

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I



HAZİRAN 2018 • CİLT 1 • SAYI 1

Uluslararası
Din ve Felsefe Araştırmaları
Dergisi



International Journal of
Religion and Philosophical
Research

Haziran 2018
Cilt:1 | Sayı:1

June 2018
Volume: 1 | Number: 1

**Uluslararası
Din ve Felsefe Araştırmaları
Dergisi**

Haziran 2018 | Cilt 1 • Sayı 1

**International Journal of
Religion and Philosophical
Research**

June 2018 | Volume 1 • Number 1

**Din Felsefesi Derneği
Adına Sahibi**

**Owner on Behalf of
Society for Philosophy of
Religion**

Rahim ACAR, Prof. Dr.

Baş Editör | Editor in Chief
Nebi MEHDİYEY, Prof. Dr.

**Yardımcı Editörler | Assistant
Editors**

Abdulkadir TANIŞ, Dr. Öğr. Üyesi
Betül AKDEMİR-SÜLEYMAN, Dr.

**Uluslararası Editör | International
Editor**

Hüseyin Taha TOPALOĞLU

Yayın Kurulu | Editorial Board

Abdulkadir TANIŞ, Dr. Öğr. Üyesi
Hitit Üniversitesi - TR
Ahmet Erhan ŞEKERCİ, Doç. Dr.
İstanbul Üniversitesi – TR
Betül AKDEMİR-SÜLEYMAN, Dr.
TR
Engin ERDEM, Doç. Dr.
Ankara Üniversitesi - TR
Hüseyin Taha TOPALOĞLU
Hitit Üniversitesi - TR
Kemal BATAK, Doç. Dr.
Sakarya Üniversitesi - TR
Mehmet Sait REÇBER, Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi - TR
Muammer İSKENDEROĞLU, Prof.
Dr. Recep Tayyip Erdoğan
Üniversitesi - TR
Nebi MEHDİYEY, Prof. Dr.
Trakya Üniversitesi - TR
Rahim ACAR, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Tamer YILDIRIM, Dr. Öğr. Üyesi
Sakarya Üniversitesi – TR

**Danışma Kurulu | Advisory
Board**

Abdüllatif TÜZER, Prof. Dr.
Muş Alparslan Üniversitesi - TR
Ali KÖSE, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi – TR
Andrey Gregoryevich NEKİTA, Prof.
Dr.
Yaroslav-the-Wise Novgorod State
University - RU
Aydın IŞIK, Doç. Dr.
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi - TR
Ayhan BIÇAK, Prof. Dr.
İstanbul Üniversitesi - TR
Ayşe Sıdıka OKTAY, Doç. Dr.
Süleyman Demirel Üniversitesi - TR
Bilal BAŞ, Doç. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Cafer Sadık YARAN, Prof. Dr.
Ondokuz Mayıs Üniversitesi - TR
Conor CUNNINGHAM, Doç. Dr.
University of Nottingham, UK
Ercan ALKAN, Dr. Öğr. Üyesi
Marmara Üniversitesi - TR
Fatma YÜCE, Dr. Öğr. Üyesi
Sinop Üniversitesi, TR
Ferit USLU, Prof. Dr.
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi - TR
Hayrettin Nebi GÜDEKLİ, Dr. Öğr.
Üyesi
Marmara Üniversitesi, TR
Hakan HEMŞİNLİ, Dr. Öğr. Üyesi
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi - TR
Harun KUŞLU, Dr. Öğr. Üyesi
İstanbul Medeniyet Üniversitesi - TR
Hilmi DEMİR, Prof. Dr.
Hitit Üniversitesi - TR
Hümeysra ÖZTURAN, Dr. Öğr.
Üyesi
Marmara Üniversitesi - TR
Hüsametdin ERDEM, Prof. Dr.
Necmettin Erbakan Üniversitesi - TR
İhsan FAZLIOĞLU, Prof. Dr.
Medeniyet Üniversitesi - TR

İlhan KUTLUER, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Jeffrey J. JORDAN, Prof. Dr.
University of Delaware – USA
Mehmet Cüneyt KAYA, Doç. Dr.
İstanbul Üniversitesi - TR
Mehmet S. AYDIN, Prof. Dr.
Emekli Öğretim Üyesi - TR
Mehmet TÜRKERİ, Prof. Dr.
Dokuz Eylül Üniversitesi - TR
Muhsin AKBAŞ, Prof. Dr.
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi - TR
Necip TAYLAN, Prof. Dr.
Emekli Öğretim Üyesi – TR
Osman Caner TASLAMAN, Prof.
Dr.
Yıldız Teknik Üniversitesi - TR
Ömer TÜRKER, Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Philip GOODCHILD, Prof. Dr.
University of Nottingham - UK
Recep ALPYAĞIL, Prof. Dr.
İstanbul Üniversitesi - TR
Rifat ATAY, Doç. Dr.
Akdeniz Üniversitesi – TR
Selahaddin Halilov, Prof. Dr.
Emekli Öğretim Üyesi – AZ
Sergey Anatolyevich MALENKO, Prof.
Dr.
Yaroslav-the-Wise Novgorod State
University - RU
Tahsin GÖRGÜN, Prof. Dr.
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi - TR
Tim O'CONNOR, Prof. Dr.
Indiana University - USA
Tuba Işık, Doç. Dr.
University of Paderborn - DE
Turan KOÇ, Prof. Dr.
Erciyes Üniversitesi - TR
Zeki ÖZCAN, Prof. Dr.
Uludağ Üniversitesi - TR
Zeynep GEMUHLUOĞLU, Doç. Dr.
Marmara Üniversitesi - TR
Zikri YAVUZ, Dr. Öğr. Üyesi
Ankara Üniversitesi - TR

Uluslararası Din ve Felsefe Araştırmaları Dergisi, Din Felsefesi Derneği tarafından yayınlanan uluslararası hakemli elektronik dergidir. Dergi her yıl Haziran ve Aralık aylarında iki defa yayınlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup derneğin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar dergi yönetiminden izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

International Journal of Religion and Philosophical Research is a peer-reviewed international academic e-journal which is published by Society for Philosophy of Religion. The journal is published in June and December per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and contents does not express the official view of the society. Without getting permission of the journal, the articles cannot be published partially or totally on other media.

Adres:

Kısıklı Mahallesi, Yıldırım Sk. No: 21, 34692 Üsküdar / İSTANBUL / TÜRKİYE
dfa@dfd.org.tr | dfa.dfd.org.tr

BAŞLARKEN

Din Felsefesi Derneği yönetimi olarak, kuruluşumuz (Mayıs 2007) sırasında hedeflediğimiz amaçların başında gelen süreli yayıncılık faaliyetine ancak başlamış bulunmaktayız. Bu başlangıç, bir taraftan geç kalınmış bir adım, diğer taraftan da temkinli ve sürekli gelişimin bir sonucu olarak okunabilir. Biz ikincisini benimsiyoruz; çünkü kuruluşumuzdan bu yana geçen süre içerisinde, gerek ulusal gerekse de uluslar-arası düzeyde akademisyen ve ilgililerin katıldığı konferans, panel, atölye çalışması gibi pek çok etkinlik düzenledik ve bu etkinliklerin çıktılarını gerek matbu olarak gerekse de internet sayfamız üzerinden kamuoyuyla paylaştık. Tüm bu çabalarımız, bize önemli bir tecrübe kazandırdığı gibi geniş bir entelektüel çevre oluşturma fırsatı da sunmuş oldu.

Yayın tecrübesi ve geniş bir entelektüel çevre şeklindeki bu iki temel kazanımlarımızdan hareketle, süreli yayın faaliyetine başlamanın vakti geldiğine inandık ve *Din ve Felsefe Araştırmaları* adı altında bir dergi yayınlama kararı aldık. Önünüzdeki metin, bu derginin ilk sayısını oluşturmaktadır.

Uluslararası Din ve Felsefe Araştırmaları Dergisi, öncelikli olarak din felsefecilerinin alana katkılarını kamuoyuna ulaştırmanın yanında din kavramı, türevleri ve olgusu üzerine üretilen her türlü felsefi, teolojik, bilimsel ve sanatsal çalışmalara da açık özgün bir yayın olma iddiası taşımaktadır. Bunun ardı sıra, belirli bir bakış açısından öteye çok-bakışlı yazıların da dergimizin değerini daha da arttırabileceği gibi düşünce dünyamıza da önemli katkı sağlayacağına inanıyoruz.

Bu çabamızın sürekli olmasını niyaz ediyor, bize bu yolda yardımcı olan ve olacak herkese şükranlarımızı sunuyoruz.

Gayret bizden, tevfik Yaradan'dandır.

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Makaleler | Articles

POSSIBILITY OF EQUATION BETWEEN REASON AND REVELATION: WAS IBN SİNÂ A DEIST?

Akıl ve Vahiy Arasında Dengenin İmkânı: İbn-i Sînâ Deist Miydi?

Rahim ACAR.....6-18

XX. YÜZYIL ŞÜPHECİLİĞİ (POST-MODERNİZM) VE ETİK PROBLEMLER

20t Century Scepticism (Postmodernism) and Ethical Problems

Talha KÜÇÜKKAYA.....19-28

JEAN BAUDRILLARD'IN SİMÜLASYON KURAMINDA AYARTMA KAVRAMI

The Concept of Seduction in Jean Baudrillard's Simulation Theory

Hümevra OKUYAN | Caner TASLAMAM.....29-45

RUS YAZIN KÜLTÜRÜNDE DİNİ SEMİYOTİK

Sacral Semiotics in Russian Literature Tradition

Sergey MALENKO | Andrey NEKİTA.....46-51

ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNDE DİNİ İÇERİKLİ MÜZİK TERAPİNİN KAYGI, DUYGU DURUMU VE ALGILANAN STRES ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

The Effects of Religion-Based Music Therapy on Emotional State, Anxiety, Perceived Stress Levels of University Students

Ayşe KAYA.....52-72

Kitâbiyat | Book Reviews

DİN FELSEFESİ AÇISINDAN KUTSAL ANLATI

Muammer İSKENDEROĞLU.....74-76

SIRRU'L-ESRÂR VE TEDBÎRÂT-I İLÂHİYYE: BİR KARŞILAŞTIRMA

Faik AYTEMİZ.....77-81

WAHHABI İSLAM: FROM REVIVAL AND REFORM TO GLOBAL JIHAD

Hüseyin Taha TOPALOĞLU.....82-84

ALASDAIR MACINTYRE'IN MODERN AHLAK ELEŞTİRİSİ VE THOMASÇI-ARİSTOTELESÇİ AHLAK FELSEFESİ

İrfan KARADENİZ.....85-87

DİN FELSEFESİ AÇISINDAN İNSAN DOĞASI

Zeynep BAKTEMUR.....88-90

MAKALELER



ARTICLES

POSSIBILITY OF EQUATION BETWEEN REASON AND REVELATION:

WAS IBN SİNÂ A DEIST?*

Rahim ACAR*

Öz

Tanrı tasavvuru ile ilgili olarak din felsefesinde yapılan bir ayırım filozofların tanrısı ve dinin Tanrısı şeklindedir. Bununla ilişkili başka bir ayırım da akıl dini ve vahiy dini yahut da vahye dayanan din şeklindedir. Tanrı'nın ne olduğuna ve doğru dinî öğretilerin tamamen akılla bilinebileceğine, akli bilginin dışında ve ötesinde vahye dayanan öğretilerin bir yeri olmadığına inanmak deist bir anlayışı temsil etmektedir. Bu makalede ben, Gazâlî'nin bazı görüşlerini dikkate alarak küfürle suçladığı ortaçağdaki Müslüman filozoflardan İbn Sînâ'nın Tanrı ve dini öğretiler hakkındaki mevzisinin deist bir yaklaşım sayılıp sayılamayacağını ele alacağım. İbn Sînâ'nın deist sayılıp sayılamayacağı sorusuna cevap vermek için, onun vahiy ve dinî öğretilerin hususiyeti hakkında görüşlerini ifade ettikten sonra, onun görüşlerini kelam ulemasının bu meseleye bakışı ile ilişkilendireceğim. İbn Sînâ'nın meseleye bakışında kelamcılarının bakışından önemli bir farklılık olsa da, onun mevzisinin deizm olarak görülmesinin yanıltıcı olacağını göstermeye çalışacağım.

Anahtar kelimeler: Deizm, İbn Sînâ, Gazâlî, akıl dini, Teizm.

Introduction

The relationship between natural theology and revealed theology has been an issue of debate in monotheistic religious communities, that is followers of Abrahamic religions, i.e., Judaism, Christianity and Islam. We have well known discussions among medieval philosophers and theologians regarding the scope and depth of religious knowledge based on reason and based on revelation. On certain issues, Muslim theologians and Muslim philosophers had harsh debates. For example, some Muslim philosophers, including Ibn Sînâ, were condemned for apostasy by al-Ghazâlî for their explanation of revelation and their understanding of religious teachings. On the one hand, Ibn Sînâ seems to have tried to give a positive explanation of the revelation assigning the highest intellectual status to revelation received by the prophet. It seems obvious that Ibn Sînâ considered himself as a Muslim, and engaged in explaining certain Islamic religious teachings and certain Qur'anic verses.¹ On the other hand, al-Ghazâlî accused him of not being a Muslim and of rejecting essential Islamic religious teachings. Although Ibn Sînâ apparently acknowledged the emergence of the prophet and the importance of the prophetic message, the way he explained the nature of revelation, the nature of religious texts and the status of the prophet regarding the institution of religion

* This article is a revised and improved version of my presentation delivered at the International Research Workshop Theology and Rationality IV, "Sinai Moments: The Concept and Function/s of Revelation in Judaism, Christianity and Islam," Goethe University, November 9-11, 2016.

¹ Ibn Sînâ wrote commentaries on certain Qur'anic chapters. Ibn Sînâ, *al-Tafsîr al-Qur'ânî wa al-Lughâ al-Sûfiyyah fî Falsafa Ibn Sînâ*, Ed. Hasan 'Âşî (Beirut: al-Mu'assasa al-Jâmi'iyya li al-Dirâsât wa al-Nashr wa al-Tawzî', 1983).

were not quite welcomed by many medieval Muslim intellectuals. Among them, especially al-Ghazālī did not simply reject Ibn Sīnā's account to be unsuccessful or failing, but he took it as a sign of unbelief, or rejection of Islamic teachings.²

The question that comes to mind immediately is this: could it be justified to consider the position of a philosopher contrary to what he/she claims to be? Allen Wood, an expert on the thought of Immanuel Kant, made an example case in an interesting article. He argued that Immanuel Kant was a deist, even though Kant claimed to be a theist. The difference between their judgements may be traced back to using different criteria to identify who is a theist and who is a deist.³ On Kant's criterion the deist understands by the concept of God "merely a blindly working eternal nature as the root of all things, an original being or supreme cause of the world"⁴. A deist may say God is simple, supremely perfect cause of the universe. But a theist attributes God not only properties derived from a priori concepts, but also the properties reflecting human experience, such as knowing and willing. For Kant, a person is a theist if he ascribes God not only properties indicating God's otherness and transcendence but also the perfection properties associated with human beings. Of course the latter can be predicated of God analogically.⁵

However, Allen Wood does not grant Immanuel Kant's considering himself a theist on his own criterion. But he applies a different criterion to decide whether his position is a theistic position or a deistic one.⁶ Allen Wood argues that Kant is a deist by taking into account commonly accepted definitions of deism and by checking whether Kant's conception of religion fits with commonly accepted definitions of deism. Wood provides a definition of a deist "A deist is someone who believes in a natural or rational religion rather than a religion based on supernatural revelation."⁷ By arguing that Kant is simply agnostic regarding the claims of religion based on revelation, Wood concludes that Kant is a deist, rather than a theist.⁸ This is a judgement contrary what Kant claims himself to be.

Having read Wood's article, I asked the question to myself, could Ibn Sīnā be considered a deist? I do not ask this question to suggest a definite similarity between the position of Ibn Sīnā and that of Kant. However, Ibn Sīnā's conception of religion may suggest that he defended some kind of religion of reason since he seems to reduce revelation to reason, or receiving revelation to acquiring rational knowledge. Thus my question is this: could Ibn Sīnā be considered as a deist despite the fact

² It would be enough to remind the famous three problems discussed in his *Tahāfut al-falāsifa*, eternity of the world, God's knowledge of particulars and the bodily resurrection. Al-Ghazālī, *The Incoherence of the Philosophers = Tahāfut al-falāsifa*, ed. & trans. Michael E. Marmura, 2nd ed. (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2000). In this regard, Al-Ghazālī's argument that interpretation of religious texts as metaphorical or symbolic expressions may imply rejection of those texts should also be taken into account. Al-Ghazālī, *Fayṣal al-Tafriqa bayna al-Islām wa al-Zandaqa*, ed. Maḥmūd Bījū (Damascus: Maḥmūd Bījū, 1413/1993). chs. 2-4, pp. 25-39.

³ Allen Wood, "Kant's Deism," in *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Philip J. Rossi and Michael Wreen (eds.), (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1991), p. 1.

⁴ Immanuel Kant, *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* (hrsg. Politz) 2. Ausgabe (Leipzig: Taubert, 1830), 96/81 quoted in Allen Wood, "Kant's Deism," p. 1.

⁵ Allen Wood, "Kant's Deism," p. 1.

⁶ Allen Wood, "Kant's Deism," pp. 1-2.

⁷ Allen Wood, "Kant's Deism," p. 10.

⁸ Allen Wood, "Kant's Deism," pp. 11-12.

that he apparently acknowledged prophecy and revelation? Ibn Sīnā considered himself as a Muslim, but he was criticized for being a non-Muslim, for not accepting Islam, a theistic religion, but violating the religious boundaries. Certain differences between his conception of revelation and the conception of revelation common among Muslim theologians may be easily traced.

In the following, I am going to try to make a case concerning Ibn Sīnā, and try to answer the question “whether Ibn Sīnā was a deist?” Trying to answer this question, I am going to explain (1) Ibn Sīnā’s conception of revelation and religious teachings, and (2) relate his conception of revelation and religious teachings to that of Muslim theologians. This shall serve to identify the place of reason in Ibn Sīnā’s conception of revelation and to determine whether one is justified in calling Ibn Sīnā a deist, who rejects a theistic conception of God and who does not accept Islam.

1. Ibn Sīnā: Rational Philosophical Knowledge and Revelation

Ibn Sīnā’s conception of revelation reflects his religious background as well as his philosophical upbringing. First, having lived within an Islamic religious setting, he attempted to explain prophecy and receiving revelation.⁹ Thus when he talks about revelation, he seems to have in mind the notion of revelation common among Muslims, i.e. the expression of divine message instead of the expression of divinity, for example. Or when he talks about the reception of revelation, he has in mind the personality of the prophet, a human being receiving the divine message. Among the early Muslim philosophers, Ibn Sīnā seems to have deliberately tried to establish a philosophical basis for Muslim institutions, instead of providing a general description of revelation.¹⁰ Since Ibn Sīnā lived in a Muslim society and got a religious education, just as any other Muslim kid, the first and foremost example of revelation was the Qur’an, something that is recited, something that included statements, truth-claims, principles, rules concerning the conduct of daily life in personal affairs and social relations. It contained propositions constituting explanation about the ultimate reality, human life on earth and the hereafter.

The second factor that shaped Ibn Sīnā’s conception of revelation was his philosophical breeding, characterized by certain ontological and epistemological positions. In a sense, his religious background provided the questions to be answered, and his philosophical upbringing determined the answers. To explain what exists out there, Ibn Sīnā had the ontological paradigm including God, heavenly intellects, souls, spheres and the sublunary world. The whole being is hierarchically ordered beginning from God and ending at the realm of generation and corruption where human beings are located. Secondly, the existence of the human being and his knowledge concerning all things are ultimately traced back to the tenth and the last heavenly intellect, the so called Active Intellect.¹¹ For Ibn Sīnā all knowledge must be related to this one single source. Furthermore, since he had a strong realistic epistemological position, demonstrative philosophical knowledge must be true and

⁹ Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (London: George Allen and Unwin, 1958), p. 63.

¹⁰ Michael E. Marmura, “Avicenna’s Theory of Prophecy in the Light of Ash’arite Theology,” in his *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sina, al-Ghazali and Other Major Muslim Thinkers* (henceforth *Probing in Islamic Philosophy*) (New York: Global Academic Publishing, 2005), p. 202.

¹¹ For details of Ibn Sīnā’s position concerning the place of the Active Intellect in the ontological hierarchy and its ontological and epistemological function see, Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (New York, NY: Oxford University Press, 1992), pp. 74-126.

must reflect reality as it is. If demonstrative philosophical knowledge depicts reality as it is, any other knowledge claim, including revelation, cannot contradict the demonstrative philosophical knowledge, if it is to be accepted.

Accordingly, Ibn Sīnā assigns one single source for the intellectual revelation received by the prophet and the rational philosophical knowledge. He identifies celestial intellects and celestial souls in the philosophical terminology with angels in religious terminology.¹² If we use the religious terminology, we may say that the Angel Gabriel is the source of revelation as well as demonstrative philosophical knowledge, since it is identical with the Active Intellect, the last of the cosmological Intellects. The same source is identified for both intellectual revelation and philosophical knowledge, because intellectual revelation (i.e., the prophetic knowledge) is nothing other than rational demonstrative knowledge. The human soul is an immaterial substance, and it is generated as a potential intellect. Its generation and later on actualization as an intellect is due to the active intellect, which stands as the last member of cosmic intelligences emanating from God. The human soul acquires knowledge of secondary intelligible forms from the active intellect by establishing conjunction with the active intellect that possesses all intellectual knowledge. The ability to acquire intellectual knowledge is not uniform in all human beings. The prophet excels other human beings in receiving the emanation of the Active intellect.

Regarding the scope of rational demonstrative knowledge and intellectual revelation, the only difference between the philosopher and the prophet with regard to their universal intellectual knowledge is that the prophet has more comprehensive knowledge and he does not need preparation to reach this comprehensive knowledge. The ability to acquire intellectual knowledge is not uniform in all men. Some people have such a strong ability to acquire rational knowledge that they do not require external teaching and preparation. Such a strong ability is called holy reason. The prophet has this kind of powerful ability to acquire knowledge. He can receive the inspiration of the active intellect concerning all things, either at once or nearly so. His knowledge is not classified as imitation, but it is strictly rational and based on middle terms that insure the truth of their conclusions. The prophet's ability to acquire knowledge is so powerful that he seems to know all things by himself. While ordinary people including philosophers need to prepare themselves by studying and reflection, prophets do not need to do so.¹³

This description of receiving revelation may be related to the religious conception of revelation, if we take the role of the imaginative faculty of the prophet into account. The conception of revelation concerning religious teachings, in Islamic theology, is that God reveals to the prophet via Angel Gabriel something recited and pronounced.¹⁴ The appearance of something super-natural, hearing the audible expressions are explained in this manner. For Ibn Sīnā, the imaginative power

¹² M. Marmura, *Probing in Islamic Philosophy*, p.203; Ibn Sīnā, *The Metaphysics of the Healing (Kitāb al-Shifā': al-Ilāhiyyāt)* (henceforth *Metaphysics*), A Parallel English-Arabic Text, translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005), Book X, Chapter 1, p. 358.

¹³ Fazlur Rahman (ed.), *Avicenna's De Anima (Arabic Text), being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā'* (London: Oxford University Press 1959), p. 248-50. See also, Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt fī al-Ḥikma al-Manṭiqiyya wa al-Ṭabī'iyya wa al-Ilāhiyya* (henceforth *Najāt*), ed. Majid Fakhry, (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīda, 1985), ss. 205-6.

¹⁴ For different senses of revelation and different ways to acquire revelation, see Aydın Işık, *Bir Felsefî Problem Olarak Vahiy ve Mucize* (Ankara: Elis Yayınları, 2006), pp. 12-61; Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy," *TDV İslam Ansiklopedisi*, vol. 42 (İstanbul: TDV, 2012), pp.440-443.

of the prophet distinguishes him from the philosopher who acquires knowledge from above only by his rational power. The function of imaginative faculty is to figurize and symbolize that which is perceived. It transforms intellectual, sensible or emotional data into lively symbols that affect people. The imaginative faculty of the prophetic soul “figurizes the intelligibles bestowed upon it by the Active Intelligence in terms of perceptual (literally: visible) symbols. These figurative images, in their turn, impress themselves on the perceptual faculty.”¹⁵ When the prophet received the emanation from the active intellect, this faculty renders the revelation into “figurative images.”¹⁶ For Ibn Sīnā, people with such a powerful imaginative faculty sometime perceive things as they are in reality, and sometime an image appears to them. They may perceive an apparition (*shibh*), and they perceive through imagination that the apparition speaks to them by audible sounds.”¹⁷

Thus for Ibn Sīnā, religious texts, e.g., the Qur’an, texts that are accepted as the exact records of the divine revelation are traced to the powerful imaginative faculty of the prophet. By the intellectual prophetic faculty, the prophet receives intellectual revelation. But the powerful imaginative faculty of the prophet figurizes the intellectual content of the revelation received by the prophet. Intellectual, or rational revelation—which is of the same kind as that of the philosophical demonstrative knowledge—“results in the verbal revelation (for example, the Koran) thanks to the strong prophetic power of imagination which transforms intellective knowledge into moving images.”¹⁸ The prophet shares the intellectual revelation as such with the philosopher, but the verbal form of religious texts and philosophical expression differ from each other. Religious texts, especially the Qur’an in contrast to Prophetic traditions, might be considered as rendering of, or recasting, the intellectual knowledge in metaphorical or symbolic expression. Ibn Sīnā’s explanation about the nature of revelation may be taken to imply that religious texts are not the exact divine words, but rather the work of the powerful imaginative faculty of the prophet.

Although the scope of the rational knowledge and that of revelation are the same, the philosopher cannot fulfill the function of the prophet. The difference between the prophet and the philosopher concerns the establishment of moral-legal rules. These rules can be postulated only by the prophet, unlike the philosopher. We need the prophet to establish rules to organize the conduct of the individual as well the social life. Indeed, Ibn Sīnā argues for the necessity of the emergence of the prophet to establish objective rules. Only an exceptional figure, like a prophet, may settle down moral, political issues, and may set up traditions respected by people.¹⁹ Thus the question that comes to mind is that when the prophet announces a moral or legal prescription as a divine command, “is it really a divine command or a command of the prophet himself to establish a just order among people?”

Thus for Ibn Sīnā, that which is known by reason and that which is known by revelation are

¹⁵ Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam*, p.37. See also, *Avicenna’s De Anima*, p. 249.

¹⁶ Fazlur Rahman, *Avicenna’s De Anima*, pp.248-249.

¹⁷ Fazlur Rahman, *Avicenna’s De Anima*, pp. 173 ff.

¹⁸ Fazlur Rahman, “Avicenna vi: Psychology,” in *Encyclopedia Iranica*, Vol. III, Fasc. 1, pp. 83-84 (London: 1987). [<http://www.iranicaonline.org/articles/avicenna-vi>, date checked on the internet: 07-October 2016.].

¹⁹ Ibn Sīnā, *Metaphysics*, pp. 364-369; Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, pp. 338-9. For a detailed discussion on this issue, see M. Cüneyt Kaya, “Prophetic Legislation: Avicenna’s View of Practical Philosophy Revisited,” in *Philosophy and Abrahamic Religions* ed. Torrence Kirby, Rahim Acar and Bilal Baş (Newcastle, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2013), pp. 205-223.

equal (1) with regard to their source and (2) with regard to their scope. But they are different (3) with regard to their expression—which may be traced back to the imaginative revelation—and (4) with regard to the establishment of religious rites and moral-political-legal rules. One may ask at first, if such a conception of revelation could be accepted by Muslim theologians. Could they think that rational-philosophical knowledge and what the Prophet Muhammad taught came from the same source? Secondly, could rational-philosophical knowledge extend to the areas where revelation reached, could they have the same scope? Thirdly, could it be acceptable that the wording of religious texts belongs to the Prophet instead of being exact divine word without any human intervention? Could specific religious teachings based on revelation be reduced to metaphorical, symbolic expression of rational truths? And finally, could they think that religious rituals and moral and legal commands of the religion were not given directly by God but they were established by the prophet himself, a human being after all?

2. The State of Ibn Sīnā's Position from the Kalām Theological Perspective

Identification of the source of revelation as the tenth heavenly Intellect was not acceptable to Muslim theologians. Obviously, it required to accept the whole cosmological theory of Ibn Sīnā, i.e. hierarchy of heavenly intelligences, souls and spheres and mediate creation of the world in which we live.²⁰ On this account, the Active Intellect is situated at equal distance to all human beings. There is no difference between the prophet and other people, in this regard. Hence identification of the source of revelation as the Active Intellect is considered as elimination of the special status of revelation and that of the prophet, as a person appointed for a duty specific to him.

A common strategy among medieval Muslim theologians is to distinguish between the scope of reason and that of revelation. For Ibn Sīnā the extent of rational-philosophical knowledge of the philosopher and the knowledge of the prophet acquired by revelation were the same, because they acquired their knowledge from the same source. Against the equation of the extent of rational-philosophical knowledge and knowledge based on revelation, Muslim theologians limited the extent of philosophical knowledge. Accordingly, there were things that may be known only by revelation. The scope of the things that could be known only by revelation, of course, differed from one theological school to another. For example, for a Mu'tezilite theologian even though one may reach knowledge of God²¹ and the moral principles of good and bad, there are other things that cannot be known by reason alone. This set of issues that cannot be known by reason include either the implementation of the moral principles in actuality, the institution of rules that may not be known by reason alone.²² For an early Ash'arite theologian, the scope of rational knowledge was quite limited in religious matters. It is because, without revelation, by reason alone, we cannot know the moral principles of good and bad, let alone other religious teachings concerning the hereafter etc.²³

²⁰ See Frank Griffel, "Al-Gazali's Concept of Prophecy: the Introduction of Avicennan Psychology into As'Arīte Theology," *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 14 (2004), p.137; Richard M. Frank, "Currents and countercurrents," in Peter Rīfel and Tony Street (eds.), *Islam: Essays on Scripture Thought and Society* (Leiden, 1997), p. 127.

²¹ Kādī Abdūlcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (Mu'tezile'nin Beş İlkesi), (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı: İstanbul, 2013), vol.1, p. 64, 70-71, 104-108.

²² Kādī Abdūlcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse= Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, vol. 2, pp. 420-426

²³ For a recent explanation of the Ash'arite position regarding knowledge of ethical truths, see Ayman Shihadeh, "Theories of Value in Kalām: A New Interpretation," in *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), pp. 396-402.

At first sight, Ibn Sīnā may look like a deist, since his conception of revelation and his conception of theological language seem to fit certain definitions of deism. Ibn Sīnā's identification of the scope of rational –philosophical knowledge and that of revelation—except for the rules concerning morality and rituals—may seem to be reduction of knowledge received by revelation to knowledge acquired by reason. Revelation cannot provide us with knowledge that falls beyond reason. In fact, Ibn Sīnā's certain theories are taken to be a sign of such reduction. It is common interpretation that Ibn Sīnā rejected bodily resurrection and that he rejected occurrence of at least certain prophetic miracles.²⁴ On this account, Ibn Sīnā interpreted these to be metaphorical, did not acknowledge them literally, because it did not fit philosophical rational knowledge. Since revelation might be “the translation of some abstract scientific truth into metaphorical language by a particularly bright human being”²⁵ the conception of God, description of divine activity found in the Qur'an and the one that is defended by philosophers, including Ibn Sīnā, are “equivocations,” and fundamentally different from each other.²⁶ One may remember how Ibn Sīnā has been accused of rejecting perfection properties of God, such as willing and knowledge. Since the day of al-Ghazālī, Ibn Sīnā is considered to reject God's knowledge of particulars, and that creation is not a voluntary activity. On this interpretation, for Ibn Sīnā God does not know particulars, and creation understood as the necessary emanation is like a natural action rather than a voluntary one. If this way of interpreting Ibn Sīnā's views is taken to be correct, Ibn Sīnā may be considered a deist. His position may indeed be related actually to looser definitions of deism. And one may say, Ibn Sīnā looks like a deist, since he rejects perfection properties of God such as will, knowledge, which are taught by monotheistic religions. His conception of God includes only properties consisting of negations of the creaturely properties.

