *Spinoza*. İstanbul: Engin Yayıncılık .

|                                     |  |
|-------------------------------------|--|
| Geliş / Received                    | 07.04.2026   |
| Kabul / Accepted                    | 25.04.2026   |
| Yayın / Published                   | 01.06.2026   |
| Atıf / Cite as                      | Aygör, T. & Gece, Ş. (2026). Romantik Sanatta Hakikate Ulaşma Aracı Olarak Aşk, <i>Rasyonalist Dergisi</i> , 1 (2), 15-30. |
| Araştırma Makalesi/Research Article | <a href="https://doi.org/10.5281/zenodo.20051674">https://doi.org/10.5281/zenodo.20051674</a>                              |

## **Romantik Sanatta Hakikate Ulaşma Aracı Olarak Aşk<sup>1</sup>** **Love as a Means of Attaining Truth in Romantic Art<sup>2</sup>**

**Tuğba AYGÖR\***  
**Şule GECE\*\***

**Öz:** Bu çalışma, Romantizm düşüncesi ve romantik sanat anlayışı çerçevesinde aşk kavramının yalnızca bireysel-duygusal bir fenomen olarak değil, aynı zamanda insanın hakikate ulaşma serüveninde merkezi bir rol üstlenen felsefi bir kategori olarak nasıl konumlandırıldığını derinlemesine incelemektedir. Aydınlanma döneminin rasyonalist, nesnel ve ölçülebilir bilgi paradigmasına bir başkaldırı olarak doğan Romantizm; gerçeği salt aklın sınırlarına hapsedmek yerine, duygu, sezgi, hayal gücü ve estetik deneyimi hakikatin keşfinde asli unsurlar olarak kabul eder. Bu bağlamda aşk, insanların arasındaki sıradan bir duygu bağı olmaktan çıkarak; öznenin kendi sınırlı varoluşunu, sonluluğunu ve eksikliğini fark ettiği, bu farkındalıkla birlikte kendi sınırlarını aşarak mutlak olana, sonsuzluğa ve ruhsal bütünlüğe yöneldiği metafizik bir tecrübe şeklinde tanımlanır. Çalışma, romantik aşkın bu işlevini ontolojik ve epistemolojik olmak üzere iki ana ekseninde kuramsallaştırmaktadır. Ontolojik açıdan aşk, insanın varlıkla kurduğu ilişkiyi kökten dönüştüren, özneyi durağan bir nesne olmaktan çıkarıp "oluş" ve "yöneliş" halindeki dinamik bir varlığa dönüştüren bir süreçtir; bu süreçte insan, sevdiği ölçüde kendi eksikliğini hissederek ve bu eksiklik duygusu onu kendi ontolojik sınırlarını aşmaya teşvik eder. Epistemolojik açıdan ise aşk, hakikatin dışsal bir gözlemle değil, ancak içeriden yaşanan, hissedilen ve sezgisel bir kavrayışla elde edilebileceğini savunan bir bilme biçimi olarak karşımıza çıkar. Romantik düşüncenin bu özgün aşk anlayışı, felsefi köklerini Platon'un duygusal güzellikten ideaların bilgisine yükselen "eros" kavramından, Plotinos'un ruhun kendi ilahi kaynağına dönme arzusundan ve Schopenhauer'un bireysel görünüşün ötesindeki "isteme" ve "acı" ile örülü metafizik yapısından almaktadır. Bu düşünürlerin yaklaşımları, Romantik sanatın arka planını oluşturarak aşkın, insanın hakikatle kurduğu ilişkinin en temel ve dönüştürücü biçimi olduğunu doğrular. Romantik sanatçı için aşk, evrendeki dağınık deneyimleri bir bütünlük içinde yorumlamanın, doğanın ruhuyla insanın iç dünyası arasındaki o görünmez bağı keşfetmenin ve kelimelerle ifade edilemeyen mutlak hakikati sezdirmenin en güçlü estetik imkânıdır. Sanat eseri bu noktada, hakikatin sadece temsil edildiği değil, bizzat aşkın sağladığı o yoğun tinsel enerjiyle deneyimlendiği bir zemin haline gelir. Sonuç olarak bu çalışma; Romantik sanatta aşkın estetik bir süsleme veya basit bir tema değil; varoluşsal bir gereklilik, felsefi bir zorunluluk ve insan ruhunun kutsal bütünlüğe ulaşma çabasının en somut dışavurumu olduğunu, aşk

<sup>1</sup> Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Bilim Dalı Yüksek Lisans Programında Doç. Dr. Şule GECE danışmanlığında yürütülen Tuğba AYGÖR tarafından hazırlanan "Romantizm ve İdealizmde Hakikate Ulaşma Yolları Bağlamında Sanat" adlı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

<sup>2</sup> Derived from the master's thesis titled "Art in the Context of Ways of Reaching Truth in Romanticism and Idealism," prepared by Tuğba AYGÖR under the supervision of Assoc. Prof. Dr. Şule GECE at Kırıkkale University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy, Master's Program in Philosophy.

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Master's Student, Kırıkkale University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy. tubaaygor263@gmail.com, ORCID ID: [orcid.org/0009-0009-0245-9118](https://orcid.org/0009-0009-0245-9118)

\*\* Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Assoc. Prof. Dr., Kırıkkale University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy. gecesule@gmail.com, ORCID ID: [orcid.org/0000-0001-5668-9335](https://orcid.org/0000-0001-5668-9335)



sayesinde sanatın insanın iç dünyasını, güzellik tecrübesini ve hakikat arayışını tek bir kategoride birleştiren eşsiz bir sezgi alanı açtığını ortaya koymaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Romantizm, Aşk, Hakikat, Sanat Felsefesi, Varlık.

**Abstract:** This study explains how love is not just a personal feeling but a philosophical tool used to find the truth in Romantic art and thought. Romanticism started as a reaction to the Enlightenment, which focused only on logic, science, and objective facts. Instead of using only reason, Romanticism suggests that emotions, intuition, imagination, and art are also very important for understanding reality. In this view, love is more than just a simple connection between people; it is a deep experience that helps a person go beyond their limited life to reach eternal truth and spiritual wholeness. The study looks at the role of love in two main ways: ontological and epistemological. From an ontological point of view, love changes how a human being relates to existence. It moves the person from being a passive observer to an active seeker. When people love, they feel their own incompleteness and try to go beyond their limits. From an epistemological point of view, love shows that truth is something we feel and understand from the inside, rather than something we just observe from the outside. Love becomes a way of "knowing" the world through our spirits and emotions. The roots of these ideas come from famous philosophers like Plato, Plotinus, and Schopenhauer. For Plato, love is a journey from physical beauty to the highest level of truth (ideas). For Plotinus, love is the soul's desire to return to its divine source. Schopenhauer views love within a complex system of human will and transcendence. These thinkers helped Romantic artists understand that love is the best way for humans to connect with the truth. For a Romantic artist, love is a powerful tool to understand the world and find the invisible bond between nature and the human soul. Art is not just a decoration; it is a place where we can feel the truth that words cannot describe. In conclusion, this study shows that love in Romantic art is an existential necessity. It brings together the inner world of the human, the experience of beauty, and the search for truth. Through love, art creates a special space where humans can find a deeper meaning in life and connect with the universe.

**Keywords:** Romanticism, Love, Truth, Philosophy of Art, Being.

**Extended Abstract:** This study examines how love is perceived within Romantic thought and the romantic understanding of art, and what path it takes in the process of reaching truth. In Romantic thought, considering love as merely an emotional bond between people, an aesthetic theme, or a poetic expression is likely to lead to misconceptions. Therefore, it is imbued with a deeper meaning, representing an experience that allows a person to transcend their limited existence and approach the truth beyond the visible world. Consequently, love is associated with concepts such as truth, beauty, eternity, nature, soul, and absoluteness, which are central to Romantic thought. Romanticism reflects an intellectual and aesthetic orientation that developed in opposition to the Enlightenment's reason-centered, objective, and measurable understanding of knowledge. While the Enlightenment sought to explain reality primarily through rational thought, logical analysis, and scientific methods, Romanticism argues that emotion, intuition, imagination, and aesthetic experience are as valuable as reason in reaching truth. Thus, Romantic art and philosophy evaluate human experience, considering the human being in its emotional and spiritual depth. At this point, love opens a door to a broad horizon, creating a powerful experience. In Romantic thought, love occupies a central position because it represents a movement that opens up a broad horizon for humanity. Love serves as a means for individuals to understand their own inadequacy, confront finitude, and transcend it. Through love, humanity moves towards beauty, goodness, unity, and the absolute. This provides a metaphysical alternative that makes visible humanity's search for wholeness and yearning for infinity. In Romantic works of art, love's role is also to strengthen the bond between humanity and nature, to deepen the artist's inner world, and to prepare the ground for examining the meaning behind appearances. From the perspective of Romantic art, nature mirrors the inner truth of humanity, carrying the echo of the soul. Love, in turn, is one of the tools that connects humanity with this, allowing sensory experience to delve into the essence of the spiritual and metaphysical. Therefore, Romantic art reveals the invisible link between humanity's inner world and the universe through love. In this respect, love becomes a form of understanding and a process of experiencing truth. This study evaluates the Romantic understanding of love as an ontological and epistemological problem. From an ontological perspective, love is the result of an experience that transforms the relationship between humans and existence. Therefore, love not only removes the subject from a static state but also instills in them a quality of



becoming, orientation, and a desire for completion. In this context, the more a person loves, the more they feel their own lack, and the more they feel that lack, the more they transcend their own limitations. This situation elevates love from being merely a psychological experience to one of the fundamental movements of human existence. Epistemologically, love conveys that truth is an experiential realm lived, felt, and intuitively grasped from within. Consequently, in romantic thought, love is a tool that illuminates the emotional and spiritual dimensions of knowing. This study attempts to reveal the intellectual background of romantic art in light of the connections between love, beauty, and truth as explored by thinkers such as Plato, Plotinus, and Schopenhauer. In Plato, love is a state that begins with sensual beauty and expands towards the knowledge of Forms and absolute beauty. In Plotinus, love is associated with the soul's desire to return to its source, revealing the yearning to ascend from the material to the spiritual. In Schopenhauer, love is defined within a more complex metaphysical structure, beyond individual appearances, and connected to issues such as will, suffering, illusion, and transcendence. Within the framework of these thinkers' approaches, love emerges as one of the fundamental forms of the relationship between humanity and truth. In Romantic art, the truth-facing quality of love provides a bridge, particularly between the inner world of humanity and the universal. In this respect, the artwork is a ground where truth is perceived, felt, and sometimes aspects that cannot be fully expressed in words are determined. Love, in this realm, takes humanity from the surface of external reality and draws a more intense framework. For the Romantic artist, love is one of the tools for interpreting existence, making sense of the world, and considering seemingly scattered experiences as a whole. Thus, in Romantic art, love is meaningful as one of the sources of aesthetic production and one of the ways in which truth is felt. In conclusion, this study demonstrates that within Romantic thought and artistic understanding, love is not merely an individual emotion or a motif used in art. Here, love is expressed as a fundamental concept central to humanity's desire to transcend its own finitude, its search for connection with the absolute, and its effort to grasp truth through an inner experience. Consequently, love is not seen as merely an aesthetic element in Romantic art's understanding of truth; rather, it is interpreted as a powerful experience carrying existential and philosophical meaning. Furthermore, the study shows that love acquires a mediating role in Romantic thought from an ontological and epistemological perspective. Art, in turn, is of critical importance as it opens up a special space for thought and intuition that addresses the human inner world, the experience of beauty, and the search for truth within the same category, thanks to love.

## GİRİŞ

18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başında Avrupa'da ortaya çıkan Romantizm, Aydınlanma düşüncesinin akıl ve nesnellik merkezli bilgi anlayışına karşı gelişen güçlü bir kültürel ve felsefi harekettir. Aydınlanma'nın hakikati rasyonel kavrayışa indirgeme eğilimi, insanı doğadan, duygudan ve aşkın olandan uzaklaştıran bir yaklaşım olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle Romantik düşünür ve sanatçılar, hakikati yalnızca aklın sınırları içinde değil; duygu, sezgi ve estetik deneyim aracılığıyla temellendirmeye yönelmişlerdir.

Romantik sanat anlayışında hakikat, dış dünyada nesnel olarak keşfedilecek bir veri değil; insanın içsel derinliğinde açığa çıkan bir varlık boyutudur. Sanat, bu hakikatin temsil edildiği bir alan olmanın ötesinde, onun deneyimlendiği ve görünür kılındığı bir alan olarak düşünülmüştür. Bu bağlamda sanat eseri, öznenin kendisiyle, doğayla ve mutlak olanla kurduğu ilişkinin estetik ifadesi haline gelir.

Romantik düşüncede doğa, yalnızca fiziksel bir çevre değil; ruhsal ve metafizik bir bütünlüğün sembolüdür. İnsan, doğayla kurduğu estetik ve duygusal ilişki aracılığıyla kendi varoluşunu anlamlandırır. Bu noktada aşk, merkezi bir kavram olarak ortaya çıkar.



Aşk, öznenin kendi sınırlarını aşarak başka bir varlıkta ya da doğada bütünlük arayışına yönelmesini sağlayan bir güçtür. Böylece aşk, yalnızca bireysel bir duygu değil; insanın hakikatle kurduğu ilişkinin dinamik unsuru hâline gelir.

Romantik sanatta aşk, çoğu zaman sonsuzluk, mutlaklık ve bütünlük arayışıyla birlikte düşünülür. Sevilen varlıkta mutlak olanın izini sürmek, estetik deneyimde sınırlı olanı aşmak ve içsel sezgi aracılığıyla hakikate yaklaşmak, bu anlayışın temel özelliklerindedir. Bu nedenle aşk, hem ontolojik hem de epistemolojik bir işleve sahiptir: Bir yandan insanın varoluşunu anlamlandırmasına katkı sağlarken, diğer yandan hakikatin bilgisine ulaşmada aracı bir rol üstlenir.

Bu çalışma, Romantik sanatın hakikat tasavvurunda aşkın konumunu sistematik bir çerçevede ele almayı amaçlamaktadır. Temel soru şudur: Romantik sanat anlayışında aşk, hakikate ulaşmada nasıl bir imkân sunmaktadır? Bu soru doğrultusunda aşkın estetik, metafizik ve varoluşsal boyutları birlikte değerlendirilecek; Romantik sanatın hakikat anlayışı bütüncül bir perspektifle analiz edilecektir.

## ROMANTİK DÜŞÜNCEDE AŞKIN ONTOLOJİK VE METAFİZİK BOYUTU

Romantik düşüncede aşk, insanın kendi eksikliğini fark etmesiyle başlayan ve onu daha yüksek bir varlık düzeyine, hakikate ve mutlak olana doğru yönelten bir hareketi temsil etmektedir. Bu nedenle Romantik düşüncede aşk, basit bir duygu olmanın ötesine geçerek varlığın anlamına açılan bir düşünme alanı haline gelmektedir. Bu çerçevede Platon, Plotinos ve Schopenhauer'un aşk anlayışları, Romantik düşüncede aşkın ontolojik ve metafizik boyutunu anlamak için güçlü bir kuramsal zemin sunmaktadır. Platon'un düşünce tarzında eros; insanı eksik olandan tam olana, görünenden hakikate, bedensel olandan tinsel olana doğru yönelten canlı ve dönüştürücü bir güçtür. Bu bağlamda eros, doğrudan doğruya insanın varlık yapısıyla bağlantılıdır. İnsan, kendi sınırlılığı ve eksikliği içinde, kendisini aşma ve kendisini daha yüksek bir gerçeklik alanına taşıyacak bir harekete ihtiyaç duymaktadır. Platon'da bu hareketin adı "eros" olarak geçmektedir. Şölen diyalogunda aşk üzerine ilk önemli tartışmalardan biri, Phaidros ile Pausanias'ın eros hakkındaki görüşleri üzerinden şekillenmektedir. Phaidros'a göre eros temelde olumlu bir güce sahiptir. Ancak insanı güzel olana yönelttiği gibi onu utanç verici davranışlardan uzaklaştırmaktadır (Platon, 1998, s. 179-180). Ayrıca soylu eylemlere cesaret katmaktadır. Erosun bu özelliği ahlaki ve toplumsal bir işlev taşımasına imkân sağlamaktadır. Güzelin ve erdemin peşinden giden aşk, insanı değersiz ve küçük düşürücü davranışlardan uzaklaştırmaktadır; onu onurlu ve takdire değer eylemlere yöneltmektedir. Phaidros'un yorumunda ise eros, seven kişide ve sevilen kişide utanılabilecek şeylerden kaçınmayı hedeflemektedir. Bu da onurlu davranışlara yönelme gücünün



doğmasına yol açmaktadır. Bu yüzden diyalog boyunca erosun olumlu sosyal ve ahlaki etkisini korumaktadır. Ancak Pausanias, Phaidros'un bu yaklaşımının yetersiz olduğunu ifade etmektedir. Pausanias'a göre eros, tek bir biçimde ortaya çıkan bir olgu değildir; çünkü her aşkın aynı değeri taşımadığına inanmaktadır. Bundan dolayı önce hangi erosun övülmeye değer olduğunu ayırt etmek gerekmektedir. Pausanias'ın sözleriyle, "Sevgi tek başına ve kendiliğinden ne güzeldir ne çirkin. Güzeldir güzel yapılırsa, çirkindir çirkin yapılırsa" (Gültekin, 2021, s. 418). Bu konuda ise asıl mesele aşkın nasıl yaşandığına ve neye yöneldiğine dair bir husustur. Pausanias, erosun ikili yapısını göksel (uranian) ve yersel (pandemik) eros ayrımıyla ele almaktadır. Bu ayrım, insan eylemlerinin değerini belirleyen ahlaki ve ontolojik bir ayrım olduğunu gözler önüne sermektedir (Rosen, 1987, s. 60).

Göksel eros; ruha, erdeme ve zihinsel yükselişe yönelen aşkın halidir. Yersel eros ise bedensel hazla sınırlı kalan, geçici ve eğitici olmayan bir ilişki biçimini temsil etmektedir. Pausanias'a göre gerçekten övülmeye değer olan, insanı güzel eylemlere ve erdemli yaşama yönelten göksel erostur. Bu doğrultuda aşk, ahlaki eğitimin ve ruhsal dönüşümün de bir aracı haline gelmektedir (Gültekin, 2021, s. 420). Bu yaklaşım, Platon'un daha sonra geliştireceği eros anlayışının da temelini hazırlamaktadır; çünkü aşkın, bedensel arzu sınırını aşarak ruhun biçimlenmesine, insanın daha iyi ve bilge hale gelmesine hizmet eden bir güç olduğuna inanılmaktadır. Pausanias'ın bu ayrımı, bazı kişisel çıkarlarla ilişkili şekilde okunmuştur. Rosen, Strauss ve Piscitelli gibi isimler; onun göksel eros savunusunu, belirli ilişki biçimlerini ahlaki ve hukuki olarak meşrulaştırma çabası şeklinde yorumlamaktadır (Rosen, 1987, 72-73, 76). Ancak Pausanias'ın düşüncesini sadece kişisel niyetler olarak ele almak bir yanlışlığa yol açacaktır. Bu bağlamda onun yaptığı ayrım; bedensel olandan düşünsel olana, geçici olandan kalıcı olana, hazdan erdeme yönelen bir yükseliş ihtimalini de görünür hale getirmektedir. Bu bakımdan Pausanias'ın eros anlayışı, Sokratik ve Platoncu aşk düşüncesinin erken bir taslağı gibi de okunmaktadır.

Platon'un aşk anlayışını daha iyi anlamak için onun ontolojisine, özellikle de idealar kuramına bakmak daha doğru olacaktır. Platon'un felsefesinde hakikat, nesnelere değışmez ve düşünsel özlerini oluşturan idealarda bulunmaktadır (Arslan, 2006, s. 233). Burada Platonculuk, ideaların varlığını merkeze alan bir idealizm olarak değerlendirilmektedir. Böylelikle maddi olanın değil, düşünsel olanın asıl gerçeklik olduğu kabul edilmektedir. İdea, Yunanca "görmek" anlamına gelen idein fiilinden türemiştir; bu yönüyle hakiki varlığın kavranabilir biçimi olarak belirlemektedir (Öcal ve Sarıoğlu, 2025, s. 216).

Platon'un ontolojisinde duyuşal dünya ile idealar dünyası arasında açık bir ayrım görülmektedir. Devlet diyalogunda yer alan bölünmüş çizgi ve mağara alegorisi, bu ayrımı



anlayan en güzel örneklerden birisidir. Duyusal dünyanın; gölgelerin, yansımaların ve eksik kopyaların dünyası olduğu ifade edilmektedir. Bu bağlamda idealar dünyası ise asıl, değişmeyen ve akılla kavranabilen gerçeklik alanı olarak belirtilmiştir. Bundan dolayı güzellik de duyusal nesnelere değil, idealar dünyasında ezeli ve ebedi biçimde var olan hakiki bir varlıktır. Platon ideanın; güzel, bilge, iyi ve bu türden her şey olduğunu ifade etmiştir (Dore, 2024, s. 97). Platon'un Timaios diyalogunda, "Evreni oluşturan iyi ve güzeldir ve değişmeyen ilk örnekten yola çıkılmıştır. Bu sebeple evren değişmeyen örneğe göre ve akılla kavranabilecek şekilde yapılmıştır. Bu durumda evren bir şeylerin kopyası olmak zorundadır" (Platon, 2015, s. 28-39) denmektedir. İşte bu ontolojik yapı, erosun neden bu kadar merkezi bir kavram olduğunu da açıklamaktadır. Çünkü duyusal dünyadaki her şey eksik, geçici ve kusurlu bulunmaktadır; bu durum karşısında idea tam, kalıcı ve yetkin bir konumdadır. Eksik olanın tam olana yönelmesi, kopyanın aslına ulaşma arzusu, Platoncu aşk düşüncesinin ontolojik temelini oluşturmaktadır. Bunun nedeni ise erosun, eksik olan varlığın kendi hakikatine doğru yönelişinden doğmasıdır. Buradaki güzellik ideasının özel bir anlamı bulunmaktadır; çünkü güzellik, duyusal dünyada en kolay fark edilen ve ruhu en güçlü biçimde kendine çeken ideadır. Ruh; güzel bedenler, güzel sözler veya güzel eylemler aracılığıyla aslında idealar dünyasında önceden görmüş olduğu hakiki güzelliği yeniden hatırlamaya başlamaktadır. Bu noktada anımsama kuramının devreye girdiği görülmektedir. Platon'a göre ruhun bedene girmeden önce ideaları görmesiyle birlikte dünyadaki öğrenmenin, unutulmuş olanı yeniden hatırlamak olduğu dile getirilmektedir (Akarsu, 1998, s. 21-22).

Menon diyalogunda Sokrates'in geometri bilmeyen bir köleye sorular sorarak bilgiyi açığa çıkarması, bu kuramın en açık örneklerinden biridir. Phaidros başta olmak üzere birçok diyalogda bu konu ele alınmış olsa da bunlar içinde en çok öne çıkan metinlerden birisi Menon'dur. Platon'un ünlü Menon diyalogunda Sokrates, geometri bilgisi olmayan bir köleye, Sokratik ironi (alaysılama) yöntemiyle geometri çalıştırmaktadır. Diyalog boyunca da bunu nasıl yaptığını açıkça göstermektedir. Nitekim Sokrates, "Menon! Gördüğün gibi ona sadece soru soruyorum, hiçbir şey öğretmiyorum, sana öğrenmenin hatırlama olduğunu göstermeye çalışacağım, soru sorularak bilgi ortaya çıkabiliyorsa o zaman onun ruhunda bilginin hep bulunmuş olduğunu söyleyebiliriz" (Platon, 2013, s. 52, 54, 61) sözleriyle bu düşüncüyü yansıtmaktadır.

Şölen'de Diotima'nın anlattığı aşk merdiveni bu yükselişi daha sistemli bir şekilde ele almaktadır. Aşk önce tek bir güzel bedene yönelmektedir. Bu yönelişten sonra bütün güzel bedenlerde ortak olan güzelliği fark etmektedir. Daha sonra ise bedenden ruha, ruh güzelliğinden güzel eylemlere, güzel yasalara, güzel bilgilere ve sonunda güzellik ideasına yükselmektedir (Öcal ve Sarioğlu, 2025, s. 225). Bu yükseliş, aşkın ontolojik boyutunu açıkça ortaya koymaktadır; çünkü burada aşk, varlığın kendisini aşarak hakiki olana, kalıcı



olana ve mutlak güzele yönelmesinden kaynaklanmaktadır. Eros; Penia'dan gelen eksiklik ve yoksunluk yönünü, Poros'tan gelen yaratıcılık ve bolluk yönüyle birlikte taşımaktadır. Ancak yükselişin sonunda artık hakikati temaşa eden bir bilinç haline gelmektedir. Bu durum erosun, varlığın kendini aşması ve hakikate yönelmesine öncülük etmesini sağlamaktadır. Sokrates'in aşk anlayışı da bu bağlamda önemlidir. O, aşkı ortak iyiye yönelen bir sevgi biçimi olarak değerlendirmektedir. Lysis'te dostluk ve sevgi, iyi olana yönelme bakımından birbirine yaklaşmaktadır (Platon, 2009, s. 123-125). Phaidros ve Şölen'de ise bu sevgi giderek daha metafizik bir içerik kazanmaktadır. Francis'in de belirttiği gibi, Sokrates için aşkın akıl dışılığı aslında tanrısal deliliğin bir biçimidir. Bu delilik, ruhun düşmeden önce gördüğü ideaları yeniden hatırlama ve onlara geri dönme çabasını içermektedir (Francis, 2004, s. 6-8). Böylece Platoncu aşk anlayışında eros, ruhun hakikate, iyiye ve ilahi olana yönelen hareketinin temsilcisi olarak görülmektedir.

Plotinos'ta aşk ve güzellik düşüncesi, Platoncu temeli korumaktadır; ancak net bir metafizik ve mistik çerçeve üzerinden ilerlemektedir. Plotinos'un düşüncesinin temelinde Tanrı'ya yönelmek bulunmaktadır. Bu yöneliş düşünsel bir kavrayış olmakla birlikte mistik bir tecrübenin de ürünüdür. Plotinos'a göre insan, bedensel isteklerden arındıkça, züht ve içsel arınma yoluyla düşüncenin de ötesine geçmektedir; Tanrı ile yoğun bir birlik deneyimi yaşamaktadır (Saliya, 2016, s. 148). Bundan dolayı Plotinos'un aşk anlayışı, ruhun mutlak olana dönüş hareketi olarak değerlendirilmektedir. Plotinos'un metafiziği "Bir" ile başlamaktadır. Bir, tüm varlığın kaynağını oluşturmaktadır. Bu doğrultuda tek, aşkın, kavranamaz ve tanımlanamaz olanı temsil etmektedir; yaratılmış bütün varlıkların ötesinde yer almaktadır. Onun hakkında söylenen güzellik ve iyilik gibi nitelermeler bile onu bütünüyle kuşatmamaktadır (Copleston, 2013, s. 121-122). Plotinos'un metafizik düzeninde Bir'den akıl, akıldan ruh, ruhtan doğa ve madde türemektedir. Bu türeme, bir eksilme sürecini yansıtmaktadır; örneğin güneşten uzaklaştıkça ışığın azalmasına benzetilmektedir. Ancak bu iniş süreci esnasında, aşağıdan yukarıya doğru hareket eden bir geri dönüş bulunmaktadır. Ruhun amacı, maddeden başlayıp yeniden Bir'e yönelmektir. Plotinos'ta aşk da işte bu geri dönüşün en güçlü dinamiklerinden birisidir. Plotinos'a göre estetik deneyim de bu metafizik yapının ayrılmaz bir parçasıdır. Plotinos'un varlık hiyerarşisinde en üstte Bir, ardından Akıl ve Ruh geldiği için güzelliğin de dereceleri bulunmaktadır. Enneadlar'daki "Güzel Üzerine" adlı metni bu yüzden güzelliği bütün bir varlık düzeni içinde değerlendirmektedir. Plotinos; güzelin sözlerde, melodilerde, ritimlerde, güzel eylemlerde, güzel işlerde, güzel bilimlerde ve güzel erdemlerde de ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bu durum güzelliğin ruhsal ve tinsel düzeyde de var olduğunu göstermektedir. Hatta Plotinos'a göre bazı şeyler kendi özleri gereği güzel değildir; bedenler gibi, dışarıdan bir pay almalarından dolayı güzel görüldüklerini dile getirmektedir. Bu duruma karşılık erdem gibi bazı olgular, kendi zatları bakımından



güzelidir. Bu açıdan bakıldığında ise Plotinos'ta aşk, bedensel güzelliğe yönelen bir arzu olarak başlasa bile asıl anlamını orada bulamamaktadır. Duyusal güzellik, ruhu daha yüksek bir güzelliğe taşıdığı zaman değer kazanmaktadır (Tombul, 2019, s. 48-50).

Schopenhauer'un aşk anlayışı; Platon ve Plotinos'a göre çok daha karamsar, biyolojik ve çatışmalı bir metafizik temeline dayanmaktadır. Ancak aşk ona göre varlığın temelindeki gücün bir görünümü olarak değerlendirilmektedir. Schopenhauer, dünyayı "tasarım olarak dünya" ve "isteme olarak dünya" ifadeleriyle iki kutuplu görmektedir. Tasarım olarak dünya; öznenin zaman, mekân ve nedensellik kalıpları içinde kavradığı fenomenler alanı olarak ifade edilmiştir. Bu alan özneye bağlı olarak gelişmektedir. Bu doğrultuda "bilme bakımından bütün var olanlar, açıkçası tüm dünya ancak özneyle ilişkisinde, algılayanın algısıyla ilişkisinde nesnedir; tek sözcükle tasarımdır. O, (dünya) özne tarafından koşullanır, yalnızca özne için vardır." Ancak Schopenhauer'a göre fenomenlerin temelinde isteme bulunmaktadır. İsteme; zaman ve nedensellik kalıplarına bağlı olmayan, kör, evrensel, bilinçsiz ve sonsuz bir çabalama ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır (Schopenhauer, 2005, s. 8, 55). Bütün cisimler, canlılar ve varlık biçimleri, bu istemenin nesneleşmiş halleri olarak ortaya çıkmaktadır. Schopenhauer bu özelliğinden dolayı Kant'la aynı düşünmez ve fenomenler dünyasının "kendinde şey" hakkında tamamen suskun olmadığını, özellikle insan bedeninin istemeye dair dolaysız bilgi verdiğini savunmaktadır (Schopenhauer, 2012, s. 27). İnsan bedeni bir nesne ve isteme olduğu için, varlığın anlamını çözmeye temel bir çıkış noktası haline gelmektedir. Bu metafizik yapı içinde aşk, istemenin en güçlü görünüm alanlarından birisini oluşturmaktadır. Schopenhauer, aşkın gerçekliğini, onun bütün kültürlerde ve edebi geleneklerde merkezi bir tema olarak yer almasından hareketle açıklar. Ona göre tutkulu aşk, insan hayatı üzerinde yıkıcı etkiler doğurmaktadır; ayrıca insanı deliliğe ve intihara kadar sürükleyebildiği görülmektedir. Böylesine güçlü bir şeyin insan doğasına yabancı veya bütünyle yapay olması düşünülemez bir gerçektir. Ancak Schopenhauer burada aşkı yüceltmez; tam tersine onun temelinde türün devamına hizmet eden kör bir cinsel dürtü bulunduğunu ileri sürmektedir (Schopenhauer, 2021, s. 143-145).

Hayvanlardan farklı olarak insanın aşk yaşayabilmesi, onun partner seçerken daha karmaşık değerlendirmeler yapmasından kaynaklanmaktadır (Schopenhauer, 2019, s. 21). Ancak bu değerlendirme türün çıkarına hizmet etmektedir. İsteme, insan aracılığıyla kendisini daha yetkin biçimde nesneleştirmek istemektedir. Bu yüzden bazı bireyleri birbirine çekmekte, onları aşk denilen güçlü bir yanılmanın içine sürüklemektedir. Schopenhauer'a göre aşk, kişiselleştirilmiş cinsel dürtüdür. Âşıklar kendi ilişkilerini çok özel ve yüce sanmaktadır; oysa perde arkasında işleyen esas güç, türün devamını sağlamaya çalışan istemeden kaynaklanmaktadır. Filozof bunu şöyle ifade etmektedir: "Nasıl ki gelecekteki bu kişilerin varlığı, existentia'sı cinsel dürtümüzle önceden tayin



edilmişse; özleri, essentia'ları da bu cinsel dürtünün tatmini için yapılan kişisel seçimde cinsel aşkla tümünden koşullanmış, her açıdan geri döndürülemez biçimde belirlenmiştir.” Schopenhauer’a göre içgüdü bireyi aldatmaktadır. Âşık kişi, seçtiği insana yönelişinin kendi mutluluğu için olduğunu sanmaktadır; oysa gerçekte türün çıkarlarına hizmet etmektedir. Bundan dolayı aşk, birey ile tür arasında bir çatışma alanı yaratmaktadır. İnsan kendi mutluluğunu aradığını düşünürken aslında türün ruhu tarafından yönlendirilmektedir. Bunun sonucu olarak kişi normalde yapmayacağı fedakârlıklara, risklere ve acılara katlanmaktadır; bu doğrultuda onurunu, ahlakını, toplumsal konumunu, hatta hayatını bile tehlikeye atmaktadır (Arıkan, 2024, s. 168). Filozofun ünlü sözleriyle, “Cinsel ilişkiden hemen sonra şeytanın kahkahaları işitilir...” ve tutkulu aşk “ifade edilemeyecek derecede sınırsız vaatlerde bulunur, fakat bunları sözü edilmeye değmez derecede yerine getirir” (Schopenhauer, 2019, s. 50). Burada aşkın metafizik boyutu daha da belirgin hale gelmektedir; çünkü Schopenhauer’a göre âşıkların birbirine yönelmesinin rastlantı olmadığı görülmektedir. Bu bağlamda yaş, sağlık, güç, güzellik, beden yapısı, doğurganlık ve karakter gibi birçok unsur; türün daha sağlıklı ve daha uygun biçimde sürmesini sağlamaya dönük içgüdüsel seçimin parçası olarak dile gelmektedir (Arıkan, 2024, s. 168-170).

Schopenhauer insanı, istemenin yönettiği bir varlık olarak düşünmektedir. Akıl, istemenin hizmetindeki ikincil bir güç olarak ifade edilmektedir. Bu yüzden aşk da aklın bilinçli bir seçimi değil, istemenin dayattığı bir yönelişi temsil etmektedir. İnsan kendisini özgür sandığı yerde bile çoğu zaman türün çıkarları doğrultusunda hareket etmektedir. Bundan dolayı aşk, bireysel bilinç açısından bir mutluluk vaadi gibi görünürken metafizik açıdan istemenin kurduğu bir tuzağa dönüşmektedir. Schopenhauer için cinsel aşk, yaşam istencinin en güçlü onaylanma biçimlerinden birisidir. Bireyin değil, türün çıkarına hizmet etmektedir; ayrıca insanı acı, yanılısma ve hayal kırıklığına sürüklemektedir. Bu doğrultuda özgürlük, istemenin reddiyle ortaya çıkmaktadır. Deha ve münzevilik, Schopenhauer’da bu reddin iki farklı biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Deha, kısa bir süre için de olsa istemeden uzaklaşarak idealleri temaşa etmektedir; münzevi ise istemeyi kökten susturmaya yönelmektedir. Özellikle cinselliğin reddi, istemeye karşı en radikal tavırlardan biri olarak görülmektedir. Bu bilgiler ışığında Schopenhauer’da aşk, varoluşun trajik yapısını açığa çıkaran metafizik bir çatışmadır. İnsan aşkta kendi özünü değil, türün kör istemesini yaşamaktadır. Böylece aşk bir yandan varlığın derin hakikatini görünür kılarken diğer yandan bireyin özgürlüğünü tehdit eden temel güçlerden biri (Arıkan, 2024, s. 169-175) haline gelmektedir.



## ROMANTİK SANATTA AŞKIN ESTETİK TEMSİLİ VE HAKİKATİN GÖRÜNÜR KILINMASI

Romantik sanat anlayışında aşk; insanın iç dünyasını, eksikliğini, arzusunu, özgürlük arayışını ve mutlak olana yönelişini gösteren estetik bir unsur olarak ifade edilmektedir. Bundan dolayı Romantik sanatta aşkın temsili, hakikatin duyular aracılığıyla görünür hale gelme biçimlerinden birisi olarak gösterilmektedir. Aşk, bir yandan estetik bir form içinde görüldüğü gibi insan varoluşunun en derin katmanlarını da açığa çıkarmaktadır. Bu doğrultuda Kant'ın estetik deneyim anlayışı, Hegel'in Romantik sanat kuramı ve Schopenhauer'un sanatın hakikati sezdirme gücüne dair düşünceleri; Romantik sanatta aşkın estetik temsiliyle hakikatin görünür hale gelişi arasındaki ilişkiyi anlamak için güçlü bir felsefi zemin sunmaktadır. Kant'ın estetik düşüncesi, Romantik sanatta aşkın nasıl deneyimlendiğini anlamak için oldukça doğru bir ifade biçimidir. Onun düşünce sisteminde bilgi, ahlak ve estetik birbirine bağlı olarak gelişmektedir; ama her biri kendi temelinde yükselmektedir. Saf Aklın Eleştirisi, Pratik Aklın Eleştirisi ve Yargı Yetisinin Eleştirisi bu yapının üç temel ayağı olarak görülmektedir. Bilgi alanında duyum ve anlama yetisi, ahlak alanında özgürlük ve ödev, estetik alanda ise haz ve hazzıkslık duygusu (Kargın, 2024, s. 35) merkezde yer almaktadır.

Kant'a göre estetik deneyim, nesnenin öznenin zihninde bıraktığı etkiyi yansıtmaktadır. Bu bağlamda estetik haz, zihinde uyandırdığı etkiden doğmaktadır. Örneğin gün batımında insanı etkileyen, o manzaranın zihinde bıraktığı iz ve uyandırdığı estetikdir (Zimmerman, 1963, s. 334). Bu da estetik deneyimin, nesneye sahip olma ya da ondan yararlanma isteğine dayanmasının mümkün olmadığını gözler önüne sermektedir. Ayrıca öznenin nesneyle kurduğu çıkarsız ilişkiye dayanmaktadır. Kant'ın "ilgisizlik" dediği ölçüt burada belirleyici olmaktadır. Bir şeye estetik olarak yönelmek; ona pratik amaçlarla yaklaşmamak, onu kullanmak veya ona sahip olmak istememek demektir. Böylece estetik deneyim, gündelik faydalı ilişkilerden ayrılmaktadır; kendi içinde tamamlanan, kendine yeterli olan bir yaşantıya dönüşmektedir (Kant, 2011, s. 48). Bu durum, Romantik sanatta aşkın estetik temsili açısından özellikle önemlidir. Çünkü gündelik hayatta aşk çoğu zaman arzu, sahip olma, yakınlık kurma ve tatmin arayışıyla iç içe ele alınmaktadır. Ancak sanat eserinde aşk, bu pratik bağlardan ayrılarak estetik bir görünüme kavuşmaktadır. Sanatın içindeki aşk, duygunun saf biçimde deneyimlenmesinin alanını temsil etmektedir. Böylece sanat aşkı; seyredilen, hissedilen ve düşünülerek kavranan bir estetik gerçeklik olarak sunmaktadır. Kant'ın estetik yargı anlayışı da bunu destekler niteliktedir. Kant'a göre estetik yargılar öznel bir temele dayanmaktadır ama bu öznelliğin keyfi olarak ele alınması yanlışlığa yol açacaktır. Çünkü beğeni yargısı haz duygusuna dayanmaktadır; ayrıca insanın ortak duyu zemini olan *sensus communis*'den yola çıkarak evrensellik iddiası taşımaktadır. Kant'ın ifadesine göre duygu, bilme yetilerinin uyum içinde



işlemesinden doğmaktadır. Bu nedenle estetik yargı öznel olsa da herkes için geçerli olma (Sarı, 2024, s. 34) iddiası taşımaktadır.

Kant'ın güzel ile yüce arasında yaptığı ayırım da aşkın sanatsal temsilini anlamak bakımından işlevseldir. Güzel, daha çok biçim ve uyumla ilişkili olarak değerlendirilmektedir; insanda doğrudan bir haz duygusu uyandırmaktadır. Yüce ise sınırsızlık, büyüklük ve insanı sarsan bir aşırılık duygusuyla bağlantılı olarak gelişmektedir. Güzelin verdiği haz daha safken, yücenin verdiği haz karışıktır; ayrıca hayranlık, korku ve şaşkınlığın iç içe olduğu ifade edilmektedir. Romantik sanatta aşkın çoğu zaman yüceye yakın bir deneyim olarak işlenmesinin boşuna olmadığı görülmektedir. Çünkü Romantik aşk sadece uyumlu ve huzurlu bir his olarak görülmemektedir. Bu bağlamda insanı sarsan, aşan, dönüştüren, bazen de acı ve trajediyle örülü bir güç olarak temsil edilmektedir. Bu yüzden aşkın estetik temsili, Kantçı anlamda güzelin ve yücenin alanına temas etmektedir. Kant'ın sanat ve deha anlayışı da bu konuda önem taşımaktadır. Kant'a göre sanat, doğadaki nesnelere farklı olarak insanın özgür etkinliğinin birer ürünüdür. Ancak her insanın yaptığı sanat olmadığı görülmektedir. Güzel sanatların belli bir yarara hizmet etmediği görülmektedir; kendi içinde erekseldir ve "ereksiz ereklilik" taşımaktadır. Sanatçı da bu anlamda bir yaratıcıdır; çünkü Kant'a göre sanatın asıl faili dehadır. Ayrıca deha, estetik yaratımı mümkün kılan özgün gücü de temsil etmektedir. Bu doğrultuda aşkın sanatta görünür hale gelmesi, deha tarafından estetik biçime dönüştürülmesi anlamına gelmektedir. Böylece aşk, Romantik sanatta sadece anlatılan bir konu olmaktan çıktığı gibi biçim kazanan, hissedilir hale gelen ve evrensel estetik değer taşıyan bir olguya dönüşmektedir (Sarı, 2024, s. 34-36).

Hegel'in sanat anlayışı, Romantik sanatta aşkın estetik temsilini ve hakikatin görünür hale gelişini açıklamak için doğru bir çerçeve sunmaktadır. Hegel'e göre sanat, tinin kendisini duyusal biçimde dışa vurduğu alandır. Sanat eserinin arkasındaki hayal gücü ve onun özgür etkinliği, sanatı doğadan ayırmaktadır. Yaratıcı hayal gücü sayesinde sanat, düşünceye doğru bir hamle yapmaktadır. Doğa; zorunluluk, yasa ve bilimsel incelemeye elverişlilikle tanımlanmaktadır. Sanatta arzu, geçici heves ve özgür yaratım daha baskın haldedir. Hegel'in sanat anlayışında en önemlisi, görünüşün hakikat açısından vazgeçilmez olmasıdır. Hegel'e göre hakikat kendini göstermese, görünüşe çıkmasa, tin için ve kendi içinde gerçeklik kazanması mümkün değildir. Bu yüzden sanat, hakikatin duyusal bir görünüş kazandığı alanı temsil etmektedir. Sanatsal yaratım, kendi aracılığıyla kendi ötesine işaret etmektedir; ayrıca görünen şeyin içinde tinsel olanı sezdirmektedir. Bu durumda sanat; insanlığın en derin ilgilerini ve tinin en kapsamlı hakikatlerini ifade eden önemli bir yol olarak görülmektedir (Hegel, 1994, s. 6-10).

Hegel'e göre sanat, doğa ve tarihten daha yüksek bir yerde durmaktadır. Çünkü doğada tin dolaysız biçimde bulunurken, sanatta kendisinin bilincine varmaktadır. Bu



bağlamda sanatın duyusal yönü bir engel değil, tam tersine tinin kendisini görünür kılmasını sağlamaktadır. Hegel'in ifadesinde sanat, duyusal olmasına rağmen özü bakımından tinsel kavrayış içinde var olmaktadır; ayrıca tin orada kendi duyumunu bulmaktadır. Sanat eserindeki duyusal unsur, tinsel bir içerik kazanarak ideal bir nitelik taşımaktadır (Hegel, 1994, s. 35-38). Bundan dolayı Romantik sanatta aşkın duyusal görünümü, salt bedensel veya dışsal bir görünüşün ötesine geçer. Burada Hegel'in "İdeal" kavramı belirleyici bir rol oynamaktadır. Sanat güzelliği olarak İdea, tinsel içeriğin uygun bir duyusal biçimde ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Sanat, İdeayı duyusal bir form aracılığıyla vermektedir; ancak bu formun tinsel içeriği taşımaya elverişli olması gerekmektedir. Böylece sanat, İdeanın duyulur hale gelmesine yol açmaktadır (Şiray, 2019, s. 83-84). Hegel, sanat tarihini sembolik, klasik ve romantik sanat olarak üçe ayırmaktadır. Hegel'e göre sanatın gelişimi tarihsel bir sürece bağlıdır; ayrıca her dönemde İdealin biçim tarzı değişmektedir. Sembolik sanatta içerik ile biçim arasında bir uyumsuzluk bulunmaktadır. Klasik sanatta bu uyum sağlanmaktadır. Romantik sanatta ise tin dışsallığı aşarak içsellik yöneltmektedir. Romantik sanatın temel ilkesi, "mutlak içsellik" olarak ifade edilmektedir. Tin burada kendi özünü başkılığı arasındaki ayrımın farkına varmaktadır; böylece dışsallığından sıyrılmaktadır. Bu da kendi içsellik yöneltmesine neden olmaktadır. Bu süreçle birlikte tin öz bilince ulaşmaktadır. Bu yüzden Romantik sanat; aşkın estetik temsili için en uygun sanat biçimi olarak görülmektedir. Çünkü aşkın içinde zaten içsellik, öznellik, özgürlük, çatışma, özlem ve sonsuza yönelme bulunmaktadır. Romantik sanatta insan, kendi içinde tümel olanı taşıyan tinsel bir varlık olarak açıklanmaktadır. Bu bağlamda aşk; tin ile dünya, iç ile dış, sonlu ile sonsuz arasındaki diyalektiğin estetik ifadesidir. Hegel'in Romantik sanat anlayışının edebi eserlere uygulanışı da bunu açıkça göstermektedir. Örneğin Frankenstein üzerine yapılan değerlendirmelerde görüldüğü gibi Romantik sanat eserinde karakterler, iç ve dış arasındaki diyalektik içinde ele alınmaktadır. Victor Frankenstein'ın yarattığı varlıkta ortaya çıkan korku, yabancılaşma ve iç çatışma; tinsel öznenin kendi yarattığı dış gerçeklikle yüzleşmesinin estetik görünümünü yansıtmaktadır (Dağ ve Karabulut, 2021, s. 182-183).

Schopenhauer'un sanat anlayışı, Romantik sanatta aşkın estetik temsiline farklı ve derin bir boyut kazandırmaktadır. Bu doğrultuda dünya; isteme, ideler ve tek tek şeylerden oluşmaktadır. Ancak herkesin bu üç görünüşü aynı şekilde kavrayamadığı görülmektedir. İnsanın dünyayı nasıl gördüğü, bilme ve isteme imkânlarını nasıl kullandığına bağlı gelişmektedir. Dünya ilk düzeyde tek tek şeyler olarak görülmektedir; bu, bilimsel bilginin alanıdır. İkinci düzeyde ideler olarak kavranmaktadır; bu, sanatın alanını göstermektedir. Üçüncü düzeyde ise isteme olarak düşünülmektedir; bu da felsefenin alanına karşılık gelmektedir. Böylelikle sanat, dünyaya nedensellik bağlarının ötesinden bakabilmektedir;



ayrıca özlerini ve idealarını görebilen özel bir bilme biçimini de yansıtmaktadır (Eren, 2018, s. 94-95).

Schopenhauer'a göre sanatın önemi burada ortaya çıkmaktadır. Sanat; insanı gündelik nedensellik ilişkilerinden, çıkar hesaplarından ve istemenin baskısından bir süreliğine kurtarmaktadır. İnsan sanat sayesinde dünyaya artık saf seyir halinde bakmaktadır. Bundan dolayı sanatçı, "bağımsız bilen insan" olarak dile getirilmektedir; çünkü sanatçı insanda insanı, taşta taşı ve ağaçta ağacı görmektedir. Bu da sanatı, yaşamın özü olan istemenin en yüksek görünüşlerinden biri olarak ortaya çıkarmaktadır. Sanatçı; ideyi kavrayabilen, nedensel bağları aşabilen özgür bir kişidir. Bu yüzden deha, yaratıcılık ve özgürlük sanatçıda birleşmektedir. Bu yaklaşım, aşkın sanattaki temsili açısından önemli sonuçlar doğurmaktadır. Bu doğrultuda gündelik yaşamda aşk, çoğu zaman istemenin en güçlü tezahürlerinden biri olarak ortaya çıkmaktadır. Arzu, eksiklik, sahip olma isteği ve tutku; aşkı sıradan yaşantıda istemenin alanına bağlamaktadır. Ancak sanat, aşkı bu doğrudan pratik bağlamından çıkarıp ide düzeyine yükseltmektedir. Böylece aşk, insan varoluşunun özüne dair bir görünüşe dönüşmektedir (Eren, 2018, s. 95-96). Schopenhauer'un dünya anlayışı da önemlidir. Schopenhauer'a göre dünya özne için bir tasarımdır; nesnelere öznenin algısında ve temsilinde varlık kazanmaktadır (Schopenhauer 2019, s. 8). Romantik sanatta aşk da tam bu çerçevede ifade edilmektedir. Sanat eserindeki aşk, yalnızca iki kişi arasındaki ilişki veya duygusal yakınlık değildir. O; insanın kendi özüyle, eksikliğiyle, arzusuyla ve acısıyla karşılaşmasının estetik biçimidir. Schopenhauer'un bakış açısından sanat, aşkı yüceltmekten çok onun arkasında yatan evrensel istemeyi ve varoluşsal gerilimi duyurmaktadır. Ancak aşk, sanatta daha derin bir hakikat işlevi kazanmaktadır. Çünkü sanat, aşkı gündelik hayatın rastlantısal olayları düzeyinden çıkardığı gibi onu insan varoluşunun temel görünüşlerinden biri olarak ortaya koymaktadır.

## SONUÇ

Romantik sanatı, hakikat, aşk ve estetik olarak ele aldığımızda, bu üç başlığın birbiriyle bağlantılı olduğu görülmektedir. Romantik anlayışta hakikat, insanın iç dünyasında, duygularında, sezgisinde ve ruhsal derinliğinde ortaya çıkan bir gerçeklik alanı olarak düşünülmektedir. Bu yüzden romantik sanat, görüneni olduğu gibi aktarmaktan çok, görünüşün ardındaki derin anlamı hissettirmeye yönelmektedir. Aşk da bu düşünce içinde insanın kendi eksikliğini fark etmesiyle başlayan, onu daha yükseğe, güzele, iyi olana ve hatta mutlak olana doğru taşıyan güçlü bir yönelişin sonucudur. Bu anlamda romantik sanatta aşkın estetik biçimde temsil edilmesi ise bu iki alanı bir araya getirmektedir. Böylece sanat eseri hakikatin görünür hale geldiği özel bir alana



dönüşmektedir. Bundan dolayı romantik sanat, aşkı yalnızca işlenen bir konu gibi ele almamaktadır. Onu insanın içsel hakikatini, kırılğanlığını ve varoluşsal derinliğini açığa çıkaran estetik bir imkan olarak görmektedir. Genel olarak romantik düşüncede sanat, aşk ve hakikat ayrı ayrı kavramlar değil, aynı ruhsal arayışın birbirine bağlı üç farklı çizgisidir. Bu üç farklı çizgi, insanın kendini tanıma ve bulma yolunda varoluşunun açığa çıkmasına olanak ve zemin tanımaktadır. Sanatın yaratıcı bir faaliyet olması, aşkın bu yaratıcılığı oluşturmaya zemin hazırlaması ve görünür olandan yola çıkarak daha tinsel manevi bir alana ulaşılması kuşkusuz bu üç hakikat biçiminin romantik sanatta görünüşten yola çıkarak öze ulaşma çabasının görünür kılınmış ifade biçimleridir.

Platon'da aşk, eksik olanın tam olana yönelmesiyle ilgilenmektedir. Bu hareketle insan, duysal olandan uzaklaşıp ideaya, oradan da hakikate doğru yönelmektedir. Bu doğrultuda aşk, ruhu güzelliğin asıl kaynağına götüren bir yola dönüştürmektedir. Plotinos'ta bu yükseliş daha derin bir anlam kazanmaktadır. Burada aşk, ruhun çokluk dünyasından sıyrılıp Bir'e yönelmesini sağlayan metafizik bir çekim gücü haline gelmektedir. Schopenhauer'da ise daha karamsar bir tabloyla karşılaşırız. Yine de onda da aşk, sıradan ve yüzeysel bir duygu değildir. Tam tersine, insanın kendi iradesi üzerindeki sınırlı gücünü, varoluşun trajik yanını ve hayatın derin çelişkilerini açığa çıkaran metafizik bir deneyim olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yönüyle bakıldığında, üç düşünürde de aşk, farklı biçimlerde ortaya çıksa da insanı varlığın görünür yüzeyinin ötesine taşıyan bir fırsat vermektedir. Sonuç olarak romantik sanatta aşk, bir tema, duygusal bir motif ve hakikate ulaşmada temel bir içsel yol olarak görebiliriz. İnsanoğlu aşk sayesinde, sıradan gerçekliğin sınırlarını aşarak daha derin bir anlam alanına yaklaşmaktadır. Bu yaklaşımla birlikte kendi eksikliğini fark etmektedir. Ayrıca güzelliği başka bir gözle görmeye ve ruhsal bir dönüşüm yaşamaya başlamaktadır. Aşk, insanı görünenden görünmeyene, geçici olandan kalıcı olana, yüzeyden öze taşıyan varoluşsal bir deneyimin ürünüdür.

#### KAYNAKÇA

Akarsu, B. (1998). Felsefe Terimleri Sözlüğü. İstanbul: İnkılap Yayınları.

Arıkan, C. (2024). Schopenhauer Felsefesinde Doğada Türü Sürdüren Kölelik: Cinsel Aşk. FLSF Dergisi, 38, 159-178.

Arslan, A. (2006). İlkçağ Felsefesi Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Copleston, F. (2013). Felsefe Tarihi, Yunanistan ve Roma, Platon. (Çev. A. Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları.



- Dağ, Ü, Karabulut, M. A. (2021). Hegel'in Romantik ve Sembolik Sanat Anlayışı Çerçevesinde Mary Shelley ve Ahmed Saadavi'nin Eserlerinde Frankenstein'in Batı'dan Doğu'ya Yolculuğu. SEFAD, 46, 177-200.c
- Dore, F. (2024). Siyasal Bir Tasarı Olarak Platon'da İdea. Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 38, 89-106.
- Eren, I. (2006). Sanat ve Bilgi İlişkisi: A. Schopenhauer ve M. Heidegger'in Sanat Görüşleri. Bursa: Asa Kitabevi.
- Eren, I. (2018). Arthur Schopenhauer'a Göre Dünyayı Sanatla Anlamak. Kaygı, 30, 93-102.
- Francis, E. P. (2004). Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü. (Çev.: Hakkı Hünler), İstanbul: Paradigma.
- Gültekin, A. C. (2021). Platon'un Şölen'inde Eros, Erdem ve Eğitim İlişkisi. DTCF Dergisi, 61(1), 415-434.
- Güneş, F. Ş. (2022). Schelling ve Hegel Felsefelerinde Sanatın Yeri. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Hegel, G. W. F. (1994). Estetik, Güzel Sanatlar Üzerine Dersler. (Çev.: T. Altuğ, H. Hünler). İstanbul: Payel Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (2014). Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi 1 Mantık Bilimi. (Çev.: A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (2019). Tinin Görüngübilimi. (Çev.: A. Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları.
- Kargın, H. H. (2024). Kant'ta Estetik Deneyim. Anasay Dergisi, 8(28), 32-46.
- Kant, I. (2011). Yargı Yetisinin Eleştirisi. (Çev.: A. Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları.
- Kant, I. (1987). Critique of Judgement. (Çev.: W. S. Pluhar), Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Kant, I. (2006). Yargı Yetisinin Eleştirisi (Çev.: A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kuçuradi, I. (2006). Schopenhauer ve İnsan. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kutlu, F. B. (2016). Kant ve Schopenhauer'de Sanat ve Bilgi İlişkisi. Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Öcal, S., Sarioğlu, H. (2025). Platon'da Eros'un İkili Doğası: Tiranlaşan Eros ve Agapeleşen Eros. Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 16(1), 211-228.
- Platon. (1998). Şölen. (Çev.: A. Erhat ve S. Eyuboğlu), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (2009). Diyaloglar. (Çev.: T. Aktürel vd.), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (2013). Menon. (Çev.: F. Akderin.), İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2015). Timaios. (Çev.: F. Akderin.), İstanbul: Say Yayınları.



- Rosen, S. (1987). Plato's Symposium. New Haven: Yale University Press.
- Salıya, D. A. (2016). Plotinos'un Hayatı, Kişiliği ve Felsefi Üslubu Üzerine Kısa Bir Deneme. Uludağ Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, 26, 143-157.
- Sarı, G. (2024). Yargı Yetisi'nin Eleştirisi Bağlamında Kant'ın Estetik Anlayışı. SUIİTDER, 61, 28-42.
- Schopenhauer, A. (2005). İsteme ve Tasarım Olarak Dünya. (Çev.: L. Özşar), İstanbul: Biblos Kitabevi.
- Schopenhauer, A. (2012). Bilmek ve İstemek. (Çev.: A. Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2019). Hayatın Anlamı. (Çev.: A. Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2021). Cinsel Aşkın Metafiziği. (Çev.: F. G. Gerhold). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Şiray, M. (2019). G. W. F. Hegel'in Estetik Üzerine Dersleri ve Sanatın Sonuna İlişkin Tezler. Kilikya Felsefe Dergisi, 2, 79-89.
- Tombul, B. (2019). Plotinos ve Farabi'de Estetik ve Güzellik. Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale.
- Topakkaya, A. (2011). Alman İdealizminde Akıl. Felsefe Dünyası, 53(1), 28- 40.
- Tunalı, İ., (2020), Estetik. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Zimmerman, R. L. (1963). Kant: The Aesthetic Judgment. The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Vol. 21, No. 3, <https://www.jstor.org/stable/427443>, Erişim Tarihi: 29.03.2026.

|                                     |   |
|-------------------------------------|---|
| Geliş / Received                    | 04.05.2026  |
| Kabul / Accepted                    | 14.05.2026  |
| Yayın / Published                   | 01.06.2026  |
| Atıf / Cite as                      | Sarp, M. (2026). Egoizmde Erdemlerin İnşası, <i>Rasyonalist Dergisi</i> , 1 (2), 31-53.       |
| Araştırma Makalesi/Research Article | <a href="https://doi.org/10.5281/zenodo.20181604">https://doi.org/10.5281/zenodo.20181604</a> |

## Egoizmde Erdemlerin İnşası<sup>1</sup> The Construction of Virtues in Egoism<sup>2</sup>

Mustafa SARP\*

**Öz:** Bu çalışma, ahlak felsefesinin en eski tartışmalarından biri olan ‘Kendi isteklerimiz mi, yoksa toplumun beklentileri mi?’ sorusuna egoizm penceresinden bakmaktadır. Genellikle ‘egoist’ kelimesi günlük hayatta kaba, bencil ve başkalarını umursamayan kişiler için kullanılan bir hakaret gibi algılanır. Ancak bu çalışma, egoizmin faili olan egoistin aslında sadece bir kişilik kusuru değil, mantıklı temellere dayanan etik bir fail olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Çalışmanın başında, kavramlar arasındaki karışıklığı gidermek amacıyla bir ayırım yapılmaktadır. Gerçek bir egoist ile sürekli kendinden bahsetmeyi seven egotist ve psikolojik bir sorun olan narsist arasındaki farklar ortaya konmaktadır. Bu ayırım önemlidir; çünkü egoizm başkalarına zarar vermek değil, bireyin kendi hayatını ve mutluluğunu en büyük değer olarak görmesidir. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında, egoizmin farklı türleri incelenmektedir. İnsanın doğuştan kendi çıkarını düşündüğünü söyleyen psikolojik egoizmden, bunun bir ‘ahlaki görev’ olduğunu savunan etik egoizme ve sonrasında rasyonel egoizme nasıl geçildiği anlatılmaktadır. Burada asıl mesele, insanın sadece kendi çıkarını düşünmesi değil, bunu akılcı bir sistem dahilinde nasıl yapması gerektiğidir. Çalışmanın merkezinde ise ünlü düşünür Ayn Rand ve onun Rasyonel Egoizm görüşü yer almaktadır. Rand’a göre mutluluk, tesadüfen kazanılan bir şey değil, insanın kendi emeği ve erdemleriyle elde ettiği bir başarıdır. Rand’ın bakış açısıyla bir birey kendi değerlerini inşa ettiğinde ve aklını kullandığında, dış dünyada başarısız olsa bile kendi içinde tutarlı ve huzurlu bir ‘kahraman’ olarak kalabilir. Özetle bu çalışma, egoizmin temel savlarını analiz ederek Rand’ın perspektifinden erdemli bir yaşamın nasıl inşa edilebileceğini açıklamayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Egoizm, Egotizm, Ayn Rand, Objektivizm, Rasyonel Egoizm, Erdem Etiği.

**Abstract:** This study examines one of humanity’s oldest debates -the conflict between our own desires and societal expectations- through the lens of egoism. In daily life, the word ‘egoist’ is often perceived as an insult, used to describe rude, selfish individuals who disregard others. However, this study aims to demonstrate that the egoist, as the agent of egoism, is not merely a character flaw but an ethical agent based on rational foundations. At the beginning of the study, a distinction is made to clear the conceptual confusion. The differences between a true egoist, the self-absorbed 'egotist,' and the pathologically 'narcissist' are highlighted. This distinction is crucial because egoism is not about harming others; it is about the individual regarding their own life and happiness as the highest value. In the following sections, different types of egoism are examined. It explains the transition from psychological egoism, which claims humans naturally seek their own interest, to ethical egoism, which defends this as a ‘moral duty,’ and ultimately to rational egoism. The core issue here is not just that a person thinks of their own interest, but

<sup>1</sup> Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Bilim Dalı Doktora Programında Doç. Dr. Recep Batu GÜNÖR danışmanlığında yürütülen Mustafa Sarp tarafından hazırlanan “Egoizmin İki Yüzü: Thomas Hobbes ve Ayn Rand” adlı doktora tezinden türetilmiştir.

<sup>2</sup> This study is derived from the doctoral dissertation titled “Two Faces of Egoism: Thomas Hobbes and Ayn Rand,” prepared by Mustafa Sarp under the supervision of Assoc. Prof. Recep Batu GÜNÖR in the Philosophy Ph.D. Program, Department of Philosophy, Graduate School of Education, Ankara Hacı Bayram Veli University.

\*Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü. Assistant Professor, Kırıkkale University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy. msarp@kku.edu.tr, ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-9256-8247](https://orcid.org/0000-0002-9256-8247)



how they should do so within a rational system. At the center of the study lies the famous philosopher Ayn Rand and her theory of Rational Egoism. According to Rand, happiness is not something gained by chance, but a success achieved through one's own effort and virtues. From Rand's perspective, when an individual builds their own values and exercises their mind, they can remain a consistent and peaceful 'hero' within themselves, even if they fail in the external world. In summary, by analyzing the fundamental arguments of egoism, this study aims to explain how a virtuous life can be built from Rand's perspective.

**Keywords:** Egoism, Egotism, Ayn Rand, Objectivism, Rational Egoism, Virtue Ethics.

**Extended Abstract**<sup>3</sup>: This study examines the theory of egoism by focusing on its conceptual definitions, the three major types of egoism, and the systematic construction of virtues in Ayn Rand's Objectivist philosophy. To understand egoism as an ethical theory, it is first necessary to distinguish it from terms misused in daily language. This study strictly separates egoism from egotism, a social trait of seeking attention, and narcissism, a psychological state of self-admiration lacking empathy. It emphasizes that egoism is a conscious ethical stance basing moral rightness on the rational interest of the individual, rather than a personality flaw. While the egotist or narcissist lacks a structured ethical framework, the egoist operates within a code of values that views self-interest as a moral right and a primary responsibility. Theoretically, egoism is supported by three pillars representing an evolution from biological necessity to rational choice. Psychological egoism is a descriptive theory claiming humans are naturally incapable of acting against their own interests. Ethical egoism moves into the normative realm, providing a recommendation to maximize one's own welfare as a moral duty. Finally, rational egoism asserts that seeking personal interest is the most logical way for a rational being to act. This classification demonstrates how egoism evolves from a descriptive "must" into a normative "ought," bridging human nature and ethical action. The focus of this study, Ayn Rand's Objectivist ethics, rebuilds egoism through the values of reason and life. Rand defends Reason as the primary tool for survival, defining the human being as a heroic entity that must use its mind to produce the values required for existence. In this system, morality is a code of values guiding human choices, and the ultimate value is life itself. Unlike animals, human consciousness is volitional; one must choose to think and live. Rand emphasized that "Life is given to man, but survival is not," marking human existence as a task requiring constant, purposeful action. Rand's system creates a cause-and-effect relationship between values and virtues. The foundation consists of three primary values and their corresponding virtues: Reason (Rationality), Purpose (Productiveness), and Self-Esteem (Pride). Rationality is the recognition of reason as one's only judge of values. Productiveness is the process of creating material values for survival rather than relying on others. Pride is the commitment to one's own moral perfection. Beyond these, Rand identifies Independence, Integrity, Honesty, and Justice as essential. Independence is the reliance on one's own judgment. Integrity is the refusal to sacrifice convictions to the whims of others. Justice is the virtue of judging others objectively. Contrary to common belief, Rand argues egoism supports justice, as a rational egoist knows respecting the rights of others is required for a stable society where individuals trade value for value. In conclusion, egoism is not about following irrational whims or exploiting others. It is a demanding moral system turning rational values into virtuous actions. It leads to happiness, which Rand defines as "the successful state of life." This happiness is a profound sense of achievement from living in accordance with reality. Even in failure, the rational egoist maintains serenity by remaining loyal to their mind. By transforming egoism into a philosophy of self-reliance, Rand offers a vision of the human being as a hero capable of achieving individual flourishing as the highest moral purpose.

<sup>3</sup> Abstract ve Extended Abstract kısımları dahil olmak üzere çalışmada kullanılan tüm İngilizce kaynaklar tarafımda çevrilmiştir. Çalışmanın netliği ve güvenilirliği açısından çeviri sırasında 'DeepL Translate' gibi yardımcı programlar da kullanılmıştır.



## GİRİŞ

Ahlak felsefesinin yıllardır tartıştığı en büyük çıkmaz; insanın kendi istekleri ile toplumun beklentileri arasında kalmasıdır. Birçok düşünce sistemi, bu çekişmeyi bitirmek ve hem kişiyi hem de toplumu mutlu edecek bir orta yol bulmak için uğraşmıştır. Bu tartışmalara bir bakış açısı geliştirmeye çalışan ve bireyin kendi ilgisini merkeze alan yaklaşımlar arasında egoizm, dikkate değer bir yol haritası sunmaktadır. Egoizm, bir insanın her zaman kendi iyiliğini en üst seviyede tutması gerektiğini savunan bir düşüncedir. Bu görüşe göre, bir kişinin kendi ilgisine göre hareket etmesi ahlaki açıdan ‘iyi’ olandır. Ancak düşünce tarihi boyunca belki de hiçbir fikir, egoizm kadar ağır eleştirilmemiş ve bu kadar çok yanlış anlaşılmamıştır. Birçok kişi, sadece kendi refahını düşünen insanların toplumsal düzeni bozacağını ve başkalarına zarar vereceğini savunarak; bu fikri hemen reddetmiştir. Oysa bu dışlayıcı tavır, egoizmin sunduğu mantıklı açıklamaları derinlemesine incelemek yerine, onu en baştan ‘kötü’ veya ‘ahlaksızca’ damgalama eğilimindedir.