Concerning the verbal status of the religious texts, and commands, Ibn Sīnā took the religious texts not as the divine word but figurative or symbolic expression of that which is intellectually received from the Active Intellect. This was also rejected by theologians.²⁷ For the common theological conception, the text of the Qur'an is not simply a working out of the imaginative faculty of the Prophet, but it is exactly the divine word, revealed to the Prophet in that form. It would suffice, in this context, to remind al-Ghazālī's criticism of philosophers. Al-Ghazālī argues that interpretation of religious texts as metaphorical or symbolic expressions is a rejection of them, and also rejection of the truthfulness of the Prophet who announced them to people.²⁸

²⁴ Marmura, *Probing in Islamic Philosophy*, p. 210-213. Nadja Germann argues that philosophical account and theological account of revelation are not commensurate, because their conceptions of God are different. While theologians emphasize the literal character of the revelation and revealed texts, philosophers like Fārābī, and I suppose we may include Ibn Sīnā, have Neo-platonic conception of God. With such a conception of God, Germann implies, it is not suitable to have the conception of revelation similar to the theological one. Nadja Germann, “Natural and Revealed Religion,” in Richard Taylor & Luis Xavier Lopez-Farjeat (eds.), *Routledge Companion to Islamic Philosophy* (London & New York: Routledge, 2016), p.355-356.

²⁵ Nadja Germann, “Natural and Revealed Religion,” pp. 356.

²⁶ Nadja Germann: “Natural and Revealed Religion,” pp. 355-356.

²⁷ Ibn Khaldun, for example, confirms that the Qur'an was exactly revealed to the Prophet. The actual statements are divine. However, in other heavenly revealed books, they were revealed to the prophet as ideas, and prophets expressed those ideas in their own words. Ibn Khaldun, *Muqaddimah: An Introduction to History*, tr. Franz Rosenthal, abridged and edited N. J. Dawood (London: Routledge and Kegan Paul, 1987), pp.192-193.

²⁸ Frank Griffel, “Al-Gazali's Concept of Prophecy: the Introduction of Avicennan Psychology into As'Arīte Theology,” *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 14 (2004), pp. 121-129.

On al-Ghazālī's account philosophers, like Ibn Sīnā, reject the truth of revelation because they interpret the content of revelation to be consisting of metaphorical or symbolic expressions, instead of interpreting it to be literally true statements. To trace how al-Ghazālī's argument works, we need to look at al-Ghazālī's explanation of the acceptance of the truth of statements. Al-Ghazālī identifies five degrees of reality to which religious statements may correspond. These five degrees of reality are hierarchically ordered. The first and the foremost degree of reality is the degree of real being/existence that is independent of human mind and supposition. The second degree of existence is the degree of sense-perception of a subject who perceives or feels. The third degree of existence is the degree of "imaginative being." The fourth degree is "the conceptual or the intellectual" degree of existence. The expressions like "God's hand" that are interpreted metaphorically is an example of this degree of being. The fifth degree of being is that of "similar being" and the example would be "God's anger."²⁹ The fourth degree of being and that of the fifth one seem to be different only while the fourth degree include concepts of substances; the fifth degree seems to delimit the concepts of things that do not exist on their own but occur to substances, i.e., accidents. On the one hand, for al-Ghazālī the truth of a proposition is its correspondence to reality. Thus one may acknowledge the truth of a religious proposition if one accepts its correspondence to reality.³⁰ If one takes religious statements not to correspond to reality, this is the rejection of them. For Ibn Sīnā, on the other hand, prophets teach only very small amount of literally true statements. But for the benefit of the masses they express the rational philosophical truth in images and symbols.³¹ This al-Ghazālī considers to be an outright rejection of the truth of religious statements and the veracity of the prophet.³² This is because Ibn Sīnā interpreted the religious texts as being the result of imaginative power of the prophet. In a sense, translation of the intellectual revelation into figurative or symbolic expression meant for al-Ghazālī, "to present things as they are not (*talbis*)."³³ "...the view that the metaphors, which are a result of the Prophet's sensible and mental states, are representing things in a way different from what they are (*talbīs*) and are struck only for the educational benefit

²⁹ Al-Ghazālī, *Fayṣal al-Tafrīqā* chs. 2-4, See for a detailed analysis, Frank Griffel, "Al-Gazali's Concept of Prophecy," pp. 127-129.

³⁰ Frank Griffel, "Al-Gazali's Concept of Prophecy," pp. 126-127.

³¹ Ibn Sīnā, *Metaphysics*, pp. 365-366.

³² "You should know that everybody who reduces a statement of the lawgiver to one of these degrees is amongst those who believe. *Takẓīb* is the case only when all these meanings are denied and when it is said that the statements (of the lawgiver) have no meaning and are only pure falsehood (*kiẓb*), that the aim behind (such a false statement) is to present things as they are not (*talbīs*), or to improve the conditions in the present world (*maṣlahat al-dunya*)."³³ Al-Ghazālī, *Fayṣal*, p. 184.1-4. The translation is quoted from Frank Griffel, "Al-Gazali's Concept of Prophecy," pp. 134-135.

³³ Of course al-Ghazālī also grants that there are metaphorical and symbolic expressions in the religious texts. Al-Ghazālī's criterion is confusing. Unless we support his position with ad-hoc rules, there may not be much difference between his position and that of philosophers; or philosophers may not be rightfully blamed of infidelity. His point seems to be that philosophers (including Ibn Sīnā) take the religious statements that correspond to the first degree of reality to correspond to the fourth degree of reality, without justification. Hence they do not acknowledge their truth properly. While the prophet meant, for example, a statement to indicate the first degree of reality, philosophers took it to indicate the fourth degree of reality. Since philosophers thought that Prophet intentionally changed the literal – rational-philosophical truth—to metaphorical and symbolic expressions, he did not tell the truth. Thus from al-Ghazālī's perspective, it constitutes the rejection of the veracity of the prophet. Aydın Işık interprets al-Ghazālī's position in a totally different manner. He argues that since philosophers grant the degrees of reality stated by al-Ghazālī, religious statements correspond one of these degrees of reality. Hence al-Ghazālī does not blame philosophers for rejecting the truth of religious statements included in the scripture. Aydın Işık, *Bir Felsefî Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, p. 116. However, the crucial issue seems to be that certain religious statement that are considered by al-Ghazālī to correspond to the first degree of reality seem to be considered by philosophers to correspond the fourth degree of reality.

of the ordinary people is rejected. The latter notion is, in fact, vehemently denied in the *Fayṣal...*.³⁴

Indeed, from the perspective of theologians, the kind of revelation accepted by Ibn Sīnā may include only one kind of revelation, but exclude the verbal revelation. Theologians undoubtedly accepted that the revelation received by the prophet (especially the Prophet Muhammad) was given to him in a recited-pronounced form. They distinguish between different kinds of revelation. For example, al-Māturīdī distinguished three kinds of revelation: recited revelation (*waḥy matluw*), non-recited revelation (*waḥy ghayr matluw*) and revelation of inspiration and insight (*ifhām*). The revelation verbally recited is the Qur'an and the non-recited revelation include Prophetic traditions which he expresses reporting the saying of God or the angel Gabriel. The third is the inspiration and insight in dealing with the issues that he had to take care in daily affairs.³⁵

Obviously Ibn Sīnā's position diverges from the common theological understanding of revelation. His position differs from the common theological understanding regarding (1) the nature of the source of revelation (2) the scope of revelation *vis a vis* the rational knowledge, (3) regarding the nature of religious texts as the expression of the revelation. Firstly, for the common theological understanding, identification of the source of revelation as the tenth cosmic Intellect was not acceptable. Obviously Ibn Sīnā claims that "the apparition of something" does not indicate the angel of revelation but something that appears to the prophet, even though it does not have an objective reality. Secondly, the extent of rational knowledge is limited in religious matters. Revelation goes way beyond what reason can reach. And thirdly, Ibn Sīnā's theory that religious statements must be interpreted metaphorically is considered to be a rejection of that which is established by religion.

3. Concluding Remarks

Given that Ibn Sīnā does not allow anything beyond the reach of reason, can we conclude that he was a deist? To answer the question whether Ibn Sīnā was a deist, let us remember the definition of a deist. "A deist is someone who believes in a natural or rational religion rather than a religion based on supernatural revelation."³⁶ Believing God's existence as the ultimate cause of everything but rejecting anything beyond the rational knowledge, rejecting the divine intervention in the world by special revelation or miracle are characteristics of deism.³⁷ And theism is defined as "the belief in a single Creator-God who is omniscient, omnipotent, all good, omnipresent, eternal or everlasting, and a being that does not depend on any other being for its existence...As opposed to deists, theists believe that God is revealed in human history."³⁸

The evidence may be interpreted to argue that Ibn Sīnā was a deist, as well as to argue that he was a theist. Ibn Sīnā looks like a deist, given the fact that he reduced the revelation into rational-philosophical knowledge. They both come from the same source. The religious texts are a kind of

³⁴ Frank Griffel, "Al-Gazali's Concept of Prophecy," pp. 137.

³⁵ For this triple division of revelation by Maturidi, see Hülya Alper, "İmam Mâturîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Akılın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği," *Milel ve Nihal*, vol.7, issue 2 (2010), pp. 18-19.

³⁶ Allen Wood, "Kant's Deism," p. 10.

³⁷ Charles Taliaferro and Elsa J. Marty, *A Dictionary of Philosophy of Religion* (New York, NY: Continuum:2010), p.60-61; Nicholas Bunnin and Jiyuan Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004), p. 167.

³⁸ Charles Taliaferro and Elsa J. Marty, *A Dictionary of Philosophy of Religion*, p. 225.

translation of the rational-philosophical truth into figures and symbols by the activity of the imaginative faculty of the prophet. The religious rules and rites are established by the prophet; they are not literally-verbally determined by the revelation. This all indicates that Ibn Sīnā does not accept the special (not the supernatural) character of revelation, and extraordinary status of the person who received revelation, since the difference between the philosopher who acquires rational knowledge and the prophet who receives revelation is a matter of degree within one kind but it is not a matter of kind. That is, rational knowledge and revelation are of the same kind.

From a different perspective, it is difficult to consider Ibn Sīnā as a deist, because he definitely grants the occurrence of revelation and recognizes and positively reacts to the emergence of the prophet. He even argues for the necessity of the emergence of the prophet to receive revelation and to institute religion for other people. Even though a philosopher may acquire demonstrative knowledge, he cannot institute a religion and establish religious rules and rites to guide the mass. And the way Ibn Sīnā relates the rational-demonstrative knowledge and revelation may be considered not as reduction of revelation to reason but rather elevation of rational knowledge to the status of revelation. That is, for Ibn Sīnā rational knowledge is not something produced by the human mind. It is something acquired from the Active Intellect. Thus Ibn Sīnā claims not that revelation is something natural but rather rational knowledge has a supernatural source. Obviously this way of relating the rational knowledge and revelation does not reject the supernatural character of revelation, but it eliminates its special status with regard to rational demonstrative knowledge.

15

It would be appropriate to call Ibn Sīnā's position as a "naturalistic explanation" instead of a deistic explanation. This is because (1) he acknowledges the supernatural source of the revelation, even though (2) he does not grant a special status for the source revelation and (3) he traces verbal expression of revelation to the imaginative faculty of the prophet. I do not want to call him a deist, since he identifies a supernatural source for the revelation. And he considers God to be the essential cause of what happens in the universe each and every moment. His position may be difficult to fit to the paradigm associating revelation with a supernatural source and associating reason with the natural conditions of human beings. Ibn Sīnā's explanation is a naturalistic one in the sense that revelation and emergence of prophets who established religions is part of the constitution of the world. This is how the world is designed.³⁹ For Ibn Sīnā no special divine appointment for prophecy, no special divine revelation, no special event of sending the angel Gabriel to the prophet to deliver revelation. But the universe is constituted in such a way that there appear special people with powerful intellectual and imaginative faculties who get into contact with the heavenly active intellect. Since ultimately God is the creator and since ultimately God is the essential cause of everything, one may say that the emergence of every minute event is under divine control, and this includes the emergence of the prophet as well. This is obviously a different paradigm to express how God sends prophets than the common Islamic theological or *Kalām* paradigm. But it certainly acknowledges the special status of the prophet among human beings.

³⁹ It is similar to the debate regarding miracles. Ibn Sīnā did not reject miracles, but he was accused of rejecting miracles, simply because he explained the occurrence of miracles as part of the constitution of the world. To trace the similarity, see my discussion on Ibn Sīnā's position concerning the character of miracles. Rahim Acar, "A Naturalistic Explanation of Miracles: The Case of Ibn Sīnā," *Toronto Journal of Theology*, Supplement 1 (2017), pp. 161–173.

With a benign reading of Ibn Sīnā's views on prophecy, one may say that he assigned a firmer and more respectable position to prophets and prophecy, since prophets as Ibn Sīnā described were philosophers par excellence. Philosophy meant demonstrative knowledge, a philosopher had demonstrative knowledge. A prophet was a person who reached the demonstrative knowledge more quickly, had broader scope of demonstrative knowledge, had the ability to translate it to the understanding of the masses, had the ability to show miracles, had the ability to postulate prescriptions to govern individual lives, as moral principles and patterns of behavior, and to govern social life as religious law or sharia. This identification of the prophet as the philosopher par excellence seems to be reflecting Ibn Sīnā's strong realistic epistemology and his acknowledgement of the truth of the prophetic message. The strong realistic epistemological stance requires that knowledge corresponds to reality. Hence on any given topic, contradictory knowledge claims cannot have equal status. Only one of them may be true at most. Since for Ibn Sīnā philosophers among human beings know reality as it is. Since knowledge strongly correspond to reality, what should the status of the propositions that are claimed to be the result of revelation? Ibn Sīnā could either say that they are false, since they did not strictly match philosophical truths, or he could say they are in agreement with philosophical truth. He obviously opted for the second alternative and considered them at the highest level of knowledge claims, as philosophical truths, with a different expression.

Bibliography

- Acar, Rahim. "A Naturalistic Explanation of Miracles: The Case of Ibn Sīnā," *Toronto Journal of Theology*, Supplement 1 (2017).
- Al-Ghazālī. *Fayṣal al-Tafriqa bayna al-Islām wa al-Zandaqa*, ed. Maḥmūd Bījū (Damascus: Maḥmūd Bījū, 1413/1993).
- Alper, Hülya. "İmam Mâturîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği," *Milel ve Nihal*, vol.7, issue 2 (2010).
- Bunnin, Nicholas and Yu, Jiyuan. *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004).
- Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (New York, NY: Oxford University Press, 1992).
- Frank, Richard M. "Currents and countercurrents," in Peter Rifel and Tony Street (eds.), *Islam: Essays on Scripture Thought and Society* (Leiden, 1997).
- Germann, Nadja. "Natural and Revealed Religion," in Richard Taylor & Luis Xavier Lopez-Farjeat (eds.), *Routledge Companion to Islamic Philosophy* (London & New York: Routledge, 2016).
- Griffel, Frank. "Al-Gazali's Concept of Prophecy: the Introduction of Avicennan Psychology into Ash'arite Theology," *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 14 (2004).
- Ibn Khaldun. *Muqaddimah: An Introduction to History*, tr. Franz Rosenthal, abridged and edited N. J. Dawood (London: Routledge and Kegan Paul, 1987).
- Ibn Sīnā. *al-Tafsīr al-Qur'ānī wa al-Lughā al-Sūfiyyah fī Falsafa Ibn Sīnā*, Ed. Ḥasan 'Āṣī (Beirut: al-Mu'assasa al-Jāmi'iyya li al-Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1983).
- Ibn Sīnā. *Kitāb al-Najāt fī al-Ḥikma al-Manṭiqiyya wa al-Ṭabī'iyya wa al-Ilāhiyya*, ed. Majid Fakhry, (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīda, 1985).
- Ibn Sīnā. *The Metaphysics of the Healing (Kitāb al-Shifā': al-Ilāhiyyāt)*, A Parallel English-Arabic Text, translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005).
- Işık, Aydın. *Bir Felsefî Problem Olarak Vahiy ve Mucize* (Ankara: Elis Yayınları, 2006).
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (Mu'tezile'nin Beş İlkesi), (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı: İstanbul, 2013).
- Kant, Immanuel. *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* (hrsg. Politz) 2. Ausgabe (Leipzig: Taubert, 1830).
- Kaya, M. Cüneyt "Prophetic Legislation: Avicenna's View of Practical Philosophy Revisited," in *Philosophy and Abrahamic Religions* ed. Torrence Kirby, Rahim Acar and Bilal Baş (Newcastle, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2013).
- Marmura, Michael E. "Avicenna's Theory of Prophecy in the Light of Ash'arite Theology," in his *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sina, al-Ghazali and Other Major Muslim Thinkers* (New York: Global Academic Publishing, 2005).
- Rahman, Fazlur (ed.). *Avicenna's De Anima (Arabic Text), being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā'* (London: Oxford University Press 1959).
- Rahman, Fazlur. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (London: George Allen and Unwin, 1958).
- Shihadeh, Ayman. "Theories of Value in Kalām: A New Interpretation," in *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016).
- Taliaferro, Charles and Marty, Elsa J. *A Dictionary of Philosophy of Religion* (New York, NY: Continuum:2010).
- Wood, Allen. "Kant's Deism," in *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Philip J. Rossi and Michael Wreen (eds.), (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1991).
- Yavuz, Yusuf Şevki "Vahiy," *TDV İslam Ansiklopedisi*, vol. 42 (İstanbul: TDV, 2012).

Abstract

With reference to the conception of God, in philosophy of religion scholars make a distinction between the God of philosophers and the God of religion. A similar distinction is made between rational religion and religion based on revelation. In conformity with these distinctions, it is a deistic position to believe that we may know what God is and what the true religious beliefs are on the basis of reason alone, and to believe that revelation does not add anything further to our rational knowledge in this regard. In this article, I am going to discuss if Ibn Sīnā, who was charged with infidelity for some of his ideas about God and the nature of religious beliefs by al-Ghazālī, could be considered as a deist. To answer the question if Ibn Sīnā was a deist, I am going to discuss his theories regarding the nature of revelation and religious teachings. Then I am going to relate his theories to the position of medieval Muslim theologians. I am going to defend that even though there are important differences between Avicenna's position and that of Muslim theologians on these issues, it would be misleading to consider his position as a deistic position.

Keywords: Deism, Ibn Sīnā, Avicenna, al-Ghazālī, Rational Religion, Theism.

XX. YÜZYIL ŞÜPHECİLİĞİ (POST-MODERNİZM) VE ETİK PROBLEMLER

Talha KÜÇÜKKAYA*

Öz

Felsefe/Düşünce tarihi, elimizdeki yazılı vesikalardan başlamak kaydı ile, başından itibaren gözden geçirilecek olursa, dikkat çekici hususlardan en başta geleni hiç şüphesiz, hangi dönem olursa olsun felsefenin kendi döneminin; siyasi, dini, iktisadi, sanatsal, etik, sosyal, bilim ve hukuk alanları ile sıkı bir ilişkide olduğudur. Dolayısıyla felsefe tarihinde bir döneme has ortaya konulan felsefi tavır da ancak o dönemin sayılan koşulları da dikkate alınarak anlamlandırılabilir. XX. yüzyıl söz konusu edildiğinde de, post-modernizm hiç şüphesiz yine bu tarihsel aralığın bir hesaplaşması olarak önümüze çıkan çağdaş bir şüphecilik (septik tutum) olarak anılabilecektir. Ancak Antikçağ şüpheciliğinde de göze çarpan en ciddi kriz yine teorik temellerin toplum yaşamının olağan akışı ile karşılaştığında görülen açmazlarıdır. Bu cümleden olmak üzere çağdaş şüpheciliğin *etik* alan söz konusu edildiğinde nasıl bir sınav verebileceği ve hali hazırda verdiği sınav bu makalenin tartışmaya çalışacağı çerçeveyi sunmayı umuyor.

Anahtar kelimeler: Modernizm, postmodernizm, etik, şüphecilik, ilimlerin sayısı.

Giriş

Felsefe tarihinin Antikçağ olarak adlandırılan bölümü, kendi içerisinde de -Aristoteles'in Metafizik'in Alfa¹ kitabı da dikkate alınarak- bölümlenmiştir. 'Doğa Filozofları/Felsefesi' ile bizler 'arkhe/ilke'² arayışının felsefenin ana konusu olduğunu görürüz. Daha sonraki okullar ve bölümlerle birlikte; 'arkhe' arayışı sorununun ileriletildiğini ve nihayet -Sofist tutumu bir kenara bırakarak ilerlersek- Platon'a kadar gelen felsefi en temel sorunu 'Herakleitos ile Parmenides felsefeleri arasındaki karşıtlık ilişkisi' olarak okuyabiliriz. Bu sorun temelde, elbette ontolojik olmakla birlikte, *ontolojiye* ilişkin *epistemolojinin* de hem biçimsel hem içeriksel olarak etkilendiği, etkilenmek zorunda kaldığı: *oluş/bozuluş* ve *birlik* sorunudur. Daha açık ifadesi, hem varlığın birliği hakkında tutarlı bir felsefi dizge ileri sürülmeli hem de varlıkta gerçekleşen oluş/bozuluş (değişim) ifade edilebilmelidir. Bu durum indirgemeci de olsa, Platon öncesi felsefeyi okumak/anlamak için iyi bir fikir verir. İşte bu temel soruna, iki büyük Antikçağ filozofu olan Herakleitos ile Parmenides farklı cevaplar vermişlerdir.

Filozofların verdikleri cevapları görüp, bu cevapların -ontolojiye ilişkin yargıların- episteme/bilgi söz konusu olduğunda ne tür problemleri beraberinde getirdiğine bakabiliriz. Herakleitos, varlığın "oluş" olduğunu ileri sürer. Ünlü sözünü hatırlarsak, "aynı nehirlerle iki defa giremezsin"³ ifadesinin, varlığı oluş olarak tanımladığını görmemiz zor olmayacaktır. Diğer taraftan,

¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev., Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları 1996). Metafizik kitabının ilk kitabı (*Alfa*) Aristoteles tarafından, kendisine kadar gelen bütün bir Antikçağ Felsefesi Tarihi kitabıdır.

² *Arkhe/ilke*: Antik Yunan düşüncesinde, genel olarak ilk, temel, başlangıç. (...) ilk neden ya da ilke. Bk. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013), s. 469.

³ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları,

varlığa ilişkin bilgi söz konusu olduğunda da, durağan olmayan yani oluş/akış halinde bulunan varlık hakkında neredeyse hiçbir zaman tutarlı bir yargıda bulunamayacağımız fark edilecektir. Çünkü ‘bu nehir’ dediğimiz an aslında, ‘akış halinde olan nehrin’ de aynı nehir olmadığı ileri sürülebilecektir. Parmenides ise bütün varlığı tam bir dinginlik olarak görür. O da, “... varlığın varolduğu ve onun için varolmamanın mümkün olmadığı”⁴ söylerken, oluş/bozuluş için yeterince aydınlatıcı bir bilgi vermemiş olur. Parmenides ile bir taraftan aslında sürekli bir değişim halinde olmasına karşın varlık hakkında yargıda bulunabiliriz ancak oluşu izah etmemiz zora girer.

Bu bakımdan hem felsefi açıdan bir adlandırma yaptığımızda bunun, hem de aynı adlandırmaya konu olan varlığın değişiminin ontolojik olarak tespiti ve epistemolojik olarak eş zamanlı ifade edilebilir olmasının kabulü ancak, Platon ve Aristoteles gibi sistem filozoflarının sistemleri içerisinde çözüme kavuşacaktır. Kendilerinden önceki felsefelerin, hem varlık tasavvurlarını hem de varlığa ilişkin bilgi problemini çözüme kavuştururken aslında, hem varlığa dair yargıda bulunabileceğimizi hem de oluşu izah edebileceğimizi göstermiş olurlar.

Yukarıda Sofist tutumu bir kenara bırakacak olursak, dediğimiz hususu burada bir daha açıklığa kavuşturmak konumuz açısından faydalı olacaktır. Özellikle, Aristoteles’ten önce hocası Platon “Devlet” diyalogunu yazarken ve devam eden felsefi serüveninde; Sokrates’i de kendine örnek alarak, Protogoras ve Gorgias gibi önemli Antikçağ şüphecilerini eleştirip “bilginin bir kuramı” olabileceğini söyler. Temelde bu şüpheli tutuma yaptığı eleştiri, hem toplumsal yaşamda etik kuralların mümkün olduğu hem de Polis düzeninin tesis edilebileceğinin gösterilmesidir. Aksi halde Platon’a göre Polis’in düzensizliği ve yıkıma doğru gidişi, felsefi bir dizge (şüphecilik) yolu ile meşrulaştırılmış olunacaktır.

Antikçağ nihayete erdiğinde, toplumsal düzenlilik yeniden tesis edilip kargaşa çıkana değin, şüphecilik akımlarının da, felsefe tarihinin o döneminde sönümlendiğini gözlemleyebiliyor olacağız. Ne var ki, ortaçağ Skolastik felsefi tutum, Rönesans ve Reform gibi hem bilimsel hem de dini alanlardaki yenilikler ile sarsılmaya başladığında da, şüpheciliğin yeniden saygın bir felsefi konuma geldiği görülecektir.

Rönesans sonrası, bilimin ortaya koyduğu verilerin daha sonra Aydınlanma olarak anılacak olan yeni bir felsefi dizgeye evirildiği ise bilinen bir vakıdır. Ne var ki XVIII. yüzyıldan itibaren ta yirminci yüzyılın ilk yarısına kadar hâkimiyetini sürdüren bilim, batı düşüncesinde ilki Nietzsche olmak üzere birçok eleştiriye muhatap olmak durumunda kaldı. Nihayet bilimin kendisini yanlışlar olduğu *rölativizm* söz konusu olduğunda da, modern sonrası yeni ve çağdaş bir şüphecilik olarak tanımlayabileceğimiz postmodernist felsefi tutumlar ile karşı karşıya kaldık. Peki, ama bilgi ve hakikat üzerine yapılan bu teorik tartışmaların nihai test mercii olan pratik hayat ile karşılaştığında etik alanı üzerine söylenebilecek bir iddia var mıdır? Var ise nasıl bir toplumsal yaşam ön görmektedir? Bu toplumsal yaşamın mevcut hukuk düzeni(!) ile kendi önerisi olan bir hukuk anlayışı söz konusu edilebilir olacak mıdır? Bu ve benzeri soruları çoğaltmak mümkün olsa da, makalenin bundan sonraki bölümleri ana hatları ile bu tartışmayı sürdürmeyi amaçlamaktadır.

2016), c. 1, s. 193.

⁴ Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 219

1. Modernizmin Çıkmazı

Ortaçağ'ın sonu ile klasik dönem diye adlandırılan felsefi tasavvur yerini yeni bir doğa felsefesine bırakmaya başlamıştır. Bu yeni dönemin en karakteristik özelliklerinden biri de, tarihi lineer/ilerlemeci olarak okumaktır. Önce ortaçağ sonlarına gelindiğinde, özellikle astronomi alanında elde edilen bilimsel veriler, Copernik devrimi;⁵ evrenin bir bütün olarak bölünmüş olarak tasavvur edilemeyeceği ilke kabulünde ciddi bir kırılma yaşanmasına sebep oldu. Elbette, bilim sadece bu alanda değil aynı zamanda fizik alanında da Aydınlanma döneminde, artık Aristoteles yaklaşımından evrilme gösterdi.⁶

Astronomi alanında yaşanan bilimsel ilerlemeler, felsefe içinde yeni tasavvurların mümkün olduğunu gösterdi. Örneğin, Kozmoloji delilini Thomas Aquinas (1225-1274), Aristoteles'in izini sürerek ilk hareket ettirici fizik temeline dayandırırken, bu temel yeni bilimsel veriler (Newton fiziği) ile sarsılmış oluyordu.⁷

Teolojinin İlkçağ felsefecilerine borçlu oldukları, Varlık'ın bütünlüğü temeline dayalı Tanrı tasavvuru ve Tanrının Varlığı argümanları, Felsefe kavramının bizatihi kendisinin tarihte yaşadığı dönüşümden kaçınılmaz olarak etkileniyordu. Metafizik Aydınlanmaya kadarki felsefe tarihinde, tümel hakkında bir ilk ilke aramak, Ortaçağ'da var-olan bütünlüğü kuşatıcı olarak Tanrı'yı aramak anlamlarına gelirken, bu tarihten sonra artık başka bir bağlamda seyredecektir.

Söz gelimi, Varlık'ı bütün olarak tasavvur etmek, aydınlanmaya kadarki dönemde, İnsanın var-olan bütünden ayrı bir var-olan olarak tasavvur edilmediği anlamına gelecektir. Öyle ki, *düşünen özne olarak insan* ve karşısında açıklanmayı bekleyen nesneler âleminin tasavvur edilişi, Descartes ile birlikte yeni bir Metafizik tanımının ilk adımı olarak algılanacaktır. Descartes'in "Cogito, ergo sum"⁸ demiş olması bu yeni tasavvurun ilk örneğidir denebilir. Daha sonra, Kant ile birlikte, artık Metafizik net bir şekilde kendi önceki anlamından kopmuş olacaktır. Bunu konu edinen Tarnas, kitabında Kant'ı konu edinen bölümden sonraki ilk başlığını; Metafiziğin Çöküşü⁹ olarak belirlemiştir.

Fakat felsefenin serüveni burada kalmamış ve XX. yüzyıldaki bilimsel gelişmelerde, bilimin kendine biçtiği '*hakikatin tek biçimli ve tek kaynağı olduğu iddiasında*' ciddi bir kırılma yaşamıştır. Özellikle Albert Einstein'ın Rölativizm/Görelilik teorisi bu sarsıcı etkinin teorik zemini olmuştur. Bunun yanı sıra deney ve gözlemlerin önce çıplak göz ile daha sonra aracı aletler (ör: mikroskop vb.) ile yapılması, deney ve gözlemin sınırları hakkında bir fikir vermiştir. Daha sonra da yeni bir *olasılıklar matematiği*¹⁰ gelişmiştir ki, bu bizatihi bilimin dahi tek bir hakikat sunmadığını göstermiştir.

Öte yandan bir de dünya ölçeğinde yaşanan adaletsizliğin Avrupa merkezci bir yaklaşımla nasıl sıkı bir ilişki içerisinde olduğu, siyasal alandaki tartışmalar ile gün yüzüne çıkmaya başlamıştır.

⁵ G. Skirbekk, N. Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev., Emrah Akbaş-Şule Mutlu (İstanbul: Kesit Yayınları, 2014), s. 209.

⁶ Michael Peterson, vd., *Din Felsefesi Seçme Metinler*, çev., Rahmi Acar vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2016) s. 253.

⁷ Peterson, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, s. 253.

⁸ Skirbekk, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 249.

⁹ Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, c. 1, çev., Yusuf Kaplan (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2015) s.188.

¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Bulanık/Fazilistik Mantık.

Tüzer'in deyimi ile:

Özgürlük adına, özerlik adına, doğadaki, insandaki ve toplumsal olaylardaki bilinemez, belirsiz güçleri kontrol altına alabilmeye ve onu dilediğince kullanmaya muktedir bilim adına, despot ve muktedir bir Tanrının tahtından indirilmesiyle edinilmiş insan değeri ve hakları adına, gelecekteki demokratik cennetimiz adına sıkıca sarıldığımız ve korumak için canla başla mücadele verdiğimiz Aydınlanmacılığımız ve Modernistliğimizin kökleri sökülüyor, başı eziliyor ve ruhu param parça ediliyor.¹¹

Modernizm, Aydınlanmanın bir süreci olarak, bilimin kendisini mutlaklaştırdığı bir dünya düzeni önerirken, insanın özgürlüğü gibi bir temayı başat hale getirirken, I. ve II. Dünya Savaşlarını yaşadı. Halen Avrupa'nın selameti adına kendi coğrafyası dışında kalan coğrafyaları kan ve gözyaşına boğmaya devam etmektedir.

"Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik, modernliğin sloganıydı."¹² Ne var ki, yukarıda sayılan nedenler ile modernizm XX. yüzyılın ilk yarısından itibaren teorik temelleri açısından savunulamaz olmuştur. Özgürlüğü ve eşitliği, kaba bir tek biçimcilikle tanımlayıp, Avrupa'ya özgü kılması modernliğin siyasal alandaki çıkmazı olduğu gibi, bilimsel verilerin olasılıktan ibaret olması/kalması felsefi düşün dünyasında, modernliği tartışmaya açmıştır. Bu tartışmanın temelini de post-modernist felsefi gelenek içerisinde anılabilecek XX. yüzyıl filozofları üstlenmektedir. "Post-Modernite Batı düşünme yapısındaki monist, düalist ve özne merkezli yapıların eleştirisi"¹³ denilebilmektedir. Bu filozoflardan önemlileri: Michel Foucault, Jaques DerRida, François Lyotard ve Gilles Deleuze olarak alınabilir.¹⁴

Bu açılardan Modernite eleştirilmeyi hak etmiş görünse de, post-Modernite başlığı altında görüleceği üzere, Modernite eleştirisi olarak ortaya konan haklı itirazı yapan post-modern filozofların, bir *bilgi kuramı* ya da *felsefi bir yapı* önerisi söz konusu değildir. Hatta bizatihi "yapıya" bir yapının varlığına itiraz edilmektedir. Hal böyle olunca hemen bütün post-yapısalcı ve post-modernist filozofların duayeni olan Friedrich Nietzsche'nin *anarşizmi* ile karşı karşıya kaldığımız bir gerçeklik durumu söz konusu olmaktadır. Makalenin başında ortaya konulan etik anlamdaki sorular hatırlanacak olursa, Modernite kendi iddialarının aksine bir dünya düzeni(!) ortaya koymuşken, haklı itirazın cephesindeki filozofların önerdikleri bir felsefi dizgenin olmayışı da post-modernizme daha başından bir itiraz olarak öne çıkmaktadır. Acaba post-modernist tutumun modernliğe bu şüpheli yaklaşımının tek ihtimali kaotik bir gerçeklik mi önermektedir? Post-Modernite ve eleştirisi başlığı altında bu soruya eğilmeye çalışacağım.

2. Post-Modernite ve Eleştirisi

Modern paradigmayı ana hatları ile Aydınlanmanın bir devamı gibi tanımlayıp, çıkmazlarına dair post-modernist felsefi tutumun haklılığına değindikten sonra, post-modern tutumun kendi gerçekliğini anlamlandırmaya çalışalım. Modernite eleştirisi olarak haklılığının payını verdiğimiz post-modern felsefi tutum, makalenin başında da ifade edildiği gibi en kaba tanımca bu çağa özgü

¹¹ Abdüllatif Tüzer, "Postmodernizm ve Tanrı'nın Ölümü: Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir Deneme", Milet ve Nihal Dergisi, Temmuz-Aralık, Sayı:12/2, 2015, s.73-124.

¹² Zygmunt Bauman'dan aktararak: Tüzer, "Postmodernizm ve Tanrı'nın Ölümü", s. 88.

¹³ Sinan Kılıç, "Postmodernite ve Post Yapısalcılık", *Felsefe Tarihi III: XX. Yüzyıl Filozofları* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016), s. 534.

¹⁴ Kılıç, "Postmodernite ve Post Yapısalcılık", s. 535.

bir şüphecilik türüdür. Şüphesini, Modernite'nin biliminden, felsefesine kadarki mutlakçı tutumuna karşı sergiler. Tek biçimli hakikat önerisi olarak modernitenin kendisini sunmasına karşı çıkan post-modern tutum, buradaki nirengi noktasından hareketle hemen her “tek hakikat” önerisine karşı da aynı tutumu sergilemektedir.

Burada dikkat edilmesi gereken bir hususta şudur: Modernite, Aydınlanmadan beridir süre gelen felsefi dizgesinde tarihi ilerlemeci olarak algılamak, post-modern tutumun moderniteyi kendisinden önceki son felsefi dizge olarak kabul etmesi de post-modernitenin gizil olarak bu ilerlemeci tarih anlayışını paylaştığını gösterir. Örneğin, Michel Foucault bize, “Kelimeler ve Şeyler”¹⁵ metninde esas olarak ‘tarihin süreksizliğini’ kavramların tarihsel dönemleri dikkate alarak farklı adlandırmalara konu olduğunu göstererek anlatır. Burada filozofun tarihin ilerlemeci yaklaşımına sahip bir Modernite eleştirisi olduğu kabul edilecek olursa, kendi itirazının da modernitenin bir sonraki aşamasında dile gelmiş olmasından hareketle denilebilecektir ki, moderniteye kadar ki tarihi bir bütün olarak Modernite ile sonlandırdığı ön kabulü söz konusudur. Burada işaret etmeye çalıştığım husus, post-modernitenin Modernite eleştirisi öyle bir hal almaktadır ki, modern öncesi bütün felsefi dizgeleri sanki artık eleştirmeye gerek duymaz bir hal almış olmasıdır. Oysa moderniteye yapılan eleştiri belki de felsefe tarihi dikkate alındığında modern öncesi felsefi dizgeleri kendisine konu alamamış olduğunu gösterir.

Eleştirinin bir diğer tarafını da, “dil felsefesi” tartışmaları kaplar. Dil felsefesi bilindiği gibi, belki de XX. yüzyılı “dil felsefesi” dönemi olarak adlandırmamızı mümkün kılacak bir hacim kaplamaktadır. İster analitik yaklaşımlar ister hermeneutik tartışmaları söz konusu edilmiş olsun, dilin anlamın ve anlamlandırmanın bir aracı olmasından hareketle gün yüzüne çıkan “yorum” ve “yorumun sınırı” felsefi dizgelerin hakikatliliğinin bir göstergesi olarak tartışmaya dahildir. Şaylan, post-modern felsefi tutumun bilimi de bir dil olarak ele alıp, bilim önermelerini dilsel önermeler gibi eleştiriye tabi tuttuğunu söyler: “İşte postmodern düşünürler bu noktanın altını çizerek, yani dilin taşıdığı özellikler nedeniyle doğruluk temsili yapmaya uygun olmadığını öne sürerek bilimin olabilirliğini sorgulamaktadırlar.”¹⁶ Burada dil için öne sürülen yaklaşımın felsefi bir dizge ya da “tek hakikat” iddiasındaki bir dizge içinde simetrik anlamda kullanıldığına dikkat edilmelidir.

Post-modern felsefi tutum eleştirel yaklaştığı “tek hakikat” tavrına yönelik olarak oldukça sert bir biçimde geliştirdiği itiraz ile “teorik” anlamda hiçbir felsefi dizgeyi tek başına doğru olarak kabul etmeyecektir. Ancak bu hakikatin olmadığı anlamını taşımamaktadır. Ama aynı zamanda, “...doğru/yanlış ikilemini belirleyen iki değerli mantık yerine çok değerli mantığa yönelmek gerekmektedir.”¹⁷ Teorik olarak “çok değerli” mantık ifadesi, sosyal pratik anlamda ise “çoğulcu” yaklaşımı peşi sıra sürükleyecektir. Şaylan bu çoğulcu tutumu, “entersubjektivite”¹⁸ olarak ifade etmektedir. Dolayısıyla, bilimin ya da bir bilgi kuramının yapılabirlik imkânı da *entersubjektiviteden* geçmektedir gibi görünür. “Doğru nedir sorusuna, doğru bir entersubjektivitedir türünden bir yanıt verilebiliyorsa bilimin yapılabirliği sağlanmış sayılabilir.”¹⁹

¹⁵ Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev., Mehmet Ali Kılıçbay (İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2015).

¹⁶ Gencay Şaylan, *Postmodernizm*, (Ankara: İmge Kitabevi, 2016), s. 255.

¹⁷ Şaylan, *Postmodernizm*, s. 258.

¹⁸ Şaylan, *Postmodernizm*, s. 272.

¹⁹ Şaylan, *Postmodernizm*, s. 272.

Şaylan'ın tespiti Modernite eleştirisinden sonra post-modern tutumun bilim yapılabilir bir yapıyı ön gördüğüne dair bir izlenim verse de, post-modern filozofların bu yaklaşımda oldukları şüphelidir. Her ne kadar hayatın olağan akışı Şaylan'ın dediği yönde bir eğilim göstermeye uygun düşse de, post-modernist bir filozof açısından en kaba hali ile “bu tutumun kendisi de yeni bir yapı” sunduğundan kabul edilebilir olmayacaktır. Hemen her felsefi dizgenin bir tahakküm kurduğu düşünce tarihi boyunca bir vakıa iken, post-modernist yaklaşım entersubjektivite ile aşılacak gibi görünmemektedir.

Üstelik özgürlük ve sorumluluk kavramlarının taşıdıkları anlam dünyası dikkate alındığında, bir bireyin kendi inandığı bir hakikatin pratik yaşama uygulanması sorumluluğu çoğulculuğa muhalif olarak karşımıza çıkabilecektir. Bu noktadaki kritik şöyle dile getirilebilir: görüldüğü gibi bir bireyin inancını ‘tek hakikat’ olarak görmesi onun özgürlüğüne konu iken, siyasal ve sosyal hayata bunu yansıtması sırasında çıkabilecek problemlerde, Şaylan’a göre o bireye diyeceğimiz şudur: ‘bu hakikat tek hakikat değildir, kendi tek hakikatini sosyal hayatta değil bireysel hayatında yaşa. Çünkü tek hakikat, ‘hakikatin çokluğudur.’ Ortaya çıkan durum, post-modern tutumun etik alandaki en ciddi çıkmazı gibi görünmektedir. Çünkü bireylere özgürlük tanıma ön koşulu ile ortaya atılan çoğulculuk nihai anlamda sosyal hayatta hakikatlerin sosyal ve siyasal alanı şekillendirme iddialarında bariz bir çatışmayı mümkün kılacak gibi görünmektedir. Bu durumda söz konusu birey çoğulculuğun bizatihi kendisinin hakikatine muhalif olduğunu dile getirirse ne olacaktır? İşte bu nokta tartışmadan uzak tutulmakla beraber gizil olarak o bireyi de çoğulculuğu yani “yeni bir tek hakikat olan çoğulculuğa” davet edilmesi gerekliliğini hatta zorunluluğunu içinde saklamış gibi görünmektedir. En iyi ihtimalle bütün hukuk düzeninin ve devlet kavramının yok kabul edildiği bir dünya tasavvurunda öbekleşmiş küçük toplulukların kendi yaşamlarını örgütlemeleri ile mümkün görünen bu tutum hayatın olağan akışı ile çatışır gibi durmaktadır. Çünkü bu tarzda bir varsayımda dahi, bütün bir yeryüzüne hâkimiyeti salık veren ortaçağ Tanrı devleti gibi bir yaklaşım bu kez de bir diğer topluluğun yaşam alanına müdahaleyi pekala kendi hakikat telakkisine uygun görebilecektir.

3. Mevcut Felsefi Krize Bir Öneri Denemesi

Felsefe tarihinin Klasik olarak adlandırılan bölümünde, ortaçağların sonuna değin hakim olmuş felsefi sistemlerin ortak bir özelliği de, filozofların felsefelerini kurarken “ilimlerin sayımı” ile işe başlamalarıydı. Bu yaklaşım bütün bir Ortaçağ’a Aristoteles’ten miras kalmıştır. Felsefi sistem ilimlerin sayımı ile başlar, her bir ilim sırasına uygun olarak tartışmaya açılır ve her bir ilmin hem ontolojik hem epistemolojik imkân ve sınırları dile getirilirdi. Örneğin, konu Metafizik ise bu başlık altında hangi varlık türlerinin konu edileceği, bu varlık türlerine ilişkin elde edilecek bilgi türü ve bu bilginin diğer varlık alanları ve bilgi türleri arasındaki güvenilirlik açısından hiyerarşideki yeri ifade edilirdi.

Yukarıda Modernite ile ilgili olarak bilimin tek hakikat olma iddiasının, ortaçağ sonrası yeni bir doğa felsefesi ortaya koyduğunu söylemiştik. Bu yaklaşım Kartezyenizm olarak ifade edilir. Kartezyen yaklaşım, doğada görülen matematiksel ilişkileri evrenselleştirerek insan bilimlerine de uygulama eğiliminde idi. Ancak, XX. yüzyıldaki bilimsel gelişmeler ile bilimin bir tür olasılıklar matematiğine evrilmesi insan bilimlerinde ve özellikle etik alanlarda da rölativizm/göreliliğin kabulünü beraberinde getirmişti. Bu da yukarıda işaret etmeye çalıştığımız post-modernitenin etik

alandan ortaya çıkabilecek kaotik yapıyı meşru görmesini doğurmaktaydı. Ve ortaya çıkan kaotik yapıyı entersunjektivite ile ifade etmiş olmak mevcut etik problemleri çözmekten daha çok üstünü örterek görmezden gelme eğilimi göstermektedir. Ne adına? Yukarıda Tüzer'in modernlik adına savunduklarımızın post-modernite ile haklı olarak sarsıldığını dile getirdiği gibi bu kez de post-modernitenin Modernite eleştirisindeki haklılığını elde tutmak adına, toplum bilimlerinde ve özellikle etik alanda kaotik durumu kabullenmemize yol açmakta görünüyor.

Fazlıoğlu, bireysel ahlâktaki yozlaşmanın sebebine dönük olarak, kanonik yapıyı yitirdiğimizi dile getirirken, kanonik yapıdan kastının orta-ölçekte bir dil olduğunu söyler.²⁰ Bu yaklaşımdan hareketle modern bilimin kendini yanlışlaması ya da tek hakikat olmağına daha farklı bir yaklaşım geliştirilebilir. Örnek olarak, Euklides geometrisi ya da Spinoza için düzlem geometri de bilinen: üçgenin iç açılar toplamının 180 derece olması artık jeodezik üçgenler söz konusu olduğunda doğru kabul edilmemektedir. Dolayısıyla “doğru nedir” sorusu burada “hangi dizgeye göre”²¹ sorusunun cevaplandırılmasından sonra anlamlı olabilecektir. Aksi halde düzlem geometri için sorunun doğru cevabı (180 derece) halâ geçerliliğini korumaktadır. Yine benzer bir örnek olarak, atom altı parçacıklar mekaniğinde Newton mekaniğine aykırı bir takım gözlemler yapılmaktadır. Örneğin atom altı parçacıkları söz konusu olduğunda bir parçacığın ya hızını ya yerini ölçebiliyoruz. Oysa daha büyük bir ölçekte, sözelimi bir arabanın hızını ve yerini eş zamanlı olarak ölçmemiz halâ bir dizgeye göre Newton mekaniğinin çalıştığını göstermektedir.

Örnekler artırılabilirse de, esas olarak işaret etmek istediğim husus küçük-orta ve büyük ölçeklerde çalışan farklı bilimsel dizgelerin olabileceğinin fark edilmesidir. Dolayısıyla geldiğimiz nokta şu olmaktadır: evet tek bir matematiksel formülasyon bütün ölçeklerdeki sorularımıza cevap vermiyor. Ancak her bir ölçek için *bilgi* elde edebileceğimiz ayrı bir dizge kullanabilmekteyiz. Yani düzlem geometri söz konusu ise halâ üçgenin iç açılar toplamı halâ 180 derecedir ve jeodezik üçgenler için ise üçgenlerin iç açılar toplamı minimum 180 dereceden büyük ve 540 dereceden küçüktür. Dikkat edilecek olursa her iki farklı ölçek ve dizge için kendi içerisinde tutarlı bir kip (-dır, dir'li yapı) kullanabiliyor olduğumuzdur.

Buradan hareketle yeniden bir “ilimlerin sayımı” ve sayılan ilimlere ilişkin kendilerine konu edindikleri ölçeğe uygun varlık alanı ve o varlık alanına ilişkin elde edilecek bilginin türü tespit edilebilirse, post-modernist mutlak şüpheci tasavvur yerine tesis edilebilecek yeni bir felsefi dizge kurulabilir görünmektedir. Ancak hemen belirtilmelidir ki, Modernite örneğinde olduğuna benzer biçimde insan bilimleri söz konusu olduğunda bilimsel dizgeler ile insan bilimleri arasında kurulacak bağın biçimi konusunda dikkatli davranmak gerekmektedir. Hobbess'un Leviathan'da tanımladığına benzer Aydınlanmacı bir insan tanımı, insanı bir saate benzetmekteydi.²² Hobbess'un bu tanımı insanı bir tür makine olarak görmeyi salık vermişti. Ne var o dönemin mekaniği ifade edildiği gibi farklı ölçeklerde aynı sonuçları vermeyince, insanda post-modernitenin kaotik tanımı ile baş başa kalmış oldu. Bu açıdan belki de, XXI. yüzyılda felsefi olarak yeniden temelleri atılacak olan ilimlerin sayımında inan ile matematiksel ve mekanik formülasyonların ilişkisi zorunlu olarak öne

²⁰ İhsan Fazlıoğlu, *Kendini Bulmak* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2015) s. 92; İhsan Fazlıoğlu, “Neyi Kaybettik: Kanonik Yapıyla Var-olmak...”, *İtibar Dergisi*, Sayı:35, Ağustos 2014, s. 32-39.

²¹ Alpaslan Açıkgöç, *Bilgi Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011) s. 32.

²² Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev., Semih Lim, (İstanbul: YKY Yayınları, 2012) s. 17.

sürülmeyecek ve farklı bir kategoride değerlendirilecektir.

Sonuç

Bu makalede, Aydınlanma sonrası bilimin tek hakikat iddiasının tahakkümü ile kendi iktidarını kuran Modernitenin, XX. yüzyılın ilk yarısında; yine bilimsel veriler ile sarsılmaya başlayan tek hakikat iddiasına karşın ortaya çıkan post-modern eleştiriyi açıklamaya çalıştım. Ancak, post-modern felsefenin kendisi bütün felsefi yapılarla karşı olan tutumu neticesinde ancak, *çoğulculuk* ile ifade edilebilecek bir *etik* anlayış önerebilmektedir. Post-modernite yukarıda işaret edilmeye çalışıldığı üzere her ne kadar moderniteye yaptığı eleştiride haklılık sahibi olsa dahi, sosyal ve siyasal düzen söz konusu olduğunda ortaya koyduğu çoğulculuğun yaşamın olağan akışı ile bir çatışma yaşayacağı ve kaotik bir durum arz edeceği görülmektedir. Nihayet yaşanabilecek bu kaotik durumun tek meşru dayanağı da Modernite eleştirisi olarak durmaktadır. Öneri olarak sunmaya çalıştığım bölümde ise hem modernitenin tek hakikat iddiasına eleştirisinin hakkını verip hem de bu durumda toplumsal yaşamı kaotik bir durumla karşı karşıya bırakmamak için yapılabilecek felsefece tutumun, belki de yeniden bir ilimlerin sayımı ile gerçekleştirilebileceğini göstermiş olmayı umuyorum.

Elbette, var olan felsefi sorunun büyüklüğü göz ardı edilmeden sunulan önerinin zemini, şüpheciliğin hiçbir dönemde felsefenin ana aksını oluşturmadığı gerçeğinden hareketlidir. Ortada mevcut reçetelerden birine razı olmak en azından felsefe tarihi dikkate alındığında, post-modernitenin de nihai öneriyi sunmuş olmasının kabul edilebilir olmadığını göstermektedir. Felsefece tutum var olan Kaotik yapıyı Platon'un Demiurgos'u gibi Kozmos'a dönüştürmek olmalıdır.

Kaynakça

- Açıkgenç, Alpaslan, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev., Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), c. 1.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013.
- Fazlıoğlu, İhsan, “Neyi Kaybettik: Kanonik Yapıyla Var-olmak...”, *İtibar Dergisi*, Sayı:35 Ağustos 2014.
- Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, çev., Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2015.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, çev., Semih Lim, İstanbul: YKY Yayınları, 2012.
- Kılıç, Sinan, “Postmodernite ve Post Yapısalcılık”, *Felsefe Tarihi III: XX. Yüzyıl Filozofları*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016.
- Peterson, Michael, vd., *Din Felsefesi Seçme Metinler*, çev., Rahmi Acar vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2016.
- Skirbekk, G., Gilje N., *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev., Emrah Akbaş-Şule Mutlu, İstanbul: Kesit Yayınları, 2014.
- Şaylan, Gencay, *Postmodernizm*, Ankara: İmge Kitabevi, 2016.
- Tarnas, Richard, *Batı Düşüncesi Tarihi*, c. 1, çev., Yusuf Kaplan, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2015.
- Tüzer, Abdüllatif, “Postmodernizm ve Tanrı’nın Ölümü: Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir Deneme”, *Milel ve Nihal Dergisi*, Sayı: 12/2, Temmuz-Aralık, 2015.

Abstract

20t Century Scepticism (Postmodernism) and Ethical Problems

The history of philosophy/ thought, with the condition of beginning with the written material at hand, if it is going to be gone through from the beginning, among the eye-catching points, no matter which period it is, without doubt is the one of philosophy which is in a firm relationship with political, religious, economical, artistic, ethical, social, scientific and legal fields. Because of this, the attitude puts forward in a philosophical period can only be meaningful if the conditions of the period are taken into consideration. When XX. Century is in question, without doubt postmodernism can also be referred to as a contemporary scepticism which is again a coming to terms of this period. But again the eye-catching most serious crisis of the antiquity is the dead ends of theoretical basis when they confront the ordinary course of community life. When the ethical field is in question, how contemporary scepticism is already coping or is going to cope is what this article hopes to bring forward with a frame in which it is going to try to study.

Keywords: Modernism, postmodernism, ethics, scepticism.

JEAN BAUDRILLARD'IN SİMÜLASYON KURAMINDA AYARTMA KAVRAMI

Hümeysra OKUYAN* | Caner TASLAMAN**

Öz

Postmodern çağın önde gelen düşünürlerinden Jean Baudrillard, içinde bulunduğumuz milenyum çağının gerçekliğini kaybettiğini ve yapaylığın hâkim olduğu bir dünyada yaşadığımızı ifade eder. Baudrillard'ın simülasyon kuramı ile temellendirdiği bu durum, gerçeğin simülakrlar aracılığı ile gösterge, imaj ve kodlara dönüşmesi ile ifade edilir. Hiper-gerçek olanın hâkimiyeti, düşüncenin ve gündelik yaşantının bütün alanlarında metastaz şeklinde yayılmaktadır. Baudrillard, şeylerin simülakr'a dönüşümünü ifade etmek için ve modern hayatın cazibesini pazarlayan bir olgu olarak "ayartma" kavramını öne sürer. "Ayartma", gerçeğin gücünü elinden alarak anlamın buharlaşmasına sebep olan bir eylem biçimidir. Bu makalede, genel hatlarıyla simülakrlar ve simülasyon kuramının tanımı, içerik ve tarihçesi, Baudrillard'ın simülasyon kuramı çerçevesinde "ayartma" kavramını nasıl tanımladığı, ayartmanın cinsellik, politika, sibernetik gibi olgular üzerindeki yoğun etkisi, ayartmanın bir formu olan gözaldatım özelliği, ayartmanın sınırları ele alınacaktır. Ayrıca Baudrillard'ın "ayartma" kavramını temellendirirken, ayartan ve ayartılanın, özne ve nesnenin karakterini ortaya çıkartan Kierkegaard'ın ayartma kavramını nasıl ele aldığına da değinilecektir.

Anahtar kelimeler: Baudrillard, simülasyon, ayartma, simülakr, hiper-gerçek, sanal, Kierkegaard.

Giriş

Postmodern çağın en büyük filozoflarından biri olarak kabul edilen Jean Baudrillard, gerçekliğin kavramsal ve fiziksel olarak ortadan kalktığını, yerine ise sanalın hakim olduğunu ifade eden simülasyon kuramını öne sürmüştür. Baudrillard'ın ifadesiyle simülasyon, "bir kökenden yoksun olan, gerçeğin modeller aracılığıyla türetilmesine, gerçekten ve fiili olarak var olan bir şeyi veya durumu bütün bileşenleriyle birlikte gerçekmiş ve fiilen var 'mış gibi' gösterme durumunu simgeleyen hiper-gerçeklik durumudur."¹ Simülasyon evreninde şeyler simüle edilerek simülakr'a dönüşmekte, simülakrlar ise gerçeği perdeleyerek anlamın buharlaşmasına sebep olmaktadır. Hiper-gerçeklik biyolojik, sosyolojik, ekonomik, politik ve toplumsal tüm olgularda kendini göstermektedir. Gösterge, imaj yahut koda dönüşen bütün mefhumlar, görünen şeyin gerçek ya da gerçekliğin kendisi değil gerçek ya da gerçekliğin bütün özelliklerine sahip bir hayaleti yahut simülasyonudur.²

Baudrillard, medya aracılığıyla bugüne gelinmesini teknolojik determinist yaklaşımıyla açıklarken, bir simülasyonlar dünyasında yaşandığına, medyanın sunduğu modeller ile gerçek arasındaki ayrımın bulanıklaştığına işaret eder.³ Gerçekliğin yitimi, sanalın iktidarına zemin hazırlamıştır: "Son yüzyılla üretilen, bizim bir ilkeye dönüştürdüğümüz gerçeklik ortadan

¹ Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı Yay., 2016), s. 14.

² Oğuz Adanır, *Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar ve Söyleşiler* (İstanbul: Hayal Et Kitap Yayınları, 2008), s. 22.

³ Caner Taslaman, *Türkiye'de İslam ve Küreselleşme* (İstanbul: Destek Yayınları, 2016), s. 188.

kaybolmaktadır. Bu gerçekliği ne pahasına olursa olsun bir referans olarak yaşatmaya çalışmak mantıksız bir şeydir, çünkü gerçekliği ayakta tutan ilke ölmüştür. 'Nesnel' gerçeğin ortadan kaybolmaya başlamasıyla birlikte bu gerçeklik ilkesi giderek güçten düşerken bütünsel, sanal bir gerçekliğin giderek güçlendiği görülmektedir."⁴ Baudrillard, simüle etme eylemini açıklarken imgeyi gerçeğin ikizi olmaktan ayıran ayartma özelliğinin üstünde durur. Baudrillard, Marksist literatürden sıyrılarak simülatif düzenin habercisi olduğunu *Ayartma* (1979) kitabı ile dile getirir; bu Baudrillard'ın fikrî yön değişiminin habercisidir. Baudrillard'ın baştan çıkarma olarak da kavramsallaştırdığı ayartma, en genel anlamda, 'yanılsamalar üretme gücü olan bir kuvvet'⁵ şeklinde tanımlanabilir. Baudrillard'ın kendi ifadesi ile ayartma, "basit bir görünüşten ya da mutlak bir yokluktan ibaret değildir, bir varlığın tutulumudur. Tek stratejisi orada olmak/orada olmamak, böylece bir tür yanıp sönme, bir hipnoz düzeneği üreterek dikkati anlam arayışının tümüyle dışında billurlaştırmaktır."⁶ "Ayartma" kavramı imajların çekiciliğinin temellendirilmesidir.

1. Genel Hatlarıyla Simülakrlar ve Simülasyon Kuramı

Gerçekliğin ironik bir simülakr'ı ve anlamla oyun oynayan bir özellik olarak ayartma, simüle etme eyleminin elinde bulundurduğu en büyük güçtür. Kökü Latince olan "simülakr" kelimesi ise "orjinali olmayan kopyanın kopyası"⁷ olarak ifade edilebilir. Simülakr en genel anlamı ile bir gerçeklik olarak algılanmak isteyen görünümdür.

Simülakrların oluşumunda işlev kazanan bu özellikler sayesinde, ideolojilerin giderek kendisine dönüştüğü, yapay olanın gerçek olandan ayırt edilemediği, gerçeğin yerini kendisinin aldığı simülakrlar sahneye çıkmaktadır. Simülakrların bütün olgu ve nesnelerin yerini alması ortaya radikal belirsizlik durumunu çıkarır.

Baudrillard simülakrları üçe ayırır:

(I) Uyumlu, iyimser ve Tanrı'nın yaratmış olduğu ideal doğanın aynısını oluşturmayı amaçlayan imgeleme, taklit ve kopyalama üstüne kurulmuş doğal simülakrlar.

(II) Tüm üretim düzenini kapsayan enerji ve güç üstüne kurulmuş makinelerin somutlaştırdığı üretici özelliğine sahip üretici, yayılma eğiliminde olan üretici ve çalışan simülakrlar.

(III) Bilgi, model ve sibernetik oyunlardan oluşan total işlemsellik, hiper-gerçeklik ve total bir denetimi amaçlayan simülasyon simülakrları.

(IV) 'Hem gerçekliğe, hem de yanılsamaya son veren ultra gerçeklik'⁸ olarak tanımladığı bu moment, 'bütünsel gerçeklik' safhası.

İlk iki gruptaki simülakrlar ütopya ve bilim kurguyu temsil ederken, üçüncü grup simülakrlar düşsel öğeler barındırır.⁹

Simülakrlar doğallı yansıtarak bir göstergeye ve imaja dönüşebildiği sürece başarılıdır.

⁴ Jean Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015), s. 14.

⁵ Kim Toffoletti, *Yeni bir Bakışla Baudrillard*, çev. Yetkin Başkavak (İstanbul: Kolektif Kitap, 2014), s. 38.

⁶ Aktaran Toffoletti, *Yeni bir Bakışla Baudrillard*, s.39; Jean Baudrillard, *Seduction* (Basingstoke ve Londra: Macmillan, 1990), s. 58.

⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), s. 775.

⁸ Jean Baudrillard, "Violence of the Virtuan and Integral Reality", *International Journal of Baudrillard Studies*, c. 2, no. 2, s. 2.

⁹ Ahmet Dağ, *Ölümçül Şiddet: Baudrillard'ın Düşüncesi* (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2014), s. 177.

Simülakrlar yalnızca gösterge ve imaj oyunlarından ibaret değildir; onlar aynı zamanda toplumsal ilişkileri ve toplumsal iktidarı da bir çatı altında toplar; nitekim bir süre sonra toplum da kitle de bu dönüşümden payını alır. Yalnızca sanal olan imajlar değil, formasyon, eğitim, örgütlenme aygıtları da birer simülakrdr.

Baudrillard simülakrların tarih boyunca farklı işlevler gördüğünü ifade ederek, simülakrları gerçekliği yansıtmaktan, gerçekliği gizlemeye, gerçekliğin yokluğunu gizlemeye ve nihayet gerçeklikle hiçbir ilgisi olmayana doğru giden bir düzen içinde tanımlar. Simülakrlar toplumdaki kullanım çeşidi ve yaygınlığına göre Baudrillard tarafından üç düzende ele alınır. Bunlar:

1. Rönesans'tan sanayi devrimine klasik dönem (biçimsel kopyalama dönemi)
2. Sanayileşme dönemi (biçim üretimi)
3. Simülasyon çağı (kodun egemenliği)

Birinci simülakr düzeni, Rönesans'tan XVII. yüzyıldaki Sanayi Devrimi'ne kadar yaşanan süreci ifade eder. İmajlar bu dönemde 'simgesel değiş tokuş' ile şekillenmeye başlamış, modernlik öncesi toplumsal ilişkiler çağını ifade etmektedir. Baudrillard bu dönemi Bizans ikonaları üzerinden örneklendirir. Temsiller burada taklit biçiminde doğayı yeniden üretmeye çalışır. Bu ilk simülakr düzeni, seri üretim öncesi kullanım değeri olarak ifade edilen 'doğal değer' aşamasına tekabül eder.