Egoizmin bir etik teori olarak meşruiyetinin sorgulanmasının ilk ve en yaygın nedeni, onun eylemi gerçekleştiren öznesi olan egoist kavramının gündelik dildeki olumsuz kullanımınıdır. Günlük söylemde egoist, bir övgü ifadesi değil, aksine başkalarını yok sayan, bencil ve istenmeyen karakterleri tarif eden bir yergi unsuru olarak karşımıza çıkar. Kavramın bu olumsuz özelliği, egoizmi rasyonel bir öğreti olmaktan ziyade bir karakter kusuru gibi göstererek, teorinin felsefi derinliğini gölgelemektedir. Dahası, eleştirmenler bu negatif anlamdan hareketle, egoizmin kendi içindeki gelişimini, türlerini ve metodolojik dönüşümlerini çoğu zaman göz ardı etmektedir.

Oysa egoizmin bir etik teori olarak iddiasını anlayabilmek için bu kavramsal karmaşaya netlik kazandırmak ve egoisti; sıklıkla karıştırıldığı ‘egotist’ ve ‘narsist’ gibi figürlerden ayırtmak gerekir. Bu açıdan söz konusu üç fail tipi arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymak; egoizmin bir karakter kusuru değil, bir ahlaki zemin arayışı olduğunu göstermek adına önemlidir. Bununla beraber, etik bir teori olduğunu iddia eden egoizmin, olumsuz etiketlere indirgenemeyecek kadar geniş bir gelişim sürecine sahip olduğu da bir gerçektir. Bu doğrultuda egoizm; kendi içinde bir gelişim seyri izleyerek psikolojik, etik ve rasyonel egoizm olarak karşımıza çıkar.

Egoizmin etik bir teori olduğunun anlaşılabilmesi adına tüm kategorilerinin incelenmesi elzemdir. Bu ise ancak egoizmin etiğin türleriyle olan ilişkisinin ortaya konulmasıyla mümkündür. Özellikle egoizmin etiğin betimleyici ve normatif alanlarıyla kurduğu bağın niteliği, konu açısından değerlidir. Böylece egoizmin; insanın doğası gereği kendi çıkarını gözettiğini söyleyen betimsel tespitten, bunun ahlaki bir ödev olduğunu vazedenden normatif ilkeye geçiş süreci daha net bir şekilde görülebilir. Bu süreçlerin doğru



tahlil edilmesi; egoizmin neden sadece bir 'olan' durumun tasviri değil, 'olması gereken' üzerine inşa edilmiş sistematik bir etik teori olduğunu gözler önüne serecektir.

Egoizmin normatif bir etik teori olduğu iddiasının somutlaştığı kategori rasyonel egoizm olduğundan, bu iddiaların netleşmesi adına rasyonel egoizmin ve erdemlerin inşasının en güçlü savunucularından biri olan Ayn Rand'ın düşüncelerine bakılması önem arz etmektedir. Zira Rand'ın düşünce dünyasında yaşam, insan, değer ve erdemler arasındaki bağ; rasyonel bir failin kendi mutluluğunu tesadüfi bir başarıdan ziyade, ahlaki bir hırsın sonucu olarak nasıl kazandığını ortaya koymaktadır. Buna ek olarak Rand'ın rasyonel egoizmi; hayatın her anında somut başarı mümkün olmasa bile, erdemleri inşa etme sürecine sadık kalan bir 'kahramanın', bu ahlaki tutarlılık sayesinde başarısızlık içerisinde dahi nasıl bahtiyar kalabileceğine dair kayda değer belirlemeler sunmaktadır.

Bu bağlamda çalışmanın ilk aşamasında, egoist kavramı ele alınarak bu terimin egotist ve narsist figürleriyle olan ilişkisi irdelenecektir. İkinci bölümde, egoizmin tarihsel gelişim sürecinde ortaya çıkan türleri incelenecek ve bu türler arasındaki kavramsal bağlar ortaya konacaktır. Çalışmanın son bölümünde ise egoizmin bir etik teori olduğu iddiasını netleştirmek adına rasyonel egoizm tartışılacaktır. Bu çerçevede, rasyonel egoizmin en önemli temsilcilerinden biri kabul edilen Ayn Rand'ın etiğinde; insan, yaşam, değer, erdem ve mutluluk arasındaki ilişki ile bu bağlamda erdemlerin nasıl inşa edildiği açıklanmaya çalışılacaktır.

### ÜÇ FAİL: EGOİST, EGOTİST VE NARSİST

Etimolojik olarak Yunanca 'ego' (εγω) kavramından türetilen egoizm terimi, hem gündelik bir yergi ifadesi hem de etik bir kategori olarak karşımıza çıkar. Kavramın Türkçeye geçiş serüveninde Fransızca ve İngilizcedeki kullanımı belirleyici olmuş (Nişanyan, 2009, s. 153), Türk Dil Kurumu sözlüğünde ise temel olarak 'bencillik'<sup>4</sup> karşılığıyla tanımlanmıştır. Ancak bu genel tanımlama, kavramın felsefi derinliğini ve etik kuramlar içerisindeki özel konumunu açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Özellikle sosyal bilimler literatüründe, birbirine karıştırılan egoist, egotist ve narsist kavramların ayrıştırılması, egoizmin kendisini bir etik teori olarak kabul etmesinin nedenlerini anlamak açısından zaruridir.

İlk olarak gündelik dilde egoizme olumsuz bir anlam yüklenmesinin sebebi olarak gösterilen ve egoizmin faili olan egoistle sıklıkla karıştırılan 'egotist' kavramına bakıldığında, bu kavramın aslında failin dış dünya ile kurduğu iletişimin niteliği bakımından egoistten farklı bir düzlemi temsil ettiği görülür. Çünkü İngilizce sözlüklerde

<sup>4</sup> Bkz. Erişim: <https://sozluk.gov.tr>



sadece kendini düşünen ve yine sadece kendisini diğer insanlardan değerli gören bir kişiye işaret edilen egotist, bu tanımlar açısından ahlaki bir failden ziyade bir karakter kusuru veya iletişimsel bir sapma olarak karşımıza çıkar (Cambridge University, 2003, s. 392). Egotist olarak nitelendirilen fail, her vakit kendi önemini abartma, ilgi odağı olma ve çevresindekilere üstünlük kurma çabası içindedir. Bu yönüyle egotist, rasyonel bir çıkar gözetmekten ziyade, ‘abartılmış bir ego’ sergileyen ve bu sebeple sosyal çevrelerde antipati toplayan bir karakterdir. Bu açıdan bir etik karakteri olarak karşımıza çıkan egoistle egotist arasındaki bu fark, bu çalışmanın temel ayırım noktalarından birini oluşturur. Egoizm, kişinin eylemlerinin ahlaki açıdan doğruluğunun gerekliliği ve yeterliliğiyle ilgili şartları belirlemeye çalışan ve sistematik bir temellendirmeye sahip olan bir etik teori olarak karşımıza çıkar. (Feldman, 1978, s. 84). Dolayısıyla egotist bir kişinin etik sahada bulunma ve ahlaki bir karakter niteliği taşıma gibi bir derdi bulunmazken; egoistin tam da olmak istediği yer burasıdır. Egoist bu açıdan sosyal olarak itici bir egotist olmaktan uzak durur. Dolayısıyla egoist ve egotist arasındaki ilişki kısaca ‘egoist olmaksızın egotist’ ve ‘egotist olmaksızın da egoist olabilir.’ (Feldman, 1978, s. 84) şeklinden formüle edilebilir. Bu ayırımın yapılması, ‘etik bir fail’ olarak egoistin, kendi çıkarını rasyonel ve ahlaki bir ödev olarak nasıl temellendirdiğini anlamamıza imkân tanır.

Günlük söylemde egoist ile karıştırılan, hatta çoğu zaman en uç noktası sanılan diğer kavram ise ‘narsist’tir. Ancak narsist kavramı incelendiğinde, durumun ahlaki bir tercihten ziyade psikolojik bir davranış bozukluğu olduğu görülür (Vaknin, 2007, s. 28). Amerikan Psikiyatri Birliği tarafından da bir kişilik bozukluğu olarak kabul edilen narsist; kişinin diğer herkesi yok sayarak; sadece kendine âşık olması, saplantılı bir haklılık duygusu içinde olması, egotistçe ve acımasızca bir hakimiyet peşinde koşmasıdır (Vaknin, 2007, s. 35). Burada narsisttin açıklamasında geçen ‘egotistçe’ ifadesini önemlidir. Çünkü narsist ile egotist arasında bir ilişki olduğunu gösterir. Fakat aralarında önemli bir bağ olsa da narsist fail için diğer insanlar birer özne değil; sadece kendi ihtişamını yansıtan araçlardır. Egotist, bu hususta narsistten ayrılır çünkü o, her ne kadar narsiste benzer bir şekilde kendine karşı öz sevgi beslese ve beğeni sergilese de diğer kişiler hala egotist için önemlidir. Bu yönüyle narsist, egotisttin normal dışı hali yani psikolojik rahatsızlık içeren bir formudur. Dolayısıyla narsist de egotist gibi etik bir karakteri temsil ettiği iddiasında bulunamaz. Bu açıdan bakıldığında egoist, her iki karakterden de net bir şekilde ayrılır. Çünkü etik bir fail olarak egoist, eylemlerinin merkezine kendi iyiliğini ve refahını koyarken; bunu belirli bir değer dizgesiyle açıklar. Felsefe sözlüklerinde belirtildiği üzere egoizm, her insanın kendi çıkarını gözetmesi gerektiğini ve yaşamdaki en yüksek iyinin bireyin kendi tatminini gerçekleştirmesi olduğunu savunan bir öğretilerdir (Cevizci, 2002a, s. 337) Süleyman Hayri Bolay ise egoizmi, insanın kendi ‘ben’ini hayatın merkezine koyma eğilimi olarak tanımlar (Bolay, 2013, s.



43). Daha açık bir ifadeyle egoizm kişinin kendine refahını maksimize etmek için elinden geleni yapması gerektiğini ve bu yönde eylemde bulunmasının da ahlaki açıdan iyi olduğunu iddia eden etik bir teoridir. Öyle ki kişinin bu şekilde hareket etmesi kendisine karşı tek sorumluluğudur. Bu anlamda insan, kendine karşı sorumluluğu gereği kendi ilgisini (*Self-Interest*) beslemediği sürece herhangi bir eylemi gerçekleştirme zorunluluğuna tabi değildir (Feldman, 1978, s. 80). Bu bağlamda kendi ilgisini en üst seviyeye çıkarmayı asli bir ödev kabul eden egoist, eylemlerinin merkezine kişisel refahını koyan ve bu uğurda stratejik hareket eden bir karakter olarak karşımıza çıkar.

### ÜÇ TIP EGOİZM: PSİKOLOJİK, ETİK VE RASYONEL

Egoizm kavramı, felsefi literatürde yalnızca bireysel bir tercih veya karakter özelliği olmanın ötesinde, insan eyleminin kaynağını ve amacını sorgulayan kapsamlı bir kuramsal çerçeveyi temsil eder. Birinci bölümde ele alınan kavramsal analizlerin ardından, bu bölümde egoizmin etik sahadaki farklı görünümüne ve bu görünümünün dayandığı temel varsayımlara odaklanılacaktır.

Egoizmin kendi içinde farklı kategorilere ayrılması, özne ile eylem arasındaki bağın niteliğine göre şekillenmektedir. Bu bağın kurulma biçimi, bizi egoizmin üç temel türüne götürür. Bunlar betimleyici bir temelde yükselen psikolojik egoizm, tavsiye edici bir nitelik taşıyan etik egoizm ve akli bir zorunluluğa dayanan rasyonel egoizmdir. Egoizmin bu kategorilerini daha anlaşılır hale getirmek adına burada öncelikle etiğin belli başlı türlerinden söz etmek gerekir ki bunlar metaetik, betimleyici etik ve normatif etikdir.

Betimleyici etik, herhangi bir kural koymak yerine ahlaki fenomenleri sadece tasvir eden bir disiplindir. Diğer bir deyişle insan davranışlarını, laboratuvarında gözlem yapan bir kimyager edasıyla sadece izler ve not alır; gözlemediği eylemlerin sonuçlarını betimler. Bu noktada betimleyici etiğin, 'olması gereken' ile ilgilenmediği, merkezine sadece 'olanları' ya da 'olguları' aldığı rahatlıkla söylenebilir. Psikolojik egoizmde de olması gerekenle ilgili bir iddiayı görmek mümkün değildir; o, insanın doğası gereği neler yapıp yapmadığını konu alır ve bu doğrultuda bir iddia ortaya koymaya çalışır. Örneğin, psikolojik egoizmin 'insan doğası açısından kendi iyiliği için her daim kendi refahına göre hareket eder' önermesi, betimleyici kategorinin ideal peşinde koşmadığının bir göstergesidir (Cevizci, 2002, s. 6). Bu açıdan bakıldığında betimleyici etiğe ait bir önermenin doğruluk değeri, bu önermeyi oluşturan kişi ya da kişilerin ahlaki görüşlerine veya inançlarına dayanmaktadır. Dolayısıyla buradaki ahlaki önerme, aslında önermeyi ortaya koyan kişinin beğenileri, istekleri ve inançlarıyla ilgili bir ifade olarak karşımıza çıkar (Kılıç, 2006, s. 186). Betimleyici kategori tasvirici özelliğiyle her ne kadar önem arz etse de etik kavramının temelinde yatan yönlendirici işlev açısından tek başına yeterli



gözükmemektedir. Çünkü etiğin asıl amacı, fail için ‘iyi ve kötü olanın ne olduğu’, ‘neyin yapılıp neyin yapılmaması gerektiği’ ve ‘insanın hangi nihai amaçlarla eylemlerini gerçekleştireceği’ gibi hususlarda rehberlik etmek ve tavsiyeler vermektir. Bu bakış açısıyla etiğin betimleyici özelliği sadece onun bir yüzüdür. Bütün bu ifadeler ışığında etiğin asli görevinin ilkeler koymak olduğu (Cevizci, 2002b, s. 8) anlaşılmaktadır.

İkinci olarak metaetiğe bakıldığında bu kategorinin önemi, özellikle Anglo-Sakson düşünce dünyasında ortaya koyduğu iddialarla belirginleşir. Bu yaklaşıma göre, ahlak felsefecilerinin normatif etikle ilgilenerek genel geçer ilkeler belirlemeye çalışması bir yanılısamadan ibarettir. Bu açıdan Metaetikçiler, insanın ahlaki sahada evrensel ilkeleri kavrayabilecek özel bir güce sahip olduğunu düşünmenin hatalı olduğunu savunurlar. Dolayısıyla, bir insanın bir başka insana nasıl davranması gerektiği konusunda öneride bulunmaya hakkı yoktur. Bu açıdan bakıldığında, felsefecinin etik sahadaki yegâne görevi, kullanılan kavramları ele almak, onları analiz etmek ve anlamlarını teknik olarak açıklığa kavuşturmasıdır (Cevizci, 2002b, s. 9). Metaetiğin bu ısrarlı tutumu, filozofa yüklediği anlamdan kaynaklanmaktadır. Bu anlayışa göre filozof bir ‘vaaz veren’ değildir ve olmamalıdır; aksine o, tüm felsefi ilgisini etik dilin mantıksal çözümlemesine yönlendiren bir uzman olmalıdır (Grewirth, 1960, s. 188). Dolayısıyla Metaetik, ahlaki tartışmalara doğrudan ilkeler koyarak başlamak yerine; ‘iyi nedir?’, ‘Erdem nedir?’, ‘İrادی bir davranıştan ne anlamamız gerekiyor?’ gibi temel ve kavramsal sorularla ilgilenir. Bu yönüyle metaetik, tamamen analitik bir karakter taşır; yani ahlaki ve ahlakla ilgili tüm terimleri analiz edip tanımlamaya çalışır. Kısacası metaetik de aynı betimleyici kategoride olduğu gibi belli başlı açıklamalar dışında insanı yönlendirmek veya davranışlarını şekillendirmek amacıyla kuralcı ilkeler ortaya koymaz (Kılıç, 2006a, s. 186). Bu açıdan he betimleyici etik hem de metaetik ne ilkeler inşa etmek ne de insana tavsiyeler vermek çabasıdır. Bu çaba etiğin bir başka kategorisi olan normatif etiğin bir özelliği olarak karşımıza çıkar.

Betimleyici etiğin tasvirici niteliği ile metaetiğin ahlaki alana dair temel kavramları soruşturması büyük bir önem arz etse de; etik kavramının asıl işlevi, faile ‘iyi ve kötü’ ayrımında rehberlik etmek, hangi eylemleri gerçekleştirmesi gerektiğini belirlemek ve yaşamını hangi nihai amaçlar doğrultusunda şekillendireceğini belirleyen ilkeleri ortaya koymaktır (Cevizci, 2002b, s. 8). Bu açıdan bakıldığında; betimleyici ve analitik yaklaşımlar, etiğin yalnızca farklı birer görünümü olarak anlaşılmalı, yönlendirici ilkeleri vazeden asıl unsurun ise normatif etik olduğu kabul edilmelidir. Zira klasik anlamda etiğin asli görevi, sadece ‘olanı’ tasvir etmekle sınırlı kalmayıp, yaşam süresince insana rehberlik edecek ahlaki ilke ve kuralları keşfederek (Kalin, 1975, s. 323) bunları inşa etmektir. Başka bir ifadeyle normatif kategoride yer alan önermeler, ‘olan durumlar’ değil “olması gereken” ilkeler olarak ifade edilir. Dolayısıyla betimleyici etiğin aksine olandan değil olması gerekenden söz edilmektedir. Örneğin, “gençler büyüklerinin sözlerini



*dinlemeli ve onlara her daim yardım etmelidir"* ya da egoist bir perspektifle sunulan "*bir fail olarak insanın her zaman ve her yerde kendi refahına göre eylemde bulunması gerekir*" ifadeleri, normatif etiğin sahasına girmektedir. Etiğin bu türü, her türlü mekân ve zaman ögesinden soyutlanmış bir biçimde, kural ve şekil açısından ahlaki ön kabuller üzerine (Ülken, Ahlak, 2001, s. 14) sorgulama yapar. Kısacası normatif etik; hangi eylemlerin doğru veya yanlış olduğunu, hangi eylemlerin yapılabileceğini belirlemeye çalışır. İnsanın temel ahlaki haklarını, sorumluluklarını, erdemlerini ve görevlerini ortaya koyma çabası güderek (Kagan, 1992, s. 223), bir insanın etik açıdan erdemli olarak nitelendirilmesini sağlayacak ilkeleri belirler (Cevizci, 2002b, s. 7,8). Bu bağlamda normatif etik, bireyin eylem dünyasına somut ölçütler getiren, yaşam boyu rehberlik vazifesi üstlenen ve öznenin hangi değerler doğrultusunda hareket etmesi gerektiğini tayin eden yönlendirici bir disiplin olarak anlaşılmaktadır.

Etiğin bu temel kategorilerine dair ortaya koyulan kuramsal açıklık, egoizmin felsefi literatürdeki farklı görünüşlerini anlaşılır kılmada ve her bir türün hangi argümanlarla temellendirildiğinin kavranılmasına yardımcı olmaktadır. Nitekim egoizmin türleri, dâhil edildikleri etik kategoriye bağlı olarak ya betimleyici bir 'doğa yasası' ya da normatif bir 'ahlaki ilke' biçimine bürünürler. Bu noktada, etik tartışmaların merkezinde yer alan 'olan' ile 'olması gereken' arasındaki metodolojik ayrımın egoizm bağlamında nasıl somutlaştığını görebilmek adına, öncelikle betimleyici etiğin karakteristik özelliklerini yansıtan psikolojik egoizme odaklanmak gerekmektedir.

Genel olarak Thomas Hobbes'un felsefesiyle özdeşleştirilen psikolojik egoizm, insanın doğası gereği her zaman kendi istek ve yönelimlerini gözettiğini savunan bir yaklaşımdır. Bu teoriye göre insanlar, var oldukları andan itibaren eylemlerini kendi arzuları doğrultusunda gerçekleştirirler. Hobbes, bu noktada radikal bir eşitlikten söz eder. Ona göre her birey, benzer şeyleri arzulama ve isteme konusunda eşittir (Hobbes, 2004, s. 92). Ancak bu eşitlik hali, derin bir güven eksikliğini getirir (Hobbes, 2004, s. 93) ki bu güvensizlik hissi beraberinde savaşı da getirmektedir (Hobbes, 1811b, s. 84). Çünkü herkesin kendi çıkarı peşinde koştuğu bir düzlemde, bireyin kendi dürtülerine aykırı hareket etmesi varlık koşulları gereği imkansızdır (Gökalp & Günör, 2022, s. 79,80). Bu bağlamda psikolojik egoizmin temel ön kabulü, egoizmin bir seçim meselesi değil, kaçınılmaz bir zorunluluk olduğudur. Fail, seçtiği için değil; doğası öyle gerektirdiği için egoisttir. Psikolojik egoizmin iddiasına göre, her birey hayatı boyunca iyi bir yaşam sürmek ister ve bunun için gerekli olanı yapmak zorundadır (Günör, 2019, s. 65). İnsanın bencil bir doğaya sahip olması, failin tüm eylemlerinin kişisel tatminden başka bir hedefi olmadığı anlamına gelir (Billington, 2011, s. 57). Bu teorik çerçevede, insanın ulaşması gereken nihai durak 'kendi mutluluğu'dur. Ancak bu ilke, kişinin yalnızca kendi refahını düşünmesiyle sınırlı değildir; aksine başkalarına yardım etmeyi de içeren geniş bir sahayı



kapsayabilir. Psikolojik egoizmin en çarpıcı varsayımlarından biri şudur: Başkalarının refahını artırmaya yönelik ‘diğerkâm’ (özgeci) görünen eylemlerin temelinde bile kişinin kendi mutluluğu ilkesi yatar (Campbell, 2001, s. 447) (Feldman, 1978, s. 84). Bu bağlamda tüm fedakârlık olarak ifade edilen eylemleri temelinde aslında kişinin kendi refahını maksimize etmesi yatmaktadır.

Bu bakış açısına göre, bir hekimin tıbbi imkansızlıklar içinde hastaların yardımına koşması, özünde içsel bir tatmin duyma veya toplumdaki saygı görme arzusuyla ilişkili olabilir. Benzer şekilde, başkaları için hayatını riske atan birinin motivasyonu, toplum tarafından dışlanma veya kınanma kaygısından kaçınarak kendi huzurunu koruma isteği olabilir (Billington, 2011, s. 58). Bu açıdan bakıldığında insan bazen sadece ‘bak ne yiğit adam’ desinler diye eylemde bulunabilir (Ülken, 2004, s. 108). Platon’un Kriton diyalogunda Kriton’un Sokrates’i kurtarma çabası da bu pencereden okunabilir. Kriton, dostunu kaybetmenin acısından veya toplumun kendisini ‘parayı dosttan üstün tutan biri’ olarak yaftalamasından duyduğu psikolojik kaygı nedeniyle hareket etmektedir (Platon, 2006, s. 19 (44c)). Psikolojik egoist açısından Kriton, bu kaygıları azaltmak için elinden geleni yapmak zorunda olan, alternatifsiz bir faildir. Anlaşıldığı üzere psikolojik egoizm, insanı özgür seçimler yapan bir varlıktan ziyade, doğasının gerektirdiği şekilde davranan bir organizma olarak resmeder. İnsan, kendi refahına göre davranması ‘gerektiği’ için değil, böyle davranmak ‘zorunda’ olduğu için hareket eder (Audi, 1999, s. 255). Bu açıdan psikolojik egoizm, ahlaki bir değerlendirme yapmaktan ziyade insanın eylemlerinin altında yatan güdüleri göstermeye çalışan bir teori olarak nitelendirilebilir. Her ne kadar bu durum onu normatif etikten uzaklaştırırsa da etik teoriler için vazgeçilmez bir zemin sunar. Zira hiç kimse, gerçekleştiremeyeceği bir eylemi yapmakla yükümlü tutulamaz (Feldman, 1978, s. 88). Bu ifadeler ışığında anlaşılmaktadır ki eğer insanın doğası sadece kendi çıkarını gözetmeye uygunsa, ondan bu doğaya tamamen aykırı bir şey talep etmek etik egoizm açısından etik bir talep olarak kabul edilmez.

Tüm bu açıklamalardan hareketle, psikolojik egoizmin ahlak felsefesi disiplinleri içerisinde neden betimleyici etik kategorisinde konumlandırıldığı daha net bir şekilde anlaşılmaktadır. Psikolojik egoizm, bireye nasıl davranması gerektiğine dair ideal ilkeler dayatmak yerine, mevcut insan doğasının eylem mekanizmalarını olduğu haliyle tasvir etmeye odaklanır. Failin eylemlerini özgür bir ‘seçim’den ziyade, kaçınılmaz bir ‘zorunluluk’ ve ‘doğa yasası’ olarak resmetmesi, psikolojik egoizmi kural koyucu bir yapıdan çıkarıp olgusal bir analiz düzeyine taşır. Başka bir ifadeyle, psikolojik egoizmi ‘olması gereken’ ile değil, doğrudan ‘olan’ ile ilgilendiği için betimleyici kategoriye yerleştirmek daha uygun düşmektedir.

Psikolojik egoizmin insan doğasına dair sunduğu betimleyici yanıtlar, eylemlerimizin kökenini anlamak açısından kıymetli olsa da bizi ahlak felsefesinin kural



koyucu alanı olan normatif kategoriye taşır. Bir eylemin hangi biyolojik dürtüyle yapıldığını bilmek, o eylemin ahlaki açıdan nasıl temellendirilmesi gerektiğini tek başına açıklayamaz. Saf betimlemeler mevcut durumun bir resmini çizerken; normatif alan, bu davranışların üzerine inşa edileceği etik ilkeleri belirler. Bu noktada ahlak, sadece ‘olanı’ tasvir etmekten çıkıp eylemlere meşru bir yön veren hayati bir işlev kazanır. Bu değişim, odağı insanın doğası gereği yapmak ‘zorunda olduğu’ eylemlerden, iradesiyle gerçekleştirilmesi beklenen ve ahlaki bir değer taşıyan, yani ‘yapması gereken’ eylemlere kaydırır. İşte bu düzlemde karşımıza çıkan ilk egoizm türü ise etik egoizmdir.

Etik egoizmin en temel sorunu bir önceki bölümde ele alınan psikolojik egoizm ile sıklıkla birbirine karıştırılmasıdır. Bu karışıklık hem iki kavramın yapısal benzerliğinden hem de eleştirmenlerin bu iki teoriyi tek bir potada eritme eğiliminden kaynaklanmaktadır. Ancak etik egoizmi özgün kılan husus, bireyin eylemlerini psikolojik egoizmde olduğu gibi doğadan gelen kaçınılmaz bir zorunluluk ile açıklamamasıdır. Psikolojik egoizm kişinin her daim kendi refahını düşünerek hareket etmek ‘zorunda’ olduğunu savunurken; etik egoizm böyle bir zorunluluğun bulunmadığını; aksine kişinin kendi refahını düşünerek hareket etmesinin ahlaki bir ‘gereklilik’ olduğunu vurgular (Gökalp & Günör, 2022, s. 80). Bu durum, egoizmi biyolojik ve psikolojik betimlemelerin dar kalıplarından kurtararak ona normatif etiğin kapılarını açmaktadır.

Failin kendi refahını gözetmesi gerektiği fikri, insanı eylemiyle arasındaki o mekanik zorunluluktan kurtarıp özgür bir sahanın kapısını aralar. ‘Gerekir’ ifadesi burada zorunlu bir emir değil, bir tavsiye niteliği taşır; yani psikolojik egoizmin ‘yap’ komutundan ‘yapabilir’ tercihine bir geçişi simgeler. Bu geçiş hayati bir öneme sahiptir; zira normatif etik penceresinden bakıldığında, seçimin olmadığı bir yerde ahlaki bir yargıda bulunmak mümkün değildir (Billington, 2011, s. 53). Seçme imkânının varlığı, egoizmin tam anlamıyla normatif bir kimlik kazanmasını ve ahlaki bir teori olarak savunulmasını mümkün kılar.

Etik egoizmin kuramsal çerçevesi, bu gereklik ilkesinin kapsamına göre üç farklı kategoride değerlendirilebilir. İlk olarak karşımıza çıkan ‘kişisel etik egoizm’ (*personal*) aşamasında fail, yalnızca kendi kişisel çıkarlarının rehberliğinde hareket etmesi gerektiğini düşünür ve diğer insanların nasıl davranması gerektiğiyle ilgilenmez (Österberg, 1988, s. 36). Başka bir ifadeyle kişisel etik egoizmde failden kasıt belirli bir bireydir ve fail, içinde bulunduğu koşullarda kendisi için en yüksek yararı sağlayacak seçeneğe yönelmeyi temel bir ödev olarak kabul etmelidir (Campbell, 1972, s. 249). Ancak bir eylemin ahlaki alanda yer alabilmesi için gerekli olan ‘evrensellik’ kriteri bu noktada büyük bir eksiklik olarak belirir. Sadece belirli bir bireyin kendi ilgisini (*self-interest*) merkeze alan bu yaklaşım, diğer insanlar için bir anlam ifade edemediği ve kapsayıcı bir ilke sunamadığı gerekçesiyle etik eleştirmenlerce “...bu açıdan açıkça



*başarısız...*” (Österberg, 1988, s. 36) bir girişim olarak değerlendirilmektedir. İkinci olarak ele alınan ‘bireysel etik egoizm’ (*individual*) ise egoistin kendi çıkarına odaklanırken, diğer tüm insanların da sadece onun çıkarına hizmet etmesi gerektiğini savunduğu aşamadır (Regis, 1979, s. 45). Kişisel etik egoizmde fail yalnızca kendi çıkarlarına odaklanıp başkalarının eylemlerini göz ardı ederken, bireysel etik egoizmde sahneye diğer insanlar da dahil olur. Bu aşamada egoist, başkalarının varlığını teorik olarak kabul etse de bu kabulün yegâne nedeni, çevredekilerin doğrudan kendi menfaatlerine hizmet etmesini sağlama arzusudur. Ancak etik egoizmin bu formu da bir üst aşamaya geçme çabasına rağmen, selefiyle benzer bir çıkmaza mahkûm olur. Diğer insanları yalnızca birer araç olarak gören bu yaklaşım, ahlaki bir zemin oluşturma noktasında yetersiz kalır. Nitekim Medlin’in de belirttiği üzere, bireysel egoizm özünde “...egoistin başka hiç kimseyle değil, yine sadece kendisiyle ilgileneceği...” (Medlin, 1957, s. 112) bencil bir tutum olmaktan öteye gidemez. Bu perspektiften bakıldığında bireysel etik egoizm de diğer insanlar için bağlayıcı bir ölçü sunamadığı ve ahlaki bir nitelik taşımadığı gerekçesiyle etik sahadaki geçerliliğini yitirmiş bir teori (Regis, 1979, s. 45) olarak karşımıza çıkar.

Egoizmin evrensel bir mertebeye yükselme çabası ‘evrensel etik egoizm’ ile somutlaşır. Bu görüşe göre herkes, her zaman kendi refahını en üst seviyede tutacak şekilde eylemde bulunmalıdır (Quinn, 1974, s. 458). Buradaki temel varsayım, her bireyin kendi başının çaresine bakması gerektiğidir. Evrensel etik egoizm, kişinin bilinçli bir şekilde kendi refahını aramasının, dolaylı olarak toplumun genel refahını da artıracaklarını savunur (Nielsen, 1959, s. 508). Daha net bir ifadeyle evrensel etik egoizme göre egoist bir eylem, failin iyiliğinin yanı sıra ortak iyiliği de maksimize etmektedir (Österberg, 1988, s. 31) Dolayısıyla bu yaklaşım, bireysel ilerlemenin toplumsal ilerlemeye katkı sunduğu bir ‘araç doktrini’ olarak kabul edilir (Nielsen, 1959, s. 508). Ancak bu çabalara rağmen, etik egoizm geleneksel ahlaki akıl yürütmelerle çatışmaya devam eder.

Etik egoizm, sunduğu çeşitli varsayımlarla ahlaki alanda kendine yer bulmaya çalışsa da kuramsal kabullerinde hâlâ önemli boşluklar barındırmaktadır. Bir teorinin ahlaki nitelik kazanması, dayandığı temel ilkenin niteliğine bağlıdır. Etik egoizm; psikolojik egoizmin ‘zorunluluk’ dayatmasından ‘gereklilik’ ilkesine geçerek farklılaşması ve ahlaki bir ilkenin evrensel olması gerektiği yönündeki çabalarıyla önem arz etse de eleştirmenleri tam anlamıyla ikna edememiştir. Bu teorik tikanıklık, egoizmin evrimleşerek daha sistematik bir düzeye taşınmasını zorunlu kılmıştır. Söz konusu bu yeni mertebe, normatif egoizmin bir diğer biçimi olan rasyonel egoizmdir.

Rasyonel egoizm, ahlaki eylemin meşruiyetini doğrudan akıl zeminine oturarak egoizmin normatif sahadaki en sistematik görünüşlerinden birini sunar. Shaver’ın ifadesiyle, bir öznenin yapması gereken en makul eylemin kendi çıkarını gözetmek olduğu düşüncesi, bu teorinin temelini oluşturur (Shaver, 1999, s. 2). Bu çerçevede ahlak ve



rasyonellik iç içe geçmiş durumdadır; zira bir eylemin ahlaki sahada bir değer ifade edebilmesi için öncelikle rasyonel bir nitelik taşıması elzemdir. Rasyonel egoizmin temel önermesi, failin kendi en yüksek iyiliğini hedeflemesinin sadece akıllıca değil, aynı zamanda ahlaki açıdan "doğru" ve "erdemli" olduğudur. Baier'in vurguladığı üzere, kişinin kendi refahına katkıda bulunmayan bir seçeneğe yönelmesi, rasyonellikten bir sapma (Baier, 1993, s. 201) olarak değerlendirilir. Egoizmin bu kategorisinin derinleştiği nokta, rasyonellik kavramına yüklenen epistemolojik anlamdır. Brandt'ın analizine göre rasyonel egoizm, eylemi basit bir güdü olmaktan çıkarıp 'tamamen bilgilendirilmiş eylem' (*fully informed action*) düzeyine taşır (Brandt, 1972, s. 682). Rasyonellik, failin anlık duygularına kapılmadan önce eylemle ilgili tüm verilere sahip olmasını ve zihnindeki olası tasarılar arasında nesnel bir mukayese yapmasını gerektirir. Burada rasyonel tercih mekanizması; maliyet, çaba ve başarı olasılığı üzerinden somutlaşır. Örneğin, eşit fayda sağlayan iki seçenektен daha az maliyetli olanı veya eşit maliyetli seçeneklerden başarı olasılığı daha yüksek olanı seçmek rasyonelliğin bir gereğidir (Brandt, 1972, s. 684). Bu yapı, rasyonel egoizmi sergüzeşt veya tutarsız tavırlardan arındırarak faili stratejik ve etik bir özneye dönüştürür.

Rasyonel egoizmin sunduğu bu hesaplanmış ve bilgiye dayalı yapı, Ayn Rand'ın Objektivist etiğinde salt bir tercih mekanizması olmaktan çıkarak varoluşsal bir zorunluluğa evrilir. Rand için rasyonellik, yalnızca mevcut seçenekler arasında bir fayda analizi yapmak değil, insanın hayatta kalmasını sağlayacak nesnel gerçekliği algılamanın tek yoludur. Brandt'ın vurguladığı 'bilgilendirilmiş eylem' süreci, Rand felsefesinde yerini yaşamı destekleyen değerlerin keşfine bırakır. Bu noktada rasyonel egoizm, failin refahını artıracak rastgele seçimler yapma aşamasından; bu refahın temelini oluşturan değerlerin keşfi ve bu değerlere ulaşmayı mümkün kılan erdemlerin inşası sürecine kesintisiz bir geçiş yapar. Rand'ın düşünce dünyasında rasyonel egoist, hayatını tesadüfi heveslerle değil, rasyonelliğin birer somut pratiği olan üretkenlik ve dürüstlük gibi erdemleri sistemli bir biçimde inşa ederek bir başarı hikayesine dönüştürür. Bu noktada Ayn Rand'ın rasyonel egoizminde yer alan değerlerin keşfi ve erdemlerin inşasına geçilebilir.

## AYN RAND VE ERDEMLERİN İNŞASI

Felsefe tarihi boyunca 'insan nedir?' sorusu, etik ve epistemolojik teorilerin inşa edildiği temel sarsılmaz zemin olmuştur. Sokrates'in 'kendini bil' düsturuyla başlayan ve insanı bir bilinç varlığı olarak merkeze alan gelenek, Aristoteles ile birlikte insanın ayırt edici vasfı olan 'akıl' (*logos*) üzerinden rasyonel bir canlı tanımına evrilmiştir. Bu klasik perspektifte akıl, sadece statik bir yeti değil; mutluluğa (*eudaimonia*) ulaştıran, etkin hale getirilmesi gereken faal bir süreçtir. Ayn Rand'ın Objektivist felsefesi, bu tarihsel mirası



devralırken onu varoluşsal bir hayatta kalma mücadelesi ve bireysel kahramanlık temasıyla yeniden yorumlar. Rand için insanı anlamak, onun sadece biyolojik bir tür olarak tasnif edilmesi değil, gerçeklikle kurduğu iradi bağın niteliğinin keşfedilmesidir. Dolayısıyla, Rand’ın etik sisteminin ve rasyonel egoizminin kökenlerini kavrayabilmek için, her şeyden önce onun insandan ne anladığına bakılması gerekir.

Ayn Rand’ın insan anlayışı, ontolojik bir ‘eksiklik’ten yola çıkarak, bu noksanlığın rasyonel bir iradeyle aşılması sürecini bir ‘kahramanlık’ hikayesi olarak kurgular. Doğadaki diğer canlılarla kıyaslandığında insan, biyolojik bir ‘hazır bulunuşluk’tan yoksundur. Hayvanlar, yaşamlarını sürdürmek için pençeler, kanatlar veya post gibi gereken fiziksel donanıma doğal bir miras olarak sahipken; insan, bedensel açıdan doğa karşısında çıplak ve savunmasızdır (Mengüşoğlu, 2015, s. 421-423). Başka bir ifadeyle yaşam, insana bir filin gücünü, bir antilobun hızını ya da bir kuşun kanatlarını vermemiştir. İnsan, ne dondurucu soğuklara karşı bir kürkle korunmuş ne de fiziksel bir üstünlükle donatılmıştır; o, bedensel donanım açısından yeryüzünün en çıplak ve savunmasız varlığıdır. (Bernstein, 2008, s. 26). Ancak bu biyolojik dezavantaj, Rand felsefesinde bir son değil, insanın özgün kimliğinin başlangıç noktasıdır. Rand’a göre yaşam, “...kendi kendini sürdüren ve kendi kendini üreten bir eylem sürecidir. Eğer bir canlı, bu eylemde başarısız olursa ölür; kimyasal elementleri kalır, ama yaşamı sona erer” (Rand, 2007, s. 1012,1013). İnsan için bu sürecin devamlılığı, otomatik biyolojik işlevlerden ziyade, dış dünyayı dönüştürecek olan zihinsel bir çabaya bağlıdır.

Rand, insanı doğadaki tüm acizliğine rağmen hayatta kalmayı başardığı için potansiyel bir ‘kahraman’ olarak nitelendirir (Rand, 2007, s. 1170). Fakat bu kahramanlık, kendiliğinden ortaya çıkan statik bir durum değildir; insanın bunu keşfetmesi gerekir ki ancak bu akıl yetisinin etkin kılınmasıyla mümkündür. Çünkü ona göre insan ve yaşam arasındaki bu zorunlu ilişkinin köprüsü ‘akıl’dır (Rand, 1993, s. 679). Max Scheler’in ifadesiyle, biyolojik olarak ölüme mahkûm gibi görünen bu varlığın yok olmaktan kurtulması (Scheler, 1998, s. 93,94), Rand’ın perspektifinde aklın hayatta kalma problemine bir üretim aracı olarak uygulanmasıyla açıklanır (Rand, 1967, s. 8). Dolayısıyla insan için akıl, sadece teorik bir yeti değil, yaşamın bizatihi kendisini mümkün kılan yegâne hayatta kalma aracıdır.

Rand’ın felsefesinde akıl ve yaşam arasındaki bağı kopmaz kılan unsur ‘iradi bilinç’ kavramıdır. Hayvan bilinci algısal ve otomatik bir düzeyde kalırken (Rand, 1964, s. 20), insan bilinci kavramsal aşamada özgür iradeyle donatılmıştır (Rand, 1966, s. 129). İnsan, aklını kullanmayı, yani rasyonel olmayı seçmek zorundadır; zira bu seçim Rand için “var olmak ya da olmamak” (Rand, 2007, s. 1012) arasındaki temel tercihtir. Bu konuyla ilişkili olarak Rand “insan seçim yaparak insan olmalıdır; seçim yaparak hayatını bir değer olarak görmelidir; seçim yaparak hayatını sürdürmeyi öğrenmelidir; seçim yaparak bunun



*gerektirdiği değerleri keşfetmelidir*” (Rand, 2007, s. 1013) demektir. Başka bir ifadeyle hayvanın yaşamı içgüdüsel bir belirlenimle sürerken, insanın yaşamı iradi bir seçimin sonucudur. Bu bağlamda, aklın kullanımının askıya alınması sadece entelektüel bir hata değil, varoluşsal bir intihardır. Çünkü Rand’ın ifade ettiği üzere *“insanlar akıl ve özgürlükten vazgeçtiğinde, oluşan boşluk inanç ve başka güçler tarafından doldurulur”* (Rand, 1967, s. 362) ve bu da *“başarısızlığa, felakete ve sefalete davetiye çıkaracaktır”* (Bernstein, 2008, s. 60). Dolayısıyla insanın kendi aklını değil de başka güçleri seçmesi, Rand’ın düşüncesinde irrasyonelliği ifade eder. Rand’ın *‘The Fountainhead’* romanındaki karakterler bu duruma örnek verilebilir. Howard Roark karakteri, kendi zihnine sadık, yaratıcı ve bağımsız rasyonel insanı temsil ederken (Rand, 1993, s. 678); Peter Keating karakteri, başkalarının zihniyle beslenen ‘parazit’ ve irrasyonel (Rand, 1993, s. 679) insanı simgeler. Sonuç olarak, Rand’ın düşünce dünyasında insan, biyolojik eksikliğini akıl yoluyla ikame eden ve yaşamını sürdürmek için üretmek zorunda olan iradi bir varlıktır. Yaşamın sürdürülebilir kılınması için insanın her an aklını seçerek ‘ruhundaki kahramanı’ (Rand, 2007, s. 1060) uyandırması gerekmektedir. İnsan, rasyonelliği tercih ettiği ölçüde ‘insan’ olma onuruna erişir ve yaşam ağacına sıkı sıkıya tutunabilir.

Rand düşüncesinde yaşam, daha önce de ifade edildiği üzere durağan bir olgu değil, ‘kendi kendini sürdüren ve üreten bir eylem süreci’dir (Rand, 2007, s. 1012). Doğadaki diğer canlılar bu süreci otomatik ve içgüdüsel bir donanımla yürütürken; insan, fiziksel açıdan savunmasız ve hazır bulunuşluktan yoksun bir varlıktır. Bu eksiklikten dolayı yaşam insana hayatta kalabilmek için yegâne araç olarak akli bir seçenek olarak sunar. Rand’ın kendi ifadesiyle *“akıl, insanın gerçekliği algılamasının tek aracı, tek bilgi kaynağı, tek eylem rehberi ve temel hayatta kalma aracıdır”* (Rand, 1962a, s. 35). İnsan, yaşamın kendisine vermediği pençeyi, hızı veya kürkü zihniyle üretmek zorundadır; dolayısıyla yaşamın devamlılığı, aklın iradi olarak seçilmesine ve kullanılmasına bağlı olan varoluşsal bir gereklilik haline gelir.

Yaşam ile akıl arasındaki bu hayati bağ, değer kavramı üzerinden ahlaki bir standart kazanır. Rand değeri, *“kişinin kazanmak ve korumak için hareket ettiği şey”* (Rand, 2007, s. 1013) olarak tanımlar. Bu tanım açısından bakıldığında insanın kazanmak ve korumak uğruna eylemde bulunduğu ilk öge yaşamın kendisi olduğundan; yaşamın bizatihi kendisi değer ve nihai amaç olarak karşımıza çıkar (Rand, 1964, s. 17,18). Nihai bir amaç ve değer olarak hayat, insan davranışlarının etik ve pratik düzlemdeki sınırlarını belirleyen, değişmez bir referans noktası işlevi görür. Rand bu durumu netleştirmek adına insanın *“yaşamına uygun olan her şey iyidir; onu yok eden her şey ise kötüdür”* (Rand, 2007, s. 1014) demektir. Dolayısıyla ortada korunacak bir ‘yaşam’ olmaması demek aynı zamanda değerın tüm anlamını yitirmesi anlamına gelir. Zira cansız bir varlık için kazanmak veya kaybetmek söz konusu değildir. Bu bağlamda yaşam, sadece bir süreç değil, aynı

zamanda tüm değerlerin nihai standardıdır. Bir şeyin değer olup olmadığı, onun yaşamın sürdürülmesine hizmet edip etmediğiyle ölçülür. Yaşam, değerın hem ön koşulu hem de hedefi olarak, insana neyin peşinden gitmesi gerektiğine dair objektif bir ölçü sunar (Rand, 1964, s. 17,18). Akıl ve değer arasındaki stratejik bağ ise insanın seçim yapabilen bir varlık olmasında somutlaşır. Hayvanlar otomatik bir bilince sahip oldukları için yaşamda kalmak için gerekli olan tüm her şeye yine otomatik olarak ulaşabilirken (Rand, 1964, s. 20); insan bilinci iradi olduğundan yaşam hamlesini yapabilmek adına gerekli olan tüm her şeyi kendi edinmelidir ya da üretmelidir. Buna kazanmak ve korumak için eylemde bulunduğu değer kodları da dahildir. İnsan, hayvanın aksine bunları keşfetmelidir. Çünkü ne yazık ki insan hiçbir şey hazır olarak sunulmamıştır (Rand, 1971b, s. 1060) Dolayısıyla Rand’a göre değerler, sübjektif hevesler değil, aklın gerçeklik üzerinde yaptığı hayati keşiflerdir (Rand, 1971a, s. 188). Bu keşif süreci, aklın bizzat kendisini yaşamdan sonraki en temel değer konumuna yükseltir. Çünkü akıl, insanın gerçekliği algılamasının tek aracı ve hayatta kalmasını sağlayan yegâne rehberidir (Rand, 1962a, s. 35). Rand’ın ifadesiyle *“her şey akıl tarafından keşfedilmelidir”* (Rand, 1967, s. 8). Eğer yaşam nihai değerse, o yaşamı mümkün kılan tek araç olan akıl da korunması ve geliştirilmesi gereken en yüksek değer (Rand, 1993, s. 679) olmak zorundadır.

İnsanı diğer tüm canlılardan ayıran temel fark, kendisine alternatifler arasında seçim yapma imkânı tanıyan iradi bilincidir. Bu bilinç yapısı, insanın hayvandaki otomatikliğin dışına çıkararak ona seçim yapabilme yetkinliği kazandırır. Bu bağlamda yaşamla yüz yüze kalan insanın öncelikli ve en temel tercihi, sahip olduğu akıl yetisini kullanıp kullanmama kararıdır (Peikoff, 1993, s. 220). Dolayısıyla bu tercih, aslında aklın bir değer olarak keşfedilip edilmemesi meselesidir. İnsanın akli bir değer olarak keşfetmesi ise hem akli bir değer olarak tanınması hem de onu kendisinin tek değer yargıcı olarak kabul etmesi anlamına gelir (Rand, 1964, s. 28). Ancak bu zihinsel kabul, eyleme dökülmediği sürece eksiktir. İşte bu noktada bir değer olan aklın eylemsel karşılığı olan rasyonellik erdemi devreye girer. Rand, bu erdemin özünü en net haliyle şöyle tanımlar: *“Rasyonellik; varlığın var olduğunu, hiçbir şeyin gerçeği değiştiremeyeceğini ve hiçbir şeyin onu algılama eyleminin -yani düşünmenin- önüne geçemeyeceği gerçeğinin kabul edilmesidir.”* (Rand, 2007, s. 1018). Sonuç olarak rasyonellik, insanın sadece zihinsel bir onay vermesi değil; *“ne pahasına olursa olsun hayatta kalmayı değil”* (Rand, 2007, s. 1014), entelektüel bir şekilde yaşamayı seçmesini ve hayatta kalmak için gereken her şeyi aklın yardımıyla üretmesini (Rand, 1967, s. 8) ifade eder. Bu yönüyle rasyonellik, soyut bir değer olan aklın, insanın tüm somut eylemlerindeki değişmez ölçüsüdür.

Rasyonellik, bireyin akli en yüksek değer ve yegâne yol gösterici olarak seçmesini sağlarken; bu zihinsel duruşun somut bir varoluş stratejisine dönüşmesi ancak bir amacın varlığıyla mümkündür. İnsanı hayvandan ayıran temel fark, hayvanın hedefine otomatik



bir içgüdüyle yönelmesine karşın, insanın iradi bilinci sayesinde seçilmiş bir amaca yönelmesidir. Rand'ın altını özellikle çizdiği üzere “*nihai bir amaç ya da son olmadan daha düşük amaçlar ya da araçlar da olamaz.*” (Rand, 1964, s. 17) Bu bağlamda, yaşamı sürdürme hedefi doğrultusunda belirlenen her bir amaç, aslında bir değer niteliği taşır. Rand'ın etik sisteminde bu ‘amaçlılık’ değerine karşılık gelen ve rasyonelliği pratikle bütünleştiren temel erdem ise ‘üretkenlik’tir. Rasyonellik bir ön koşul olarak aklın kullanımını zorunlu kılarken; üretkenlik, bu rasyonel çabayı sürekli ve bilinçli bir süreç haline getirerek bireyin varlığını kendi kontrolü altına almasını sağlar.

İnsanı diğer tüm canlılardan ayıran temel fark, amacına yönelimindeki iradi niteliklerdir. Daha önce de ifade edildiği üzere hayvan amacına otomatik ve içgüdüsel olarak yönelirken; insan, alternatifler içerisinde bu amacı iradesiyle gerçekleştirmeye çalışır. Rand'ın düşüncesinde amaçlılık, insanı sürüklenen bir varlık olmaktan çıkaran temel güçtür. Bir amaca sahip olmak, insanı tesadüflerin rüzgârından, rastgele eylemlerin karmaşasından ve rotasız bir sergüzeştçiliğin getireceği belirsizlikten kurtarır. Rand’a göre insanın her eylemi bir amaca dayanmalıdır. Rand'ın düşüncesinde yaşam ‘nihai amaç’ olarak kabul edildiğinden; amaçlılık da bu hedefe giden yolu netleştiren ve insan varoluşuna bir kalibrasyon ve düzen getiren bir değer (Rand, 1964, s. 27) olarak karşımıza çıkmaktadır. Her değer bir erdemle karşılık bulduğu bu yapıda, amaçlılığın eylemsel karşılığı üretkenlik (Rand, 1964, s. 27). Rasyonellik bir ön koşul olsa da üretkenlik, tüm diğer değerleri bütünleştiren ve hayatı tesadüflerin elinden alıp rasyonel bir planın içine yerleştiren erdemdir. Bu açıdan bakıldığında Rand’a göre üretkenlik içinde rastgelelik ve belirsizlik içermez (Rand, 1974b, s. 3). Kendi ifadesiyle bu erdem “...*bir işin hareketlerinin odaklanılmadan yerine getirilmesi anlamına gelmez. Bu, herhangi bir rasyonel çaba alanında, büyük ya da mütevazı, herhangi bir yetenek düzeyinde, bilinçli ... bir kariyer arayışı demektir.*” (Rand, 1964, s. 29). Bu bağlamda üretkenlik, durağanlığı reddeden ve insanın varlığını kendi kontrolü altına aldığı aktif bir süreçtir. Rand'ın kendi ifadesiyle üretkenlik, insanın “*bir fikri, fiziksel bir forma dönüştürmesi, dünyayı kendi değerlerinin imajında tekrar yaratması sürecidir*” (Rand, 2007, s. 1020) . Bu süreçte insan, dünyayı rastlantıların insafına bırakmak yerine onu kendi zihinsel tasarımıyla yeniden inşa eder. Rand bu süreci, “*bir fikri, fiziksel bir forma dönüştürmesi, dünyayı kendi değerlerinin imajında tekrar yaratması süreci*” (Rand, 2007, s. 1020) olarak tanımlar.

Rand’a göre insanlar, ancak ve ancak bu üretken çaba sayesinde “*kaybettikleri doğuştan haklar olan mükemmellik durumuna ulaşacaklardır*” (Rand, 2007, s. 738). ‘*The Fountainhead*’ romanının başkarakteri Howard Roark, bu amaçlılık ve üretkenlik idealinin zirvesini temsil eder. Roark; tesadüflerin sürüklemesine veya toplumun geçici yargılarına boyun eğmek yerine, kendi rasyonel amaçları doğrultusunda hareket eden yaratıcı bireyin somutlaşmış halidir. Ancak Roark’ı salt bir edebi fantezi figürü olarak değerlendirmek,



Rand'ın felsefi derinliğini eksik yorumlamak olacaktır. Zira Roark'ın karakter yapısı, kurgusal bir dünyadan öte, psikoloji biliminde karşılığı olan bir kişilik özelliği olarak karşımıza çıkar. Amerikalı psikolog Carl Rogers'ın yaratıcılık üzerine yaptığı belirlemeler, Roark karakterini edebi bir kurgu olmaktan çıkarıp nesnel bir gerçekliğe taşır. Rogers'a göre yaratıcı insan, *“dünyasına karşı duyarlı açıklığı ve çevresiyle yeni ilişkiler kurma yeteneğine olan güveniyle, yaratıcı ürünlerin ve yaratıcı yaşamın ortaya çıktığı bir kişi olacaktır. Kültürüne 'uyum sağlamak' için zorunlu olmadığı gibi... kesinlikle bir konformist de olmayacaktır. Bazı kültürel durumlarda bazı açılardan çok mutsuz olabilir, ancak kendisi olma yolunda ilerlemeye ve en derin ihtiyaçlarının azami tatminini sağlayacak şekilde davranmaya devam edecektir.”* (Rogers, 1961, s. 193) . Rogers'ın bu analizi, Roark'ın romandaki tavizsiz duruşunun aslında sağlıklı ve yaratıcı bir insanın psikolojik gerekliliği olduğunu kanıtlar niteliktedir. Roark, toplumun ona dayattığı kalıpları reddederken sadece inatçı bir mimar portresi çizmez; aksine Rogers'ın tanımladığı, kendi değerlerine sadık kalan ve varoluşunu üretkenliğiyle anlamlandıran 'gerçek' bir insan modelini yansıtır. Dolayısıyla bir 'kariyer adamı' (Rand, 1974b, s. 3) olarak Roark, Rand'ın felsefesiyle Rogers'ın hümanist psikolojisinin kesişim noktasında duran, rasyonelliği hayatın merkezine koyan evrensel bir yaratıcılık simgesidir.

Ayn Rand'ın rasyonel egoizminde keşfedilmesi gereken diğer bir değer ise özsaygıdır. Özsaygı, insanın varoluşsal bir gereklilik olarak kazandığı en yüksek değerdir. Rand'a göre özsaygı, bireyin *“zihninin düşünmeye yetkin olduğuna ve kişiliğinin mutluluğa layık olduğuna dair değişmez bir kesinliği”*ni ifade eder (Rand, 2007, s. 1018). Bu değer, rastlantısal bir duygu ya da doğuştan gelen bir lütf değildir; insan, kendi iradesi ve çabasıyla inşa eder (Smith, 2006, s. 227). İnsanın kendi muhakeme gücüne güvenmesi ve kendisini yaşama layık görmesi, ancak önceki aşamalarda vurgulanan üretkenlik süreciyle mümkün olur. Çünkü kişi, rasyonel bir çabayla maddeyi dönüştürdüğünde ve kendi refahını sağlama yetkinliğini kanıtladığında, kendine yönelik olumlu bir ahlaki değerlendirme yapma hakkını kazanır. İşte insanın kendine yönelik ahlaki değerlendirmesi özsaygı değeriyle ilişkilidir. Bu açıdan Peikoff'un ifadesiyle özsaygı, insanın *“... kendisine...ilişkin, olumlu bir ahlaki değerlendirmesidir... Ben haklıyım ve iyiyim -en iyisini başarabilirim ve başarabileceğim en iyisini hak ediyorum- yaşayabilirim ve yaşamaya değerim”* (Peikoff, 1993, s. 306) diyebilmesidir.

Bu değerın korunmasını ve sürekliliğini sağlayan temel erdem ise gururdur. Rand, gururu tanımlamak için 'ahlaki hırs' kavramını kullanır ve bu *“kişinin kendi ahlaki mükemmelliğine ulaşarak; kendini en yüksek değer olarak görme hakkını kazanması”* (Rand, 1964, s. 29) anlıma gelir. Bu tanım, gururu genellikle bir günah ya da zayıflık olarak gören geleneksel ve dini anlayışlarla büyük bir tezat oluşturur. Tevrat'ta gururun yıkım getireceği (Tevrat, Süleyman'ın Özdeyişleri, 16:18), Kur'an-ı Kerim'de ise insanı günaha



sürükleyeceği (Kuran-ı Kerim, Bakara:206) belirtilse de Rand, Aristotelesçi bir çizgiye yakın durarak gururu ‘erdemlerin tacı’ (Aristotle, 2009, s. 69 (1124a)) ve tüm erdemlerin toplamı olarak görür. Rand, bu durumumu özellikle Atlas’ta “...gururun tüm erdemlerin toplamı olduğunu öğrendiğinizde, bir insan gibi yaşamayı da öğreneceksiniz.” (Rand, 2007, s. 1059) diyerek daha net bir şekilde ifade eder. Bu bakış açısına göre gurur, insanın kendi ruhunu bizzat yaratması ve bu yaratımın sorumluluğunu üstlenmesidir.

Ayn Rand’ın objektivist etiğinde özsaygı ve gururla taçlanan rasyonel süreç, bireyi toplumsal ve zihinsel pratiklerde tamamlayan diğer temel erdemlerle devam eder. Bu silsilenin ilk basamağı olan bağımsızlık, insanın kendi zihninin sorumluluğunu üstlenmesi ve gerçeklikle olan bağına hiçbir aracıya ihtiyaç duymadan kurmasıdır. Rand’a göre bağımsızlık, insanın “kendi yargılarını oluşturma ve kendi aklının çalışmasıyla yaşama sorumluluğunu kabul etmesi anlamına gelir” (Rand, 1964, s. 28) Bu erdem, kişinin yaşamını sürdürebilmesi için gereken kararları bizzat kendi muhakemesiyle almasını gerektirir. Bağımsız bir birey için en yüksek otorite kendi aklıdır; çünkü Rand’ın vurguladığı üzere, başkalarının zihni üzerinden yaşamak bir ‘ikinci-elci’ (*second-hand*) olmaktır ve bu durum insanı kendi varoluşsal kaynağından koparır. Çünkü Rand’a göre insan “sadece iki yoldan biriyle hayatta kalabilir; kendi zihninin bağımsız çalışmasıyla ya da başkalarının zihniyle beslenen bir parazit olarak” (Rand, 1993, s. 679) . Burada parazit, ikinci elden yaşayanlardır. Ona göre bu tür insanların “benlikleri yoktur. Başkalarının içinde yaşarlar” (Rand, 1993, s. 605). Bunlar yaşamda var olabilmek için ‘miş gibi’ yaparlar ve dolayısıyla bağımsız değillerdir. Roark’ın arkadaşı Keating, buna örnektir. Kendi sevdiği ve değer verdiği şeylere sadık olmak yerine, Keating, bunlara ihanet etmeyi seçmiştir. Örneğin o, kendi istediği için değil annesinin isteği üzerine mimar olmuştur.

Varoluşsal açıdan bağımsızlığını kazanan insanın, kendi muhakemesiyle ulaştığı gerçekleri başkalarının lehine veya geçici arzular uğruna çarpıtmaması gerekir; bu noktada rasyonel özerklik, yerini sarsılmaz bir gerçeklik sadakati olan dürüstlük erdemine bırakır. Rand’a göre dürüstlük, sadece başkalarına yalan söylememek değil; “gerçek olmayanın gerçek olmadığını ve hiçbir değere sahip olamayacağını; hileyle elde edildiğinde, ne sevginin ne şöhretin ne de paranın bir değeri olmadığını...kabul edilmesidir” (Rand, 2007, s. 1019). Yani gerçekliği bozmayı reddetmektir. Bu açıdan bakıldığında dürüstlük, insanın kendi zihniyle gerçeklik arasında kurduğu bağı koruma sözüdür; zira bir insan gerçekleri görmezden gelerek ya da onları çarpıtarak varlığını sürdüremez. Rand bu erdemi, kişinin bilinçli bir şekilde gerçeğe sadakat göstermesi olarak tanımlar ve sahtekarlığın insanın en temel hayatta kalma aracı olan akli devre dışı bıraktığını savunur.

Bu ahlaki yapının toplumsal düzlemdeki karşılığı ise adalet erdemidir. Rand genel olarak “herkese tam olarak hak ettiği şeyin verilmesi” (Fernald, 1914, s. 263) şeklinde



tanımlanan adalet anlayışına katılır. Bunu göstermek için de Rand, ‘*Introduction to Objectivist Epistemology*’ adlı eserinde “*şimdi, bir insanın karakterini ve/veya eylemlerini yalnızca eldeki tüm olgusal kanıtlara dayanarak yargılama ve bunu nesnel bir ahlaki ölçüt aracılığıyla değerlendirme eylemini tanımlamak için bir kavrama ihtiyacım var mı? Evet. Bu kavram, ‘adalet’tir.*” (Rand, 1979, s. 68) ifadelerini kaleme alır. Bu ifadeden de anlaşıldığı üzere adalet erdemini Rand düşüncesinde nesnel ve olgusal değerlendirmeden yani rasyonellik erdeminde ayırmak mümkün değildir. Adalet aynı zamanda dürüstlük erdeminden de ayrılmaz. Bu bağlamda adalet, rasyonel olmayı gerekli kıldığı gibi dürüstlüğü de öncüller. Bu Rand’ın diğer bir adalet tanımında net bir şekilde görülür. Ona göre adalet “*doğanın karakterini taklit edemeyeceğiniz gibi, insanların karakterini de taklit edemeyeceğiniz gerçeğinin kabulüdür*” (Rand, 2007, s. 1019). Dolayısıyla Rand için adalet, insanların kim olduğunu oldukları gibi görmeyi ve bu nesnel gerçeği hiçbir sübjektif duygu veya toplumsal baskı uğruna kurban etmemeyi gerektiren en yüksek ahlaki dürüstlük biçimidir.

Tüm bu erdemlerin uygulanması, Rand’ın ifadesiyle “yaşamın başarılı hali” olan mutluluğa giden yolu açar (Rand, 2007, s. 1014). Çünkü ona göre “*ne yaşam ne de mutluluk, mantıksız heveslerin peşinde koşarak elde edilebilir*” (Rand, 1964, s. 31). Bu açıdan Rand’ın perspektifinde “*mutluluk, kişinin değerlerine ulaşmasından kaynaklanan bir bilinç durumudur*” (Rand, 1964, s. 31) . Ancak iradi bir bilince sahip insanın rasyonelliği seçmesi, her ne kadar doğası gereği başarıyı hedeflese de, dışsal veya içsel engeller nedeniyle bu süreç her zaman somut bir zaferle sonuçlanmayabilir; ancak Rand’ın düşüncesinde başarısızlık hali, mutluluğa ulaşmanın önünde aşılması bir engel teşkil etmez. Rand’a göre “*değer, kişinin kazanmak ve korumak için hareket ettiği şey, erdem ise kişinin onu kazandığı ve koruduğu eylem*” (Rand, 2007, s. 1012) olduğundan, rasyonel bir insan varoluşsal hedeflerine ulaşmasa bile, bu hedeflerin ön koşulu olan ‘felsefi değerlere’ ve ‘başarma yeteneğine’ çoktan ulaşmıştır (Peikoff, 1993, s. 340). Dolayısıyla rasyonel egoist, başarısızlığın getirdiği kederle kuşatılmış olsa dahi, kendi ilkelerine gösterdiği sarsılmaz sadakat ve ahlaki hırsı sayesinde bu acıyı en alt seviyeye indirebilir (Rand, 1993, s. 493); zira aklını en amaçlı şekilde kullanmış olmanın verdiği özsaygı, hayal kırıklığına karşı bir ‘ağrı kesici’ etkisi yaratarak kişiyi yıkılmaktan korur (Rand, 2007, s. 1059). Sonuç olarak, rasyonel insan elinden gelenin en iyisini yapmış olmanın ve gerçeklikle kurduğu doğru ilişkinin bilinciyle, başarısızlığın ortasında bile kendi değerlerine sadık kalmışlığın getirdiği derin bir bahtiyarlık ve eşsiz bir mutluluk yaşar. Kısacası erdemleri inşa etmeyi başarabilen kişi, her türlü olumsuzluk ve engellere rağmen şunu rahatlıkla söyleyebilir: “*Her şeye rağmen mutluyum. Çünkü elimden geleni yaptım*”.



## SONUÇ

Bu çalışma boyunca ele alınan kavramsal çerçeve, egoizmin bir etik teori olarak kabul edilmemesinin altında yatan sebepleri ortaya koymaya çalışmıştır. Özellikle egoizmin faili olan egoistin gündelik dildeki anlamının sadece bir hakarete ya da toplumsal bir yergi ifadesine karşılık gelmesinin, egoizmin yanlış anlaşılmasının temel sebeplerinden biri olduğu görülmektedir. Burada egoist kavramının egotist ve narsist kavramlarıyla çok karıştırıldığı ve birbirinin yerine kullanıldığı gösterilmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak belirtmek gerekir ki; egoist, kendi iyiliğini merkeze alan rasyonel bir etik karakter olarak anlaşılmalıdır; egotist ve narsist bu yapının uzağında kalan sapmalar olarak nitelendirilmektedir. Egotist, rasyonel bir çıkar gözetmekten ziyade sürekli bir onay ve ilgi arayışı içinde olan, sosyal iletişimi zedeleyen bir karakter sergilerken; narsist, bu durumun klinik bir vaka düzeyine ulaştığı, başkalarını sadece kendi ihtişamını yansıtan araçlar olarak gören bir kişilik bozukluğu olarak ele alınmaktadır. Bu üç fail arasındaki ayırım, egoizmin neden ahlaki bir zemin üzerinde tartışılabileceğini, diğerlerinin ise neden birer karakter kusuru olarak kaldığını ortaya koymaktadır.