Baudrillard'ın tanımladığı ikinci simülakr düzeni Sanayi Devrimi ile başlar. Endüstrileşme, sanayileşme ve kitlesel üretim tekniklerinin başladığı bu dönem nesnelere yeni değerler ve işlevler yükler. Değişen yalnızca ticari kültür ve tüketim kültürü değildir; makineleşmenin yansıdığı sanat çalışmaları da bu değişimden payını alır. İkinci düzende, bireyin imajlarla ilişki zeminini üretim teşkil eder, bunun sonucu olarak da imaj ve göstergeler artık bir şeylere benzemeyi hedeflemez. Seri üretimle birbirinin aynısı pek çok nesnenin ortaya çıkması 'özgün' olanın yokluğuna işaret eder. Baudrillard'a göre bu dönem 'yabancılaşmanın altın çağı'dır.

Bu dönem meta tamamlayıcı niteliği olan değişim değeri aşamasıdır. Nesneler seri olarak üretilebilir olduğundan, birinin diğeriyle değiş tokuş veya ikamesi mümkündür. İkinci simülakr düzeni sanayileşme ve pozitivist tahakkümün eleştirildiği düzendir.

Birinci ve ikinci simülakr düzenleri arasındaki farka baktığımızda, birinci aşamada asıl ile sahte arasında bir benzerlik yaratıldığını, ikinci düzende ise ikisinin denk olduğunu görürüz. Birinci aşamada imaj dünyaya dair bir yorumken, ikinci aşamada imaj resmettiği şeyle denk olmaya çalışır.¹⁰ Baudrillard bu iki düzen arasındaki farkı otomat ve robot ile ifade eder;

Bu iki yapay varlığı birbirinden ayıran iki ayrı düşünce evrenidir. Birisi insanın tiyatral görünümlü, mekanik ve duvar saatinin içyapısını andıran bir düzene sahip kopyasıdır. (...) Diğeriye teknik ilkeler tarafından belirlenmiştir, bu düzeyde önemli olan makinelerdir. Otomat bir tiyatro oyuncusunu (yapay bir varlık) andırır ve eğlendirirken, Devrim öncesinin toplumsal ve tiyatral yaşamına katılmaktadır. Robot ise adından anlaşılacağı gibi çalışmaktadır. Burada tiyatro sona ermiş, devreye insana özgü bir mekanik anlayışı girmiştir. Otomat insanın bir *benzeri* ve onun muhatabıdır. Makine insana *eşdeğer* bir varlıktır ve tekilleştirilmiş işlemsel bir süreçte onu kendisine eşdeğerli bir varlık haline getirmektedir. Birinci basamak simülakrlar ile ikinci basamak

¹⁰ Toffoletti, *Yeni Bir Bakışla Baudrillard*, s. 31.

simülakrlar arasındaki fark işte budur.¹¹

Üçüncü safha simülakrlar'da nesne, önceki iki aşamada olduğu gibi benzerlik veya denklik üretmeye kalkmaz; zira nesne de tıpkı sahte olan bir simülasyon gibi anlaşılır. İmajlar ve gerçeklik arasındaki ayırt edilebilir farklılık üçüncü aşamada çökmeye başlar. Baudrillard, bu çökme ve çürümenin kökenlerine indiğimizde karşımızda kodun egemenliği, kapitalizm, kitlesel iletişim, medya araçları ve tüketim kültürünün çıkacağına işaret eder. Bu aşama gerçekliğin simülasyon içindeki kaynaşımı olarak hiper-gerçekliğin ortaya çıkmasıdır. Baudrillard, üçüncü aşamada simülakrların ortaya çıkışının en kusursuz görüntüsünün genetik kodlanma (DNA) olduğunu ifade eder; zira genetik kodlama aynı şeyleri hiç durmadan tekrar üreten, koda nesnel bir temel üreten bir mekanizmadır.

Üçüncü aşamada nesne, terimin genel anlamıyla 'işlevsel' değildir, test etmeye yaramaktadır. Nesnenin bir önceki nesneyle iletişiminin kalmaması gibi, iletişim araçlarının ürettiği haberlerin de olguların 'gerçekliğiyle' bir ilgisi kalmamıştır. Hem nesne, hem de haber bir kurgunun ürünüdür. Onlar 'gerçekliği' yalnızca test ederek, yalnızca kendilerine 'yanıt verebilen' soruları sormuşlardır. Bu sebepten üçüncü aşamaya geçildiğinde 'Mesaj aracın kendisidir' mantığı gösterge ekonomi politığının bizzat kendisidir. Zira ortam ve mesaj, gerçek ve medium artık birbirine karışmış ve fark ayırt edilemez hale gelmiştir.

Üretime dayalı kapitalist toplumlardan, hayatın bütün alanlarını tahakküm altına almak isteyen denetçi bir toplum yapısı ortaya çıkmış, oluşan bu yeni neo-kapitalist düzen sibernetik özellikler taşımaktadır. Baudrillard'ın 'simülakranın devinimi'¹² olarak ifade ettiği bu dönem, markalar, imajlar, sloganlar, işaretler ve grafiklerin öne çıktığı, televizyon programlarının gerçekten daha gerçek görüldüğü döneme işaret eder. Amerika televizyonlarında yapılan *Crime Scene Investigation* (Olay Yeri İnceleme) programı bu tarz programlara bir örnektir. CSI sendromu olarak ifade edilen, kriminal inceleme yapılan bu programda, detayların normal şartlar altında gerçekte yaşanan bir süreçten çok daha detaylı, hızlı ve gerçek görünüşünden dolayı bir simülakr örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde *Loud Ailesi'nin* hayatının bütünsel olarak yansıtılmaya çalışıldığı, kameranın adeta hem orada hem değilmiş görüntüsü verdiği televizyon programı da gerçekliğin hiper-gerçekliğe dönüştüğü üçüncü basamak simülakrlara örnektir. Bu programlar hiper-gerçek hayatların ve kişiliklerin kusursuz bir ifşasıdır.¹³

Baudrillard'a göre, simülasyon durumunda gerçeklik ve ekran birbiriyle çakışan unsurlar haline gelirler. Senaryo ve kurgu her an yeniden gerçeğe uygun bir şekilde üretilmek durumundadır. Zira imajlar, içinde bulunulan üçüncü aşamada, artık gerçeklikten farklı değildir. İmajlar, çerçevenin dışında olan şeylerin gerçek olduğunu düşünmemizi sağlayarak sadece gerçekliğin simülasyonu olduğunu gizlemektir.¹⁴ Baudrillard'ın deyimiyle, "simülakr dediğimiz hakikati gizleyen değil, hakikatin yokluğunu gizleyendir."¹⁵ İmajın gerçekliğimiz, kodların ise imaj üretiminin 'yeni işlemsel

¹¹ Jean Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, çev. Oğuz Adanır (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2006), s. 93.

¹² Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s. 13.

¹³ Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s. 58.

¹⁴ Toffoletti, *Yeni Bir Bakışla Baudrillard*, s. 35.

¹⁵ Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s. 12.

düzenleniş biçimi' haline geldiği üçüncü basamakta¹⁶, simülasyon sistemi her şeyiyle kapsayıcıdır.

Üçüncü simülakr düzeninden sonra fraktal yahut viral aşama olan dördüncü simülakr düzenine geçilir. Baudrillard'ın 'hem gerçekliğe, hem de yanılsamaya son veren ultra gerçeklik'¹⁷ olarak tanımladığı bu moment, 'bütünsel gerçeklik' safhasıdır.

Simülakrların tanımlanamaz hale gelmesiyle açığa çıkan bütünsel gerçeklik safhası, kitle iletişim araçlarının, yüksek teknoloji ürünlerinin, televizyon ve medyanın ortaya çıkarttığı yanıltıcı gerçeklik unsuru ile ilgilidir. Zira insanlar bu gerçeklerle bireysel hatalarında duysal bir yüzeyde karşılaşmazlar. Baudrillard bu aşamada gerçekliğin sorunsallaşmasını anlamlandırma ve anlama yetisini yok etmesinde görür:

'Bütünsel gerçeklik' dediğimde bununla bütün dünyanın, sınırlandırılması olanaksız işlemsel bir projeye suç ortaklığı yapılmasını yani her şeyin gerçek, görünür, saydam ve 'özgürleştirilmiş' olduğu, bir sonuca ulaştırıldığı ve anlamlı olması gerektiği (oysa anlamdan söz edebilmek için her şeyin anlamlı olmaması gerekmektedir) bir dünyayı kastediyorum.¹⁸

Bütünsel gerçeklik her şeyin gerçeğe dönüşmesine, zıttı ile kaim olan kavramların yokluğuna işaret eder. Hayal gücü, düş, ütopya gibi kavramlar anlaşılamadığı için gerçeğin de neye tekabül ettiği anlaşılamaz. Üzüntüyü tanımlayamadan mutluluğu, acıyı tanımlayamadan tatlıyı tanımlayamayan diyalektik unsurlar gibi, gerçek de düş veya hayal gücü olmadan tanımlanamaz. Hâlbuki bugünün şartları içinde düşsel unsurların veya ütopyaların kendilerini gerçekleştirme gerçeğin bütünsel ve doğrulanamaz bir doğrultuda ilerlemesine sebep olmaktadır. Burada ortadan kaybolan Baudrillard'ın ifadesiyle fiziki değil, zihinsel gerçektir. Simülakrlar nedeniyle her şeyin gerçek gibi algılanması da bütünsel gerçekliğe yol açmaktadır. Baudrillard bütünsel gerçekliğe neden olan bu unsurları önü kapatılamaz bir tehlike olarak ifade eder: "Yanılsama (illüzyon), düş, tutku, delilik ve uyuşturucu maddelerin yanı sıra yapaylıkla simülakr -bunlar gerçeğin izini sürüp, onu geçirmeye çalışan doğal düşmanlarıydı. Bütün bunlar sanki tedavisi olanaksız sinsi bir hastalığın pençesine yakalanarak güçten düşmüş gibidirler."¹⁹

Batı akli, bugün bütünsel gerçekliğin tüm unsurlarının gerçek hayatta karşımıza çıkmasına, bizi sarıp sarmalamasına zemin hazırlamıştır. Sanal olan her şey kusursuz bir görüntü altında insanlığın önüne konulmaktadır. Bu anlamda henüz doğmadan kusurları giderilerek genetik mühendisliği sayesinde kusursuz bir insan görünümü verilmeye çalışılan bebeklerden bahsedilmektedir. Bu işlem bütünsel insan projesidir. Simüle edilmiş her şey kusursuz ve mükemmellik arz eden bir görüntü sunar. Yalnızca rastlantısal olan, simülakrlardan arındırılmış ve kusurlu olan şeyler gerçeğin, hakikatin ifadesi olabilir.

Dördüncü simülakrlar düzeni kültürün sonsuz biçimde çoğalarak metastaz biçimde yayıldığı düzendir. Gönderen noktasının ve eşitlik ilkesinin olmadığı bu düzende gerçek, çoğaltma, kopyalama ve metastaz yoluyla kendi varlığını ortaya koyar ve bu sebepten değer yasası yoktur.²⁰ Bu aşamada artık temsillerden önceki aşamalardaki gibi sanki dünyanın yanılsaması veya ona verilmiş bir tepki

¹⁶ Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, s. 100.

¹⁷ Jean Baudrillard, "Violence of the Virtuan and Integral Reality", s. 2.

¹⁸ Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötünün Egemenliği*, s. 13.

¹⁹ Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötünün Egemenliği*, s. 24.

²⁰ Mike Gane, *Jean Baudrillard: Radikal Belirsizlik*, çev. Ali Utku- Serhat Toker (Ankara: De Ki Yayınları, 2008), s. 71.

olarak bahsedemeyiz. Dünya onlardan ibarettir.²¹ “Tekniğin küresel güce özgü hegemonik özelliklere sahip olduğu bir aşamada, insan yalnızca özgürlüğünü değil, kendi hakkında düşler yetisini de yitirmektedir. Bugün insan, boyun eğdiği makinelerin onun yerini alması nedeniyle, çalışma düzenine özgü işsizliğin çok ötesine geçen zihinsel ve varoluşsal bir işsizlikle karşı karşıyadır.”²² Temsillerin her yerde ve kuşatıcı bir şekilde var olması bireyin ve kitlenin kendisiyle temsil arasındaki mesafeyi ortadan kaldıramamaktadır. İçinde sarmalandığı temsillere uzaktan bakamayan bir göz ise eleştirel aklını kaybetmektedir. Bu sebeple Baudrillard’a göre simülasyon toplumu eleştirel aklını kaybetmiş bir toplumdur.

2. Ayartma Kavramının Yapısı, Tarihçesi ve Nitelikleri

Ayartma, insanlık tarihi ile yaşıt bir olgudur; nitekim kutsal metinlerde geçen ilk insanlar kıssasında Âdem ve Havva’nın cennetten kovulmasına sebep ‘ayartma’dır. Adem kıssasının dini kitaplardaki anlatımlarında nüans farklılıkları vardır; ayartılan daima Adem figürü, ayartan ise kimi kıssalarda Havva, kiminde ise şeytandır. Baudrillard, bilişsel anlamda modern dünyada sanal olan üzerine kurguladığı ayartma kavramının temellerini şeytana dayandırır; ona göre ayartma şeytanın başlıca stratejisidir. Baştan çıkarma, daima kötülüğün yahut dünyanın stratejisi olarak görülmüş, dünyevi hayatın hilesi olmuştur. Ayartma, “öyle bir lanet ki, ahlakbilime ve felsefeye, günümüzde ise psikanalize ve ‘arzunun özgürleşmesine’ karşın hiç değişmeden kalabilmiştir.”²³ Ayartmada esas olan sembolik olanı göstergesel olandan ayırt etmektir.

Baudrillard’ın simgesel değiş tokuş ve ekonomi politik arasındaki ayrımlarının inşası Marx’ın ekonomi politiği ile Marcel Mauss ve George Bataille’in etkisine dayanır. Başlangıçta bu sistemleri sınırlı bir diyalektikle ayıran Baudrillard, zamanla Batı kültürü ile sembolik bir karşıtlık yaratmış olan sembolik kültürleri daha öteye götürmeye çalışmıştır. Bu noktada kendisine karşı bir kültürel mücadele sürecinin olumlayıcı bir yeniden-değerlendirme üretebileceği değerlerin trajik ters çevriminden mustarip Batı kültürünün ‘ressentiment’tan (hınçtan) kaynaklanan bir köle ahlakı olarak görüldüğü Nietzscheci bir perspektifi benimsemiştir.²⁴ Fakat bu noktada Baudrillard, Nietzsche’den hareketle Stoacılar ve Heraklitus’un olumlayıcılığını tercih etmiş, ‘ressentiment’ yerine ‘amor fati’/‘yazgı aşkı’/‘kaderini sev’ kavramını kullanmıştır, nitekim onun *Ölümcül Stratejiler* kitabının ana teması da bunun üzerinedir.

Baudrillard, sembolik kültürleri göstergesel kültürlerden ayırtırken göstergesel olana karşıt sembolikleştirdiği bir kavram olan ‘ayartma’ kavramını öne sürer; ayartma kavramıyla temsilin varlığını sorunsallaştırdığı bir noktaya değinir. Bu noktada Baudrillard, ayartmanın estetik boyutlarını tartışırken, simülakr’ın temellerine ilişkin düşüncelerini de sanata atıflar yaparak izah eder. Bu aşamadan sonra toplumsal ilişkileri kurduğu temeller üzerine yeniden yapılandırırken Nietzscheci kavram merkezi hale gelir; bu kavram ‘radikal yanılısama’dır. Ayartma ve radikal yanılısama Nietzsche’de Hristiyan kültürü ve kilise karşıtlığı üzerinden bir yabancılaşmaya işaret ederken, Baudrillard bu ayartmanın, sanal/simulatif gerçeklerin birey ve toplumu ötekinin sorunlarına karşı yabancılaştırdığının altını çizer.

²¹ Toffoletti, *Yeni Bir Bakışla Baudrillard*, s. 36.

²² Jean Baudrillard, *Can Çekişen Küresel Güç*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), s. 69.

²³ Jean Baudrillard, *Baştan Çıkarma Üzerine*, çev. Ayşegül Sönmezay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), s. 7.

²⁴ Gane, *Jean Baudrillard: Radikal Belirsizlik*, s. 36.

Baudrillard ayartma kavramını Borges'in büyüğü gerçekçiliğine ve Kierkegaard'ın "baştan çıkarma" terimine dayandırır. Kierkegaard'ın *Baştan Çıkarıcının Günlüğü* eserinde ayartma kuramı estetik ve aşk üzerinden temellendirilir. Roman tarzında kaleme aldığı bu eserde Kierkegaard, ayartıcıyı etik, estetik ve erotik çizimleri olan, aşk bilgeliği ile donatılmış Johannes karakteri olarak kurgular. Johannes karakteri âşık olduğu Cordelia'yı nesne, aşkın bir duygu olarak kabul ettiği aşkı ise özne yerine koyar. Johannes aşk ve estetiğe dair bütün gücünü bilgi-iktidar diyalektiğinden alır. İlişkilerinde nişanlılıktan evliliğe doğru ilerlerken, aşk ve estetiğin ayartılan fitratının etkisi ile yozlaşması sonucunda ayrılırlar. Kierkegaard, Hegelci diyalektiğin tez ve antitez arasındaki zıtlık, her ikisinin rasyonel yönlerini koruyan bir yüksek sentez içinde birleştirme yoluyla ortadan kaldırılmasına atıfla romandaki ilişkileri kurgular. Baştan çıkarıcılık eyleminin temel karşıtlıklardan beslendiğini ifade eder: "Her şey düzenlenmeli, en büyük karşıtlıklar o anda birleşmelidir. Eğer bir şey, özellikle temel karşıtlıklardan birisi bu birlik içinde eksik ise, o zaman durum baştan çıkarıcılığının bir kısmını kaybeder."²⁵ Bu minvalde Kierkegaard, Johannes'in nişanlısı ile ilişkisinin Hegelci anlamda 'diyalektik' olmamasını amaçlamaktadır. Aşk ve nişanlılığın bağdaşmayacağını hisseden Cordelia, kendisine Johannes tarafından aşkın özgürce ifade edilmesinin önündeki engel ilişkiymiş gibi gösterildiği için, nişanı iptal etmektedir: "Nişanlılığın kendisi, ilginç denildiğinde olağan olarak anlaşılanı sunmadığı için ilginç idi. İlginçliğini içsel yaşamla çelişen dışsal görünüş yoluyla koruyordu. Eğer ona gizlice bağlı olsaydım, yalnızca ilk düzeyde bir ilginçlik söz konusu olacaktı. Oysa nişanlılık ikinci düzeyde bir ilginçliktir ve bu nedenle öncelikle Cordelia açısından ilginçtir. Nişan, onun tarafından daha yüksek bir alana yükselmek üzere bozuluyor."²⁶

Baudrillard'a göre ise milenyum çağında şeytanın görevini üstlenmiş ayartma, şeylerin ayartılması ile onları gerçeklik evreninden ayırarak görünümüler oyunu içine sürüklemekte ve simgesel değiş tokuş sürecine mahkûm etmektedir.²⁷ Bu haliyle ayartma artık sosyal bilimlerin ve dinin konusu olmaktan çıkmış, felsefe, sanat ve edebiyata da gönderme yapmakta, önce ekonomik ve maddi dünyayı, daha sonra ise ölümü ve cinselliği tahakkümü altına almaktadır. Göstergelerle insanı aldatarak anlamlarını yitirmelerine neden olan ve gerçeğin sahip olduğu tüm gücü elinden alan göstergenin ve imajın anlama karşı tahakkümünü resmeden ayartma, kendisinden kaçılmayacak bir zorunluluktur. Walter Benjamin'in sanat kuramına atıfla, Baudrillard, ayartmanın simülakrlar düzeni içerisindeki soy kütüğünü çıkartmaya çalışır ve kural, yasa, norm olarak üç tür ayartma biçimi öne sürer. "Birinci ayartma biçimi, düello mantığıyla; ikincisi, diyalektik kutuplar mantığıyla karakterize edilirken, üçüncüsü, dijital bir bağlantıyla karakterize edilir. Birinci ayartma biçiminde kuralın ritüel kültürü, canlı sembolik uzamları koruyan bir oyun biçiminin üretildiği kültürdür. İkincisinde, yasaya ve sözleşmeye dayalı toplum, aynı zamanda çelişki, sınıraşımı ve devrim toplumdur. Üçüncüsü ise klonlamanın ve kopyanın kendini ayartmasıdır."²⁸ Bu ayartma biçimi kitlelerin tarihini iki evrede tanımlar, birincisi kitlelerin şiddetle bastırıldığı ve öznenin devrimci eyleminin asıl unsur haline geldiği yabancılaşıma dönemi, ikincisi ise kitlelerin tüketim nesnesi olabilmeleri için öznel arzularla donatıldıkları dönemdir.

Şeffaflık toplumlarında ayartıcı apaçık değil, karmaşık ve dolambaçlı yollar izler ve kendi

²⁵ Soren Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Anka Yayınları, 2013), s. 160.

²⁶ Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, s. 161.

²⁷ Jean Baudrillard, *Anahtar Sözcükler*, çev. Oğuz Adanır ve Leyla Yıldırım, (İstanbul: Paragraf Yayınları, 2005), s. 35.

²⁸ Gane, *Jean Baudrillard: Radikal Belirsizlik*, s. 43.

yarattığı kodlar ile çeşitli anlamlara gelebilecek işaretler kullanır: “Ayartma genellikle çokanlamlı kodlara dayanır, bu da Batı kültüründe ayartıcının prototipi olan kişilerin ahlaktan bağımsızlığın belli bir biçiminin tipik temsilcileri haline gelmesini sağlamıştır. Belirsizlik ve çokanlamlılık esas olarak konuşanın niyetinin muğlak kalmasını sağlamaya yarar. Bunlar dilsel anlamda hem güç hem de özgürlük sağlar.”²⁹ Var olan nesne ve kavramları kendi gerçekliklerinden ayartma ile uzaklaştırarak mistik bir izlenim kazandıran bu kavram, Baudrillard’a göre işaret ve imajın bir temsili niteliğinde³⁰ olduğu için kötülük ilkesinin silahı durumundadır. Zira kötülük ve iyilik modern dönemde bir buzdağı görünümündedir.³¹ İyi ve kötü bu düzende ayırt edilemez bir biçimde birbirine karışır. Simülakr düzeninin tarihsel arka planda üç evrede gerçekleşmesi gibi ayartma da bu düzenlere paralel olarak çoğalmakta ve örnekleri görüntülenmektedir. Batı kültüründe ayartmanın altın çağı Rönesans ve Sanayi Devrimi arasındaki süreçte, doğal değer aşaması ile yaşanır. Bu dönemde ayartma sarayların görgü ve nezaket kurallarının aristokratik bir görünümünden çıkarak bir oyuna dönüşmesiyle ortaya çıkar.³² Bu dönemde ayartma dönüştürücü formdadır. En büyük dönüştürme örnekleri ise kendilerini Bizans ikonaları üzerinden gösterir. İkonaların artık ayinsel olmaktan çıkıp estetik olmaya başlaması, “ikonaların bir imaj olarak kutsal ve özgür rolünden kaynaklanan ‘simgesel yükümlülüğü’ ya da bir zamanlar sahip olduğu kıymeti simüle edebilir hale getirmiştir. Yani imajlar artık ritüel ilişkileri desteklemez, onun yerine statüye delalet eder, pasifleşmiş toplumu denetleyerek dinsel bağlılığı yaymaya çalışır.”³³ Kilisedeki ikonalar gibi, Rönesans’ta ortaya çıkan, kopyalanan yahut alçı ile sahte bir görünüme sahip olan heykeller de bu dönemin imajlarından. Kilisenin iç kısımlarındaki gravürlere sahte mermer ile yalancı bir üç boyut kazandırılması, yine iç kısımdaki nesneleri çiçek veya meleklerden seçerek doğal olmasa da doğal görüntüsü verilen göstergeler konulması bu süslemelerin asıl nesnenin kendisi değil; bir kopyası durumunda olduğunu gösterir.³⁴ Temsiller burada taklit biçiminde doğayı yeniden üretmeye çalışır. Bu ayartma biçimi, ilk simülakr düzenine, seri üretim öncesi kullanım değeri olarak ifade edilen ‘doğal değer’ aşamasına tekabül eder.

Ayartmanın imaja dönüştürücü gücü ise tam olarak XIX. yüzyılda ticari değer yasasının ekonomi politikte etkin hale gelmesi ve yabancılaşmanın evrenselleşen bir unsur haline gelmesi ile gerçekleşmiştir. Bu dönemde nesnenin bir önceki nesneyle iletişiminin kalmaması gibi, iletişim araçlarının ürettiği haberlerin de olguların ‘gerçekliğiyle’ bir ilgisi kalmamıştır. Hem nesne, hem de haber bir kurgunun ürünüdür. Onlar ‘gerçekliği’ yalnızca test ederek, yalnızca kendilerine ‘yanıt verebilen’ soruları sormuşlardır. Bu sebepten üçüncü aşamaya geçildiğinde ‘Mesaj aracın kendisidir’ mantığı gösterge ekonomi politığının bizzat kendisidir. Zira ortam ve mesaj, gerçek ve medium artık birbirine karışmış ve fark ayırt edilemez hale gelmiştir. Üretime dayalı kapitalist toplumlardan, hayatın bütün alanlarını tahakküm altına almak isteyen denetçi bir toplum yapısı ortaya çıkmış, oluşan bu yeni neo-kapitalist düzen sibernetik özellikler taşımaktadır. Baudrillard’ın ‘simülakranın devinimi’³⁵ olarak ifade ettiği bu dönem, markalar, imajlar, sloganlar, işaretler ve grafiklerin öne çıktığı, televizyon programlarının gerçekten daha gerçek görüldüğü döneme işaret eder.

²⁹ Byung Chul Han, *Şeffaflık Toplumu*, çev. Haluk Barışcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), s. 31.

³⁰ Baudrillard, *Baştan Çıkarma Üzerine*, s. 103-104.

³¹ Baudrillard, *İmkansız Takas*, çev. Ayşegül Sönmezay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), s. 100.

³² Jean Baudrillard, *Çaresiz Stratejiler*, çev. Oğuz Adanır (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2011), s. 130.

³³ Toffoletti, *Yeni Bir Bakışla Baudrillard*, s. 27.

³⁴ Toffoletti, *Yeni Bir Bakışla Baudrillard*, s. 30.

³⁵ Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s. 13.

Baudrillard'ın ifadesi ile bugün içinde yaşadığımız dünyada ayartmanın gerçekleşmesi için ötekiye ihtiyaç duymamız gerekir. Ortada baştan çıkmaya hazır birileri var ise onları baştan çıkartabilirsiniz.³⁶ İkel toplumlarda zorlama ile gerçekleştiremeyen ayartma/baştan çıkarma gibi Baudrillard felsefesine ait kavramlar, neo-liberal toplumların hayat tarzlarına ve gidişatına örnektir. Bu evreler sonucunda kitle simülakr düzeninin içinde bütünsel bir şekilde varlığını muhafaza edecektir.

2. 1. Bir Ayartma Unsuru Olarak Gözaldatım (Trompe L'oeil)

Baudrillard gerçekliği ve kitleyi estetik biçimde tahakküm altına alarak anlamı ortadan kaldıran ayartma ile birlikte Marcel Mauss'tan ödünç aldığı *trompe l'oeil/gözaldatım/simgesel mübadele* kavramına yönelir. Mauss, simgesel mübadele olarak ifade ettiği bu kavramı ikel ve modern toplumlarda yapılan karşılıklı simgesel değişimi vurgulamak için kullanmıştır. Modern insandan farklı olarak ikel kavimlerde simgesel mübadele, süreklilik, karşılıklı, eşit ve dolaşım ilişkisi sağlıyordu; bu sebeple bütün faaliyetleri destekleyen temel bir yapı halindeydi. Bu minvalde Mauss, simgesel mübadelenin modern toplumsal hastalıklara çare olabileceğini, ortak toplumsal bir değer sunabileceğini ifade etmiştir.³⁷ Bu kavrama ilgi duyan Bataille ve Baudrillard, bu simgeselliğin büyüleyici yanı üzerinde durmuşlardır.

Rönesans'tan XVII. yüzyıla kadar Avrupa kültürüne egemen düzen olan gözaldatım, gerçek dünyaya bakışa odaklanmak yerine, büyülenmiş simülakral biçime yönelimdir. Gerçeküstücülüğün yirminci yüzyıl işlevselciliğinden yararlanması gibi, gözaldatım da rasyonelleşen Rönesans perspektivizminden yararlanarak dünyevi bir ufuk çizer.³⁸ Baştan çıkarmanın yanıltıcı biçimi olarak gözaldatım, sahteden daha sahte olan görünümün sırrıdır. "Gözaldatımda söz konusu olan şey, gerçekle iç içe geçmek değil, oyunun ve yapmacılığın tam olarak bilincine varmış bir simülakr üretmek, -bunu yaparken üçüncü boyutu taklit etmek, bu üçüncü boyutun gerçekliği karşısında kuşku yaratmaktır-; bunu yaparken gerçek etkisini taklit etmek ve aşmak, gerçeklik ilkesi karşısında radikal bir kuşku yaratmaktır."³⁹

Diğer yandan gözaldatım, görsel sanatlarda duvar resmi, fresk veya kanvas gibi iki boyutlu bir imajda üç boyutluluk algısı yaratan boyama tekniğidir. Baudrillard, bu tekniği kullanan bir resme baktığında gördüğü şey, düz yüzeyden fırlayan nesnelerin Rönesans sanatına özgü derin perspektif uzamına aykırı şekilde 'ileri merkezsizleştirme etkisi' yapmasıdır. Gerçeküstücülüğün bir temsili biçiminde ortaya çıkan bu kavram, gerçekliğin yapısıyla oynar ve açığa çıkarır. Çağdaşı olduğu bütün nesneleri taklit edilebilir düzleme taşır. Bu anlamda gerçekliğin 'ironik bir simülakrı'dır.⁴⁰ Rönesans'da, yani birinci simülakr düzeninin hâkimiyetinde ortaya çıkan bu özellik, kendisini yalnızca resim ve mimaride değil, siyasal uzamda da göstermektedir. Siyasi yapıların tersinirlik özelliği taşıyarak iktidarlarını mekânsal 'kör nokta' üzerine kurmaları yahut yüzyıllardır Cizvitlerin, Papa yahut Büyük Engizisyoncunun iktidarları için bir sır haline getirmeleri gözaldatımının görünümü sırlaştırılan yapısının başarısıdır.

³⁶ Adanır, *Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar ve Söyleşiler*, s. 69.

³⁷ Zhang Yibing, "Derridanın Marx Hayaletleri Baudrillard ve Debord'un Yeni Toplumu", *Postmarksizmin Temel Eserlerinin Analizi Cilt II*, çev. Aylin Muhaddisoğlu (İstanbul: Kalkedon Yay., 2012), s. 109-110.

³⁸ Gane, *Radikal Belirsizlik: Jean Baudrillard*, s. 64.

³⁹ Baudrillard, *Baştan Çıkarma Üzerine*, s. 81.

⁴⁰ Baudrillard, *Baştan Çıkarma Üzerine*, s. 82.