Felsefi düzlemde egoizmin görünüşleri ise bizi insan eyleminin kaynağına dair farklı çıkarımlara yönlendirmektedir. Psikolojik egoizm, insanın doğası gereği kendi çıkarını gözetmek 'zorunda' olduğunu savunan betimleyici bir bakış açısı sunarken; etik egoizm bu durumu bir zorunluluktan çıkarıp, kişinin kendi refahını gözetmesinin ahlaki bir 'ödev' olduğunu ileri sürerek normatif alana geçiş yapma iddiasındadır. Ancak egoizmin en sağlam biçimi olduğu düşünülen rasyonel egoizm, ahlaki akıl zeminine oturma çabasıdır. Rasyonel egoizm, bireyin kendi uzun vadeli çıkarlarını gözetmesini sadece bir arzu değil, aklın bir gereği ve 'bilgilendirilmiş bir eylem' süreci olarak tanımlama eğilimindedir. Bu rasyonel egoizmi egoizmin diğer türlerinden farklı olarak, faili anlık dürtülerin kölesi olmaktan kurtarıp stratejik ve tutarlı bir etik özneye dönüştürmektedir.

Egoizmin türleri arasındaki bu geçişler, kavramın üzerindeki sis perdesini aralayarak bireyin kendi yaşamı üzerindeki sorumluluğunu yeniden tanımlama yolu aramaktadır. Sıradan egoizm türleri genellikle failin 'ne yaptığı' ile ilgilenirken, rasyonel temelli yaklaşımların failin bu eylemleri hangi 'akli gerekçelerle' yapması gerektiğine odaklandığı görülmektedir. Bu bağlamda egoizm, başkalarına zarar verme amacı taşıyan bir saldırganlık değil, bireyin kendi varoluşsal potansiyelini gerçekleştirme için kurduğu etik bir teori olarak değerlendirilmektedir. Böylece egoizm, modern düşüncenin iddia ettiğinin aksine, kaosu değil; bireysel bütünlüğü ve akılcı bir yaşam planını önceleyen disiplinli bir ahlak sistemi olarak okunmak daha yararlı olabilir. Bu durumun en önemli örneğini Ayn Rand'ın fikirlerinde görmek mümkündür.



Ayn Rand'ın Objektivist etiği, bu rasyonel egoizm anlayışını bir 'yaşam felsefesi' düzeyine taşıyarak; değeri ve erdemi insanın hayatta kalma mücadelesinin merkezine yerleştirmeyi amaçlar. Rand için yaşam, tüm değerlerin nihai standardı olarak kabul edilirken, bu yaşamı mümkün kılan yegâne aracın akıl olduğu savunulmaktadır. Değer, insanın kazanmak ve korumak için hareket ettiği şey; erdem ise bu değeri elde etmesini sağlayan rasyonel eylem olarak sunulmaktadır. Bu sistemde akıl, amaçlılık ve özsaygı; rasyonellik, üretkenlik ve gurur erdemleriyle birleşerek bireyin varoluşsal mimarisini oluşturma gayretindedir. Rand'ın düşüncesinde egoizm, karanlık bir hırs değil, insanın kendi yaşamını rasyonel bir şekilde inşa etmesini sağlayan ahlaki bir onur olarak gösterilmeye çalışılmaktadır.

Ayn Rand'ın düşüncesinde erdemler, birbirinden kopuk kurallar dizisi değil, birbirini tamamlayan ve gerçekliğe sadakati temsil eden bir bütünlük olarak tasvir edilmektedir. Bağımsızlık, dürüstlük ve adalet erdemleri, rasyonel bireyin hem kendisiyle hem de toplumla kurduğu bağın nesnel ölçütleri olarak konumlandırılmaktadır. Rand'a göre rasyonel egoist, başkalarının zihniyle beslenen bir parazit olmayı reddederek, kendi muhakemesinin sorumluluğunu üstlenen bağımsız bir irade olarak resmedilmektedir. Adalet ise, insanların karakterini olduğu gibi görme ve hak edileni verme iradesi olarak tanımlanmaktadır. Bu erdemlerin pratik hayattaki toplamının, bireyi sadece başarılı kılmakla kalmayıp, onu ahlaki açıdan yetkin ve tutarlı bir kimliğe kavuşturacağı ileri sürülmektedir.

Nihayetinde Rand'ın rasyonel egoizmi, mutluluğu 'değerlerin gerçekleştirilmesinden doğan bir bilinç durumu' olarak tanımlayarak ahlakın nihai amacını belirlemeye çalışmaktadır. Bu sistemde mutluluk, rastgele hazların peşinde koşmak değil, aklın rehberliğinde inşa edilen erdemli bir yaşamın doğal sonucu olarak görülmektedir. Rasyonel egoist ya da Ayn Rand'ın ifadesiyle 'Kahraman', dışsal başarıları ne olursa olsun, elinden gelenin en iyisini yapmış olmanın ve kendi değerlerine sadık kalmanın verdiği o içsel huzura erişme olasılığını taşımaktadır. Bu bağlamda egoizm; karanlık bir bencillik değil, bireyin kendi varlığına duyduğu derin saygının ve hayatını akılcı değerlerle kurma isteğinin en net göstergesi olarak ele alınmaktadır. Sonuç olarak bu ahlaki yaklaşım, her bireyi kendi hayatının efendisi olmaya ve içindeki potansiyeli uyandırarak kendi belirlediği yolda güvenle ilerlemeye çağırılmaktadır.



## KAYNAKÇA

- Aristotle. (2009). *The Nicomachean Ethics*. (D. Ross, Çev.) USA: Oxford University Press.
- Audi, R. (1999). *The Cambridge Dictionary Of Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Baier, K. (1993). Egoism. P. Singer içinde, *A Companion to Ethics* (s. 197-204). Oxford: BlackWell.
- Bernstein, A. (2008). *Objektivism in One Lesson - An Introduction to The Philosophy of Ayn Rand*. USA: Hamilton Books.
- Billington, R. (2011). *Felsefeyi Yaşamak-Ahlak Düşüncesine Giriş*. (A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bolay, S. H. (2013). *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Brandt, R. (1972, Nov.). Rationality, Egoism, and Morality. *The Journal of Philosophy*, 69(20), s. 681-697.
- Cambridge University. (2003). *Cambridge Advanced Learner's Dictionary*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Campbell, R. (1972, Dec.). A Short Refutation of Ethical Egoism. *Canadian Journal of Philosophy*, 2(2), s. 249-254.
- Campbell, R. (2001). Egoism. C. B. Lawrence C. Becker içinde, *Encyclopedia of Ethics* (s. 446-450). London: Routledge.
- Cevizci, A. (2002a). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma.
- Cevizci, A. (2002b). *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Feldman, F. (1978). *Introductory to Ethics*. USA: Prentice-Hall International.
- Fernald, J. C. (1914). *Funk & Wagnalls Standart Handbook of Synonyms, Antonyms and Prepositions*. USA: Funk & Wagnalls Company.
- Gökalp, N., & Günör, R. B. (2022). *Felsefeye Giriş*. Ankara: Nobel.
- Grewirth, A. (1960, April). Meta-Ethics and Normative Ethics. *Mind*, 69(274), s. 187-205.
- Günör, R. B. (2019). *Ahlak Felsefesinde Özgecilik*. Ankara: Atlas Kitap.
- Hobbes, T. (1811b). *De Corpore Politico (The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury Vol. IV)* (Cilt 4). (B. Sir William Molesworth, Dü.) London: John Bohn Press.
- Hobbes, T. (2004). *Leviathan*. (S. Lim, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kalin, J. (1975, Nov.). Two Kinds of Moral Reasoning: Ethical Egoism as a Moral Theory. *Canadian Journal of Philosophy*, 5(3), s. 323-356.
- Kılıç, R. (2006a). Felsefe ve Ahlak İlişkisi. *Din ve Ahlak Felsefesi* (s. 171-200). içinde ankara: Ankuzem.
- Kuran-ı Kerim, Bakara:206. (tarih yok). *Kuran*. içinde Türk Diyanet Vakfı.

- Medlin, B. (1957). Ultimate Principles and Ethical Egoism. *Australasian Journal of Philosophy*, 35(2), s. 111-118.
- Mengüşoğlu, T. (2015). *İnsan Felsefesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Nielsen, K. (1959). Egoism in Ethics. *Philosophy and Phenomenological Research*, 19(4), s. 502-510.
- Nişanyan, S. (2009). *Sözlerin Soyağacı*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Österberg, J. (1988). *Self and The Others*. The Netherlands: Kluwer Academic Publisher.
- Peikoff, L. (1993). *Objectivism: The Philosophy Ayn Rand*. USA: Meridian Book.
- Platon. (2006). *Kriton*. (C. T. Filiz Öktem, Çev.) Ankara: Kabalcı Yayınları.
- Quinn, W. (1974, Aug.). Egoism as an Ethical System. *The Journal of Philosophy*, 71(14), s. 456-472.
- Rand, A. (1962a, August). Introducing Objektivism. *The Objectivist Newsletter*, 1(8), s. 35.
- Rand, A. (1964). *The Virtue of Selfishness* (50th Aniversary Edition Mass Market Paperback b.). USA: Signet.
- Rand, A. (1966, September). Introduction To Objectivist Epistemology III. *Objektivist*, s. 129-136.
- Rand, A. (1967). *Capitalism: The Unknown Ideal* (Mass Market Paper b.). USA: Signet.
- Rand, A. (1971a). *The New Left: The Anti-Industrial Revolution*. USA: New American Library.
- Rand, A. (1971b, July). The Age of Envy. *The Objectivist*, s. 1057-1069.
- Rand, A. (1974b, September 23). The Ayn Rand Letters Vol.3 No:26.
- Rand, A. (1979). *Introduction to Objectivist Epistemology*. USA: New American Library.
- Rand, A. (1993). *Fountainhead*. USA: Signet Books.
- Rand, A. (2007). *Atlas Shrugged*. London: Penguin Book.
- Regis, J. E. (1979, Jan.). Ethical Egoism and Moral Responsibility. *American Philosophical Quarterly*, 16(1), s. 45-52.
- Rogers, C. (1961). *On Becoming a Person*. USA: Houghton Mifflin Company.
- Scheler, M. (1998). *İnsanın Kosmostaki Yeri*. (H. Tepe, Çev.) Ankara: Ayraç Yayınları.
- Shaver, R. (1999). *Rational Egoism -A Selective and Critical History*. Cambridge-UK: Cambridge University Press.
- Smith, T. (2006). *Ayn Rand's Normative Ethics-The Virtuous Egoist*. USA: Cambridge University Press.
- Ülken, H. Z. (2001). *Ahlak*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2004). *Aşk Ahlakı*. İstanbul: Dünya Yayınları.
- Vaknin, S. (2007). *Malignant Self Love*. Prague & Skopje: Narcissus Publications.



|                                     |   |
|-------------------------------------|---|
| Geliş / Received                    | 09.04.2026  |
| Kabul / Accepted                    | 08.05.2026  |
| Yayın / Published                   | 01.06.2026  |
| Atıf / Cite as                      | Acer, M. & Konur Şen, D. (2026). Merleau-Ponty Fenomenolojisi Bağlamında Bir Transhümanizm Eleştirisi, <i>Rasyonalist Dergisi</i> , 1 (2), 54-74. |
| Araştırma Makalesi/Research Article | <a href="https://doi.org/10.5281/zenodo.20138978">https://doi.org/10.5281/zenodo.20138978</a>   |

## Merleau-Ponty Fenomenolojisi Bağlamında Bir Transhümanizm Eleştirisi <sup>1</sup> A Critique of Transhumanism in the Context of Merleau-Ponty's Phenomenology <sup>2</sup>

Merve ACER\*  
Demet KONUR ŞEN\*\*

**Öz:** İnsanlığın antik kökenli ölümsüzlük arayışı, günümüzün teknolojik determinizmi altında biyolojik sınırlılıkları aşmayı hedefleyen ve seküler bir 'kurtuluş teolojisi' niteliği kazanan transhümanist ideallerle yeni bir boyuta evrilmiştir. Bu paradigma, mevcut insan formunu evrimsel bir eksiklik veya 'tamamlanmamış bir proje' olarak tanımlayarak, bilincin dijital ortamlara aktarımı (*mind uploading*) yoluyla bedensiz bir süreklilik vaat etmektedir. Bu makale, söz konusu teknolojik iyimserliğin yarattığı ontolojik boşluğu, Maurice Merleau-Ponty'nin beden fenomenolojisi üzerinden eleştirel bir analize tabi tutmaktadır. Çalışmanın temel tezi; bilinci bedenden yalıtılmış bir 'enformasyon seti' olarak konumlandıran yaklaşımın, öznenin dünyayla kurduğu ontolojik ve dokusal bağı koparan bir indirgemeciliğe düştüğüdür. Bu bağlamda, Richard K. Morgan'ın Değiştirilmiş Karbon (Altered Carbon) eserindeki 'kortikal bellek' (*stack*) teknolojisi, sadece Kartezyen düalizmin bir devamı değil, ruhu bir 'töz' olmaktan çıkarıp dijital veriye indirgeyen radikal bir ontolojik kırılma olarak analiz edilmektedir. Çalışmada, Merleau-Ponty'nin 'Ten' (*La Chair*) ontolojisi çerçevesinde; meşhur sivrisinek örneği ve ressamın bakışı metaforu üzerinden, bedenin dünyayla kurduğu 'dokunurken dokunulma' (çift yönlülük) ilkesinin dijital bir simülasyona aktarılamayacağı savunulmaktadır. Ayrıca sanal işkence sahneleri üzerinden geliştirilen 'acı paradoksu', acının sadece bir sinyal değil, bizzat 'varoluşsal kumaşın yırtılması' olduğunu vurgulayarak; transhümanizmin bedeni dışlarken dahi bedensel duyumlara olan kaçınılmaz muhtaçlığını ifşa etmektedir. Sonuç olarak çalışma; bedenin ikame edilebilir bir 'kılıf' (*sleeve*) değil, insanın dünyada anlam yaratan aktif mevcudiyet pratiği olduğunu ortaya koymaktadır. Bedensiz bir ölümsüzlük vaadi, öznenin yönelimsel (*intentional*) varlığının sona erdiği fenomenolojik bir ölümü temsil etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Merleau-Ponty, Transhümanizm, Beden Fenomenolojisi, Ten, Acı Paradoksu, Değiştirilmiş Karbon.

<sup>1</sup> Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Bilim Dalı Yüksek Lisans Programında Dr. Öğr Üyesi Demet Konur Şen danışmanlığında yürütülen Merve Acer tarafından hazırlanan 'Maurice Merleau - Ponty'nin Beden Fenomenolojisi Bağlamında Ölümsüzlük Kavramının Yeniden Değerlendirilmesi' adlı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

<sup>2</sup> Derived from the master's thesis titled 'Re-evaluation of the Concept of Immortality in the Context of Maurice Merleau-Ponty's Phenomenology of the Body', prepared by Merve Acer under the supervision of Asst. Prof. Dr. Demet Konur Şen in the Master's Program of Philosophy, Department of Philosophy, Institute of Social Sciences, Kırıkkale University.

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Master's Student, Kırıkkale University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy. merveacer.71@gmail.com, ORCID ID: [orcid.org/0009-0000-1307-9238](https://orcid.org/0009-0000-1307-9238)

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü. Assistant Professor, Kırıkkale University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy. demet\_konur@hotmail.com, ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-4951-0947](https://orcid.org/0000-0002-4951-0947)



**Abstract:** Humanity’s ancient quest for immortality has entered a new phase under modern technological determinism, evolving into a secular ‘theology of salvation’ that seeks to transcend biological limits. This paradigm views the human form as an ‘unfinished project,’ promising disembodied continuity through digital mind uploading. This article critically analyzes the ontological void created by such technological optimism through Maurice Merleau-Ponty’s phenomenology of the body. The central thesis argues that positioning consciousness as an isolated ‘information set’ falls into a reductionism that severs the subject’s textural bond with the world. In this context, the ‘cortical stack’ technology in Richard K. Morgan’s *Altered Carbon* is analyzed not merely as a continuation of Cartesian dualism, but as a radical ontological rupture that reduces the soul from a ‘substance’ to mere digital data. Drawing on Merleau-Ponty’s concept of ‘The Flesh’ (La Chair), the research utilizes his famous mosquito example and the metaphor of the painter’s gaze to contend that the ‘reversibility’ (touching-touched) of the body cannot be reduced to a digital simulation. Furthermore, the ‘paradox of pain’ explored through virtual torture reveals that pain is not a mere signal, but a ‘tearing of the existential fabric.’ This paradox exposes transhumanism’s inescapable reliance on bodily sensation even while attempting to discard the physical self. Ultimately, the study asserts that the body is not a replaceable ‘sleeve’ but the active, meaning-generating practice of human presence. In this light, pursuing disembodied immortality represents a phenomenological death—the actual end of the subject’s intentional existence in the world.

**Keywords:** Merleau-Ponty, Transhumanism, Phenomenology of the Body, The Flesh, Paradox of Pain, *Altered Carbon*.

**Extended Abstract<sup>3</sup>:** The acceleration of biotechnological advancements in the 21st century has transformed the ideal of transcending humanity’s biological limitations from a speculative concept into a central theme of contemporary philosophical discourse. As an intellectual and cultural movement, transhumanism advocates for radically enhancing human cognitive and physical capabilities through advanced technologies such as artificial intelligence, nanotechnology, and genetic engineering. The concept of ‘mind uploading’ —the ultimate goal of this project—envisioned the liberation of human consciousness from its ‘fragile’ and ‘mortal’ biological body and its immortalization in digital environments. This study defines the profound ontological problem underlying this vision through the reduction of the human subject to a mere digital data set. The research problematizes the transhumanist assumption that identity and consciousness can persist in a bodiless state and argues that such a transformation would result not in evolutionary progress but in a phenomenological death. The theoretical framework of the study is built upon the clash of two opposing paradigms. On one hand, the transhumanist perspective, represented by figures such as Nick Bostrom and Max More, adopts a radical Cartesian dualism that views the body not as an essential component of the subject, but as a ‘starting point’ to be corrected or a design flaw. In this perspective, the body is a replaceable shell, while the essence of the human resides in the informational patterns of the mind. On the other hand, the research employs Maurice Merleau-Ponty’s phenomenology of the body to challenge this digital reductionism. Merleau-Ponty’s philosophy rejects the mind-body distinction, positioning the concept of the ‘Body-Subject’ as the primary center of experience. According to him, the body is not an object we possess, but the sole instrument that enables us to construct the world in which we find ourselves. Merleau-Ponty’s late-period ‘Flesh’ (La Chair) ontology emphasizes the ‘duality’ of existence, reminding us that to perceive the world, we must become part of its sensory fabric. To bridge the gap between theoretical abstractions and existential consequences, this study employs Richard K. Morgan’s science fiction novel *Altered Carbon* (2001) as a conceptual laboratory. The novel’s ‘cortical stack’ and ‘sleeve’ technologies offer a perfect simulation of the transhumanist mind-body dualism. Methodologically, the effects of this digital dualism on the subject’s perception of reality, experience of pain, and temporal existence have been subjected to a thematic analysis. The ‘paradox of pain’ depicted in the novel—which shows that digital subjects continue to suffer intense agony even within virtual simulations—reveals consciousness’s ontological dependence on biological structures, even in its most disembodied state. The analytical process points to three key findings: First, it has been observed that transhumanism radicalizes Cartesian dualism by severing consciousness from its sensory depth. Merleau-Ponty’s concept of ‘intentionality’ asserts that we do not merely think the world, but ‘turn toward’ it through

<sup>3</sup> Abstract ve Extended Abstract kısımları dahil olmak üzere çalışmada kullanılan tüm İngilizce kaynaklar tarafımda çevrilmiştir. Çalışmanın netliği ve güvenilirliği açısından çeviri sırasında ‘DeepL Translate’ gibi yardımcı programlar da kullanılmıştır.



our bodily presence. When the body is reduced to a replaceable shell, this orientation is disrupted, and the subject becomes alienated from reality. Second, the paradox of pain is addressed as a critique of digital reductionism. The fact that a digital mind can experience torture demonstrates that pain is not merely a signal to be processed, but an existential rupture of the 'Flesh' itself. Thirdly, it has been observed that the transhumanist 'post-human' condition actually represents a 'phenomenological death.' When the biological body's finitude, mortality, and sensory fragility are eliminated, the conditions that make human meaning and lived experience possible are also eradicated. In conclusion, this study argues that the body is not a biological prison or an obsolete machine, but rather the primary and constitutive possibility of human existence. The attempt to digitize consciousness ignores the fundamental phenomenological truth grounded in the fact that 'we are our bodies.' Merleau-Ponty's philosophy offers a necessary correction to transhumanism's technological optimism by reminding us that meaning arises only through sensory and temporal contact with the world. The pursuit of a bodiless immortality dissolves the subject into a mere void of information rather than elevating it. For this reason, the preservation of the 'living body' is not a resistance to technological progress but a safeguard aimed at preserving the essence of human subjectivity in the digital age. Phenomenological critique foresees that any technological future that excludes the body will lead to an ontological void where human experience becomes unsustainable.

*'Ne beden ne de varoluş, insan varlığı-nın aslı yerine geçemez, zira ikisi de diğerini varsayar; beden donup kalmış veya genelleşmiş varoluştur, varoluş da sürekli bir bedenlenmedir.'*<sup>4</sup>

**Maurice Merleau-Ponty**

## GİRİŞ

İnsanlık, tarihsel serüveni boyunca varlığını sürdürme ve neslini devam ettirme gayreti içinde olmuştur. Bu çaba gerek soy bağlarının korunması gerekse genetik mirasın aktarımı açısından merkezî bir öneme sahiptir. Söz konusu ontolojik yönelim, felsefi kökenleri itibariyle Platon'un tasvir ettiği; ruhun bedensel sınırlardan (sema-soma) sıyrılarak hakikate, yani duysal dünyanın ötesindeki değişmez gerçekliğe ve ölümsüzlüğe yönelme arzusuyla derin bir paralellik gösterir. Platon'da 'Eros' aracılığıyla somutlaşan bu kendini aşma ve kalıcılık arayışı, insanın kendi biyolojik doğasının ötesine geçme gayretinin tarihteki ilk felsefi temellerinden biri olarak kabul edilebilir (Platon, 2018, s. 112-128).

Ancak günümüzde teknolojik ilerlemelerle birlikte nesil aktarımı ve insani bağlılık pratikleri, yerini bilişim teknolojileri aracılığıyla somutlaşan eserlere ve dijital izler bırakmaya başlamıştır. Bu dönüşüm, Dante Alighieri'nin *İlahi Komedya*'da beşerî sınırların aşılmasını ifade etmek için kullandığı ve literatürde 'transhüman' kavramının öncülü sayılan *'transumanar'* (insan-ötesine geçmek) fiilinin modern ve seküler bir tezahürü olarak okunabilir. Dante'nin *transumanar* ile tarif ettiği teolojik aşkınlık arzusu (Alighieri, 1998 ve 2005, s. 800-1000), modern dönemde sekülerleşerek teknolojik bir 'kurtuluş' projesine evrilmiş; insan, ilahi inayetin yerini alan rasyonel mühendislik aracılığıyla kendi

<sup>4</sup> Merleau-Ponty, M. (2017). *Algının Fenomenolojisi* (E. Sarıkartal & E. Hacımuratoğlu, Çev.), İthaki Yayınları, İstanbul.



biyolojik eksikliklerini gidermeye yönelmiştir. Bu doğrultuda gelişen teknoloji, artık sadece dış dđnyayı dđzenlemekle kalmayıp, bizzat insan bedeninin fiziksel ve zamansal kısıtlılıklarını aşmayı hedefleyen köklü bir müdahale biçimine dđnüşmektedir. Teknolojik entegrasyon süreci, insan emeğinin bir ‘iş’ birimi olarak ikame edilmesinden öte; bedenin organik yorgunluklarından, hastalıklardan ve nihayetinde ölümlüülüğünden arındırılması çabası olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece özne; kendi ‘tamamlanmamış’ doğasını protezler, algoritmalar ve dijital eklentilerle nihayete erdirme iddiasıyla, felsefi sorgulamayı teknik bir düzeltme işlemine indirgemektedir.

İnsanın teknoloji aracılığıyla biyolojik yüklerinden arındırılması, onun kadim bedensel kısıtlılıklarından kurtulma arzusunun modern bir dışavurumdur. Bu gelişme, nihai hedefi insan zihnini organik taşıyıcısından koparıp dijital bir sonsuzluğa taşımak olan transhümanist düşüncenin teknik ve zihinsel ön hazırlığını oluşturmaktadır. Transhümanizmin önde gelen teorisyenlerinden Max More’un da vurguladığı üzere; ‘*Transhümanizm, biyolojik doğamızı iyileştirilmesi gereken bir başlangıç noktası olarak görür; aşılması gereken bir kader olarak değil*’ (More, 2013, s. 4). Bu felsefi zemin üzerinde, zihnin dijital ortamlara aktarılması (*mind uploading*) yoluyla bireyin ölümsüz kılınması hedeflenmekte ve insan, teknoloji aracılığıyla sürekli geliştirilebilir bir veri seti olarak yeniden tanımlanmaktadır. Bu perspektifte beden, zihnin işlevselliğini sınırlayan, dayanıksız ve nihayetinde ikame edilebilir bir ‘araç’ statüsüne indirgenmektedir (Bostrom, 2005b, s. 9).

Transhümanizmin söz konusu iddiaları, Maurice Merleau-Ponty’nin fenomenolojik perspektifi açasından birtakım ontolojik sorunları beraberinde getirmektedir. Merleau-Ponty, bedenin merkezî rolüne vurgu yaparak; beden olmaksızın insanın dđnyayı algılayan, kavrayan ve daha da önemlisi anlamlandıran bir özne olamayacağını savunmaktadır. Bu çalışmada; transhümanizmin genel teknoloji bakış açısı, Merleau-Ponty’nin beden fenomenolojisi ekseninde eleştirel bir analize tabi tutulacak ve bedensiz bir insan varoluşunun imkânı tartışmaya açılacaktır. Bu bağlamda, zihni bedenden bağımsız ve öncelikli gören transhümanist indirgemecilik ile Merleau-Ponty’nin bedenselliği merkeze alan ve özneyi ‘dünyaya aalık’ kılan yaklaşımı arasındaki kavramsal çatışma irdelenecektir. Özellikle Merleau-Ponty’nin, insanın dđnyayı anlamlandırma sürecinde bedeniyle dđnyaya yöneldiğini belirttiği ‘yönelimsellik’ (*intentionality*) kavramı, transhümanizmin bedeni dışlayan rasyonelleştirme çabalarına karşı temel bir argüman olarak konumlandırılacaktır.

Transhümanizm ve ölümü aşma temaları etrafında şekillenen geniş literatüre rağmen; bu çalışma, inceleme alanını ‘bilinç aktarımı’ (*mind uploading*) konusuyla sınırlandırmaktadır. Bilinç aktarımı süreci irdelenirken felsefi ve spekülatif kurgunun sunduğu olanaklardan yararlanılacak ve bu bağlamda Richard K. Morgan’ın *Değiştirilmiş*



*Karbon (Altered Carbon)* adlı eseri temel bir örneklem olarak kullanılacaktır. Transhümanist ideallerin bilimkurgu anlatıları üzerinden tartışılmasının temel gerekçesi, bu felsefenin tasavvur ettiği ‘post-insan’ modelinin henüz ampirik bir gerçeklik olarak mevcut olmaması ve bilimkurgunun bu muhtemel geleceğe dair güçlü bir felsefi projeksiyon sunma yetisidir. Bu makale nihai olarak; transhümanizmin bilinç aktarımına dair iddialarının, Merleau-Ponty’nin bedeni ‘dünyada var olmanın vazgeçilmez kipi’ olarak gören anlayışı karşısında nasıl bir ontolojik tıkanma yaşadığını ve bilincin bedensel varoluştan bağımsız bir mahiyet kazanıp kazanamayacağını sorgulamayı amaçlamaktadır.

### TRANSHÜMANİZMİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Transhümanizm teriminin ilk kez 1957 yılında, biyolog Julian Huxley tarafından kaleme alınan ‘*New Bottles for New Wine*’ adlı çalışmada kullanıldığı kabul edilmektedir (Hamdan, 2011, s. 123). Huxley bu kavramı; insanın kendi doğasının potansiyellerini fark ederek kendini aşması ve bilinçli bir biçimde kendi kaderini tayin etmesi süreci olarak tanımlar (Topal ve Alanka, 2021, s. 330). Bu düşünsel mirası devralan filozof Max More ise ‘*The Philosophy of Transhumanism*’ adlı çalışmasında, transhümanizmi kapsamlı bir yaşam felsefesi olarak konumlandırır. More’a göre bu felsefe; bilim ve teknolojinin rehberliğinde akıllı yaşamın evrimini mevcut insan formunun ve biyolojik sınırlarının ötesine taşımayı, bu süreci de bilinçli bir iradeyle hızlandırmayı amaçlayan dinamik bir değerler bütünü temsil eder (Küngerü, 2022, s. 5). Bir diğer ifadeyle transhümanizm, teknolojik araçlar vasıtasıyla insan zekâsının, fiziksel gücünün ve duyuşsal kapasitesinin radikal bir biçimde geliştirilmesini hedefleyen bir dönüşüm projesidir (Özdemir ve Başaran, 2021, s. 33).

Transhümanist düşünce, mevcut insan formunu biyolojik açıdan eksik, kırılabilir ve henüz tamamlanmamış bir evre olarak kabul eder. Bu perspektifte insan, doğanın rastlantısal süreçlerinin bir ürünü olmaktan ziyade, teknoloji aracılığıyla bilinçli bir biçimde inşa edilmesi gereken ‘açık uçlu bir proje’ olarak tanımlanmaktadır. Söz konusu tanımların ortak paydası; biyolojik doğayı statik ve kutsal bir yapı olarak değil, teknolojik müdahalelerle sürekli optimize edilebilir bir sistem olarak görmesidir. Nitekim bu vizyon, zihni bedensel kısıtlılıklardan özgürleştirerek evrimsel süreci bir tasarım nesnesine dönüştürmeyi hedefler. Özünde disiplinler arası bir paradigma olan transhümanizm, insanın ontolojik sınırlarını zorlayarak ölümsüzlük idealine yönelir. Bu doğrultuda, insan bilincinin makinelere aktarılması (*mind uploading*) yoluyla biyolojik bedenin faniliğinin aşılması öngörülmektedir (Bostrom, 2005a, s. 4-5). Son tahlilde transhümanizm; yaşlanma ve hastalık gibi ‘istenmeyen’ biyolojik süreçleri ortadan kaldırmayı, insanın



fiziksel ve bilişsel yetilerini maksimize etmeyi amaçlayan uluslararası bir entelektüel ve kültürel harekettir (Temel, 2019, s. 374). Hareketin temel gayesi, teknolojik imkânlar vasıtasıyla insan doğasını yetkinleştirerek bireyi mevcut kapasitesinin ötesinde, post-insan bir gerçekliğe taşımaktır.

Transhümanist perspektif; insan bedeninin ve zihninin belirli kodlama yöntemleriyle manipüle edilmesini, biyolojik organların ise ileri teknoloji ürünü mekanik veya sentetik bileşenlerle ikame edilmesini savunmaktadır (Yetkiner ve Özdemir, 2022, s. 265). Bu yaklaşıma göre insan, biyolojik sınırlarına hapsolmuş statik bir varlık değil; teknolojik müdahalelerle yeniden yapılandırılmaya açık bir nesnedir.

Transhümanizm; insan doğasını radikal bir biçimde dönüştürme, onu biyolojik kökenlerinden ve geleneksel teolojik bağlamından koparma gayesi gütmektedir. Bu düşünce yapısı, insanı doğal bir süreçten biyonik bir varoluş formuna evriltmeyi amaçlar (Şahin, 2021, s. 192). Ancak insanın bu şekilde ‘teknik bir tasarıma’ indirgenmesi, onun öznel ve deneyimsel boyutunu dışarıda bıraktığı gerekçesiyle güçlü felsefi eleştirileri beraberinde getirmektedir. Tam da bu noktada Maurice Merleau-Ponty’nin beden fenomenolojisi; transhümanizmin ‘soyutlanmış zihin’ veya ‘parçalanabilir beden’ tasavvuruna karşı, insan varoluşunun ancak dünyaya yönelmiş bir ‘bedenleşmiş bilinç’ üzerinden anlaşılabilirliğini savunan güçlü bir teorik zemin sunmaktadır.

Transhümanizmin insanı bedenden yalıtılmış, veri setine indirgenebilir soyut bir bilinç olarak konumlandırması, Merleau-Ponty’nin bedeni bir ‘araç’ değil, bir ‘varoluş kipi’ olarak gören anlayışıyla temelden çelişmektedir. Nitekim 2014 yapımı *Transcendence* (Evrin) filmi, bu anlayışın popüler kültürdeki çarpıcı bir yansıması olarak insan bilincinin dijitalleştirilmesini, fiziksel ölümün ardından zihnin bir bilgisayar ağına aktarılarak varlığını sürdürmesini konu edinmektedir (Şahin, 2021, s. 193). Bu kurgusal senaryo, fiziksel bedenin yok oluşuna rağmen bilincin teknik araçlarla idame ettirilmesi çabasını somutlaştırırsa da Merleau-Ponty’nin perspektifinden bakıldığında böyle bir ‘bedensiz varoluş’ ontolojik bir imkânsızlığı barındırır. Zira Merleau-Ponty’e göre beden, öznenin dünyadaki mevcudiyetinin, yönelimselliğinin ve anlam üretme yetisinin birincil ve vazgeçilemez koşuludur (Şahin, 2021, s. 193).

Bedenin bu şekilde bir ‘veri seti’ ya da ‘mekanik bir taşıyıcı’ olarak görülmesi, transhümanizmin insan sonrası (*post-human*) vizyonunun temelini oluştururken, aynı zamanda onu benzer hedeflere sahip diğer akımlardan da ayırmaktadır. Transhümanizm ile posthümanizm, özünde biyolojik sınırların ötesine geçmiş bir ‘post-insan’ durumuna ulaşma idealinde ortak bir paydada buluşmaktadır. Ancak bu iki akım; söz konusu hedefe yönelik metodolojik yaklaşımları, felsefi ön kabulleri ve teknolojiye atfettikleri ontolojik anlamlar bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Transhümanizm; biyolojik bedenin ve insan



zihninin mevcut sınırlılıklarını ve patolojilerini teknolojik müdahalelerle rehabilite etmeye odaklanırken; ‘süper zekâ’ (*superintelligence*) projeksiyonları aracılığıyla insanın kapasitesini radikal biçimde artırmayı hedefler. Transhümanist perspektifte post-insan; teknolojik optimizasyon yoluyla ‘iyileştirilmiş’ ve biyolojik prangalarından arındırılmış bir figür olarak tasavvur edilir. Öte yandan posthümanizm, transhümanizmin bu teknik ilerlemeci yaklaşımını daha geniş bir perspektifle ele alarak; teknolojik, biyolojik ve siyasal bağlamlarda öznelğin yaşadığı dönüşümleri tanımlayan bir üst anlatı sunar. Rosi Braidotti’nin ifadesiyle posthümanizm, sürekli bir ‘oluş’ (*becoming*) sürecinde olan öznenin neye dönüştüğünü sorgularken; kökleri Rönesans hümanizmine kadar uzanan ‘ideal insan’ tasarımını ve bu tasarımın antroposentrik (insan merkezli) temellerini sarsmaktadır (Özgör, 2025, s. 74). Bu noktada transhümanizmin post-insan tahayyülü, hümanizmin rasyonel özne anlayışını teknolojiyle tahkim ederek devam ettirme eğilimindeyken; posthümanizm bu özne anlayışının bizzat kendisini sorunsallaştırmaktadır.

Transhümanizm, insanın biyolojik yapısının teknoloji aracılığıyla kökten aşılabilirliğini savunur. Bu bağlamda ‘post-insan’ (*post-human*), teknolojik müdahalelerle niteliksel bir dönüşüme uğramış ve kapasitesi maksimize edilmiş bir varlık formunu ifade eder. Posthümanizm, insanı ontolojik bir merkez olmaktan çıkarıp diğer varlıklarla eşit bir düzlemde konumlandırırken; transhümanizm, insanın mevcut biyolojik sınırları içerisinde varlığını tek başına sürdüremeyeceğini ve bu kısıtlılıkların ancak teknolojiyle aşılabilirliğini iddia eder. Bu doğrultuda transhümanizm; nanoteknoloji, genetik kopyalama ve yapay zekâ gibi ileri teknolojilerin insan üzerinde sistematik bir biçimde kullanılmasını destekleyen entelektüel ve kültürel bir harekettir (Yetkiner ve Özdemir, 2022, s. 264).

Transhümanizm ile posthümanizm arasındaki temel kesişim noktası, klasik hümanist ‘insan’ öznesinin sonunu ilan etmeleri ve bu aşamadan sonraki yeni varoluş biçimlerini müjdelemeleridir. Ancak posthümanizmde gelişim ve dönüşüm süreci, antroposentrik kaygılardan arınarak tüm varlık alanına teşmil edilirken; transhümanizmde teknolojik atılım, halen insan öznesinin yetkinleştirilmesi gayesine hizmet eden bir ‘insan-merkezli aşkınlık’ projesi olarak varlığını sürdürmektedir.

Transhümanizmin bu radikal dönüşüm arzusunu anlamlandırmak için, akımın beslendiği düşünsel kökenlere odaklanmak gerekir. Bu noktada, çağdaş transhümanist düşüncenin en önemli teorisyenlerinden biri olan Nick Bostrom, transhümanizmi hümanizmin radikalleşmiş bir formu olarak tanımlar. Hümanizm, insanın değerini kabul eden ve insanı insan olma bakımından konu eden bir felsefe olup, onun bir sonraki basamağı ileri teknolojiyi temel alan transhümanizmdir (Demir, 2018, s. 96). Bostrom’a göre bu akım, kökenini seküler hümanist düşünceden almakla birlikte; insan doğasını



geliştirmenin eğitim ve kültürel yetkinleşme gibi geleneksel yöntemlerini artık yeterli bulmamaktadır. Bu durum, transhümanizmin, geleneksel hümanist idealleri doğrudan teknolojik araçlarla gerçekleştirme arayışıdır.

Bostrom'un perspektifinde insan doğası statik veya tamamlanmış bir yapı arz etmemekte; aksine teknolojik müdahalelerle daha ileri bir boyuta taşınabilecek bir süreci ifade etmektedir. Mevcut biyolojik formumuzun evrimin nihai bir sonucu olmadığını savunan Bostrom; hastalıkların eliminasyonu, yaşam sresinin radikal biçimde uzatılması ve zekâ kapasitesinin geliştirilmesi gibi amaçlarla teknolojik ilerlemenin bir zorunluluk olduğunu vurgular. Bu yaklaşım, temel dayanağı olarak mühendislik ve bilimsel disiplinleri benimsediği için, metodolojik rasyonalliteye riayet etmeyi temel bir ilke kabul eder (Lemmens, 2014, s. 153-159). Bilimsel rasyonalliteye dayanan bu 'geliştirme' ideali, nihayetinde insanı biyolojik bir süreçten biyonik bir varoluş formuna dönüştürme gayesine kapı aralamaktadır.

Nick Bostrom, transhümanist ideallerin tahakkuku için küresel güvenlik, teknolojik ilerleme ve evrensel erişim gibi temel sosyo-politik ve etik koşullar belirlemiştir (Bostrom, 2005b, s. 1-25). Ancak bu etik ve teknik gereklilikler, transhümanizmin merkezinde yer alan bilinç aktarımı (*mind uploading*) fikrinin barındırdığı derin ontolojik sorunsalı glgelememektedir. Zira Merleau-Ponty'nin beden fenomenolojisi açısından asıl sorun, post-insan formuna erişimin adaletinden ziyade, bedensiz bir bilincin dünyayla kuracağı anlamlandırma bağının —yani öznenin kendisinin— bütünüyle çözülme riskiyle karşı karşıya olmasındır.

Bu gelişim çizgisi, bedeni ikame edilebilir bir 'kılıf' olarak görse de bedenin dünyada anlam yaratan yegâne kurucu imkân olduğu gerçeği, transhümanist projeksiyonun karşısındaki en büyük ontolojik engel olarak durmaktadır. Bu bağlamda, Türkçeye 'insanüstü' veya 'insan ötesi' olarak tercüme edilen *post-human* (Tan, 2023, s. 44); insanlığın önce transhümanist bir evreye, ardından bu süreci derinleştirerek nihai bir posthmanist düzene ulaşacağı teleolojik bir gelişim çizgisini temsil etmektedir (Günay, 2023, s. 221).

## TRANSHÜMANİZMİN FELSEFİ TEMELLERİ: KARTEZYEN DÜALİZM

Transhümanizmin insan varlığını zihinsel veriye indirgemesi ve bedeni ikame edilebilir bir 'taşıyıcı' olarak konumlandırması, kökenlerini Descartes'ın cevher dalizminde bulmaktadır. Descartes'a göre insan, ontolojik olarak birbiriyle bağdaşmayan iki ayrı yöne sahip bir varlıktır. Bu sistemde beden ve zihin, birbirine indirgenemez iki ayrı tz (*substantia*) olarak tanımlanır. Bu düalist yapıda insan; bedeni ve zihni iki farklı düzenek gibi işleyen bir kompozisyonudur. Söz konusu cevherlerden



birincisinin (*res extensa*/yer kaplayan töz) temel niteliği maddesel yayılımken, ikincisinin (*res cogitans*/düşünen töz) temel vasfı düşünmedir (Descartes, 2007, s. 81, 82). Birbirinden mahiyetçe tamamen farklı olan bu iki yapının etkileşimi ise Descartesçi sistemde, beyinde yer alan ‘kozalaksı bez’ (*glandula pinealis*) aracılığıyla temin edilir. Ancak güncel tartışmalarda Descartes’ın hayvansal ruhlar ve bezin mekanik hareketlerine dair teknik detaylandırmalarından ziyade; bu ‘etkileşim noktası’ tasarımının transhümanist paradigmada nasıl teknolojik bir karşılık bulduğuna (zihin-makine arayüzleri, veri aktarımı vb.) odaklanmak, transhümanizmin kartezyen mirasını deşifre etmek adına daha analitik bir yaklaşım sunacaktır. Descartesçi düalizmde ruh ve beden arasındaki etkileşimin merkezi olan kozalaksı bez, transhümanist paradigmada yerini Richard K. Morgan’ın ‘Değiştirilmiş Karbon’ eserinde tasvir edilen ‘kortikal bellek’ (*cortical stack*) gibi teknolojik aygıtlara bırakmıştır. Descartes’ta bu bez, tinsel olan ruhun mekanik bedenle temas kurduğu ve iradeyi bedene ilettiği yegâne nokta iken; transhümanist kurguda kortikal bellek, bilinci biyolojik bedenden bağımsız bir veri paketine dönüştürerek bu ontolojik ayrımı teknik bir mekanizmaya kavuşturmaktadır. Bu bağlamda kortikal bellek, modern bir ‘teknolojik epifiz’ işlevi görerek özneyi bedenin biyolojik rastlantısallığından koparmakta ve ‘ben’i dijital olarak depolanabilir ve transfer edilebilir bir enformasyon dizgesi haline getirmektedir. Bu noktada Kartezyen miras ile transhümanist paradigma arasında ince ancak radikal bir ontolojik kırılma belirir. Descartes için düşünen töz (*res cogitans*), ontolojik olarak bölünemez, tikel ve biricik bir cevher iken (Özkan, 2019, 247-249) transhümanizm bilinci parçalanabilir, yedeklenebilir ve farklı taşıyıcılara ‘kılıf’ dağıtılabilir bir ‘enformasyon dizgesi’ olarak yeniden tanımlar (Morgan, 2018, s. 520-530). Kartezyen özneye tözün bütünlüğü ve bölünmezliği korunurken, transhümanist özneye ‘ben’, teknik bir veri paketine indirgenerek ontolojik bir ‘töz’ olma vasfını yitirmiş ve dijitalleştirilebilir bir enformasyon yığına dönüşmüştür. Transhümanizm, Descartes’ın ruhun bedenden bağımsız mevcudiyetine dair felsefi savlarını, bedeni tamamen ikame edilebilir bir ‘kılıf’a (*sleeve*) indirgeyen bir dijital ölümsüzlük donanımıyla yeniden inşa etmektedir.

Descartesçi felsefede özne; kendi varlığını teşhis edebilen, bu süreçte herhangi bir bedensel nesneye gereksinim duymayan ve mevcudiyetini cisimsiz (tinsel) bir mahiyette de sürdürebilen bir töz (*res cogitans*) olarak tanımlanır. Descartes, herhangi bir dışsal desteğe ihtiyaç duymadan kendi mevcudiyetini kanıtlayan bu ‘yalıtılmış’ özne tasarımına ulaşmak için öncelikle ‘doğru bilgiye nasıl ulaşılır?’ sorusu üzerine odaklanmıştır. (Descartes, 2007, s. 49) Bu doğrultuda felsefi sistemini sağlam bir epistemolojik temel üzerinde inşa etmeyi öncelikle ve hakikate ulaşmanın yolunun bilginin kesinliğinden geçtiğini savunmuştur.



Bu s¼recin ilk adımı, öznenin kendisi de dahil olmak üzere bildiği her Şeyi radikal bir sorgulamaya tabi tutmasıdır. Söz konusu sorgulama; bireyin duyuusal verilerinden başlayarak t¼m nesneler d¼nyasını kapsayacak Şekilde, varlığın kabul grm¼ř temellerini sarsan bir derinlikte gerçekleştirilir (Descartes, 2020, s. 119-121). Descartes, bu metodik Ő¼phe s¼recinde öznenin varlığına dair reddedilemez, kesin ve apodiktik bir bilgiye ulaşmayı hedeflemiş; böylece sarsılmaz bir gerçeklik zemini kurmayı amaçlamıştır (kiz, 2022, s. 8-16).

Yanılgıya sebebiyet veren her t¼rl¼ n kabul¼n radikal bir sorgulamaya tabi tutulması, Descartes'ın yöntem olarak 'metodik Ő¼pheyi' benimsediğinin temel göstergesidir. Zira Descartes'a göre, sarsılmaz bir felsefi sistem inşa edebilmek için disiplinli bir metot zorunludur. Bu bağlamda yanılısamalara mahal vermemek adına doğruluğu apaçık bir biçimde ispatlanmamış her t¼rl¼ veriden kuşku duyulması gerektiğini vurgular. Descartesçi perspektifte, varsayımsal niteliği aşılıp kesinliği ortaya konmadığı s¼rece, hiçbir önerme hakiki bilgi stat¼s¼nde değerendirilemez (zkan, 2019, s. 243-254).

Bu epistemolojik çerçevede, Descartes'ın duyu verilerine dair yaklaşımlarını üç temel izlek üzerinden okumak m¼mk¼nd¼r: İlk olarak; sertlik, koku ve tat gibi niteliklerden oluşan duyuusal ideler, öznenin iradesinden bağımsız bir biçimde mevcuttur (Descartes, 2007, s. 105). Örneğin; bir metni okumak için gerekli teknik araçlar sağlandığında, nesnenin rengi veya formu gibi algılar, bireyin isteğinden bağımsız olarak zihne sunulur. İkinci olarak; bu duyuusal idelerin kaynağı znedenden yalıtılmış durumdadır ve dışsal bir nedene dayanır. Son olarak ise, söz konusu duyuusal idelerimize sebebiyet veren bu dışsal unsurlar, idelerimizin kendilerine benzediği varsayılan nesnel gerçekliklerdir (zkan, 2019, s. 243-254).

Descartes'a göre birey; bedeninin ve içinde yer aldığı d¼nyanın var olmadığını tahayy¼l edebilse dahi, kendi varlığının yokluğunu hiçbir Şekilde d¼ř¼nemez. Başka bir ifadeyle, herhangi bir Şeyin varlığından Ő¼phe duymak veya yokluğunu d¼ř¼nmeye yeltenmek dahi, öznenin d¼ř¼nen bir töz olarak var olduğu sonucunu dolaysızca kanıtlamaktadır. Kişinin kendi zihninin yokluğunu tasavvur etmesi bile, bu d¼ř¼nme eyleminin kendisi aracılığıyla zihnin mevcudiyetini doğrular niteliktedir. Bu noktada Descartes, zihin ve bedeni ontolojik olarak birbirinden b¼t¼n¼yle yalıtılarak zihni bedenden bağımsız bir varoluş alanına yerleştirmektedir (zkan, 2019, s. 243-254).

Posth¼manizm ve teknoloji felsefesi üzerine çalışmalarıyla tanınan ağdaş d¼ř¼n¼r Francesca Ferrando'nun da belirttiği üzere; bilinç aktarımının dijital l¼ms¼zl¼kle sonuçlanacağı, zira bilincin mevcudiyetinin biyolojik bedenin faniliğinden etkilenmeyeceği savunulmaktadır (Tan, 2023, s. 55). Bu perspektiften hareketle g¼n¼m¼z



insanın, teknolojik imkânlarla biyolojik sınırlarını esneterek önce transhümanist bir evreye ulaşacağı; burada hastalık, yaşlanma ve ölüm gibi kısıtlılıkları aşacağı söylenebilir. Söz konusu sürecin bir ‘ara form’ niteliği taşıdığı ve nihayetinde ‘post-insan’ aşamasına geçilerek bedenın merkezî önemini bütünüyle yitireceği, bilincin ise asıl varoluş alanı haline geleceği öngörülmektedir. Bilinç aktarımı ve bedensiz varoluş tartışmalarının somut bir temsili olarak Richard K. Morgan’ın ‘*Değiştirilmiş Karbon*’ (*Altered Carbon*) adlı eseri, bu teorik iddiaları felsefi bir projeksiyonla örneklendirmek adına son derece uygun bir zemin sunmaktadır.

### **BİLİNÇ AKTARIMI OLGUSU: RICHARD K. MORGAN'IN DEĞİŞTİRİLMİŞ KARBON ESERİ ÜZERİNDEN BİR İNCELEME**

Richard K. Morgan’ın 2001 yılında yayımlanan ve 2018 yılında Türkçeye kazandırılan ‘*Değiştirilmiş Karbon*’ (*Altered Carbon*) adlı eseri, siberpunk<sup>5</sup> türünün karakteristik özelliklerini yansıtan ve transhümanist paradigmaları merkezine alan bir anlatı sunmaktadır. 2018 yılında diziye de uyarlanan bu çalışma, transhümanizmin temel ilkesi olan ‘insanın teknolojik araçlarla kendi biyolojik sınırlarını aşması’ temasını distopik bir kurgu çerçevesinde ele almaktadır. Fütüristik bir zaman diliminde geçen romanda, bireye teknik bir ölümsüzlük imkânı tanıyan, insan bilincini ve bellek verilerini dijital olarak depolayan ‘kortikal bellek’ (*cortical stack*) adlı bir aygıt tasvir edilmektedir. Bu teknolojik aygıt, bilinci biyolojik bedenden bağımsız bir veri paketine dönüştürerek, transhümanist zihin-beden ayrımını somut bir mekanizmaya kavuşturmaktadır. Kortikal bellekler (*cortical stacks*), bireylere doğum anından itibaren cerrahi müdahaleyle entegre edilmektedir (Morgan, 2018, s. 271). Bu teknolojik aygıtlar fiziksel bir darbe almadığı sürece, birey teorik olarak ölümsüzlük statüsü kazanmaktadır. Biyolojik bedenın işlevini yitirdiği durumlarda, bilincin transfer edilebileceği ‘kılıf’ (*sleeve*) adı verilen taşıyıcı bedenler kullanılmaktadır. Bu süreçte bireyler ya rastgele bir bedene yerleştirilmekte ya da ekonomik güçlerine paralel olarak daha nitelikli bedenler satın alabilmektedirler. Adlı bir suç işleyen bireylerin bellekleri ise ‘depo’ adı verilen dijital bir alana transfer edilmektedir; bu süreçte bireylerin mevcut bedenleri üzerindeki tasarruf yetkileri sona ermekte ve bu bedenler piyasada satışa sunulabilmektedir (Morgan, 2018, s. 364).

Kortikal belleğin fiziksel olarak imha edilmesi durumu, ‘gerçek ölüm’ (*real death*) olarak adlandırılan mutlak sonu ifade etmektedir. Ancak sosyo-ekonomik hiyerarşinin en üstünde yer alan ve ‘Met’ (*Meths*) olarak isimlendirilen elit tabaka, bu riskten de muaftır.

<sup>5</sup> ‘Yüksek teknoloji, düşük yaşam kalitesi’ (high tech, low life) mottosuyla karakterize edilen bir bilimkurgu alt türüdür. Genellikle yapay zekâ, siber-sibernetik geliştirmeler ve dev şirketlerin hakimiyeti altındaki distopik toplumları konu alır. Teknolojinin insanın varoluşsal sınırlarını zorladığı ancak bu ilerlemenin toplumsal çürüme ve yabancılaşmayla at başı gittiği bir atmosfer sunar.

Bu kesim, bellek verilerini uzak sunuculara yedekleyerek (yedekleme/*update*) ve kendi genetik klonlarını kullanarak hem fiziksel görünümünü muhafaza etmekte hem de yaşlanma sürecini tamamen devre dışı bırakmaktadır (Morgan, 2018, s. 46). Bu durum, teknolojik imkânların toplumsal sınıflaşmayı derinleştirdiği distopik bir tabakalaşma yaratmaktadır. Birey yeni bir bedene aktarıldığında, kimliği ve anıları kesintiye uğramaksızın yeniden canlanmakta; özne hayata kaldığı yerden devam etmektedir (Morgan, 2018, s. 17). Her ne kadar bu durum teknolojik bir zafer gibi sunulsa da varoluşun sürekliliği bazı öznelerde yaşamın gayesini sorgulatan ontolojik bir krize ve derin bir yabancılaşmaya sebebiyet vermektedir.

Söz konusu distopyada özneler, ölümü yapay bir biçimde tecrübe etmek amacıyla 'Betatanatin' adı verilen kimyasal bir bileşenden yararlanmaktadırlar. Teknolojik ölümsüzlük anlatısının karşısında ise bu süreci kategorik olarak reddeden 'dirilme karşıtı Katolikler' yer almaktadır. Bu dini grup; insan ruhunun, mahiyetini kaybetmeden dijitalleştirilemeyeceğini ve yaşamı bahşetme ya da geri alma yetisinin yalnızca Tanrı'ya özgü bir tasarruf olduğunu savunmaktadır (Morgan, 2018, s. 28-29). Bu bağlamda söz konusu topluluk, özgür iradeleriyle biyolojik varlığın nihai sonu olan 'gerçek ölümü' tercih etmektedir. Kurgulanan bu düzende, suç ve ceza pratikleri de teknolojik imkânlar doğrultusunda radikal ve dehşet verici bir dönüşüme uğramıştır. Suçluların sanal simülasyonlar aracılığıyla zihinsel işkenceye maruz bırakılması veya fiziksel bir bedene ölünceye dek işkence edilip ardından bilincin yeni bir 'kılıfa' aktarılarak bu acı döngüsünün sonsuz hale getirilmesi gibi insan onuruna aykırı yöntemler ortaya çıkmıştır. (Morgan, 2018, s. 520-530).

Ancak bu noktada, transhümanist mantığın kendi içindeki köklü bir çelişki Merleau-Ponty'nin perspektifiyle ifşâ edilebilir: Eğer beden sadece ikame edilebilir bir 'kılıf' ise bedensiz bir bilincin 'acı' çekmesi nasıl mümkün olabilir? Transhümanizm bedeni dışsal bir donanıma indirgerken; Merleau-Ponty'ye göre acı, salt zihinsel bir veri değil, bizzat bedenin dünyadaki mevcudiyetiyle yaşantıladığı fenomenolojik bir tepkidir (Pektaş, 2013, s. 45). Acı, 'beden-özne'nin bütünlüğünde anlam kazanan ve öznenin dünyayla kurduğu dokusal bağın bir tezahürü olan kurucu bir deneyimdir. M. Ponty, acının transhümanistlerin iddia ettiği gibi sadece biyolojik bir sinyal, veri olmadığını, aksine bizim yaşamla ve dünyayla olan bağımızın zedelenmesi olduğunu şu örnekle temellendirir:

"Sivrisineğin soktuğu hastanın sokulan noktayı araması gerekmez, onu hemencecik bulur çünkü hasta için söz konusu olan o noktayı nesnel mekandaki koordinat eksenlerine göre yerleştirmek değil, fenomenal bedenindeki acılı bir yere fenomenal eliyle ulaşmaktır ve yine çünkü kaşıma gücü olarak el ile kaşınacak nokta olarak sokulmuş nokta arasında, kendi bedeninin doğal sistemi içinde yaşantılanan bir ilişki



verilidir. İşlem bütün olarak fenomenal düzende gerçekleşir, nesnel dünyadan geçmez ve sadece, yaşayan bedene dair kendi nesnel temsilini hareketin öznesine atfeden seyirci sokulmanın algılandığına, elin nesnel mekân hareket ettiğine inanabilir ve sonuç olarak, aynı öznenin gösterme deneylerinde başarısız olmasına şaşırabilir.” (Merleau-Ponty, 2017, s.156-157).

Hastanın, acıyan o noktayı bulması aynı etten dokudan yapılmasıyla alakalıdır. Çünkü dünya ve ‘ben’ aynı yapıdan geliyoruz. Ben dünyayı dışarıdan izlemiyorum, bizzat dünyanın içerisindeyim. (Merleau-Ponty, 2017, s. 156-157). Bedenin dünya içerisindeki bu mevcut durumu, Merleau-Ponty'nin *Göz ve Tin* adlı eserinde ifade edeceği gömülmürlük haliyle zirveye ulaşır. O halde Ponty, bizlere, insanın dünyadan ayrı bir varlığının bulunmadığını, dünyanın içinde bulunduğunu hatta dünyanın bir parçası olduğunu onun şu sözlerle açıkça ifade eder:

‘Ressam, büyülenme içinde yaşar. En özel edimleri -bir tek kendisinin yapabildiği o hareketler, o çizimler, ki başkaları için bir ifşa olacaktır (çünkü onların aynı eksikleri yoktur)-ona, yıldız kümelerinin çizgisi gibi, şeylerin kendisinden kaynaklanıyormuş gibi gelir. Kendiyle görünür arasında, roller kaçınılmaz olarak yer değiştirir. Bu yüzden, nice ressam şeylerin kendilerine baktığını söylemiştir ve Klee'nin ardından Andre Marchand şöyle der: ‘Bir ormanda, birçok kez, ormana kendimin bakmadığını hissettiğim olmuştur. Kimi günler, ağaçların bana baktığını, bana konuştuğunu hissettim. Ben oradaydım, dinliyordum ... Bence ressam evren tarafından delinmelidir, onu delmek istememelidir...Ben, içten batmış, gömülmüş olmayı beklemekteyim. Belki de ortaya çıkmak için resim yapıyorum.’ (Merleau-Ponty, 2012, s.41-42).

Transhümanistlerin acıyı beyne gelen bir sinyal, bir ikaz ışığı gibi gördüğü noktada Merleau-Ponty için acıyı bilebilmemiz ancak ten ile mümkündür. Dolayısıyla beden olmadan acı bilinçte ancak simüle edilebilir fakat yaşanılmaz. Çünkü orada dünya tarafından zarar görecektir bir ten yoktur. Dolayısıyla acı transhümanistlerin dediği gibi bir veri, sinyal değil; Ponty'deki gibi bizim varoluşsal kumaşımızın yani ‘Et’in’ zarar görmesidir.

Dolayısıyla, bedeni bir ‘kılıf’ olarak değersizleştiren transhümanist kurgunun, aynı zamanda acı gibi en radikal bedensel duyumu ceza yöntemi olarak kullanması, bilincin bedenselliğinden koparılamayacağına trajik bir kanıttır. Sanal işkence sahneleri, aslında bilincin dijital ortama aktarılrsa dahi hala bir ‘beden şemasına’ ihtiyaç duyduğunu ve anlamın (acı dahil) ancak bu bedensel geri bildirim mekanizmasıyla inşa edilebileceğini göstermektedir (Temel, 2019, s. 372-380). Bu durum, bedeni aşılması gereken bir engel olarak gören teknolojik iyimserliğin, varoluşun duyusal zeminine ne denli muhtaç



olduğunu ortaya koyarak transhümanist paradigmanın ontolojik tutarsızlığını sergilemektedir. (Aydın, 2020, s. 77-90).

Eserde tasvir edilen 'dirilme karşıtı Katolikler', bilinç aktarımını teolojik bir düzlemde reddederek, insan ruhunun dijitalleştirilemeyecek kadar kutsal ve Tanrı'nın tasarrufunda olduğunu savunmaktadır (Morgan, 2018, s. 28-29). Ancak Merleau-Ponty'nin bu sürece itirazı, dini bir dogmadan ziyade ontolojik bir zorunluluğa dayanır (Aydın, 2020, s. 77-90). Katolikler için beden, ruhun geçici bir taşıyıcısıyken, Merleau-Ponty; *"Bedenimin benim için sadece bir mekân kesiti olması şöyle dursun, bedenim olmasaydı benim için mekân da olmazdı"* demektedir. (Merleau-Ponty, 2017, s.152). Bu ayırım, transhümanizme yönelik eleştirinin yalnızca inanç temelli bir direnç değil, aynı zamanda insanın varlık yapısına dair köklü bir felsefi itiraz olduğunu kanıtlamaktadır.

### **MERLEAU-PONTY: ALGILAYAN ÖZNE OLARAK BEDEN**

Bilincin bedenden bağımsızlığını dile getiren transhümanist söylemler; bedeni, bireyin dünyadaki mevcudiyetinin asli koşulu olarak gören Merleau-Ponty'nin düşünceleriyle açık bir karşıtlık içerisindedir. Merleau-Ponty'e göre algının gerçek öznesi bedendir; ancak bu beden, Descartes'ın savunduğu gibi parçaların birbirine dışsal olduğu (partes extra partes) mekanik bir yapıdan ibaret değildir: *"Hareket ettirdiğimiz asla nesnel bedenimiz değildir, fenomenal bedenimizdir ve bunda esrarlı bir şey yoktur, çünkü zaten dünyanın şu veya bu bölgesinin gücü olarak, tutulacak nesnelere doğru ayağa kalkan ve onları algılayan şey, bedenimizdir"* (Merleau-Ponty, 2017, s. 157). O halde Ponty'nin ifadesiyle beden, tüm yaşantıların kesişme noktasıdır; öyle ki sorulan sorular ile alınan cevapların aynı nesnede buluşmasının kaynağını teşkil eder. Bu ontolojik bütünlük ve iç içelik durumu, bir yapının veya olayın başlangıç anındaki ham bir birlikteliği temsil eder. Merleau-Ponty, bu konuyla ilişkili olarak *"bu bozulmalar, bu güneş çizikleri olmasaydı, döşemenin geometrisini bu ten olmadan görseydim, işte o zaman onu olduğu gibi, olduğu yerde, yani, her özdeş yerden daha uzakta, görmeyi bırakırdım."* (Merleau-Ponty, 2012, s. 66, 67) demektedir. Ona göre beden; dünyayı algılamanın, kavramanın ve anlamlandırmanın kurucu unsurudur. Algı süreci salt zihinsel bir işlem olmayıp, kökten bedensel bir deneyimi ifade eder. Merleau-Ponty, bedenin dünyayla kurduğu etkileşimin bilinci nasıl yapılandırıldığını inceleyerek, fenomenolojik alanı daha somut ve yaşamsal bir bağlama taşımıştır. Bu perspektifte düşünme ve bilme eylemleri, dış dünyadan gelen verilerin zihinde bilişsel olarak işlenmesinden ibaret değildir. Aksine anlama süreci, öznenin bedenselliğinden bağımsız düşünülemez. Bu özne tasarımı; bedenden yalıtılmış bir zihin kabulüne, dolayısıyla Kartezyen düalizmin zihin ve beden arasında kurguladığı ontolojik yarılmaya yönelik radikal bir itiraz niteliği taşır (Aydın, 2020, s. 77-90). Merleau-



Ponty, beden, bilincin ve deneyimin ayrılmaz bir parçası olduğunu savunarak; bilincin dünyayla olan ilişkisinin ancak beden aracılığıyla gerçekleştiğini vurgular. Merkezinde algının yer aldığı bu yaklaşımda algı; dünyayla kurulan doğrudan, dolaysız ve ön-refleksif bir ilişki olarak tanımlanır. Dünyadaki tüm nesnelere, insan bedeniyle ontolojik bir ortaklığa sahiptir. “*Algımız nesnelere varır ve nesne bir kez kurulduğunda, ona dair sahip olduğumuz veya olabileceğimiz tüm deneyimlerin sebebi gibi görünür*” (Merleau-Ponty, 2017, s. 107). Nesnelere hakikate ancak özne ve nesne arasındaki bu ‘iç içelik’ (intertwining) sayesinde ulaşılabilir. Merleau-Ponty’ye göre ‘bedenli olmak’, ‘dünyada olmak’ demektir; zira insanın kendi dışındaki varlık alanına temas etmesinin yegâne yolu bedendir. Kişinin karakterinin ve görünmeyen iç dünyasının hakikati de bu bedensel mevcudiyet üzerinden okunmalıdır. Geleneksel düalizmin ötesine geçen Merleau-Ponty; bedenin, çevrenin ve bilincin etkileşimli bütünlüğüne vurgu yapar. İnsani varoluşu ‘dünyada-olma’ (*being-in-the-world*) olarak tanımlar. Dünyada olmak; yaşayan bir beden olmak ve bu bedensel mevcudiyet üzerinden varlık kazanmak demektir. Bu durum, kaçınılmaz bir insani varoluş koşuludur. İnsan; dünya, nesnelere ve diğer öznelerle olan münasebetini bedeni aracılığıyla gerçekleştirir. Bu ilişki, bedenin dünyanın bir parçası olması ve onunla aynı ‘dokudan’ yapılmış olması sayesinde mümkündür. Merleau-Ponty, bedenin dünyaya uzanan bu kurucu parçasına ‘Et’ veya ‘Ten’ (*La Chair*) ismini verir. Bedenin bu yapısı, nesnelere dünyasıyla derin bir tanışıklığa sahiptir; çünkü o da nesnelere gibi dokunulabilir, görülebilir ve algılanabilir olandır. Beden olmak, aynı anda hem ‘özne’ hem de ‘nesne’ olma durumunu ifade eder. Öyle ki bedenimizle bir şeye dokunurken, eşzamanlı olarak kendi bedenimize de dokunuruz. Merleau-Ponty’ye göre insanın dünyada-olma durumu, onun dünyanın kölesi olduğu anlamına gelmez. Beden, her ne kadar kendisini çevreleyen dünya tarafından belirlense de eylemleri aracılığıyla dünyayı dönüştürme ve dünyanın içinde kendi özgün dünyasını yaratma kudretine sahiptir (Sözer, 2014, s. 33-34)

## ELEŞTİREL ANALİZ: TRANSHÜMANİZM VE MERLEAU-PONTY KARŞILAŞTIRMASI

Transhümanizmin insan tasavvuru ve bu tasavvurun gelişiminde belirleyici olan Kartezyen düalizm mirası, Richard K. Morgan’ın *Değiştirilmiş Karbon* anlatısı bağlamında Merleau-Ponty’nin beden fenomenolojisi ile radikal bir karşıtlık sergilemektedir. Transhümanist çerçevede insan; bedenin ve zihnin belirli kodlama yöntemleriyle manipüle edilebildiği, biyolojik organların ise ileri teknoloji ürünü yapay aksamlarla ikame edilebildiği teknoantrik bir yapıyı ifade etmektedir (Yetkiner ve Özdemir, 2022, s. 265). Akımın nihai gayesi, insan doğasını teknolojik müdahalelerle dönüştürerek onu biyolojik belirlenmişliğinden ve geleneksel ontolojik sınırlılıklarından koparmaktır. Bu noktada çalışmanın temel iddiası; transhümanizmin merkezinde yer alan bilinç aktarımı (*mind*

*uploading*) fikrinin, Merleau-Ponty'nin bedeni bilincin kurucu unsuru olarak gören felsefi sistemi içerisinde teorik bir imknsızlığa tekabül ettiğine dayanmaktadır.

Merleau-Ponty'nin perspektifinden bakıldığında, zihin ve beden arasındaki hiyerarşide bedenın kurucu rolü, transhümanizmin indirgemeci yaklaşımıyla uzlaşmaz bir çatışma halindedir. Bu atışma; zihin-beden ilişkisi, dünyayı algılama ve anlamlandırma biçimi, ölümsüzlük arayışı ve en nihayetinde bedenın bir 'araç' mı yoksa 'varoluşun ta kendisi' mi olduğu soruları üzerinden somutlaşmaktadır. Transhümanist düşünce, insanı biyolojik bir süreçten biyonikliğe dönüştürmeyi hedeflerken (Şahin, 2021, s. 192); ölümsüzlüğe ulaşma arzusuyla insan bilincini makinelere aktarmayı ve böylelikle biyolojik bedeni aşmayı amaçlamaktadır. Ancak fenomenolojik açıdan bakıldığında, bedenın statüsünün bir 'araca' indirgenmesi, öznenin dünyayı anlamlandırma kapasitesinin de ortadan kalkması anlamına gelmektedir.

Merleau-Ponty'ye göre algının gerçek öznesi bedendir; bu doğrultuda düşünme ve bilme eylemleri, dış dünyadan gelen verilerin salt bilişsel bir süreçle işlenmesi şeklinde betimlenemez. Düşünme, bilme ve anlama süreçleri, öznenin bedenselliğinden bağımsızlaştırılması mümkün olmayan ontolojik bir nitelik taşır. Bu yaklaşım, Morgan'ın kurguladığı ve 'kortikal belleklerin' zarar görmediği sürece bireye ölümsüzlük atfeden transhümanist anlatıyla radikal bir çelişki içindedir. Transhümanist anlayışta, kişinin içine doğduğu biyolojik bedenın işlevini yitirdiği durumlarda bilincin transfer edilebildiği 'kılıfların' (*sleeves*) varlığı, bedenın özne için ikame edilebilir ve dolayısıyla ikincil bir araç konumuna indirgendini göstermektedir. Bu kurgusal evrende, kortikal bellek mutlak bir öznellik merkezi olarak kutsanırken; bedenın, öznenin dünyayı anlamlandırma sürecindeki kurucu rolünden soyutlanarak ontolojik bir nemsizliğe itildiği tespit edilmektedir (Morgan, 2018, s. 364).

İkinci bir temel zıtlık ise dünyayı algılama ve anlamlandırma biçiminde tezahür etmektedir. Transhümanist düşüncede, insan bedeni ve zihninin belirli kodlama yöntemleriyle manipüle edilmesi ve gerektiğinde ileri teknoloji rn yapay aksamların biyolojik organlarla ikame edilmesi esas kabul edilir (Yetkiner ve zdemir, 2022, s. 265). Bu perspektif; insan doğasının, tecrübelerinin ve tüm yaşantılarının organik bir süreçten ziyade yapay, programlanabilir ve optimize edilebilir bir yapıya sahip olduğunu varsayar. İnsan doğasını teknik müdahalelerle dönüştürerek onu biyolojik ve teolojik belirlenmişliklerinden koparma amacı güden bu akım; özneyi doğal bir varoluş sürecinden biyonik bir mevcudiyet formuna dönüştürmeyi hedefler (Şahin, 2021, s. 192).

Buna karşın Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*'nde bedenın, dünyayı anlamlandırmanın en temel ve kapsayıcı aracı olduğunu vurgular. Ona göre bedensel bir



yetersizlik, sadece tikel bir duyumun kaybı değil, öznenin dünya ile kurduğu ontolojik bağın zedelenmesidir:

‘Zayıflık (yetersizlik), sadece görme ya da dokunma gibi duyuların fiziksel kaybı değildir; asıl mesele, kişinin dünya ile kurduğu temel bağın zayıflamasıdır. Sağlıklı bir insan, o an yanında olmayan veya dokunmadığı nesnelere bile varmış gibi hesaba katarak hareket eder; yani dünya onun için zihinsel ve bedensel bir bütündür. İşte zayıflık, kişinin dünyayı bu şekilde bütüncül bir 'hareket alanı' olarak algılama kabiliyetindeki kırılmadır’ (Merleau-Ponty, 2017, s. 172).

Merleau-Ponty, beden, bilincin ve deneyimin ayrılmaz bir parçası olduğunu savunan bir düşünce belirterek, *Göz ve Tin* kitabında bizlere şunu aktarır; ‘*Görünür içine vücuduyla batmış olarak, kendisi de görünür olarak, gören gördüğünü ele geçirmez: Ona yalnızca bakış ile yaklaşır, dünyaya açılır.*’ (Merleau-Ponty, 2012, s. 32).

Üçüncü bir zıtlık olarak ise bilinç aktarımı ve ölümsüzlük anlayışları hususunda karşımıza çıkar. Bilinç aktarımı ve ölümsüzlük anlayışı bağlamında transhümanist paradigma, insanın özünün bedensel bütünlükte değil, zihinsel süreçlerde saklı olduğunu savunmaktadır. Bu düşünce tarzı, bilincin bedenden bağımsız bir veri seti olarak ele alındığı bilinç aktarımı (mind uploading) kuramına ontolojik bir zemin teşkil etmektedir. Söz konusu bakış açısına göre, şayet insan zihni dijital bir ortama veya robotik bir taşıyıcıya aktarılabilirse, biyolojik ölüm gerçekleşse dahi öznenin varlığını sürdürmesi teknik olarak mümkün görülmektedir (Ballı, 2020, s. 141-150). Bu noktada transhümanizm, ölümü aşılması gereken teknik bir aksaklık; zihni ise bu aksaklıktan kurtarılması gereken temel cevher olarak konumlandırır. Ancak transhümanizmin zihni bedenden bağımsız gördüğü yaklaşımına karşın Ponty, bilincin dünyayla kurduğu bu birlikteliğin ancak bedene mümkün olduğunu savunur: “*Gören gözlerimin, dokunan ellerimin, kendileri de görülür ve dokunulur olduğundan, bu anlamda, dolayısıyla görünür olanı içeriden görüp, dokunulur olana içeriden dokunduklarından ve tenimiz etrafını sardıkları halde tüm görünür ve elle tutulur şeyleri örttüğü ve hatta sarmaladığından, dünya ve ben iç içeyizdir.*” (Merleau-Ponty, 2012, s.160)

Merleau-Ponty'nin fenomenolojik çerçevesinde bilinç aktarımı teorik olarak imkânsızdır. Bu imkânsızlığın temel gerekçesi; transhümanizmin bilinci bedenden ayrıştırılabilir bir ‘veri’ olarak görmesine karşılık, Merleau-Ponty *Göz ve Tin* kitabında şöyle bir örnek verir: Suyun derinliğine baktığımızda o havuzun tabanındaki geometrik desenleri görürüz, ancak bu görüşümüz suya ve dalgalanmalara rağmen değildir. O bozulmalar, dalgalanmalar olmasaydı, döşemenin geometrisini bu ten (et) olmadan görseydim işte o zaman onu olduğu gibi olduğu yerde göremezdim. Ponty, buradaki sapmalar sayesinde



canlı bir varlık olarak nesneyle gerçekten temas kurabildiğimizi belirtir (Merleau-Ponty, 2017, s. 66-67).

Bu noktada uyumsuzluk sadece kavramsal değil, tekniktir: Transhümanizmin kurguladığı dijital zihin, dünyayı sensörler aracılığıyla bir ‘veri’ (*input*) olarak algılamak, Ponty’nin bahsettiği ‘dokunurken dokunulma’ (çift yönlülük/*reversibility*) hissini simüle edemez (Pektaş, 2013, s. 122). Bir sensör nesneyi ‘tespit eder’ ancak o nesneyle aynı ‘ten’den (*La Chair*) yapılmış olmanın getirdiği ontolojik iç içeliği yaşayamaz (Pelister, 2023, s. 24-35).

Dolayısıyla, bedensel direnç ve duyuşsal geribildirim (*feedback*) mekanizması devre dışı kaldığında, ‘anlam’ (*meaning*) salt semantik bir işleme dönüşür; oysa gerçek anlam, öznenin dünyadaki niyetli yönelimi ve bedensel mevcudiyetiyle inşa edilir (Güven & Mollaoğlu, 2025, s. 241-265). Kısacası bu karşıtlık, bedeni aşılması gereken bir engel olarak gören teknolojik iyimserlik ile bedeni varoluşun yegâne kurucu zemini olarak gören fenomenolojik gerçeklik arasındaki aşılmaz yarılmayı temsil etmektedir.

## SONUÇ

Bu çalışma, transhümanizmin bilinç aktarımı (*mind upload*) yoluyla vaat ettiği ‘bedensiz ölümsüzlük’ idealinin, literatürde sıklıkla vurgulanan teknolojik iyimserliğin ötesinde, derin bir ontolojik yarılma ve fenomenolojik imkânsızlık barındırdığını ortaya koymaktadır. Transhümanist paradigma, ölümü ve biyolojik kısıtlılığı teknik bir müdahale nesnesine indirgerken; özünde seküler bir ‘kurtuluş teolojisi’ ve insanı ‘tamamlanmamış bir proje’ olarak gören indirgemeci bir antropoloji sunmaktadır. Transhümanizmin bedeni yalnızca zihinsel verileri taşıyan ve değiştirilebilir bir ‘kılıf’ (*sleeve*) olarak görmesi –ki bu anlayış Richard K. Morgan’ın Değiştirilmiş Karbon eserinde somutlaşır–, Merleau-Ponty’nin ‘beden-özne’ kuramı karşısında ontolojik olarak temelsiz kalmaktadır. Transhümanizmin zihin-beden ayırımındaki bu ikilik, kökleri Kartezyen düalizme uzanan metafizik bir yanılısamanın modern yansımasıdır. Ancak burada radikal bir kırılma söz konusudur: Descartes’ın zihni bedene bağlayan hayali ‘epifiz bezi’ (kozalaksı bez) anlatımı, ruhu bir ‘töz’ olarak muhafaza ederken; güncel distopyalardaki ‘kortikal bellek’ teknolojisi, özneyi tamamen dijital bir ‘enformasyon’ paketine indirgemektedir. Bu durum, bedeni dünyadan yalıtılmış ve her an başka bir platforma transfer edilebilir mekanik bir nesneye (*res extensa*) indirgeyen ‘Araçsal Beden’ yaklaşımını mutlaklaştırmaktadır.

Buna karşın, Merleau-Ponty’nin ‘Ten’ (*La Chair*) ve ‘Dünyada-olma’ (*être-au-monde*) kavramları üzerinden temellendirilen ‘Ontolojik Beden’ anlayışı, bilincin ancak bedensel bir dolayım ve duyuşsal bir ‘iç içelik’ (*intertwining*) sayesinde mümkün olduğunu göstermektedir. Merleau-Ponty’nin meşhur sivrisinek örneğinde vurguladığı gibi, duyum



sadece beyne iletilen bir sinyal değil, bedeninin o noktaya yönelmiş ‘fenomenal mevcudiyeti’dir. Dijital ortama aktarılan bir veri seti, Ponty’nin ‘dokunurken dokunulma’ (çift yönlülük) olarak tanımladığı ve ressamın baktığı orman tarafından bakıldığını hissetmesinde somutlaşan o karşılıklı duyuşsal geri bildirim döngüsünden yoksundur. Bu yoksunluk, anlamın kurucu zeminini ve dünyanın bizim için ‘bir yer’ olma özelliğini yok etmektedir.

Bu bağlamda ‘Bilinç Aktarımı’ olarak sunulan süreç, fenomenolojik açıdan bir ‘yükseliş’ değil, öznenin dünyayı anlamlandırma zeminini yitirerek ‘nesneleştiği’ bir varoluşsal boşluktur. *Değiştirilmiş Karbon* eserinde karşımıza çıkan sanal işkence sahneleri, transhümanizmin kendi iç çelişkisini açıkça ifşa etmektedir: Eğer beden sadece dışsal bir ‘kılıf’ ise, bedensiz bir bilincin -özünde bedensel bir tepki olan- ‘acı’ı duyumsaması teorik olarak mümkün olmamalıdır. Acı, transhümanistlerin iddia ettiği gibi sadece nöral bir ateşleme veya dijital bir uyarıcı değil; ‘Ten’in, yani varoluşsal kumaşımızın bizzat yırtılmasıdır. Bu paradoks, transhümanizmin bedeni dışlarken bile bedensel duyuşlara ve ‘Ten’in dokusal bağlarına olan ontolojik muhtaçlığını kanıtlamaktadır. Dolayısıyla bedeninin devre dışı bırakıldığı bir dijital varoluşta, öznenin ‘yönelimsellik’ (*intentionality*) kapasitesi ortadan kalkmakta ve ‘ben’ yapısı, dünyayla kurduğu bağı yitirerek anlamsız bir veri yığınınına dönüşmektedir. Bu durum, transhümanizmin vaat ettiği ölümsüzlüğün, aslında öznenin fenomenolojik ölümü olduğu sonucunu doğurmaktadır.

Elde edilen sonuçlar, insan varoluşunun teknolojik bir mühendislik nesnesi olmanın ötesinde, bedensel mevcudiyet üzerinden şekillenen dinamik bir ‘oluş’ sorunu olduğunu göstermektedir. Merleau-Ponty üzerinden geliştirilen ontolojik itiraz; bedeni aşılması gereken bir ‘engel’ değil, insanın dünyada var olabilmesinin yegâne ve kurucu imkânı olarak konumlandırmaktadır. Son olarak, ‘Bedensiz Bilinç’ tasarımının yaratacağı etik boşluklar ve dijital kimlik sorunsalı, özellikle güncel nöro-fenomenolojik çalışmalarla karşılaştırmalı olarak incelenmeye muhtaçtır. Bu bütüncül perspektifi sürdürmek, dijitalleşen dünyada ‘insan kalmanın’ ontolojik sınırlarını belirlemek adına kritik önem taşımaktadır.

## KAYNAKÇA

- Alighieri, D. (1998). *İlahi Komedi: Cennet*. (R. Teksoy, Çev.). İstanbul: Oğlak Yayınları.
- Alighieri, D. (2005). *The Divine Comedy*. (H. F. Cary, Çev.). Project Gutenberg. Erişim Tarihi: 08.05.2026, <https://www.gutenberg.org/files/8800/8800-h/8800-h.htm>.
- Aydın, A. (2020). Merleau-Ponty’nin Bedenlenme Fenomenolojisi: Bilinç ve Beden Bütünlüğü. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), s. 77–90.



- Ballı, Ö. (2020). Transhümanizm Bağlamında Bir Yapay Zekâ Sanatçı Uygulaması: OBv2. *Tykhe*, 5(9), s. 141-162.
- Bostrom, N. (2005a). A History of Transhumanist Thought. *Journal Of Evolution and Technology*, 14(1), s. 1-25.
- Bostrom, N. (2005b). Transhumanist Values. *Journal of Philosophical Research*, 30(Suppl.), s. 3-14.
- Demir, A. (2018). Ölümsüzlük ve Yapay Zekâ Bağlamında Trans-hümanizm. *AJIT-e: Academic Journal of Information Technology*, 9(31), 95-104. <https://doi.org/10.5824/1309-1581.2018.1.006.x>
- Descartes, R. (2007). *Felsefenin ilkeleri* (M. Akın, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Descartes, R. (2020). *Meditasyonlar: İlk felsefe üzerine düşünceler* (Ç. Dürüşken, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Ferrando, F. (2013). Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism and New Materialisms: Differences and Relations. *Existenz*, 8(2), s. 26-32.
- Günay, İ. E. (2023). Transhümanizm: İnsan Simülakrın Sonu. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, (10), s. 207-235.
- Güven, Ç., & Mollaoğlu, S. (2025). Görsellerin Deneyimlenmesi Üzerine Fenomenolojik Bir Yaklaşım. *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 23(1), s. 241-260.
- Hamdan, S. I. (2011). Human Subjectivity and Technology in Richard Morgan's Altered Carbon. *3L: The Southeast Asian Journal of English Language Studies*, 17(Special Issue), s. 121-132.
- İkiz, İ. G. (2022). *Peter F. Strawson'ın Descartes'ın Zihin Felsefesi Eleştirisi*. (Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara. YÖK Tez Merkezi, Tez No: 763381.
- Küngerü, A. (2022). Transhümanizm ve Biyopolitika Bağlamında Değiştirilmiş Karbon dizisi örneği. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24(1), s. 1-22. <https://doi.org/10.26468/trakyasobed.995802>.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *Göz ve Tin*. (A. Soysal, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Merleau-Ponty, M. (2017). *Algının Fenomenolojisi*. (E. Sarıkartal ve E. Hacımuratoğlu, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Merleau-Ponty, M. (2023). *Görünür ve Görünmez*. (H. Güven, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- More, M. (2013). The philosophy of transhumanism. M. More & N. Vita-More (Ed.), *The Transhumanist Reader* içinde (s. 3-17). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Morgan, R. K. (2018). *Değiştirilmiş Karbon*. (A. Kuzucan, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Özdemir, M., & Başaran, N. (2021). Transhümanizm, posthümanizm ve insan bilincinin yeni kapsamı. *Journal of Islamic Research*, 32(1), s. 30-51.



- Özgör, C. O. (2025). Sinemada Bilinç Ve Posthüman-Transhüman Kavramları. *Niksar Akademik Çalışmalar Dergisi*, 2(1), s. 69–82.
- Özkan, C. İ. (2019). Descartes'ın zihin teorisi ve sınırları. *MetaZihin: Yapay Zekâ ve Zihin Felsefesi Dergisi*, 2(2), s. 243–254.
- Pektaş, F. N. (2013). *Çağdaş Sanatta Beden Algısı: '1960 Sonrası Bedene Merleau-Ponty ile Bakmak'*. (Sanatta Yeterlik Tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul. YÖK Tez Merkezi.
- Pelister, T. G. (2023). Oyuncu Bedeni ve Kurgusal Karakter İlişkisi Üzerine Merleau-Ponty'nin Bedenlenme Fenomenolojisi Bağlamında Bir Deneme. *Tiyatro Eleştirmenliği ve Dramaturji Bölümü Dergisi*, (37), s. 24–35.
- Platon. (2018). *Şölen - Dostluk*. (S. Eyüboğlu ve A. Erhat, Çev.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Sözer, Ş. (2014). Butō'da Özne/Nesne Beden. *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, (37), s. 29–50.
- Şahin, A. (2021). İnsansız dünya: Transhümanizm [Kitap incelemesi]. *Necmettin Erbakan Üniversitesi Medeniyet ve Toplum Dergisi*, 5(2), s. 191–194.
- Tan, C. (2023). Uç Noktalar Arasında Bir Yolculuk: Black Mirror'da Posthümanizm Teknolojilerine Felsefi Bir Bakış. *Uluslararası Toplumsal Bilimler Dergisi*, 7(2), s. 42-62.
- Temel, H. (2019). Transhümanizme Farklı Bir Bakış! *İnsan ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(2), s. 372–380.
- Topal, G., & Alanka, Ö. (2021). Dijital Bilinç ve Etik Arayüzünde Transhümanizm: Altered Carbon Örneği. *TRT Akademi*, 6(12), s. 328-341.
- Yetkiner, B., & Özdemir, N. (2022). Sinemada Transhümanizm ve Yapay Zekâ. *AJIT-E: Academic Journal of Information Technology*, 13(51), s. 262-286.
- Yılmaz, E. (2025). Felsefi Bir Terim Olan 'İdrak'ın Tanımlanmasında Merleau-Ponty'nin Fenomenolojik Yaklaşımından Yararlanılması. *Disiplinler Arası Dil Araştırmaları Dergisi*, (Özel sayı), s. 492–501.

|                                     |   |
|-------------------------------------|---|
| Geliş / Received                    | 30.04.2026  |
| Kabul / Accepted                    | 14.05.2026  |
| Yayın / Published                   | 01.06.2026  |
| Atıf / Cite as                      | Akkaş, H. Y. & Önal, S. (2026). Schelling'de Mit, Şiir, Tarih, <i>Rasyonalist Dergisi</i> , 1 (2), 75-84. |
| Araştırma Makalesi/Research Article | <a href="https://doi.org/10.5281/zenodo.20184390">https://doi.org/10.5281/zenodo.20184390</a>             |

## Schelling'de Mit, Şiir, Tarih<sup>1</sup> Myth, Poetry, And History in Schelling<sup>2</sup>

Hatice Yıldız AKKAŞ\*  
Sema ÖNAL\*\*

**Öz:** Friedrich Schelling, Romantizm ve Alman İdealizmi ortamında yetişmiştir. Schelling'in mitlerle ilgili görüşlerine temel oluşturabilecek felsefi bakış açısının temelinde şu düşünce yer alır. İlk olayları örten karanlık kalkmadan, tarih denilen büyük bilmececi örgünün motifleri tespit edilmeden, tarihin başlangıcının nasıl olduğunu anlamak mümkün değildir. Bu anlamda mitoloji felsefesi tarihteki ilk bağlantılara ışık olacaktır. Tarih öncesi çağın profan içerikli tanrılar öğretisi içinde bulunan çağın bilincini yansıtır. Schelling'e göre, mitoloji felsefesi insan bilincinin ve bilgisinin kökenlerini anlamada temel bir rol oynar. Bu aşamada mitoloji, tarihin en eski bağlantılarını açıklamak için hayati bir kaynak olarak görülür. Schelling, mitolojiyle bağlantılı olarak bir halkı oluşturan temel unsurun, bireylerin sadece fiziksel olarak bir arada bulunması değil, ortak bir bilinç yapısına sahip olmaları olduğunu vurgular. Bu ortak yapı ilk olarak dilde görünür; ancak toplumsal birliğin gerçek temeli, ortak bir dünya görüşünde yatmaktadır. Schelling'e göre bu dünya görüşü en açık şekilde mitolojide ifade edilir. Mitoloji, bir halkın entelektüel ve kültürel temelini oluşturan başlıca unsur olarak kabul edilir. Bu nedenle mitoloji, sonradan yaratılmış veya topluma dışarıdan dayatılmış bir yapı değildir. Aksine, bir halkın varlığıyla birlikte ortaya çıkan kolektif bilincin bir ürünüdür. İster bireysel ister kolektif olarak üretilmiş olsun, mitoloji halkın kimliğiyle ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır. Bu bağlamda Schelling, miti toplumsal varoluşun ve kolektif bilincin temel göstergesi olarak ele alarak, mitolojisi olmayan bir halkın düşünülemez olduğunu savunur. Tarih öncesi dönemde ortaya çıkan tanrıların öğretileri ve kutsal olmayan anlatılar, o dönemin insanların dünyayı ve bilinç yapılarını nasıl algıladıklarını yansıtır. Schelling, mitlere yalnızca kurgusal bir anlatı olarak değil, çok katmanlı bir entelektüel yapı olarak yaklaşır. Mitlerin alegorik anlamlar taşıdığını, felsefi kavramların şiirsel ifadeleri olarak işlev gördüğünü ve geçmiş düşüncelerin izlerini içerdiğini savunur. Ayrıca mitlerin hem tarihsel hem de edebi değere sahip olduğunu belirtir. Dahası, mitler toplumların fiziksel ve ruhsal kökenlerini açıklarken, insan bilincinin ortak kaynağını da ortaya koyar. Bu makalede Schelling'in 19.yüzyıl ışığında mitlere bakış açısı ve felsefi yaklaşımı detaylı bir şekilde incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Mit, Şiir, Tarih, Felsefe, Schelling.

<sup>1</sup> Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Bilim Dalı Yüksek Lisans Programında Prof. Dr. Sema ÖNAL danışmanlığında yürütülen Hatice Yıldız AKKAŞ tarafından hazırlanan "Mitoloji Bir Bilgi Kaynağı Olabilir mi?" adlı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

<sup>2</sup> Derived from the Master's thesis titled "Can Mythology Be a Source of Knowledge?" prepared by Hatice Yıldız AKKAŞ under the supervision of Prof. Dr. Sema ÖNAL in the Philosophy Department, Philosophy Branch of the Graduate School of Social Sciences at Kırıkkale University.

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Master's Student, Kırıkkale University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy. [yildiz\\_akkas@hotmail.com](mailto:yildiz_akkas@hotmail.com), ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-7940-7633](https://orcid.org/0000-0002-7940-7633)

\*\* Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Prof. Dr., Kırıkkale University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy. [semaonal06@hotmail.com](mailto:semaonal06@hotmail.com), ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-9882-0925](https://orcid.org/0000-0002-9882-0925)



**Abstract:** Friedrich Schelling grew up amidst the transformative era of Romanticism and German Idealism. At the core of the philosophical perspective forming the basis for his views on myths lies a fundamental idea: without the darkness shrouding the earliest events being lifted, and without identifying the key points of the motifs in the great, enigmatic fabric called history, it is impossible to understand how history truly began. In this sense, the philosophy of mythology can shed light on the earliest connections in history. According to Schelling, the philosophy of mythology plays a fundamental role in understanding the origins of human consciousness and knowledge. It reflects the consciousness of the era within the structure of events and actions that developed alongside the doctrine of gods with profane content in the prehistoric age. Due to this fact, mythology is viewed as a vital source for explaining history's most ancient connections. Furthermore, Schelling emphasizes that the fundamental element constituting a people is not merely physical coexistence, but a shared structure of consciousness. This structure first emerges through language; however, the true foundation of social unity lies in a shared worldview, most clearly expressed in mythology. Mythology is a product of the collective consciousness that emerges alongside a people's existence, making a people without mythology inconceivable. Schelling approaches myths as multi-layered intellectual structures containing allegorical meanings and traces of past thought. While myths explain the physical and spiritual origins of societies, they also reveal the common source of human consciousness. This article provides a detailed examination of Schelling's perspective in the context of the 19th century.

**Keywords:** Myth, Poem, History, Philosophy, Schelling.

**Extended Abstract:** Friedrich Schelling is one of the most significant philosophers shaped by the intellectual climate between Romanticism and German Idealism, and his ideas on mythology occupy a central place in his philosophy. Rather than treating myths as mere fictional or literary narratives, Schelling approaches them as profound expressions of human consciousness and as essential keys to understanding the origins of history. In his view, the earliest stages of human history are obscured by a kind of conceptual darkness, and without lifting this veil, it is impossible to fully comprehend how history began. Therefore, the philosophy of mythology becomes a crucial method for illuminating the fundamental connections embedded in the earliest periods of human existence. For Schelling, mythology is not simply a collection of stories about gods or supernatural events; it is a reflection of the way early human beings perceived and interpreted the world. The myths that emerged in prehistoric times reveal how people understood nature, existence, and their own place within the cosmos. In this sense, mythology provides direct insight into the structure of early human consciousness. The so-called profane narratives and teachings about gods are not random inventions, but rather symbolic representations of a developing awareness. They demonstrate how early societies attempted to explain natural phenomena, human experiences, and existential questions long before the emergence of systematic philosophy. A central element in Schelling's thought is his understanding of society as a unity grounded in shared consciousness rather than mere physical coexistence. According to him, a people is not simply a group of individuals living together, but a collective bound by a common way of thinking and perceiving reality. This shared consciousness first becomes visible through language, which allows individuals to communicate and structure their experiences. However, language alone is not sufficient to establish true unity; what ultimately binds a society together is a shared worldview. This worldview finds its most authentic and comprehensive expression in mythology. Mythology, in Schelling's framework, is therefore the foundation of a people's intellectual and cultural identity. It is not something artificially created or later imposed upon a society from external sources. On the contrary, it arises naturally and inevitably alongside the formation of a community. Myths are the spontaneous products of collective consciousness, and they embody the deepest layers of a society's beliefs, values, and perceptions. Because of this intrinsic connection, Schelling argues that a people without mythology is inconceivable. Myths are not optional cultural artifacts; they are essential expressions of a society's very existence and identity. Another important dimension of Schelling's philosophy is his emphasis on the multilayered nature of myths. He rejects the idea that myths should be interpreted literally or dismissed as naive stories. Instead, he argues that myths contain rich allegorical meanings and should be understood as symbolic representations of philosophical ideas. In early human history, when abstract and systematic philosophical thinking had not yet developed, complex ideas about existence, nature, and the divine were expressed through mythological narratives. In this sense, mythology serves as a precursor to philosophy, translating abstract thought into poetic and imaginative forms.



## GİRİŞ

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (sonradan Friedrich Schelling; 27 Ocak 1775-20 Ağustos 1854), Alman idealist düşünürüdür. 19. yüzyıl düşünürü olarak mitler üzerine yapılan tartışmaların tam ortasında yer almıştır, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl sonlarında Alman kültürel ve entelektüel yaşamı hakkında ortaya koyduğu değerli bilgiler açısından da çok önemli bir yere sahiptir.

Schelling, eski dillerde olağanüstü yetenekli, ünlü bir oryantalist olan babasının teşvikiyle, on beş yaşında özellikçe Hellen dili ve edebiyatı üzerine hazırlık eğitimini tamamlamış kendine güveni yüksek bir bireydir. Friedrich Hölderlin ve G. W. F. Hegel gibi daha sonra ünlü arkadaş grubuna rağmen, Schelling, Tübingen’de öne çıkarak entelektüel gücü ve keskin zekasıyla öğretmenlerini etkilemiştir. Kendisi, akademik çalışmalarında, Kant’ın felsefesini, kapsamlı bir İncil eleştirisiyle birleştirerek radikal bir biçimde yeniden yorumlamıştır. Nitekim, Schelling’in kariyeri, çalışmalarının daha ilk yıllarında ünlü bir teolog olarak belirginleşmeye başlamıştır.

Schelling’in orijinal düşüncesini tam olarak anlamak, onun felsefi anlatımının zorluğu nedeniyle, her Schelling okurunun da dediği gibi, kolay bir iş değildir. Örnek ve çok zeki bir çocuk olan Schelling, erken yaşlardan başladığı, altmış yılı aşan akademik kariyeri boyunca Romantizm ve Alman İdealizmi akımlarının o dönem için en ileri aşamalarını görmüştür. Yıllar boyunca örnek olarak gösterilen yazıları, doğa bilimleri alanında; fizik, kimya, biyoloji, tıp ve tin bilimleri alanında; mitler, dinler tarihi, estetik, en çok da felsefe ve teolojiye kadar uzanmıştır. Yazdığı her alandaki yazılar yoğun bir ilgi ve tartışma konusu yaratmıştır. Schelling, kariyerinin sonlarına doğru Berlin’e geldiğinde, bahsedilen eserleri artık geçmişte kalmıştır. Hayatının son on yılında, üniversitedeyken oda arkadaşı olan Hegel’in kürsüsünü devralmasına rağmen, felsefi sisteminin evrimini açıklığa kavuşturacak çok az yayın yapmıştır. Stenografik ders notlarından ibaret olsa da “yeni pozitif felsefesi” hakkındaki düşünceleri kamuoyuna ulaştırmıştır. Bu notlar, Schelling’in bizzat ifade ettiği gibi, ilgili kişilerin “biraz dar” görüşler oluşturmaları için malzeme sağlamıştır.

## MİTİN TEMELİ

Schelling’in düşüncesi genellikle üç ana dönemde incelenir. Doğa felsefesi, özdeşlik felsefesi ve geç dönem felsefesi. Mitoloji felsefesi onun geç dönem düşüncesinin merkezinde yer alır bu dönemde, Schelling akıl ile varlık arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmüş ve özellikle özgürlük, kötülük ve vahiy gibi kavramlara yönelmiştir. (Snow,1996, s.13) Schelling’in mitlerle ilgili görüşlerine temel oluşturabilecek felsefi bakış açısı şu şekildedir:



*“Yargılarımızı, önemli ölçüde, beklentilerimiz şekillendirir. Önsel anlayışa (Vorverständnis) dayanan beklenti, alışkanlıklara ve geçmiş deneyimlere uygun, sürekliliği ve öngörülebilirliği pekiştiren yorumlar üretir. Bu bizi beklenmedik durumlarla karşılaşma riskinden kurtarır.”(Schelling, 2007, s.8)*

Ancak Schelling, öngörülebilirliğe bu kadar güvenmenin tek renkli bir yaşam anlayışına yol açtığını düşünür. Bu tek renkli anlayış, varoluşu katı bir “zorunluluk yasası”na indirgeyen güvenli ve risksiz bir varoluş arzusudur. Schelling'e göre bunun sonucu, derin bir sıkıntı halidir. Sıkıntıdan duyulan bu nefret, onun felsefesinin temel özelliğine; yani aklın, varoluşun coşkulu ve dinamik karakterini tam olarak kavrayamadığı iddiasına işaret eder.

Schelling'in ısrarla vurguladığı gibi, dünya yalnızca saf aklın ürünü olarak anlaşılabilir; aksine, rasyonel olmayan, rastlantısal olanın egemen olduğu birçok unsurlarla doludur. Sıkıntıya karşı bu antipati, Schelling felsefesinin temel bir özelliğini ortaya koymaktadır: Rastlantısal veya tesadüfi dünyanın üzerimizde yarattığı ilk izlenim, aklın zorunlu yapılarına indirgenemez. Dünyanın sürekli değişim ve canlılıkla var olduğu gerçeği, aklın düzenleyici işlevinden önce gelen bir gerçeği kanıtlar. Schelling'in de belirttiği gibi, dünya, sanıldığından çok daha az saf aklın bir ürünü olarak görünür; aslında, akıl dışı unsurlar o kadar baskındır ki, rasyonel olan bile çoğu zaman tesadüfi olanla örtüşür. Mitolojik anlatımlar, insan bilincinin gelişiminde önemli bir yer işgal eder. Mitoloji, mutlak olanın tarihsel süreçte kendini açığa vurma biçimidir (Bowie, 1993, s.174-182).

## **AKIL, ARZU, EYLEM, TARİH İLİŞKİSİ**

Schelling'e göre varlık tarihsel ve dinamik bir süreçtir. Felsefe sadece soyut kavramlarla değil tarihsel süreçlerle de ilgilenmelidir. Bu nedenle mitoloji, felsefi araştırmanın dışında bırakılacak bir alan değildir. Aksine mitoloji insanlığın bilinç tarihinin temelidir. Schelling için, akıl ve düşünmeden daha önemli olan şey arzu ve eylemdir. Berlin'deki derslerinde, düşüncenin tek başına bir eylem olmadığını bu nedenle, mantığın, tarih açıklayamayacağını defalarca vurgulamıştır. Olağanüstü bireylerin eylemlerinde görüldüğü gibi, yalnızca özgürce hareket edebilen varlıklar tarihi şekillendirebilir. Schelling, bu tür eylemlerin akıl ile tam olarak kavranamayacağını savunur. Kahramanlar ve mitolojik olaylar doğrudan gerçekliğin kendisi değil onun sembolik temsillerdir. Bu semboller de keyfi birer oluşum değil zorunlu bir anlam örgüsüne sahiptir. Akıl vazgeçilmez bir unsur olmakla birlikte, varoluşun doğasında bulunan ve gerçek bireylerin somut eylemlerinde ortaya çıkan özgürlüğü açıklamak için yeterli değildir. Bu nedenle, Schelling'in yazdıklarını ve felsefesini anlamak için aklın ötesine geçmek gerekir.



Schelling'in bu yaklaşımından bir mitoloji felsefesi doğmuştur. Mitoloji varlığın kendini açığa vurma biçimlerinden biridir. Mitoloji doğa ve tin arasında aracı işlevi görür. İnsan mitoloji aracılığıyla doğayı anlamlandırır ve kendini bu bütünün bir parçası olarak kavrar.

Schelling'e göre, mitolojik araştırmalar da diğer araştırma alanları gibi yıllarca süren ıraklık döneminden geçmek zorunda kalmıştır. Mitoloji üzerine yapılan bir araştırmada, araştırma nesnesinin çeşitli yönleri, araştırmacılar için birbiri ardına görünür hale geldikçe, sadece şu ya da bu mitolojiden değil de mitolojinin kendisinden genel bir olgu olarak söz etmek gerektiğinde ve çeşitli halkların mitolojilerinde ortak ve uyumlu bir şey olduğuna dair bir kavrayışa gereksinim duyulduğunda, araştırma yavaş yavaş genişlemeye başlayacaktır. Çeşitli bakış açılarından hareketle konunun tüm yönleriyle değerlendirilmesi ve mitolojinin ne olduğunun doğru bir şekilde ortaya konulması ancak bu şekilde mümkün olacaktır. Bu esnada, mitolojinin bir bütün olarak düşünöldüğünü ve aranan şeyin tek tek temsiller (allegoriler) değil, bu bütünün doğası olduğunu belirtmek önsel kavrayış açısından önemli olacaktır. Mitoloji ilahi hakikatin tarihsel süreç içinde sembolik olarak açığa çıkmasıdır (Frank, 1997, s.240). Varlık tarihsel ve dinamik bir süreçtir.

Bilindiği gibi, öne sürölen tüm savlarda yalnızca *prima materia* dikkate alınır. Bize Yunanlılardan geçen bu sözcük, en geniş anlamıyla, genel olarak tarihsel zamanın ötesine geçen, masalların, efsanelerin ve öykülerin tamamını ifade etmektedir. Kökene indiğimizde, (*prima materia*), sadece tarihsel değeri olan olaylarla değil, aynı zamanda insani olan olay ve olgularla karşılaşıyoruz (Schelling, 2007, s.9). Bu insanların kahramanları, kendi aralarında belirli bir dünya oluşturan, dinsel olarak saygı duyulan kişiliklerden oluşan, görünüşte belirsiz bir grup olan tanrılardır. Tanrıların dünyası, kuşkusuz, şeylerin ve insan varoluşunun ortak düzeniyle çoklu bir ilişki içinde duran, ancak esasen ondan ayrılmış ve kendine özgü bir dünyadır.

Schelling, on sekiz yaşında yazdığı '*Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*' (1793) adlı denemesinde, eski mitlerin kökenleri ve işlevleri hakkındaki anlayışını ortaya koyar. Ona göre, yazı öncesi dönemde ortaya çıkan ve sözlü olarak aktarılan her anlatı 'mitolojik' anlatı olarak kabul edilebilir. Böyle bir anlatı, felsefi bir fikir, tarihi bir olay veya şiirsel bir kurgu şeklinde olabilir; ancak, "ulusun çocukluğu"na özgü karakteristik 'duygusal' dil özellikleriyle harmanlandığında, mitin "mucizevi" nitelikler kazandığı görülür. Schelling'in mitlere olan ilgisi, Göttingen'in bilimsel yaklaşımlarından farklıdır ve Weimar'ın entelektüel akımlarına daha yakındır.



Schelling, öğrencilik döneminden itibaren, sadece Yunan sanatı ve felsefesini değil, aynı zamanda cumhuriyetçi ve popüler olarak algıladığı Yunan dini ve kültürünü de yücelten ateşli bir Philhellenizm<sup>3</sup> geliştirmiştir. Onun bu inançları, Hegel ve daha da önemlisi Hölderlin tarafından da paylaşılmıştır. Hölderlin, erken dönem şiirlerinde Yunan tanrılarını özgürlük ve sivil uyumun garantörleri olarak yüceltmıştır. Hölderlin, 1790 tarihli bir şiirinde şöyle yazmıştır: “*Ey Zeus, krallığını sevgi üzerine kurmaya karar verdin... Bütün göksel varlıklar buna hayran kaldı ve senin krallığına baş eğdi.*” Schelling'in eski dine (mitlere) olan hayranlığı aynı şiirsel yükseklığe ulaşmasa da *Ueber Mythen*'de, geçmişin kahramanlıklarını ve ataların cesaretini anlatarak mitlerin babadan oğula aktarıma biçimini göstermiştir.

O dönemlerde dinsel olarak saygı duyulan çok sayıda varlığın olmasından dolayı, mitoloji çoktanrıcı bir yapı taşır ve başlangıçta kendini tefekkür zamanı olarak sunan bu dönemi *çoktanrıcı* zaman olarak adlandırmak gerekir. Bu nedenle mitoloji genel olarak tanrılar sisteminin içindedir. Ancak bu mitolojik kişilikler aynı zamanda birbirleriyle belirli doğal ve tarihsel ilişkiler içinde düşünülmektedir. Örneğin, Kronos'un, Uranüs'ün oğlu olarak adlandırılması doğal bir ilişkiye işaret eder; babasını hadım etmesi ve onun dünya üzerindeki egemenliğine son vermesi, tarihsel bir ilişkidir. Doğal ilişkiler daha geniş anlamda tarihsel olarak da değerlendirilebilir. Keza tanrıların sadece soyut olarak ve bu tarihsel ilişkilerin dışında mevcut olmadıklarını da hemen hatırlamak gerekir: Bu tanrılar mitolojik olarak, doğaları gereği, en başından beri tarihsel varlıklardır. Bu nedenle, mitolojiyi tam kavrayabilmek istiyorsak, onu salt bir tanrılar sistemi olarak değil, tanrıların tarihi olarak da görmek zorundayız. Antik Yunanlıların da dediği gibi: mitoloji bir teogonidir. Bu tarz bir bakış açısıyla, insani fikirlerin kendine özgü bütünlüğüne ulaşabiliriz.

## FELSEFE VE MİTOLOJİ

Schelling, *Mitoloji Felsefesi* adlı eserinde birbirine yabancı ve farklı gibi görünmelerine rağmen felsefe ve mitolojiyi birbirlerine yaklaştırma amacındadır. Ona göre kendi zamanındaki bilim, en yalıtılmış ve en soyut olanla temasa geçmiştir. Daha önceki zamanlarda, tüm bilimlerin içsel birliği ve yakınlığı söz konusuysa sonraki zamanlarda aksine bir durum ortaya çıkmış, tekdüze ve genel bir bilim anlayışı yaygınlaşmıştır. Halbuki her bilgi alanı, kendisine konu ettiği nesnesinin doğasına uygun olarak oluşturulmalıdır.

Schelling'e göre, mitolojiye ilişkin iki temel bakış açısı söz konusudur. Salt şiirsel bakış açısı ve felsefi bakış açısı. Her iki bakış açısının ortak varsayımı, mitolojinin genel olarak bir icat olduğudur. Buna göre, birinci bakış açısı, mitolojiyi yalnızca şiirsel bir icat

<sup>3</sup> Hellen (Yunan)severlikle birlikte o kültürü yüceltme.



olarak değerlendirirken, ikinci bakış açısı onu yalnızca felsefi bir icat olarak ele alır (Schelling, 2007, s.37). Ancak ikisi de birbirini tamamen dışlamaz. Saf şiirsel bakış açısı, mitolojide, tesadüfi ve kasıtsız da olsa felsefi bir içeriğin var olabileceğini kabul eder. Felsefi görüş, ise mitolojinin şiirsellikten yoksun olamayacağını ancak şiirselliğin yapay veya tesadüfi olabileceğini kabul eder. O halde, şiirsel bakış açısı, her rastlantısal doktriner içerikle, tanrıların soyunun sıralanışındaki sistematiklikle, tanrıları tarihinin bazı bölümlerini karakterize eden ciddiyetle zaten çelişmektedir. Çünkü bu şiirsel bakış açısına göre mitolojinin, egemen tanrılara ilişkin bir öğreti olarak, halkların tüm davranışlarını ve yaşamlarını buyurgan bir şekilde belirlediğini düşünmek akla uygun değildir (Schelling, 2007, s.9).

Schelling'e göre tanrılar tarihi, onların şiirleri aracılığıyla ya da sadece bu şiirlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmamıştır. Herodot, tanrılar arasındaki doğal ve tarihsel farklılıkların önceden her yerde var olduğunu, ancak bunun henüz bilinmediğini söyler. Bu yüzden tanrıların bilinirliğini sadece şairlere atfeder. Bu durum, her iki şairden önce de tanrıların tematik olarak mevcut olduğunu, ancak özellikle Hesiod'da olduğu gibi karanlık bir bilinçte, kaotik bir şekilde var olduğunu varsaymayı gerektirir. Böylece tanrıların tarihinin aslında şiirsel formda mevcut olmadığı anlaşılır. Örtük tarih, temelde şiirsel olarak ortaya çıkmamıştır veya tanrılar tarihinin temeli, şiir tarafından atılmamıştır. Herodot'un sözleri tam bağlamında ele alındığında ortaya çıkan sonuç açıkça budur (Schelling, 2007, s.17).

Mitoloji her şeyden önce tarihsel bir olgudur. Genel anlamda doğal bir varlık olarak insan, herhangi bir şiir sanatından doğal olarak daha eski olan ve kökenlerini kimsenin bilmediği masallar, hikayeler ve şarkılarla birlikte yaşayan halk şiirini özel bir sevgiyle tanır. Aynı şekilde, toplumsal yaşamda ortaya çıkan olayların veya görkemli şenliklerin uyandırdığı duygular ile, sürekli olarak yeni aforizmalar, bilmeceler ve konuşma figürleri icat eden doğal bir dünya bilgeliğini tanır. Dolayısıyla, doğal şiir ve doğal felsefenin aktif bir iş birliği sayesinde -önceden düşünülmüş ve kasıtlı bir şekilde değil, daha ziyade düşünmeden, yaşamın kendisinde- insanlar, ruhunun ve fantezisinin boşluğunu doldurmak için ihtiyaç duyduğu ve kendisini daha yüksek bir düzleme yükselmiş hissettiği ve geriye dönük olarak yaşamını güzelleştiren ve asilleştiren ve bir yandan şiirsel oldukları kadar derin bir doğal anlama sahip olan bu yüksek figürleri yaratır (Schelling, 2007, s.47).

Mitoloji, bireylerden değil de bütün bir halktan kaynaklanmıştır. Ancak mitoloji yalnızca tek bir halkın meselesi değildir bütün hakları kapsar ve bu halklar arasındaki mitolojik temsiller arasındaki uyum, genel bir uyumun da ötesinde en küçük ayrıntıya kadar uzanan bir uyumdur. O halde burada, ilk olarak, çok çeşitli ve birbirine çok benzemeyen halkların mitolojileri arasındaki içsel yakınlığın büyük ve reddedilemez gerçeği ön plana çıkmaktadır. Schelling, hem mitolojiyi genel ve her yerde aynı olan bir



olgu olarak açıklayabiliyor oluşumuza; hem de yalnızca *tek bir halka ait olduğunu bize düşündüren neden ve koşulların var oluşuna dikkatlerimizi çeker*. Bu gerçeğe dikkat çeken Schelling, “*Mitolojiyi hem genel ve her yerde aynı olan bir olgu olarak nasıl açıklayabiliriz hem de onun yalnızca tek bir halka ait olduğunu düşündürebilecek neden ve koşullardan kaynaklandığını nasıl kabul edebiliriz?*” (Schelling, 2007, s.48) diyerek tartışmayı derinleştirir.

Bu durumda, yani mitolojik temsillerin başlangıçta tek bir halk içinde ortaya çıktığı varsayıldığında, söz konusu uyumu açıklayabilmek için şu kabul zorunlu hâle gelir: Mitolojik temsiller önce tek bir halk içinde doğmuş, ardından başka halklara aktarılmıştır. Bu aktarım süreci boyunca çeşitli değişikliklere uğramış olsalar da, genel yapıları ve temel özellikleri bakımından özgün temsillerle uyumlarını korumuşlardır. Eğer, Yunanlılar Demeter'i sadece Mısırlılardan almış olsalardı, o zaman Demeter de İsis gibi öldürülen eşini aramak zorunda kalacaktı; ya da İsis de Demeter gibi çalınan kızını aramak zorunda kalacaktı. Bununla birlikte, benzerlik sadece her ikisinin de kaybedileni aramasından ibarettir. Kaybedilen şey her biri için farklı olduğundan, Yunan alegorisi, Mısırlının salt bir kopyası olamaz ya da ona bağımlı olamaz; kendi kendine yeterli ve ikincisinden bağımsız olarak ortaya çıkmış olmalıdır. Benzerlikler orijinal ile kopya arasındaki gibi değildir; bu benzerlik, bir mitolojinin diğerinden tek taraflı olarak türediğini değil, hepsinin ortak bir şekilde türediğini gösterir. Bu dışsal olarak açıklanabilecek bir benzerlik değil; bir akrabalık benzerliğidir. Peki halk nedir ya da onu halk yapan nedir? Kuşkusuz, fiziksel olarak birbirine benzeyen az ya da çok sayıda bireyin salt mekânsal olarak bir arada bulunması değil, daha ziyade aralarındaki bilinç ortaklığıdır. Bu topluluk sadece ortak dilde doğrudan ifadesini bulmaktadır. Ama bu topluluğun kendisini ya da temelini ortak bir dünya görüşünde bulabiliriz ve sonra bu ortak dünya görüşü, bir halkın mitolojisinde, ortaya çıkar (Schelling, 2007, s.46).

Bu nedenle, mitolojinin ister bireyler tarafından icat edildiği ister kolektif ve içgüdüsel bir üretimin sonucu olduğu varsayılın, zaten var olan bir halka sonradan bir mitolojinin eklenmesi imkânsız görünmektedir. Çünkü bir halkın mitolojisiz var olması düşünülemez.



## SONUÇ

Schelling'in düşüncesinde, mitoloji ilkel bir inanç sistemi olmaktan ziyade, insan bilincinin ve mutlak varlığın tarihsel açılımıdır. Bu yaklaşım mitolojiyi kültürel, dini, tarihsel ve felsefi olarak araştırmayı gerekli kılar. Schelling, mitoloji felsefesi ile insan bilgisinin kökenindeki mit, şiir, tarih bağlantısını oluşturan bilincin nasıl bir süreçten geçtiğini gözler önüne sermiştir. Ona göre, tarih öncesi çağın profan içerikli tanrılar öğretisi, o dönemlerde gelişen olayların ve eylemlerin yapısını ve içinde bulunulan çağın bilincini yansıtmaktadır. Mitolojiden felsefeye geçiş irrasyonellikten rasyonelliğe geçiş değil farklı ifade biçimleri arasındaki dönüşümdür (Snow, 1996, s.112-118).

Ona göre, tarih öncesi profan içerikli tanrılar öğretisini incelemek, yeni bir dünyayı açığa çıkarmış ve insan düşüncesini ve bilgisini genişletmiştir. Çünkü ona göre ilk olayları örten karanlık kalkmadığı sürece ve tarih denilen büyük bilmeceli örgünün motiflerinin örüldüğü esas noktalar bulunmadığı sürece tarihin başlangıcının nasıl olduğunu hissetmek mümkün değildir. Bu bakımdan mitlerin yapısını, şiir, din ve tarihle olan bağlantısı bakımından inceleyen mitoloji felsefesi, tarihteki ilk bağıntılara ışık tutmuş ve tutmaya devam edecektir. Bütün bu değerlendirmeler birlikte ele alındığında, Schelling'in mitoloji anlayışının onu ne salt bir kurgu ne de yalnızca tarihsel bir anlatı olarak gördüğü ortaya çıkar. Mit, onun düşüncesinde hem insan bilincinin derin yapısını hem de tarihsel-kültürel oluşum süreçlerini açığa çıkaran çok katmanlı bir anlam alanıdır. Bu nedenle mitoloji, insanlığın ortak kökenini ve düşüncenin gelişim hattını görünür kılan temel bir felsefi anahtar olarak değerlendirilir.

O halde Schelling'e göre mit:1.Alegorik bir anlama sahiptir 2. Şiirsel biçimde ortaya çıkan felsefi kavramların keşfidir; bu nedenle geçmiş keşiflerin bir hatırası olarak değer kazanır.3. Gerçek bir anlam taşır ve hem tarihsel hem de edebi/şiirsel değeri olduğu kabul edilmelidir. 4. Bir halkın kökenlerini yani fiziksel ve ruhsal benzerliklerini ve farklılıklarını ortaya çıkarır. 5. İnsan bilincinin ortak kökenini işaret eder (Hannon, 2004, s. 9). Schelling için mitoloji felsefesinin temeli insanlığın bilincindeki teogonik bir sürecin var oluşuna dayanır. Bu olgu da yeni bir dünyayı açığa çıkarır. Bilgimizin alanını genişletir...Mitolojinin geçmişteki karanlık çağlara ışık tutması onun tarih öncesi bir tarih olduğunu gösterir (Soykan, 2016, s.26).



## KAYNAKÇA

- Bowie, A. (1993) Schelling and Modern European Philosophy. An Introduction Routledge.
- Frank M (1997) The Philosophical Foundations of Early German Romanticism State University of New York Press.
- Hannon, E.Daniel.(2004) Schelling's Philosophy of Mythology; The Value of Myth to Philosophy.Value Inquiry Book Series. Brill Print Publication.
- Schelling, J. & Richey, Mason & Zisselsberger, Markus. (2007) Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology.Albany: State University of New York Press.
- Schelling F:W.J (1989) On history of Modern Philosophy (A.Bowie translation), Cambridge University Press.
- Snow, D.(1996) Schelling and the end of Idealism Suny Press. The State University, New York.
- Soykan, Ö.N.(2016) Schelling, Yaşamı, Felsefesi ve Yapıtları. Bilge kültür Sanat yay. İstanbul.

|                                     |   |
|-------------------------------------|---|
| Geliş / Received                    | 12.05.2026  |
| Kabul / Accepted                    | 18.05.2026  |
| Yayın / Published                   | 01.06.2026  |
| Atıf / Cite as                      | Erceyiş, Ş. & Gökalp, N. (2026). Platon'un Mağarasından Sanal Mağaralara: Görünüş, Gerçeklik ve Değer Dönüşümü, <i>Rasyonalist Dergisi</i> , 1 (2), 85-106. |
| Araştırma Makalesi/Research Article | <a href="https://doi.org/10.5281/zenodo.20354774">https://doi.org/10.5281/zenodo.20354774</a>   |

## Platon'un Mağarasından Sanal Mağaralara: Görünüş, Gerçeklik ve Değer Dönüşümü<sup>1</sup>

### From Plato's Cave to Virtual Caves: Appearance, Reality, and the Transformation of Value<sup>2</sup>

Şeyda ERCEYİŞ\*  
Nurten GÖKALP\*\*

**Öz:** Bu çalışma, gelişen teknoloji ve dijitalleşmenin etkisiyle insanın görünüş ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi kavrama biçiminde ortaya çıkan problemi ve bu problemin bireysel değer yargılarını nasıl yeniden şekillendirdiğini ele almaktadır. Platon'un sanı (doxa) ile hakikat arasında kurduğu ayırım, görünüş ile gerçeklik arasındaki ontolojik ve epistemolojik yapının temel ifadesi olarak değerlendirilmekte; görünüş ile gerçeklik arasındaki ayırımın dijital iletişim teknolojileri ve sosyal medya platformları aracılığıyla nasıl yeniden üretildiği, sanal gerçeklik problemi bağlamında tartışılmaktadır. Platon'un meşhur "mağara alegorisi" Baudrillard'ın simülasyon, simülakr ve hipergerçeklik kavramları üzerinden, Platoncu görünüş-gerçeklik ayırımını dijital çağın ruhu bağlamında tekrar yorumlamayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hakikat, Sanı, Platon, Baudrillard, Simülasyon, Dijital Mağara, Hipergerçeklik.

**Abstract:** This study examines the problem arising from the impact of developing technology and digitalization on how humans perceive the relationship between appearance and reality, and how this problem reshapes individual value judgments. Plato's distinction between opinion (doxa) and truth is considered a fundamental expression of the ontological and epistemological structure between appearance and reality; how this distinction is reproduced through digital communication technologies and social media platforms is discussed within the context of the problem of virtual reality. Through Plato's famous 'Allegory of the Cave' and Baudrillard's concepts of simulation, simulacrum, and hyperreality, the study aims to reinterpret the Platonic distinction between appearance and reality in the context of the spirit of the digital age.

**Keywords:** Truth, Doxa, Plato, Baudrillard, Simulation, Digital Cave, Hyperreality.

<sup>1</sup> Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Bilim Dalı Doktora Programında Prof. Dr. Nurten GÖKALP danışmanlığında yürütülen Şeyda ERCEYİŞ tarafından hazırlanan "Dijital Çağda Değerlerin Dönüşümü: Görünüş-Gerçeklik Problemi ve Sanal Değerler Bağlamında Felsefi Bir İnceleme" adlı doktora tezinden türetilmiştir.

<sup>2</sup> Derived from the doctoral dissertation titled "The Transformation of Values in the Digital Age: A Philosophical Inquiry in the Context of the Appearance-Reality Problem and Virtual Values," prepared by Şeyda ERCEYİŞ and conducted under the supervision of Prof. Dr. Nurten GÖKALP in the Ph.D. Program in Philosophy, Department of Philosophy, Institute of Graduate Studies at Ankara Hacı Bayram Veli University.

\* Doktora Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Ph.D. Student, Ankara Hacı Bayram Veli University, Institute of Graduate Studies, Department of Philosophy. seyda.erceyis@hotmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0001-5882-0237

\*\* Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Letters, Department of Philosophy. nurten.gokalp@hbv.edu.tr, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-2411-9837



**Extended Abstract:** This study examines how pervasive digital environments fundamentally alter human perception of reality and transform value judgments through virtual representations. As individuals spend extended periods in digital spheres, they become increasingly dependent on a world governed by mere appearances. The primary objective of this research is to evaluate this contemporary dependency through the philosophical frameworks of Plato's appearance-reality dichotomy and Jean Baudrillard's concepts of simulation and simulacra. By doing so, the study comprehensively addresses how human values undergo significant transformations in the modern digital age, an era where superficial appearances are prioritized over authentic existence. With the rapid advancement of technology and digitalization, the fundamental relationship human beings establish with the world, as well as their methods of attributing meaning to it, have undergone a radical transformation. Through the constant use of televisions, smartphones, the internet, and social media platforms, modern individuals live under a continuous bombardment of images and digital content. This overwhelming exposure severely weakens the human capacity to directly experience reality, rendering individuals highly dependent on manufactured images provided by digital apparatuses. Notably, the fact that photographs and videos produced within these environments are frequently edited, manipulated, and often designed with artificial intelligence applications, leads to a profound consequence: the distinction between the visible and the real becomes highly blurred, and sometimes entirely eradicated. Individuals increasingly perceive the world not as it is, but through artificial images detached from actual reality, causing the definitive boundary between reality and its representative twin to fade into obscurity. Within this artificial structure, distinguishing authentic reality from mere appearance becomes immensely difficult. Individuals develop modes of perception strictly dependent on digital representations. These altered modes of perception directly dictate how an individual evaluates life, anchoring their judgments solely on appearances. Therefore, this transformation in reality perception inevitably affects the formation of value judgments. This contemporary phenomenon is intimately connected to one of the most enduring debates in the history of philosophy: the distinction between appearance and reality. Digital images rarely present reality directly; rather, they offer specifically manufactured representations. The deceptive nature of the visible inextricably intertwines the real and the unreal. However, questioning the relationship between appearance and reality is not exclusively a modern problem; it has been a pivotal subject since the earliest periods of intellectual history. In this context, Plato's foundational distinction between the sensible world and the intelligible world of Ideas, particularly elucidated through his Allegory of the Cave, provides a significant philosophical bedrock. Plato establishes a definitive demarcation between episteme—true knowledge comprehensible solely through reason—and doxa—mere opinion obtained through deceptive senses, belonging to the realm of appearances. This classical distinction articulates two distinct categories of knowledge and separate realms of existence. Episteme corresponds to the absolute knowledge of unchanging Ideas, while doxa represents subjective opinions concerning the constantly fluctuating world of appearances. These two epistemological orientations offer an explanatory framework for understanding the nature of virtual images produced in digital spaces, which perfectly mirror Plato's world of appearances, capturing modern subjects in a screen-dependent existence. While one dimension of this framework is rooted in Plato's distinction between truth (alétheia) and opinion (doxa), its exact equivalent in the digital age is best explained through Jean Baudrillard's theory of simulation. However, a critical divergence exists: whereas Plato's Allegory of the Cave demonstrates that attaining ultimate truth remains possible, Baudrillard's theory posits that virtual signs have completely usurped truth, turning reality into a simulation. Thus, Plato provides the philosophical ground, while Baudrillard explains its contemporary digital transformation.



## GİRİŞ

Bu makale yaygınlaŐan dijital ortamların sanal temsiller aracılığıyla insanların gerçeklik algısını ve değer yargılarını nasıl deđiŐtirdiđini incelemektedir. Dijital ortamlarda uzun süre zaman geçiren kişilerin görünüşler dünyasına bağımlı hale geldiğini Platon'un görünüş gerçeklik ve Baudrillard'ın simülasyon ve simülakr kavramları üzerinden değerlendirerek, görünüşlerin ön planda tutulduğu dijital çağda değerlerin nasıl deđiŐtiđini ele almayı amaçlamaktadır. Gelişen teknoloji ve dijitalleşmeyle birlikte insanın dünya ile kurduğu ilişki, dünyayı anlama ve anlamlandırma şekli giderek köklü bir dönüşüm geçirmesine sebep olmuştur. Televizyon, telefon, internet ve çeşitli amaçlarla kullanılan sosyal medya platformları aracılığıyla bireyler, sürekli bir görüntü ve içerik bombardımanına maruz kalarak yaşamaktadır. Bu durum, insanın gerçekliği algılama ve doğrudan deneyimleme biçimini zayıflatmakta ve insanı dijital teknoloji araçlarının sunduğu görüntülere bağımlı hale getirmektedir. Özellikle dijital ortamlarda üretilen fotoğraf ve videoların çoğu zaman düzenlenmiş ve kimi durumlarda yapay zekâ destekli uygulamalarla tasarlanmış olması, görünen ile gerçekte olan arasındaki ayrımın bulanıklaşmasına hatta nerdeyse tamamıyla ortadan kalkmasına yol açmaktadır. Bireyler giderek dünyayı olduğu gibi değil, kendilerine sunulan gerçektikten uzak ve yapay görüntüler üzerinden algılamaktadırlar. Bu durum gerçeklik ile gerçeğin temsili ikizi arasındaki sınırın silikleşmesine neden olmaktadır. Böyle bir yapının içerisinde insan, neyin gerçekte neyin görünüş olduğunu ayırt etmekte zorlanmakta ve dijital dünyanın sunduğu temsillere bağımlı algı biçimleri geliŐtirmektedir. DeđiŐen algı biçimleri ise bireyin yaşamı değerlendirme şeklini doğrudan görünüşler üzerinden belirlemektedir. Bu nedenle gerçeklik algısında meydana gelen bu dönüşüm, kaçınılmaz olarak bireyin değer yargılarının oluşumunu da etkilemektedir.

Bu dönüşüm, felsefenin temel tartışmalarından biri olan görünüş-gerçeklik ayrımıyla yakından ilişkilidir. Çünkü dijital ortamlardaki görüntüler çoğu zaman gerçekliğin doğrudan kendisini değil, belirli biçimlerde üretilmiş temsillerini sunmaktadır. Görünenin bu temsili ve kimi zaman yanıltıcı yapısı, gerçekte ile gerçekte olmayanın iç içe geçmesine neden olmakta, görünen ile gerçekte olan arasında kesin bir ayrım yapabilmek yetisini giderek daha zor hale getirmektedir. Ancak bu durum yalnızca günümüze özgü bir problem değildir. Görünüş ile gerçekte arasındaki ilişkinin sorgulanması, düşünce tarihinin erken dönemlerinden itibaren felsefî tartışmaların önemli konularından biri olmuştur. Bu bağlamda Platon'un duyulur dünya ile akıl tarafından kavranabilen idealar dünyası arasında yaptığı ayrım ve bu ayrımı mağara alegorisi üzerinden açıklaması, görünüş-gerçekte problemine yönelik önemli bir felsefî temel sunmaktadır.

Platon, akıl yoluyla kavranabilen hakiki bilgi anlamındaki episteme ile duyular aracılığıyla elde edilen ve görünüşler dünyasına ait olan doksa arasında net bir ayrım yapar. Bu ayrım yalnızca iki farklı bilgi türünü değil, aynı zamanda iki farklı varlık alanını ve buna karşılık gelen iki ayrı biliş tarzını da ifade etmektedir. Episteme, değişmeyen ve akıl yoluyla kavranabilen ideaların bilgisine karşılık gelirken; doksa, duyular aracılığıyla algılanan ve sürekli değişim içinde olan görünüşler dünyasına ilişkin kanaat alanını ifade eder. Bu iki epistemolojik yönelim, hem dijital ortamlarda üretilen sanal görüntülerin Platon'un görünüşler dünyasını hem de dijital ortamların sanal görsellerine yoğun bir biçimde maruz kalan öznelerin dünyayı nasıl algıladığını anlamak açısından



da açıklayıcı bir zemin sunmaktadır. Nitekim günümüz dijital ortamlarındaki görüntüler çoğu zaman görünüşler dünyasına ait sanal temsiller üretirken, kişileri televizyon ve telefonlara bağımlı kılmış, bireylerin algılama ve değerlendirme biçimlerini de etkilemiştir. Bu bağlamda söz konusu zihinsel çerçevenin bir yönü Platon'un hakikat (*alétheia*) ve sanı (*doxa*) ayırımına dayanırken, dijital çağdaki karşılığı ise Jean Baudrillard'ın simülasyon kuramı çerçevesinde açıklanabilir. Ancak Platon'un mağara alegorisi hakikate ulaşmanın mümkün olduğunu gösteren felsefi bir anlatı sunarken Baudrillard'ın simülasyon kuramında sanal göstergeler hakikatin yerine geçtiği ve hakikatin kendisi gibi algılandığı için simülasyona dönüşmüş durumdadır. Bu nedenle çalışmada Platon, görünüş-gerçeklik ayırımının felsefi zemini olarak ele alınırken, Baudrillard dijital çağda bu ayırımın nasıl dönüşüme uğradığını açıklayan düşünür olarak konumlanır. Problemin daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle hakikat ve sanı kavramlarına değinmek gerekmektedir.

### HAKİKAT PROBLEMİNE FELSEFİ BİR YAKLAŞIM

Antik Yunan düşüncesinden günümüze kadar 'hakikatin ne olduğu' sorusu insanın hakikatle nasıl ilişki kurduğunu ve nasıl kavradığını da kapsar. Presokratik dönemde hakikat, genellikle bilginin doğruluğundan ziyade var olanın ne olduğu sorusuna verilen ontolojik yanıtla ilgili olup epistemolojik bir tutumdan bağımsız olarak doğa filozofları tarafından doğadaki oluş ve yok oluşun açığa çıkarılması olarak değerlendirilmiştir. Miletoslu düşünürlerin, gerçeklik problemine sadece ontolojik bir yaklaşım sergilemelerinin yarattığı boşluğu kendilerinden sonra gelen Elea Okulu düşünürleri ontolojik yaklaşımı epistemolojik yaklaşımla destekleyerek tamamlamaya çalışmışlardır. Bu çerçevede hakikat problemi, Sokrates öncesi düşünürlerin varlığın ilk ilkesini açıklama çabalarında da görülür. Sokrates öncesi düşünürlerin arkhé arayışı hakikat probleminin izlerini taşır. Miletos okulu düşünürlerince tartışılan 'neyin gerçekten var olduğu' tartışması her ne kadar doğrudan hakikat kavramını tematize etmese bile, var olanın oluş içinde nasıl belirdiği ve değişim içinde nasıl ayırt edilebileceği sorununu ortaya koymuştur. Bu sorun, zamanla var olanın ne olduğunu değil, nasıl görünür hâle geldiği sorusunu da beraberinde getirerek, hakikatin 'açığa çıkma' anlamında düşünülmesinin önünü açmıştır. Antik Yunan düşüncesinde açığa çıkma deneyimi 'alétheia' kavramı ile ifade edilmiştir.