Gerçek olanın evrensel hâkimiyeti karşısında 'ayartma' bir tür meydan okuma girişimidir. Ayartma, imaj ve gösterge yoluyla hakikatin üretimine meydan okuyarak yanılsamanın tekrar hâkim olduğunu ifade eder: "Trompe L'oeil kendisini gerçekle karıştırmayı amaçlamaz. Oyun ve hüner yoluyla bilinçli olarak üretilmiş halde kendisini bir simülakr olarak sunar. Üçüncü boyutu taklit ederek bu boyutun gerçekliğini sorgular, gerçeğin etkilerini taklit ederek ve aşarak gerçeklik ilkesini radikal bir sorgulamaya tabi tutar."⁴¹

2. 2. Ayartmanın Olgular Üzerindeki Etkisi

Ayartma terimi, simülasyon kuramında, nesnelerin ve şeylerin simülakr'a dönüşmesinde önemli bir etkindir. Tarih sahnesine Rönesans mimarisi ile çıkmış bu terim, daha sonra ölüm de dahil olmak üzere birçok faktörde ve en çok da cinsellik üzerinde etkisini sürdürmüştür. Fiziksel görünümünün ötesine geçerek gerçekle ve hakikatle ilişkisini koparmış bütün görünümün ayartmanın nesnesidir. Ayartmada asıl olan öznenin ve ötekinin varlığıdır; çünkü ayartma eylemi için ayartıcı ve ayartılanın varlığı şarttır. "En üst yoğunluk olan ayartma, yanılsama, yapaylık içinde cinsiyetlerin her biri öteki için kaçınılmazdır, bir başka deyişle temel bir ötekilik taşır."⁴² Baudrillard, ayartma düşüncesini eril ve dişil üzerine kurgulayarak –feministlerle köklü tartışmalara girme pahasına- dişilin cinsiyetlerin değeri üzerinden karşılaşmasına karşı çıktığı anda ayartma eylemini gerçekleştirdiğini ifade eder. Ayartma, fizyolojik açıdan, kendi cinsel kimliklerini belirlemiş iki kişinin, birbirlerine karşılıklı olarak meydan okuyabildikleri bir biçimdir.⁴³ Bunun sebebi ise postmodern dünyada karşılıklı tersine çevrilebilen cinsel kimliğin imajlar vasıtasıyla kendini gerçek gibi göstermesidir.

Belirsizlik ilkesinin cinselliğe de bulaştığını iddia eden Baudrillard, cinsel mitolojide dişile geçişin, belirginlikten belirsizliğe geçiş ile aynı döneme rastladığını öne sürer. Bu doğrultuda dişillik, cinsellik belirleniminin tuzağına düşmüştür. "Tıpkı herhangi bir şeyin, varlığı özüne yetmediği için kendini sürdürmesi gibi, dişil de hiçbir zaman olduğunu sandığı yerde olmadığı için baştan çıkarıcıdır. Yani aslında dişil, kendisine atfedilen acıların ve baskıların tarihinde de değildir."⁴⁴ Baudrillard'a göre hakiki baştan çıkarıcı, tek bir halde, baştan çıkarma halinde var olabilir. "Bunun dışında ne kadın olarak görülebilir, ne arzunun nesnesi ne de öznesi; sureti de olamaz, çekiciliği de –o halde, var olan tek şey onun tutkusudur. Baştan çıkarma bütün hükümlerlik haklarını tek başına kullanır ve bütün diğer ritüellerin önüne geçer; ne var ki, bu hükümlerlik merhametsizdir ve merhametsizce bedel ödeyebilir."⁴⁵

Baudrillard, ayartmanın iki kutuplu cinsiyet ilişkilerinde iki türe ait iki özelliğe sahip olduğunu ifade eder. Dişilin tek sırrı görünür olması ve tersinme eylemini gerçekleştirebilmesidir. Baudrillard'ın kullandığı anlamda tersinme, bir olayın ortaya çıkma şartları içerisinde zamansız olarak her an yön değiştirebilme özelliğidir. Bu doğrultuda dişil, haz ve arzuyu kontrol eden taraf olarak, her şeyin yolunda gittiği bir ilişkide aniden vazgeçen ve ilişkiyi bitiren taraf olabilir. Bu dişinin tanımsallığını eril karşıtlığından değil, erili baştan çıkarıcı olmasından almaktadır. Ayartmanın erildeki kavramsallaştırması ise meydan okuma eylemidir. Her meydan okuma, mantıksız ancak

⁴¹ Toffoletti, *Yeni Bir Bakışla Baudrillard*, s. 40.

⁴² Baudrillard, *Kusursuz Cinayet*, s. 144.

⁴³ Baudrillard, *Anahtar Sözcükler*, s. 36.

⁴⁴ Baudrillard, *Baştan Çıkarma Üzerine*, s. 15.

⁴⁵ Baudrillard, *Baştan Çıkarma Üzerine*, s. 101.

temel bir kuralla ve kendi gizli itaatiyle birbirine bağlı işaretlerden geçen ikil ilişkiyi oluşturur.⁴⁶ Meydan okuma sözleşmeye son verirken, büyük ölçüde uzlaşmaya yaslanır ve ritüelleşir. Meydan okuma, sürekli karşılık verme, vaat etme, perdeleme ve ilişkiyi kaçınılmaz hale getirme çabasıdır.

Baştan çıkaran kadın, ölümsüz, yarısız ve daima genç olmak ister. Bunun için gerçeği perdeleyen simülakrların nesnesi haline gelir. Zira onun ayartmak için kullandığı en temel silah doğal değil, ritüel güzelliştir ve ritüel güzellik anlatıcı değil, mesajın tam olarak kendisidir. Simülasyon evreninde ihtiyaçtan imaja dönüşmüş moda ve metaya dönüşmüş beden sayesinde insana ait doğal olgular, birer gösterge ve ayartan haline gelir. Makyajla boyanmış bir kadın, anlamın yadsındığı imajı verir. Makyaj, yüzü geçersiz hale getirmenin yoludur.⁴⁷

Kadının vücuduna erotik bir görünüm vererek vücudu bir *fallus*'a çevirme ve teşhir unsuru onu *iğdiş/castration* edilmeye açık hale getirmiştir. Yine bir meta haline getirme çabası olarak vücudun farklı görünimleri de yeni bir gösteren durumuna dönüşmüştür. İkinci bir ten biçiminin ortaya çıkması, güneşte yanmanın yahut derinin makyaj ve boya ile farklı bir görsele sahip olmasının, bizatihi bu görüntünün kusursuz bir görüntüyümüşçesine algılanması arzulan beden prototipini ortaya çıkarmıştır. Artık insan bedeni bu arzunun emrinde olacaktır. Reklamlar farklı bir ten rengine sahip olmak için şeffaf çoraplar önerirken 'ikinci bir ten' rengi üzerinde ısrarla durmaktadır. Bu çıplaklık tarzı vücudun kendi gerçekliğinden çıkarak bir göstergeye dönüşmesi ile son bulur. Baudrillard'ın modern zamanların yarattığı büyük kolektif baştan çıkarma takım yıldızı⁴⁸ olarak nitelendirdiği sinema, televizyon ve starlarla bu imaj perçinlenir. Guy Hamilton'un yönettiği *Goldfinger* filminde görülen tamamen altın renge boyalı kadın görüntüsünde, kadının vücuduna ait bütün sorunlu bölgeler, yarıklar boyayla kapatılmış ve kusursuz bir görüntü verilmeye çalışılmıştır. Bu kadın görünümü, kitle kültürünün insan vücuduna bakışının ileride geleceği noktanın bir simülasyonudur.⁴⁹

Baştan çıkarılmak kendi hakikatinden saptırılmaktır. Baştan çıkarmak ise, ötekini kendi hakikatinden saptırmaktır. Bu noktadan sonra söz konusu hakikat, hakikatten uzaklaşan bir sırra dönüşür. Baştan çıkarma, kişinin kendisine doğru pencereden bakıp bakmadığını ve kişiliğine atfettiği önemi sorgulamaya yönelik bir biçimdir. Bu sorgulama süreci sonucunda tamamen başka bir kimliğe bürünme riskini de içerisinde barındırır.⁵⁰ Baudrillard bu durumu daha net bir şekilde ifade edebilmek için Narkissos örneğini verir. Metinlerde kaleme alınmış Don Juan gibi bütün ayartıcı figürlerin dışında, Narkissos'u farklı kılan eşsiz gücüdür. Narkissos'un gölün yüzeyine eğildiğinde gördüğü yansıma, öteki değil, kendi baştan çıkaran yüzeyidir. Ayna, Narkissos'a kendisinin idealini sunan bir ayna yahut yansıtma değildir, bir tür soğurma yüzeyidir.⁵¹

Baudrillard'a göre ölüm, hem simülasyon evreninde kitleye dönüşmüş toplumlar, hem de baştan çıkartma eylemindeki son kaledir. Terörizm ise son tersinme ve ayartmanın son kez canlandırıldığı aşamadır. Terörizm, ayartmanın asli unsurları olan sır ve meydan okumayı içinde barındırır; bir yanıla simülatif ve küresel güçlere meydan okumayı canlandırırken, diğer yandan bu

⁴⁶ Baudrillard, *Baştan Çıkarma Üzerine*, s. 102.

⁴⁷ Baudrillard, *Baştan Çıkarma Üzerine*, s. 116.

⁴⁸ Baudrillard, *Baştan Çıkarma Üzerine*, s. 117.

⁴⁹ Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, s. 183-185.

⁵⁰ Baudrillard, *Anahtar Sözcükler*, s. 37.

⁵¹ Gane, *Radikal Belirsizlik: Jean Baudrillard*, s. 63.

eylemi sırlaştırır.

Simülasyon evreninde şeylerin ve olguların ayartma eyleminden payını alması, hayvan türünü de bu özelliğin bir parçası haline getirmiştir. Hayvanlar, insan türünde olmayacak derecede radikal bir ötekilik duygusuna sahip olduklarından, ayartmanın unsurudur. Toplamların gözünde hayvanlara büyüleyicilik katan sahip oldukları doğal süs ve ritüellerdir. Baudrillard'a göre ayartma en saf biçimini hayvanlarda alır; zira ayartma gösterisi hayvanların içgüdülerine, reflekslerine ve doğal süslerine sinmiştir.⁵² Baudrillard, hayvanlarda ortaya çıkan ritüellik olgusunun insanların ürettikleri toplumsal iletişimden, düzenden ve değiş tokuş sistemlerinden çok daha üstün olduğunu ifade eder. Diğer yandan ontolojik anlamda hayvan türü, insanın insan olma iddiası ve bilimin meselesi olması açısından ironik bir tehdit unsurudur.

Baudrillard'ın bir zorunluluk olarak gördüğü ayartma; gösterge ve imaj aracılığı ile sunulan ve bunlardan yararlanan itici gücün adıdır.⁵³ Bir zorunluluk olarak ayartma milenyum çağında modern bireyin yaşamını sürdürebilmesi için gereken cazibe ve hazzı sağlar. Simgesel düzende biçimlere egemen olan ayartma, kodlara, imajlara ve göstergelere kusursuzluk katmakta ve hiper-gerçeği perdeleyerek pazarlamaktadır. Yüksek teknolojinin etkisi, toplumsal statü ve kusursuz görünümü sağlamak adına moda, medya, cinsellik, reklam ve marka adı altında göstergeler üretirken⁵⁴, ayartma kendini bu unsurlar üzerinden daha güçlü kılmaktadır. Medya aracılığı ile ayartılan imgeler, kitlelerin yönlendirilmesinde rol oynamakta, moda ve makyaj ile insan görünümü ve ontolojisi simülakr'a dönüşmektedir. Burada mutasyon yaşayan yalnızca dönüşen nesne değil, onunla ilişki kuran insandır. Zira nesne, "sistemli bir gösterge statüsüne sahip olduğunda insanın kendisiyle ilişki kurma biçimi de değişmektedir."⁵⁵ Bu anlamda tüketim nesnesi eşyanın kendisi değil, iletişim biçimidir.

2. 3. Ayartmanın Sınırları

Baudrillard, ayartmayı yazgısal ve mükemmel ilişkinin varlığı için gerekli koşul olarak görür; fakat ayartma ile aşk, cinsellik, inanç gibi kavramların arasına sınır çizerek, ikisinin farklı görünüm ve amaçlarla hareket ettiğini ifade eder. Ayartma, iki kişinin arasında herkesin ne olduğunu bildiği bir oyun biçimiyken, aşk tanımlanamayan evrensel bir yörüngededir. Ayartma, gerçek anlamda bir biçime sahipken, aşk, görünümüler dünyasında insan ilişkilerini kontrol eden bir metafordur. Aşk enerjisini dışarı vururken, ayartma ritüellerle bunu perdeler. Aşkın evrensel gerçekliği bireysel yaşanılır bir durum olmasıdır. Oysa ayartma için iki kişi; ayartan ve ayartılan gereklidir. Aşk kıskanç, ayartma serbesttir. Ayartmanın evrensel ve töresel bir yanı varken, aşk patetik bir ilişki tarzı halinde gelişir. Bu aşamada cinsellik 'nesnel' cinsiyet ayrımı üstüne oturtulmuş bir 'ilişki' biçimidir.⁵⁶

Bu ayrım içerisinde aşk kavramı da dine has kılınır. Ayartma dinsiz, aşk ise Hristiyan'dır. Sevgi kavramı evrensel yayılımını İsa'dan alır. Bu minvalde kilise ve din üzerinden acı, aşk ve duygusallık biçimleri empoze edilir. Bu nokta üzerinden Baudrillard antik toplumlarda aşk ve duygusallığa yer olmadığını ifade eder; "Böyle şeylerle ilgisi bulunmayan arkaik ve antik kültürler ve mitolojilerde dünyayı yöneten güçler varlıklarını düzenlenmiş gösterge ve görünümüler, törenler ve dış

⁵² Baudrillard, *Baştan Çıkarma Üzerine*, s. 110.

⁵³ Dağ, *Ölümçül Şiddet: Baudrillard'ın Düşüncesi*, s. 187.

⁵⁴ Baudrillard, *Çaresiz Stratejiler*, s. 82.

⁵⁵ Jean Baudrillard, *Nesneler Sistemi*, çev. Oğuz Adanır ve Aslı Karamollaoğlu (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2011), s. 241.

⁵⁶ Baudrillard, *Çaresiz Stratejiler*, s. 127-134.

görünümlelerinde yaptıkları değişiklikler, yani yalnızca ayartma oyunu ile kanıtlamaktaydılar.”⁵⁷ Nietzsche’ye göre ise İsa, ayartmanın tam olarak kendisidir. Zira insanlar onun şahsiyeti ile ayartılır.

Cinsellik ise biçimi yönünden ayartmadan ayrılır. Cinselliği, dışilin tekelinde tuttuğu bir silah gibi okuyan Baudrillard nazarında ayartma bir oyunken, cinsellik işlevdir. Ayartma ritüel, cinsellik ve arzu ise doğa niteliğindedir. Ayartmanın bir sonu yoktur; fakat cinsellik hazzın gerçekleşmesini amaçlar ve kendini bununla sınırlandırır.⁵⁸ Baudrillard’a göre bir zamanlar meydan okuma ve ayartma olarak adlandırılan durum, bugün rica/talebe dönüşmüştür. İnsanlar kendileriyle ilişki kurulmasını, arzulanmayı, seilmeyi, göz önünde olmayı ve şımartılmayı istemektedir. Son iki üç yüzyıldan bu yana kültürümüze ait bütün aşk biçimlerini belirleyen şey, ana sevgisidir. Bunun elinden kaçabilen tek şey ise ayartmadır; zira o bir talep değil, meydan okumadır. Ayartma biri ile bütünleşmektense daima iki kişi kalmayı yeğler.⁵⁹

Yazgısallık, gerçekliğin öznelliğini ifade eden ve simgesel değiş tokuş durumunda ortaya çıkan bir olgudur. Simgesel değiş tokuş ise, “her şeyin sorgulandığı, değer konusundaki bütün yöntemlerin geriye dönüşü olmayan kör bir noktaya doğru sürükledikleri stratejik konumdur.”⁶⁰ Değerin gösterge ve imajlarla temsil edilmesidir. Yazgısallık ise kendiliğinden bir gerçeklik veya hakikati ifade etmez. O, doğal bir kurgusallıktır. Bu anlamda ayartma, simülakr’a dönüşen diğer imajlara nazaran rolünü daha iyi oynayan yapay bir oyundur. Baudrillard’a göre ayartma, yenedünya düzeni ve kötülüğün stratejisidir. Ayartma kötülük ilkesinin silahıdır. İyilik, gerçek gibi, simülakr’ın su yüzeyindeki bölümü; kötülük ise, simülasyon gibi, dünyamızın suyun içinde kalan parçasıdır. İkisi birlikte buzulun tamamını oluşturur. Öyleyse gerçek, yitirilmiş hayallerin su üzerinde görünen parçasıdır. Yitirilmiş illüzyonun kendisi bile başlı başına bir oyun ve gizemdir. İsterse iyi ya da gerçeğin bir sonucu, isterlerse doğal ya da bir akıl yürütme sürecinin sonucu olsunlar, bütün bunlar gerçek bir gizemi andırmaktadır.⁶¹

Tıpkı aşkın meydan okumasının karşısında ayartmanın olması gibi, dinsel düzende iman da ayartmanın karşıtıdır. İnanç, Tanrı’nın var olmasını hedefler, –ki Baudrillard’a göre varoluş yoksul ve tortuldur, her şey ortadan kalktığında geride ne kaldıysa odur- iman ise, Tanrı’nın var olmasına karşı bir meydan okumadır; var olması ve karşılığında ölmesi için yapılan bir meydan okuma. Postmodern çağda Tanrı bile imanla baştan çıkarılır ve imana karşılık vermeme hakkına sahip değildir; zira ayartma, tıpkı meydan okuma gibi tersinir bir biçimdir.⁶² Bu anlamda ayartma, Tanrı’nın kurduğu düzene karşı bir başkaldırı niteliği taşır. Simülasyon çağının insanı, Tanrı’yı dahi küçük düşürmeye çalışarak, ne metafiziğe ne de gerçeğe yer vermek istemektedir.

Ayartma, iktidarı ve politikayı da güdümleyen bir unsurdur. Kapital topluma meydan okuma biçimidir. Kapital her ne kadar bir perspektifi, akılcı, üretken ve panoptik yapıyı benimsemişse de nesnel bir amaç ve akla sahip değildir. Ayartılmış olan kapitalde herhangi bir iletişim sözleşmesi yoktur; onun yerine uğruna savaşılabacak şeyler ve meydan okuma vardır. Bu tür bir meydan okuma

⁵⁷ Baudrillard, *Çaresiz Stratejiler*, s. 131.

⁵⁸ Baudrillard, *Çaresiz Stratejiler*, s. 32.

⁵⁹ Baudrillard, *Çaresiz Stratejiler*, s. 138-139.

⁶⁰ Baudrillard, *Anahtar Sözcükler*, s. 29.

⁶¹ Jean Baudrillard, “İllüzyon, Yitirilen İllüzyon ve Estetik”, *Doğu Batı Dergisi*, Sayı 19, Mayıs-Haziran-Temmuz, Ankara: 2002, s. 9-25. Özgün Fransızca metin ‘*Sans Oublier Baudrillard*’, s. 207-223, Edit. La Lettre Volee, Brüksel, 1996.

⁶² Baudrillard, *Baştan Çıkarma Üzerine*, s. 177.

ise değer ve anlamı dışlayan bir mantık türüdür. Meydan okuma, anlamlı olduğunu ileri süren bir dünya, bir iktidar, bir hakikate yani böyle olduklarını böyle yaşadıklarını söyleyenlere karşı gerçekleştirilen bir eylemdir.⁶³ İçin için kaynayan kitleler için anlam artık kara deliktir. Kitleler eleştirmek, değiştirmek, seçmek yahut yönetmek istemezler; onlar yalnızca imajlar ve göstergeler yoluyla güdümlenmek ve sahnedeki gösteriyi izlemek isterler.

İmge, fikir ve göstergelerden yararlanan temel itici güç olan⁶⁴ ayartma, cinselliğe has kılınmaz. Söylemin anlamını elinden alarak, olgu ve şeyleri kendi hakikatinden uzaklaştırır. Bu anlamda içinde yaşadığımız çağda hem fikrinsel anlamda, hem de gündelik hayatta karşılaştığımız pek çok şey ayartma unsurudur. Sinema, film yıldızları, moda dergileri, defileler, plazalar, hipermarketler, alışveriş merkezleri, yoga, obezite sorunu, sosyal medya, reality şovlar, diziler gibi pek çok unsur kitleleri ayartarak peşinden sürüklemektedir.

Bütün dinamikleri ile dönüşen simülasyon düzeni içerisinde modern çağın dışında kalan ve hiper-gerçeğe dönüşemeyen tek şey ölümdür. Bu yüzden ölüm son dönemektir. Ölüm, her şeyi yaşatmak, haz almak, umut beslemek için çırpınan modern insan için bir kaostur. Simgesel evrende yaşam pozitif, ölüm ise negatif anlama sahiptir. Bir çelişki olarak ölüm, ayrışma yahut gerileme değil, tersine çevirme ve simgesel bir meydan okuma olarak tanımlanır.⁶⁵

Sonuç

Modern hayatın eleştirisini kuramlaştırarak sorunun ne olduğuna işaret eden Baudrillard, hakikatin kendini hakikat olarak ifade etmediğini, zira simülakr'ın hakikatin kendisi olduğunu ifade etmiştir. Baudrillard 'simülasyon evreni' kuramını ortaya atarak içinde yaşadığımız dünya düzeninin durum tespitini yapmıştır. Ona göre gerçeğin göstergeye, toplumun kitleye, bedenin metaya, ihtiyacın imaja, gözlerimizin ise yalnızca ekrana döndüğü bu sistemde, bütün olgular simüle edilmiş bir halde hayatlarımıza tahakküm etmektedir. Bu çağın insanı yüksek teknolojinin ürünleri ile doyurulmuş, şeffaflaştırılmış, bütünleştirilmiş ve metalaştırılmıştır; gören ile görünen arasındaki mesafe yitirilmiş ve artık ortaya konabilecek bütün ideolojiler kendilerine gerçek bir düşünce zemini bulma imkânını yitirmiştir.

Baudrillard'a göre "düşünce ile gerçeklik birbirinden büyük bir hızla, aynı doğrultuda olmayan, şaşı bir hareket içinde uzaklaşmıştır."⁶⁶ Bu uzaklık gerçekliğin büyülenerek (tromple l'oeil), ayartılarak ve baştan çıkarılarak kendi uzamından ayrılması sonucunda hiper-gerçekliğe dönmüştür. Onun ifadesiyle "gerçek bugüne kadar kimseyi ilgilendirmemiştir. Gerçek cazibesizliğin, ölüme karşı biriktirme simülakrının gerçekleştiği yerdir. Kimi kez gerçeği cazip hale getiren; hakikati cazip hale getiren onun ardındaki hayali felakettir. Gerçek, özellikle de günümüzde ölü madde, ölü beden, ölü dil stoklamaktan başka bir anlam taşımamaktadır."⁶⁷

Kierkegaard'dan hareketle ayartma kavramı ile imajın büyüleyiciğine dikkat çeken Baudrillard, olgu ve şeylerin yalnızca görünümüler suretinde var olmasını eleştirir. Zira yalnızca görünen bir obje, ontolojisini reddedecek, anlamını yitirecektir. Ayartma bu anlamda modern

⁶³ Jean Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı Yay., 2015), s. 58.

⁶⁴ Baudrillard, *Çaresiz Stratejiler*, s. 68.

⁶⁵ Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, s. 248.

⁶⁶ Jean Baudrillard, *Cool Anılar III&IV*, çev. Yaşar Övünç, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002), s. 159.

⁶⁷ Baudrillard, *Baştan Çıkarma Üzerine*, s. 61-62.

dünyanın hem süsü, hem de hiçliğidir. Ayartma, yalnızca cinsellikten mülhem değildir; simgesel değiş tokuştan politikaya, sanaldan modaya, karşılaştığımız her şeyde ayartmadan izler görürüz. Ayartma, bir silah olarak kullanabileceği bütün nitelikleri ile öteki ile ilişkiyi, diyalogu ve mesafeyi etkiler. Ötekiyle, fikirle, kâinatla diyalog kuramayan, mesafe koyamayan özne için yeni bir aydınlanma tasavvuru ortaya koymak mümkün değildir.

Postmodern toplumlarda bütün mefhumlar olması gerekenden daha çok kendine benzemektedir. Gerçekliğin fazlalığı ve kusursuzluğu bütünsel gerçekliği ortaya çıkarmış; birey ve toplumu düş ve hayal gücünden uzaklaştırmıştır. “Gerçekleşmiş ütopya, tehlikeli ve paradoksal bir durumdur.”⁶⁸ Baudrillard’a göre her şeyin gerçekleşebilir bir evrede olması, geride yaşanacak bir yenilik bırakmamıştır.

Baudrillard’ın Nietzscheci hıncı benimsemesinin ve ironik dilinde bu hınç ve karamsarlıktan izler görülmesinin yegâne sebebi çevremizde gördüklerimizin arkasındaki anlamın kaybına dairdir. Gerçeğin yokluğu hakkındaki şüphe, hakikat hakkında konuşmamıza, düşünmemize dahi imkan tanımamaktadır. Anlamın yokluğu ise düşünce ve fikri yok etmekte, toplumu kitleye, insanı metaya, gerçeği sanala dönüştüren bir döngünün içine sürüklenmemize sebep olmuştur. Bu döngü tikelin tümele, sözün sese, toplumların kitleye yenilgisinin habercisidir.

⁶⁸ Özkan Eroğlu, *Baudrillard’ı Okumak*, (İstanbul: Tekhne Yayınları, 2014), s. 65.

Kaynakça

- Adanır, Oğuz, *Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar ve Söyleşiler*, İstanbul: Hayal Et Kitap Yayınları, 2008.
- Baudrillard, Jean, *Anahtar Sözcükler*, çev. Oğuz Adanır ve Leyla Yıldırım, İstanbul: Paragraf Yayınları, 2005.
- Baudrillard, Jean, *Baştan Çıkarma Üzerine*, çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Baudrillard, Jean, *Can Çekişen Küresel Güç*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Baudrillard, Jean, *Cool Anılar III&IV*, çev. Yaşar Övünç, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002.
- Baudrillard, Jean, *Çaresiz Stratejiler*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Baudrillard, Jean, "İllüzyon, Yitirilen İllüzyon ve Estetik", *Doğu Batı Dergisi*, Sayı 19, Mayıs-Haziran-Temmuz, Ankara: 2002, s. 9-25.
- Baudrillard, Jean, *İmkânsız Takas*, çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Baudrillard, Jean, *Nesneler Sistemi*, çev. Oğuz Adanır ve Aslı Karamollaoğlu, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Baudrillard, Jean, *Sessiz Yiğınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yay., 2015.
- Baudrillard, Jean, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Baudrillard, Jean, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yay., 2016.
- Baudrillard, Jean, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- Jean Baudrillard, "Violence of the Virtuan and Integral Reality", *International Journal of Baudrillard Studies*, c. 2, no. 2, s. 2.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Dağ, Ahmet, *Ölümcül Şiddet: Baudrillard'ın Düşüncesi*, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2014.
- Eroğlu, Özkan, *Baudrillard'ı Okumak*, İstanbul: Tekhne Yayınları, 2014.
- Gane, Mike, *Jean Baudrillard: Radikal Belirsizlik*, çev. Ali Utku ve Serhat Toker, Ankara: De Ki Yayınları, 2008.
- Han, Byung Chul, *Şeffaflık Toplumu*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Kierkegaard, Soren, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Anka Yayınları, 2013.
- Taslaman, Caner, *Türkiye'de İslam Ve Küreselleşme*, İstanbul: Destek Yayınları, 2016.
- Toffoletti, Kim, *Yeni bir Bakışla Baudrillard*, çev. Yetkin Başkavak, İstanbul: Kolektif Kitap, 2014.
- Yibing, Zhang, "Derridanın Marx Hayaletleri Baudrillard ve Debord'un Yeni Toplumu", *Postmarksızmin Temel Eserlerinin Analizi Cilt II*, çev. Aylin Muhaddisoğlu, İstanbul: Kalkedon Yay., 2012.

Abstract**The Concept of Seduction in Jean Baudrillard's Simulation Theory**

One of the most prominent philosophers of postmodern age, Jean Baudrillard states that the millennium age we live in has lost its realism and that we live in a world of artificiality. This state, which Baudrillard's simulation theory is based on, is represented by reality's transformation into demonstrations, images and codes using simulacra. The domination of the hyper-real is metastasizing in all areas of thought and daily life. Baudrillard puts forth seduction as a phenomenon that promotes the appeal of modern life and helps transformation of things into simulacra. Seduction is defined as an act of usurping reality's power leading to the evaporation of meaning.

This article will look into the definition of simulacra and the theory of simulation – its origins and content, Baudrillard's definition of seduction in the theory of simulation, the effects of seduction in sexuality, politics, cybernetics and other areas while exploring seduction's illusory aspect and its limits. Moreover, it will look into Baudrillard's use of Kierkegaard's concept of seduction in defining the natures of seductor and the seductee and the object and the subject.

Keywords: Baudrillard, simulation, seduction, simulacra, hiper-reality, virtual, Kierkegaard.

RUS YAZIN KÜLTÜRÜNDE DİNİ SEMİYOTİK*

Sergey MALENKO* | Andrey NEKİTA**

Çev. Nebi MEHDİYEV***

Öz

Bu yazının esasını, yazın kültürünün semiyotik ve sembolik bağlamlarının arketipik diyalektiğinin çözümlemesi oluşturmaktadır. Buna göre, kitabi yazı, Rus tarihinin farklı evrelerine bağlı olarak farklı sosyo-kültürel bağlamlarda tezahür eden Öz arketipinin temsil aracı olarak görülebilir. Rus dinî merkezlerinde kitapların ortaya çıkışı ve yayılışı, Kutsiyeti çoğaltmanın bir yöntemi olarak bir tür özel kitap okuma kültürünün oluşmasına yol açmıştır. İlerleyen dönemlerde kitap, toplum nezdindeki kutsal rolünü tüketerek sadece dönemle ilgili ve esasında lâdinî malumatların korunması ve aktarılmasının bir aracı olarak görülmeye başlanmıştır ve bu da bir bütün olarak kültür ve eğitim buhranı ile sonuçlanmıştır.

Anahtar kelimeler: Manastır, arketip, sembol, ikon, öz, kitap, söz, metin, zihniyet.

Novgorod edebî örnekleri de dâhil günümüze kadar ulaşan Eski Rus yazın anıtları, araştırma konusunun sağlıklı bir şekilde açıklığa kavuşmasında özel bir yeri haizdir. Bilindiği üzere, bu tür yazın örneklerinde henüz tam anlamıyla bir anlatı biçimi oluşmuş değildir. Kitaplar, yazmalar, menkıbeler, günümüzdeki anlamından çok farklı olarak belirli bir konuyu ihtiva eden bütüncül metinler olmaktan öteye, gramer yapısı ve imla kuralları gözetmeyen -kimi zaman harf ve sözcük ayırımı dahi göz ardı edilen- ve çağdaş okurun anlama güçlüğü çekebileceği karmaşık yazın örnekleri oluşturmaktadır. Ancak tarihsel olayların incelenmesi sonucu yapılan semantik düzeltmeler sayesinde, ilgili metnin/metinlerin boyutu, konusu ve tekabül ettiği gerçekliğin belirlenmesinin noktasında birtakım ilerlemeler kaydedilebilmektedir. Bu noktada, sözcüklere karışmış harfler, cümlelere karışmış sözcükler ve metinlere karışmış cümleler birbirinden ayrıştırılarak bir tür semiyotik anlatı örgüsü oluşturulmaktadır. Bu yöntem, ilgili metin/metinlerin düzeltilmesi ve okunabilir hale gelmesine olanak tanımaktadır. Daha başka bir ifadeyle, bu tür bir semiyotik prosedür, yazın kültüründeki biçimsel mantık kurallarının ortaya çıkmasının kaçınılmaz ve doğal bir sonucudur. Bu tutumun verimliliği, işaretlenmiş herhangi bir anlam biriminin, karşılık gelen işaret alanlarının herhangi bir noktasında okur tarafından açıkça algılanan açık ve işlevsel özelliklerle temsil edilmesi gerçeğinden oluşuyordu. Böylece, zaman içinde, yazılı metin, bu tür durumların özniteliklerine dayanan disiplinler bir anlam alanı haline gelmiştir: kurallar, istisnalar ve hatalar. Sosyokültürel anlamda, Eski ve Orta Çağ Rus'unun** tarihinde gördüğümüz yazılı metnin bu dönüşümü, kendi coğrafyasında meydana gelen karmaşık kültürel süreçlerin bir yansımasıdır. Bu nedenle, dilin semiyotik çerçevesini, Eski Rus zihniyetinin, asırlardır süren dış sosyo-politik ve

* Bu yazı, dergimiz için Rusça kaleme alınmış olup Türkçe'ye çevrilmiştir.