Antik Yunanca'da alétheia (*ἀλήθεια*) 'hakikat' kelimesine karşılık gelir fakat, kelimenin etimolojik ve dilbilimsel analizine baktığımızda alétheia'nın kökeni olan 'léth'ten türeyen ve farklı anlamlara gelen sözcükler de mevcuttur. 'Lath' gizlemek, unutmak anlamına gelirken, kökenin olumsuzluğu aléthe, gizlenmemiş, unutulmamış anlamına dayanır. Arkaik dönemde bu kavram açıklık anlamında kullanılır. Bu bağlamda hakikat 'açık olan' yani 'görünen'dir. Homeros ve Hesiodos'un şiirlerinde ise alétheia; hakikatin anlatılması, doğru sözü söylemek anlamlarında da kullanılır. "Meydana çıkma, açığa çıkma, gizinden çıkma, görünüverme; gerçek, hakikat, sahici; gerçeği söyleyen, doğru sözlük, samimiyet, açıklık anlamlarına da gelen alétheia; Yunan dilindeki doksa ve episteme arasındaki ayrımla ve bunların kendilerine özgü konularıyla yakından bağlantılıdır" (Peters, 2004, s. 32).



Eski Yunan düşüncesinde hakikatin ne olduğu ve nasıl bilineceğine yönelik tartışmalar doksa ile episteme arasındaki eksen etrafında gerçekleşir. Presokratik dönemin önemli isimlerinden biri olan Parmenides, doksa ile episteme arasındaki ilişkiyi günümüze kadar ulaşan yüz elli dizelik şiirinde; bir tarafta gerçek ve bilgi, diğer tarafta görünüş ve salt görünüşü karşılaştırır (Störing, 2013, s. 123). Parmenides'e göre duyularımız bizi yanıltırken, doksanın fenomenal dünyasında hiçbir gerçeklik yoktur. Bu nedenle duyulara dayanan bilgi gerçek olamaz. Parmenides, var olanın zorunlu olarak var olduğunu ve var olmayanın düşünölemeyeceğini ileri sürerek, duyulara dayalı bilgiyi sanı alanına yerleştirir. Ona göre duyusal dünya, değişim ve çokluk nedeniyle güvenilirmezdir; bu nedenle hakikat, yalnızca akıl yoluyla kavranabilir. Bu yaklaşım, sanıyı hakikatin karşıtı olarak konumlandırır ve duyuların bilgi üretme yetisini sadece görünüşler alanına indirger. Duyular hakikatin değil görünüşlerin bilgisini verir.

Doksa ve episteme problemine, 'İnsan her şeyin ölçüsüdür' ifadesiyle yaklaşan Protagoras, bilginin duyulara ve algıya dayandığını ileri sürer. Gerçeklik ve görünüş ayırımına diğer filozoflardan daha kapsamlı yaklaşan Platon ise Theaitetos diyalogunda 'bilgili insan, bildiği şeyi algılayan insandır; bilgi algıdır' (Platon, 2014, 151) önermesini, Protagoras'ın görüşüyle ilişkilendirerek ele alır ve Sokrates aracılığıyla bu düşüncenin yetersizliğini göstermeye çalışır. Protagoras'ın şeyler kime nasıl görünüyorsa o şekildedir görüşünü rüzgâr örneği üzerinden değerlendirir. Rüzgâr kimilerine soğuk eserken kimilerine soğuk esmez. Şeyler kişilerce olduğu gibi algılanır ve ne şekilde algılanırsa o şekilde tanımlanır (Platon, 2014, 152-153). Theaitetos'da geçen bu tartışma da Sokrates aracılığı ile Platon'un, sanı ve hakikat arasındaki ilişkiyi yeniden kurmasını zorunlu kılar. Platon'a göre bilgi algı ise herkesin algısı doğrudur ve mutlak doğrudan söz edilemez. Ruh hakikati duyular aracılığı ile değil akıl aracılığı ile elde edebilir. "*Ancak ruhumuz, şeylerin birbirinden farklarını ve bu farkın özünü inceleyerek onlar hakkında bir sonuca ulaşır...Bu durumda duyu organları ile algıladıklarımız bilgi değildir. Bu tür bilgiler düşünce yolu ile elde edilir.*" (Platon 2014, 186). Böylece bilgi yalnızca duyularla elde edilen rölativist verilere indirgenemez.

Platon, sanı ve hakikat, görünüş ve gerçeklik problemini 'Phaidros' adlı eserinde de ele alır. Phaidros diyalogu ise doxa ve alétheia kavramlarını bir arada kullandığı bir diğer diyalogudur. Phaidros diyalogunda Sokrates Theuth adlı bir tanrının hikâyesini konu edinir. Theuth, Mısır imparatorunun yanına giderek imparatora harfleri ve yazıyı övmeye başlar. Theuth'a göre yazı insanları daha bilge yaptığı gibi hafızalarını da güçlendirir. Fakat Mısır imparatoru, Theuth'u eleştirerek yazının insanların hafızasını zayıflattığını ileri sürer ve yazının asıl bilgiyi değil onun görüntüsünü verdiğini söyler (Platon, 2017b. 274a-275a). Derrida'da Platon'un diyalogundan hareketle Mısır imparatorunun Theuh'a yönelik son cümlesini şöyle aktarır: "*sen öğrencilerine ancak hakikate benzer şeyleri (doxa) öğretirsin, hakikatin kendisini (alétheian) değil.*" (Derrida, 2014, s.55). Dolayısıyla bu anlatı, Platon'un düşüncesinde hakikat ile onun yalnızca temsili ya da görünüşü arasındaki ayrımı nasıl ortaya koyduğunu gösteren temsil edici bir örnek olarak değerlendirilebilir.

Platon'un diyalogları arasında görünüş-gerçeklik arasındaki ayrım en belirgin şekliyle "Devlet" adlı eserinde görülür. Platon, görünüş-gerçeklik problemini idealar öğretisi üzerinden epistemolojik ve ontolojik bir zeminde çeşitli alegoriler aracılığıyla izah etmeye çalışır. Bu



bağlamda Platon, hakikat meselesini idealar öğretisi temelinde ele alırken, sanı anlamına gelen doxa kavramını özellikle görünür dünya ile ilişkilendirir. “Devlet” adlı eserinde yer alan güneş benzetmesi, bölünmüş çizgi analogisi ve mağara alegorisi aracılığıyla Platon, yalnızca ontolojik değil aynı zamanda epistemolojik bir yaklaşım geliştirerek gerçekliğin ne olduğunu ve insan tarafından nasıl algılandığı meselesini sistematik bir biçimde çözümlenmeye çalışır. Dolayısıyla episteme, gerçek varlık hakkındaki asıl bilgidir. (Woleński, 2004, s.127).

### PLATON FELSEFESİNDE SANI (DOXA) KAVRAMI

Platon'un felsefesi, kendi içinde ilmek ilmek örülmüş bütünlüklü bir yapı olduğu için, kavramları birbirinden ayırarak ele almak mümkün değildir. Platon, felsefî sistemini tek tek kavramlar üzerinden inşa ederken, bu kavramları daima bütünsel yapı içerisindeki yerleri ve işlevleriyle birlikte düşünür. Bu nedende Platon düşüncesinde herhangi bir kavram, ancak sistemin tamamı göz önünde bulundurularak anlaşılabilir. Bu bütünlük içerisinde merkezi bir konuma sahip olan kavramlardan biri de doxa kavramıdır.

Platon için sanı (*doxa*) ile hakikat (*alétheia*) arasında kopuk bir karşıtlıktan ziyade, felsefî sistemini tamamlayıcı, felsefesinin bütünlüğüne uygun bir ilişki söz konusudur. Değindiğimiz üzere bu ayırım ilk olarak Parmenides'in varlık ve varolmayan ayrılığı ile görülür. Platon bu ayrımı Parmenides'ten değişiklikler yaparak devralır. Parmenides için sanı, var olmayana ilişkindir. Var olan hakikat, var olmayan ise sanıdır. Varlığın var olduğu kesinken var olmayan düşünülemez. Sanı da var olmayana ait olduğu için onun hakkında doğru bir şey söylemek mümkün değildir. Fakat Platon için sanı gerçek ile gerçek olmayan arasında 'arada' (*metaxy- dynamis*) bir yerde kalır. Platonik gerçeklik görüşünde, formlar (*eidē*) ile duyulur tikel şeyler (*aisthēta*) arasına giren bir 'ara şeyler' sınıfı vardır (Peters, 2004, s. 219). Platon'a göre sanı var olan ile var olmayan arasında, ara bir bölgededir. Gerçek ile gerçek olmayan arasında bir geçiş yolu, bir köprüdür. Bu bağlamda sanı hakikate ulaşmak için geçilmesi gereken zorunlu bir aşamadır.

Platon 'Devlet' adlı kitabının beşinci bölümünde sanı kavramını rüya benzetmesi üzerinden inceler. Rüya uyurken ya da uyanırken bir şeyin benzerini, onun benzeri olarak değil, kendisiymiş gibi görmek olarak tanımlar (Platon, 2017a, 476c.). Bu tanımdan hareketle, varolanın kesin olarak bilinebileceğini var olmayanın ise kesin olarak bilinemeyeceğini söyleyen Platon, sanı kavramını 'arada' bir yerde konumlandırır. Sanı bir şeydir ama Varlık'a ilişkin değildir. Ancak sanı Varlık'a ilişkin olmadığı gibi Varlık Olmayana da ilişkin değildir (İpek, 2021, s. 69). Bilgi varlığa, bilgisizlik de yokluğa bağlı olduğuna göre, bu türüsüne bilgi ile bilgisizlik ortasında bir şey denir (Platon, 2017a, 477b). Varlık ile var olmayanı, bilgi ile bilgisizliği birbirinden ayıran Platon tam olarak sanıyı burada 'arada' bir yerde konumlandırır. Platon için sanı; bilim ve yetiden ayrı olarak görünüşe göre düşünmemizi sağlayan yetidir. Bu bağlamda 'sanının konusu, görünüşlerdir'. (Platon, 2017a, 477e.). Görünüşleri konu etmesi bakımından sanı, bilimden ayrılır. Çünkü bilimin konusu varlık iken, sanının konusu Platon'a göre varlıktan başka bir şeydir. Sanı ne varlığa bağlanır ne de yokluğa. “Sanı bilgiden karanlık bilgisizlikten aydınlık bir şeydir” (Platon 2017a, 478c.).



Varlık ile var olmayanı, bilgi ile bilgisizliği birbirinden ayıran Platon, sanıyı tam olarak bu iki uç arasında 'ara' bir konuma yerleştirir. Platon için sanı; bilimsel bilgiden ve akılsal yetiden farklıdır. İki ucun arasında salıntıda kalır, ara yetimizle kavrarız (Platon, 2017a, 479d.). Ara yeti olarak sanı, Platon'un vurguladığı gibi görünüşlere ait olması bakımından, görünüşlere göre düşünmemizi sağlayan bir yetidir. Bu nedenle 'sanının konusu görünüşlerdir' (Platon 2017a, 478a.). Görünüşleri temel alması bakımından sanı bilimden ayrılır; çünkü bilimin konusu varlıkken, sanı Platon'a göre varlıktan başka bir şeyle, yani görünüşün kendisiyle ilgilidir. Böylece sanı ne bütünüyle varlığa bağlanır ne de yoklukla özdeşleşir. O, bilgiden karanlık, bilgisizlikten ise aydınlık olan, ara bir biliş düzeyi olarak konumlanır.

Platon'un söz konusu 'ara' konumlandırması, sanının ontolojik ve epistemolojik belirsizliğine işaret eder. Sanı ne ontolojinin ne de epistemolojinin konusudur. Sanı, görünüş ile hakikat arasındaki salıntıda bir bölgede konumlandırıldığı için, hem gerçeğin bir izini hem de onu yansıtmayı bakımından potansiyelini taşır. Tam da bu nedenle, görünüşlerin gerçeklik olarak deneyimlenmesi felsefe tarihinde sonraki dönem düşünürleri tarafından farklı bağlamalarda yeniden ele alınacaktır. Özellikle modern dönemde görünüşün, imgenin ve simülasyonun gerçekliğin yerini nasıl aldığına dair tartışmalar, Platon'un sanı kavramına yüklediği bu ara alanın bambaşka bir düzlemde yeniden yorumlanmasını mümkün kılar. Bu çerçevede, Baudrillard'ın simülasyon kuramı, Platon'un sanı ile görünüş arasındaki ilişkide temellendirdiği çağdaş epistemolojik temel sorunlarından biri olarak gündeme gelmiştir.

### **Platon'da Gerçeklik Problemi: Mağara Alegorisi ve Bölünmüş Çizgi Analjisi**

Platon düşüncesinin en önemli imgelerine sahip mağara alegorisi, onun felsefesinin hangi temeller üzerinden yorumlanabileceğinin en başat göstergesidir. Platon'un fikirlerinin büyük ölçüde mağara alegorisi ve bölünmüş çizgi analjisi üzerinden şekillenmiş olup anlamlandırılması da bu yüzdendir. Mağara alegorisi günümüzde de pek çok problemin temellendirilmesi açısından elzem bir rol oynamaktadır.

Mağara alegorisine göre altlarında ateş olan bir yeraltı mağarasında, ellerinden boyunlarından ve ayaklarından zincirlenmiş, yüzleri duvara sırtları ise mağaranın girişine dönük olan mahkûmlar yalnızca yüzlerini dönebildikleri duvarda bazı gölgeleri görmekteyler. Mahkûmların görebildikleri her şey bu gölgelerden ibarettir. Çünkü, zincirlere vuruldukları mağarada hareket alanları yalnızca mağaranın duvarını görebilecek kadardır. Hareket alanları bu kadarı ile sınırlıdır. Mağaranın duvarında insan gölgelerini gören mahkûm gördüğü gölgeleri 'bizim gibi' olarak tanımlar (Annas, 1981, s. 252). Yani dışarıdaki gölgeler mağaradaki insanla aynıdır ve sıradan insan inançlarını temsil eder. Doğduğu andan beri mağaranın içinde yaşayanlar için mağaranın içi ile dışı arasında bir fark yoktur. Sınırlı bir mekân olan mağara, mağarada yaşayanlar için tüm bir gerçekliğin kendisidir. Platon'un mağarası insanın tüm zamanını geçirdiği yerdir. Mağara metaforu insanın yaşam içindeki inançlarını, eylemlerini, düşüncelerini, kararlarını temsil eder. Bu yönüyle mağara, insanın tüm varoluşunu kuşatan yaşamın bizatihi kendisine tekabül eder.



İçlerinden biri zincirlerinden kurtulma gücünü göstererek mağaradan çıkar ve mağarada kaldıkları süre boyunca gördükleri şeylerin birer gölge, hakikatin birer yansıması olduğunu anlar. Mahkûmun gözünde gerçek, yapma nesnelerin gölgelerinden başka bir şey değildir (Platon, 2017a, 515c.). Özgürlüğüne kavuşan mahkûm, mağaradan çıkarak nesnelerin yansımaları ile değil nesnelerin bizatihi kendileri ile karşılaşır. Dışarı adımını attığı anda güneş, mahkûmun gözlerini kamaştırarak nesnelerin dolaylı birer görüntüsünü verir. Fakat güneş ışığının aydınlatıcı etkisine alışan mahkûm, güneş ışığında nesnelerin yansımalarını değil doğrudan kendilerini görür. Bu farkındalık, aydınlanma anıdır. Aydınlanma anı Platon'un bilgi hiyerarşisinin en üst düzeyini temsil eden ve varlıkların doğrudan kendisini tanımlayan 'noesis' düzeyine geçişe işaret eder. Mahkûm mağaranın görünen dünya, mağaradaki ateşin görünen dünyanın güneşi olduğunu, mağaranın dışının ise gerçek, yani idealar dünyası, bu dünyayı aydınlatan ve her şeyin asıl kaynağının ise idealar dünyasındaki güneş olduğunu anlar (Platon, 2017a, 514a.). Artık nesnelerin yansımaları değil, nesnelere olduğu yerde olduğu gibi görececek ve bilecektir. O halde bir nesneyi, bir şeyi bilirsek onun imgesi, yansıması, hayali, gölgesi hakkında da bilgi sahibi oluruz (Arslan, 2016, s. 262).

Platon'un mağara alegorisindeki makûmların durumu, yalnızca gölgeleri gerçeklik sanmaları bakımından bölünmüş çizgi analogisinde yer alan 'AC' aralığına, yani 'eikasia' düzeyine karşılık gelir. 'AC' aralığındaki her şey gölgeler, yansıyan görüntüler ve bu türden şeylerdir (Platon, 2017a, 510a.). Çünkü mağaradaki mahkûmlar gerçek varlıklarla değil, yalnızca onların duvara yansıyan gölgeleriyle karşı karşıyadır; bu durum, eikasia'nın karakteristiği olan görünüşlerin yansıyan ürünlerini, şeylerin yanıltıcı birer kopyalarını temsil eder. Mahkûmların karanlıkta kalma durumları da gölgeleri gerçek sanmalarından kaynaklanır. Mağaradaki mahkûmlar bölünmüş çizgi analogisinde farkındalığı tematize eden 'noesis'e' çıkamazlar. Noesis çizgi üzerinde en yüksek bölüm olan 'kavrayış' bölümüne karşılık gelir (Platon, 2017a, 511e.). Bu bölüm şeylerin gerçekliğe en yakın olduğu bölüm olarak görülür. Noesis'e yüksellemek, zorunlu olarak bilincin daha alt bir biliş düzeyinde, yani görünüşlere bağımlı bir konumda kalması anlamına gelir. Bu da "eikasia" düzeyinde olduğu gibi, zihnin hakiki varlıkları kavrayamayıp salt görünüşlere bağımlı kalmasını ifade eder. Dolayısıyla mağaradaki tutsakların bilişsel konumu, Platon'un epistemolojik hiyerarşisinde en alt dereceyi oluşturan, eikasia düzeyi ile benzerlik gösterir. Bir şey noesis'e ne kadar yakınsa gerçekliğe de o kadar yakındır. O halde noesis'e ne kadar uzaksa, gerçekliğe de o kadar uzaktır. En uzak düzey olan sanı ve hayal gücü kaynaklı yanlış bilme hâli olarak tanımlanan 'eikasia' ile benzerlik gösterir.

Platon'un mağara alegorisi bölünmüş çizgi analogisi ile uyumludur. "Bağlı tutukluların durumu eikasia olur ve acı çekerek kuklaları ve ateşi görebilecek şekilde döndürüldüklerinde 'inanç' aşamasına ulaşırlar. Mağara'dan çıkış, duyular dünyasından ve onların söylediklerinden düşünce dünyasına yükseliştir; yansımaları görmek 'düşünme' dianoia aşamasıdır, gerçek şeyleri görmek ise 'akıl' veya 'noesis'tir ve güneş iyi formu'dur" (Annas, 1981, s.254). Mağaradan çıkış gerçekliğe yapılan epistemolojik bir yolculuktur.

J. Annas Platon'un mağarasındaki insanı, insan durumunun, insan olmanın kendisi olarak yorumlar. Ona göre başlangıçta hepimiz bir mağarada yaşıyorduk. Mağaradan yukarıya doğru çıkmaya çalışan insanlar ise bilgi ve bilgelik için bir nevi özgürlük yoluna çıkanlardır (Annas, 1981,



s. 263-271). Bu yüzden mağara alegorisi Platon felsefesinde sadece epistemolojik ve ontolojik düşünceinin değil, özgürleştirici ve aydınlatıcı düşünceinin de güzel bir tasviridir. Düşünmeye başlayan kişi, sıradan deneyim ve benimsenmiş görüşleri reddeden biri olarak gösterilir ve aydınlanma süreci, karanlıktan ışığa doğru bir yolculuk olarak betimlenir. Pasif çoğunluğun aksine, düşünmeye başlayan insanlar kendi faydaları için bir şeyler yapmaktadır; bağlardan ilk (itiraf etmek gerekirse gizemli) kurtuluştan sonra, mağaradan yukarı çıkmak kişinin kendi en büyük çabasını gerektirir (Annas, 1981, s. 251).

Mağaradan çıkma cesareti olmayanlar ise, karanlığa mahkûm olmayı tercih eden, hakikatin göz kamaştırıcı büyüsunü keşfetmeyi ürkütücü bulan, bu keşif yolculuğuna çıkma ve bilgiyi edinme arzusunu ve cesaretini kendisinde bulamayan insanlardır. Bilgeliliği arayanlar özgürlüklerine dair aydınlatıcı bir yolculuğa çıkarken mağarada kalan diğer mahkûmlar toplumun pasif, düşünmekten korkan kitlesini temsil eder. Aydınlanmış ile aydınlanmamış kişi aynı mağarada yaşayamaz. Mağara alegorisi bize toplumdaki insanların nasıl zincirlere vurulduğunu betimleyen güzel bir örnektir. Mağaradaki imgelerin gerçeklikten uzak temsiller olması, gündelik hayatın sıradanlığına mahkûm bireylerin teknolojik imgelere bağımlılığını ve bu imgelerin yönlendirici etkisini anlamak açısından mağara alegorisinin güncelliğini hâlâ koruduğunu göstermektedir. Platon'un güncelliğini koruyan mağara alegorisi 'gerçek ile sanal' olan arasındaki ayrımı göremeyen insanlar için; yanlış ve yüzeysel değerlerin içinde bir çıkış yolu bulmanın, ışığı aramanın hikâyesindedir. Mağarada yaşayanların mağara dışında yaşayan 'biz gibiler' ile aynı farkındalık seviyesine ulaşma çabasıdır. Yalnızca aklını kullanma cesareti gösterebilenler mağaranın içinde gölgelerden, yüzeysel ve anlamsız imgelerden kurtulabilir.

Mağara alegorisi, modern toplumun değerlerden soyutlandırılmış çıplak kalmış ruhuna, dijital çağın sanal imgelerine de ışık tutar. Platon, özelde mağara alegorisi ile genelde ise Devlet adlı eserinde bireyin farkındalık seviyesinin artması gerektiğini, bunun ise eğitim ve erdemler aracılığıyla mümkün olacağını anlatmaya çalışır. Bu bağlamda Platon'un alegorisi günümüzde dijital çağın imgelerle dolu karmaşık ve yapay sistemine kapsamlı bir çözüm de sunar. Elbette bu çözüm yeni değildir; ancak günümüzde hiç olmadığı kadar yaygın bir biçimde ortaya çıkan anlamsızlık sorununa ve değerlerle ilgili bireysel ve toplumsal çerçevelerdeki problemlere karşı, insanların eğitime önem vermeleri ve erdemli yaşamı benimsemeleri, insanlığın yeniden anlam kazanması açısından hiç olmadığı kadar kıymetlidir.

### **Dijital İletişim Mağaraları:**

Platon'un mağara alegorisi, yalnızca felsefi anlamda epistemolojik bir bilme sorununu değil, aynı zamanda hakikatin nasıl anlaşıldığı, aktarıldığı ve paylaşıldığı sorusunu da içeren felsefenin yanı sıra diğer disiplinlerle de ilişkili bütünlüklü bir anlatıdır. Bu bağlamda, mağarada zincirlenmiş mahkûmlar, gerçekliği doğrudan deneyimlemekten yoksun olup, yalnızca kendilerine sunulan imgeler aracılığıyla dünyayı kavrarlar. Gerçekliğin birer yansıması olan imgeler dünyası bireylerin kendi içinde tutsak oldukları kişisel mağaralarıdır. İçinde mahkûmları olduğumuz bu mağaralar teknolojinin ve dijitalleşmenin oluşturduğu sanal mekânlardır. Bu durum görünüş ve



gerçekliğe dair kavrayış ve hakikatin her dönemde belirli araçlar üzerinden kurulduğunu ve iletildiğini gösterir. Dolayısıyla mağara alegorisi, hakikat ile iletişim arasında güçlü bir kuramsal bağ olduğunda gösterir.

İletişim, insanların yaşamları boyunca kendi aralarında bağlantılı bir şekilde anlam alışverişi kurmaya yarar. Bu bağlamda iletişim devamlılığı olan akışkan bir süreçtir. Geleneksel dönemde iletişim yüz yüze gerçekleşen bir etkinlikken modern ve postmodern dönemde gelişen kitle iletişim araçları ile birlikte iletişim, bireysel ve mekânsal sınırların ötesine geçerek sadece yüz yüze değil toplumlar ve kitleler arasında gerçekleşen bir etkinlik haline dönüşmüştür. Özellikle kitle iletişim araçları ile aynı ya da farklı mesajların eşanlı olarak çok sayıda insana iletilmesi mümkün hale gelmiştir. Böylece iletişim tek merkezden çoklu alıcıya, kişilerarası düzeyden kitlelerarası düzeye ulaşmıştır.

İletişim sosyal bir etkileşimdir. Bu nedenle insanlık tarihi ile iletişim tarihi birdir. Toplumsal bir varlık olan insan, varlığını iletişimsiz sürdüremez. İletişim insana özgü bir edimdir (Güngör, 2017, s. 7). İnsanın akıl sahibi sosyal bir varlık olmasından hareketle kendi türü ve diğer canlılar ile kurduğu iletişim, diğer canlıların birbirleri ile kurduğu iletişimden farklı olarak, anlam ve değer birlikteliğinden oluşur. Dolayısıyla insanlar arasında kurulan her iletişim basit bir etkileşimin ötesine geçerek anlamlandırma ve değerlendirme sürecinide kapsar. Bu süreç iletişim tarihinde çeşitli formlarda karşımıza çıkar. İletişim biçimi yakın tarihimize doğru klasik iletişim tipinden ayrılmıştır. Sanayi devrimi ve onu takip eden süreçte meydana gelen teknolojik gelişmeler ile birlikte iletişim biçiminde ve hızında yaşanan değişim iletişimdeki anlam ve değer birlikteliğini de etkilemiştir. Gazete, radyo, televizyon gibi kitle iletişim araçlarının ortaya çıkması ile birlikte iletişim yaygınlaşmış ve daha görünür olmuştur. Özellikle internetin gelişmesi ve her bireyin kendine ait akıllı cep telefonuna sahip olması teknolojik yeniliğin yeni bir tipini doğurmuştur.

Önemli bir yenilik olarak görülen internetin, insanlığa hizmet etmeye başlaması ile bazı vaatleri olmuştur. İnternetin bilgiyi sağlama ve bilgiye ulaşma konusundaki yeni yöntemi sayesinde internet, iktisadi refah konusunda yeni bir çağ açacak, aradığımız bilgiyi bize sunacak arama motorlarının gelişimini sağlayacak, yaygın eğitimin sorunlarını çözecek, bizi aktüel gerçeklikle temas ettirecek, gerçek hayatta sahip olduğumuz kimliklerden çok daha esnek kimliklere sahip olmamızı sağlayan sanal dünyaları keşfetmemizi sağlayacak ve böylece yaşamlarımıza yeni anlam boyutları katacağını iddia eden Dreyfus'a göre, internetin bu yeni ve doyurucu vaadi çok laf üretip çok az mutlu son vermektedir (Dreyfus, 2016, s.14). Her ne kadar internet insanlık için büyük vaatlerle sahneye çıksa da, kendisinden beklenileni karşılamamıştır. Yarattığı yeni dünyada yeni yıkımları da beraberinde getirmiştir. Çok fazla bilgiye ulaşma ve etkileşimde olma gibi olumlu faktörler sağlamış fakat eşzamanlı olarak insanlar üzerinde olumsuz etkiler de doğurmuştur.

Dreyfus 'American Psychologist' dergisindeki bir araştırmadan alıntı yaparak 1990'lı yıllarda internetin büyük oranda iletişim için kullanıldığını fakat internet kullanıcıları arasında, hane içindeki aile üyelerinin iletişim ve sosyal çevrelerinde düşüş, depresyon ve yalnızlıklarında artış görüldüğünü aktarıyor (Dreyfus, 2016, s. 14). Elektronik iletişimin internetle birlikte belirginleşmeye başladığı bu dönemde yapılan ilk araştırmalar bile bizlere dijital dünyanın açtığı



bir takım sosyolojik ve psikolojik olumsuzlukları göstermektedir. İnternetin her eve girmesi, herkesde bir cep telefonu bulunması ve her cep telefonunda birden fazla sosyal medya platformunun yer alması ve platformların aktif kullanılmasıyla durum önlenemez bir doğal felakete dönüşmüştür. Bu olumsuz büyüme internet ve teknolojik cihazların merkezden çevreye doğru yayılmasıyla daha hissedilir hale gelmiştir. Günümüzde büyüme dediğimiz şey, aslında kanseri andıran, nereye gittiği belli olmayan hızlı bir çoğalma (Han, 2020, s.7) haline gelmiş, insanın bedenini ve ruhunu ele geçirmiştir.

2000’li yıllarda teknolojik gelişmelerin hız kazanması, yeni medya oluşumu ve sosyal medya platformlarının ortaya çıkması, kitle iletişiminin hızlanarak yaygınlaşmasına olanak tanımıştır. Teknik bilgi ve donanımın toplumun her kesimine açılması ile birlikte veri alıcıları, iletişim ve interaktiflik hususlarında geleneksel iletişime nazaran aktif rol oynamaya başlamıştır. Kullanıcılar artık sadece alıcı değil, verici ve üretici olarak rol almaktadır. Sosyal medyanın geleneksel iletişimden farklı olarak yaptığı şey de tam olarak budur. Kullanıcıların tek yönlü bilgi paylaşımını karşılıklı etkileşim zeminine taşıyan, çok yönlü bilgi ağlarının bulunduğu medya sistemine sosyal medya denilmeside bu yüzdendir (Özutku vd., 2014, s.29). Sosyal medya ile birlikte kullanıcılar tek boyutlu etkileşimden çift boyutlu etkileşime geçerek, çok yönlü aktör konumuna yerleşmişlerdir. Bu dönüşüm, iletişimin yalnızca yapısında değil, aynı zamanda bireyin gerçeklik algısı ile kurduğu ilişkide de köklü bir değişimi beraberinde getirmiştir. Kullanıcının hem alıcı hem verici hem de üretici konumuna geçmesi, bireyi iletişim sürecinin merkezine yerleştiriyor gibi görünse de, bu durum aynı zamanda gerçekliğin giderek birden fazla iletişim aracı ile daha dolaylı bir biçimde algılanmasına da sebep olmuştur. Sosyal medya platformları, bireyin dünyayı doğrudan deneyimlediği alanlar olmaktan ziyade, gerçekliğin imgeler, temsiller ve imajlar aracılığıyla yeniden üretildiği dijital alanlar hâline gelmiştir. Bu bağlamda sosyal medya, Platon’un mağara alegorisinde olduğu gibi, bireyin hakikati doğrudan değil, kendisine sunulan görüntüler ve imgeler üzerinden kavradığı; gerçeğin kendisinden ziyade, onun dijital görüntüsüne yöneldiği sanal mağaralar olarak düşünülebilir.

Günümüzde sanal mağaralarımıza bu kadar bağlı olmamızın belli başlı sebepleri vardır. Bu sebepler sosyal medya platformlarının kullanım özellikleri ile ilgilidir. Sosyal medya; etkileşimciliği, hızı, izleyicilerin sadece izleyici olmayıp kullanıcı durumuna geçmesi, iç içe geçen sanal gerçeklik, bireyselliğin ve kitleliliğin eş anda yaşanması, zaman ve mekân kavramının iç içe ve aşkın olması, doğru ya da yanlış çok fazla bilgi sağlanması gibi kendisine has özelliklerinden dolayı kullanıcılarını görünmez veri zincirleri ile sanal mağaralara hapsedmiş durumdadır. Özellikle son yıllarda kullanıcıların devamlı içerik üretmesi ve üretilen içeriklerin ticarî amaca hizmet etmesi, sosyal medya mimarlarının ise bu süreçten reklamlar aracılığı ile para kazanması, vericinin ve alıcının karşılıklı kâr amacını gütmesi, söz konusu karşılıklı kâr amacına bağlı olarak sosyal medyada daha yoğun ve aktif zaman geçirme isteği kullanıcılara vurulan zincir halkalarından belki de en önemlisidir. Bu bağlamda Han’ın interneti ve dijitalleşmeyi insanın bütün yaşamını ele geçirmesinden hareketle kansere benzetmesi boşuna değildir. Han’a göre internet ve dijitalleşme yeni bir egemenlik ve sömürü biçimidir. İnternet insanları sürekli görünmez biçimde denetler. İnternet kullanıcıları dijital panoptikon’un tutsaklarıdır. Bu panoptikonlarda



mahremiyet göz ardı edilir. Sürekli gözetim altında tutulan kişi bir veri aracına dönüşür. Yani insan veriye indirgenir. İnternet ortamında insan davranışları sürekli analiz edilir. Han' a göre dünyanın büyük bir mağazaya dönüştüğü internet ortamında insanın yaşamı bütünüyle ekonomik değere indirgenir. İnternet 'Costomer-Lifetime-Value' anlayışıyla insan varoluşunu kapitalizm ağında eritir (Han, 2020, s.29-42). Google, Amazon, Facebook ve Apple gibi mega şirketlerin tüketicilere, teknolojinin ve hizmetlerinin dünyayı daha iyi, daha bağlantılı, hatta daha demokratik bir yer haline getireceğini vaat etmesi (Huberman, 2023, s.34) 'Costumer- Lifetime- Value' anlayışını meşrulaştıran gerekçeler arasında görülmektedir. Fakat bu gerekçeler, kullanıcıların platformlar üzerindeki sürekliliğini aktif tutmak içindir ve gerçekte bireyleri görünmez zincirlere bağlar. Böylece dijital mağaralar, kullanıcıların isteyerek içinde kaldıkları, zincirlerini çoğu zaman fark etmedikleri ya da özgürlük yanılsamasıyla zincirlerini benimsedikleri ortamlar hâline dönüşür.

### Platon'un Mağarasından Simülasyon Kuramına

Çağımızda dijital ekranların birer dijital mağaraya dönüşmesinin temel sebebi, hakikatin giderek kurgusal bir yapıda görünür olmasında ve bu kurgusal yapı içerisinde insanların gerçeklik ile simülasyonun sunduğu sanal görüntüleri ayırt edememesinde yatar.

Platon'un mağara alegorisine baktığımız zaman görünüşler gerçekliğin üzerini örter. Zincirlerinden kurtularak mağaranın dışına çıkan mahkûm gölgelerin birer yanılsamadan ibaret olduğunu anlar. Zincirlerinden kurtulan mahkûm gerçekliği kavrayarak 'noesis'e ulaşır. Böylece gerçekliğin üzerindeki kurgusal örtüyü kaldırır. Hakikat, tıpkı güneş gibi gerçekliği aydınlatarak görünüşlerin oluşturduğu belirsizliği aydınlatır. "Nesneler gün ışığıyla aydınlandı mı göz onları apaçık görür. Ruh, bakışlarını gerçeğin ve varlığın aydınlattığı bir nesneye çevirdiği zaman onu kavrar, bilir ve tam bir anlayışa varır" (Platon, 2017a, 508d.). Platon'un mağara alegorisinde mahkûmlar başlangıçta zincirlere vurulsa da mağaradan çıkarak nesnelere dair bilme gücünü elde eder. Güneş görünen nesnelere hakikatini sunar. Böylece mahkûmlar görünüşleri aşarak gerçekliğe ulaşır. Platon'un mağara alegorisinde gerçekliğe ulaşmak mümkündür. Fakat dijital mağaralar Platon'un mağarasından farklı olarak gerçekliğe ulaşmayı mümkün kılmaz. Çünkü dijital mağaralarda görünüşler gerçeklik ile yer değiştirmiş durumdadır. Bu durum, Baudrillard'ın simülasyon kuramında gerçekliğin yerini alan 'simülakr' ve 'hipergerçeklik' kavramlarıyla açıklanmaktadır. Simülasyon kuramı Platon'un mağarasının dijital mağaralara nasıl dönüştüğünü göstermektedir.

Gerçekliğin sanal gerçekliğe dönüştüğü Baudrillard'ın simülasyon kuramında, görünüş hakikati gizler. Bu öylesine bir gizlemedir ki Baudrillard'ın simülasyon kuramında simülakrlar zamanla gerçekliğin yerini alır. Tıpkı Platon'un mağarasında duvara yansıyan gölgelerin gerçekliği taklit etmeleri gibi sanal mağaralarda da görüntüler dijital olarak taklit edilirler. Taklidin gerçeğini bire bir yansıtmasını 'Simülakr Kuramı' ile ele alan Fransız düşünür Baudrillard'a göre taklit edilen her nesne, her görüntü birer gösterge yani simülakrdır. Bir gerçek olarak algılanmak istenen simülakr (Baudrillard, 2020, s. 14). hakikati gerçeğin kendisine benzeterek gizlemeye çalışır. Simülakrlar gerçek olmayan şeyleri gerçekmiş gibi sunarak simüle eder (Baudrillard, 2020, s. 15).



Simüle etmek ise sahip olunmayan şeye sahipmiş gibi yapmaktır (Baudrillard, 2020, s. 15). Yani Baudrillard'a göre simülakrlar gerçek ile sahte arasındaki farkı yok etmeye çalışırlar. Simüle edilen şey, zamanla gerçeğin yerini alır. Gerçeğin tanımı bile: eşdeğerli bir yeniden üretimi sağlanabilen şeye dönüşmüştür (Baudrillard, 2021, s. 148). Dijital mecraların ve sosyal medya platformlarının da yaptığı şey nesnelerin gerçek olmayan fakat gerçeğe en yakın görüntülerini vererek, bilgisayar programları aracılığıyla yapay bir şekilde kullanıcıları simüle etmektir. Sistem, bize sunduğu görüntüleri gerçek olarak algılamamızı ister. Günümüzde sistem tamamen belirsiz bir ortama doğru sürüklenmekte, tüm gerçeklik kod ve simülasyona özgü hipergerçeklik tarafından emilmektedir (Baudrillard, 2021, s. 7).

Simülakrlar, radikal bir biçimde bizi gerçekliğin ortadan kalktığı bir evrene mahkûm eder. Platon'un mağarasında gölgelerin yanıltıcı görüntülerinden kurtulmak mümkünken Baudrillard'ın simülasyon evreninde görünüşler dünyasından kurtulmak mümkün değildir. Çünkü dijital çağın temsilleri saf gerçeklikten söz etmeyi imkânsız kılar. Temsilin gerçekliğin yerini almaya başlamasıyla birlikte gerçeklik problemi yeni bir boyut kazanır. Bu noktada gerçekliğin yalnızca 'ne olduğu' değil, nasıl üretildiği de bir probleme dönüşmüştür. Özellikle teknolojik gelişmelerle birlikte Baudrillard, bu dönüşümü merkeze alarak gerçekliğin temsil yoluyla nasıl dönüştürüldüğünü, hatta temsilin zamanla gerçeğin yerini alıp alamayacağını sorgulamaya başlar. Baudrillard'ın simülasyon kuramı da tam bu noktada, görünüş gerçeklik ilişkisini klasik epistemolojik sınırların ötesine taşıyan radikal bir problem olarak ortaya çıkar.

Baudrillard'a göre her türlü gerçekliğin işlemsel bir ikizi vardır (Baudrillard, 2020, s. 15). Her işlemsel ikiz, gerçeğin tüm göstergelerine sahiptir fakat gerçeğin kendisi değildir. İşlemsel ikiz öyle tasarlanmıştır ki, gerçekliğin kendisinden ayırt etmek imkansızdır. Kopyanın atıf yaptığı şeyin somut bir gerçekliği olmasına karşılık simülasyonun göndermede bulunduğu şeyin bir gerçekliği yoktur (Akgül, 2024, s. 1655). Gerçekliği yok eden fail, kitle iletişim araçlarının, dijitalleşmenin kendisi olduğu için Baudrillard düşüncesinde merkezi rol oynar. Çünkü şeylerin işlemsel ikizi bir makine tarafından sonsuz kez yeniden üretilir. Üretilen imgelerin üretilme hızı ve çokluğu yitirilmiş gerçekliğin ölümcül ağları ile bizi çevreler. Sonuç olarak imgeler her zaman ölümcül bir güce sahip olmuştur (Baudrillard, 2020, s. 19).

Baudrillard'ın klasikleşen 'Disneyland' örneği gerçeklik ile sanallık arasındaki hakikati yitirdiğimizi gösteren güzel bir örnektir. Övülen Amerikan değerlerinin eleştirisi niteliğindeki bu örnek, gündelik yaşamın bir hapisaneyeye benzemesiyle ilişkilidir. Disneyland bir simülasyon evrenidir. Canlandırılmış gerçeklikten çok, gerçeğin gerçeğe benzemediğini gizleyebilmek ve gerçeklik ilkesinin devamını sağlayabilmeyi amaçlar (Baudrillard, 2020, s. 29). Yapay sınırların ötesine geçen Disneyland, işaretler ve fantazmlarla dolu hipergerçek bir alandır. Böyle bir dünya olsa olsa gerçek ya da bizim bütünsel gerçek olarak adlandırdığımız bir evrene benzeyebilir. Bu evrende hakikat ve görünümün yerini bütün gerçeklik almıştır (Baudrillard 2005, s. 22). Disneyland'ın sunduğu düşsellik, ne gerçektir ne de sahte. Burası gerçek adlı kurmacayı ona simetrik bir şekilde yeniden üretmek amacıyla tasarlanmış bir caydırma (ikna) makinesidir (Baudrillard, 2020, s. 29). Disneyland bize neyin gerçek neyin sahte olduğunu ayırt edemediğimiz bir düşsellik sunar. Sunduğu her gösterge, gerçeği ele geçirmiş bir göstergenin bize dayatılmış



halidir. Disneyland'ın düş dünyası mağarada duvara yansıyan gölgeler gibidir. Gerçek değildir fakat gerçekliğin birer yansımasıdır. Tıpkı mağarada oturan mahkûmların zincirleri yüzünden sadece duvara bakması gibi Disneyland'ın alacalı simgeleri ziyaretçilerin gözlerini başka bir yere çevirmekten alıkoyar. Böylece Disneyland mimarisi sanal bir mağara olarak ziyaretçilerine hizmet eder.

Slavoj Žižek de Baudrillard gibi teknolojinin, gerçeklik algısını nasıl değiştirdiğine dikkat çeken düşünürler arasındadır. "Teknoloji artık doğayı sadece taklit etmez, daha çok, onu yaratan temel mekanizmayı açığa çıkarır, böylece bir anlamda 'doğal gerçeklik'in kendisi 'simüle edilen' bir şey haline gelir, tek 'Gerçek' de DNA'nın temel yapısı olur" (Žižek, 2018, s.168). Benzer şekilde Zizek'e göre: "Sanal gerçeklik aygıtı, potansiyel olarak 'gerçek' bir gerçeklik deneyimi üretebildiği için, sanal gerçeklik ile 'gerçek' gerçeklik arasındaki farkı ortadan kaldırır. Bu 'gerçeklik kaybı', yalnızca bilgisayarlar aracılığıyla yaratılan sanal gerçeklikte değil, daha temel bir düzeyde, medyanın bizi imgelerle bombardımana tuttuğu ve giderek artan 'hipergerçeklik'te de çoktan meydana gelmektedir." (Žižek, 2018, s.168). Nietzsche'nin dediği gibi gerçek dünya ile birlikte görünümüler dünyasını da yitirdiğimiz zaman içinde yaşadığımız evren olgusal, olumlu ve bu haliyle gerçek olmasına gerek kalmamış bir evrendir (Baudrillard, 2005, s. 23). Sanal mağaralarımız da olgusal, olumlu ve gerçek değildir. Fakat 'gerçekmiş gibi' oldukları için cazibelidir ve içinde yaşanılmaya değerdir.

Dijitalleşme ve sosyal medya platformlarının zihinlerde yol açtığı diaspora, insan zihninin, bilincinin, algısının yerle bir olmasına sebep olmuştur. Baudrillard'a göre: "*Artık olayla canlandırılmış görüntüsü arasında bir mesafe, bir boşluk, bir orada olmama durumu yok. Ekranı baktığımızda doğrudan sanal görüntü evreninin içine yerleşiyoruz. Ekrandaki görüntünün içine sanki yaşamın içine girercesine dalıyoruz. Yaşantımızı üstümüze bir tür dijital tulum gibi geçiriyoruz.*" (Baudrillard, 2005, s.75). Tüm yaşamımızı; algılarımızı, eylemlerimizi, değerlerimizi küçük ekranların karşısında yeniden ama gerçekliğin simüle edilmiş yapay formu ile inşa etmeye çalıştığımız dijital bir evrendeyiz.

Baudrillard'ın 'dijital tulum' metaforu, bireyin sanal dünyada bedenini, bilincini, kimliğini, algısını artık yitirdiğini, farklı bir şey ile asıl derisinin üzerini örttüğünü anlatır. "Dreyfus'un" dediği gibi internet, kullanıcıları bedensizleştirir (Dreyfus, 2016, s.16). Bu bedensizleştirme sadece zamansızlığın ve mekânsızlığın bedensizleşmesi anlamında değildir. Bir derinin üstünü başka bir deri ile örterek hakikati gizlemektir. Bedeni arkada bırakmak, 'ruh bedeninin mezarıdır' deyişine katılan Platon'un beden ve ruh ikiliğine (soma-sema) dayanan metafizik yaklaşımıyla paralellik gösterir. Platon, Sokrates'i takip ederek bir insanın en yüce gayesi, 'bedeni öldürüp' saf akıl olması gerektiği iddiasını benimsemişti. Sokrates'in dediği gibi, "*bedeni hor görüp ondan kaçınma ve özgür olmak için gayret etme yolunda filozofun ruhu, tüm her şeyin ötesindedir.*" (Dreyfus, 2016, s.17-18). Platon beden ve bedenle ilgili her şeyden uzaklaşarak, ruh için bir mezar olarak gördüğü bedeni, ruhtan ayırarak en yüksek gaye olan 'iyi ideasına' yükselişi en yüce gaye olarak görür. Oysa dijital çağ insan ruhunu bedeninin içine hapsederek insanların hakikate değil, sanal dünyanın gerçek olmayan ve geçici hazlarına daha fazla gömülmesine ve bu sanal hazlardan doğan sanal değerlere hizmet etmesine yol açmıştır. Çünkü dijital çağ, bireyi bedeninin dışına çıkarıp hakikate



yaklaştırmak yerine, bedeni ve bedensel arzuları merkeze alarak ruhu yeniden kuşatmak ister. Böylece hakikat ve hakikat ile şekillenen anlam ve değer olgusu yerini bedensel hazların ve dijital dünyadaki simülakrların egemen olduğu yeni bir görünüş-gerçeklik alanına bırakmıştır. Bu doğrultuda dijital mağara, Platon'un mağarasından farklı olarak yalnızca gerçeğin gölgesini farklı biçimlerde sunmakla kalmaz; aynı zamanda bireyin gerçekliği algılama yetisini değiştirerek gerçekliğe dair bilinçli karar verme iradesini zayıflatır. İnsanları yapay arzuların peşinde koşmaya ikna ederek, anlamdan uzak değerler alanında var olmaya mahkûm eder. Böylelikle yeni bir etik kriz alanı yaratmış olur.

## DİJİTAL ÇAĞDA DEĞERLERİN DÖNÜŞÜMÜ

İçinde yaşadığımız bilgi ve teknoloji çağında bilimsel gelişmeler, teknolojik yenilikler ve yeni üretim biçimleri insan yaşamını önemli ölçüde değiştirmiştir. Günlük hayat artık daha hızlı ve pratiktir. Teknoloji sayesinde insanlar, günlük yaşamın birçok alanında çeşitli ihtiyaçlarını kısa sürede karşılayabilmektedir. Teknoloji gündelik yaşamın pratik alanında oldukça olumlu sonuçlar doğurmaktadır. Özellikle modern yaşamın sunduğu konfor alanı, her şeye daha hızlı ve daha kolay ulaşım sağlama teknolojinin insana sunduğu avantajlar arasında görülebilir. Fakat buna karşılık teknolojik ilerleme, bir yandan insan hayatını kolaylaştırırken diğer yandan kişisel ve toplumsal değer anlayışının değişip dönüşmesini de beraberinde getirmiştir. Dijitalleşme ile birlikte dünya çapında gözle görülür bir değer dönüşümü yaşanmaktadır. Bu dönüşümü daha iyi anlamak için değer kavramını incelemek gerekir.

Değer kavramı kullanılan bağlama göre oldukça farklı anlamlara sahiptir. Bu nedenle değer kavramı üzerine yapılan tanımlarda çeşitlilik arz eder. Sözlük anlamı ile değer: bir şeyin önemini belirlemeye yarayan ölçü; bir şeyin değdiği karşılık, fehamet, kadir, kıymet demektir (TDK, t.y.). Türkçe anlamı ile değer bir şeyin karşılığı, bir şeyin ederi anlamına gelmektedir. Kişinin, isteyen, gereksinme duyan, erek koyan bir varlık olarak nesne ile bağlantısında beliren şeydir (Akarsu, 1975, s. 44). Değer, değerlendirilen şeyin kendisindedir ve bu değer o şeyin, eylemin, eserin, kişinin bir yapı özelliğidir (Kuçuadi, 1998, s. 45). Değer, verilen bir kararı, tercih edilen bir seçeneği, tüm edimleri anlamlı kılar. Değer bir şeyin önemini ortaya koyar. Bir şeye değer biçmek demek değer biçilen şeyin önemli olduğunu belirtmektir. Zira değer, kişinin bilinçli tecrübesine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durumda değer herhangi bir kişi tarafından, herhangi bir zamanda gerçekten hoşlanılan, takdir edilen, kıymet verilen, arzu edilen, uygun bulunan veya beğenilerle alakalıdır (Gökalp, 2021a, s. 8). Bir davranışın veya düşüncenin önemi doğrultusunda yapılan her tercih bir değer belirtir. Bu yönü ile değer biçilen şey diğer şeyler içerisinde hiyerarşik bir üstünlüğe sahiptir. Değerler tercih etme ve karar verme sürecini de içerir. Dolayısıyla değerler kararlarda ve seçimlerde rol alır. Değer, arzu edilen şey ya da olaylarla ilgili insan tavrıdır. Nerede bir kişinin tercih ettiği hoşlandığı bir tecrübe varsa orda bir değer vardır (Gökalp, 2021b, s.127).

Şüphesiz ki değer ve değerlendirmeler insanların algıları, tutumları ve davranışları ile ilişkilidir. Bir kişiye bir değer atfedildiğinde, o kişinin hem düşünce hem de eylem düzeyinde bu değere uygun davranacağı varsayılır (Kluckhohn,1951, s. 395). Dolayısıyla değerler bireyin



düşünce ve davranışlarını yönlendirir. Değerler insanlardan ve yaşama dair düşünce ve davranışlarımızdan bağımsız değildir. Değer sırf insanla, dolayısıyla insanın başarılarıyla ilgilidir. Kişilerin fiilen yaşadıkları, fiilen gerçekleştirdikleriyle değerlendirilir insan (Kuçuradi, 1998, s. 44). İnsan, çevresiyle kurduğu ilişkiler doğrultusunda düşüncelerini ve değer yargılarını şekillendirir. Yaşadığı toplum, kurduğu ilişkiler ve hayata bakış biçimi onun değer anlayışı üzerinde etkili olur. Bu nedenle insanın kendisini ve başkalarını nasıl değerlendirdiği, aynı zamanda insanı nasıl anladığıyla da bağlantılıdır. *“Kişilerle ve kendimizle ilişkilerimizde, başkalarının ve kendimizin yapıp ettikleri ve ortaya koyduklarıyla ilgimizde yakın çevremiz, çağımız, geçmiş ve gelecekle bağımızla belli bir bütünlükte bir kişi olarak var olmamızın temelinde değer anlayışımız, bunun temelinde ise insan anlayışımız bulunur”* (Kuçuradi, 1998, s. 5).

İnsan gerçekliğin karşısında pasif bir seyirci değil, aktif bir öznedir. Dolayısıyla güzeli, çirkini, iyiyi ve kötüyü değerlendirme yetisine sahiptir. Değerlendirme ise değerlendirilenin bilgisi ile ilgilidir. *“Değerlendirme her şeyden önce bir bilgi sorunudur; değerlendirilen şey bakımından bir bilgi problemidir; doğru veya yanlış değerlendirmeler yapılır. Doğru değerlendirmeler “objeleri”nin değerinin bilgisini sağlayan değerlendirmelerdir.”* (Kuçuradi, 1998, s. 18). Dijital çağda etrafımızın sanal görüntüler ile kuşatıldığını düşündüğümüzde Kuçuradi'nin ifade ettiği gibi doğru değerlendirme değerlendirilen şeyin bilgisini verir. Dolayısıyla değerlere ilişkin felsefeden beklenebilecek tek olanaklı bilişsel etkinlik, 'iyi', 'ödev', 'özgürlük', 'saygı', gibi kavramların çözümlenmesi, onlara açıklık kazandırılmasıdır (Tepe, 2002, s. 350). Fakat dijitalleşme ile birlikte ortaya çıkan önemli bir soru ve sorun vardır. İlk olarak “hangi gerçeklik” sorusu sorulur ve bu soru çağımızın başat sorununun aydınlatılması adına temel bir nitelik arz eder. Bu bağlamda gerçeklik, artık hakikatin kendisine değil, ona en yakın görünen temsil biçimlerine karşılık gelmektedir. Bu durumda dini, ahlaki, estetik ya da kültürel değerlerimizde bizlere sunulan görüntüler tarafından şekillenmektedir. Ortaya çıkan teknolojik yenilikler, internetin icadı, dijitalleşme ve sosyal medya platformlarının yaygınlığı ile birlikte bilgiye kolay ulaşım, zaman ve mekânı önemsiz kılan hızlı iletişim, haberleşme gibi olumlu sonuçlardan söz edilebileceği gibi, dijitalleşmenin insanlar üzerinde bağımlılık, dikkat dağınıklığı, sanal arkadaşlıklar ve buna bağlı gelişen yalnızlık hissi, online alışverişe bağlı olarak hızlı ve gösterişli tüketim, gerçek olmayan benlik sunumu gibi olumsuz sonuçlarında da söz edilir. Söz konusu olumsuz sonuçların ortak paydalarından biri sanal görsellerle oluşturulan içeriklerin insanların değer algılarını değiştirmesidir.

İnsanın gerçekliğin kendisi ile değil dijital olarak üretilmiş görsellerle karşı karşıya kalması sanal gerçeklik ve değer dönüşümü üzerinde derin etkiler yaratmıştır. Dijital çağ insanlara gerçeğin ne olduğu sorusu üzerinde düşünmelerini buyurur fakat aynı zamanda bu soruyu sormayı mümkün kılan eleştirel yetiyi zayıflatır. Çünkü gündelik yaşamda maruz kaldığımız dijital görüntüler bugün çeşitli programlarla gerçek olmayan fakat gerçeğe en yakın görüntüler olarak insanlara sunulmaktadır. Düzenlenmiş fotoğraflar, içeriği değiştirilmiş videolar, filtrelenmiş görseller ve dijital oyunlar sunulan görüntülerin gerçek olmadığını, gerçekliğin değiştirilen yansımaları olduğunu ortaya koyar. Böylesi bir ortamda bireyin gerçekliği kavrama ve eleştirme yetisinin zayıfladığı söylenebilir. Gerçeğin ne olduğunu tam olarak kavrayamayan birey için gerçeklik üzerinden kurulabilecek anlam ve anlamın üzerine inşa edilecek değerlendirmeler ve



değerlerde deęiŐkenlik gōsterir. Çünkü dijital ortamlarda bireyler gerçekliği doğrudan deneyimlemek yerine, ekranlar aracılığıyla maruz kaldığı deneyimleri gerçek olarak kabul eder. Gōrnen gerçeklik ile sanal gerçeklik arasında ayrımı yapamayan birey sürekli maruz kaldığı sanal gōrntleri gerçek zanneder. Kendisine, çevresine ve yaşama ilişkin değerlendirmeleri de sanal gerçeklik üzerinden Őekillenir.

Sanal içeriklere maruz kalma süresi arttıķa kişilerin psikolojilerinde ve buna bağlı eylemlerinde bir takım davranış bozuklukları ortaya çıkar. Sanal gōrntlerin bireylerin gerçeklik algısı üzerindeki olumsuz etkileri için dijital oyunlar dikkat çekici bir örnek oluŐurmaktadır. Şiddet içerikli dijital oyunları oynamanın gerçek yaşamda da saldırgan tavırları tetiklediği gōrlmektedir. Sürekli olarak sanal Şiddet gōrntlerine maruz kalan çocukların, zaman içerisinde Őiddeti olağan bir davranış olarak algıladıkları, sanal oyun arkadaŐlarına ve akranlarına öfke duydukları, sosyal ilişkilerin ve akranları ile yüz yüze iletişim becerilerinin zayıflaması, gerçek yaşam ile sanal yaşam arasındaki ayrımı kesin olarak yapamamaları gibi sonuçlar ortaya çıkmıştır. Benzer Şekilde uzun süre bilgisayar başında sanal içeriklere maruz kalan gençlerin de depresif belirtiler ve Şiddet içerikli davranıŐlar sergilediği gōrlmŐtr (Mansız & Kulbakan, 2022, s. 1393-1395). Sonuç olarak dijital içerikli oyunlar, bireyin algılama biçimini olumsuz etkileyerek bireylerin saldırganlık davranıŐı geliŐtirmesine, empati duygusunun zayıflamasına, merhamet ve vicdan gibi değerlerin yitirilmesine, insan hayatına duyulan saygının azalmasına hoŐgōr ve anlayış duygusunun kaybolmasına dostluk ve dayanışma bağlarının zayıflamasına sebep olmaktadır.

Dijital platformların gerçeklik ve sanal gerçeklik algımıza dair olumsuz etkileri için güzellik sektōr bir diğer önemli örnektir. Sanal gōrntlerin güzellik algısı üzerindeki etkisi de bireyin ve toplumun değer algısını Şekillendiren önemli faktōrler arasındadır. Beden ve güzellik algısının sosyal medya platformlarında daha yaygın olarak ortaya çıktığı sōylenebilir. En popüler sosyal medya ağlarından biri olan instagram, kullanıcıların kendilerini gōrsel olarak sunmalarına olanak tanıyan bir platform olmasıyla ne çıkmaktadır. Instagramda yapay zekâ destekli programlar ile kişilerin gerçek gōrseller üzerinde oynamaları, kullanıcıların yüzlerine filtre uygulamaları, beden formlarını belli estetik kabuller doğrultusunda deęiŐtirmeleri, gerçek gōrntlerinde birtakım kusurlar gōrerek bu kusurları deęiŐtirme abalaları da benlik algısı ve kişisel değerleri olumsuz etkilemektedir. Sosyal medya platformlarında yapay zekâ destekli uygulamalar, filtreler ve dijital düzenleme programları aracılığıyla oluşturulan kusursuz kadın bedenleri, birçok kadının kendi fiziksel gōrnmn yetersiz ve değersiz gōrmesine neden olabilmektedir. Debord'un "*Gōrnen Şey iyidir, iyi olan Şey gōrnr*" (Debord, 2022, s. 37) eleştirisi kusursuz gōrnme çabasının zemininde yer alan düşüncedir. Özellikle estetik sektōrnn dijital medya üzerinden sürekli ideal beden ve estetikli yüz gōrntlerini ne çıkarması, kadınların kendilerini başka kadınlarla kıyaslamalarına yol açmaktadır. Gerçek olmayan gōrntlerin sürekli tekrar edilmesi zamanla doğal gōrnmn kusurlu olarak algılanmasına yōnelik bir algı doğurmuştur. Bu durum bazı kadınların doğal gōrntlerini ve bedenlerini beğenmeyerek estetik müdahalelere ihtiyaç duymaları ile sonuçlanmıŐtır. Daha güzel ve çekici gōrnme uğruna kişinin kendi bedenine yabancılaŐmasına ve öz değer duygusunun zayıflamasına sebep olabilmektedir. Çünkü birey zamanla kendi değerini, düşünceleri veya kişiliği üzerinden inşa ettiği yaŐantısında değil, dijital



görüntüler ve estetik operasyonların sağladığı dijital beğeni oranı ve başkalarının onayı üzerinden ortaya çıkan platformlarda değerlendirmektedir. Böylece kadın bedeni giderek doğal bir varlık olmaktan çıkıp sürekli yeniden düzenlenmesi gereken bir görüntü nesnesine dönüşebilmektedir. Dijital platformlarda güzel ve güzellik maddi alanlara mahkûm edilmiştir. Kişinin kendi bedenini çirkin olarak algılaması, kıyaslama ve kıskançlık duygularını geliştirebilir. Yine bu durum öz saygı, kişisel değer, hoşgörü gibi değerlerin yerini öfke, kıskançlık gibi duygulara bırakabilir. Žižek'in belirttiği gibi dijital ortamlar benlik kavramını ya da algılayan öznenin kendisiyle özdeşliğini ortadan kaldırır. Bu kayıp "kendi bedenimizi" en temel düzeyde, ortamıyla ilişkisi içinde algılamamızı bile tehlikeye sokar (Žižek, 2018, s.169).

Dijital ekranlarda maruz kaldığımız bir diğer sorun ise gösterişçi tüketimi destekleyen içeriklerdir. Hız ve hazzın öncelik kazandığı platformlar arzu ve isteklerin hemen bir an önce karşılanmasına yönelik mesajlar vermektedir. (Yalvaç Arıcı, 2025, s.162) YouTube, Instagram, Snapchat gibi sosyal medya platformlarında uzun süre vakit geçiren kullanıcılar yoğun bir şekilde gösterişçi tüketimi destekleyen sanal görüntülere ve ürün reklamlarına maruz kalır. Kullanıcılar, başka kullanıcıların sosyo-ekonomik statülerini göz önüne çıkaran, lüks hayatı teşvik eden görüntülerle karşılaşmaktadır. Zamanla bu içerikler bireylerde daha fazla tüketme, gösterme ve görünür olma gibi eylemleri tetikler. İnsan psikolojisinin gösterme ve görünür olmaya dair istekli yapısı kapitalist şirketlerin pazarlama politikaları için değerlidir. Bireyin gösterişçi psikolojisini kullanarak maddi değere çevirmek isteyen şirketler gösterişçi tüketimi destekleyen sanal içerikler ve reklamlar aracılığıyla lüks ürünler kullanıcılara sunulur ve gösterişçi tüketim teşvik edilir. "İktisadın yaşayan insanlara bütünüyle boyun eğdirmesi ölçüsünde, gösteride onları tabi kılar. Gösteri, bizzat kendisi için gelişen iktisattan başka bir şey değildir. O, şeylerin üretiminin sadık yansımaya ve üreticilerin aslına bağlı olmayan nesneleştirilmesidir." (Debord, 2022, s. 38).

Sosyal medyada kimlikler birer tüketim nesnesine dönüşmüş durumdadır. Bu durum sosyal medya kullanıcılarının kendilerini sürekli görünür kılmaya, başta bedenleri olmak üzere sosyo-ekonomik statülerini sergilemeye yönlendirmektedir. Böylece kullanıcılar, kimliklerini, yaşam tarzlarını, duygu ve düşüncelerini, gündelik seçimlerine dair zevklerini sürekli paylaşarak kesintisiz bir performans sergilerler. Gösterişçi tüketimin yaygınlaştığı ortamlarda alçakgönüllülük, sadelik, tevazu, ölçülülük, dayanışma ve yardımlaşma gibi toplumun anlam yapısını etkileyen değerlerde olumsuz dönüşüm gözlemlenir. Dolayısıyla geleneksel değer tasavvuru yerini, dijital ortamlarda üretilen algılar ve sanal değer anlayışlarına bırakmaktadır.

İnsanlar giderek değerlerini gerçek yaşam deneyimleri üzerinden değil, dijital platformlarda karşılaştıkları görüntüler ve yönlendirmeler üzerinden oluşturdukları için içinde buldukları yabancılaşmayı anlamlandırmakta zorlanırlar. Toplumdaki gösteri somut bir yabancılaşma imalatına tekabül eder. İktisadi yayılma, esas olarak bu özgül endüstriyel üretimin yayılmasıdır. Kişi ne kadar çok seyrederse o kadar çok yabancılaşır (Debord, 2022, s. 43-44). Debord'a göre kişinin kendisine ve dünyaya yabancılaşmasının sebebi insanların gösteri toplumunda temsiller ve imajlar aracılığıyla sürekli görünmeye yönelik bir arzu duymasıdır. Modern dönemde ortaya çıkan dijital ortamlarda bu yabancılaşma duygusuna aracılık eder. Dijital ortamlarda gerçek yaşam ve değerler yadsınır. Bu durum "insanlar arasındaki ayrılık ve



uzaklaşmanın ifadesidir” (Debord, 2022, s. 153). Debord’un gösteri toplumunda birey gerçekliği doğrudan değil gösteriye uygun temsilleri ile algıladığı için değer ölçütünde görünür olmakla eşdeğer tutulur. Fakat gösteri gerçek olanı tersine çevirdiği için değer, gerçek değer değil dijital ortamlarda gösterilenin değeridir.

## SONUÇ

Görünüş-gerçeklik problemi, gerçekliğin algılanmasına ilişkin düşünceler, Antik Yunan’dan günümüze kadar etkisini sürdüren temel problemlerden biridir. İnsanın algıladığı şeyin hakikate ne ölçüde karşılık geldiği felsefi açıdan değerli bir sorundur. Gerçeklik kavramı genel anlamda var olanın kendisine karşılık gelirken görünüş bir şeyin gösterilmesi istenilen şeklidir. Çalışmada ele aldığımız üzere görünüş çoğu zaman gerçeğin üzerine örtülen bir örtü gibidir. Görünüşün bir örtü gibi gerçekliğin üzerini kapatması, dijitalleşmenin etkisiyle teknoloji çağında yeni bir boyut kazanmıştır. Klasik anlamda tartışılan görünüş-gerçeklik problemi, gerçekliğin dijital imgeler ve sanal temsiller aracılığıyla yeniden üretilmesiyle birlikte sanal gerçeklik problemi bağlamında tekrar ele alınır hâle gelmiştir.

Günümüzde görünüş-gerçeklik probleminin yaygın bir biçimde ele alınmasının belli başlı sebepleri vardır ve bu sebeplerden bir tanesi insanların gündelik yaşamın pek çok alanında, gerek bilgisayarlar ve cep telefonları gerekse sosyal medya, dijital oyunlar ve dijital platformlarda yoğun zaman geçirmeleridir. ‘We Are Social’ ve ‘Meltwater’ tarafından yayımlanan ‘Digital 2025’ raporuna göre bireylerin günlük internet kullanım sürelerinin önemli ölçüde arttığı görülmektedir. Bu rapora göre bir insanın günlük ortalama ekran süresi 6 saat 38 dakika olduğu tahmin edilmekte olup kullanıcıların ortalama 2 saat 21 dakikalarını sosyal medya platformlarında geçirdiği görülmektedir (We Are Social & Meltwater, 2025). Bu veriler dijital platformlarda zaman geçiren kullanıcıların gerçeklikten koparak gerçekliğin simgesel ikizine ne kadar maruz kaldığını ve gerçeklikle kurduğu ilişkinin nasıl zayıfladığını gösterir. Baudrillard’ın ifade ettiği biçimde dijital mekanlarda geçirilen zaman, duyuşsal taklitçilik, dokunsal kandırmacadan oluşan bir düş gücüdür artık. Bu mekanlarda gerçeğin gerçeğe bir halüsinasyon derecesinde benzeyeniyle ilişki kurulur (Baudrillard, 2021, s. 143-145). Bu platformlarda gerçek sürekli olarak yeniden üretilir. Bu yeniden üretilebilirlik süreci sonunda günümüzde bizzat gerçekliğin kendisi hipergerçekçi bir görünüm kazanır. Baudrillard’ın simülasyon kuramında ifade ettiği biçimde: gerçekliğin tamamı bir tür gerçeklik oyununa dönüşmüştür (Baudrillard, 20021, s.149).