** Burada "Rus" sözcüğü, etnonim değil, toponim olarak kullanılmaktadır (çev.).

kültürel olayların etkisi altındaki karmaşık dönüşümlerinin bir sonucu olarak görmek gerekir.

Eski yazın merkezlerinde (ki bu merkezlerin en önemlilerinden birisi de Novgorod'dur) ortaya çıkan erken dönem yazmalarında benzer bir semiyotik yapıyla karşılaşmamaktayız. Bu yazmalara örnek olarak, Novgorod'da ortaya çıkan "Mstislavovo Evangelie" (12. yüzyıl) ya da "Triodion ve Pentekostarion" (12. yüzyılın sonu – 13. yüzyılın başı) gösterilebilir. Aynı zamanda, sözgelimi, Novgorod arkepiskopu Macarius'un rehberliğinde hazırlanan "Gennadi İncili" (1499) ya da "Velikiye Chet'yi-Minei" (16. yüzyıl) gibi daha geç dönem yazın örneklerinde dahi sözcüklerin bitişik ve karmaşık yazıldığını, sadece noktalama işaretlerinin ortaya çıktığını görüyoruz. Herhangi bir Eski Rus yazı kültürü araştırmacısı, yazma metinlerin zorluğunu ve farklı yorumlara açık olduğunu tereddütsüz kabul eder. Bu da, öncelikli olarak, eserlerin içerikleri ile değil, ilgili metnin yoksun olduğu biçimsel ve mantıksal yapısıyla ilgili bir durumdur. Çağdaş metinlerin ayrılmaz özelliği olan işaretler ve semantik ayrıştırmalarla Eski Rus metinlerinde karşılaşmak imkânsızdır, kaldı ki söz konusu metinlerde bizim aşına olduğumuz sözcük ve cümle yapıları da mevcut değildir; bu metinlerde sadece anlatının başlangıcı ve sonu vardır ki bu da anlatının dinî karakterine işaret eder. Bu anlamda, herhangi bir eski kitap, daha ziyade Kitab-ı Mukaddes'in üslubuna uygun düşmektedir: "Ben Alfa ve Omega, başlangıç ve sonuç, ilk ve Son."

Bu bağlamda, bu eserlerin modern normatif dil tasavvurları açısından çoklu disiplin alanları arasından birisi olarak yorumlanması son derece zor olarak görülmektedir. Anlaşılan, yazın bilgisinin aktarımı, belirli bir sosyo-kültürel gerçekliği yeniden üreten işaretli metin yapısı algılayışında farklı bir yeteneğin varlığını gerektiriyordu. Eski Rus kitap metninde semiyotik farklılaşmanın olmaması, metin algısı oluşumunun diğer prensiplerinin varlığına işaret eder ki buna dair araştırmaların da sadece klasik, biçimsel-mantıksal yöntemlerle gerçekleştirilmesi pek mümkün gözükmemektedir. Alternatif metodolojik araçlar arasında, dil de dahil olmak üzere evren tasavvurlarının oluşumuna ilişkin çeşitli senaryolara dayanan Jung'un arketip felsefesi de dikkate alınabilir.

Burada söz konusu olan şey, bilinç ve kültür oluşumunun figüratif-sembolik yollarıdır. Bu sosyo-kültürel modelin özelliği şu şekilde karakterize edilebilir: Görüntü sadece bilinçdışının farklı yönlerini ortaya koyar ve insanı, anlamlandırılmış varlık süjelerinden birisi niteliğinde kendisine sunulan zaten olgunlaşmış olan iç muhtevaya hazırlar; ne var ki sembol de bireyin önündeki kolektif tecrübe alanını açar. İnsanî varoluşu anlamlandırma imkânı sunmasının yanı sıra temel kolektif düşünme ve duyumlama tipi, bireyi sıradan sosyal konumundan alıp varlığının künhüne vakıf kılarak genel ve evrensel bir düzeye yükseltir. Sembolün genel bir kültürel fenomen şeklinde oluşumu, bir bireyi yöneten ve geliştiren yasalara bağlı karmaşık bir bilinçdışı ve bilincin karşılıklı etkileşimin sonucu olarak ortaya çıkar.

Tam da bu sebeple Eski Rus metinlerini biçimsel-mantıksal, semantik-semiyotik yapıların bir toplusu olarak değil de anlamları çoğunlukla "sadece kütlesi olan olgulara isim veren" toplumsal anlayışlara işaret eden farklı unsur ve terimleri haiz bir sembol olarak görmek gerekir. Bu, özünde yaratıcı yoruma açık tek sembolik mekândır. Bu sebeple, söz konusu mekân içerisindeki anlam birimleri işaretlerden müteşekkil sözcük, kavram ve cümlelerle sabitlenmemiştir, tam tersine, bilincin sembolik ve arketipik tahakkuku için sınırsız bir alan işlevi gören temiz bir sayfaya yayılmış durumdadır. Bu nedenle, duyu birimleri bilinç sembolik, arketip gerçekleşmesi için geniş bir alan

mazisi temiz kelimeler, kavramlar ve cümle sembolik forma sıkıca bağlanmış, ancak uzaya dökülmesi yapmaz. O halde, Eski Rus yazın metni, henüz anlamı saklı olmasının yanı sıra harflerin kendisinin varlığın bilincine erişilebilir bir tür özel ve sembolik bir uyumlu ve ritmik mekânı temsil eder. Böylece, yazma metin alanı, arketipik bir bilinen ve bilinmeyen ya da bilinç ve bilinçdışı diyalektiğini temsil eder ve en önemli dünya görüşü ve zihniyet vektörlerini belirler.

Jung'cu kültür bilimi için bir temel işlevi gören “Gölge” ve Bilinç diyalektiği, Eski Rus yazma metin yapısı içinde henüz kitaba yüklenen arketipik bireysel anlamdan bağımsız bir şekilde harflerin gölge-ışık oyunu şeklinde tezahür eder. Bu sebeple kitap, sadece herhangi bir bilginin doğrudan taşıyıcısı değil, her şeyden daha önce ve önemlisi, “bilinmeyen”i “aydınlatma” potansiyeli taşıyan (bilincin “gölge” tarafı olarak) evrensel ve maddi bir semboldür. Böylece, kitabın arketipik yol göstericiliğini tayin eden şey, okura belirli bir biçimsel okumayı öğretmek değil, aynı zamanda ve daha ziyade, satır aralarında mevcut olan ve bilinç ve kişiliğin gelişimini temin eden eşsiz bir okuma alışkanlığı kazandırma özelliğidir. İşte bu sebeple, Eski Rus yazın anıtlarını, ileride Rus zihniyetinin temellerini oluşturacak kültürel kodları haiz verimli bir sembolik bilinç gelişimi senaryosunun tarihî tahakkuku olarak görmek durumundayız.

Gene, şekli ne olursa olsun çağdaş yazın metnlerinin biçimsel-mantıksal yapısının, bilişsel faaliyetlerin ara sonuçlarını kayda geçirme gibi bir öncelik taşıması hasebiyle, genel anlamda bir bilinç ve kültürün oluşumuna hizmet etmekten öteye belirli bir disiplin alanının genişletilmesi ve bireysel anlamların belirlenmesine yönelik bir nitelik arz ettiği görülmektedir. Hâlbuki dilsel yapılarda, yani metinlerde (Yunanca yine “söz” anlamına gelen “logos” kökenli) “mantıksal” olarak ortaya çıkan şey, kendi dönem ve ölçeğinde toplumsal kurumsallaşmayı temin eden bir tür yabancılaşma süreçlerinin ara sonuçlarıdır. Diğer yandan, yabancılaşmış toplumsal ilişkilerin benimsenmesinde vazgeçilmez ara evre olarak yine “söz”ün “mantık” şeklinde tezahür ettiği de bir gerçektir.

Bu arada, patik anlamda günümüz Ortodoks ayinlerine kadar neredeyse hiç değişmemiş bir şekilde ulaşan Kilise Slavcasının yüzyıllarca süren hükümrânlığı, sadece yazın ve kültürel geleneğin korunmasına değil, aynı zamanda içerisinde dinin, eğitimin ve kültürün kaçınılmaz birer manevi “araç” olarak değerlendirildiği tek bir disipliner alan oluşturma yönündeki siyasi bir güce de işaret eder.

Kitap, hermenötik-fenomenolojik prosedürlerin sonucunda ortaya çıkan ilkel anlamların sembolik odağını teşkil eder. Daha başka bir ifadeyle, kitabın ihtiva ettiği alan, kendisinde artık var olan semiyotik çerçevenin ardı sıra aynı zamanda sonsuz ve yaratıcı yorumlara da açıktır. Böylece kitap, doğal bir faktör, yani bir uyarıcı ve bilincin gelişmesinin bir proliferasyonu, dolayısıyla da kolektif bilinçdışının arketipsel diyalektiğinin kültürel olarak önemli bir iletkeni olarak hareket eder. Bu sebeple, Eski Rus toplumundaki kitabın ortaya çıkışı, hem bireyin hem de bir bütün olarak kültürün kendi bilincini geliştirmesinin yeni yollarının keşfine işaret eder. Kitabın hâlihazırda var olan tematik şekli dahi, yaratılış ve gelişim sürecinde ortaya çıkan manevi süreçlerle benzerliğini gösterir.

Dört yaprak şeklinde bükülmüş, daha sonra bir defterde dikilmiş, gelecekteki kitabın malzeme temeli olarak metnin gövdesini oluşturur. Buna ek olarak, kültürel bir eser olarak kitabın

dikiliş teknolojisindeki sembolizmin kendisi de bir hayli ilginçtir. Önce tek taraftan birleştirilen yapraklar, ardından defter şeklinde dürülmesi ve daha sonrasında sayfalara dönüşmesi hayranlık uyandıran bir süreçtir. Böylece, nihayetinde, 360 derece kapanabilen ve esasında merkeze doğru hareketi temsil eden bir kutup sembolünü temsil eder. Bu son halini alan kitap, okuyucusunun bilincinin ufuklarını neredeyse sonsuza kadar itebilen işaretlerin, imgelerin, sembollerin ve anlamların odağıdır. Diğer taraftan, çok sayfalı kitap, algıya açık olan herhangi bir içeriğin varlığının bir sembolü şeklinde hareket ederek, bilinçte merkeze yönelen süreçleri açığa çıkarır. Böylece, kitabı, insan bilincinin arketipik bir eseri olarak düşünebilir ve kendisini çevreleyen dünyanın kendi içindeki sembolik keşif sürecinin ilham verici bir kaynağı olarak görebiliriz.

Kuvaterner prensibinin kitabı yaratma teknolojisindeki şaşırtıcı tekrarı, kaçınılmaz olarak nümolojik düzenliliklerde gizlenen, felsefe taşının ısrarlı simyacı araştırmalarına benzemektedir. Kitabın dikdörtgen biçimindeki bir paralel yüzlü formdaki biçimi, ileride ortaya çıkacak biçiminde gizli özel bir sembolik anlamı haizdir. Aynı zamanda, son halini alan bir kitap, içinde “yazılanlar”la kendi çemberinin dış çizgilerini betimliyor ve böylece nesnel olmayan, mistik niteliklerini sergiliyor. Jung’un kültür biliminin metodolojik aygıtını kullanacak olursak, bu demektir ki, kitap, aslında dünyanın bütünlüğünün kuadratürünü belirleyen Öz arketipinin figüratif-sembolik bir yansıması olarak hareket ettiği anlamına gelir. Diğer taraftan, kitabın merkezkaç ve merkezci anlamlarının arketipsel diyalektiği, ortaya çıkan bilincin zaman ve mekândaki dramatik doğasını gösteren Evren Ağacı’nın sembolü ile bir benzetme yapmayı mümkün kılmaktadır.

Böylece, bir bütün olarak kitap imgesi, Kuvaterner prensibinin nüfuz ettiği bir tür ilahi bilincin kadim sembolünü temsil eder. Öyleyse, kitabın sonradan edindiği muhtevasının, özünde dinî bir karaktere sahip olması gayet doğaldır. Bu sebeple, Hristiyanlık da, diğer dünya dinleri gibi, kendi yaşam tarzı ve evren tasavvurunu oluşturur ve geliştirirken mistik sembolizmden yararlanmıştı. Nitekim Hristiyan din adamları öğretilerini aktarırken aynı zamanda yazıya başvurmak durumundalardı ve daha da önemlisi, beşerî tekâmülün kayıt altına alınmış bir yöntemi olan İncil’in kendisi de her şeyden önce bir kitaptı. Tüm bu hususlar, kitap ve kıraatin, Eski ve Ortaçağ Rus’unda dinî bir hüviyet taşıdığının açık bir göstergesi olarak görülmelidir.

Bu sebeple, kitap istinsahı, tüm Rus topraklarında Kutsal’ın yayılışının en önemli ritüellerinden birisi olagelmıştır. Bizans ikon okuma geleneğinden ilhamla, kitabın kendisini ilahi olana yaklaşmanın bir yolu olarak telakki edilmiştir. Rus topraklarında kıraat olgusunun ortaya çıkış sebebi de, esasında Eski Rus kültüründe mevcut olan Söz arketipinin işlevselliğine dayanmaktadır. Birincisi, Söz, manevi yaratılışın ilahi bir aracı olarak görülmekte, ikincisi, Söz aracılığıyla insan ilahi olan yakınlaşmakta, üçüncüsü, Söz, kutsiyetin bir sembolü olarak algılanmakta ve dördüncüsü de, Söz ancak bilinçle karşılıklı etkileşimi sonucunda kültürel bir anlam kazanabilmekteydi. Böylece, kitap, Öz arketipinin evrensel ve sözlü bir sembolü olarak ortaya çıkmış ve başta Novgorod olmak üzere dinî merkezlerde etkin bir şekilde tecrübe edilmiştir; kıraat alışkanlığının sosyo-kültürel bir ritüel hüviyeti taşıması da, Eski ve Ortaçağ Rus’unda uzun yüzyıllar boyunca kitaba atfedilen kutsiyetin açık bir göstergesidir.

Bu anlamda, manastırlarda ortaya çıkan kutsal metin kopyaları, kutsal kaynağın grafiklerinin mekanik olarak yeniden üretilmesinin bir sonucu değilse bile kendisinde, bilincin mistik statüsüne sahip olan arketip imgelerin izlerini taşıyordu. Bu yüzden, kâtip keşişlerin çalışmalarını,

modern matbaa teknolojisi ile sadece terim ve hacimleri dolayısıyla karşılaştırmayız. Kâtip-keşiş, sıradan bir yazıcı ya da müstensih değildir; o, bilinç ve kültürün daha sonraki nesillere ulaşmasını sağlamak için kültürel alanı sürekli olarak geliştiren kolektif bilinçdışının bir koruyucusudur. Bu görüşün geçerliliğinin açık bir kanıtı, tarihin ve özellikle kitap basım teknolojisinin gelişiminin dünya görüşü üzerindeki etkisi ve sosyo-kültürel sonuçlarıdır.

Aslında, Rusya tarihinde -bir zamanlar kişisel tekâmül ve bilincin gelişimiyle ilgili özgün örnekler olarak kabul gören- kitap, paha biçilmez tarihsel ve kültürel anlatıların eşsizliğiyle ilgili çok aşamalı bir desembolizasyon prosedürüne maruz kalmıştır. Hâlbuki bu örnekler, kolektif gelenek ve bir bütün olarak toplumun inşasında eşsiz aşamaları temsil ediyordu. Mutlak hakikatin tanığı olarak ve ileride mantıksal semantik biçimlerde tezahür edecek olan kitabın mevcudiyeti, her halükarda, bireysel ve kültürel varoluşun irrasyonel temelleri olarak inancın gerçekliği ve gerekliliğinin bir yolu olarak görülebilir. Böylece, Eski Rus ve bilhassa Novgorod'da kitap kültürünün ortaya çıkış ve yayılışının erken evrelerinde dahi, bilinç ve kültürel gelenek temelli bir mekanizmadan söz edebiliriz. Bu mekanizmanın esasını, kolektif biçimsel tutum ve temsiller oluşturan bilinçdışına dayalı bir dünya resmini meşru kılan rasyonel modeller oluşturmaktaydı. Daha açık bir ifadeyle, Eski Rusya'da zihniyetin temeli olarak gelenekselcilik, sosyokültürel ve doğal gerçekliğin bilinçli ve bilinçsiz biçimlerinin yorumlayıcı bir diyalektiği olarak açıklanabilir. Bu biçimler, birbiriyle çatışmaksızın, içerisinde dindarlığın bireysel ve kültürel varoluşun en yüksek epistemik, etik, estetik formu olarak tezahür ettiği özel bir kültürel tipin oluşmasını yol açmıştır.

Böyle bir manevi paradigma, antik Rus fikrî geleneğini, kitabı ve içeriğini sosyal fetişizme dönüştürmeyen ve sosyo-kültürel gerçekliğin kutsal ve arketipik ilkelerini belirleme fırsatı sunan bir “metin kültürü” olarak nitelendirmemize imkân tanır. Bu ilkelerden hareketle Eski Ruslar; insan, toplum, tabiat ve Tanrının diyalektik bir etkileşim içinde olduğu ahenkli gelişim arz eden bir evren tasavvuru oluşturmaya başaramışlardır. Rusya'nın 16 ve 17. yüzyıllardaki dramatik tarihi, Eski Rus'taki kitap okuma kültürünü yeniden anlamlandırma ve sosyo-kültürel gelişimin modernleşmesi yönünde birtakım denemelere sahne olmuştur. Ancak “gramer kültürü”nün -toplum ve bireyin metinler aracılığıyla yönetilmesi şeklindeki son derece kadim ve geleneksel olan- “metin kültürü”ne karşı gelişi, ilk başta özellikle kültürel metinlerin yeniden oluşturulmasının genel geçer kaidelerini belirleme ve yorumlama meselesi üzerine yoğunlaşmış bulunmaktaydı. Böylece, anlamın kendisi şu veya bu şekilde belirli dilbilim kuralları içine hapsedilmiştir. Haliyle, bilhassa Petro sonrası dönemde Rusya, bir taraftan “kültürel metin” sembolünden imtina ederken diğer taraftan da ve daha da vahim olanı, “gramer kültürü”nün semantik ve pragmatik temellerini belirleme becerisini de tam olarak geliştirememiştir; bu sebeple, günümüze kadar süregelen yaşam hakkından mahrum bırakılan kendi kutsiyet alanıyla dışarıdan dayatılan lâdinî unsurlar alanı arasında sıkışıp kalmaya mahkum edilmiştir. Bu sonuç, esasında Rus yazın kültürünün yaşamış olduğu hem kutsal olandan kutsal olmayana geçişin hem de bu geçişin kendisinin ne kadar sorunlu ve sahicilikten uzak olduğunun bir özeti niteliği taşımaktadır.

Abstract**Sacral Semiotics in Russian Literature Tradition**

The article is devoted to the analysis of archetypal dialectic semiotic and symbolic contexts of book culture. The image of a book-code is a way of presentation of the archetype of the Self, which, depending on the specific period in Russian history is implemented in different cultural contexts. The creation and distribution of books in the centers of Russian monasticism forms a special tradition of honoring literacy as a way of increasing Holiness. In the future, the book loses its sacred role in society and is seen as a way of storing and transferring actual, but profane information. This leads to the intensification of the crisis of education and culture in general.

Keywords: Monachism, archetype, symbol, icon, the Self, book, word, text, mentality.

ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNDE DİNÎ İÇERİKLİ MÜZİK TERAPİNİN KAYGI, DUYGU DURUMU VE ALGILANAN STRES ÜZERİNDEKİ ETKİSİ*

Ayşe KAYA*

Öz

Bu çalışma üniversite öğrencilerinde dinî içerikli müzik terapinin kaygı, duygu durumu ve algılanan stres düzeyi üzerindeki etkisini incelemeyi amaçlamaktadır. Bu araştırma ön-test son-test kontrol gruplu deneysel desene göre tasarlanmıştır. Veriler Mart-Haziran 2017 tarihleri arasında uygulanan anketten elde edilmiştir. Araştırma evrenini İstanbul'da eğitim gören üniversite öğrencileri oluşturmaktadır. Örneklemde yer alan 19-30 yaş arası 58 üniversite öğrencisinin onam formu alındıktan sonra deney grubuna 1 ay süreyle stres içerikli sesler ve ardından Hicaz makamında dinî içerikli eserlerden oluşan müzik terapi protokolü uygulanmıştır. Kontrol grubuna ise yalnızca stres içerikli sesler dinletilmiş, ardından dinî musiki eseri süresi kadar sessizliği dinlemişlerdir. Seansların bitiminden 1 ay süre sonra araştırmanın etki süresini ölçmek amacıyla katılımcılara tekrar aynı ölçekler uygulanmıştır. Araştırmada kullanılan ölçekler sırasıyla Demografik Bilgi Formu, Kısa Semptom Envanteri, Durumluk Kaygı Ölçeği (STAI TX-I), Sürekli Kaygı Ölçeği (STAI TX-II), Pozitif Negatif Duygu Ölçeği (PANAS) ve Algılanan Stres Ölçeği'dir (ASÖ). Veriler SPSS 23.0 istatistik programı kullanılarak analiz edilmiştir. Ancak dinî içerikli müzik terapinin durumluk kaygı ve pozitif duygu durum üzerinde anlamlı bir etkisi bulgulanmamıştır. Dinî içerikli müzik terapinin algılanan stres düzeyi ve negatif duygu durumun azalması üzerinde istatistiksel olarak anlamlı etkisi bulgulanmıştır. Müzik terapiye katılanların sürekli kaygı son test ve izleme (follow-up) puanları arasında anlamlı bir azalma bulgulanmıştır.

52

Anahtar kelimeler: Müzik terapi, dinî içerikli müzik terapi, sürekli kaygı, durumluk kaygı, duygu durum, algılanan stres.

Giriş

Bu çalışmanın temel kavramları dinî içerikli müzik terapi, duygu durum, algılanan stres ve kaygıdır. Müzik sözcüğü Latince “*musica*” kelimesinden türetilmiştir.¹ “*Musica*” kelimesi de Antik Yunanca'da “Musalar sanatı” anlamına gelen “mousiké tekhné” kelimesinden türetilmiştir. Bu tabirin milattan önce 8. yüzyılda Antik dönem ozanlarından Hesiodos'un *Theogonia* isimli eserinde ilk kez kullanıldığı belirtilmektedir.² Musalar Zeus'un tanrıça Mnemosyne'de olan 9 esin perileridir.³ Terapi “tedavi etmek, iyileştirmek anlamına gelen Yunanca “*therapeia*”, tıbbî olarak tedavi etmek, iyileştirmek anlamına gelen “*therapeuein*” sözcüklerinden türetilmiş Latince

* Bu makale, “Üniversite Öğrencilerinde Dinî İçerikli Müzik Terapinin Kaygı, Duygu Durumu ve Algılanan Stres Üzerindeki Etkisi” ismiyle 2018 yılında tamamlanan doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

¹ Feyha Talay, *Musîki Tarihi* (İstanbul: Orhan Mete ve Ortağı Kollektif Şirketi Matbaası, 1959), 3.

² Nesrin Akan, *Platon'da Müzik*, (İstanbul: Bağlam, 2012), 56.

³ Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), 227.

“*therapia*” kelimesinden gelmektedir.⁴ *Terapi/tedavi* kelimesi TDK sözlüğünde “çeşitli yöntemlerle hastalığı iyileştirme, sağaltım, sağaltma” olarak tanımlanmaktadır.⁵ Terapi hastaların bakım görmesi ve tedavi edilebilmesi için gerekli önlem ve çareleri öğreten tıbbî bir daldır.⁶ Müzikle tedavi ise insandaki işitme melekelerini geliştiren, bunları kullanan ve kişinin tedavi edilmesine vesile olan bir yöntemdir. Literatürde “*Müzik terapi, Müzikoterapi*” olarak geçer.⁷

Dünya Müzik Terapi Federasyonu (WFMT) müzik terapiyi şöyle tanımlamaktadır: “Bireylerin, grupların, ailelerin ya da toplulukların yaşam kalitesini optimize etmek ve fiziksel, sosyal, iletişimsel, manevî (*spiritual*), entellektüel, duygusal anlamda sağlıklarını ve iyilik hallerini (*well-being*) geliştirmek amacıyla tıp, eğitim alanlarında ya da günlük yaşamda müdahale biçimi olarak müziğin ve müzikal elementlerin profesyonel olarak kullanılmasıdır.”⁸

Müzik Terapi Alanında Yapılan Çalışmalar

Müzik terapide müzik deneyimi metotları; doğaçlama metotları, yeniden yaratma metotları, besteleme metotları ve reseptif (dinleme) metotlar olmak üzere dört grupta toplanmaktadır. Bu metotların kullanımında danışan aktif ya da pasif konumda yer alabilmektedir. Doğaçlama metotları kullanılan bir seansta danışan içinden geldiği gibi bir melodi, ritim ya da şarkıyı çeşitli müzikal enstrümanları ya da kendi sesini kullanarak yapmaktadır, danışan aktif konumdadır. Yeniden yaratma metotlarında ise danışan bestelenmiş bir eseri öğrenir, bir enstrüman ile ya da sesiyle icra etmektedir ve danışan yine aktif konumdadır. Bu metotta varolan bir besteyi yeniden yorumlama ve bir dinleyici önünde sunmak esastır. Besteleme metodu kullanıldığında danışan şarkı besteleme, şarkı sözü yazma, müzik videosu ya da ses kaydı oluşturmak amacıyla terapistten yardım almaktadır. Teknik bilgiye sahip olan terapist danışanın müzikal yeteneğinin seviyesine göre seansı planlar. Son olarak reseptif (dinleme) metotunda ise danışanlar daha çok pasif ve dinleyici konumundadır. Seansta dinletilen müzikler canlı ya da kayıt cd şarkıları olabileceği gibi, danışanın ya da terapistin bir bestesi, doğaçlama kaydı olabilir.⁹

Müzik terapi alanında yer alan yaklaşım ve ekollere bakıldığında psikodinamik, hümanist, kaynak-yönelimli (*Resource-Oriented Music Therapy*), kognitif-davranışçı, gelişimsel, yaratıcı - Nordoff-Robbins, analitik (Priestley), Benenzon, nörolojik ve toplumsal, vibroakustik, Alvin’in doğaçlama müzik terapi modeli ve Bonny Yönlendirilmiş İmgelem yaklaşım ve modelleri en çok bilinenleridir.¹⁰ Müzikle terapi alanında yapılan çalışmalar incelendiğinde, müzik terapinin sağlık psikolojisi, klinik psikoloji ve eğitim psikolojisi alt alanlarında olduğu görülürken, çalışmaların sağlık psikolojisi alanında yoğunlaştığı göze çarpmaktadır.

Cochrane veritabanında müzik terapi hakkında yapılan derleme çalışmalarında müzik

⁴ Harper, “Therapy”, *Online Etymology Dictionary* 1846, erişim tarihi 17 Mart 2017, <http://www.etymonline.com/index.php?term=therapy>

⁵ TDK, “Tedavi”, 26 Eylül 2006, erişim tarihi: 01 Aralık 2017, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&sarama=gts&guid=TDK.GTS.5a73045b73a722.88772440

⁶ Haşmet Altınölçek, *Müzikle Tedavi: Müzikle İletişimin Terapide Kullanımı*, (İstanbul: Kitabevi, 2013), 97.

⁷ Adnan Çoban, *Müzik Terapi, Cana Şifa Ruha Gıda*, (İstanbul: Timaş, 2005), 27.

⁸ WFMT, “What is music therapy?” 2011, erişim tarihi: 19 Temmuz 2017, <http://www.wfmt.info/wfmt-new-home/about-wfmt/>

⁹ Kenneth Bruscia, *Müzik Terapiyi Tanımlamak*, çev. B. Uçaner, (Ankara: Nobel, 2016), 126-134.

¹⁰ Connie Isenberg, “Psychodynamic Approaches” in *Music Therapy Handbook*, ed. B. Wheeler, (New York: Guilford, 2017), 133.

terapinin çeşitli hastalarda ağrı yönetimi,¹¹ yaşam kalitesi paliyatif bakım ünitelerinde yatan hastaların yaşam kalitesi,¹² nabız¹³, nefes alışveriş hızı, sistolik ve diyastolik kan basıncı gibi kaygı ve strese bağlı fizyolojik değerler¹⁴üzerinde olumlu etkilere yol açtığı bulgulanmıştır. Müzik terapinin kaygı ve sosyal davranış üzerindeki etkileri çok düşük ve çalışmalar birbiriyle tutarsız olduğu için etkisinin belirsiz olduğu bulgulanmıştır.¹⁵

Müzik terapinin uyku bozukluğu olan kişilerde uykuya dalma zamanı, uyuma süresi ve uyanma sıklığı gibi diğer uyku değişkenleri üzerinde etkisini kanıtlayan bir bulguya rastlanmazken,¹⁶ çeşitli hastalarda ilaç ihtiyacında azalma,¹⁷ tükenmişlik hissinde azalma,¹⁸ iletişim becerilerinin artmasına¹⁹ yol açtığı bulgulanmıştır. Müzik terapinin madde bağımlılığı,²⁰ dikkat eksikliği ve hiperaktif bozukluğu²¹ üzerinde etkilerini araştıran derleme çalışmaları sürdürülmektedir. PsychINFO veritabanında “music therapy” adı altında yapılan çalışmalar tarandığında 16.942 adet çalışma yapıldığı ve bu çalışmaların 2000’li yıllardan sonra ivme kazandığı dikkat çekmektedir. Yoğun bakım ünitesinde yatan hastalarda tıbbî müzik ve müzik terapi uygulamalarında hastaların kaygı oranı istatistiksel olarak anlamlı düzeyde düşerken, ağrı yönetimi noktasında bir düşme görülse de istatistiksel olarak anlamlı veriler bulgulanmamıştır.²² Kanser hastalarında ise gevşeme hissi artarken tükenmişliğin azaldığı bulgulanmıştır.²³

Müzik terapi ve kaygı üzerine yapılan lisansüstü tez ve makale çalışmalarına bakıldığında sağlık psikolojisi ve klinik psikoloji alanında konuların yoğunlaştığı görülmektedir. Özellikle, ritim ve müzik türlerinin sağlıklı insanların kaygıyı kontrol etme becerisi üzerindeki etkisini konu edinen araştırmalar dikkat çekmektedir. Sabit ritim²⁴ ve rahatlatıcı müziğin kaygıyı azaltan etkileri olduğu

¹¹ Joke Bradt ve diğ., “Music for stress and anxiety reduction in coronary heart disease patients”, *Cochrane Database of Systematic Reviews*, sy. 12 (2013): 1-73; S. M. Cepeda, D. B. Carr, J. Lau, H. Alvarez, “Music for pain relief”, *Cochrane Database of Systematic Reviews*, 19, sy. 2 (2013): 1-4.

¹² Bradt ve Dileo, “Music interventions for mechanically ventilated patients”, 1-73; Joke Bradt ve diğ., “Music interventions for improving psychological and physical outcomes in cancer patients”, *Cochrane Database of Systematic Reviews*, 15, sy. 8 (2016): 1-128.

¹³ Malinee Laopaiboon ve diğ., “Music during caesarean section under regional anaesthesia for improving maternal and infant outcomes” *Cochrane Database of Systematic Review*, 15 sy. 2 (2009): 1-15.

¹⁴ Joke Bradt, Cheryl Dileo, “Music interventions for mechanically ventilated patients”, *Cochrane Database of Systematic Reviews*, sy.12 (2014): 1-73; Cathie E. Guzzetta, “Effects of relaxation and music therapy on patients in a coronary care unit with presumptive acute myocardial infarction”, *Heart Lung: The Journal of Critical Care*, 18, sy. 6 (1989): 609-616.

¹⁵ Van der Steen ve diğ., “Music-based therapeutic interventions for people with dementia” *Cochrane Database of Systematic Reviews*, 2, sy. 5 (2017): 1-76.

¹⁶ Kira V Jespersen ve diğ., “Music for insomnia in adults”, *Cochrane Database of Systematic Reviews*, 13, sy. 8 (2015): 1-49.

¹⁷ Bradt ve Dileo, “Music interventions for mechanically ventilated patients”, 1-73.

¹⁸ Bradt ve diğ., “Music interventions for improving psychological and physical outcomes in cancer patients”, 1-128.

¹⁹ Magee ve diğ., “Music interventions for acquired brain injury”, 1-103.

²⁰ Claire Ghatti ve diğ., “Music therapy for people with substance use disorders”, *Cochrane Database of Systematic Reviews*, 3 (2017): 1-14.

²¹ Fan Zhang, ve diğ., “Music therapy for attention deficit hyperactivity disorder (ADHD) in children and adolescents”, *Cochrane Database of Systematic Reviews*, 22, sy. 1 (2017): 1.

²² Carol L Shultis, *Effects of Music Therapy vs. Music Medicine on Physiological and Psychological Parameters of Intensive Care Patients: A Randomized Controlled Trial*, (Doktora tezi, Temple Üniversitesi, 2012), 72.

²³ Chih-Yuan Chuang ve diğ., “Effects of music therapy on subjective sensations and heart rate variability in treated cancer survivors: A pilot study”, *Complementary Therapies in Medicine*, 18, sy. 5 (2010): 224-226.

²⁴ Anita Gadberry, “Steady beat and state anxiety” *Journal of Music Therapy*, 48, sy. 3 (2011): 346-356.

bulgulanmıştır.²⁵ Müzik terapinin kaygı ve depresyon üzerindeki etkilerini inceleyen bir diğer çalışmada ise depresyon ile komorbid kaygı yaşayan kişilerde standart bakıma ek olarak müzik terapi almanın hastaların frontotemporal ve temporoparietal beyin bölgelerinde alpha ve theta dalgalarında değişime yol açtığı gözlenmiştir. Bu veriler müzik terapinin nöroanatomik düzeyde kaygı semptomlarını azaltıcı etkisi olduğunu göstermektedir.²⁶

Türkiye’de Müzik Terapi Uygulamaları

Türkiye’de müzik terapi konusunda çoğunlukla tek seanslık müzik dinleme aktivitesinin bulunduğu ve müziğin bizzat tedavi aracı olduğu “tıbbî müzik (*music medicine*)” yaklaşımının kullanıldığı çalışmaların tıp ve sağlık psikolojisi alanlarında yoğunlaştığı göze çarpmaktadır.²⁷ Müziğin endorfin hormonu salgılanmasına yarayan rahatlatıcı etkisi bakımından yaşlılarda ağrı algısını değiştirmeye yönelik multidisipliner eğitim programına müzik terapinin de ilave edilmesi önerilmektedir.²⁸ Hastaların kendi seçtiği müziklerden oluşan parçalardan oluşan müzik terapi seansının kişilerde kaygıyı azalttığı bulgulanırken,²⁹ yaşam bulguları (nabız, sistolik basınç, diyastolik basınç oksijen saturasyonu ve solunum sayısı değerleri) üzerinde anlamlı bir değişim bulgulanmamıştır.³⁰ Terapistin seçtiği Türk müziği makamında bestelenmiş enstrümantal CD’lerin dinletildiği seanslarda uyku kalitesinde iyileşme ve durumluk kaygı,³¹ stres hormonu düzeyinin düşmesine yol açtığı bulgulanmıştır.³² Bûselik makamında canlı olarak icra edilen eserlerden oluşan müzik terapinin şizofren hastalarının pozitif ve negatif semptomları ve yorgunluk düzeyi üzerinde azalmaya yol açtığı görülürken, uyku kalitesini olumlu yönde etkilediği bulgulanmıştır.³³

Müzik terapinin sağlıklı insanlar üzerinde yapıldığı çalışmalarda müzik terapinin hormonal³⁴ ve terapötik³⁵ etkilerinin yanı sıra, benlik saygısı³⁶, sınav kaygısı³⁷, öfke³⁸, depresyon, durumluk ve

²⁵ Dave Elliott ve diğ., “Relaxing Music for Anxiety Control” *Journal of Music Therapy*, 48, sy. 3 (2011): 264–288.

²⁶ Jörg Fachner ve diğ., “Music therapy modulates fronto-temporal activity in rest-EEG in depressed clients”, *Brain topography*, 26, sy. 2 (2013): 338-354.

²⁷ Neslihan Lök, Kerime Bademli, “A Method for Reducing the Burden of Alzheimer Patients’ Caregivers: Music Therapy”, *Turkish Journal of Integrative Medicine*, 3, sy. 2 (2015): 90-91.

²⁸ Dilek Çilingir, Enes Bulut, “Yaşlı Bireylerde Ağrıya Yaklaşım”, *Journal of Anatolia Nursing and Health Sciences*, 20, sy. 2 (2017): 144-153.

²⁹ Sevban Arslan ve diğ., “Effect of Music on The Patients Anxiety that Endoscopy will be Applied”, *HealthMED*, 7, sy. 2 (2013): 560-730.

³⁰ Işın Çoban, *ERCP İşlemi Sırasında Dinletilen Müziğin Yaşam Bulgularına ve Kaygıya Etkisi* (Yüksek Lisans Bitirme Projesi, İnönü Üniversitesi, 2014), v.

³¹ Kübra Gökalp, *Müzik Terapisinin Yaşlı Kanser Hastalarının Anksiyete ve Uyku Kalitesi Üzerine Etkisi* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015), 33-38; Züleyha Kılıç ve diğ., “Use of Complementary and Alternative Therapies among Sleep Problems in Individuals with Chronic Diseases”, *Spatula DD*, 5, sy. 2 (2015): 69-77; Nihan Altan-Sarıkaya, Sıdika Oğuz, “Huzurevinde Kalan Yaşlılarda Pasif Müzikoterapinin Uyku Kalitesine Etkisi”, *J Psy Nurs.*, 7, sy. 2 (2016): 55-60.

³² Burçin Uçaner, Birsen Öztürk, “Türkiye’de ve Dünyada Müzikle Tedavi Uygulamaları”, *Uluslararası Eğitim Araştırmaları Kongresi*, (2009): 9; Neslihan Karamızrak, “Ses ve Müziğin Organları İyileştirici Etkisi”, *Koşuyolu Kalp Dergisi*, 17, sy. 1 (2014): 54-57; Sevcan Çakı, “Masaj ve Müzik Terapinin Yenidoğan Stres ve Davranışı Üzerine Etkisi”, *Sağlık Bilimleri Dergisi*, 25, sy. 3 (2016): 92.

³³ Suna Fındıkoğlu, *Şizofrenik hastalarda müzik terapinin ruhsal durum üzerine etkileri*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Medipol Üniversitesi, 2015), 45-46.

³⁴ Pınar Arslan, *Türk Din Mûsikisinin Sağlıklı İnsanların Hormonal Yapıları Üzerindeki Etkileri* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016), 45-62.

³⁵ Arzu Özçevik, *Müzikle Tedavi ve Öğrenciler Üzerindeki Terapik Etkileri*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2007).

³⁶ Esra Yücesan, *Müzik Terapi, Şiir Terapi ve Yaratıcı Drama Uygulamalarının Üniversite Öğrencilerinin Benlik Saygısı Düzeyleri Üzerine Etkisi*, (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2016).

sürekli kaygı³⁹ gibi insanın psikolojik yönüne dair olgular üzerindeki etkileri araştırılmıştır. Ney müziğinin üniversite öğrencilerinde öfke kontrolü, sürekli öfke ve içsel öfkeyi ve psikolojik semptomları (somatizasyon, obsesif kompulsif bozukluk, kişiler arası duyarlılık, depresyon, anksiyete, fobik anksiyete, paranoid düşünce ve psikotizm) olumlu yönde etkilerken, dışsal öfke üzerinde anlamlı bir etkisi bulgulanmamıştır.⁴⁰ Ayrıca müziğin dikkat dağıtıcı özelliğe sahip olması ve beyin dalgalarının, kalp ritminin, nefes alıp veriş hızının, duygusal gücün, zamanlamanın, hızın ve diğer organik ritimlerin değişim süreçlerini anlamaya yardımcı olması sebebiyle müzik terapinin terapötik etkilerini anlamaya yönelik kanıta dayalı çalışmaların yapılmasının kaçınılmaz olduğu vurgulanmaktadır.⁴¹ 15 sağlıklı birey üzerinde Türk müziği makamlarının etkilerinin EEG ile incelendiği araştırmada ise; Kûçek ve Rast makamını dinlemenin beynin Frontal (F3, F4), Pariyetal (P3) ve Temporal (T3) bölgelerinde anlamlı değişime yol açtığı bulgulanmıştır. Ayrıca, Rast makamının beta bandında gücü arttırdığı, Kûçek makamının ise beta bantlarında gücü düşürdüğü tespit edilmiştir. Bu bulgular Farâbî'nin makamların etkilerine göre yaptığı sınıflandırmayla uyumludur. Bir diğer ifadeyle, Rast makamı bireylere neşe verdiği için beta aktivasyonu artmış, Kûçek makamı da hüzün verdiği için beta aktivasyonu azalmıştır.⁴² Beyindeki etki mekanizmaları azımsanmayacak düzeyde olan müzik terapinin major/minör nörokognitif bozuklukların tedavisinde gelecek vaat etmesi sebebiyle ilaç dışı tedaviler kapsamında kullanılması önerilmektedir.⁴³

Duygular bir duruma ya da bir kişiye özgü süreç-odaklı davranışsal tepkiler olarak ele alınırken, “müzikal duygu”nun tanımına ilişkin teorik yaklaşımlar muğlaktır. Duyguların dışavurumu için durağan/akıcı ritim, basit/ kompleks harmoni, yükselen/alçalan melodi, hızlı/yavaş tempo, minör ve majör tonlar gibi müzikal elementlerden yararlanılmasından hareketle çeşitli müzikal duygu tanımlamaları yapılmaya çalışılmıştır.⁴⁴ İnsanların müzik dinlediklerinde hissettikleri duygunun daha çok müzik dinlemeye ilişkin motivasyonu ile ilişkisi olduğunu kabul eden çalışma mevcuttur. Bir diğer ifadeyle, müziği dinleyenin sahip olduğu motivasyon müziğin içeriğine kıyasla müzikle beraber açığa çıkan duygu üzerinde daha etkili bulunmaktadır.⁴⁵

Müziğin dinî ritüellerde kullanılmasına ek olarak 11. yüzyılda Arezzo keşişi Guido'nun bir ilahi metninin “ut, re, mi, fa sol, la” isimli ilk hecelerinden yola çıkarak bugün modern müzik

³⁷ Fahri Sezer, *Müzikle Terapinin Sınav Kaygısı, Öfke ve Psikolojik Belirtiler Üzerindeki Etkisi* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2009), 166-170; Fahri Sezer, “The Effect of Music Therapy to Reduction of High School Students' Examination Anxiety”, *Education Sciences*, 4, sy. 3 (2009): 859-871.

³⁸ Fahri Sezer, *Müzikle Terapinin Sınav Kaygısı, Öfke ve Psikolojik Belirtiler Üzerindeki Etkisi*, 166-170.

³⁹ Olcay Çam ve Halil Altıncı, “Üniversite Öğrencilerinde Müziğin Ruhsal Duruma ve Stresle Başa Çıkma Tarzları Üzerine Etkisi”, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 6, sy. 11 (2013): 262-272.

⁴⁰ Fahri Sezer, “The Psychological Impact of Ney Music”, *The Arts in Psychotherapy*, 39, sy. 5 (2012): 423–427.

⁴¹ Mehmet Boşnak ve diğ., “Beynimizin Müzik Fizyolojisi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 12, sy. 1 (2017): 32-44.

⁴² Serra Nur Aker, Saime Akdemir Akar, “Türk Müziği Makamlarının Etkilerinin EEG Dalga Formları ile İncelenmesi Investigation of the Effect of Classical Turkish Music Makams by Using EEG Waveforms”, *Tıp Teknolojileri Kongresi*, 14, (2014): 159-162.

⁴³ Eylem Şahin Cankurtaran, “Major ve Minor Nörokognitif Bozukluklar: İlaç Dışı Tedaviler”, *Türkiye Klinikleri Journal of Psychiatry Special Topics*, 10, sy. 1 (2017): 59-64.

⁴⁴ Ozan Yılmaz Kendirci, *Duyguların Evrimi ve Müzik*, (İstanbul: Ceylan 2014), 15.

⁴⁵ Juslin Patrik, Laukka Petri, “Expression, Perception, and Induction of Musical Emotions: A Review and a Questionnaire Study of Everyday Listening”, *Journal of New Music Research*, 33, sy. 3 (2004): 217-238.

sisteminde kullanılan nota sistemini oluşturmada da müzik din ilişkisinde dikkat çekmektedir.⁴⁶ Bir diğer ifadeyle müzik ve din çağlar boyu sıkı bir beraberlik içinde olduğu göze çarpmaktadır.

Srebrenica’da uluslararası insânî örgüt tarafından desteklenen proje kapsamında Hollanda’lı 6 kadın terapistten oluşan ekip 1992-1995 yılları arasında soykırıma maruz kalmış savaş mağduru Boşnaklara dinî içerikli eserlerden (ilahi) oluşan müzik terapi uygulamıştır. Çalışmada ilahi ve sevdalinka (geleneksel Boşnak türküleri) türü eserlerden faydalanılmıştır. Bu çalışmanın sonucunda dini çerçevede uygulanan müzik terapinin Srebrenica nüfusununve yaşantılarına normal şartlarda devam etmelerine engel olan trajik koşullara ve savaş öncesi yaşamlarının farklı alanlarına dair farkındalık kazanmalarına olanak sağladığı bulgulanmıştır.⁴⁷ Nijerya’da Apostolik kilisede müzik terapi uygulamalarını inceleyen bir diğer araştırmada Apostolik Hristiyan inancıyla müzik terapinin ilişkili olduğu noktalar ve uygulamalar ele alınmıştır. Apostolik Hristiyanlık inanışına göre hastalıkların şeytan ve kötü ruhlardan kaynaklandığı düşünülmektedir. Şeytani ruhlar insanlara sahip olma, musallat olma, zulmetme ve zapt etme gücüne sahiptir ve bu güçler insanların hastalanmasına sebep olmaktadır. Nijerya’da hâkim olan inanca göre insan günah işlediğinde Tanrı onu cezalandırmak için insanın içindeki şeytani gücün harekete geçmesine izin vermektedir. Bu şeytani güçler halk arasında “agadagodo, aransi, isasi, akanmole, epe” şeklinde çeşitli adlara sahiptir. Şarkı söylemek, dansetmek, alkışlamak, enstrüman çalmak ve müzik dinlemek müzik terapi için kullanılan müzikal aktivitelerdir. Nijerya’da müziğin kiliselerde sıkça kullanması ve doğaüstü güçleri harekete geçirme gücüne sahip olduğu inancından hareketle müzik terapinin hastane dışındaki kurumlarda ilaçlı tedaviye ek olarak ilaçsız tedavi yapılan uygulamalar kapsamında inanç şifacıları, rahipler tarafından uygulanabileceği tavsiye edilmektedir.⁴⁸

Türk müzik kültüründe insanlarda mistik duygulanım türlerinden “rahatlık, huzur, barış, itaat ve teslimiyet” gibi duyguların açığa çıkması beklentisiyle dinî musikî eserlerinin sıklıkla Hicaz, Uşşak, Segâh, Hüseyinî ve Rast makamlarında bestelendiği göze çarpmaktadır.⁴⁹

İnsan benliğinin en güçlü ve bir o kadar da ilkel yanı olan duyguları ifade etmek amacıyla müziğe başvurulmaktadır. Nitekim Kendirci’ye (2014) göre insanoğlu kültür ve evrimin duygulara olan etkisinde kalarak dinleyeceği müzik parçalarını seçmektedir. Bir diğer ifadeyle bireyler o an hangi ruh hali içindeyse o duyguyu yaşayabileceği bir müzik parçası seçmektedir ve bu seçimde seçtiği şarkının sözü ikinci planda kalmaktadır.⁵⁰ Duygu ve müziğin bu denli yakın ilişkisinden hareketle müziğin dini duyguların bir ifade biçimi olarak tercih edilmesi bağlamında dini müziğin psikolojik etkilerini inceleyen araştırmalar dikkat çekmektedir. Müzik ve dinin en ilkel çağlardan bu yana sıkı bir ilişki içinde olduğu göze çarpmaktadır. Müziğin bireysel bağlamda kutsal varlığa dua etme ve ilişki kurma aracı olarak kullanılmasının yanı sıra⁵¹ grup bağlamında çeşitli dinî ritüellerde

⁴⁶ Yeprem’den akt. Düzgüner, “Müzik Psikoloji Din Üçgeninin Dünü Bugünü Yarını”, s. 9

⁴⁷ Badema Softić, “The Music of Srebrenica after the War. Attitudes and Practice among Surviving Bosniacs, Music Therapy, and Music Works in the Name of Srebrenica”, *Croatian Journal of Ethnology Folklore Research / Narodna Umjetnost*, 48, sy. 1 (2011): 161.

⁴⁸ Femi Adedjei, “The Theology and Practice of Music Therapy among Nigerian Indigenous Churches: Christ Apostolic Church as a Case Study”, *Asia Journal of Theology*, 22, sy. 1 (2008): 142-154.

⁴⁹ Öztürk vd.’den akt. Hasan Arslan, “Müzik Terapi ve Dini Müzik”, *Hikmet Yurdu Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 8, sy. 16 (2015): 103-127.

⁵⁰ Kendirci, *Duyguların Evrimi ve Müzik*, 11.

⁵¹ Odabaşı’ndan aktaran Düzgüner, “Müzik Psikoloji Din Üçgeninin Dünü Bugünü Yarını”, 5.

bireyleri ortak bir duygu, düşünce ve davranış etrafında toplayıcı fonksiyonlara sahip olduğu göze çarpmaktadır.⁵² Yahudilik, Hristiyanlık, İslam dinlerinde çeşitli grupların (Süryânî, Rum, Ermeni, Presbiteryen) dinî geleneklerinde müzikal uygulamalara yer verdiği göze çarpmaktadır. İslam dini ve Türkiye özelinde beş vakit okunan ezanlar, hac ve umre ibadeti esnasında melodik ton ile söylenen tesbihat, Mevlevî tarikatının sema ayinleri düzenlemesi müziğin ve dinin günlük yaşamda iç içe geçmiş formlarına birer örnektir.⁵³

Dinî müzik ve psikoloji ilişkisi bağlamında yapılan çalışmaların psikoloji biliminin nöropsikoloji, bilişsel psikoloji, eğitim psikolojisi ve sosyal psikoloji alanlarında yoğunlaştığı görülmektedir. Tecrübî psikoloji alanında Mevlevî ayin musikisi ve Mevlevî sema ayini üzerine yapılan araştırma bulgularında sema ayininin bireylerin dinî mistik tecrübe yaşamaya olanak sağladığı ve bu tecrübenin bireylerin gelecek algısı, kişilerarası ilişkilerde sergilediği davranışları şekillendirmesine ışık tuttuğu görülmüştür.⁵⁴ Dinî musikinin nöropsikolojik etkilerini inceleyen bir başka çalışmada ise, Hüseyinî makamında bestelenmiş Türk din musikisine ait eserler dinletilen kişilerin büyük tansiyon, küçük tansiyon, nabız, ateş, kortizol ve durumluk anksiyete düzeylerinde istatistiksel olarak anlamlı düzeyde azalma bulgulanmıştır.⁵⁵

Yöntem

Çalışmanın konusunu, dinî içerikli müzik terapinin kaygı, duygu durumu ve algılanan stres üzerindeki etkisi oluşturmaktadır. Araştırmada temel olarak şu sorulara cevap aranmıştır:

Dinî içerikli müzik terapi üniversite öğrencilerinde sürekli kaygıyı ne yönde etkilemektedir?

Dinî içerikli müzik terapi üniversite öğrencilerinde durumluk kaygıyı ne yönde etkilemektedir?

Dinî içerikli müzik terapi üniversite öğrencilerinde duygu durumu ne yönde etkilemektedir?

Dinî içerikli müzik terapi üniversite öğrencilerinde algılanan stres düzeyini ne yönde etkilemektedir?

Araştırmanın teorik çerçevesi, ilgili literatür araştırmalarındaki belgeler kullanılmak suretiyle dokümantasyon metodu kullanılarak oluşturulmuştur. Bu çerçevede müzik terapi, duygu durum, kaygı ve algılanan stres ile ilgili sosyal bilimler ve ilahiyat alanlarındaki literatürün taranması ve mevcut bilgi birikiminin güncellenmesi ile çalışmaya başlanmıştır. Bu araştırma ön test-son test kontrol gruplu deneysel araştırma desenine göre tasarlanmıştır.⁵⁶ Bu araştırmanın evrenini İstanbul’da eğitim gören üniversite öğrencileri oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini ise 29 deney grubu 29 kontrol grubunda olmak üzere 19-30 yaş arası toplam 58 üniversite öğrencisinden oluşmaktadır. Araştırmaya 88 kişiyle başlanmış ancak araştırmanın dışlama kriterleri gereği 30 öğrenci örneklem dışı bırakılmıştır. Dışlama kriterleri; psikotik rahatsızlığı bulunmak, son 6 ay içinde intihar düşüncesine sahip olmak ve intihara teşebbüs etmek, kronik sağlık problemi olmak, tıbbî tedavi görmek, son bir ayda psikoterapi yardımı almak, işitme problemi ve Kısa

⁵² Safa Yeprem, *Dinleri Ortak Dili: Müzik*, (İstanbul: TARMER, 2016); Göcen’den akt. Düzgüner, “Müzik Psikoloji Din Üçgeninin Dünü Bugünü Yarını”, 8.

⁵³ Sevde Düzgüner, “Mevlevî Ayin Musikisi ve Mevlevî Semâ Âyininin Psikolojik Etkileri”, *Marife*, 7, sy. 3 (2007): 195-214.

⁵⁴ Düzgüner, “Mevlevî Ayin Musikisi ve Mevlevî Semâ Âyininin Psikolojik Etkileri”, 195-214.

⁵⁵ Arslan, *Türk Din Mûsikisinin Sağlıklı İnsanların Hormonal Yapıları Üzerindeki Etkileri*, 45-62.

⁵⁶ Hasan Şimşek, Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (İstanbul: Seçkin, 2013), 299.

Semptom Envanteri kıstaslarına göre psikolojik probleme sahip olmaktadır. Araştırmada onam formu alındıktan sonra bir ay süreyle stres verici seslerin ardından Hicaz makamında dinî içerikli müziklerin dinletildiği müzik terapi protokolü deney grubuna uygulanmıştır. Seansların bitiminden bir ay süre sonra katılımcılara tekrar aynı ölçekler uygulanmıştır (follow-up). Her iki grupta da seans başlangıçlarında spontanlık ve yaratıcılığı arttırmak amacıyla ortalama 10 dakika Deniz Altınay'ın "Psikodrama 400 Isınma Oyunu" kitabında yer alan ısınma egzersizlerinden yapılmıştır.

Katılımcılara birinci seansta Ayşe Başak İlhan Harmancı'nın Hicaz makamında bestelediği enstrümantal eser neyzen tarafından canlı olarak icra edilmiştir. İkinci seansta "sultanım illallah" isimli ilahi ve üçüncü seansta bestesi Ahmet Hatipoğlu'na ait "Hicaz dua" eserlerinin elektronik kayıtları dinletilmiştir. Dördüncü seansta ise birinci seansta kullanılan enstrümantal eserin ses kaydı dinletilmiştir.

Veri Toplama Araçları

Demografik Bilgi Formu

Araştırmaya katılan bireylerin demografik değişkenlerini belirlemek amacıyla araştırmacı tarafından oluşturulmuştur. Bu formda yer alan sorular, cinsiyet, yaş, eğitim durumu, eğitim gördükleri bölüm, medeni hal, gelir düzeyi, intihar fikri, intihar girişimi, kronik sağlık problemi, psikiyatrik destek alma, işitme problemi ile ilgilidir.

Kısa Semptom Envanteri (KSE)

Kısa Semptom Envanteri 53 maddelik 5'li Likert tipinde ölçek olarak Derogatis (1992) tarafından geliştirilmiştir.⁵⁷ Ölçekte bulunan değerlendirme ifadeleri 0'dan 4'e kadar sırasıyla "hiç, biraz, orta derecede, çok ve epey fazla" şeklindedir. Ölçeğin 1992 yılında 17-26 yaş arası 300 (208 kız, 122 erkek) üniversite öğrencisi üzerinde yapılan birinci geçerlilik güvenirlik çalışmasında KSE alt ölçekleri için iç geçerlik kat sayıları sırasıyla obsesif-kompulsif .72***, paranoid düşünceler .72***, hostilite .76***, fobik anksiyete .64***, psikotizm, .66***, somatizasyon .78***, kişilerarası ilişkiler .71***, depresyon .81***, anksiyete .80*** ve ek maddeler .61*** olarak bulgulanmıştır. Aynı makalede 11-35 yaş arası 434 kız 278 erkekte oluşan toplam 712 kişi üzerinde yapılan ikinci çalışmada ise iç güvenirlik kat sayısı .96*** olarak bulunmuştur. Üçüncü çalışmada ise Bilkent üniversitesi psikolojik danışmanlık merkezine başvuru yapan ve uyum sorunları olan 13-31 yaş arası 502 öğrenci (266 kız, 206 erkek) üzerinde yapılmış ve iç geçerlik kat sayısı .95*** olarak bulgulanmıştır. Ancak yapılan çalışma sonucunda olumsuz benlik, depresyon, anksiyete, somatizasyon, hostilite olmak üzere 6 alt ölçek Türk örneklemini için geçerli kabul edilmiştir.⁵⁸

2002 yılında 13-17 yaş arası 559 ergen (287 kız 272 erkek) üzerinde yapılan tekrar güvenirlik ve geçerlik çalışması sonucunda iç geçerlilik kat sayısı .94*** olarak bulgulanmıştır. Bu envanterin olumsuz benlik, depresyon, anksiyete, somatizasyon, hostilite olmak üzere 6 alt ölçeği vardır.⁵⁹

⁵⁷ L. R. Derogatis, The Brief Symptom Inventory-BSI Administration, Scoring and Procedures Manual-II. Clinical Psychometric Research Inc., (1992).

⁵⁸ Nesrin H. Şahin, Ayşegül Durak, "Kısa Semptom Envanteri: Türk Gençleri İçin Uyarlanması", *Türk Psikoloji Dergisi*, 9, sy. 31 (1994): 44-56.

⁵⁹ Nesrin H. Şahin ve diğ., "Kısa Semptom Envanteri (KSE): Ergenler için kullanımının geçerlik, güvenirlik ve faktör yapısı". *Türk Psikiyatri Dergisi*, 13, sy. 2 (2002): 125-135.

Pozitif ve Negatif Duygu Ölçeği (PANAS)

10 pozitif ve 10 negatif duygu ifadesinden oluşan 5-li Likert türünde olan Pozitif ve Negatif Duygu Ölçeği Watson, Clerk ve Tellegen (1988) tarafından geliştirilmiştir. Ölçekte 1=çok az/hiç, 2=biraz, 3=ortalama, 4=oldukça ve 5=çok fazla olmak üzere 5 farklı ifadeye göre maddeler cevaplandırılmaktadır. Her bir duygu için alınabilecek en az puan 10 en çok ise 50'dir. Clerk ve Tellegen (1988) ölçeğin⁶⁰ iç geçerlilik kat sayılarını pozitif ve negatif duygu durum için sırasıyla .88***, .85*** olarak belirlerken test-tekrar test güvenirlik kat sayılarını her iki duygudurum için .47 olarak bulgulamıştır. Ölçeğin Türkiye geçerlilik güvenirlik çalışması 199 üniversite öğrenci üzerinde Gençöz (2000)⁶¹ tarafından yürütülmüş ve iç geçerlilik Cronbach alfa kat sayısı pozitif ve negatif duygular için sırasıyla .83*** ve .86***, test-tekrar test güvenirlik kat sayısı .40*** ve .54*** bulunmuştur.

Sürekli-Durumluk Kaygı Ölçeği (STAI TX-I-II)

Sürekli Kaygı Ölçeği (STAI TX-II) 20 maddeden oluşan 4'lü Likert Tipi bir ölçektir. *Sürekli Kaygı Ölçeği'nde* 1=neredeyse hiçbir zaman, 2=bazen, 3=çoğu zaman, 4=neredeyse her zaman olmak üzere toplam 4 değerlendirme ifadesi yer alırken, *Durumluk Kaygı Ölçeği'nde* 1=hiç, 2=biraz, 3=çok ve 4=tamamıyla olmak üzere 4 adet değerlendirme ifadesine göre sorular cevaplandırılmaktadır. Ölçeğin puanlama elle hesaplama ve bilgisayarlı hesaplama olmak üzere iki şekilde yapılmaktadır. Elle puanlama sistemine göre *Durumluk Kaygı Ölçeği'nde* doğrudan hesaplanmış maddelerin toplamından ters puanlanmış maddeler (1,2,5,8,10,11,15,16,19,20) toplamı çıkarılarak elde edilen ham puana 50 puan sabit değer eklenir. *Sürekli Kaygı Ölçeği'nde* de doğrudan hesaplanmış maddelerin toplamından ters puanlanmış maddeler (21,26,27,30,33,36,39) toplamı çıkarılarak 35 sabit puan ham puana eklenerek sonuç elde edilir.⁶²

Spielberger ve Gorsuch'un (1964) geliştirdiği 40 maddeden oluşan 4'lü Likert türünde olan *Durumluk Kaygı Ölçeği (STAI TX-I)*, *Sürekli Kaygı Ölçeği (STAI TX-II)* Türkiye Geçerlik ve güvenirlik çalışması Öner (1983) tarafından ortaokul, lise öğrencileri, Hacettepe Üniversitesi Psikoloji bölümü öğrencileri ve ebeveynleri üzerinde, Le Comte (1983) tarafından Hollanda'da yaşayan Türk işçisi ve ailelerden oluşan 1534 ergen ve yetişkin ile 200 erişkin fiziksel ve psikiyatrik hasta üzerinde yapılmış olup, Cronbach alfa iç geçerlik kat sayıları sırasıyla *Durumluk Kaygı Ölçeği (STAI TX-I)* için .94*** ile .96*** arasında *Sürekli Kaygı Ölçeği (STAI TX-II)* için .83*** ile .87*** arasında bulunmuştur. Test-tekrar test değişmezlik kat sayısı *Durumluk Kaygı Ölçeği (STAI TX-I)* için .26*** ve .68*** arasında, *Sürekli Kaygı Ölçeği (STAI TX-II)* için .71*** ile .86*** arasında bulunmuştur.

Algılanan Stres Düzeyi Ölçeği (ASÖ)

Cohen, Kamarc ve Mermelstein (1983)⁶³ tarafından geliştirilen *Algılanan Stres Ölçeği (ASÖ)* 10 maddeden oluşur ve 5'li Likert derecelendirme türündedir. Ölçeğin değerlendirme ifadeleri hiç, neredeyse hiç, bazen, sıkça ve çok sık olmak üzere sınıflandırılmıştır. *Algılanan Stres Ölçeği*

⁶⁰ David Watson ve diğ., "Development and Validation of Brief Measures of Positive and Negative Affect: The PANAS Scales", *Journal of Personality and Social Psychology*, 54, sy. 6 (1988): 1063-1070.