Bu veriler, çağımız insanının ekranlara ve sanal görüntülere ne derece maruz kaldığının ve bağımlı hâle geldiğinin önemli bir göstergesi olmakla birlikte bu süreler içerisinde maruz kaldıkları sanal görsellerin insanların algılama biçimlerini etkilediği bilinmektedir. Dijital platformlarda geçirilen yoğun zaman, dijital çağda ortaya çıkan sanal değerler ve dijital mağaralar, insanın gerçeklikle kurduğu ilişkiyi büyük ölçüde değiştirmiştir. Dijital ortamlarda içeriklerin ses tonu, mimik ve yüz ifadeleri gibi sözel olmayan unsurların değiştirilmesi ve gerçekmiş gibi sunulması insanların görsel ve işitsel içerikleri yanlış yorumlamalarına veya yanlış anlamalarına neden olabilmektedir.



Platon'un mağara alegorisinden hareketle bireylerin gölgeleri, yani gerçek olmayan görüntüleri gerçek sanma eğilimi gösterdikleri söylenebilir. Fakat Platon'un mağarasından çıkıp gerçekliği kavramak mümkündür. Platon'dan günümüze kadar geçen sürede teknolojinin ve dijitalleşmenin geldiği son noktada içine hapsediğimiz dijital mağaralardan çıkmak Platon'un mağarasından çıkmak kadar kolay görünmemektedir. Bunun sebebi günümüz insanın dijital ekranlarda gerçeklikten uzak bir hayal dünyası yaratmasıdır. Bu hayal dünyasında yer alan sanal içerikler gerçeğin birebir kopyası olduğu için gerçeklik ile görünüş arasındaki ayrım ortadan kaybolur. Gerçekliğin yok olduğu bir hayal dünyasında birey, simülasyonun sunduğu görüntülere kapılıp gider. Karşılaştığı imgeleri, paylaşımları ve sanal temsilleri çoğu zaman gerçekliğin kendisi gibi algılamaya başlar. Bu durumun ise bireyin düşünce biçimini, yönelimlerini ve değer yargılarını doğrudan etkilediği görülmektedir.

Sonuç olarak dijital çağda görünüş ile gerçeklik ayrımının yapılamaması sadece epistemolojik bir problem değildir. Kişinin dünyayı anlamlandırma ve değer yaratma noktasında da varoluşsal bir dönüşümdür. Değerlerin deneyimlenen gerçeklikten çok dijital imgeler üzerinden kurulması, bireyin, iyi, doğru ve güzel olana ilişkin yargılarının da simülasyon düzeni içerisinde biçimlenmesine neden olduğu düşünüldüğünde, yaşamın dijital göstergeler, imgeler ve simülasyonlar aracılığıyla anlam kazandığı bu dönemde zedelene değer algılarının yeniden değerlendirilmesi önem kazanmaktadır.



## KAYNAKÇA

- Akarsu, B. (1975). Felsefe Terimleri Sözlüğü, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları
- Akgül, M. (2024). Platon'un Mağarasından Dijital İletişim Ağlarına Hakikati Anlatma Çabası: Haber doğrulama platformları üzerine nitel bir inceleme. Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi (e-Gifder), 12(3), 1652-1674.
- Annas, J. (1981). An Introduction to Plato's Republic. Oxford: Oxford University Press.
- Arslan, A. (2016). İlkçağ Felsefesi Tarihi: Sofistlerden Platon'a. İstanbul: İstanbul bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Baudrillard, J. (2005). Şeytana Satılan Ruh (Çev. O. Adanır). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2021). Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm (Çev. O. Adanır). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2020). Simülakrlar ve Simülasyon (Çev. O. Adanır). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Debord, G. (2022). Gösteri Toplumu (Çev. A. Ekmekçi & O. Taşkent). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Derrida, J. (2014). Platon'un Eczanesi (Çev. Z. Direk). İstanbul: Pin Yayıncılık.
- Dreyfus, H. L. (2016). İnternet Üzerine (Çev. V. Metin Demir). İstanbul: Küre Yayınları.
- Gökalp, N. (2021). Değer Felsefesi. N. Gökalp (Ed.), Değer Çalışmaları (ss. 7-30). Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Değer Çalışmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi.
- Gökalp, N. (2021). Değer ve Kişilik. N. Gökalp (Ed.), Değer Çalışmaları (ss. 125- 140). Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Değer Çalışmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi.
- Güngör, N. (2017). İletişime Giriş (4. baskı). Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Han, B. C. (2020). Kapitalizm ve Ölüm Dürtüsü (Çev. Ç. Tanyeli). İstanbul: İnka Kitap.
- Huberman, J. (2023). Dijital Kapitalizmin Ruhu (Çev. M. Pekdemir). İstanbul: Fol Yayınları.
- İpek, K. (2021). Platon'da Hakikat (Tez No. 672900) [Yüksek lisans tezi, VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ]. Ulusal Tez Merkezi.
- Kluckhohn, C. (1951). Values and Value Orientations In the Theory of Action. In T. Parson & E. Shils (eds.), Toward a General Theory of Action (pp.388-433). Harward University Press.
- Kuçuradi, İ. (1998). İnsan ve Değerleri. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Mansız, A. S., Kulbakan, Ş. G. (2022). Dijital Oyunlar ile Şiddet ve Saldırganlık Arasındaki İlişki. Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, 21(83), 1389-1407.
- Özutku, F., Çopur, H., Sığın, İ., İlter, K., Küçükylmaz, M. M., & Arı, Y. (2014). Sosyal Medyanın ABC'si. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Peters, F. E. (2004). Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü (Çev. H. Hünler). İstanbul: Paradigma Yayınları.



- Platon. (2017a). Devlet (Politeia) (Çev. S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2017b). Phaidros (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2014). Theaitetos (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Störing, H. J. (2013). Vedalardan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi. İstanbul: Say Yayınları.
- Tepe, H. (2002). Değerler ve Değerler Bilgisi. Ş. Yalçın (Ed.), Bilgi ve Değer (ss. 342-353). Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü Sempozyum Bildirileri.
- Türk Dil Kurumu, (t.y.). "Değer", Güncel Türkçe Sözlük, Erişim Tarihi: 16 Mart 2026, <https://sozluk.gov.tr/>
- Yalvaç Arıcı, Handan. "Dijitalleşme ve Değer Algısı: Dijital Uygulamaların Olumsuz Etkilerine Karşı Çocuk ve Gençler İçin Alternatif Dijital Yaklaşımlar". Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 12/3 (2025), 157-182.
- We Are Social & Meltwater. (2025). Digital 2025: Global Overview Report. Erişim adresi: <https://wearesocial.com>
- Woleński, J. (2004). Aletheia in Greek thought until Aristotle. Annales of Pure and Applied Logic, 127, 339–360.
- Žižek, S. (2018). Kırılğan Temas (Çev. B. Somay & T. Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.

|                                     |   |
|-------------------------------------|---|
| Geliş / Received                    | 07.05.2026  |
| Kabul / Accepted                    | 14.05.2026  |
| Yayın / Published                   | 01.06.2026  |
| Atıf / Cite as                      | Şenderin, Z. (2026). Emin Hâkî'nin Kemâlât, Lem'a ve Nesl-i Âtî Mecmualarında Yayımlanan Dört Şiiri, <i>Rasyonalist Dergisi</i> , 1 (2), 107-117. |
| Araştırma Makalesi/Research Article | <a href="https://doi.org/10.5281/zenodo.20275193">https://doi.org/10.5281/zenodo.20275193</a>   |

## Emin Hâkî'nin Kemâlât, Lem'a ve Nesl-i Âtî Mecmualarında Yayımlanan Dört Şiiri Four Poems By Emin Hâkî Published In The Journals Kemâlât, Lem'a, And Nesl-i Âtî

### Zübeyde ŞENDERİN\*

**Öz:** Emin Hâkî (1889-1921), İkinci Meşrutiyet döneminin geri planda kalmış isimlerinden biridir. Bazı şiirlerini topladığı *Îkâz* adlı bir şiir kitabı ve *Taassubun Neticesi* yahut *Farmason Çocuk* adlı mensur bir eseri bilinmektedir. Bu iki eseri dışında pek çok süreli yayında şiirleri ve nesirleri yayımlanmıştır. Biyografisi ve eserleri üzerine yapılmış tek çalışma Erdoğan Erbay, Selâhattin Tozlu ve Tacettin Şimşek tarafından hazırlanan *Potin ve Şiir: Emin Hâkî'nin Hayatı ve Eserleri* adlı kitaptır. Bu kitapta *Îkâz* adlı şiir kitabı ve bazı mecmualarda yayımlanmış şiir ve nesirleri bir araya getirilerek Latin harflerine aktarılmış ve kapsamlı bir şekilde incelenmiştir. Bu makalede ise Emin Hâkî'nin *Kemâlât*, *Lem'a* ve *Nesl-i Âtî* mecmualarında yayımladığı dört şiiri üzerinde durulmaktadır. Şiirler, "Yemîn", "Kîn" (*Kemâlât*), "Türklüğümün Karşısında" (*Lem'a*) ve "Ma'sûmun Temennî-i Şehâdeti" (*Nesl-i Âtî*) başlıklarını taşımaktadır. Bu şiirler, *Îkâz* adlı tek şiir kitabında yer almamaktadır. Ayrıca *Potin ve Şiir: Emin Hâkî'nin Hayatı ve Eserleri* adlı şiir üzerine yapılan müstakil çalışmada süreli yayınlardan derlenerek bir araya getirilen şiirleri arasında da bulunmamaktadır. Bu makalede öncelikle şiirlerin yayımlandığı mecmualar hakkında genel bir bilgi verilmiştir. Adı geçen şiirler Latin harflerine aktarılmış, biçim, içerik ve dil bağlamında değerlendirilmiştir. Şiirlerin bilhassa muhteva yönünden Millî Edebiyat çizgisinde olduğu görülmektedir. Makale bu yönüyle Emin Hâkî'nin şiirlerinin tespit ve değerlendirilmesine katkıda bulunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Emin Hâkî, Şiir, Biçim, İçerik

**Abstract:** Emin Hâkî is one of the lesser-known figures of the Second Constitutional Era. He is known for a collection of poems titled *Îkaz* and a prose work titled *Taassubun Neticesi* yahut *Farmason Çocuk*. In addition to these two works, his poems and prose have appeared in numerous periodicals. The most comprehensive study on his biography and works is the book *Potin and Poetry: The Life and Works of Emin Hâkî*, prepared by Erdoğan Erbay, Selâhattin Tozlu, and Tacettin Şimşek. In this book, his poetry collection *Îkaz* and his poems and prose published in various journals have been compiled, transcribed into the Latin alphabet, and examined in detail. This study, however, focuses on four poems by Emin Hâkî published in the journals *Kemâlât*, *Lem'a*, and *Nesl-i Atî*. The poems are titled "Yemîn," "Kîn" (*Kemâlât*), "Türklüğümün Karşısında" (*Lem'a*), and "Ma'sûmun Temennî-i Şehâdeti" (*Nesl-i Âtî*). These poems are not included in the single poetry collection titled *Îkâz*. Furthermore, they are not included among the poems compiled from periodicals in the independent study titled *Potin and Poetry: The Life and Works of Emin Hâkî*. This article primarily provides general information about the journals in which the poems were published. The poems in question have been transcribed into the Latin alphabet and analysed in terms of form, content and language. It is clear that the poems are consistent with the National Literature movement, particularly in terms of content. In this respect, this article contributes to the identification and evaluation of Emin Hâkî's poems.

**Keywords:** Emin Hâkî, Poetry, Form, Content.

\* Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Assoc. Prof. Dr., Kırıkkale University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Turkish Language and Literature. [zubeydesen@kku.edu.tr](mailto:zubeydesen@kku.edu.tr), ORCID ID: [orcid.org/0000-0001-8264-1976](https://orcid.org/0000-0001-8264-1976)



**Extended Abstract:** Emin Hâkî is one of the lesser-known figures of literature from the Second Constitutional Era. He is known for his collection of poems titled *Îkâz* and a short story titled *Taassubun Neticesi* yahut *Farmason Çocuk*. In addition to these two works, numerous poems and prose pieces by him were published in periodicals of the time. The only study written about him is *Potin ve Şiir: Emin Hâkî'nin Hayatı ve Eserleri*, authored by Erdoğan Erbay, Selâhattin Tozlu, and Tacettin Şimşek. In this study, the poems found in *Îkâz* and the poems and prose pieces identified through a review of certain periodicals were transcribed into the Latin alphabet and evaluated comprehensively. This article, however, examines four poems by Emin Hâkî that are not mentioned in his poetry collection *Îkâz* or among his other identified poems. These poems were published in the journals *Kemâlât*, *Lem'a*, and *Nesl-i Âtî*. The poems bear the titles “*Yemîn*,” “*Kîn*” (*Kemâlât*), “*Türklüğümün Karşısında*” (*Lem'a*), and “*Ma'sûmun Temennî-i Şehâdeti*” (*Nesl-i Âtî*). In this article, the poet's aforementioned poems have been transcribed into the Latin alphabet and analyzed in terms of form, content, and language. Thus, a contribution is made to the body of work of Emin Hâkî, a figure who can be evaluated within the National Literature movement—the dominant literary trend of Turkish literature during the Second Constitutional Era. When evaluated in terms of form, the poems exhibit various poetic forms. The poems titled “*Yemîn*” and “*Türklüğümün Karşısında*” are composed of quatrains. The poem titled “*Kîn*” consists of a single stanza of eleven lines. “*Ma'sûmun Temennî-i Şehâdeti*,” on the other hand, can be considered an example of free verse. In terms of meter, it is evident that he employed both the aruz and syllabic meters. Of these poems, only the one titled “*Türklüğümün Karşısında*,” dedicated to Mehmet Emin Yurdakul, was written in the syllabic meter. Although this poem, written in syllabic meter, is composed in a relatively simple and accessible language, it is evident that his poems generally make heavy use of Arabic and Persian words. When evaluated in terms of content, it becomes evident that all four poems revolve around nationalist themes such as love of country, military service, and martyrdom. The poem titled “*Yemîn*” expresses sorrow over the disasters and defeats the country has endured. In the poem titled “*Kîn*,” the sorrow felt by the youth over the country's prolonged state of affairs is highlighted, along with the emphasis that the time has come for them to awaken. In the poem titled “*Türklüğümün Karşısında*” it is stated that the country, which is engaged in a struggle for survival, will eventually be liberated. In “*Ma'sûmun Temennî-i Şehâdeti*” the story is told of a young child learning that his father has been martyred and his own desire to join his father as a martyr. It cannot be said that these poems, dominated by nationalist sentiments, achieve an original style of expression. On the other hand, the primary reason for classifying Emin Hâkî as a poet within the framework of National Literature stems from the content of his work, in which heroic sentiments take center stage. The poet's participation in both the Balkan War and World War I also contributed to the intense emotionality with which nationalist themes were conveyed. Having fought on the front lines himself, he developed a deep connection to the nation's plight and experienced profound suffering as a result. Considering that the journals *Kemâlât*, *Lem'a*, and *Nesl-i Âtî* were published in 1912–1913, that is, during the period of the Balkan War, a connection can be drawn between their intense nationalist themes and the atmosphere of the time. The fact that the journals *Kemâlât* and *Nesl-i Âtî* were published specifically for students also contributed to the prominence of these themes. Accordingly, social themes are dominant in the four poems by Emin Hâkî examined here. This thematic structure aligns with the poet's general artistic philosophy. Emin Hâkî is one of those who believed that poetry should address social issues. This article offers a contribution to the poetry of Emin Hâkî, who is regarded as a figure associated with the National Literature movement. The contributions of studies on periodicals to literary history are also highlighted here; through such studies, it is possible to access the works of many well-known and lesser-known figures. As research on the periodicals of that era increases, it will become possible to encounter more of Emin Hâkî's poems.



## GİRİŞ

İkinci Meşrutiyet dönemi isimlerinden biri olan Emin Hâkî'nin *Îkâz* adlı şiir kitabı ile *Taassubun Neticesi* yahut *Farmason Çocuk* adlı mensur eseri bilinmektedir. Bu iki eseri dışında süreli yayınlarda yayımlanmış pek çok şiiri ve nesri bulunmaktadır. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, İhsan Mahvî (Balkır)'ın (1891-1936) *Maafil mecmuasında* yayımladığı bir yazısında Emin Hâkî'nin “bir dîvânçe olabilecek eş'ârı” (İnal, 1969, s. 524) olduğuna dair verdiği bilgiyi aktarmaktadır. Emin Hâkî'nin şiir ve nesirlerini unutulmaktan kurtaran eser, Erdoğan Erbay, Selâhattin Tozlu ve Tacettin Şimşek tarafından hazırlanan *Potin ve Şiir: Emîn Hâkî'nin Hayatı ve Eserleri* (2005) adıyla yayımlanan çalışmadır. Çalışmada Emin Hâkî'nin biyografisi hakkında bilgi verilmiş, *Îkâz* adlı şiir kitabında bulunan metinlerin yanında süreli yayınların taranmasıyla tespit edilen şiir ve nesirleri Latin harflerine aktarılmış ve kapsamlı bir şekilde değerlendirilmiştir. Bu değerli esere rağmen Emin Hâkî'nin henüz tam bir külliyyatının oluştuğu söylenemez. Süreli yayınlar üzerine tarama çalışmaları devam ettikçe henüz farkına varılmamış şiir ve nesirleriyle karşılaşmak mümkün olacaktır. Bu makale de böyle bir derleme faaliyetinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır ve şairin üç farklı mecmuada tespit edilen şiirleri üzerinde durulmaktadır.

Süreli yayınlar üzerine yapılan çalışmalar, edebiyat sahasında eser vermiş isimlerin külliyyatını geliştirmeye yardımcı olmaktadır. Emin Hâkî'nin şiirlerinin yayımlandığı *Kemâlât*, *Lem'a* ve *Nesl-i Âtî* mecmuaları da böyle bir hazineyi barındıran ve İkinci Meşrutiyet döneminde yayımlanan yayın organlarıdır.

*Kemâlât*, *Lem'a* ve *Nesl-i Âtî* mecmualarının 1913 yılında yayımlanan bazı sayılarında Emin Hâkî'nin şiirleriyle karşılaşmaktadır. Millî Edebiyat çizgisinde yayın yapan bu mecmualar, Balkan Savaşı'nın (1912-1913) cereyan ettiği dönemde yayımlanmıştır. Bu süreli yayınlardan ilki olan *Kemâlât*'ın Milli Kütüphane'de beş sayısı bulunmaktadır. *Kemâlât*, “Mekâtib-i umûmiyye talebe ve tâlibâtına mahsûs musavver haftalık mecmûa-i edebiyedir” başlık altı ibaresiyle yayımlanmış bir öğrenci dergisidir. İlk sayısı Rumi 2 Teşrinisani 1329 / Hicri 15 Zilhicce 1331 (Miladi 15 Kasım 1913) tarihinde, beşinci ve son sayısı ise Rumi 5 Kanunuevvel 1329 / Hicri 21 Muharrem 1332 (Miladi 18 Aralık 1913) tarihinde yayımlanmıştır. Mecmuada “Sâhib-i İmtiyâz” sıfatıyla İhsan Hüzni, “Müdüri-i Mes'ûl” olarak da Mehmet Lütfî'nin adı geçmektedir. Mehmet Emin Yurdakul, Celâl Nuri İleri, Emin Hâkî, Ferid Necdet Mübîn, İskender Fahreddîn, İhsan Hüzni gibi isimlerin yanı sıra müstear isimlerle de yazılar yayımlandığı görülen yayın organında şiir, hikâye, makale, mizah türlerinde yazılar bulunmaktadır. Her sayısında öğrenci yazılarının yanı sıra müsabakalar, bilmeceler, karikatür bulunmaktadır; her sayfanın altında çocuk ve



gençlere öğüt niteliği taşıyan deyim, atasözü ve özlü sözler yer almaktadır. Özellikle savaş atmosferinin ve milliyetçilik duygularının canlı olduğu ve içeriği etkilediği görülmektedir.

Lem'a mecmuasının da Milli Kütüphane'de beş sayısı bulunmaktadır. İlk sayının yayın tarihi Rumi 25 Teşrinievvel 1329, Hicri 8 Muharrem 1332 (Miladi 7 Kasım 1913)'tür. Beşinci ve son sayısı ise Rumi 1 Şubat 1329, Hicri 18 Rebiülevvel 1332 (Miladi 14 Şubat 1914) tarihini taşımaktadır. Mecmuada "Müdîr-i Umûr" ünvanıyla M. Ekrem, "Müdîr-i Edebî" sıfatıyla da bütün sayılarında Emin Hâkî'nin adı geçmektedir. Hamdullah Suphi, Abdullah Cevdet, Falih Rıfkı, Emin Hâkî gibi isimlerin yanı sıra Mahmûd Sâdık, Mustafa Câvîd, M. Ekrem, Cemâl Nâdir, M. Sâbit, Hasan Saîd El-Mevlevî, M. Râik, Mazhar Nerîmân, Ferîd Necdet Mübîn, Eşref Nesîb, Mazlûm Sâmî, L. İsmâîl isimleriyle karşılaşılan mecmuada şiir, makale, mensure türlerinde yazılar yer almaktadır (Erdoğan ve Haykır, 2024, s. 26-27).

Nesl-i Âtî mecmuasının ise Milli Kütüphane'de üç sayısı bulunmaktadır. Mevcut sayılar, birinci yıla ait 3. ve 4. sayılar ile ikinci yıla ait tek ciltte toplanmış 5-9. sayılardır. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunan ilk sayısı ise Rumi 10 Temmuz 1328 (Miladi 23 Temmuz 1912) tarihidir<sup>1</sup>. 5-9. Sayıların toplandığı nüsha, Rumi 27 Temmuz 1328 tarihini taşımaktadır. Üçüncü sayıda "Osmanlı talebesinin tenvîr-i efkâr ve müdâfa'a-i hukûkuna hâdim siyâsiyâtdan mâ-a'dâ her şey'den bâhis haftalık musavver mecmû'adır" başlık altı ibaresi bulunmaktadır. Bu ibâre, ilk sayfada "Osmanlı talebesinin tenvîr-i efkâr ve müdâfa'a-i hukukuna hâdim ilmî, fennî, edebî, mizâhî musavver mecmû'adır" şeklinde yazılmıştır. Bu da mecmuanın öğrencilere yönelik olarak yayımlandığını ve siyasetten uzak bir yayın politikası izlediğini göstermektedir. Mecmuada "Sâhib-i İmtiyâz" sıfatıyla İsmâîl Fâik, "Müdîr-i Mes'ûl" olarak da Nizâmeddîn Yümnî'nin adı geçmektedir. Hikâye, şiir, makale, mensure, fıkra türlerinde yazılar yayımlanan mecmuada yazar kadrosu içinde Süleyman Saim, Esad Rıza, M. Galib, Saim Ziya, Mehmed Nuri gibi isimler bulunmaktadır. Mecmuanın Emin Hâkî'nin bir şiirinin de yer aldığı sayısı ise 5-9. sayıların toplandığı oldukça hacimli nüshadır. Bu nüsha, Özel Sayı ("Nüsha-i Fevka'l-âde") hâlinde yayımlanmıştır ve nüshada Ahmed Cevad, Ahmed Haşim, Enis Avni, Süleyman Nazif, Halid Fahri, Ali Ekrem, Faik Ali, Mehmed Emin, Uşşâkîzade Halid Ziya, Midhat Cemal, Florinalı Nazım, Menemenlizade Tahir, Müstecabîzade İsmet gibi bilinen isimlerin yanı sıra İbrahim Safâ, İhsan Adlî [Serter], Esad Rıza, İsmail Hâmî, İsmail Zühdi, İsmail Fâik, Hasan Sıdkı, Abdülbaki Fevzi [Uluboy], Osman Fahri, Ali Kâmî [Akyüz] gibi isimlerle karşılaşılmaktadır. Savaş, askerlik, ordu, kahramanlık teması etrafında yayımlanmış şiir

<sup>1</sup> Mecmua, Milli Kütüphane'de 1962 SB 78 yer numarasıyla kayıtlıdır. Hakkı Tarık Us koleksiyonunda 1-3. sayılar mevcuttur (HTU no. 1303). Mecmuanın Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'nde, 1. yıl, 1. sayısı bulunmaktadır (Bibliyografik kayıt no: 673811). Seyfettin Özege koleksiyonunda ise 1-4. sayıları görünmektedir (Yer bilgisi: 862 /SÖ 1910 k.1).



ve yazılarla dolu olan bu sayı, Rumi 7 Mart 329 (Miladi 20 Mart 1913) tarihinde yayımlanmıştır. Yayın tarihi dikkate alındığında Balkan Savaşı münasebetiyle yayımlandığı tahmin edilebilir. Nüsha; hacmi, yazı ve şiirleriyle karşılaşılan isimlerin önemi nedeniyle ayrıca incelenmesi gereken bir değere sahiptir.

Bu mecmualardan Lem'a üzerine ayrıntılı bir inceleme yapılmıştır (Erdoğan & Haykır, 2024, s. 24-45). Kemâlât ve Nesl-i Âtî mecmuaları üzerine böyle bir inceleme tespit edilememiştir. Bu mecmualar hakkında yapılacak incelemeler de adı geçen diğer yazarların eserlerinin tespit, tanınma ve anlaşılmasına katkı sunabilecektir. Nesl-i Âtî mecmuasının tam bir koleksiyonuna ulaşıldığında Emin Hâkî'nin başka şiirleriyle karşılaşmak olasıdır.

## EMİN HÂKÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

İkinci Meşrutiyet dönemi isimlerinden/şairlerinden biri olan Emin Hâkî'nin biyografisinden söz eden oldukça az kaynak bulunmaktadır. Bu kaynaklarda, babasını erken yaşta kaybeden ve annesi tarafından büyütülen Emin Hâkî'nin Hicri 20 Rebiülevvel 1307 (Miladi 16 Ekim 1889) tarihinde, İstanbul'un Balat semtinde dünyaya geldiği bildirilmektedir. Küçük yaşta kaybettiği babasının İstanbul'un Üsküdar semtinde bulunan Aziz Mahmud Hüdâî türbesinde türbedarlık yaptığı da kaynaklarda tekrarlanan bilgilerden biridir. Emin Hâkî'nin yoksul bir ailede dünyaya gelmesi bütün hayatını ve elbette tahsil hayatını da etkilemiş, Eğrikapı Mekteb-i Rüşdiyesi'nde başladığı tahsiline devam edememiştir. İlk öğreniminin ardından Defter-i Hakanî Muhasebe Kalemî (1904) ve Mektûbî Kalemî (1909) gibi devlet kurumlarında çalışmıştır. Kaynaklarda Emin Hâkî'nin Mevlevilik ve Bektaşilikle ilgilendiği, sonunda Mevlevilikte karar kıldığı bildirilmektedir. Ayrıca İttihat ve Terakki Partisi'ne katıldığı ve daha sonra partiden ayrıldığı, Balkan ve Birinci Dünya Savaşı'nda cepheye bulunduğu, Mondros Mütarekesi'nin ardından 1918 yılında askerlik görevinin bittiği ve tekrar memuriyete döndüğü ifade edilmektedir (İnal, 1969, s. 523; Erbay, vd., 2005, s. 7). Emin Hâkî, askerde yakalandığı ve terhis olduktan sonra mücadele ettiği verem hastalığı sebebiyle daha otuz iki yaşındayken vefat etmiştir (Koçu, 1968, s. 5073; İnal, 1969, s. 523; Erbay, vd., 2005, s. 8; Tâhirü'l-Mevlevî, 2021, s. 69). Bu ölümün en trajik yönlerinden biri, annesinin oğlunun tedavisi için varını yoğunu satmış olmasıdır (İnal, 1969, s. 523; Erbay, vd., 2005, s. 8; Tâhirü'l-Mevlevî, 2021, s. 69). Emin Hâkî, Hicri 22 Recep 1339 (Miladi 1 Nisan 1921) tarihinde vefat etmiş ve Üsküdar'daki Haşim Baba dergâhına defnedilmiştir (İnal, 1969, s. 523-524; Erbay, vd., 2005, s. 13).

Emin Hâkî'nin süreli yayınlarda kalan yazı ve şiirleri dışında biri manzum, biri mensur iki eseri bulunmaktadır. Bunlardan ilki bazı şiirlerini topladığı İkâz (1329, Miladi



1913) adlı kitabı ve Taassubun Neticesi yahut Farmason Çocuk (1332, Miladi 1916)<sup>2</sup> adlı mensur eseridir (İnal, 1969, s. 524; Erbay, vd., 2005, s. 23). Bu iki basılı eseri dışında pek çok dergide yazı ve şiiri yayımlanmıştır: “İtisâm, Sırât-ı Müstakîm, Sebilürreşâd, Mektebli, Medrese İtikâdları, Mahfil, Beyânü'l-Hak, Hayrû'l-Kelâm, Hanımlar Âlemi, Kadınlar Âlemi, İnkılâb-ı Edebî” bu dergiler arasındadır (Erbay, vd., 2005, s. 23). İnkılâb-ı Edebî adlı mecmuanın aynı zamanda yayıncısıdır (Erbay, vd., 2005, s. 23)<sup>3</sup>. Bu çalışmayla Kemâlât, Lem'a ve Nesl-i Âtî mecmualarında da şiirlerinin yayımlandığı ortaya konulmuştur.

### Emin Hâkî'nin Kitabı Dışında Kalan Dört Şiiri

Emin Hâkî'nin Kemâlât mecmuasının her sayısında bir şiiri yayımlanmıştır. Bu şiirlerden “Baba Öğüdü (İstikbâl Babalarına)”, “Hilâl” ve “Münâcât” başlıklı şiirleri, İkâz adlı tek şiir kitabında yer almaktadır. Bu üç şiir, Emin Hâkî üzerine yapılmış tek çalışma olan ve Erdoğan Erbay, Selâhattin Tozlu, Tacettin Şimşek tarafından hazırlanan Potin ve Şiir: Emin Hâkî'nin Hayatı ve Eserleri adlı kitapta Latin harfleriyle yayımlanmıştır (2005, s. 135-136, 132, 144-145). Kemâlât mecmuasında yayımlanmış olan “Yemîn” ve “Kîn” başlıklı şiirleri ise bahsi geçen çalışmada tespit edilen şiirler arasında bulunmamaktadır. “Yemîn” adlı şiiri, Kemâlât mecmuasının ilk sayısında, Rumi 2 Teşrinisani 1329 / Hicri 15 Zilhicce 1331 (Miladi 15 Kasım 1913) tarihinde, “Kîn” adlı şiiri ise mecmuanın 5. sayısında, Rumi 5 Kanunuevvel 1329 / Hicri 21 Muharrem 1332 (Miladi 20 Aralık 1913) tarihinde yayımlanmıştır.

Lem'a'nın Rumi 25 Teşrinievvvel 1329 / Hicri 8 Muharrem 1332 (Miladi 7 Aralık 1913) tarihli birinci sayısında yayımlanmış olan “Serâba Doğru” isimli şiiri ile Rumi 9 Kanunusani 1329 / Hicri 25 Safer 1332 (Miladi 23 Ocak 1914) tarihli dördüncü sayısında yayımlanan “Mahrûm Olaydım” adlı şiiri, Potin ve Şiir: Emin Hâkî'nin Hayatı ve Eserleri adlı kitapta Latin harfleriyle yayımlanmıştır<sup>4</sup>. Fakat Lem'a'nın Rumi 9 Kanunuevvvel 1329 / Hicri 23 Muharrem 1332 (Miladi 22 Aralık 1913) tarihli ikinci sayısında yayımlanan “Türklüğümün Karşısında” adlı şiiri de bahsi geçen çalışmada yer almamaktadır.

Nesl-i Âtî mecmuasının Özel Sayı olarak (“Nüşa-i Fevka'l-âde”) yayımlanan ve Rumi 7 Mart 1329 (Miladi 20 Mart 1913) tarihinde yayımlanan 5-9. sayılarının toplandığı nüshada ise “Ma'sûmun Temennî-i Şehâdeti” başlıklı şiiri yayımlanmıştır. Bu şiir de Potin

<sup>2</sup> Kitap yeni harflerle yayımlanmıştır: Emin Hâkî (2018), Taassubun Neticesi yahut Farmason Çocuk (Hazırlayan Fatih Dinçer), İstanbul: İkinci Adam Yayınları.

<sup>3</sup> Cüneyd Okay, İnkılâb-ı Edebî mecmuasının kütüphanelerde mevcut olan üç sayısının fihristini yayımlamıştır (2006, s. 272-273). Bu yazıda, Emin Hâkî'yi “derginin önde gelen kişisi” olarak tanıtmaktadır (2006: 272).

<sup>4</sup> “Serâba Doğru” ve “Mahrûm Olaydım” adlı şiirleri Mahfil mecmuasında da yayımlanmıştır (Erdoğan, vd., 2005, s. 184). Bu durumdan şiirlerini mükerreren farklı mecmualarda yayımlayabildiği anlaşılmaktadır.



ve Şiir: Emin Hâkî'nin Hayatı ve Eserleri adlı kitapta Latin harflerine aktarılan şiirler arasında bulunmamaktadır.

Emin Hâkî'nin söz konusu dört şiirinden sadece “Türklüğümün Karşısında” başlıklı şiir hece ölçüsüyle yazılmıştır. Diğer şiirleri aruz vezniyle kaleme alınmıştır. Mehmet Emin Yurdakul'a ithaf ettiği bu şiir, 11'li hece ölçüsüyle yazılmıştır. Şiirlerinde aruz veznine ağırlık vermiş olsa da zaman zaman aruz kusurlarıyla karşılaşmaktadır.

Şiirlerde farklı nazım biçimleri kullandığı görülmektedir. “Yemîn” adlı şiiri üç dörtlükten teşekkül etmiştir ve şiirde hem çapraz hem de sarma kafiye düzeniyle karşılaşmaktadır. “Kîn” ise on bir dizelik bir bentten oluşmaktadır ve sarma kafiye düzeninde yazılmıştır. “Türklüğümün Karşısında” adlı şiiri ise yedi dörtlükten oluşmaktadır. Bu şiirde kafiye dikkati çekmekle birlikte bir düzen içinde kullanılmamıştır. “Ma'sûmun Temennî-i Şehâdeti” ise serbest nazımda kaleme alınmıştır. Bu şiirde de kafiye kullanılmış olmakla birlikte bir düzen içinde değildir.

Her dört şiirin de son derece milliyetçi duygularla kaleme alındığı, saldırgan düşmana duyulan kin ve öfkenin ifade edildiği görülmektedir. “Yemîn” adlı şiirde Osmanlı'nın son döneminde yaşanan yıkım ve mağlubiyetlerin acısı haykırılmaktadır. Bu yıkıma rağmen düşmanla mücadele azminin bitmediği, hâlâ savaşacak gücün bulunduğu ifade edilmektedir. “Yüz Bin Şehîd Mezârının Üstünde” alt başlığını taşıyan şiir, Osmanlı devletinin parlak devirlerinden şairin “sahîfe-i mâtem-nisâr” sıfatıyla tanımladığı bir çağa ulaşmanın kederini ifade eden bir dörtlülle başlamaktadır. Sonraki iki dörtlükte düşmanın kendi eliyle intikam meşalesini yaktığından bahsedilir ve yüz bin şehit mezarının üstünde, saygıyla aziz şehit toprağını öperken bir gün intikam alınacağına yemin edilir.

Kemâlât mecmuasında yayımlanan ikinci şiir olan “Kîn” ise “Es'ad Rızâ'ya” ithafıyla başlar. Şiirde gençliğin memleketin içinde bulunduğu durumun üzüntüsüne esir düştüğü ifade edilir. Şair, hasta kulağına gelen bir sesin kendisini ağlattığını, bu sesin “bir sadâ-yı kîn” olduğunu söyler ve kederle kıvranan gençliğin bu sesle ebediyen uyanmasını diler.

Lem'a'da yayımlanan “Türklüğümün Karşısında” başlıklı şiir, “Türklerin Büyük Şâiri Mehmed Emîn Bey'e” ithafıyla başlar. Şiirde yıllardır ölüm kalım mücadelesi veren vatanın er ya da geç kurtuluşa ereceği ifade edilmektedir. Erdoğan ve Haykır şiiri, başlığı ve ithaf edilen şahsiyet dolayısıyla “Balkan Savaşları'ndan sonra en çok benimsenen fikir akımı olan Türkçülükle ilişkilendir”mektedir (Erdoğan ve Haykır, 2024, s. 28). Dörtlüklerden oluşan şiir, vatanın düşman elinde düştüğü perişan durumu anlatmakla başlar. Şairin “Altı yüz yıl süslediğim bağçe” şeklinde tasvir ettiği görkemli tarih ve mamur vatan tasavvuru, artık büyük bir “vahşet”, “zulüm” altında inlemektedir. Son dörtlükte ise bu felaketin bir gün biteceği ve düşmanın inatçı başının eğileceği vurgulanır.



Nesl-i Âtî'de yayımlanan “Ma’sûmun Temennî-i Şehâdeti” başlıklı şiir, “Rızâ Cezmî’ye” ithafıyla başlar. Bu şiir de benzer bir tema etrafında kurgulanmıştır. Şiirde babası şehit olan bir çocuğun annesi tarafından teselli edilmesi ve onun da şehit olmayı istemesi anlatılmaktadır.

Emin Hâkî'nin bu dört şiirinde toplumsal temaların hâkim olduğu görülür. Şiirlerde genel olarak memleketin içinde bulunduğu durumdan duyulan acı ve mücadele azmi anlatılmaktadır. Askerlik, şehitlik, vatan temalarının etrafında şekillenen şiirlerde düşmana duyulan kin ve er geç zafer kazanılacağına dair ümit, altı çizilen kavramlardır. Nitekim Emin Hâkî, genel olarak “edebiyata memleketçi bir tavırla ve toplumsal fayda açısından yaklaşma” taraftarı bir şairdir (Erbay, vd., s. 24) ve bu nedenle şiirlerinde “ferdî temalardan çok, sosyal temalara” yer verdiği görülür (Erbay, vd., 2005, s.34).

Şairin “Kîn”, “Yemîn” ve “Ma’sûmun Temennî-i Şehâdeti” adlı şiirlerinde terkipli, külfetli bir dil kullanılmaktadır. Hece vezniyle yazdığı “Türklüğümün Karşısında” adlı şiiri ise diğer üç şiirine nazaran daha sade ve anlaşılır bir dille kaleme alınmıştır. Bu şiirlerde dil, ifade ve kompozisyonun başarılı olduğu görülse de orijinal bir söyleyiş yakalanabildiği söylenemez. Şiirlerini genel olarak değerlendiren Erbay, Tozlu ve Şimşek’e göre de Emin Hâkî “kendine has ve özgün bir sese” sahip değildir ve şiirlerinde daha çok “hissi yoğunluk” dikkati çekmektedir (Erbay, vd., 2005, s. 23).

Emin Hâkî şiiri özellikle içerik bakımından değerlendirildiğinde Millî Edebiyat içinde konumlandırmak gerekir:

“Emin Hâkî, şiirde herhangi bir gruba mensup değildir. Ancak şiirlerinin taşıdığı ses ve muhteva, onun Millî Edebiyat dönemine ait isimler arasında değerlendirilmesini zorunlu kılar. Memleketçi çizgide düşünülebilecek bir şair olan Emin Hâkî'nin, ilhamını Mehmet Âkif'ten alan bir söyleyişi vardır. O, yer yer hitabet üslûbuna yaklaşan, realist hayat sahnelerini tasvir ederken toplumsal hastalıklarımızı da gündeme getiren, vatan ve bayrak aşkı ile ülke ve milletin geleceği konusunu bir endişe olarak şiirin diliyle ifade etmeye çalışan bir şairdir.” (Erbay, vd., 2005, s. 34).

Nitekim bu dört şiiri de bilhassa içerik noktasında Millî Edebiyat anlayışının inanç ve düşünce dünyasının tipik birer örneği durumundadır.



## Latin Harflerine Aktarılan Şiirler

### YEMİN

Yüz Bin Şehîd Mezârının Üstünde  
Osmanlı nâm-ı haşmeti târîh-i devletin:  
Söyler iken menâkıb-ı satvet-medârını  
Heyhât. Revâ mı bizlere ey Rabb-i Müntakim!  
Görmek şu son sahîfe-i mâtem-nisârını...

Lâkin unutmadım seni ey kahbe düşmenim!  
Yakdın elinle meş'ale-i intikâmımı  
Almak farîzadır bana elbetde kâmını  
Sen gel! Yolumda öl yine kanlı bir rehzenim...

Durdum elimde râyet-i iclâl-i intikâm  
Yüz bin şehîd mezârının üstünde pek metîn  
Öpdüm o hâk-i pâk-i azîzi pür-ihtirâm  
Düşmen! Bu işte Türkler için en büyük yemîn...

(*Kemâlât*, 2 Teşrinisani, 329; 15 Zilhicce 331, S. 1, s. 2)

### KİN

*Es'ad Rızâ'ya*

Gençlik, yazık seneler var ki pek fenâ  
Bir derdin oldu esîr-i mü'ebbedi  
Yalnız o hiss-i garâm ile inledi  
Derken sımâh-ı alîlimde bir sadâ:  
Yükseldi, çıkdı semâvâtımın hazîn  
Âlemlerinde dolaşdı ben ağladım...  
Bildim, sadâ-yı vakûrundan anladım  
Ey şânlı Türk bu sadâ, bir sadâ-yı kîn  
Gel söyle öyle değil mi yok iştibâh...  
Ey ızdırâb-ı derûnumu söyleyen  
Gençlik bu sesle uyansın mü'ebbeden...

(*Kemâlât*, 5 Kanunuvvel 329; 21 Muharrem 332, S. 5, s. 1)

## TÜRKLÜĞÜMÜN KARŞISINDA

*Türklerin Büyük Şâ'iri Mehmed Emîn Bey'e*

Varsın âteş, ölüm doğan ufuklar  
Benim nûrlu gözlerime görünsün  
Varsın benim hayâtıma susayan  
Düşmânlarım, gece, gündüz  
öğünsün

Altı yüz yıl süstedğim bağçenin  
Pırlantalı çiçekleri sararsın  
Varsın altun semâlarım vahşetin,  
Zulmün siyâh gölgesiyle kararsın

Varlığımın ışığını söndürmek  
İçin, kopan fırtınalar bağırsın  
Harâbemin üstündeki baykuşlar  
Beni her gün felâkete çağırsın

Şehîdlerin son du'âsı gezinen  
Kubbelerde çan sesleri ulusun  
Elmâs akan şelâleler, ırmaklar  
Serâb olsun, bütün bütün kurusun

Diz çökerek ak alınımın öpdüğü  
Mihrâblara kanlı haçlar takılsın  
İnsânlardan bugün hürmet  
bekleyen

Türbelerim, ma'bedlerim yakılsın

Her adımda bir yıldırım, bir  
şimşek  
Cehennemim girdâbları açılsın  
Mezârlardan kemikleri atamın  
Fışkırarak etrâfıma saçılsın

Kahbe düşmân, bir yarın var...  
Unutma!..<sup>5</sup>  
Bunlar birer hayâl olur, silinir...  
Yarın, yarın anûd başın alçakca  
Türklüğümün karşısında eğilir...  
(19 Teşrinievvel 329)

(*Lem'a*, 9 Kanunuevvel 1329; 23  
Muharrem 1332, S. 2, s. 16)

<sup>5</sup> Şiirin son dördlüğü Feyza Zeynep Erdoğan ve Tayfun Haykır tarafından *Lem'a* mecmuası üzerine yapılan incelemede Latin harflerine aktararak alıntılanmıştır (2024, s. 29).



### MA'SÛMUN TEMENNÎ-İ ŞEHÂDETI

*Rizâ Cezmî'ye*

Yaramazlık da etmedim ammâ  
Hani bak gelmedi babam hâlâ...  
Diye etdi nigâh mâderine  
O sadâ-yı cihân-sûza, semâ  
Ne için inmemiş idi âyâ  
Dağların şâhikât-ı enverine.

Çocuğun cângüzâr sözlerini  
Duydu biçâre vâlide nâgâh...  
Ona göstermek istemezken âh...  
Yine gösterdi yaşlı gözlerini.

Dedi:  
Oğlum baban şehîd olmuş  
Düşmenin kurşunuyla çöllerde  
O cedelligâh-ı rikkat-âverde  
Yüzü solmuş, mezârı kan dolmuş.

Şimdi cennet içinde mest-i huzûr  
Şimdi saf-beste nezd-i enverine  
Şimdi âmâdedir emirlerine  
Lâ-yu'ad, hûrîler ki hep mesrûr.

İşte oğlum vatan yolunda baban  
Nâ'il-i rütbe-i şehâdetdir  
Bu bize en büyük şehâdetdir  
Sus! Yeter, ağlamakdan artık utan.

O küçük yavru, o nihâl-i ümîd  
Dedi, anne! Babam gibi bir gün  
Ben de cennet içinde gezmek için  
Olsam bile vatan yolunda şehîd.  
*İnkılâb-ı Edebî'den*

(*Nesl-i Âtî*, Rumi 7 Mart 329, S. 5-9,  
s. 96)

### SONUÇ

Emin Hâkî, İkinci Meşrutiyet döneminin ismi geri plânda kalmış şairlerinden biridir. İkân adlı tek şiir kitabı ve süreli yayınlarda tespit edilen şiirleri gözden geçirildiğinde tasavvufî temaların yanında toplumsal özellikle milliyetçi temaların şiirlerinin muhtevasını şekillendirdiği görülmektedir. Bu tematik yapıda şairin biyografisinin izleri dikkati çekmektedir. Emin Hâkî'nin biyografisinden söz eden kaynaklarda bildirildiğine göre Mevlevî ve Bektaşî tarikatleriyle ilgilenmiş, sonunda Mevlevilikte karar kılmıştır. Babası da Aziz Mahmud Hüdaî türbesinde türbedarlık yapmıştır. Aileden gelen ve şahsî hayatını da şekillendiren bu bağın şiirlerini içerik bakımından etkilemesi doğaldır. Öte yandan Balkan Savaşı'na ve Birinci Dünya Savaşı'na katılmış ve genç yaşta vefat etmesine neden olan ağır bir hastalığa yakalanmış durumda savaştan dönmüştür. Kısa ve mücadeleli geçen ömründe askerlik ikinci bir dönüm noktası olmuş ve zihniyetini başka bir yönde şekillendirmiştir. Bu devrenin şiirlerindeki milliyetçi tonun ortaya çıkışında etkisi olmalıdır.

Emin Hâkî'nin bu çalışmada incelenen şiirleri Kemâlât, Lem'a ve Nesl-i Âtî mecmualarının 1913 yılında yayımlanan sayılarında yer almaktadır. Kemâlât mecmuasında "Yemîn" ve "Kîn", Lem'a mecmuasında "Türklüğümün Karşısında" ve Nesl-i Âtî mecmuasında "Ma'sûmun Temennî-i Şehâdeti" başlıklarıyla yayımlanan şiirlerin adları dahi milliyetçi temaları vurgular niteliktedir. Mecmualardan Kemâlât ve Nesl-i Âtî öğrencilere yönelik olarak yayımlanmış olan yayın organlarıdır. Dolayısıyla gençlere



milliyetçi ve hamasî duygular kazandırmak bu tematik yapıyı şekillendiren etkenlerden biri olmalıdır.

Şiirler biçim açısından değerlendirildiğinde “Yemîn” ve “Türklüğümün Karşısında” adlı şiirlerin dörtlüklerle, “Kîn” adlı şiirin on bir dizeli bir bentle, “Ma’sûmun Temennî-i Şehâdeti” adlı şiirin ise serbest nazım örneği olarak kaleme alındığı görülmektedir.

Şiirlerden sadece “Türklüğümün Karşısında” başlıklı şiiri hece ölçüsüyle yazılmıştır. Bilhassa aruz ile kaleme aldığı şiirlerinde terkipli bir dile yöneldiği, heceyle yazdığı ve Mehmet Emin Yurdakul’a ithaf ettiği “Türklüğümün Karşısında” adlı şiirinde ise nispeten sade bir dil kullandığı fark edilmektedir.

Emin Hâkî’nin bahsi geçen metinlerinden yola çıkarak Millî Edebiyat anlayışı içinde bugün adı anılan pek çok şairden nitelik bakımından geride olmayan şiirler kaleme aldığı söylenebilir. Şiirlerinde toplumsal temalar hâkimdir ve bu tematik yapının temelinde memleketin içinde bulunduğu durumdan duyulan acı, bu acıyı haykırma ihtiyacı yatmaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Emin Hâkî (Kanunuevvel 1329; Muharrem 1332). “Kîn”, *Kemâlât*, S. 5, s. 1.
- Emin Hâkî (Kanunuevvel 1329; Muharrem 1332). “Türklüğümün Karşısında”, *Lem’a*, S. 2, s. 16.
- Emin Hâkî (Mart 329). “Ma’sûmun Temennî-i Şehâdeti”, *Nesl-i Âtî*, S. 5-9, s. 96.
- Emin Hâkî (Teşrinisani 1329-Zilhicce 1331). “Yemîn”, *Kemâlât*, S. 1, s. 2.
- Erbay, E., Tozlu, S., Şimşek, T. (2005). *Potin ve Şiir: Emin Hâkî’nin hayatı ve eserleri*, 1. Baskı, Erzurum: Suna Yayınları.
- Erdoğan, F. Z., Haykır, T. (2024). 1913 Yılında içtimai ve felsefi bir mecmua: Lem’a, IX. *International Social Sciences Congress, Conference Book* (Ed. Assist. Prof. Mehtap Karacıl), September 24-29, 2024, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
- İnal, İ. M. K (1969). Emin Hâkî, *Son asır Türk şairleri*, Cüz I, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, s. 523-524.
- Koçu, R. E. (1968). Emin Hâkî Bey, *İstanbul ansiklopedisi*, Cild 9, İstanbul: Koçu Yayınları, s. 5073.
- Okay, C. (2006). Meşrutiyet döneminde bir edebiyat dergisi: İnkılab-ı Edebî, *Journal Of Turkish Studies, Türklük Bilgisi Araştırmaları, Festschrift in Honor of Orhan Okay II* (Ed. Şinasi Tekin, Gönül Alpay Tekin), Volume 30/II, s. 271-274.
- Tâhirü’l Mevlevî (2021). Emin Hâkî Bey, *Şâir anıtları ve şâir Ali İffet merhum hakkında hatıralar* (Haz. Mehmet Atalay), İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, s. 69-71.



|                                     |   |
|-------------------------------------|---|
| Geliş / Received                    | 20.04.2026  |
| Kabul / Accepted                    | 01.05.2026  |
| Yayın / Published                   | 01.06.2026  |
| Atıf / Cite as                      | Evcı, Ü. (2026). Balıseyh'te Bitki Kökenli Yer Adları, <i>Rasyonalist Dergisi</i> , 1 (2), 118-130. |
| Araştırma Makalesi/Research Article | <a href="https://doi.org/10.5281/zenodo.20275273">https://doi.org/10.5281/zenodo.20275273</a>       |

## Balıseyh'te Bitki Kökenli Yer Adları<sup>1</sup> Toponyms Of Plant Origin in Balıseyh<sup>2</sup>

Ümit EVCİ\*

**Öz:** Adlandırma eylemi, geçmişten günümüze insanın çevresini anlamlandırma sürecinde önemli bir yer tutmaktadır. İnsan, karşılaştığı varlıkları isimlendirerek onları zihninde konumlandırmakta ve bu yolla kendi anlam dünyasını oluşturmaktadır. Özellikle dikkat çeken ya da önem atfedilen canlı ve cansız unsurların adlandırılması, adın insan hayatındaki işlevini açıkça ortaya koyar. Bir varlığa ad vermek, onu sadece tanımlamakla sınırlı kalmaz; aynı zamanda zihinde belirli bir yere yerleştirme sürecini de içerir. Bu durum, bireyin düşünme biçimini düzenlerken öğrenme sürecini de kolaylaştırır. Böylece insan, karşılaştığı olay ve durumları daha anlaşılır bir çerçevede değerlendirebilir. Aynı zamanda adlar, kültürel birikimin aktarımında önemli bir rol üstlenir; toplumların değerleri, inançları ve yaşam biçimleri dil yardımıyla nesillere taşınır. Öte yandan adlandırma, günlük yaşamın iletişim bozukluğunu ortadan kaldırılabılır pratikliğini sağlayabildiği gibi bilimsel, coğrafi ve kültürel alanlarda kullanılan adlandırmaların bilginin yayılmasını ve paylaşımını da sağlar. Bu yönüyle ad verme hem kişinin düşünce yapısını oluşturan hem de toplumun düzenini sağlayan bir alışkanlıktır. Bu bağlamda adın kökeni, adlandırma geleneklerinin oluşumu ve ad türlerinin sınıflandırılması gibi konular ad bilimi kapsamında ele alınmaktadır. Ad bilimi, zamanla farklı alt disiplinlere ayrılmıştır. Yer adları bilimi bu disiplinlerden biri olup, insanların yaşadıkları yerlere verdikleri isimleri incelemektedir. Yer adları yalnızca bir mekânı tanımlamakla kalmaz; aynı zamanda toplumların kültürel, sosyal ve duygusal dünyasını yansıtır. Bu nedenle bir yerin adı, o topluluğun kültürel kimliğinin önemli bir parçası olarak değerlendirilmektedir. Yer adlarının oluşum sürecinde birçok unsur etkili olmaktadır. Toplumun yaşam biçimi, gelenek ve görenekleri, dili ve dini inançları bu süreçte belirleyici olurken; şahıs adları, bitki ve hayvan adları, efsaneler, meslekler ve tarihsel olaylar da adlandırmaya yön vermektedir. Bu çeşitlilik, yer adlarının zengin ve çok yönlü bir anlam yapısına sahip olmasını sağlamaktadır. Yer adlarının zenginliği ve çeşitliliği bağlamında Balıseyh ilçesine bağlı yirmi sekiz köyde yer alan ve bitki adlarından türetilmiş yer adları ele alınmıştır. Bu adların büyük kısmının halk arasında kullanılmaya devam ettiği görülmektedir. Söz konusu yer adlarının değerlendirilmesi, yalnızca söz varlığı çalışmalarına katkı sunmakla kalmayıp aynı zamanda dil bilimi açısından da önemli verileri ortaya koyacaktır. Bu çalışma, yer adlarının nasıl oluştuğunu ve zaman içinde nasıl korunduğunu göstermesinin yanı sıra yerel kültürün ve dilin zenginliğinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayarak gelecek nesillere aktarılması açısından önemlidir. Elde edilen bulgular, benzer konularda yapılacak araştırmalar için yol gösterici nitelik taşıyacak ve araştırmacılara örnek bir inceleme alanı sunacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Mikrotoponomi, Ad bilimi, yer adları bilimi, bitki adları, Balıseyh.

<sup>1</sup> Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Türk Dili Bilim Dalı Yüksek Lisans Programında Prof. Dr. Ahmet KARADOĞAN danışmanlığında yürütülen Ümit EVCİ tarafından hazırlanan "Balıseyh İlçesi Yer Adları" adlı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

<sup>2</sup> This study is derived from the master's thesis titled "Place Names of Balıseyh District" (Balıseyh İlçesi Yer Adları), prepared by Ümit EVCİ under the supervision of Prof. Dr. Ahmet KARADOĞAN in the Turkish Language Master's Program, Department of Turkish Language and Literature, Institute of Social Sciences at Kırıkkale University.

\* Öğr. Gör. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, TÖMER, Lecturer Dr., Kırıkkale University, Turkish Language Teaching Center. evciumit2@gmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-4406-292X



**Abstract:** The act of naming has held an important place in humanity's process of making sense of its environment from the past to the present. By naming the entities it encounters, humans position them in their minds and, in this way, construct their own world of meaning. The naming of living and non-living elements that attract attention or are attributed importance clearly reveals the function of names in human life. Giving a name to a being is not limited to merely defining it; it also involves the process of placing it in a specific position in the mind. This situation regulates the individual's way of thinking while also facilitating the learning process. Thus, humans can evaluate the events and situations they encounter within a more comprehensible framework. At the same time, names play a significant role in the transmission of cultural accumulation; the values, beliefs, and ways of life of societies are passed down to future generations through language. On the other hand, naming not only provides practicality by eliminating communication confusion in daily life, but also enables the dissemination and sharing of knowledge through scientific, geographical, and cultural naming systems. In this respect, naming is a practice that both shapes the individual's way of thinking and ensures social order. In this context, issues such as the origin of names, the formation of naming traditions, and the classification of name types are examined within the scope of onomastics. Over time, onomastics has been divided into various sub-disciplines. Toponymy is one of these disciplines and studies the names given by people to the places they inhabit. Place names do not merely identify a location; they also reflect the cultural, social, and emotional world of societies. Therefore, the name of a place is considered an important part of the cultural identity of that community. Many factors influence the formation process of place names. While the way of life, traditions and customs, language, and religious beliefs of a society are decisive in this process, personal names, plant and animal names, legends, professions, and historical events also shape naming practices. This diversity ensures that place names possess a rich and multifaceted semantic structure. Within the context of the richness and diversity of place names, the place names derived from plant names found in twenty-eight villages of the Balıŕeyh district have been examined. It has been observed that most of these names continue to be used among the local people. The evaluation of these place names will not only contribute to studies on vocabulary but will also reveal important data from a linguistic perspective. This study is significant in that it demonstrates how place names are formed and preserved over time, while also contributing to a better understanding of the richness of local culture and language and ensuring its transmission to future generations. The findings obtained will serve as a guide for future research on similar topics and will provide researchers with an exemplary field of study.

**Keywords:** Microtoponymy, Onomastics, Toponymy, Plant Names, Balıŕeyh.

**Extended Abstract:** Place names are among the most important linguistic elements that reflect a society's historical background, cultural values, and relationship with its environment. They are not merely labels used to identify locations; they also preserve traces of social memory, daily life, and local culture. In particular, place names derived from plant names provide valuable information about a region's natural environment and the ways in which people interact with it. This study aims to identify and examine the place names in Balıŕeyh district of Kırkkale that originate from plant names. The main objective is to determine the lexical and semantic characteristics of these names, reveal the naming traditions behind them, and evaluate their contribution to the cultural and linguistic heritage of the region. In this respect, the study seeks to document an important part of the local vocabulary while also contributing to the broader field of Turkish toponymy. Rapid urbanization, migration, and the increasing influence of mass media have caused many traditional place names to fall out of use. This situation is particularly evident in rural areas, where orally transmitted local names are gradually disappearing. As older generations pass away, valuable linguistic and cultural data risk being lost. Although numerous studies have been conducted on Turkish place names, research specifically focusing on plant-based microtoponyms remains limited. Moreover, Balıŕeyh district has not previously been examined comprehensively from this perspective. This gap in the literature constitutes the main problem of the study. Recording and analyzing these names before they disappear is therefore both a linguistic necessity and a cultural responsibility. The study addresses this need by systematically documenting plant-derived place names still used among the local population. The study was carried out using qualitative research methods, particularly fieldwork and descriptive analysis. The research area includes all settlements within Balıŕeyh district, consisting of four neighborhoods and twenty-eight villages. Each settlement was visited in person. Data were collected through face-to-face interviews with local residents. Village headmen, members of village councils, and elderly inhabitants served as the primary sources of information. During these interviews, place names associated with plants



were identified, their pronunciations were recorded, and their locations were verified on-site. This approach ensured both linguistic accuracy and geographical reliability. After the collection stage, all identified place names were analyzed using lexical-semantic methods. The names were classified according to their structural properties, semantic features, and naming motivations. They were also arranged alphabetically and associated with the villages or neighborhoods in which they occur. This systematic classification allowed for a comprehensive evaluation of the data. The research identified a total of sixty-six place names derived from twenty-three different plant names across the villages of Balışeyh. These names demonstrate the strong connection between the local population and the natural environment. Among the identified plant names, "kavak" (poplar) was the most frequently encountered, appearing in twelve different place names. It was followed by "karaağaç" (elm) with eight examples and "çam" (pine) with six examples. Other commonly used plant names included çalı, iğde, and yonca. The prevalence of these names suggests that these plants once played a significant role in the landscape and daily life of the region. The study also revealed that many place names were formed through derivational suffixes such as -lı, -lik, and -ca. Examples include Ardıçlı, Çamlıca, Meşelik, and Yoncalık. Such formations indicate productive word-formation processes in Turkish and reflect the linguistic creativity of local speakers. In addition to straightforward naming based on vegetation, some place names carry cultural and social meanings. Names such as Ayva Dede and Badem Dede are associated with sacred places where local people gather for rain prayers and communal rituals. Similarly, Kanlı Kavak preserves the memory of a tragic historical event. These examples demonstrate that place names often function as repositories of collective memory. Another important finding is that most of these names remain actively used by the local population. This continued usage highlights their importance in maintaining local identity and preserving oral tradition. The findings clearly show that plant-based place names occupy an important place in the linguistic and cultural landscape of Balışeyh. These names not only reflect the district's former vegetation and ecological characteristics but also reveal the close relationship between humans and nature. From a linguistic perspective, the identified names provide valuable data regarding vocabulary, morphology, and semantic development in regional Turkish. From a cultural perspective, they preserve local beliefs, traditions, and historical experiences. In this sense, place names serve as living monuments of cultural memory. The study also emphasizes the urgent need to document local place names. Modernization and language change threaten the survival of many traditional names, especially in rural communities. Recording these names through academic research helps ensure their transmission to future generations. In conclusion, the plant-derived place names of Balışeyh represent an important component of both Turkish linguistic heritage and regional cultural identity. Similar studies conducted in other regions would further enrich our understanding of Turkish toponymy and contribute to the preservation of local cultural values. The present study, therefore, offers a valuable model for future research in the field.



## GİRİŞ

İsimlerin kökenine ve anlamına inerek toplumların geçmişine ışık tutan adbilimi, toplumun kültürel ve tarihi gelişim sürecini anlatmaktadır. Dilbilimden tarihe, sosyolojiden arkeolojiye kadar pek çok bilim dalıyla iç içe olan bu alan, Batı'da ayrı bir uzmanlık alanına sahip olsa da ülkemizde diğer bilimlerin içinde varlığını sürdürmektedir (Keleş, 1996, s. 1). İnsanlar herhangi bir olayı, durumu veya olguyu kendi yaşantılarına, duygularına veya o an ne hissediyorlarsa ona göre adlandırdıkları gibi, bir nesneyi, eşyayı veya bir bölgeyi ve yeri de kendi hissettiklerinden yola çıkarak adlandırabilmiştir. Örneğin, “Oküz Sıçırdan”, bu yer adı Balışeyh ilçesinde bir köye aittir. Köyde yaşayan insanların bu bölgeye “Oküz Sıçırdan” demelerinin sebebi ise çok zor çıkılan bir tepe olmasıdır. Bir başka örnek ise, Ğanlı āvaḥ yer adıdır. Bu bölgede ise daha evvel biri kendini kavak ağacına astığı için böyle adlandırılmış. Örneklerden yola çıkarak insanoğlu yaşadığı olumlu ve olumsuz olaylar sonucunda kendi hissettiklerini, bir nevi anlamlandırmak adına adlandırma yapmaktadır.

Aksan, ad bilimi Özel Adlar Alanı ve Tür Adlar Alanı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır (Aksan, 2003, s. 101). Aksan, Özel Adlar Alanı kısmında:

- a. Yer adbilim (toponymy).
- b. Coğrafya adları bilimi: Akarsu adları bilimi (hydronymy), dağ adları bilimi (oronymy),
- c. Kişi adları bilimi (anthroponymy) olarak tasnif etmiştir (Aksan, 2003, s. 102).

İsimlerin hangi prensiplerle verildiğini ve zaman içindeki gelişimini araştıran yer adları bilimi, yer adlarının oluşum sürecini, dilsel yapısını ve ad verme geleneğini inceleyen bir bilim dalıdır. Bu bilim dalı, isimlerin tarihsel kökenini ve anlamsal değişimlerini de ele alarak dilin söz varlığını aydınlatmaktadır (Eren, 2018, s. 11). Adbilimi (onomastik) çerçevesinde değerlendirilen yer adları, çoğunlukla insanların doğayı tanımlama ve hayatı kolaylaştırma ihtiyacından doğmuştur. Eskiden beri süregelen bu adlandırma geleneği, ait oldukları milletin dil yapısını ve kültürel değerlerini yansıtan dil hazinesidir (Şahin, 2011, s. 1807). Herhangi bir yere verilen adın rastgele olmadığını, yer adı verilirken birçok etkenlerden yola çıktığını bilinmektedir. Bu etkenler, yerin fizikî ve coğrafi özelliklerinin yanı sıra bölgede yaşayan insanların zihninde söz konusu yerin nasıl bir leksik-semantik çağrışımlar yaptığı da önemlidir. Yer adı verilirken, kişi adları (antropotonim), kök adları (etnotoponim), orun adları (oykotonim), su adları (hidrotoponim), dağ adları (orotoponim), bağ adları (agrotoponim), el adları



(horotoponim), orman adları (dirimotoponim), yol adları (dromotoponim), bitki adları (fitotoponim), hayvan adları (zootoponim), örgüt adları (ergotoponim), mit adları (mitotoponim), rüzgâr adları (anemotoponim), yıldız adları (astrotoponim), avcılık, hayvancılık ve tarıma yönelik yer adları, bir olaya dair yer adları, sosyal ve dinî hayat üzerine yer adları gibi birçok faktörden etkilenilmiştir.

Yer adları, içinde bulunduğu toplumun tarihinin, coğrafyasının, kültürel yapısının, sosyal hayatının, dilinin, dininin, duygu ve düşüncelerinin birer somut örneğidir. İnsanların örf ve âdetlerinin, yaşayış biçimlerinin, sosyokültürel etkinliklerinin, yaşadıkları ortak olaylara hissettikleri duygu ve verdikleri tepkilerin bir yansımasıdır. Geçmişten günümüze aktarılan değerlerin taşıyıcısıdır. Dolayısıyla yer adları, aynı bölgede yaşayan insanların ortak kimliğidir. Bu ortak kimliği oluşturmaya yardımcı etkenlerden biri de bitki adlarıdır. Çalışmanın konusu olan bitki adlarından oluşan yer adları, insanoğlunun yaradılışından beri çevresinde var olan bitkiler; hayatı kolaylaştırması, çeşitli faydalar sağlaması, duygulara somut karşılıklar sunması nedeniyle insan yaşamında önemli bir yer edinmiştir. İnsanın doğa ile olan bu sürekli etkileşimi bir yere ad verme eyleminde bitki adlarından da faydalanmayı mümkün kılmıştır. Bu çalışmada Kırıkkale ilinin Balışeyh ilçesine bağlı tüm köylerindeki bitki adlarından oluşan yer adları incelenmiştir. Hepsini gezilerek yüz yüze görüşme yapılan bu köylerde toplamda altmış sekiz adet bitki adlarından oluşmuş yer adları derlenmiştir. Derlenen bu yer adları alfabetik olarak sıralanmış ve yer adlarının geçtiği bölge belirtilmiştir.

## ARAŞTIRMA YERİ, AMACI VE YÖNTEMİ

Bu araştırmada, Kırıkkale iline bağlı Balışeyh ilçesi sınırları içerisinde yer alan tüm mahalle ve köylerde bitki adları temel alınarak oluşturulmuş yer adları kapsamlı biçimde incelenmiştir. Araştırma kapsamında ilçede bulunan dört mahalle ve yirmi sekiz köyün tamamını ziyaret edilerek saha çalışması gerçekleştirilmiştir. Veri toplama sürecinde yerel halkla yüz yüze görüşmeler yapılmış; özellikle muhtarlar ve ihtiyar heyeti rehberliğinde bitki adlarıyla anılan yerler yerinde görülerek kayıt altına alınmıştır. Böylece yer adlarının yalnızca sözlü kaynaklardan değil, aynı zamanda yerinde gözlem ve tespit yoluyla doğrulanması sağlanmıştır. Çalışmanın leksik-semantik tasnif aşamasında, bölgede kullanılan toplam altmış sekiz farklı bitki kaynaklı yer adı tespit edilmiştir. Elde edilen veriler, dilbilimsel ve anlamsal özellikleri dikkate alınarak sistematik biçimde sınıflandırılmış; her bir yer adı alfabetik sıra içerisinde sunulmuş ve geçtiği mahalle veya köy bilgisiyle birlikte değerlendirilmiştir. Böylece Balışeyh ilçesindeki bitki adlarına dayalı yer adları hem dilbilimsel hem de kültürel açıdan kayıt altına alınarak bölgenin söz varlığına katkı sağlayacak sistemli bir veri ortaya konmuştur.



## BULGULAR

Ardıç (*Juniperus*) Cupressaceae familyasına ait bitkilere verilen ortak isimdir. Her zaman yeşil özellik gösteren, kış mevsiminde yaprak dökmeyen ağaç ve ağaççıkları kapsar. Bu türlerin meyveleri sağlık alanında kullanılır. Ayrıca kimi türlerinden katran elde edilmektedir (Baytop, 2007, s. 33).

Ardıçlı<ardıç-lı. Beyobası köyünün batısında bir mevkidir. Ağacın bol olduğu bir yer olduğu için bu ad verilmiştir.

Ardıçlı<ardıç-lı. Işıklar köyünün güneydoğusunda bir yerdir. Ağaç türünden dolayı bu adı almıştır.

Armut (*Pyrus communis*) Dünya genelinde hem kuzey hem de güney yarımkürede üretimi yapılan armut, en değerli meyve türleri arasındadır (Seçmen, Demirci, Türk ve Leblebici, 1998, s. 317).

Armutlu arhaç<armut-lu arkaç. Kenanbeyobası köyünün kuzeybatısında yer alır.

Gök armut<gök armut. Battalobası köyünün kuzeyinde bir mevkidir.

Gök armut<gök armut. Selamlı köyünün batısında bir mevkidir.

Arpa (*Hordeum vulgare*) Buğdaygiller içerisinde bulunan ve taneleri malt üretimi ile hayvan yemi olarak değerlendirilen başlıca tahıllardan biridir (Seçmen vd. 1998, s. 317).

Aşşâ arpalıh<aşağı arpa-lık. Kulaksız köyünün doğusunda yer alır.

Arpalıh<arpa-lık. Aydınşeyh köyünün doğusunda bir mevkidir.

Ayva (*Cydonia oblonga*) Yaklaşık dört ila beş metreye kadar uzayabilen, kahverengi gövdeye sahip bir meyve ağacıdır. Pembe veya beyaz çiçekler açar. Türkiye’de özellikle ürününden yararlanmak amacıyla yetiştirilir (Seçmen vd. 1998, s. 234).

Ayva dede<ayva dede. Kenanbeyobası köyünün güneybatısındadır. Bu mevkide insanlar yağmur duasına çıkarlar. “dedeye çık-” tabiri kullanılır. Aynı zamanda kurban kestikleri ve topladıkları kutsal bir yer olarak bildikleri için bu yer adını vermişlerdir.

Ayva deresi<ayva dere-si. Kenanbeyobası köyünün güneybatısında yer alan bir dere adıdır.

Ayva<ayva. Kenanbeyobası köyünde Ayva deresi yakınlarında yıkık bir yer.

Badem (*Prunus dulcis*) Yaklaşık altı ila sekiz metreye kadar büyüyen, diken içermeyen ve beyaz ya da pembe çiçekler açan bir ağaç türüdür.



Bâdem dede<bâdem dede. Beyobası köyünün güneyinde bir mevkidir. Yağmur duası ve kurban kesilmeye çıkılan badem ağaçlarının bol olduğu bir mevkidir.

Bâdem dede<bâdem dede. Uzunlar köyünün kuzeydoğusundadır. Yağmur duasına çıkılan kurban kesilen ve burada yaşayan insanlar tarafından kutsal olduğuna inanılan bir yerdir (Baytop, 2007, s. 40).

Ceviz (*Juglans regia*) Boyu 25–30 metreye kadar çıkabilen ve kış döneminde yapraklarını döken bir ağaç türüdür. Anadolu'da yabani olarak bulunmasının yanı sıra, peyzaj amaçlı park ve bahçelerde de yetiştirilir (Baytop, 2007, s. 58).

Cevizli dere<ceviz-li dere. Işıklar köyünün güneydoğusunda bir deredir.

Çalı Böğürtlen ve ahududuya benzer özellikler gösteren, kök hizasından dallanan ve sert, odunsu saplara sahip küçük bir bitkidir.

Çalı<çalı. İzzettin köyünün güneydoğusunda bir mevkidir. Çevresinde bodur bitkiler olduğu için bu adı almıştır.

Çal çayır bataklı<çal çayır bataklık-ı. Eldelek köyünün batısında yer alır. Sineğin ve sazlıkların bol olduğu bir bataklıktır.

Ğara çalı bāları<kara çalı bağ-lar-ı. Kulaksız köyünün güneybatısında bir mevkidir. Kara çalılarının olduğu bir yerdir.

Ğara çallöz<kara çalı-lı öz. Kargın köyünün güneyinde bir mevkidir. Özün etrafındaki kara çalıdan dolayı bu ad verilmiştir.

Çam (*Pinus*) Yaklaşık 30–40 metreye kadar uzayabilen, 7–18 cm uzunluğunda koyu yeşil ve sert iğne yapraklar taşıyan bir çam ağacı türüdür (Seçmen vd. 1998, s. 126)

Çamiñ beli<çam-iñ bel-i. Işıklar köyünün güneyinde bir mevkidir.

Çamlıca<çam-lı-ca. Hıdırşeyh köyünün kuzeybatısında bir mevkidir. Çam ağaçlarının bolluğundan dolayı bu ad verilmiştir.

Çamlıca<çam-lı-ca. Yenice köyünün kuzeydoğusunda yer alan çamlık bir bölge olduğu için ismini bundan dolayı alan bir mevki adıdır.

Çamlıh<çam-lık. Beyobası köyünün günyinde bir mevkidir. Bitki ismi olduğundan dolayı bu adı almıştır.

Çamlıh<çam-lık. Işıklar köyünün güneyinde yer alır.

Çamlıh<çam-lık. Kösedurak köyünün kuzeyinde bir mevkidir. Burası çam ağaçlarıyla dolu olduğu için bu adı almıştır.



Sakız Ağacı-Çıtlık (*Pistacia lentiscus*) 1–5 metre yüksekliğe ulaşabilen ve yıl boyunca yapraklarını koruyan bir ağaççıktır. Ege ile Akdeniz çevresinde sıkça yetişir. “Çıtmık” adı verilen meyveleri çiğ olarak yenir.

Çıtlıklı<çıt-lık-lı. Karalı köyünün kuzeybatısında bir mevkidir. Bitki adından dolayı bu ad verilmiştir.

Dal: Ağacın gövdesinden çıkan ve dışa doğru büyüyen bölümlerin her biri.

Dal dede<dal dede. Işıklar köyünün doğusunda bir mevki adıdır. Bu mevkide bir ağaç vardır ve bu ağacın tek bir dalını bile koparmak uğursuzluklara yol açacağı inancından dolayı kimse dokunmaz.

Tek dal<tek dal. Kenanbeyobası köyünün kuzeyinde yer alan bir tepedir.

Elma (*Malus*) Yaklaşık 10 metreye kadar büyüeyebilen, ikensiz yapıda olup beyaz veya pembe çiçekler veren bir ağaçtır. Olgun meyveleri yenilebilir; kurutulmuş yabancı elma veya armut “Taşot” ya da “Taşut” adıyla bilinir (Baytop, 2007, s. 99).

Elmalı çeşme<elma-lı çeşme. Ulaklı köyünün kuzeyinde elma ağaçlarının bol olduğu bir mevkidedir.

Elmalı deresi<elma-lı dere-si. Ulaklı köyünün kuzeydoğusunda bir deredir. Elma ağaçlarının bol olduğu bir bölgede olduğu için bu ad verilmiştir.

Erik (*Prunus domestica*) Dikenli ya da dikensiz olabilen, kışın yapraklarını döken ve beyaz çiçekler açan ağaç veya ağaççık formundaki bitkileri kapsar (Baytop, 2007, s. 101).

Erikli<erik-li. Ulaklı köyünün doğusunda yer alır. Erik ağacının çok olduğu bir bölge olduğu için böyle denilmiştir.

Erikli<erik-li. Yukarıkarakısık köyünün batısında yer alır.

Fındık (*Corylus avellana*) Kayıngillerden olan bu tür, kuzey yarımkürenin ılık iklimlerinde ve ülkemizde çoğunlukla Doğu Karadeniz’de görülür. 6–7 metre yüksekliğe ulaşabilen ve geniş tepeli bir ağaççıktır.

Fındıcah<fındık-çak. Kösedurak köyünün kuzeybatısında bir mevkidir. Yer küçük, verimli, sulak ve değerli olduğu için bu adı almıştır.

Kabak (*Cucurbita*) Gövdesi kısa olan, Kısa saplı, toprağa yakın büyüyen, ot halindeki bitkilere verilen addır (Seçmen vd. 1998, s. 212).

Ğabağ depe<kabak tepe. Battalobası köyünün kuzeyinde yer alan bir tepedir.

Ğabağ ğaya<kabak kaya. Hıdırşeyh köyünün kuzeydoğusunda yer alan bir kayadır.



Kavak (Populus) Yapraklarını kış mevsiminde döken ve yüksek boylara erişebilen büyük ağaçlardır (Baytop, 2007, s. 162).

Ġavaḥ çeşmesi<kavak çeşme-si. Ulaklı köyünün batısında bir çeşmedir. Bölgedeki mevkiden adını alır.

Ġavaḥ<kavak. Ulaklı köyünün batısında yer alır. Kavaklık bir bölge olduğu için böyle bilinmiştir.

Ġavaḥ<kavak. Kulaksız köyünün güneydoğusunda yer alır.

Ġavaḥ<kavak. Akçakavak köyünün doğusunda yer alır.

Ġavaḥlā<kavak-lık. Aşağıkarakısıık köyünün doğusunda ormanlık bir yerdir.

Ġavaḥlı bā suyu<kavak-lı bağ su-y-u. Kulaksız köyünün doğusunda yer alır. Kavaklık bir bölgedeki bağın yanındadır.

Ġavaḥlıḥ<kavak-lık. Akçakavak köyünün kuzeydoğusunda bir mevkidir. Çevresi kavak ağacıyla dolu olduğu için bu isim verilmiştir.

Ġavaḥlıḥ<kavak-lık. Dikmen köyünün güneybatısında bir mevkidir. Kavak ağaçlarının olduğu bir bölgedir.

Ġavaḥlıḥ<kavak-lık. İzzettin köyünün güneyinde bir mevkidir.

Ġavaḥlıḥ<kavak-lık. Koçubaba köyünün güneybatısında bir mevkidir

Ġanlı āvaḥ<kan-lı kavak. Karalı köyünün doğusunda bir mevkidir. Zamanında burada biri asılarak öldürülmüş bundan dolayı bu ad verilmiştir.

Ġocāvak<koca kavak. İzzettin köyünün güneyinde bir mevkidir. Suyun etrafında en büyük kavak ağacı olduğu için bu adı almıştır.

Karaağaç (Ulmus) Karaağaçgiller içinde yer alan ve kerestesi değerli ağaç türüdür.

Ġara āç<kara ağaç. Battalobası köyünün kuzeyinde yer alır.

Ġara āç<kara ağaç. Kulaksız köyünün kuzeydoğusunda bir mevkidir. Bitki türünden dolayı bu adı almıştır.

Ġara āçlīñ dibi< kara ağaç-lık-ıñ dip-i. Akçakavak köyünün güneyinde yer alır.

Ġara āç<kara ağaç. Işıklar köyünün doğusunda bir mevkidir.

Ġara āç<kara ağaç. Kösedurak köyünün batısında bir mevkidir. Ağaç türünün fazla olması bu mevkiye bu adı vermiştir.

Ġara āçlı<kara ağaç-lı Beşbıçak köyünün doğusunda bir mevkidir. Bölgedeki bitkilerden dolayı bu ismi almıştır.



Ġara āçlı<kara ağaç-lı. Karalı köyünün kuzeybatısında yer alır. Mevkideki bu bitki türünün fazla olmasından kaynaklı bu adı almıştır.

Ġara āçlı<kara ağaç-lı. Yenice köyünün güneydoğusunda yer alan bir mevkidir. Bitki türüne göre ismini almıştır.

Gül (Rosa) Dikenli yapıda, kışın yaprak döken ve beyazdan kırmızıya uzanan farklı renklerde çiçekler açan çalı görünümünde bir bitkidir. Türkiye’de yaklaşık 25 yabancı türü bulunur. Ayrıca pek çok çeşidi bahçelerde süs amacıyla yetiştirilir.

Ġül dere<gül dere. Dikmen köyünün güneyinde bir deredir.

Ġüllü çeşme<gül-lü çeşme. Uzunlar köyünün doğusunda bir çeşme adıdır.

İğde (Eleagnus angustifolia) Boyu 7 metreye kadar ulaşabilen, dikenli ya da dikensiz özellik gösterebilen, sarı tonlarda, güçlü kokulu çiçekler açan bir ağaç veya ağaççık türüdür (Baytop, 2007, s. 141).

İdeli dere<iğde-li dere. Mehmetbeyobası köyünün güneyinde yer alır. İğde ağaçlarının bol olduğu bir yerdir. Bu mevkinin adı da ‘iğdeli’ olduğundan deresi de bu adı almıştır.

İdeli <iğde-li. Hıdırşeyh köyünün güneyinde bir mevkidir. İğde ağaçları bol olduğundan bu ad verilmiştir.

İdeli <iğde-li. Karalı köyünün kuzeyinde bir mevkidir. Sulak yer ve ağaç türünden dolayı bu adı almıştır.

İdeli <iğde-li. Aşağıkarakısıık köyünün kuzeydoğusunda yer alan bir mevkidir. İğdelik bir alan olduğu için ismini bundan dolayı almıştır.

Meşe (Quercus) Quercus grubunu ifade eden bu genel ad, genellikle yapraklarını kış mevsiminde döken ağaç türlerini kapsar (Baytop, 2007, s. 207).

Meşeliğ<meşe-lik. Selamlı köyünün kuzeyinde bir mevkidir. Etrafında meşe ağaçları olduğu için mevki adını buradan alır.

Meşelik<meşe-lik. Kılevli köyünün güneybatısında yer alır. Etrafı meşeliklerle dolu olduğu için bu ad verilmiştir.

Nergis (Narcissus) Yumrulu yapıda, çok yıllık olan ve beyaz veya sarı çiçekler veren, otsu bitkilerdir. (Baytop, 2007, s. 214).

Nergis deresi<nergis dere-si. Kargın köyünün doğusunda nergis çiçeklerinin bol olduğu bir bölgeden geçen derenin adıdır.



Üzüm (*Vitis vinifera*) Türkiye'de özellikle Trakya ile Batı ve Güney Anadolu bölgelerinde yetiştiriciliği yapılan bu türün meyveler yüksek glikoz içeriği için değerlidir (Seçmen vd. 1998, s. 252)

Üzüm bā<üzüm bağ. Kargın köyünün doğusunda bir bağdır. Zamanında üzüm bağlarıyken şu an kurak bir yerdir.

Yonca (*Trifolium leguminosae*) Bir veya birkaç yıl yaşayabilen, otsu yapıdaki ve yaprakları çoğunlukla üç parçalı olan bitkilerdir.

Yoncalı<yonca-lı. Kulaksız köyünün doğusunda bir mevkidir. Yoncanın çok olduğu bir yer olduğundan bu ad verilmiştir.

Yoncalıh<yonca-lık. Kösedurak köyünün güneybatısında bir mevkidir. Bitki çeşidinden dolayı bu adı almıştır.

Eseniñ yoncalıh<jsā-nıñ yonca-lık. Hüseyinbeyobası köyünün güneyinde bir yerdir.

## SONUÇ

Kırıkkale ili Balışeyh ilçesinin yirmi sekiz köyünde toplamda yirmi üç ayrı bitki adından oluşan altmış altı adet yer adları tespit edilmiştir. Tespit edilen söz konusu yer adları içinde en yaygın olanı “kavak”tır. Derlediğimiz yer adlarında kavak, on iki yer adı olarak tespit edilmiştir.

Yer adlarının tespiti, belgelenmesi ve akademik çalışmalarla kayıt altına alınması önem arz etmektedir. Çünkü küçük yerleşim birimi olan köy ve kasabalarda bile sosyal medyanın yayılması, şehirleşme ve bunun sonucunda dilde meydana gelen değişimler söz konusu yer adlarının kullanılmamasına ve unutulmasına sebep olmaktadır. Bölge halkın direkt ağzından çıkan terimlerin derlenmesi ve akademik çalışmalarla desteklenmesi, kayıt altına alınması yer adlarının korunmasını sağlamaktadır. Bu sayede gelecek nesillere aktarılabilir. Aktarılan sadece yer adları değil aynı zamanda kültürel mirasın devamıdır. Dolayısıyla bu çalışmada yer adlarıyla birlikte toplumsal hafızanın, geçmiş hatıraların, sosyokültürel bağların ve tarihî kimliğin de korunması sağlanmıştır.

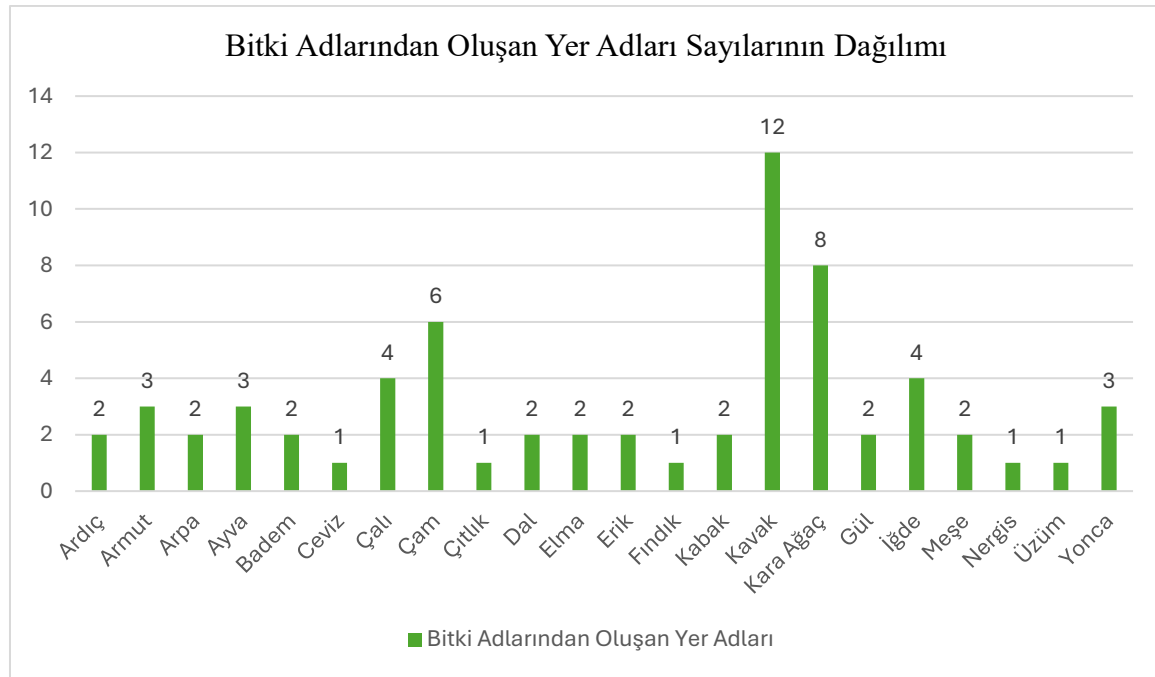
Bu çalışmada elde edilen bulgular, yer adlarının sadece dil ile ilgili olmadığını, aynı zamanda coğrafya, doğa ve insan yaşamıyla yakından ilişkili olduğunu göstermektedir. Bitki adlarına dayanan yer adlarının fazla olması, bölgenin geçmişteki bitki örtüsü, geçim kaynakları ve günlük yaşamı hakkında önemli ipuçları vermektedir. Özellikle “kavak” ve “çam” gibi adların sık kullanılması hem doğanın yapısını hem de insanların bu doğayla kurduğu ilişkiyi yansıtmaktadır. Elde edilen veriler, ileride yapılacak çalışmalar için de yol gösterici niteliktedir. Farklı bölgelerdeki benzer çalışmalarla karşılaştırma yapıldığında,



yer adlarındaki benzerlikler ve farklılıklar daha açık bir şekilde görülebilecektir. Bu da Türkiye’de yer adlarının daha kapsamlı bir şekilde incelenmesine katkı sağlayacaktır.

Sonuç olarak, Balışeyh örneği üzerinden yapılan bu çalışma, yer adlarının korunmasının önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu adların kayıt altına alınması, dijital ortamlarda saklanması ve eğitimde kullanılması, kültürel mirasın devamı açısından büyük önem taşımaktadır. Böylece hem dil hem de kültür gelecek nesillere aktarılabilir.

**Tablo:**



### KAYNAKÇA

- Aksan, D. (2003). Her yönüyle dil ana çizgileriyle dilbilim. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Baytop, T. (2007). Türkçe bitki adları sözlüğü. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Eren, H. (2018), Yer adlarımızın dili. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Evcı, Ü. (2019), Balışeyh ilçesi yer adları (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale.
- Keleş, D. (1996), Türk adbilimi bibliyografyası (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Seçmen, Ö., Demirci Y., Türk G., Leblebici E. (1998). Tohumlu bitkiler sistematığı. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.
- Şahin, İ. (2011). Yeradıbilimi araştırmalarında mikrotoponiminin yeri, önemi ve araştırma yöntemi: Tırnak köyü (İçel/Gülner) örneği. Turkish Studies, Volume 6 (1) Winter, 1807-1830.



|                                     |   |
|-------------------------------------|---|
| Geliş / Received                    | 16.05.2026  |
| Kabul / Accepted                    | 22.05.2026  |
| Yayın / Published                   | 01.06.2026  |
| Atıf / Cite as                      | Özmen, A. (2026). Sultan Veled Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi-I, <i>Rasyonalist Dergisi</i> , 1 (2), 131-165. |
| Araştırma Makalesi/Research Article | <a href="https://doi.org/10.5281/zenodo.20339291">https://doi.org/10.5281/zenodo.20339291</a>                     |

## Sultan Veled Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi-I<sup>1</sup> A Bibliographical Essay on Sultan Valad-I<sup>2</sup>

Ahmet ÖZMEN\*

**Öz:** Bahâeddîn Muhammed Sultan Veled, Türkiye Selçukluları devrinde önde gelen âlim, mutasavvıf ve şair şahsiyetlerdendir. Mevlânâ Celâleddîn'in büyük oğlu olarak tanınan Sultan Veled, Anadolu'da babasının adıyla bilinen Mevlevîliğin fiili kurucusudur. Mevlânâ'nın fikirleriyle filizlendirdiği Mevlevîlik tarikatını sistemli bir yapıya büründürüp asırlarca yaşamasını sağlamıştır. Mevlevîliğin adab ve erkanını düzenlemesinin yanı sıra babasının eserlerinin çoğaltılmasıyla ve redaksiyonuyla da yakından ilgilenmiştir. Sultan Veled sadece tarikat işleriyle ilgilenmemiş babasının izinden giderek eserler telif etmiştir. Mesnevî-yi Veledî olarak bilinen İbtidânâme ile Rebâbnâme ve İntihânâme'den müteşekkil üçlü mesnevî ile bir Divan nazmetmiştir. Aynı zamanda sohbetlerini içeren Ma'ârif isimli mensur bir eseri bulunmaktadır. Eserleri, yaşadığı devrin tarihi şahsiyetleri hakkında bilgi vermesi, Mevlevî tarihi için birincil kaynak olması ve XIII. yüzyıl Türkçesinin Anadolu'da yazılı ilk şiir örneklerini barındırması açısından önemi haizdir. Bu hususiyetlerinden dolayı Sultan Veled ve eserleri hakkında araştırmalar yapılmıştır. Ancak Sultan Veled gerek kendi mütevazı kişiliği gerekse de babasıyla kıyaslanmasından dolayı tarihsel süreçte hep Mevlânâ'nın gölgesinde kalmış ve ikincil planda değerlendirilmiştir. Fakat son yıllarda akademik çalışmalarda Sultan Veled ve eserleri daha fazla ilgi görmeye başlamış ve onun hakkında yapılan çalışmalarda kayda değer artış olmuştur. Bu çalışmada, Sultan Veled'in hayatı, düşünceleri ve eserleri üzerine yapılan çalışmalar tespit edilerek kapsamlı bir bibliyografya hazırlanacak ve Sultan Veled hakkında araştırma yapanların dikkatine sunulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Sultan Veled, Bibliyografya, Dîvân-i Sultan Veled, İbtidânâme, Rebâbnâme, İntihânâme, Ma'ârif.

**Abstract:** Bahâ' al-Dîn Mohammad Sultan Valad is among the leading scholars, Sufis, and poets of the Anatolian Seljuk period. Known as the eldest son of Mawlânâ Jalâl al-Dîn, Sultan Valad was the de facto founder of the Mawlawiyya order, which became known in Anatolia through his father's name. He systematized the Mawlawiyya order, which had flourished through Mawlânâ's ideas, and ensured its survival for centuries. In addition to organizing the rules and rituals of the Mawlawiyya order, he was also closely involved in the reproduction and redaction of his father's works. Sultan Valad was not only engaged in the affairs of the order but also composed works by following in his father's footsteps. He authored a trilogy of mathnavis consisting of Ibtidânâma, known as Mathnavî-yi Veledî, together with Rabâbnâma and Intihânâma, as well as a Dîvân. He also has a prose work entitled Ma'ârif, which contains his conversations. His works are of great importance because they provide information about the historical figures of his

<sup>1</sup> Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı Yüksek Lisans Programında Prof. Dr. Adnan KARAIŞMAİLOĞLU danışmanlığında yürütülen, Ahmet ÖZMEN tarafından 2012 yılında tamamlanan "Sultan Veled: Hayatı ve Eserleri" adlı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

<sup>2</sup> Derived from the master's thesis titled "Sultan Veled: His Life and Works" (Sultan Veled: Hayatı ve Eserleri), completed by Ahmet ÖZMEN in 2012 under the supervision of Prof. Dr. Adnan KARAIŞMAİLOĞLU at Kırıkkale University, Institute of Social Sciences, Department of Eastern Languages and Literatures.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Farsça Mütercim ve Tercümanlık. Assistant Professor, Kırıkkale University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Eastern Languages and Literatures, Persian Translation and Interpreting. ahmetozmen@kku.edu.tr, ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-2443-9144](https://orcid.org/0000-0002-2443-9144)



period, constitute primary sources for the history of the Mawlawiyya order, and contain the earliest written poetic examples of thirteenth-century Turkish in Anatolia. Owing to these characteristics, studies have been conducted on Sultan Valad and his works. However, due both to his modest personality and to constant comparisons with his father, Sultan Valad remained in Mawlānā's shadow throughout history and was regarded as a secondary figure. In recent years, however, Sultan Valad and his works have attracted greater attention in academic studies, and there has been a significant increase in research concerning him. This study aims to identify the studies conducted on Sultan Valad's life, thought, and works, to prepare a comprehensive bibliography, and to present it to the attention of researchers working on Sultan Valad.

**Keywords:** Sultan Valad, Bibliography, Dīvān-i Sultan Valad, İbtidānāma, Rabābnāma, Intihānāma, Ma'ārif.

**Extended Abstract:** This study is a comprehensive bibliographical work centered on the life, intellectual world, and works of Bahā' al-Dīn Mohammad Sultan Valad, one of the leading scholars, Sufis, and poets of the Anatolian Seljuk period. Throughout history, Sultan Valad remained in the shadow of his father Mawlānā Jalāl al-Dīn due both to his modest personality and to the constant comparisons made between them, and he was therefore regarded as a secondary figure. Nevertheless, in recent years, interest in Sultan Valad and his works within academic studies has increased significantly, and a remarkable rise has been observed in research conducted about him. This study is a detailed bibliography prepared with the aim of supporting this growing interest and assisting researchers. Sultan Valad was born on 24 April 1226 in the city of Laranda (present-day Karaman). After losing his mother Gavhar Khatun at an early age, he was personally raised by his father Mawlānā. Together with his brother Alā' al-Dīn, Sultan Valad went to Damascus for higher education, and as a result of the training he received there, he acquired the identity of a competent scholar in the religious sciences. Known as Mawlānā's eldest son, Sultan Valad was the de facto founder of the Mawlawiyya order, which flourished through his father's ideas. By transforming the order into a systematic and institutionalized structure, he ensured its survival for centuries. After his father's death, he supported the accession of Chalabi Hosām al-Dīn to the post, and following Hosām al-Dīn's death, he served as the leader of the order until the end of his life. During his tenure, he sent caliphs throughout Anatolia to spread the Mawlawiyya order and introduced order into the samā' ritual by adding the section known as "Davri Valadī," which bears his name. When he died on 11 November 1312, he was buried to the right of his father, and his position was assumed by his son Ulu 'Ārif Chalabi. In his intellectual life and literary production, Sultan Valad followed in his father's footsteps. Mastering Persian, Arabic, Turkish, and Greek, the scholar composed poems in all these languages. His works may generally be classified as follows: His masnavis consist of three poetic works entitled Ibtidānāma (or Valadnāma) because it was his first masnavi, Rabābnāma because it begins with the rebab instrument, and Intihānāma because it was his final work. These masnavis contain moral, religious, and mystical advice. Ibtidānāma in particular provides highly comprehensive first-hand information concerning the formative period of the Mawlawiyya order. Dīvān-i Sultan Valad is a poetic work that, in addition to religious and mystical poems, contains highly important information concerning the Seljuk statesmen, sultans, and members of the akhī organization of the period. The work includes panegyrics written for individuals, elegies composed for the deceased, and requests made to authorities in accordance with the needs of the order. Ma'ārif is Sultan Valad's prose work containing his mystical conversations and sermons. Beyond providing information about the historical personalities of the period, Sultan Valad's works also possess enormous philological value. The Turkish, Arabic, and Greek poems he composed not only demonstrate his linguistic mastery but also reflect the structural condition of the languages spoken in thirteenth-century Anatolia. In particular, his Turkish poems are regarded as the earliest written examples of Turkish poetry in Anatolia and constitute an invaluable source for studies on the Turkish language. The symposium entitled "The Secret of the Secret: International Sultan Valad Symposium," organized by TÜRKAD in Istanbul and Konya in 2011 with the participation of numerous international scholars from Iran, the United States, England, and Pakistan, played a significant role in deepening academic research on the author. The bibliography prepared in this study systematically classifies, in alphabetical order, the studies identified from printed and online databases concerning Sultan Valad. In order to facilitate researchers' access, the bibliography has been divided into subject headings such as "The Life and Thought of Sultan Valad," "Dīvān-i Sultan Valad," "His Mathnavis," "Ma'ārif," and "Turkish, Arabic, and Greek Poems," which examines the linguistic dimension of his poetry. Manuscript copies of his works have deliberately been excluded from the scope of this study, since they constitute the subject of independent theses and articles published by the author and other scholars.



## GİRİŞ

Bahâeddîn Muhammed Sultan Veled, 25 Rebûlâhir 623h./24 Nisan 1226m. tarihinde Larende’de (Karaman) dünyaya gelmiştir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin büyük oğlu olan Sultan Veled, Mevlevîlik tarikatının kurumsallaşmasında temel rol üstlenmiş önemli bir şahsiyettir. Küçük yaşta annesi Gevher Hatun’u kaybettikten sonra yetiştirilmesini babası Mevlânâ uhdesine almıştır. İlk öğrenimini babasının tedrisatında tamamlayan Sultan Veled, daha sonra kardeşi Alâeddîn ile birlikte yüksek tahsil görmek maksadıyla Şam’a gitmiştir ve aldığı bu eğitim neticesinde dinî ilimlerde yetkin bir alim kimliği kazanmıştır. Farsça, Arapça, Türkçe ve Rumca dillerine hâkim olan Sultan Veled, bu dillerin tamamında manzumeler kaleme almıştır.

Sultan Veled, babasının halifelerine ve hemdemlerine derin saygı duymuş ve onlara olan sadakatiyle tanınmıştır. Babasının işaret ettiği halifelerine intisap etmiş ve onların manevî şahsiyetlerinden istifade etmiştir. Sultan Veled eserlerinde bu şahıslardan sık sık bahsederek onların kendisi üzerindeki etkisini eserlerine yansıtmıştır. Babasının vefatından sonra Çelebî Hüsâmeddîn’in postnişinlik makamına geçmesini desteklemiş ve on yıl ona tabi kalmıştır. Çelebî’nin vefatından sonra babasının makamına geçmiş ve ömrünün sonuna kadar tarikatın lideri olmuştur. Postnişinliği döneminde Anadolu’nun her tarafına halifeler göndererek Mevlevîliğin geniş alanlara yayılmasını sağlamıştır. Sema mukabelesine düzen getirmiş ve bu ritüele kendi adını taşıyan Devr-i Veledî denilen bir bölüm eklemiştir. Başta Mesnevî olmak üzere Mevlânâ’nın eserlerinin çoğaltılması ve redaksiyonuyla bizzat kendisi ilgilenmiş ve söz konusu eserlerin diğer şehirlere ulaştırılmasını sağlamıştır. Mesnevîhanların yetişmesinde ve Mesnevî okumalarının tarikatta gelenek haline gelmesine öncülük etmiştir.

Mevlânâ’nın halifesi olan Şeyh Selâhaddîn’in kızı Fatma Hatun’la evlenen Sultan Veled’in bu evlilikten Celâleddîn Emîr Ârif Çelebi, Mutahhara Hatun ve Şeref Hatun adında çocukları olmuştur. Fatma Hatun’un vefatından sonra Nusret Hatun’dan Çelebi Şemseddîn Emîr Âbid; Sünbüle Hatun’dan Çelebi Selâhaddîn Emir Zâhid ve Çelebi Hüsameddîn Emîr Vâcid isimlerinde çocukları doğmuştur.

Sultan Veled 10 Recep 712h./11 Kasım 1312m. tarihinde Cumartesi günü vefat etmiştir. Naaşı, babasının sağ tarafına defnedilmiştir. Onun vefatından sonra yerine oğlu Ulu Ârif Çelebî geçmiştir.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Sultan Veled’in hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Şemseddîn Ahmed Eflakî, *Menâkibu’l-Ârifîn I-II*, nşr. Tahsin Yazıcı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, C. 1 1976, C. 2 1980; Şemseddîn Ahmed Eflakî, *Ariflerin Menkıbeleri*, trc. Tahsin Yazıcı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2006; Sultan Veled, *Dîvân-ı Sultan Veled*, nşr. F. Nafiz Uzluk, Uzluk Basımevi, Ankara, 1941, s. 1-92; Veyis Değirmençay, “Sultan Veled’in Edebî Kişiliği ve Eserleri (I)”, *Mevlânâ Araştırmaları-1-*, Akçağ Yay., Ankara, 2007, s. 69-83; Veyis Değirmençay, “Sultan Veled’in Hayatı, Düşüncesi ve Görüşleri (II)”, *Mevlânâ Araştırmaları-1-*, Akçağ Yay., Ankara, 2007, s.



Sultan Veled, fikrî ve edebî hayatının her safhasında babasını kendisine rehber edinmiştir. Tarikatın teşkilatlanma faaliyetlerinde olduğu gibi eser telif etmede de babasının yolundan giderek mesnevî türünde eserler kaleme almıştır. *Mesnevî-yi Veledî* adıyla bilinen Sultan Veled'in birinci mesnevîsi, ilk olmasından dolayı *İbtidânâme* ya da onun adına nispetle *Velednâme*; ikinci mesnevîsi rebâb kelimesi ile başladığı için bu çağlıya atıfla *Rebâbnâme* ve üçüncü mesnevî de sonuncu eseri olmasından dolayı *İntihânâme* adıyla tanınmıştır. Ahlakî ve dinî-tasavvufî muhtevaya sahip bu eserlerin üslubu, hikmet ve nasihat barındırmaktadır. Özellikle *İbtidânâme* mesnevîsi, Mevlevîlik tarihi ve tarikatın kuruluş dönemi hakkında son derece kapsamlı ve birinci elden bilgiler sunmaktadır.

Sultan Veled, bir diğer manzum eseri *Divan*'ında, dönemin Türkiye Selçuklu sultanları, devlet adamları ve ahi şahsiyetlerden bahsetmiştir ve onlar hakkında önemli bilgilere yer vermiştir. Söz konusu şahsiyetlerin bir kısmını övmüş, bazılarından tarikatın ihtiyaçları doğrultusunda talepte bulunmuş, bir kısmının da vefatından duyduğu derin üzüntüyü dile getirip mersiye kaleme almıştır. Dinî ve tasavvufî muhtevaya sahip *Divan*'da başta Mevlânâ olmak üzere Mevlevîliğin öncü şahsiyetleri övülmüş, sema hakkında şiirler söylenmiştir. Keza şiirlerde bazı Anadolu şehirlerine ve bu şehirlerin ileri gelenlerine methiyelere yer verilmiştir.

Sultan Veled'in manzum eserleri hem Mevlevîlik tarihi hem de Türkiye Selçuklularının devrine dair bilgiler içermesinin yanı sıra filolojik açıdan da büyük bir önem taşımaktadır. Bu eserlerde yer alan Türkçe, Rumca ve Arapça şiirler, Sultan Veled'in bu dillerine vukufiyetini kanıtlamakla birlikte özellikle Türkçe ve Rumca manzumeler, bu dillerin XIII. yüzyıldaki yapısal özelliklerini yansıması bakımından dikkat çekicidir. Sultan Veled'in nazmettiği Türkçe şiirler, Anadolu sahasında yazılı ilk Türkçe şiir örnekleri olarak kabul edilmektedir ve Türk dili araştırmaları açısından çok kıymetli bir kaynak hüviyetindedir.

Manzum eserlerinin yanı sıra Sultan Veled'in tek mensûr eseri bulunmaktadır. *Ma'ârif* adlı bu eser, onun tasavvufî sohbetlerinin ve vaazlarının bir araya getirilmesiyle meydana gelmiştir.

---

84-95; Veyis Değirmençay, "Sultan Veled", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXXVII, İstanbul, 2009, s. 521-522; Tahsin Yazıcı, "Sultan Veled", *MEB İslam Ansiklopedisi*, C. XI, İstanbul, 1979, s. 28-32; Ahmet Özmen, *Sultan Veled: Hayatı ve Eserleri*, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012; Ahmet Özmen, *Sultan Veled Divanı'nın Tahlili*, Kırıkkale Üniversitesi-Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.



## SULTAN VELED'İN HAYATI VE ESERLERİ ÜZERİNE YAPILAN ÇALIŞMALAR

Sultan Veled gerek kendi mütevazı kişiliği gerekse de babası Mevlânâ ile mukayese edilmesinden dolayı tarihsel süreçte genellikle onun gölgesinde kalmış ve ikincil planda değerlendirilmiştir. Bununla birlikte son yıllarda araştırmalarda, Sultan Veled'in Mevlevîlik tarikatının teşekkül aşamasındaki konumu derinlemesine tetkik edilmiş ve onun şahsiyetine yönelik akademik ilgi önemli ölçüde artmıştır. Bu bağlamda Sultan Veled'in hayatı, eserleri ve fikrî dünyası üzerine hem Türkiye'de hem Farsça konuşulan coğrafyalarda hem de Batıda çok sayıda akademik çalışma ve telif yapılmıştır. Onun eserlerinin fikrî temellerinin incelenmesinin yanı sıra yurt içinde ve yurt dışında araştırmacıların özellikle odaklandığı bir alan daha bulunmaktadır. Sultan Veled'in Türkçe ve Rumca manzumeleri, birçok araştırmacının ve filoloğun yoğun ilgisini celbetmiş ve bu alanda son derece kıymetli katkılar sunulmuştur.

Sultan Veled hakkında 2011 yılında İstanbul ve Konya olmak üzere iki şehirde 'Sırrın Sırrı: Uluslararası Sultan Veled Sempozyumu' başlığıyla kapsamlı bir sempozyum düzenlenmiştir. Türk Kadınları Kültür Derneği İstanbul şubesi [TÜRKKAD] (2011) tarafından organize edilen bu sempozyumun ilk ayağı 10-11 Aralık 2011 tarihlerinde İstanbul'da, ikinci ayağı 15-16 Aralık 2011'de Konya'da gerçekleştirilmiştir [TÜRKKAD] (2011). Söz konusu sempozyuma İran, ABD, İngiltere, Pakistan'dan çok sayıda akademisyen katılmıştır. Sempozyuma tebliğ sunarak katılan bilim adamları arasında Hülya Küçük, Mehmet Demirci, Tefîk Subhânî, İbrahim Gamard, Kabir Helminski, Fabio Alberto Ambrosio, Janis Eshots, Nuri Şimşekler, Camille Adams Helminski, Sadık Yalsızuçanlar, Omid Safi, Muhittin Eliaçık, Bilal Kemikli, Osman Nuri Küçük, Barihüda Tanrıkorur, Carl W. Ernst, Eylül Yalçinkaya, Cemâlnur Sargut, Banu Hidayetoğlu, Ayşe Esin Çelebi Bayru, Tuğrul İnançer, Emine Yeniterzi, Mahmud Erol Kılıç, Yakup Şafak, Timuçin Çevikoğlu, Elif Bilge Kurtuldu, Oruç Güvenç, Mehmet Şeker, Muhammed Suheyl Umar yer almaktadır. Sempozyumda sunulan tebliğleri içeren bir bildiri kitabı yayımlanmamış olup söz konusu tebliğlerin bir kısmı çeşitli akademik dergilerde ya da web sayfalarında yayınlanarak bilim dünyasının istifadesine sunulmuştur. Bu yayınlanan metinlerin künyeleri, aşağıda bibliyografyada listelenmiştir ve yayınlanmayan bildirelere bu çalışmada yer verilmemiştir. Ayrıca sempozyumda oturumlarda sunulan tebliğlerin video kayıtları, TÜRKKAD İstanbul şubesinin resmî web sayfasında erişime açılmıştır TÜRKKAD (2011).

Aşağıda sunulan Sultan Veled Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi'nde basılı kaynaklardan ve online veri tabanlarından 1900'lü yılların başlarından 2025'e yılına kadar yurt içinden ve yurt dışından tespit edilebilen kitap, makale, tez, bildiri, ansiklopedi maddesi vb. çalışmaların künyesi, yazar soy isimleri dikkate alınarak alfabetik sırayla listelenmiştir. Ayrıca söz konusu çalışmalar kendi içerisinde konulara göre tasnif



edilmiştir ve kendi içerisinde alfabetik listelenmiştir. Yazarı belli olmayan eserler, alfabetik sıraya dahil edilmiştir. Arap ve Kiril harfli çalışmaların künyesi, tarafımızdan Latin harfleriyle yazılmıştır. Transkripsiyon kullanılmamış olup, sadece hemze ve ğ (ayn) harfi sembolle gösterilmiştir. Künyeler verilirken C. , ed., s., MEB, trc, Vol., No., nşr. gibi kısaltmalar tarafımızdan kullanılmıştır. Sultan Veled'in eserlerinin yazma nüshaları, bu çalışmada kapsam dışında tutulmuştur. Zira *Dîvân-i Sultan Veled*'in yazma nüshaları, daha önce bu çalışmanın yazarı tarafından incelenmiştir (Özmen, 2019, s. 69-90). Sultan Veled'in *Ma'ârif* adlı eserinin yazma nüshaları üzerine Sümeyye Akça Sırakaya tarafından bir tez (2024) tamamlanmış ve Sırakaya ve Karaismailoğlu tarafından bir makale (2024, s. 37-62) kaleme alınmıştır. Sultan Veled'in Mesnevîlerinin yazma nüshalarının incelenmesi, bir başka araştırmanın konusunu teşkil edeceğinden bu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Konunun uzmanlarının takdir edeceği gibi böyle çok yönlü ve geniş çalışma, daima güncellemeye açıktır ve tek bir çalışmayla tamamlanamaz.

## SULTAN VELED ÜZERİNE BİR BİBLİYOGRAFYA DENEMESİ-I

### Sultan Veled'in Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri Üzerine Yapılan Çalışmalar

'Abdurrahmân Nureddîn Câmî, Nefahâtü'l-Uns Min Hazarât'il-Kuds, Mukaddime ve Tashîh ve Ta'likât: Mahmûd 'Âbidî, İntişârât-i Sohen, Tahran, 1386hş., s. 471-473.

'Abdurrahmân Nureddîn Câmî, Nefahatü'l Üns Min Hadarât'il Kuds- Mukaddes Makamlardan Huzur Nefesleri Evliya Menkıbeleri, trc. Mahmud Lamii Çelebi, Sadeleştiren: Abdülkadir Akçiçek, Huzur Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 863-865.

Açık, Nilgün, Divan Edebiyatı'nda Mevlevîlik Etkisi ve Mevlevî Şairler, Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2002, s. 157-159.

Açık, Nilgün, "Sultan Veled", Türk Dünyası Ortak Edebiyatı: Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, C. VII, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007, s. 642-643.

Taşköprîzâde, Ahmed Efendi Mevzû'âtul-'ulûm I-II, C. II, trc. Kemâleddîn Mehmed Efendi, İkdâm Matbaası, İstanbul, 1313, s. 747-748.

Ahmed Eflakî, Menâkıbu'l-'ârifîn, C. 2., nşr. Tahsin Yazıcı, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1980, s. 784-824.

Ahmed Eflakî, Ariflerin Menkıbeleri, trc. Tahsin Yazıcı, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 583-610.



- Akşit, Ahmet, “Çelebi Hüsameddin’in Halife Seçilmesi ve Muhalifleri”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 18, 2005, s. 179-187.
- Akşit, Ahmet, “Çelebi Hüsameddin’in Halife Seçilmesi ve Muhalifleri”, *Ihlamur Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi- Nev Niyaz Mevlana Özel Sayısı*, Nüve Kültür Merkezi Yayınları: 97, Nisan 2011, s. 329-335.
- Aktaş, Arife, “Examination of Mevlevi Rituals and Garments Attributed to Sultan Veled from A Fashion Art Perspective”, *Journal for the Interdisciplinary Art and Education, Special Issue: Mevlana’s Philosophy and Art*, 2024, s. 1-23.
- Akyürek, Ahmed Remzi, *Târîhçe-i Aktâb, eş-Şarkî Matbaası, Şam*, 1334/1915, s. 3-4.
- Aslan, Mahmut, *Sultan Veled’in Tasavvufi Görüşlerinde Öne Çıkan Kavramlar: Metinler Arası Bir İnceleme*, Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2025.
- Bakırcı, Naci, “Mevlâna ile Oğlu Sultan Veled’e Ait Kıyafetlerin Yeni Belgelerle Değerlendirilmesi ve Konservasyon Önerileri”, *İdil Sanat ve Dil Dergisi*, Sayı: 65, Ocak 2020, s. 117-129.
- Banarlı, Nihat Sami, “Resimli Türk Edebiyatı Tarihi”, C. 1, İstanbul, 1971, MEB Basımevi, s. 323-325.
- Behmenî, Leylâ Rahîmî, “Bahâ’ud-dîn Sultân Veled”, *Dâiretu’l-ma’ârif-i Bozorg-i İslâmî*, C. 13, Tahran, 1383hş., s. 68-71.
- Beytur, Midhad Bahari, “Mevlevi Tarihine Kaynak Yazanların Yüce Önderi Sultan Veled”, *Mevlâna Güldestesi*, Turizm Derneği, Konya, 1965, s. 28-37.
- Browne, Edward G., *A Literary History of Persia I-IV*, C. III, University Press, Cambridge, 1956, s. 155-156.
- Çiftçioğlu, İsmail, “Sultan Veled’in Mevleviliği Teşkilatlandırma ve Yayma Çabaları”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, Sayı: 177, İstanbul, Aralık 2008, s. 93-110.
- Değirmençay, Veyis, “Sultan Veled”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 37, İstanbul, 2009, s. 521-522.
- Değirmençay, Veyis, “Sultan Veled’in Hayatı, Düşüncesi ve Görüşleri (I)”, *Mevlânâ Araştırmaları-1-*, Ed: Adnan Karaismailoğlu, Akçağ Yayınevi, Ankara, 2007, s. 69-83.



- Değirmençay, Veyis, “Sultan Veled’in Hayatı, Düşüncesi ve Görüşleri (I)”, Neistan Yolu Way to Reedbed Mevlana’nın 800. Doğum Yılı, Embassy of Afghanistan, Türkiye, April/Nisan 2007, s. 42-58.
- Değirmençay, Veyis, “Sultan Veled’in Edebî Kişiliği ve Eserleri (II)”, Mevlânâ Araştırmaları-1-, ed. Adnan Karaismailoğlu, Akçağ Yayınevi, Ankara, 2007, s. 84-95.
- Değirmençay, Veyis, “Sultan Veled’in Eserleri Üzerinde Yapılan Çalışmalar”, Hakk’a Yürüyüşünün 700. Yılında Sultan Veled, Konya, 2012, (Yayınlanmamış Bildiri).
- Değirmençay, Veyis, “Sultan Veled’in Mevlâna’ya Methiyeleri”, Ulusal Sempozyum Tarihî Süreçte Mevlâna ve Eserleri Bildiriler, Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, Konya, 2014, s. 57-74.
- Değirmençay, Veyis, “Veled”, Farsça Şiir Söyleyen Osmanlı Şairleri, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum, 2013, s. 81-84.
- Değirmençay, Veyis, “Sultan Veled (Bahaeddin Muhammed Veled)”, Konya Ansiklopedisi, C. 8, Konya, Şubat 2015, s. 148-154.
- Değirmençay, Veyis, “Sultan Veled ve Barış”, Mevlânâ’nın Düşünce Dünyası Üzerine Edebî Yazılar, Rumi Yayınları, İstanbul, 2023, s. 33-56.
- Dehhodâ, Ali Ekber, “Sultan Veled”, Lugatnâme, C. 9, Çâp-i Dovvom, Müessese-i İntişârât u Çâp-i Dânişgâh-i Tahrân, Tahran, 1377hş. s. 13727.
- Diriöz, Haydar Ali, “Sultan Veled”, Türk Ansiklopedisi, C. 29, MEB, Ankara, 1980, s. 488-489.
- Efe, Ahmet, Minyatürlerle Hz. Mevlâna ve Ailesi, Üçüncü Baskı, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, Konya, 2007, s. 47-52.
- Esrar Dede, Esrar Dede Divanı, Haz. Osman Horata, Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara, 2019, s. 175, 408.
- Ferîdûn b. Ahmed-i Sipehâlâr, Mevlânâ ve Etrafındakiler (Sipehsâlâr Risâlesi), trc. Tahsin Yazıcı, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 171-174.
- Ferrûhî, Ömer, Târîh’ul-Edebî’l-‘Arabî, C. 3, Dâr’ul-‘İlm Li’l-melâyîn, Beyrut, 1389, s. 720-721.
- Fomkin, M. S., “On the Literary Fate of Works by Sultan Veled”, Manuscripta Orientalia, No. 1, Vol.7, St. Petersburg, March 2001, s. 27-32.

- Gamard, İbrahim, “The Dervish Lover in the Quatrains of Sultân Valad”, Sırrın Sırrı-Uluslararası Sultân Veled Sempozyumu, İstanbul, 10-11 Aralık, <http://www.dar-al-masnavi.org/pdf/walad-symposium.pdf>, Erişim Tarihi: 07.12.2025.
- Gerdferâmerzî, Alî Sultânî, “Bahâ’ed-dîn Sultân Veled”, Dânişnâme-i Cihân-i İslâm, C. 4, Tahrân, 1377hş., s. 659-660.
- Gibb, E. J. W., A History of Ottoman Poetry, C. 1, Londra, 1959, s. 151-164.
- Gibb, E. J. W., Osmanlı Şiir Tarihi I-II, trc. Ali Çavuşoğlu, Akçağ Yayınevi, Ankara, s.104-113.
- Gocul, Basri, “Sultan Veled’e Göre Mevlâna”, Filiz, C. 1, Sayı: 8, 1959, s. 8.
- Gocul, Basri, “Sultan Veled’e Göre Mevlâna”, İkinisan Gz., Van, 17.12.1958.
- Gölpınarlı, Abdalbâki, Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2006, s. 42-72.
- Güzel, Abdurrahman, Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı, Akçağ Yayınevi, 5. Baskı, Ankara, 2012, s. 581-584.
- Hânlerî, Zehrâ, Ferheng-i Edebiyyât-i Fârsî-yi Derî, İntişârât-i Bonyâd-i Ferheng-i Îrân, 1348hş., s. 273.
- Hânlerî, Zehrâ, Edebiyat Lügati, haz. Mehmet Vanlıoğlu-Mehmet Atalay, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum, 1994, s. 283.
- “Evliyâ-i Kiram -Kaddesallahu Esrârejüm- Hazerâtı’nın “Hâtemü’l-evliyâ” Hakkındaki Beyan ve İfşaatları (19) Bahaeddin Sultan Veled -Kuddise Sırruh”, Hakikat Dergisi, Sayı: 88, 1 Ocak 2001.
- Hayyâmpûr, ‘Abdurreşûl, Ferheng-i Sohenverân, Çâphane-i Şirket-i Sehâmî-yi Çâp-i Ketâb-i Âzerbâycân, Tebrîz, 1340hş., s. 463.
- Hekimoğlu, Muhammet, “el-Cevâhiru’l-Mudiyye’de Mevlânâ”, Mevlânâ Araştırmaları -1-, Akçağ Yayınevi, Ankara, 2007, s. 61.
- Her Nefes Tasavvuf Kültürü Dergisi (Hz. Sultan Veled), Sayı: 27, Aralık 2011.
- Hidâyet, Rızâ Kulîhân, Tezkire-i Riyâzu’l-‘ârifin, Mukaddime, Tashîh ve Ta’likât: Ebu’l-kâsım Râdfer-Gîtâ İşîderî, Pejûheşgâh-i ‘Ulûm-i İnsânî ve Mutâl’ât-i Ferhengî, Tahran, 1385hş., s. 152.
- Hidayetoğlu, Ahmed Selahattin Çelebi, “Sırrı Şems ü Mevlânâ: Cenâb-ı Sultân Veled”, Sırrın Sırrı-Uluslararası Sultân Veled Sempozyumu, İstanbul, 10-11



Aralık 2012, <https://www.semazen.net/sirr-i-sems-u-mevlana-cenab-i-sultan-veled/>, Erişim Tarihi: 13.12.2025.

Hucceu'l-İslâmî, Reyhâne, Şerh-i Âsâr, Ahvâl u Endîşehâ-yi Sultan Veled, Pâyânnâme Berâ-yi Der Yâft-i Derece-i Kârşinâsî-yi Erşed, Tahran Üniversitesi, Edebiyat ve İnsani Bilimler Fakültesi, Pâyîz 1387hş.

Huri, Sofi, "Sultan Veled ve Eserleri", Mevlâna Yıllığı, Turizm Derneği, Konya, 1963, s. 34-43.

Işın, Ekrem, "Mevleviliğin Tarihsel Temelleri: Sultan Veled ve Çelebilik Makamının Kuruluşu", III. Uluslararası Mevlânâ Kongresi 5-6 Mayıs 2003 Bildiriler, Selçuk Üniversitesi Matbaası, Konya, 2004, s. 95-98.

Inoue, Kie, "The View on Virtue and Vice by Sultân Walad: A Comprehension of Iblîs", TAED Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, C. 1, Sayı: 1, Mayıs 2022, s. 15-26.

Inoue, Kie, "Rûmî and Sultân Walad's Way of Understanding Hallâj", TAED Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, C. 3, Sayı: 1, Mayıs 2024, s. 54-67.

Irgashevich, Sultanov Tulkin, Usmanova, Ruzmanva Rokhila, "Study of the Life and Work of Bahauddin Muhammad Sultan Walad", International Journal of Advanced Science and Technology, Vol. 29, No. 9 (Special Issue), s. 4206-4211.

İzbudak, Veled Çelebi, "Mevlevî Menâkıbnâmesi", Konya Sâlnâmesi, 1330, s. 814-820.

Kalın, İbrahim, "Baha'uddin Walad (Sultan Walad), Holly People of the World: A Cross-Cultural Encyclopedia, Edt: Phyllis G. Justice, Vol. 1, California, 2004, s. 100.

Kanar, Mehmet, "Sultan Veled ve İstanbul Kütüphanelerinde Farsça ve Arapça Yazma Eserlerinin Tavsifi", Mezuniyet Çalışması, İstanbul Üniversitesi, Arap-Fars Dilleri ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, 1975.

Kara, Emre, "Yönetici ve Lider Olarak Sultan Veled", Uluslararası Türk Tasavvuf Kültürü ve Mevlana Sempozyumu, Manisa, 2007, <https://www.semazen.net/yonetici-ve-lider-olarak-sultan-veled-emre-kara/> Erişim Tarihi: 16.12.2025.

Karaismailoğlu, Adnan, Okumuş, Sait, Coşguner, Fahrettin, Mevlânâ Bibliyografyası, Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2013.



- Karaismailoğlu, Adnan, “Mevlana ve Sultan Veled’in Çevresindeki Ahiler”, Dirilişin Şifresi Ahilik, Yazarlar: Ömer Akdağ-Bekir Şahin, Meram Belediyesi Yayını, Konya, 2016, s. 43-45.
- Karakuş, Yasemin, Arslan, Ömer, “Dr. Rıza Nur’un Mevlana, Sultan Veled ve Şeyh Galip’in Şiirleri Üzerine Dikkatleri”, Mevlevilik, Mevlana ve Şeyh Galip Üzerine İncelemeler, İstanbul Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, Kasım 2022, s. 343-367.
- Kârgerpîşe, Alî, “Mesâilî Çend Pîrâmûn-i Hangâh-i Çelebî Oğlû ve İrtibât-i Ân Bâ Mevleviyye”, Faslnâme-i Tahassus-i ‘İrfân, Yıl: 5, Sayı: 20, Tâbistân 1388hş., s. 281-296.
- Kartal, Ahmet, “Osmanlı Medeniyetini Besleyen Kültür Merkezleri –Edebi Açıdan- (XI. Asırdan XVI. Asrın Sonuna Kadar Türk Edebiyat ile Fars Edebiyatının Münasebetleri), Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1999, s. 365-374.
- Kartal, Ahmet, “Veled, Sultân Veled, bahâeddîn Muhammed Veled”, Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü (TEES)- Divan/Yazılı Edebiyat/Başlangıç-15.Yüzyıl/Anadolu/Osmanlı/Türkiye, Ahmet Yesevi Üniversitesi, <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/veled-sultan-veled-bahaeddin-muhammed> Erişim Tarihi: 03.12.2025.
- Kasır, Hasan Ali, Esrâr Dede Hayatı, Edebî Kişiliği ve Dîvân’ın Karşılaştırmalı Metni, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1996, s. 78.
- Kâtip Çelebi, Keşfu’z-zunûn I-II, C. 2, nşr. Şerefettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge, Maarif Matbaası, İstanbul, 1941, s.1921-1922.
- Kayseri, İhsan, “Mevlevî Tarikatının Kurucusu ve Teşkilatlanmasını Sağlayan Bir Tasavvuf İnsanı-Sultan Veled-Larende-Karaman 24 Nisan 1226 Konya-11 Kasım 1312”, Yeni İpekyolu Dergisi, Sayı: 274, Konya, Aralık 2010.
- Kendi, İbrahim Aczi, “Sultan Veled Medresesi Acaba Neresi?”, Yeni Konya Gz., Konya, 18.12.1967.
- Kilisli Muallim Rifat, “Sultan Veled ile Muasır İki Türk Şairi”, Türk Yurdu, Ankara, Sayı: 5, 1927, s. 64-68.
- Köprülü, M. Fuad, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Akçağ Yayınevi, 10. Baskı, Ankara, 2007, s. 228-232.



- Köprülü, M. Fuad, Divan Edebiyatı Antolojisi, Yay. Haz. Ahmet Mermer, Akçağ Yayınevi, 2. Baskı, Ankara, 2006, s. 25-26.
- Kramers, J. H., "Sultan Walad", Enzyklopaedie des Islam, C. IV, 1934, s. 592
- Kramers, J. H., "Sultan Walad", The Encyclopédie de L'Islam, C. IV, 1934, s. 572-573.
- Kucur, Sadi S., "Eğirdir Mevlevîhânesi ve Germiyanoglu Musa Bey'in Temlîki ile Sultan Veled'i Vakfı", Sosyal, Kültürel ve Ekonomik Yönleri ile Eğirdir 1. Eğirdir Sempozyumu, Isparta, 31 Ağustos-01 Eylül 2001, s. 579-596.
- Kutlu, Şemsettin, "Sultan Veled", Divan Edebiyatı Antolojisi, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1983, s. 20-24.
- Küçük, Hülya, "Hakk'ın Sırrını Fâş Etmeyen Sûfiler: Sultan Veled Örneği", Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Yıl: 8, Sayı: 18, Ankara, Ocak-Haziran 2007, s. 87-102.
- Küçük, Hülya, "Sultan Walad's Populism Mixed With A Theosophical Understanding of Sufism", Uluslararası Mevlana Sempzoyumu Bildirileri, C. 3, Motto Project Yayını, İstanbul, Haziran 2010, s. 1317-1324.
- Küçük, Hülya, "Sultân Walad's Understanding of Sufism: Between Populism and Theosophy", Asian Journal of Social Science, Vol. 38, Issue: 1, Brill, 2010, s. 60-78.
- Küçük, Hülya, "Sultân Walad's Role in the Foundation of the Mevlevi Sufi Order", Mawlana Rumi Review, Vol. 3, 2012, s. 22-50.
- Küçük, Hülya, Hz. Şems'ten Hz. Mevlânâ'ya Hz. İbnü'l-Arabî'den Kadın Velilere Uzatılmış Yol, Nefes Yayınları, İstanbul, 2016, s. 84-170, 189-201.
- Küçük, Hülya, Gamard, İbrahim W., Sultan Walad In The Footsteps of Rumi and Shams, Fons Vitae, 2022, 368s.
- Latîfî, Latîfî Tezkiresi, Haz. Mustafa İsen, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. 45-47.
- Lewis, Franklin, "Framing the Ethos and Praxis of Poetry in the Mevlevi Tradition after Rumi", Persian Language, Literature and Culture New Leaves, Fresh Looks, Edt: Kamran Talattof, Routledge, New York, 2015, s. 23-47.
- Lewis, Franklin, Mevlânâ-Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Hayatı, Öğretisi ve Şiiri, trc. Gül Çağalı Güven-Hamide Koyukan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, Şubat 2010, s. 281-294.

- Mânde'alî, Ârzû, Gulâm'alîzâde, Cevâd, Arab Yusufâbâdî, Fâ'ize, "Berresî-yi Taktbîkî-yi İsti'âre-i Mefhûmî-yi 'Işk Der Eş'âr-i İbn-i Fâriz ve Sultân Veled", Pejûheşnâme-i Edeb-i Genâyî-i Dânişgâh-i Sistân ve Belûçistân, Sayı: 29, Pâyîz ve Zemistân 1396hş., s. 193-210.
- Martinovich, M., "Novuy Sbornik Stikhov Dzhelal'-Ed-Dina Rumi I Sultana Veleda" Zapiski Vostochnago Otdyeleniya İmperatorskago Russkago Arkheologicheskago, Obshchestva, C. 24, 1916, s. 205-232.
- Melik Sâbit, Mehdî, Vâsigî Hündâbî, Dâvûd, "İşârethâ-yi Novgerâyâne-i Sultân Veled Der 'Arse-i Te'vîl-i Âyât-i Kurân Bâ Teveccuh Be Âsâr-i 'İrfânî-yi Mutekkaddim", Faslnâme-i Metnşinâsî-yi Edeb-i Fârsî, Yıl: 12, Sayı: 3, Pâyîz 1399hş., s. 71-88.
- Memmedova, Cavide, "Sultan Veled'in Görüşlerinin İmadeddin Nesimi Yaratıcılığında Sanatsal Yansıması", Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl: 7, Sayı: 98, Kasım 2019, s. 441-448.
- Mengî, Mine, Eski Türk Edebiyatı Tarih/Edebiyat Tarihi-Metinler, Akçağ Yayınevi, Ankara, 2002, s. 50-51.
- Muderris, Fatıma, "Zebân u Edeb-i Pârsî Der Âsyâ-yi Sağîr", Nâme-i Ferhengistân, 1/7, s. 70-83.
- Muhammedî, Alî, "Husâmeddîn Ez Menzer-i Sultân Veled", Neşriyye-i Ma'ârif, Yıl: 25, Sayı: 1, Ordîbihişt 1393hş., s. 105-130.
- Muhyiddîn Ebî Muhammed 'Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasırullâh b. Sâlim b. Ebi'l-Vefâ el-Kuraşî el-Hanefî el-Kuraşî, el-Cevâhiru'l-Mudiyye fi'-Tabakâti'l-Hanefiyye I-V, tahkîk: Abdülfettâh Muhammed, C. 1, 1993, s. 313-315.
- Mu'în, Muhammed, "Sultân Veled", Ferheng-i Farsî (A'lâm), C. 5, Müessese-i İntişârât-i Emîr Kebîr, Tahran, 1363hş., s. 787.
- Mûsevî, Mustafâ, Reyhâne, Huccetulislâm, "Sultân Veled ve Hilâfet-i Ū Pes Ez Mevlânâ", Mutâla'ât-i 'İrfânî (Mecelle-i 'İlmî-Pejûheşî) Dânişkede-i 'Ulûm-i İnsânî-yi Dânişgâh-i Kâşân, Sayı: 11, Bahâr ve Tâbistân 1389hş., s. 201-226.
- Nefîsî, Sa'îd, Târîh-i Nazm u Nesr Der İrân u Der Zebân-i Fârsî, C. 1, İntişârât-i Ferrûğî, 2. Baskı, 1363hş., s. 199.
- Nemekkûbî, Fâize, Hodâdâdî, Muhammed, "Evliyâ-yi Mestûr Der Âsâr-i Bozorgân-i Tarîkat-i Movleviyye", Faslnâme-i 'İrfânpejûheşî-yi Kâvuşnâme, Yıl: 19, Sayı: 39, Zemistân 1397hş., s. 79-117.



- Okyay, Adnan, “İlk Muakkiplerinden Biri Olarak Sultan Veled’de Mevlana İzleri”, Mukaddime, C. 14, Sayı: 1 (Özel Sayı), s. 48-65.
- Okuducu, Şerafettin, Sultan Veled; Hayatı ve Eserleri, Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kayser, 1955.
- Oral, M. Zeki, “Sultan Veled Medresesi Hakkında Açıklama”, Yeni Konya Gz., Konya, 5.11.1951.
- Oral, M. Zeki, “Sultan Veled Medresesi Hakkında”, Yeni Meram Gz., Konya, 4.11.1951.
- Osmanzade Hüseyin Vassaf, Sefîne-i Evliyâ, Osmanlıcadan Tercüme: Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul, 1990, s. 320-321.
- Önder, Mehmet, “Mevlevîliğin Sistemleşmesi, Sultan Veled ve Diğer Postnişinler” Konya’dan Dünyâ’ya Mevlânâ ve Mevlevîlik, Karatay Belediyesi, Konya, 2002, 131-150.
- Önder, Mehmet, “Sultan Veled Medresesi”, Yeni Konya Gz., Konya, 6.12.1967.
- Önder, Mehmet, Binark, İsmet, Sefercioğlu, Nejat, Mevlânâ Bibliyografyası-I (Basmalar-Kitap-Makale), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1974.
- Özmen, Ahmet, Sultan Veled: Hayatı ve Eserleri, Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Özönder, Hasan, Mevlana’nın Gönül Dostları, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları No. 67, Konya, Aralık 2005, s. 65-78.
- Özsoy, B. Sami, “Tarihçe-i Aktab”, 1. Millî Mevlânâ Kongresi Tebliğler, Konya, 3-5 Mayıs 1985, s. 181.
- Öztürk, Kazım, Lârende’de Açan Gül Sultan Veled’in Evrensel Mesajları, Nüve Kültür Merkezi Yayınları, Konya, Ağustos 2013.
- Pekolcay, Neclâ, İslâmî Türk Edebiyatı, Çağaloğlu Yayınevi, İstanbul, s. 110-115.
- Poyraz, Figen, Sultan Veled’in Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri, Yüksek Lisans Tezi, Gümüşhane Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gümüşhane, 2018.
- Resûlî, “Sultân Veled”, Dânişnâme-i Edeb-i Farsî (Edeb-i Fârsî Der Ânâtûlî ve Bâlkân), C. 6, Tahran, 1383hş., s. 455-456.
- Rezevî, Seyyid Mes’ûd, Kitâb: Der Berke; Tasvîr-i Mevlânâ Der Eş’âr-i Sultan Veled”, İttıla’ât-i Hikmet ve Ma’rifet, Yıl: 7, Sayı: 9, Azer 1391hş., s. 64-66.



- Riyâhî, Muhammed Emîn, Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı, trc. Mehmet Kanar, İnsan Yayınları, İstanbul, Kasım 1995, s. 108-109.
- S. A., “Sultan Veled”, Zebân u Edebiyât-Armağân, Sayı: 8, Âbân 1342hş., s. 371.
- Safâî, Alî, “Yâdî Ez Sultan Veled”, Keyhân-i Endîşe, C. 33, 1369hş., s. 95-100.
- Sâlârî Neseb, Mehdî, “Mucmilât-i Makâlât-i Şems ve Ehemmiyet-i Âsâr-i Sultân Veled Der Tebyîn-i Ânhâ”, Mutâla’ât-i Âsyâ-yi Sağîr, Sayı: 6, Pâyîz ve Zemistân 1397hş., s. 91-114.
- Schubert, Gudrun, “Sultân Walad”, The Encyclopaedia of Islam (New Edition), Vol. IX, Brill, Leiden, 1997, s. 858-859.
- Serin, Rahmi, Maneviyat Bahçesinin Gülleri İstanbul ve Anadolu Evliyalari, Pamuk Yayıncılık, İstanbul, Mayıs 2007, s. 697-698.
- Seyyid Elmâsî, Pervâne, Seyyid Elmâsî, Perestû, “Çegûnegî-yi Şahsiyyet u Râbita-i Husâmeddîn Çelebî Bâ Sultân Veled”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 54, Sayı:1, 2013, s. 123-136.
- Seyyid Sahih Ahmed Dede, Mecmûatü'l-Tevârihi'l-Mevleviyye-Mevlevilerin Tarihi, Haz. Cem Zorlu, İnsan Yayınları, İstanbul, Mayıs 2003, s.145.
- Sharifov, Sh. “On Sultan Valad’s Life and Creation in a Nutshel”, Uchenye zapiski Hudzhandskogo Gosudarstvennogo Universiteta im. Akademik B. Gafurova, Gumanitarnye Nauki, 2011 (2), s. 28-38. (Makalenin dili Tacikçedir.)
- Sharifov, Sh., “Sultan Valad about Poets and Poetry”, Uchenye zapiski Hudzhandskogo Gosudarstvennogo Universiteta im. Akademik B. Gafurova, Gumanitarnye Nauki, C. 3, Sayı 40, 2014, s. 102-112. (Makalenin dili Tacikçedir.)
- Siddîk, Huseyin Muhammedzâde, Sultân Veled / Ferzendî Zîr-i Sâye-i Peder, İntişârât-i Tekdireht, Tahran, 1395hş., 353s.
- Sırrın Sırrı Sultan Veled Uluslararası Sempozyum Kitabı, Haz. Cemâlnur Sargut vd., İstanbul, Aralık 2011, 95s. <https://turkkad.org/wp-content/uploads/2019/07/sultanveled-davetiyekitabi.pdf> Erişim Tarihi: 10.12.2025.
- “Sultan Veled”, Dictionary of Oriental Literatures, C. III, ed. Jiri Becka, London, s. 177.



- “Sultan Behâeddîn Veled”, İslam Alimleri Ansiklopedisi (Evliyalar Ansiklopedisi), C. 11, Türkiye Gazetesi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1993-1994, s. 38 vd.
- “Sultan Veled”, Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (Devirler-İsimler-Eserler-Terimler), C. 8, Dergâh Yayınları, 1998, s. 53-54.
- “Sultan Veled Hakkında Yazılmış Şiirlerden Bir Demet”, <https://sultanveled.semazen.net/?p=bpexvhlxq>, Erişim Tarihi: 01.12.2025.
- Sümer, Faruk, “Mevlânâ ve Oğullarının Türkmen Beyleri ile Münasebetleri”, Mevlânâ Güldestesi, Konya Turizm Derneği, Konya, 1973, s. 45-52.
- Şafak, Yakup, “Mevlevî Ayinlerinde Sultan Veled’den Alınan Şiirler”, Doğu Esintileri, Sayı: 6, 2017, s.147-173.
- Şafak, Yakup, “Mesnevî’nin Tanzîminde Sultan Veled’in Rolü”, TYB Akademi, Yıl: 13, Sayı: 39, Eylül 2023, s. 32-55.
- Şahin, Bekir, “Sultan Veled”, Ahilik Ansiklopedisi, C. II, Gümrük ve Ticaret Bakanlığı Yayını, Ankara, 2014, T s. 235-236.
- Şahin, Hatice, Eski Anadolu Türkçesi, Akçağ Yayınevi, Ankara, 2003, s.19.
- Şahin, Naci, “Sultan Veled’in Eserlerine Göre Anadolu’da Devlet Hayatı Üzerine Bir Tetkik”, Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, Sayı: 164, 2006, s. 41-54.
- Şahin, Ebubekir S., Mevzû’âtü’l-Ulûm’da Mevlânâ, Mevlânâ Araştırmaları-1, Akçağ Yayınevi, Ankara, 2007, s. 475.
- Şahin, Naci, “Sultan Veled’in Eserlerine Göre Türkiye Selçuklularında Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Hayat Üzerine Bir Tetkik”, Türk Dünyası Araştırmaları, Sayı: 175, Ağustos 2008, s. 171-200.
- Şapolyo, Enver Behnan, “Sultan Veled ve Mevlevilik”, Ulus Gzt. (Ankara), 14.12.1963.
- Şemsettin Sâmî, Kâmûsu’l-a’lâm I-VI Tıpkıbasım-Facsimile, C. IV, Ankara, Kaşgar Neşriyat, 1996, s. 2601.
- Şerîffî, Muhammed, “Sultân Veled”, Ferheng-i Edebiyât-i Fârsî, Ferheng-i Neşri Nov – İntişârât-i Mu’în, Çâp-i Çahârom, Tahran, 1390hş., s. 816.
- Şeyh Galib, Şeyh Galib Divanı, Yay. Haz. Naci Okçu, Diyanet Vakfı Yayını, Ankara, Temmuz 2011, s. 91.



- Tan, Aysel, "14. Yüzyılda Osmanlı Devletinde Mevleviliğın Yayılma Politikası: Sultan Veled ve Ulu Arif Çelebi'nin Çalışmaları", Uluslararası 14. Ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri -II-, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, Ankara, Eylül 2020, s. 194-206.
- Tanıdı, Zeren, "Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin ve Sultan Veled'in Konya Mevlânâ Müzesindeki Eserlerinin Tezhipli İlk Örnekleri", Mevlâna Ocağı/Mevlâna'nın Doğumunun 800. Yılına Armağın, Kombassan Vakfı, Konya, 2007, s. 163-178.
- Uz, Mehmet Ali, Sultânü'l-ulemâ Baha Veled'den Günümüze Konya Âlimleri ve Velîleri, Şems Yayınevi, 2. Baskı, Konya, 2004, s. 27-28.
- Uzluk, F. Nafiz (Hekîm Şifâî), "Anadolu'da Türk Mutasavvıfları: Sultan Veled", Milli Mecmua, Yıl: 1, Sayı: 9, 21 Şubat 1340/1924, s. 140-142.
- Uzluk, F. Nafiz (Hekîm Şifâî), "Anadolu'da Türk Mutasavvıfları: Sultan Veled", Milli Mecmua, Yıl: 1, Sayı: 11, 20 Mart 1340/1924, s. 166-168.
- Uzluk, F. Nafiz, "Anadolu'da Türk Mutasavvıfları Sultan Veled I-II", Feridun Nafiz Uzluk Toplu Makaleler, Mevlânâ, Mevlevilik ve Türk Dili, C. 2, Yay. Haz. Ahmet Aciduman, Berna Arda, Ayten Altıntaş, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2017, s. 20-30.
- Uzluk, F. Nafiz, Neuendeckte Gedichte von Eflaki Dede und Sultan Veled, Milletlerarası XXII. Müsteşrikler Kongresi (XXII. International Congress of Orientalists), İstanbul, Eylül 1951, s. 430-431.
- Uzluk, F. Nafiz, "Sultan Veled Hazretlerinin Sema Hakkında Söyledikleri 29 Beyitli Manzumenin Tercümesi", Ülkemiz, Sayı: 5, Ankara, 1966, s. 3-4.
- Uzluk, Feridun Nafiz, Sultan Veled ve Konya, Halk Gz. (Konya), Yıl: 1, Sayı: 26, 11.7.1922.
- Uzluk, Feridun Nafiz (Hekîm Şifâî), "Sultan Veled", Babalık Gz. (Konya), 4.3.1340 (1924).
- Vâsigî Hündâbî, Dâvûd, Melik Sâbit, Mehdî, Kehdûyî, Muhammed Kâzım, "Nigâhî-yi Tahlîlî Be Râbita-i Ma'nevî-yi Sultân Veled ve Meşâyih-i Tarîka-i Mevleviyye", Mutâla'ât-i 'İrfânî (Mecelle-i 'İlmî-Pejûheşî), Sayı: 20, Pâyîz ve Zemistân 1393hş., s. 177-208.
- Vâsigî Hündâbî, Dâvûd, Melik Sâbit, Mehdî, "Evliyâ-yi Ma'şûk ve Kirişme-i 'Înâyet; Şerh ve Te'vîl-i Gazelî Ez Dîvân-i Kebîr Bâ Nigâhî Be Cihânnigerî-yi



Sultân Veled”, Mutâla‘ât-i ‘İrfânî (Mecelle-i ‘İlmî), Sayı: 30, Pâyîz ve Zemistân 1398hş., s. 335-366.

Vâsigî Hûndâbî, Dâvûd, Melik Sâbit, Mehdî, “Pejûheşî Der Novendîşîhâ-yi “Sultân Veled” Der ‘Arse-i Te’vîl-i Ehâdîs”, Faslnâme-i ‘İlmî-Pejûheşî “Pejûheş-i Zebân ve Edebiyât-i Fârsî”, Sayı: 50, Pâyîz 1397hş., s. 107-133.

Vâsigî Hûndâbî, Dâvûd, Melik Sâbit, Mehdî, Kehdûyî, Muhammed Kâzim, “Direngî Der Novendîşîhâ-yi Sultân Veled Der ‘Arse-i Vilâyet”, Zebân ve Edebiyât-i Fârsî (Neşriyye-i Sâbik-i Dânişkede-i Edebiyât-i Dânişkede-i Tebrîz), Yıl: 70, Say: 235, Bahâr ve Tâbistân 1396hş., s. 205-229.

Vâsigî Hûndâbî, Dâvûd, Melik Sâbit, Mehdî, Kehdûyî, Muhammed Kâzim, “Velâyet Der Endîşe-i Şems-i Tebrîzî ve Bâztâb-i Ân Der Âsâr-i Sultân Veled”, Faslnâme-i ‘İlmî-yi ‘İrfân-i İslâmî”, Yıl: 17, Sayı 72, Tâbistân 1401hş., s. 1-24.

Yıldız, H. Erol, Sultan Veled Veciz Sözler, Karatay Akademi Yayınları, Konya, Aralık 2012.

Waley, M. I., “Bahâ‘al-din Soltân Walad”, El, C. III, London, 1989, s. 435-436.

Yarman, Vecdi, “Şems ve Bahaettin Veled (Sultan Veled)”, Mevlâna ve Yaşama Sevinci, Haz. Feyzi Halıcı, Konya Turizm Derneği, Konya, 1978, s. 127-133.

Yazıcı, Tahsin, “Sultan Veled”, MEB İslam Ansiklopedisi, C. XI, İstanbul, 1979, s. 28-32.

Yavuz, Kemal, VIII/XIII. Yüzyıllar Türk Edebiyatı, Anadolu Üniversitesi Yayını No. 2367, Eskişehir, Eylül 2011, s. 115-118, 162-167.

## Sultan Veled’in Eserleri Üzerine Yapılan Çalışmalar

### Dîvân-i Sultan Veled

#### Dîvân-i Sultan Veled Neşir ve Tercümelere

Aydın, Şadi, Musiç, Elvir, *Sultan Veled Divânı’ndan Seçmeler*, Rûmî Yayınları, İstanbul, Aralık 2015.

Değirmençay, Veyis, *Rubailer Sultan Veled*, Kurtuba Kitap, İstanbul, 2010.

Değirmençay, Veyis, *Sefîne-i Nûhî ve Mecmû‘â-i Rûhî Dîvân Lî Vâlidihî Li-Veledihî/Mevlâna’nın Rubailer ve Sultan Veled’in Nazireleri*, Çizgi Kitabevi, İstanbul, Kasım 2023.



Sultan Veled, *Divân-ı Sultan Veled*, nşr. F. Nâfiz Uzluk, Farsça Metni Hazırlayan: Kilisli Muallim Rifat, Takrîz: Veled Çelebî (İzbudak), Uzluk Basımevi, Ankara, 1941.

Sultan Veled, *Dîvân-ı Sultân Veled/Piser-i Mevlânâ Celâleddîn-i Belhî-yi Rûmî-yi Sâhib-i Mesnevî Şâmil-i Gazeliyât, Kasâ'id, Kit'ât, Terkîbât, Eş'âr-i Türkî, Eş'âr-i 'Arabî, Musammât, Rubâ'ıyyât, bâ-mukaddime-i Sa'îd-i Nefîsî*, Tahran, 1338hş. /1959.

Sultan Veled, *Sultan Veled Divânı Tercümesi*, 2 Cilt, trc. Şadi Aydın, Elvir Musiç, Mevlana Üniversitesi Yayınları, Konya, Temmuz 2015, 1181s.

Sultan Veled, *Sultan Veled Divanı*, trc. Veyis Değirmençay, Demavend Yayınları, İstanbul, 2016, 18+752s.

Sultan Veled Divanı'nın Tenkidli Neşrinin Hazırlanması, Kırıkkale Üniversitesi BAP Projesi, Proje Yöneticisi: Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu, Yardımcı Araştırmacı: Ahmet Özmen, Başlama Tarihi: 2012, Tamamlanma Tarihi: 29.12.2016.

### **Dîvân-ı Sultan Veled Üzerine Yapılan Çalışmalar**

Akça, İbrahim, "Peygamber Kıssalarının Dinî Edebiyata Yansımalarına Bir Örnek "Sultan Veled ve Farsça Rubaileri", Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, C. 6, Sayı: 11, Bahar 2019, s. 15-35.

Arısoy, Şeyda, "Sultan Veled Divanı", Doğu Esintileri, Sayı: 7, 2017, s. 233-237.

Aydın, Şadi, "Sultan Veled Divân'ında Bulunan Muvaşşahlar," Journal of Awareness, Vol. 4, Issue: 2, 2019, s. 249-266.

Aydın, Şadi, "Sultan Veled'in Bilinmeyen Bir Eseri: Sefine-i Nuhî ve Mecmua-i Ruhî, Journal of Awareness, Vol. 6, Issue: 3, 2021, s. 95-100.

Çalka, Mehmet Sait, Klasik Türk Şiirinde Rubâî, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2014, s. 69.

Değirmençay, Veyis, "Sultan Veled'in Selçuklu Ahilerine Methiyeleri", Mevlânâ Araştırmaları-4, Akçağ Yayınevi, Ankara, 2012, s. 55-64.

Değirmençay, Veyis, "Sultan Veled'in Anadolu Selçuklu Devlet Adamları ve Diğer İleri Gelenleri Methi", Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Erzurum, Haziran 2014, Sayı: 52, s. 15-48.



- Değirmençay, Veyis, “Sultan Veled’in Anadolu Selçuklu Sultanlarına Methiyeleri”, Mevlânâ Araştırmaları-5- , Akçağ Yayınevi, Ankara, 2014, s. 141-159.
- Değirmençay, Veyis, “Sultan Veled’in Emir Alemeddin Kayser’e Methiyeleri”, Mevlânâ Araştırmaları-5- , Akçağ Yayınevi, Ankara, 2014, s. 213-223.
- Değirmençay, Veyis, “Sultan Veled’in Moğolların Anadolu Valisi Samagar Noyan ve Ailesine Methiyesi”, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Erzurum, Aralık, 2013, Sayı: 51, s. 85-90.
- Değirmençay, Veyis, “Sultan Veled’in Sâhib Ataoğullarına Methiyeleri”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası, İstanbul 2014, Sayı: 25, s. 65-85.
- “Divan-ı Sultan Veled’den”, Konya Mecmuası, C.1, Sayı: 6, 1937, s. 336-378.
- Halîlî Cehremî, İlhâm, Rezmî Bahtiyâr, Şîrîn, “Nukâtî Novyâfte Der Bâre-i Eş’âr-i Sultân Veled Bâ Tekiyye Ber Cong-i Hâlet Efendî”, Faslnâme-i Pejûheşhâ-yi Edebî, Yıl: 17, Sayı: 70, Zemistân 1399hş., s. 67-96.
- Kedkenî, Şeffî’î, “Vijegîhâ-yi ‘Arûzî-yi Dîvân-i Sultân Veled”, Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyât u ‘Ulûm-i İnsânî, Sayı: 62, Pâyîz 1387hş., s. 7-15.
- Kedkenî, Şeffî’î, “Sultan Veled Dîvânı’nın Aruz Özellikleri,” trc. Ahmet Özmen, Doğu Araştırmaları, Cilt: 1, Sayı: 19, İstanbul, 2019, s. 85-91.
- Melik Sâbit, Mehdî, Vâsigî Hündâbî, Dâvûd, “Berresî ve Tahlîl-i Mefâhire Der Cihânnigerî-yi Sultân Veled Bâ Temerkuz Ber Gazeliyât-i Ū”, Faslnâme-i Metnşinâsî-yi Edeb-i Fârsî (‘İlmî-Pejûheşî), Yıl: 11, Sayı: 3, Pâyîz 1398hş., s. 1-23.
- Meşhedî, Muhammed Emîr, Kihhâjâle, Alî ‘Âbid, İbâdî Nejâd, Leylâ, “Mûsîkî-yi Bîrûnî ve Peyvend-i Ân Bâ Muhtevâ Der Gazelhâ-yi Sultân Veled”, Funûn-i Edebî (‘İlmî), Yıl: 11, Sayı: 2, No. 27, Tâbistân 1397hş., s. 85-100.
- Meşhedî, Muhammed Emîr, Neheî, Hasaniyye, İbâdî Nejâd, Leylâ, “Redîf ve Kârkerdhâ-yi Ân Der Gazelhâ-yi Sultân Veled”, Kand-i Pârsî (Faslnâme-i Zebân ve Edebiyât-i Fârsî), Yıl: 2, Sayı: 4, Pâyîz 1398hş., s. 64-80.
- Önder, Mehmet, “Sultan Veled’in Kayseri Methiyesi”, Yeni Erciyes Mecmuası, Sayı: 6, 1955.
- Özmen, Ahmet, Sultan Veled Divanı’nın Tahlili, Doktora Tezi, Kırıkkale Üniversitesi-Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.

- Özmen, Ahmet, “Sultan Veled Divanı’nda Şeyh Selâhaddîn-i Zerkûb’a Yönelik Methiyeler”, *Doğu Araştırmaları*, 2022/2 (26), 143-165.
- Özmen, Ahmet, “Sultan Veled Divanı'nın Yazma ve Matbu Nüshaları,” *Mevlânâ Araştırmaları -6-*, Akçağ Yayınevi, Ankara, 2019, s. 68-90.
- Özmen, Ahmet, “Sultan Veled Divanı'nın Muhtevası ve Bir Örnek: Ramazan ve Oruç”, *Başlangıcından Günümüze Türk Tarihinde Din ve İnanç*, Berikan Yayınevi, Ankara, Aralık 2022, s. 87-111.
- Özmen, Ahmet, “Dîvân-i Sultan Veled Neşirleri ve Divandan Beş Manzûmenin Tenkitli Metni”, *Mevlânâ Araştırmaları -8-*, Akçağ Yayınevi, Ankara, 2022, s. 237-256.
- Râmin Sâbit, Mînâ, “Do Tahrîr-i Mutefavit Ez Dîvân-i Sultân Veled”, *Mutâla'ât-i Âsyâ-yi Sağîr*, Sayı: 7, 1398hş., s. 99-116.
- Rymkiewicz, S., “Gazele Sultana Veleda (Les Gzhazels du Sultan Veled)”, *Przeglad Orientalistyczny*, C. 41, 1962, s. 3-17.
- Şimşekler, Nuri, “Sultan Veled’in Divan’ında Şehirlere Yazdığı Övgüler”, *Nüsha*, C. 54, Sayı: 54, s. 167-186.
- Tâcîk, Zeyneb, Alî Bîgî Serhâlî, Vahîd, “Tahlîl-i Tovzân Âvâyî Der Gazeliyât-i ‘Sultân Veled”, *Faslnâme-i ‘İlmî-Pejûheşî ‘Pejûheş-i Zebân ve Edebiyât-i Fârsî*, Sayı: 50, Pâyîz 1397hş., s. 135-158.
- Uğur, M. Ferid, “Sultan Veled Divanı'nın Neşri Münasebetile”, *Konya*, Yıl: 5., Sayı: 35, Şubat 1941, s. 3009-3011.
- Ünver, A. Süheyl, “Sultan Veled Divanı ve Selçuk Tababeti”, *Türk Tıp Tarihi Arkivi*, C. 6, No. 19, 1942, s. 71-72.
- Vâsigî Hündâbî, Dâvûd, Sâkî-yi Sehbâ-yi ‘Aşk Mukaddime, Guzîneş ve Şerh-i Gazeliyât-i Sultan Veled, *Neşr-i Mecme'-i Zehâir-i İslâmî*, Kum, 1398hş., 251s.
- Vâsigî Hündâbî, Dâvûd, Melik Sâbit, Mehdî, “Kârkerdhâ-yi ‘İrfânî-yi Telmîhât ve İktibâshâ-yi Kurânî-yi Sultan Veled Der ‘Arsa-i Gazel”, *Faslnâme-i ‘İlmî Kâvuşnâme*, Yıl: 21, Sayı: 47, Zemistân 1399hş., s. 41-84.
- Vâsigî Hündâbî, Dâvûd, Melik Sâbit, Mehdî, “Gazeliyât-i Sultân Veled ve Cihânnigerî-yi Mekteb-i Melâmetiyye”, *Faslnâme-i ‘İlmî-Pejûheşî-yi ‘İrfâniyât Der Edeb-i Fârsî*, Yıl: 12, Sayı: 46, Bahâr 1400hş., s. 13-41.



## Sultan Veled'in Mesnevîleri Üzerine Yapılan Çalışmalar

- Ferhengî, Suheylâ, "Yek Hikâyet ve Çehâr Rivâyet (Mukâyese-i Hikâyetperdâzî-yi 'Attâr, Şems-i Tebrîzî, Movlevî ve Sultan Veled Der Kıssa-i Ayâz ve Gevher Şikesten", Faslnâme-i Tahassusî-yi Mutâla'ât-i Dâstânî, Yıl: 1, Sayı: 2, Zemistân 1391hş., s. 67-80.
- Karâgozlû, Alî Rızâ Zekâvetî, "Se Mesnevî Ez Sultan Veled", Mecelle-i Neşr-i Dâniş, Sayı: 93, Pâyîz 1378hş., s. 57-59.
- Mahmûdî, Merziye, Berresî-yi Tatbîkî-yi Mesnevîhâ-yî Sultan Veled ve Mesnevî-yi Mevlânâ, Yüksek Lisans Tezi, Dânişgâh-i Terbiyyet-i Mu'allim-i Azerbâycân, Danişkede-i Edebiyât-i 'Ulûm-i İnsân, 1388hş., Tebriz-İran.
- Vâsigî Hûndâbî, Dâvûd, Melik Sâbit, Mehdî, "Mutâla'a-yi Tatbîkî Fenâ ve Vahdet-i Vucûd Der Ta'âlîm-i Hikemî-yi Mevlânâ ve Sultân Veled Bâ Tekiyye Ber Mesnevî-yi Ma'nevî ve Mesnevîhâ-yi Sultan Veled", Faslnâme-i 'İlmî-yi 'İrfâniyât Der Edebî Fârsî, Yıl: 10, Sayı: 41, Zemistân 1398hş., s. 78-106.
- Vâsigî Hûndâbî, Dâvûd, Melik Sâbit, Mehdî, Kehdûyî, Muhammed Kâzim, "Bâztâb-i Te'vîlhâ-yi Kurânî-yi Mesnevî-yi Movlevî Der Mesnevîhâ-yi Sultân Veled", Faslnâme-i 'İlmî-yi Pejûheşî (Pejûheşhâ-yi Edebî-Kurânî), Yıl: 5, Sayı: 4, Zemistân 1396hş., s. 97-126.
- Vâsigî Hûndâbî, Dâvûd, Melik Sâbit, Mehdî, Kehdûyî, Muhammed Kâzim, "Peyvendhâ-yi Fikrî-yi Mevlânâ Celâleddîn ve Sultân Veled Der 'Arse-i Te'vîl-i Ehâdis Mutâla'a-i Movridî: Mesnevî-yi Mevlânâ ve Mesnevîhâ-yi Sultân Veled", Faslnâme-i Zebân ve Edebiyât-i Fârsî, Yıl: 26, Sayı: 85, Pâyîz ve Zemistân 1397hş., s. 253-277.
- Vâsigî Hûndâbî, Dâvûd, Melik Sâbit, Mehdî, Kehdûyî, Muhammed Kâzim, "Amûzehâ-yi Sulûk Der Mesnevî-yi Mevlevî ve Bâztâb-i Ânhâ Der Mesnevîhâ-yi Sultan Veled", Mecelle-i Mutâla'ât-i Îrânî, Yıl: 19, Sayı: 38, Pâyîz ve Zemistân 1399hş., s. 276-299.

## İbtidânâme

### İbtidânâme Neşir ve Tercümeleri

- Aydoğdu, Metin, Muhyî'nin Manzum İbtidâ-Nâme Tercümesi (İnceleme-Metin), Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Isparta, 2014.



- Karabeyglu, Cemşid, Sultan Veled, Mesnevî-yi Veledî, Velednâme I-III, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Fars Filolojisi Kürsüsü, İstanbul, 1976.
- Sultan Veled, Velednâme / Mesnevî-yi Veledî, nşr. Celâl-i Humâyî, Çâphâne-i İkbâl, Tahran, 1315hş.
- Sultan Veled, Velednâme Surûd-i Sultan Veled / Mesnevî-yi Veledî yâ Mesnevî-yi Veled, yâ Velednâme, bâ mukaddime-i Ferşîd İkbâl, Çâp-i İntişârât-i İkbâl, Tahran, 1388hş.
- Sultan Veled, Mesnevî-yi Veledî (be Bahr-i Hafîf) Ma'rûf be Velednâme, be Kûşîş-i Nucemâ Cebraîl-i Mûsevî ve Nilûfer-i Gulâmî, 296s.
- Sultan Veled, İbtidânâme/Nivişte-i Sultan Veled, be tashîh-i Muhammed Alî Muvahhid-Alî Rızâ Haydarî, İntişârât-i Harezmî, Tahran, 1389hş.
- Sultan Veled, İbtidânâme, trc. Abdülbâki Gölpınarlı, Ankara, 1976.
- Sultan Veled, Sûflerin Sırları / Mevlânâ'nın Oğlu Sultan Veled, trc. Cemal Aydın, Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2016.
- Sultan Veled, Tercüme-i İbtidânâme (İnceleme- Metin- Günümüzden Türkçeye Çeviri- Tıpkı Basım)", trc. Konyalı Muhyî, haz. Cihan Okuyucu, Sadık Yazar, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2018.

### İbtidânâme Üzerine Yapılan Çalışmalar

- Adamovic, Milan, "Drei Weitere Handschriften des Ibtidaname von Sultân Veled", Rocznik Orientalistyczny, C. 45, 1985, s. 109-122.
- Bâlû, Ferzâd, Mehdûvî, Betûl, Âk, Hâcer, "Tahlîl-i Revâbit-i Bînâmetnî-yi Mesnevî Velednâme, Risale-i Sipehsâlâr ve Menâkibu'l-'ârifîn Ber Pâye-i Nazariyye-i Jerâr Jânt", Faslnâme-i "Mutâla'ât-i Nazariyye ve Envâ'i- Edebî, Yıl: 1, Sayı: 2, Bahâr 1395hş., s. 87-114.
- Ekberî, Mehlâ, Berresî-yi Erzişhâ-yi 'İrfânî Der Mesnevî-yi Velednâme, Pâyânnâme-i Kârşinâsî-yi Erşed, Dânişgâh-i Âzâd-i İslâmî, Dânişkede-i Edebiyât ve 'Ulûm-i İnsânî, Tahran, 1383hş.
- Hân'alîzâde, Zehrâ, Berresî-yi Vîjgîhâ-yi Sebkî-yi Do Manzûme, Te'sîr-i Hadîka Ber Velednâme, Pâyânnâme-i Kârşinâsî-yi Erşed, Dânişgâh-i Âzâd-i İslâmî, Dânişkede-i Edebiyât ve 'Ulûm-i İnsânî, Tahran, 1380hş.



- Karaismailoğlu, Adnan, “Velednâme’ye Göre Mevlânâ’nın, Ailesinin ve Dostlarının Hayat Hikayeleri”, Mevlânâ Araştırmaları-1-, Akçağ Yayınevi, Ankara, 2007, s. 9-28.
- Küçük, Hülya, “Sultan Veled’in İbtidâ-nâmesine Göre Mevlevî Halifeleri”, III. Uluslararası Mevlânâ Kongresi 5-6 Mayıs 2003 Bildiriler, Selçuk Üniversitesi Matbaası, Konya, 2004, s. 85-94.
- Mâlmelî, Ummîdvâr, “Muhtasarî Ez Mezâmîn-i ‘İrfânî-yi Müşterek Der Kurân, Mevlevî ve Velednâme”, Faslnâme-i ‘İlmî- Tervîcî-yi ‘Ulûm-i İslâmî, Yıl: 3, Sayı: 11, 1387hş., s. 94-140.
- Mâlmelî, Ummîdvâr, “Velednâme Der Sâye-i Mesnevî-yi Ma’nevî”, Mecelle-i Zebân u Edebiyât-i Fârsî, Dânişgâh-i Âzâd-i İslâmî, Sayı: 3, Tahran, 1385hş., s. 64-103.
- Mâlmelî, Ummîdvâr, “Muhtasarî Ez Emsâl u Temsîlât-i Müşterek Der Mesnevî ve Velednâme”, Faslnâme-i Tahkîkât-i Temsîlî Der Zebân ve Edebiyât-i Fârsî, Dânişgâh-i Âzâd-i İslâmî, Sayı: 31, Bahâr 1396hş., s. 117-137.
- Ma’sûmî, “Velednâme”, Dânişnâme-i Edeb-i Farsî (Edeb-i Fârsî Der Ânâtûlî ve Bâlkân), C. 6, Tahran, 1383hş., s. 894-895.
- Mu’în, Muhammed, “Velednâme”, Ferheng-i Farsî (A’lâm), C. 6, Muessese-i İntişârât-i Emîr Kebîr, Tahran, 1363hş., s. 2218.
- Muvahhid, Muhammed Alî, “Sultan Veled ve Mesnevî-i İbtidânâme-i Ū”, Hired ve Âzâdî, Tahran, 1372hş., s. 184-215.
- Narzikul, Misbohiddin, Ozyashar, Yucel, “Recognition of Jalâl ad-dîn Rûmî in the Position of “Wali” The Saint (On the Example of the “Walad-Nâma” of Sultan Walad), Journal of Language and Literature, Vol. 7, No. 4, November 2016, s. 231-238.
- Sultânîfer, Sadîka, “Mu’arrifî-yi Nusha-yi Kohen Ez Mesnevî-yi Velednâme”, Faslnâme-i Gencîne-i İsnâd, Sayı: 65, 1386hş., s. 31-44.
- Şerîffî, Muhammed, “Velednâme”, Ferheng-i Edebiyât-i Fârsî, Ferheng-i Neşri-i Nov-İntişârât-i Mu’în, Çâp-i Çahârom, Tahran, 1390hş., s. 1467.



## Rebâbnâme

### Rebâbnâme Neşir ve Tercümeleri

Değirmençay, Veyis, Sultan Veled ve Rebâbnâme, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1996.

Sultan Veled, Rebâbnâme/Ez Sultân Veled, Ferzend-i Mevlânâ Celâleddîn-i Mevlevî, be-ihimâm-i Alî Sultânî Gird Ferâmerzî, İntişârât-i Mü'essese-i Mutâla'ât-i İslâmî-yi Dânişgâh-i Tahrân-Danişgâh-i Mekkîl, Tahran, 1377hş., 119+612+11s.

Sultan Veled, Rebâbnâme / Hz. Sultan Veled, trc. Niğdeli Hakkı Eroğlu, Yay. Haz. Anber Güneysel vd., Konya Valiliği İl Kültür Turizm Müdürlüğü Yay. Yay. No. 214, İstanbul, 2011, 8+337s.

Sultan Veled, Rebâbnâme (İnceleme, Tenkitli Metin, Çeviri), trc. Veyis Değirmençay, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2023.

### Rebâbnâme Hakkında Yapılan Çalışmalar

Bîrcendî, Şivâ, Mu'ezzinî, Ali Muhammed, Temîmî Tevândeştî, Gulâmîrîzâ, "Câygâh-i Temsîl Der Rebâbnâme-i Sultân Veled", Faslnâme-i Tahkîkât-i Temsîlî Der Zebân ve Edeb-i Fârsî, Sayı: 45, Pâyîz 1399hş., s. 8-37.

Bîrcendî, Şivâ, Mu'ezzinî, Ali Muhammed, Temîmî Tevândeştî, Gulâmîrîzâ, "Berresî-yi Bâztâb-i 'Akl ve 'Aşk, Der Rebâbnâme-i Sultân Veled ve Tilsim-i Hayret-i Bîdil-i Dihlevî Ber Pâye-i Nazariyye-i Bînâmetnî", Mutâla'ât-i Şebih-i Kârre, Sayı: 43, Pâyîz ve Zemistân 1401hş., s. 44-56.

Cevdet, Mehmet, "Sultan Veled Hazretlerinin Rebâbnâmelerinden Bir Parça", Kırk Anbar, C. 1, Sene: 1, Sayı: 8, İstanbul, 1923, s. 242-244.

Değirmençay, Veyis, "Rebâbnâme'de Mevlâna ve Mevlevilik", Uluslararası Tasavvuf ve Edebiyat Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Ata Yayınevi, Erzurum, 2021, s. 60-71.

Değirmençay, Veyis, "Rebâbnâme'de Mevlâna ve Mevlevilik", Doğu Esintileri, Sayı: 16, 2022, s. 29-46.

Hüseyinzâde, Şehriyâr, "Berresî-yi Bâzgeşt Be Muvetten-i Aslî Ez Didgâh-i Mesnevî ve Rebâbnâme", Faslnâme-i 'İrfânî-yi İslâmî, Yıl: 11, Sayı: 41, Pâyîz 1393hş., s. 131-158.



- Ocak, F. Tulga, "Sultan Veled'in Rebâb-nâmesi", Erdem Dergisi, Cilt: 5, Sayı: 11, Mayıs 1988, s. 541-591.
- Penâhî, Vecîhe, "Ârâ-i Mevlânâ Der Rebâbnâme-i Sultân Veled", Kitâb-i Mâh-i Edebiyât, Sayı: 42, Mihr 1389hş., s. 32-41.
- Şerîfî, "Rebâbnâme", Dânişnâme-i Edeb-i Farsî (Edeb-i Fârsî Der Ânatûlî ve Bâlkân), C. 6, Tahran, 1383hş., s. 409.
- Şerîfî, Muhammed, "Rebâbnâme", Ferheng-i Edebiyât-i Fârsî, Ferheng-i Neşr-i Nov-İntişârât-i Mu'în, Çâp-i Çahârom, Tahran, 1390hş., s. 681.
- Temîmî Tevândeştî, Gulâmrizâ, Mukaddem, Mahbûbî, "Eserpezîrî-yi Rebâbnâme-i Sultân Veled Ez Mesnevî-yi Mevlânâ Celâleddîn-i Belhî", Dovvomîn Hemâyiş-i Beynelmilelî ve Çehâromîn Hemâyiş-i Millî-yi Pejûheşhâ-yi Mudîriyyet ve 'Ulûm-i İnsânî, Dânişgâh-i Tahrân, 30 Âzer 1396hş., s. 3022-3041.
- Yıldız, Aytekin, "Rebâbnâme'de "Gönül" İle Alakalı Metaforlar", Turkish Academic Research Review, C. 9, Sayı: 3, 2024, s. 332-347.
- Yıldız, Aytekin, Sultan Veled'in Rebâbnâme'sinde Metaforik Dil, Doktora Tezi, Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya, 2025.

## İntihânâme

### İntihânâme Neşir ve Tercümeleri

- Haznedârlû, Muhammed Alî, *Tashîh-i İntikâdî-yi Mesnevî-yi İntihânâme Eser-i Bahâeddîn Muhammed Ferzend-i Mevlânâ Celâleddîn Meşhûr be Sultan Veled*, Pâyânnâme-yi Ahz-i Medrek-i Muderris, Dânişgâh-i Terbiyyet-i Muderris, Usfend 1369.
- Sultan Veled, *İntihânâme/Bahâeddîn Muhammed Ferzend-i Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Meşhûr be Sultan Veled*, mukaddime, tashîh ve ta'lîk: Muhammed Alî Haznedârlû, İntişârât-i Ravzene, 1. Baskı, Tahran, 1376hş.
- Sultan Veled, *Küpten Sızan Sırlar-İntihânâme-i Sultan Veled*, trc. Hakkı Eroğlu, Yay. Haz. Hülya Küçük, Ataç Yayınları, İstanbul, 2010, 555s.
- Sultan Veled, *Tercüme-i İntihânâme-i Sultan Veled*, trc. Hakkı Eroğlu, Haz. Hülya Küçük, Gözden Geçirilmiş ve Kısmen Genişletilmiş 2. Baskı, Aybil Yayınevi, Konya, 2012, 351s.



## İntihânâme Üzerine Yapılan Çalışmalar

Değirmençay, Veyis, “İntihânâme Mesnevisinde Mevlânâ ve Mevlevîlikle İlgili Anlatımlar”, *Yedi İklim*, Sayı: 84, İstanbul, Mart 1997, s. 53-58.

Reşnovzâde, “İntihânâme”, *Dânişnâme-i Edeb-i Farsî (Edeb-i Fârsî Der Ânâtûlî ve Bâlkân)*, C. 6, Tahran, 1383, s. 131-132.

Şerîfî, Muhammed, “İntihânâme”, *Ferheng-i Edebiyât-i Fârsî*, Ferheng-i Neşr-i Nov-İntişârât-i Mu’în, Çâp-i Çahârom, Tahran, 1390, s. 209-210.

Sharifov, Sh., “Peculiarities of Mastership and Style of Sultan Valad`s Composition – “Intikha-Name” Masnavi”, *Vestnik Tadzhičskogo Gosudarstvennogo Universiteta Prava, Biznesa i Politiki, Seriya Gumanitarnyh Nauk*, C. 4, Sayı: 60, 2014, s. 218-226. (Makalenin dili Tacikçedir.)

## Ma’ârif

### Ma’ârif Neşir ve Tercümelere

Sultan Veled, Ma’ârif/Sultan Veled Ferzend-i Mevlânâ Celâleddîn Muhammed-i Mevlevî, be-kûşîş-i Necîb Mâyil-i Herevî, İntişârât-i Mûlî, Tahran, 1367hş. 1. Baskı, 1377hş. 2. Baskı, 24+351s.

Sultan Veled, Sultan Valad Matre et Disciple-Kitâb al-Ma’ârif, trc. Eva de Vitray-Meyerovitch, Editions Sindbad, Paris, 1982, 192s.

Sultan Veled, Maestro Y Discipulo, trc. Eva de Vitray-Meyerovitch, 2003, Editorial: Sûfî, 243s.

Sultan Veled, Sultan Veled ve Maârif’i, trc. Hülya Küçük, Konya Büyükşehir Bel. Yay. No. 65, Konya, 2005, 472 s.

Sultan Veled, Maârif/Sultan Veled, trc. Meliha Ülker Anbarcıoğlu, İstanbul, 2009, Ataç Yayınları.

Sultan Veled, Nûrun Beş Duyusu/Maariften Seçmeler, Haz. Ali Faruk, Hayat Yayın Grubu, İstanbul, 2011.

Sultan Veled, Kutlu Bilgi Sultan Veled’den Hayat Dersleri-Maârif’ten Seçmeler, Çilek Yayınları Yayın Komisyonu, İstanbul, 2005, Çilek Yayınları, 98s.

Sultan Veled, Kitab al-Ma’ârif the Skills of Soul Rapture a Disclosure of Wisdom for Our Time (Sultan Valad 1226-1312 Son of Jalal ad-Din Rumi),



247s. <https://sufipathoflove.com/wp-content/uploads/2018/06/the-skill-a5.pdf> Erişim Tarihi: 20.12.2025.

Sultan Veled, Kitab al-Ma'ârif de Kunde van Zielvervoering Een Openbaring van Wijsheid (Sultan Valad 1226-1312 Zoon Van Jalal ad-Din Rumi), 233s. <https://sufipathoflove.com/wp-content/uploads/2018/05/de-kunde-van-zielvervoering-a5-kopie.pdf> Erişim Tarihi: 20.12.2025.

Sultan Veled, Habilité du Ravissement de l'Âmeune révélation de Sagesse pour notre Temps (Sultan Valad 1226-1312 Fils de Jalal ad-Din Rumi), 229s. <https://sufipathoflove.com/wp-content/uploads/2020/03/22982158.pdf> Erişim Tarihi: 20.12.2025.

Aşk ve Dergâh/Aşk Menkıbeleri 2 Şems-i Tebrizî, Mevlâna Celaleddin Rumi, Feriduddin Attar, Sultan Veled, Genel Yayın Yönetmeni: Aytekin Şahin, Süre Yayınevi, Ankara, s. 223-341.

### Ma'ârif Üzerine Yapılan Çalışmalar

Akça Sırakaya, Sümeyye, Sultân Veled'in Ma'ârif'i ve Yazma Nüshaları, Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024.

Akça Sırakaya, Sümeyye, Karaismailoğlu, Adnan, "Sultân Veled'in Ma'ârif'i ve Yazma Nüshaları", Lisaniyat Studies, Sayı: 4, Ekim 2024, s. 37-62.

Ayan, Hüseyin, "Sultan Veled'in Ma'ârif'inden Hareketle Mevlânâ", III. Uluslararası Mevlânâ Kongresi Bildiriler, 5-6 Mayıs 2003, Konya, Selçuk Üniversitesi Matbaası, s. 73-78.

Gulâmî, Fatime, Perhîzkâr, Şîmâ, "Kârkerd-, Ferheng ve Zebân-i 'Âmme Der Tekvîn-i Goftârâ-yi 'İrfânî (Ber Esâs-i Ma'ârif-i Bahâ-i Veled, Ma'ârif-i Tirmizî, Ma'ârif-i Sultan Veled", Kohennâme-i Edeb-i Fârsî, Pejûheşgâh-i 'Ulûm-i İnsânî ve Mutâla'ât-i Ferhengî, Yıl: 12, Sayı: 2, Pâyîz ve Zemistân 1400hş., s. 293-319.

Gulâmrızâyî, Muhammed, "Nesrhâ-yi Gofterî-yi Mutasavvıfa (Berresî-yi Nesrhâ-yi Gofterî-yi Mutasavvıfe Bâ Te'kîd Ber Ma'ârif-i Bahâ Veled, Ma'ârif-i Burhâneddîn Muhakkik, Mâkâlât-i Şems, Fîh-i Mâ Fîh-i Mevlânâ, Ma'ârif-i Sultan Veled), Kitâb-i Mâh-i Edebiyât, Sayı: 6, Mihr 1386hş., s. 36-47.

Güler, Muhammed İkbâl, "Manyasoğlu Mahmûd'un Yeni Bir Eseri Üzerine: Ma'ârif Tercümesi", Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi, Yıl: 9, Ekim 2023, s. 449-532.



- Küçük, Hülya, “Sultan Veled ve Ma’ârif Adlı Eseri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 8, Sayı: 19, 2007, s. 427-451.
- Mûsevî, Mîr Ni’metullah, Seyyâdî, Merziye, “Bâzhânî-yi Tefsîr-i Âye-i Mubârek-i Sure-i Nûr Der Kitâb-i Ma’ârif-i Sultân Veled”, *Faslnâme-i ‘Ulûm-i İnsânî*, Yıl: 9, Sayı: 4, 1390hş., s. 3-9.
- Nuzhet, Behmen, “Bahâ-i Veled ve Tedâvum-i Sunnet-i Ma’ârifnâmenivîsî Der ‘İrfân ve Edeb- Fârsî, Mutâla’ât-i ‘İrfânî (Mecelle-i ‘İlmî-Pejûheşî), Dânişkede-i ‘Ulûm-i İnsânî-yi Dânişgâh-i Kâşân, Sayı: 17, Bahâr ve Tâbistân 1392hş., s. 205-232.
- Şener, Sitki, *Sultan Veled’in Maarif’indeki Hadislerin Tesbit ve Tahriri*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İzmir, 1985, 88s.
- Şerîfî, Muhammed, “Ma’ârif”, *Ferheng-i Edebiyât-i Fârsî, Ferheng-i Neşr-i Nov-İntişârât-i Mu’în, Çâp-i Çahârom, Tahran, 1390hş., s. 1324.*
- Vâsigî Hûndâbî, Dâvûd, Melik Sâbit, Mehdî, Kehdûyî, Muhammed Kâzim, “Pejûheşî Der Muhimterîn Mefâhîm-i ‘İrfânî-yi Ma’ârif-i Sultân Veled Bâ Nigâhî Be Endîşehâ-yi Movlevî”, *Fâslnâme-i ‘İlmî-yi Pejûheşî (‘İrfâniyât Der Edeb-i Fârsî)*, 1395hş., s. 147-171.

### **Sultan Veled’e Atfedilen Eserler Hakkında Yapılan Çalışmalar**

- Eliaçık, Muhittin, “Sultan Veled’in Oruç Kasidesine Bir Şerh: Ahmed Remzi Dede’nin Tuhfetü’s-Sâ’imîn’i”, *TEKE Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 2015, Sayı: 4/1, s. 430-432.
- Eliaçık, Muhittin, *Bir Oruç Hediyesi Tuhfetü’s-Sâ’imîn*, İnsan ve İrfan Vakfı Yayınları, İstanbul, Nisan 2021, 78s.
- Hasan Halid el-Mevlevî, “*Sultan Veled Aşknâme (Şerh)*”, Yayına Hazırlayan: Emine Öztürk, Sufi Kitap, İstanbul, Haziran 2015, 220s.
- Koç, Mustafa, “Osmanlı’nın Son Döneminde Sultan Veled Üzerine Yapılan Bir Şerh: Halid Efendinin İşknâmesi”, *Uluslararası Mevlana Sempoyumu Bildirileri*, C. 2, Motto Project Yayını, İstanbul, Haziran 2010, s. 633-646.
- Topçu, Mürşide, *İşknâme, Tırâşnâme, Risâle-i Âfâk u Enfus (Metin-Çeviri-İnceleme)*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2009.
- Tuhfetü’s-saimîn: Sultan Veled*, trc. Ahmed Remzi Akyürek, Asır Matbaası, İstanbul, 1316h. / 1899m., 65+1s.



### Sultan Veled'in Türkçe, Arapça ve Rumca Şiirleri Üzerine Yapılan Çalışmalar

- Açık, Nilgün, "Sultan Veled ve Sonrası Anadoluşunda Türkçe Hakimiyetine Mevlevîliğin Etkisi", V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri I (20-26 Eylül 2004), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2004, s. 39-48.
- Adamovic, Milan, "Konjugationsgeschichte Der Turkischen Sprache", Brill, Leiden, 1985, s. 24.
- Alagöz Boyraz, Ebru, Eski Anadolu Türkçesinde Çatı, Doktora Tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2019.
- Albayrak Sak, Vesile, "Teoriden Pratiğe Sultan Veled'in Türkçe Manzumelerinde Tasavvufi Unsurlar", Sadreddin Konevi "Tasavvuf, Felsefe ve Din", ed. Erdal Baykan-Fatih Kaleci, Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, Konya, Aralık 2018, s. 552-565.
- Ateş, Ahmed, İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler-I (Üniversite ve Nuruosmaniye Kütüphaneleri), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1968.
- Azılı, Kenan, "Sultan Veled'in Türkçe Şiirlerindeki Bazı Fonolojik Katmanlar Üzerine Bir Değerlendirme", Zeitschrift für die Welt der Türken Torunal of World of Turks, Vol. 13, No. 2, 2021, s. 21-45.
- Azılı, Kenan, "Sultan Veled'in Dîvân'ında Geçen Bir Fiil Üzerine", BAYÜ Sosyal Bilimler Dergisi, C. 7, Sayı: 14, 2024, s. 25-30.
- Barikan Topci, Çağla, "Sultan Veled'in Türkçe Manzumeleri'nde Alıntı Sözler ve Kavram Alanı", Prof. Dr. M. Fatih Köksal'a Armağan, Dün Bugün Yarın Yayınları, Ankara, 2021, s. 349-366.
- Barikan Topci, Çağla, Eski Oğuz Türkçesi Eserlerinde Alıntı Sözlerin Yapı ve Anlam Bakımından İncelenmesi (Çarh-nâme, Kissa-yı Yûsuf, Risâletü'n-Nushiyye, Sultan Veled'in Türkçe Manzumeleri), Doktora Tezi, İstanbul Kültür Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul, 2022.
- Behrnauer, W. F. A., "Ueber Die 156 Seldschukischen Distichen Aus Sultân Weled's Rebâbnâme", Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, C. XXIII, Leipzig, 1869, s. 201-211.
- Buluç, Sadettin, "Sultan Veled'in Türkçe Şiirleri", Mevlânâ: Yirmi Altı Bilim Adamının Mevlânâ Üzerine Araştırmaları (V. Uluslararası Mevlânâ Kongresi-13.12.1982, Konya/Tebliğler), haz. Feyzi Halıcı, Ülkü Bsm., Konya, 1983, s. 109-113.
- Burguière, P., Mantran, R., "Quelques Vers Grecs Du XIIIe Siécle En Caractères Arabes (In The Divan Of Sultan Veled)", Byzantion, C. 22, Bruxelles, 1952, s. 63-80.



- Çağatay, Saadet, “Eski Osmanlıca Üzerinde Bazı Notlar”, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Yıl: 2, C. II, Sayı: 2, Ankara, Şubat1944, s. 297-312.
- Çınarcı, Mehmet Nuri, “Tebriz Milli Kütüphanesinde Bulunan Türkçe El Yazmalarına Ek”, The Journal of Academic Social Science Studies, Vol. 2, Issue: 2, Winter 2009, s. 61-72.
- Dedes, G., Greek Verses of Rumi&Sultan Walad, 1993 (www.opoudjis.net/Play/rumiwalad.html, Erişim Tarihi:13.12.2025)
- Değirmençay, Veyis, Sultan Veled’in Arapça Şiirleri, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum, 1996.
- Divân-i Türkî-yi Sultan Veled, Cami ve muhaşşisi: Mehmed Bahaeddîn Çelebî (İzbudak), tashih: Kilisli Rifat, İstanbul, 1341/1922, Matbaa-yi ‘Âmire, 132s.
- Dizdaroğlu, Hikmet, “Sultan Veled’in Türkçe Manzumeleri”, Türk Folklor Araştırmaları, Sayı: 113, İstanbul, Aralık 1958, s. 1812-1813.
- Doerfer, Gerhard, “Das Vorosmanische (Die Entwicklung Der Oghusischen Sprachen Von Den Orchoninschriften Bis Zu Sultan Veled”, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Ankara, 1975/1976, s. 81-131.
- Fomkin, M. S., Sultan Veled I Ego Tyurkskaya Poeziya, Nauka, Moskova, 1994, 190s.
- Fomkin, M. S., “Voprosy Evfonii Tyurkskoj Gazeli Sultana Veleda”, Sovetskaya Tyurkologiya, Sayı: 2, 1985, s. 21-27.
- Fomkin, M.S., “Osobennosti Soderzhatel’noi Poetiki Tyurkskikh Stikhov Sultana Veleda”, Turcologica 1986: Kvos’midesyatiletuyu Akademika A. N. Kononova, Nauka, Leningrad, 1986, s. 290-296.
- Fomkin, M. S., “Sultan Veled (1226-1312)’in Şiir sanatı ve Türk Şiir Geleneği”, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten, C. 39, Sayı: 1191, Ankara, 1994, s. 137-148.
- Hammer-Purgstall, Josef Freiherrn von, Anzeigeblatt (Rebabname), Jahrbucher der Litteratur, C. XLVIII, Wien, 1829, s. 103 vd.
- İzbudak, Veled Çelebi, “Sultan Veled Hazretlerinin Türkçe Şiirleri”, Türk Derneği, Sayı: 1, 1327/1909, s. 7-11.
- İzbudak, Veled Çelebi, “Sultan Veled Hazretlerinin Türkçe Şiirleri”, Türk Derneği, Sayı: 2, 1327/1909, s. 41-45.
- Johanson, Lars, “Rûmî and the Birth of Turkish Poetry”, Journal of Turkology, Vol.1, No. 1, Summer 1993, s. 23-37.
- Johanson, Lars, “Mevlânâ Celâleddîn Rûmî ve Türk Şiirinin Doğuşu”, trc. Mehmet Uzman, Mevlânâ Araştırmaları-1-, Akçağ Yayınevi, Ankara, 2007, s. 283-296.



- Kappler, Matthias, "Graphic Adaptation In SultanVeled's Greek And Turkish Verses", *Turkic Languages*, 6ii, 2002, s. 215-228.
- Kappler, Matthias, "Die griechischen Verse aus dem İbtidâ-nâme von Sultân Veled", *Trans-Turkic studies*, Pandora Kitabevi, İstanbul, 2010, s. 379-397.
- Karakuzu, Muharrem, *Sultan Veled'in Türkçe Divanı*, Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kayseri, 1983.
- Kılıç, Atabey, "Sultan Veled'in Türkçe Şiirlerinde Aruz Kullanımı", *Uluslararası Mevlânâ Mesnevî Mevlevîhâneler Sempozyumu Bildirileri (19-21 Aralık 2005)*, Yay. Haz. Mehmed Veysi Dörtbudak, Manisa, 2006, s. 181-195.
- Kopuz, Fatma Melike, *Eski Anadolu Türkçesinin İlk Metinlerinde Fiillerin Yapı ve Çekim Özellikleri*, Yüksek Lisans Tezi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bolu, 2019.
- Köprülü Mehmet Fuad, "Divan-ı Türki-i Sultan Veled", *Türkiyat Mecmuası*, C. II, 1928, s. 475-481.
- Kunos, J., "Egg O, Török Nyelvemlek", *NGK*, XII, 1982, s. 480-497.
- Makić, Amina, *Poezija Sultana Veleda Na Turskom Jeziku I Njegova Uloga U Širenju Mevlevizma*, Yüksek Lisans Tezi, Saraybosna Üniversitesi, Felsefe Fakültesi, Doğu Dilleri Bölümü, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Sarajevo, Septembar, 2022.
- "Mevlana Sultan Veled'in Türkçe Şiirlerinden", *Türk Derneği*, Sene: 1, Sayı: 4, Matbaa-i Hayriye ve Şurekası, İstanbul, 1327, s. 105-110.
- Mansuroğlu, Mecdut, "Anadolu Türk Dili ve Edebiyatının İlk Mahsulleri (Sultan Veled'in Eseri)", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C. 1, Sayı: 1, 1946, s. 9- 17.
- Mansuroğlu, Mecdut, *Sultan Veled'in Türkçe Manzumeleri/199 Levha ile*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1958, 207+XCIX s.
- Mengi, Mine, *Eski Türk Edebiyatı Tarih/Edebiyat Tarihi-Metinler*, Akçağ Yayınevi, Ankara, 2002, s. 271-272.
- Merhan, Aziz, "Anadolu'daki İlk Türkçe Eser Üzerine Tartışmalar", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, C. 59, Sayı: 2, 2011, s. 53-62.
- Meyer, Gustav, "Die Griechischen Verse Im Rebâbnâme", *Byzantinische Zeitschrift*, C. IV, Leipzig, 1895, s. 401-411.
- Muhammedzâde Sıddîk, Seyyid Hüseyin, *Eş'âr-i Turkî-yi Movlevî ve Turkî Serâyân-i Mektebi- Şems u Movlevî, İntişârât-i Nidâ-yi Şems*, 1. Baskı, Tebriz, 1389hş., s. 122-171.
- Nasîriyân, Hadîce, *Berresî-yi Tatbîkî-yi Sâhtâr-i Zebânî Çend Gazel-i Turkî ve Fârsî-yi Şî'râ-yi Sultân Veled, Pâyânnâme, Dânişgâh-i Peyâm-i Nûr, Dânişkede-i Edebiyât ve Zebânhâ-yi Hâricî*, Tahran, 1393hş.

- Necib Asım, “Kitabiyat: Divan-ı Türki-i Sultan Veled”, Türk Tarih Encümeni, C. XVI, Sayı: 15 (92), İstanbul, 1926, s. 191-196.
- Önder, Mehmet, “Mevlânâ’nın ve Oğlu Sultan Veled’in Eserlerinde Türkçe”, 3. Uluslararası Türk Dil Kurultayı, Ankara 1996, s. 821-831.
- Radlof, W., “Über alt-türkische Dialekte, I. Die Seldschukischen Verse im Rebabname”, Mélanges Asiatiques, C. X, 1890, s. 177-245.
- Salemann, Cari, “Noch einmal die Seldschukischen Verse (Rababnamah and Sultan Veled)”, Mélanges Asiatiques, Nouvelle Série: II, 1981, s. 293-365.
- Sevgi, Ahmet, “Sultan Veled’in Türk Diline Hizmetleri”, Yeni Türkiye, C. IX, Sayı: 55 (Türkçe Özel Sayısı), 2013, s. 417-418.
- Smirnow, W. D., “Les Vers Dits “Seldjouks” et le Christianisme Turc”, Actes du Onzième Congrès International des Orientalistes Paris-1897, Section: Langues et Archéologie Musulmanes, edt: Ernest Leroux, Imprimerie Nationale, Paris, 1899, s. 143-157.
- Şafak, Yakup, Mevlâna ve Sultan Veled’in Türkçe Şiirleri, Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları: 138, Konya, 2008, 86s.
- Tekin, Talat, “Sultan Veled’in Türkçe Manzumeleri”, Türk Dili, C. 8, Sayı: 88, Ankara, 1959, s. 233-235.
- Theodoridis, Dimitri, “Versuch einer Neuausgabe von drei Griechischen Doppelversen aus dem Dîwân von Sultan Walad”, Byzantion: Revue Inrenationale des Etudes Byzantines, C. 74, Sayı: 2, 2004, s. 433-451.
- Theodoridis, Dimitri, “Ein Griechischer Doppelvers Sultan Walads Neu Gelesen”, Byzantinische Zeitschrift, C. 104, Sayı: 1, August 2011, s. 183-191.
- Thury, Jozsef, Török Nyelvemlékek A XIV Szazad Végéig, Kiadja A Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1903.
- Thury, Jozsef, “On Dördüncü Asır Sonlarına Kadar Türk Dili Yadigarları”, Milli Tettebular Mecmuası, trc. Ragıp Hulusi, Sayı: 2/4 1331, s. 82-133.
- Wickerhauser, Moris, “Seldschukische Verse”, Zeitschrift Der Deutschen Morgenlandischen Geselischaf, Leipzig, 1866, s. 574-589.
- Yazıksız, Necip Âsım, “Mevlânâ ve Sultan Veled’in Türkçe Şiirleri”, Türk Tarihi, C. 1, İstanbul 1316 (1898), s. 439-442.



## SONUÇ

Sultan Veled, tarihsel süreçte mütevazı kişiliği ve babası Mevlânâ Celâleddîn ile kıyaslanması sebebiyle uzun süre geri planda kalmış olsa da Mevlevîlik tarikatının asıl kurucusu ve sistemleştiricisi olarak XIII. yüzyıl Anadolu'sunun en önemli şahsiyetlerinden birisidir. Kendisi sadece teşkilatçı bir tarikat lideri olmamış aynı zamanda İbtidânâme, Rebâbnâme, İntihânâme'den oluşan üçlü mesnevisi, Divan'ı ve mensur eseri Ma'ârif ile devrinin tarihine, sosyokültürel yapısına ve tasavvufî düşüncesine güçlü bir ışık tutmuştur. Özellikle Anadolu sahasında yazılı ilk Türkçe şiir örneklerini vermesi, onu Türk dili ve filolojisi açısından da çok kıymetli bir konuma taşımıştır. Özellikle XIII. yüzyıl Türkçesinin Anadolu sahasındaki ilk yazılı şiir örneklerini barındırması bakımından Türk dili araştırmaları için eşsiz bir kaynak olan Sultan Veled'in eserleri, aynı zamanda o devrin tarihî şahsiyetleri ve Mevlevîlik tarihinin kuruluş dönemi için de birincil kaynaktır. Son yıllarda Sultan Veled'in Mevlevîliğin teşekkülündeki rolüne ve eserlerine duyulan akademik ilginin kayda değer ölçüde arttığı ve bu alandaki araştırmaların ivme kazandığı görülmektedir. Bu nedenle hazırlanan kapsamlı bibliyografya çalışması; "Sultan Veled'in Hayatı ve Düşünceleri Üzerine Yapılan Çalışmalar", "Dîvân-i Sultan Veled", "Sultan Veled'in Mesnevîleri Üzerine Yapılan Çalışmalar", "İbtidânâme", "Rebâbnâme", "İntihânâme", "Ma'ârif" ve "Sultan Veled'in Türkçe, Arapça ve Rumca Şiirleri Üzerine Yapılan Çalışmalar" gibi spesifik alt başlıklara ayrılarak tasnif edilmiş ve araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. Böylece araştırmacılara kaynaklara erişim kolaylığı sağlanmıştır. Sultan Veled'in eserlerinin yazma nüshaları, bağımsız akademik çalışmaların konusu olmaları sebebiyle bu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Derlenen künyeler, ilginin sadece Türkiye sınırlarında kalmadığını; yurt içinden ve yurt dışından Sultan Veled üzerine önemli kitap, makale, tez ve ansiklopedi maddesi gibi eserlerin telif edildiğini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Sultan Veled'in özellikle Türkçe şiirleri üzerine yapılan çalışmaların bibliyografyada geniş yer tutması, Sultan Veled'in eserlerinin filolojik boyutunun yerli ve yabancı pek çok bilim insanının ilgisini çektiğini kanıtlamaktadır. Hazırlanan bu bibliyografya, Sultan Veled'in tarihî, edebî ve filolojik önemini perçinlerken, alana ilgi duyan bilim insanları için bir yol haritası sunmaktadır. Sultan Veled'in edebî ve manevî mirası üzerine gelecekte yapılacak incelemeler için bir başvuru kaynağı vazifesi görmektedir. Böyle çok yönlü ve geniş bir çalışmanın, tek bir çalışmayla tamamlanamayacağı muhakkaktır ve daima güncellemeye açıktır.



## KAYNAKÇA

- Değirmençay, V. (2007a). Sultan Veled'in Edebî Kişiliği ve Eserleri (I). İçinde Mevlânâ Araştırmaları-1- (ss. 69-83). Ankara: Akçağ Yayınevi.
- Değirmençay, V. (2007b). Sultan Veled'in Edebî Kişiliği ve Eserleri (II). İçinde Mevlânâ Araştırmaları-1- (ss. 84-95). Ankara: Akçağ Yayınevi.
- Değirmençay, V. (2009). Sultan Veled. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (ss. 521-522), XXXVII. İstanbul.
- Yazıcı, T. (1979). Sultan Veled. İçinde MEB İslam Ansiklopedisi (ss. 28-32), İstanbul.
- Özmen, A. (2012). Sultan Veled: Hayatı ve Eserleri. Yüksek Lisans Tezi. Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özmen, A. (2019). Sultan Veled Divanı'nın Yazma ve Matbu Nüshaları. İçinde Mevlânâ Araştırmaları-6- (ss. 68-80). Ankara: Akçağ Yayınevi.
- Özmen, A. (2022). Sultan Veled Divanı'nın Tahlili. Doktora Tezi. Kırıkkale Üniversitesi-Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sırakaya, S. (2024). Sultân Veled'in Ma'ârif'i ve Yazma Nüshaları. Yüksek Lisans Tezi. Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karaismailoğlu, A., Okumuş, S. ve Coşguner, F. (2013). Mevlânâ Bibliyografyası. Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- Sırakaya, S. ve Karaismailoğlu, A. (2024). Sultân Veled'in Ma'ârif'i ve Yazma Nüshaları.
- Sırakaya, S. (2024). Lisaniyat Studies, (4), 37-62.
- [TÜRKKAD] (2011) (10.12.2025) <https://turkkad.org/hizmet/sirrin-sirri-uluslar-arasi-sultan-veled-sempozyumu/>
- İran Makale Veri Tabanı (01.11.2025) <https://noormags.ir>
- İSAM Veri Tabanları (01.11.2025) <https://kutuphane.isam.org.tr/>





[www.rasyonalist.com](http://www.rasyonalist.com)

2026