⁶¹ Tülin Gençöz, "Pozitif ve Negatif Duygu Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Türk Psikoloji Dergisi*, 15, sy. 46 (2000): 19-26.

⁶² Ömer Aydemir, Ertuğrul Köroğlu, *Psikiyatride Kullanılan Ölçekler* 7. Baskı, (Ankara: Hyb, 2014), 222.

⁶³ Sheldon Cohen ve diğ., "A Global Measure of Perceived Stress Reviewed", *Journal of Health and Social Behavior*, 24, sy. 4 (1983): 385-396.

(ASÖ)'nin 14 soruluk, 10 soruluk ve 4 soruluk olmak üzere 3 farklı formu bulunmaktadır. Ölçeğin 14 soruluk formunda olumlu maddelerden 7'si ters puanlanmaktadır. Bu araştırmada kullanılan ASÖ-10 formunda ise 4,5,7 ve 8 numaralı maddeler ters puanlanmaktadır. Bu ölçekten alınabilecek en az puan 0 en yüksek puan ise 40'tır. Puan yükselmesi algılanan stres düzeyinin yüksekliğine işaret etmektedir.

Eskin ve diğerleri (2013)⁶⁴ tarafından yaşları 16-23 arasında değişen 234 üniversite öğrencisi (173 kadın 60 erkek 1 cinsiyeti belirtmeyen kişi) üzerinde Türkiye geçerlilik güvenirlik çalışması yapılan bu üç ölçeğin iç tutarlılık kat sayıları ASÖ-14 .84***, ASÖ-10 .82*** ve ASÖ-4 .66*** olarak bulgulanmıştır. Test-tekrar test güvenirlik kat sayıları da yine aynı sırayla .87***, .88*** ve .72*** olarak hesaplanmıştır. Maddelerden olumlu ifade içeren 7'si tersten puanlanmaktadır. ASÖ-14 ve ASÖ-10'nin yetersiz öz-yeterlik ve stres/rahatsızlık algısı isimli iki alt ölçeği olduğu Eskin ve diğerleri (2013) tarafından bulgulanmıştır.

Bulgular

Bu bölümde araştırmada elde edilen verilerden yalnızca istatistiksel olarak anlamlı olan bulgular paylaşılabilecektir. Araştırmaya 17'si (% 29,3) erkek ve 41'i (% 70) kadın olmak üzere toplam 58 öğrenci katılmıştır. Bu 58 bireyden 26'sı (%44,8) 21 yaş altı, 32'si (%55,2) 21 ve üstü yaştadır. Örneklemdeki yaş ortalaması 20,97, standart sapma 1,87'dir. Öğrencilerden 11'i (%19) ön lisans, 45'i (%77,6) lisans, 2 (%3,4)'si de yüksek lisans düzeyinde eğitim gördüğünü belirtmiştir. Katılımcılardan 12'si (%28,6) ailesi ile birlikte, 30'u (%71,4) ailesinden ayrı yaşamaktadır. Ayrıca 25 (%43,1) öğrenci sosyal bilimler alanında, 24 (%41,4) öğrenci sağlık bilimleri, 9 (%15,5) öğrenci eğitim bilimleri alanında eğitim görmektedir. Katılımcılar arasından 2 kişi (%3,4) evli, 52 kişi (%89,7) bekâr, 4 kişi (%6,9) ise duygusal bir ilişkisi olduğunu belirtmiştir. Katılımcılar arasında dul/boşanmış olan hiç kimse bulunmamıştır. Katılımcıların gelir düzeyi durumuna bakıldığında; 4 kişinin (%6,9) geliri 0-1.500 TL, 24 kişinin (%41,4) geliri 1.500-3.000 TL, 20 kişinin (%34,5) geliri 3.000-5.000 TL, 6 kişinin (%10,3) geliri 5.000-10.000 TL, 3 kişinin (%5,2) geliri 10.000-20.000 TL, 1 kişinin (%1,7) geliri 20.000 TL ve üstü aralıkta yer almaktadır.

Müzik Terapinin Duygu Durum Üzerindeki Etkisi

		MT Öncesi			MT Sonrası			Ortalamalar farkı için %95 güven aralığı	sd	t	p
		Ort.	S	N	Ort.	S	N				
Deney grubu	negatif	19.20	6.10	29	14.96	7.18	29	.89,7.58	28	2.599	.015
	pozitif	30.58	7.72	29	31.55	7.34	29	-4.44,2.51	28	-.569	.574
Kontrol Grubu	negatif	21.72	6.38	29	18.58	6.56	29	.19, 6.08	28	2.183	.038
	pozitif	27.51	6.78	29	31.65	9.11	29	-7.98,-.28	28	-2.201	.036

Tablo-1: Müzik terapi (MT) öncesi ve sonrası duygudurum (PANAS) puanlarının karşılaştırılması

Deney grubunun PANAS Ölçeği negatif duygudurum ön test-son test ortalamaları arasında anlamlı bir fark görülmüştür ($t(28)=2.599, P=.015; P<.05$). “Müzik terapinin negatif duygu durumu üzerinde azaltıcı yönde etkisi vardır” hipotezi doğrulanmıştır. Benzer şekilde kontrol grubu öğrencilerinin de PANAS Ölçeği negatif duygudurum ön test-son test ortalamaları

⁶⁴ Mehmet Eskin ve diğ., “Algılanan Stres Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Güvenirlik ve Geçerlik Analizi”, *Yeni Symposium Journal*, 51, sy. 3 (2013): 132-140.

($t(28)=2.183, P=.038; P<.05$) arasında anlamlı bir fark bulgulanmıştır. Ancak deney grubunun PANAS Ölçeği Pozitif duygudurum ön test (ort. 30.58) - son test (ort. 31.55) ortalama puanları artsa da ($t(28)=-.569, P=.574, ;P>.05$) bu artışın anlamlılık düzeyine ulaşmadığı görülmüştür. “*Müzik terapinin pozitif duygu durumu üzerinde arttırıcı yönde etkisi vardır.*” hipotezi desteklenmemiştir. Kontrol grubunun PANAS Ölçeği Pozitif duygudurum ön test (ort. 27.51) - son test (ort. 31.65) test puanları artmış ve bu iki puan arasındaki farkın ($t(28)=-2.201, P=.036; P<.05$) istatistiksel olarak anlamlı olduğu bulgulanmıştır.

		Deney grubu			Kontrol grubu			sd	t	p
		Ort.	S	N	Ort.	S	N			
1. Seans	Negatif	13.75	4.14	29	27.58	8.64	29	56	1.697	.095
	Pozitif	30.65	7.26	29	27.00	9.04	29	40.23	-7.776	.000
2. seans	Negatif	15.06	5.01	29	20.10	8.71	29	44.70	-2.696	.010
	Pozitif	28.82	7.15	29	29.65	9.80	29	56	-.367	.715
3. seans	Negatif	14.27	4.37	29	23.93	8.98	29	40.57	-5.204	.000
	Pozitif	30.03	7.00	29	26.75	7.51	29	56	1.717	.091
4. seans	Negatif	14.96	7.18	29	18.58	6.56	29	56	-2.003	.050
	Pozitif	31.55	7.34	29	31.65	9.11	29	56	-.048	.962
İzleme (follow-up)	Negatif	15.03	4.80	29	18.58	5.14	29	56	-2.637	.011
	Pozitif	34.13	5.57	29	32.12	7.34	29	56	1.168	.248

Tablo-2: Duygudurum (PANAS Ölçeği) Son-Test Ortalamalar Arası Fark t-test Sonuçları

Deney grubunun PANAS Ölçeği negatif duygudurum birinci seansta alınan ortalama puanlar bakımından deney grubu (ort. 13.75) ve kontrol grubu (ort. 27.58) arasında fark bulunsa da bu farkın istatistiksel düzeyde anlamlı olmadığı bulgulanmıştır ($t(56)= 1.697, P=.095; P>.05$). İkinci seansta negatif duygudurum puan ortalamaları karşılaştırıldığında deney grubunun (ort. 15.06) ortalama puanı kontrol grubunun (ort. 20.10) puanına göre daha az bulunmuştur ve ortalamalar arasındaki bu fark istatistiksel olarak anlamlıdır ($t(44.70)= -2.696, P=.010; P<.05$). Üçüncü seansta deney grubunun negatif duygudurum puan ortalaması (ort. 14.27) ile kontrol grubunun puan ortalaması (ort. 23.93) istatistikî manada anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır ($t(40.57)=-5.024, P=.000; P<.05$). Dördüncü seansta (son-test) deney grubunun negatif duygudurum puan ortalaması (ort. 14.96) ve kontrol grubunun puan ortalaması (ort. 18.58) arasında anlamlı düzeyde bir fark bulunmaktadır ($t(56)= -2.003, P=.050; P<.05$). Terapiden sonra geçen bir aylık süre sonunda yapılan izleme (*follow-up*) ölçek sonuçlarında PANAS Ölçeği negatif duygudurum puan ortalaması deney grubunun 15.03 iken kontrol grubunun 18.58 olarak bulunmuştur ve ortalamalar arası bu fark istatistiksel açıdan anlamlı bulunmuştur ($t(56)= -2.637, P=.011; P<.05$). “*Müzik terapiye katılanlar ile müzik terapiye katılmayanlar arasında negatif duygu durumunun farklılaşması bakımından anlamlı bir fark vardır.*” hipotezi desteklenmiştir. Deney grubunun PANAS Ölçeği pozitif duygudurum birinci seansta alınan ortalama puanlar bakımından deney grubu (ort. 30.65) ve kontrol grubu (ort. 27.00) arasındaki fark istatistiksel düzeyde anlamlı bulunmuştur ($t(40.23)=-7.776, P=.000; P<.05$). İkinci seansta pozitif duygudurum puan ortalamaları karşılaştırıldığında deney grubunun (ort. 28.82) ortalama puanı kontrol grubunun (ort. 29.65) puanına göre daha az bulunmuştur ve ortalamalar arasındaki bu fark istatistiksel olarak anlamlı değildir ($t(56)= -.367, P=.715; P>.05$). Üçüncü seansta deney grubunun pozitif duygudurum puan ortalaması (ort. 30.03) ile kontrol grubunun puan ortalaması (ort. 26.75) istatistikî manada anlamlı düzeyde

farklılaşmamaktadır ($t(56)=1.717$, $P=.091$; $P>.05$). Dördüncü seansta (son-test) deney grubunun pozitif duygudurum puan ortalaması (ort. 31.55) ve kontrol grubunun puan ortalaması (ort. 31.65) anlamlı düzeyde bir fark bulunmamaktadır ($t(56)=-.048$, $P=.962$; $P>.05$). “Müzik terapiye katılanlar ile müzik terapiye katılmayanlar arasında pozitif duygu durumunun farklılaşması bakımından anlamlı bir fark vardır.” hipotezi desteklenmemiştir. Terapiden sonra geçen bir aylık süre sonunda yapılan izleme (*follow-up*) ölçek sonuçlarında PANAS Ölçeği pozitif duygudurum puan ortalaması deney grubunun 34.13 iken kontrol grubunun 32.12 olarak bulunmuştur ve ortalamalar arası bu fark istatistiksel açıdan anlamlı değildir ($t(56)= 1.168$, $P=.248$; $P>.05$).

Müzik Terapinin Kaygı Üzerindeki Etkisi

Deney grubunun *Sürekli Kaygı Ölçeği (STAI TX-II)* ön test (ort. 46.48) son test (ort. 47.62) ortalamaları arasında anlamlı bir fark bulgulanmamıştır ($t(28)=-1.448$, $P=.159$; $P>.05$). Benzer şekilde kontrol grubu öğrencilerinin de *Sürekli Kaygı Ölçeği (STAI TX-II)* ön test (ort. 48.17) -son test (ort. 48.79) ortalamaları ($t(28)=-.527$, $P=.602$; $P>.05$) arasında anlamlı bir fark bulgulanmamıştır. Deney grubunun *Sürekli Kaygı Ölçeği (STAI TX-II)* son test ortalaması 47.62’den izleme (*follow-up*) testi 42.93’e gerilemiştir. Ortalamalar arasındaki bu fark istatistiksel olarak anlamlıdır ($t(28)=5.656$, $P=.000$; $P<.05$). Benzer şekilde kontrol grubu öğrencilerinin de *Sürekli Kaygı (STAI)* son test (ort. 48.79) - izleme (*follow-up*) testi (ort. 43.17) ortalamaları ($t(28)=4.941$, $P=.000$; $P<.05$) arasında anlamlı bir fark bulgulanmıştır. Bu durum yapılan müdahalenin etkisinin olumlu yönde görülebilmesi için zamana gereksinim duyulduğunu düşündürmektedir. Ayrıca deney grubunun *Sürekli Kaygı Ölçeği (STAI TX-II)* son-test puan ortalaması (ort. 47.62) ve kontrol grubunun son test puan ortalaması (ort. 48.79) arasında anlamlı düzeyde bir fark bulunmamaktadır ($t(56)= -.789$, $P=.434$; $P>.05$). Deney grubunun *Durumluk Kaygı Ölçeği (STAI TX-I)* ön test (ort. 42.58) son test (ort. 44.31) ortalamaları arasında anlamlı bir fark bulgulanmamıştır ($t(28)=-1.502$, $P=.144$; $P>.05$). Benzer şekilde kontrol grubu öğrencilerinin de *Durumluk Kaygı Ölçeği (STAI TX-I)* ön test (ort. 42.03) -son test (ort. 43.27) ortalamaları ($t(28)=-1.035$, $P=.309$; $P>.05$) arasında anlamlı bir fark bulgulanmamıştır. Buna göre “Müzik terapinin durumluk kaygı düzeyi üzerinde olumlu yönde etkisi vardır” hipotezi reddedilmiştir.

Müzik Terapinin Algılanan Stres Düzeyi Üzerindeki Etkisi

	Son Test			İzleme (follow-up)			Ortalamalar farkı için %95 güven aralığı	sd	t	p
	Ort.	S	N	Ort.	S	N				
Deney Grubu	26.24	4.73	29	24.34	5.60	29	.32,3.47	28	2.465	.020
Kontrol Grubu	30.03	6.47	29	28.37	5.21	29	-5.60,.22	28	1.428	.164

Tablo-3: Algılanan Stres (ASÖ) Son-Test - İzleme (follow-up) Testi t-test Sonuçları

Deney grubunun son test (ort. 26.24) ve izleme (follow-up) testi (ort. 24.34) ortalamaları arasında anlamlı bir fark bulgulanmıştır ($t(28)=2.465$, $P=.020$; $P<.05$). Benzer şekilde kontrol grubu öğrencilerinin de Algılanan Stres (ASÖ) son test (ort. 30.03) - izleme (follow-up) testi (ort. 28.37) ortalamaları ($t(28)=1.428$, $P=.164$; $P>.05$) arasında anlamlı bir fark bulgulanmamıştır.

	Deney grubu			Kontrol grubu			sd	t	P
	Ort.	S	N	Ort.	S	N			
Son test	26.24	4.73	29	30.03	6.47	29	56	-2.547	.014
İzleme(follow- up)	24.34	5.60	29	28.37	5.21	29	56	-2.838	.006

Tablo-4: Algılanan Stres (ASÖ) Son-Test - İzleme (follow-up)Testi Ortalamalar Arası Fark t-test Sonuçları

Deney grubunun *Algılanan Stres Ölçeği (ASÖ)* son-test puan ortalaması (ort. 26.24) ve kontrol grubunun puan ortalaması (ort. 30.03) arasında anlamlı düzeyde bir fark bulunmaktadır ($t(56) = -2.547$, $P = .014$; $P < .05$). “Müzik terapiye katılanlar ile müzik terapiye katılmayanlar arasında algılanan stres düzeyinin farklılaşması bakımından anlamlı bir fark vardır.” hipotezi desteklenmiştir. Terapiden sonra geçen bir aylık süre sonunda yapılan izleme (*follow-up*) ölçek sonuçlarında *Algılanan Stres Ölçeği (ASÖ)* puan ortalaması deney grubunun 24.34 iken kontrol grubunun 28.37 olarak bulunmuştur ve ortalamalar arası bu fark istatistiksel açıdan anlamlıdır ($t(56) = -2.838$, $P = .006$; $P < .05$).

Tartışma ve Sonuç

Dinî içerikli müzik terapinin negatif duygu durumu düzeyi üzerinde azaltıcı yönde anlamlı bir etkisi olduğu bulgulanmıştır. Elde edilen bu bulgu literatürdeki araştırmaları desteklemektedir.⁶⁵ Nitekim müzik terapide kullanılan ses terapisi (*sound therapy*) tekniğinden yararlanılarak otistik çocuklara Kur'an-ı Kerim sesinin dinletildiği terapötik çalışmalarda ses terapisinin bu çocukların benzer şekilde duygu durumlarını dengeleme ve sözel becerilerini geliştirme üzerinde anlamlı etkisi olduğu bulgulanmıştır.⁶⁶ Öte yandan müzik terapinin sürekli kaygı üzerinde anlamlı etkisi olmamasına ilişkin bulgu literatürdeki araştırmalardan bazılarıyla çelişmektedir.⁶⁷ Çam ve Altınköprü'nün⁶⁸ çalışmasında 5 gün süreyle farklı Türk müziği makamları icra edilmiştir ve Arslan'ın⁶⁹ çalışmasında ise Hüseyinî makamında eserler sabah saatinde tek seans olarak katılımcılara dinletilmiştir. Bu araştırmada deney grubunun durumluk kaygı puanları üzerinde artış görülse de anlamlılık düzeyine erişmediği görülürken, yalnızca üçüncü seans sonunda durumluk kaygı puanında anlamlı düzeyde artış görülmüştür. Ancak bu artışa rağmen deney grubunun PANAS negatif duygudurum puanı kontrol grubunda yer alan bireylere göre anlamlı düzeyde düşük bulgulanmıştır. Bu araştırmada yalnızca Hicaz makamında eserler ney enstrümanı ile icra edilmiştir. Makam türünün farklılaşması kaygı üzerinde meydana gelen etkinin farklılaşmasını açıklamada bir neden olarak düşünülebilir. Ney enstrümanına yüklenen toplumsal anlamlar ve ölüm ile ilişkilendirilmesi bireylerde kaygıyı arttırıcı bir etkiye yol açtığı düşünülebilir.

Dinî müziklerinde kullanıldığı tıbbî müzik uygulamasının yoğun bakım ünitesinde yatan hastaların kaygı düzeyinin düşürmesindeki etkenin dini eserlerin manevî destek sunması olduğu bulgulanmıştır. Bu araştırmada kaygı üzerinde bir etkisinin ortaya çıkmaması durumu sunulan dinî içerikli müzikler katılımcıların hayata ilişkin kaygılarında manevî destek ihtiyacını karşılayamamış

⁶⁵ Çam ve Altınköprü, “Üniversite Öğrencilerinde Müziğin Ruhsal Duruma ve Stresle Başa Çıkma Tarzları Üzerine Etkisi”, 262-272.

⁶⁶ Mohamad, Yusoff, Adli, “Sound Therapy through Quranic Recitation in Dealing with Emotional and Verbal Motor Skills Problems of Children with Autism”, 53-72.

⁶⁷ Çam ve Altınköprü, “Üniversite Öğrencilerinde Müziğin Ruhsal Duruma ve Stresle Başa Çıkma Tarzları Üzerine Etkisi”, 262-272; Arslan, *Türk Din Mûsikisinin Sağlıklı İnsanların Hormonal Yapıları Üzerindeki Etkileri*, 45-62.

⁶⁸ Çam ve Altınköprü, “Üniversite Öğrencilerinde Müziğin Ruhsal Duruma ve Stresle Başa Çıkma Tarzları Üzerine Etkisi”, 262-272.

⁶⁹ Arslan, *Türk Din Mûsikisinin Sağlıklı İnsanların Hormonal Yapıları Üzerindeki Etkileri*, 45-62.

olabilir ya da bu katılımcılar yoğun bakım ünitesinde yatan hastalar kadar manevî desteğe ihtiyaç duymamaları ile açıklanabilir⁷⁰. Öte yandan Türk Müziği makamlarından Acem Kürdî, Hicaz, Şehnâz, Hüseyinî, Uşşak, Nihavend, Rast, Sabâ, Segâh ve Sûzinâk makamlarında icra edilen 8 oturumluk ney müziği içeren seansların lise öğrencilerinde sınav kaygısının duyuşsal boyutuna (sınav ortamında kaygı ile ilgili fizyolojik reaksiyonları, hızlı kalp atışları, terleme, kızarma, sararma, mide bulantısı vb.) bir etkisi görülmezken, kuruntu boyutunu (bilişsel boyut) azalttığı bulgulanmıştır.⁷¹ Bir diğer ifadeyle kaygının fizyolojik reaksiyonlarına etkisi bulgulanmazken, kaygının bilişsel boyutuna etki ettiği görülmektedir. Bu araştırmanın bulgularından durumluk kaygı ve sürekli kaygı üzerinde dinî içerikli müziğin anlamlı bir etkiye yol açmamasını kısmî olarak desteklemektedir. Öte yandan ney müziğine yüklenen “ölüm, ahiret” gibi manâlar kaygının fizyolojik belirtileri üzerinde önemli bir etkisi olmasa da, dünyanın geçiciliği, dünyanın bir sınav yeri olduğu gibi Sûfî öğretiden beslenen öğretiler de ney müziği ile çağrışım oluşturarak öğrencilerin bilişsel düzeyde sınav kaygısıyla başa çıkmalarına yardımcı olabilir.

Nitekim bireylerin ney sesi dinlediğinde Allah’a yakınlaşma hissi ve huzur duydukları,⁷² mistik tecrübe yaşamalarına olanak sağladığı, Hz. Mevlana’nın da felsefesinde bahsi geçmektedir.⁷³ Bu bağlamda araştırmada kullanılan ölçeklerde kaygının bilişsel boyutuna ilişkin soruların yer almaması kaygı üzerinde meydana gelen etkinin farklılaşmasını açıklayan sebeplerden birisi olarak düşünülebilir. Ayrıca Sezer’in araştırmalarında klasik türk müziğinin kaygının hem duyuşsal boyutunda hem de kuruntu boyutunda anlamlı bir azalmaya yol açtığı bulgulanmıştır. Nitekim bu araştırmada da ney müziğinin sıkıntı, mutsuzluk, suçluluk, korku, ürkme, asabiyet, utanç gibi duyguları azaltma bakımından anlamlı etkisi bulgulanırken, kaygı üzerinde anlamlı bir etkisi bulgulanmamıştır. Kanun, ud gibi bir başka enstrüman ya da farklı bir Türk müziği makamı kullanılmaması Sezer’in araştırmalarının sonuçlarıyla farklılaşma sebeplerinden birisi olarak düşünülebilir. Ney müziğinin haftada 2 kez 40-50 dakika süreyle olmak üzere toplam 14 oturum uygulandığı bir diğer çalışmada da canlı ney müziğinin üniversite öğrencilerinde öfke kontrolü, sürekli öfke ve içsel öfkeyi ve psikolojik semptomları (somatizasyon, obsesif kompulsif bozukluk, kişiler arası duyarlılık, depresyon, anksiyete, fobik anksiyete, paranoid düşünce ve psikotizm) olumlu yönde etkilemesi araştırma bulgularıyla paralellik göstermektedir.⁷⁴

Klasik Batı Müziği ve Klasik Türk Müziği türlerinin sözsüz olarak dinletilmesi temelli müzik terapi de orta ileri düzey Alzheimer hastalarında stresin azalmasına yol açmasına benzer şekilde sağlıklı insanlarda da Klasik Türk Müziği makamlarından Hicaz makamında icra edilen dini içerikli eserlerin algılanan stresi azaltıcı etkisi bulgusuyla örtüşmektedir.⁷⁵ Klasik Türk Müziği ve Klasik Batı Müziğinden oluşan eserlerden oluşan 8 oturumluk müzik terapi uygulaması lise öğrencilerinde

⁷⁰ Shultis, *Effects of music therapy vs. music medicine on physiological and psychological parameters of intensive care patients: A randomized controlled trial*, 72.

⁷¹ Sezer, “The Effect of Music Therapy to Reduction of High School Students' Examination Anxiety”, 859-871; Sezer, *Müzikle Terapinin Sınav Kaygısı, Öfke ve Psikolojik Belirtiler Üzerindeki Etkisi*, 166-170.

⁷² Sezer, “The psychological impact of Ney music”, 423– 427.

⁷³ Düzgüner, “Mevlevî Âyîn Musikisi ve Mevlevî Semâ Âyîninin Psikolojik Etkileri”, 195-214.

⁷⁴ Sezer, “The Effect of Music Therapy to Reduction of High School Students' Examination Anxiety”, 859-871; Sezer, *Müzikle Terapinin Sınav Kaygısı, Öfke ve Psikolojik Belirtiler Üzerindeki Etkisi*, 166-170.

⁷⁵ Lök ve Bademli, “Effectiveness of Music Therapy in Alzheimer Patients: Systematic Review”, 266-274; Aktaş, *Mekanik Ventilasyonlu Hastanın Aspirasyon İşleminde Uygulanan Müzik Terapinin Ağrı ve Fizyolojik Parametrelere Etkisi*, VI.

sınav kaygısının duyuşsal ve kuruntu boyutunda azalmasına etki ederken, Şehnaz, Hüseyinî, Uşşak, Nihavend, Rast, Sabâ, Segâh, Suzinâk makamında eserlerin ney müziğiyle icrasını dinleyen gruptakilerin sınav kaygısının fizyolojik göstergelerine ilişkin duyuşsal boyut üzerinde anlamlı bir azalma görülmezken, kaygının bilişsel yönü olan kuruntu boyutunda anlamlı düzeyde azalma gözlenmiştir.⁷⁶ Müzik her ne kadar duygusal boyuta etki etse de ney müziğinin Sûfiler tarafından kullanılması bireylerin kültürel arka planına bağlı zihinlerinde “*dünya hayatının geçiciliği ve yaşadıkları her olayın bir sınaıma biçimi*” fikrini savunan tasavvufî bakış açısının canlanmasına sebep olarak sınava ilişkin kaygı durumunun azalmasına yol açmış olabilir. Ayrıca 14 oturumluk Ney müziğinin kullanıldığı bir başka müzik terapi çalışmasında üniversite öğrencilerinde sürekli öfke, içsel öfke üzerinde anlamlı etkiye yol açması bu araştırmada da ortaya çıkan bireylerin negatif duygulanım düzeyini azaltıcı etkiyle uyumluluk göstermektedir.⁷⁷ Makam ve müzik seçiminin kaygıya ilişkin fizyolojik belirtiler üzerinde farklı etkilerin ortaya çıkmasına yol açabilmektedir. Nitekim bu araştırmada da hicaz makamının kullanılması, durumluk kaygı ve sürekli kaygı üzerinde anlamlı bir etkiye yol açmamasına bir sebep olarak düşünülebilir. Bu araştırmanın yapıldığı süreçte Türkiye’de yakın zamanda askerî darbe, terör olayları ve komşu ülke Suriye’de meydana gelen savaş ve Ortadoğu’da görülen istikrarsızlık gibi olayların yaşanmış olması katılımcıların stres verici sesleri dinlediği anda kaygılarının yükselmesine katkıda bulunmuş ve ardından ölüm temasıyla kurdukları zihinsel bağlantılar kaygı düzeylerinin azalmamasına yol açabilecek faktörlerden birisi olarak düşünülebilir.

Deney grubunun algılanan stres düzeyi son test puanlarında anlamlı bir değişim görülmesi de, deney grubu ve kontrol grubu arasında algılanan stres düzeyi bakımından anlamlı düzeyde deney grubu lehine bir fark bulgulanmıştır. Literatürde yer alan diğer araştırmalarda da benzer nitelikte stresin “Çaresiz Yaklaşım”, “İyimser Yaklaşım” ve “Sosyal Destek Arama Yaklaşımı” alt boyutlarında anlamlı bir değişim bulgulanarak katılımcıların daha iyimser bir başa çıkma tarzı benimsediği bulgulanmıştır.⁷⁸ Ayrıca müziğin endorfin hormonu seviyesinde yükselmeye yol açması bakımından oluşturduğu rahatlatıcı etkisi de stres üzerinde meydana gelen olumlu etkiyi açıklayan bir diğer araştırma bulgusudur.⁷⁹ Sağlıklı olmak ya da müzik türü farketmeksizin müzik bireylerde stres düzeyini olumlu yönde etkilediği bu araştırmada da desteklenmiştir. Bach’ın müzikleri ECRP işlemi geçiren hastalarda işlem sonrası kaygıyı azaltsa da, kaygıya ilişkin fizyolojik göstergelerden nabız, sistolik basınç, diyastolik basınç ve oksijen saturasyonu ve solunum sayısı üzerinde anlamlı bir değişim göstermemesi bu müziklerin çevresel ya da bireysel stresörleri azaltmadığı ve hastanın tam anlamıyla gevşemesini sağlayamadığını göstermektedir.⁸⁰ Hicaz makamında bestelenmiş dinî eserler algılanan stresi azaltması bakımından Bach’ın eserlerine göre daha etkili olduğunu düşündürebilir. Kültürel olarak aşîna olmak, her gün ikindi vaktinde Hicaz makamında ezanın okunduğu ortamda büyüyen bir bireyde Hicaz makamında bestelenen dinî içerikli eserlerin Bach’ın eserlerine göre daha etkili olduğu sebeplerden bir diğeridir. Ayrıca dinî

⁷⁶ Sezer, “The Effect of Music Therapy to Reduction of High School Students' Examination Anxiety”, 859-871; Sezer, *Müzikle Terapinin Sınav Kaygısı, Öfke ve Psikolojik Belirtiler Üzerindeki Etkisi*, 166-170.

⁷⁷ Sezer, “The Psychological Impact of Ney Music”, 423-427.

⁷⁸ Çam ve Altınköprü, “Üniversite Öğrencilerinde Müziğin Ruhsal Duruma ve Stresle Başa Çıkma Tarzları Üzerine Etkisi”, 262-272.

⁷⁹ Çilingir ve Bulut, “Yaşlı Bireylerde Ağrıya Yaklaşım”, 144-153.

⁸⁰ Çoban, *ECRP İşlemi Sırasında Dinletilen Müziğin Yaşam Bulgularına ve Kaygıya Etkisi*, v.

çerçevede uygulanan müzik terapinin Srebrenica nüfusunun ve yaşantılarına normal şartlarda devam etmelerine engel olan trajik koşullara ve savaş öncesi yaşamlarının farklı alanlarına dair farkındalık kazanmaya yol açacak bir anlam çerçeve sunmasının algılanan stres düzeyi üzerinde olumlu bir etki meydana getirdiği söylenebilir.⁸¹

Öneriler

Müzik terapiye ek olarak danışanların bilişsel müdahaleler ya da psiko-eğitim gibi bir süreçle desteklenmesinin kaygının bilişsel bileşenine yönelik eliminasyonu sağladığından, uygulama öncesi tasavvuf, dinî musikiye dair bir eğitim ve bireylerin dinî geçmişine ilişkin müdahale eklenebilse kaygı üzerindeki etkileri farklılaşabileceği için sonraki araştırmalarda düşünülebilir.

⁸¹ Softić, “The Music of Srebrenica after the War Attitudes and Practice among Surviving Bosniacs, Music Therapy, and Music Works in the Name of Srebrenica”, 161.

Kaynakça

- Adedeji, Femi. "The Theology and Practice of Music Therapy among Nigerian Indigenous Churches: Christ Apostolic Church as a Case Study", *Asia Journal of Theology* 22, sy. 1 (2008): 142-154.
- Akan, Nesrin. *Platon'da Müzik*, (İstanbul: Bağlam, 2012).
- Aker, Serra Nur, Akdemir Akar, Saime. "Türk Müziği Makamlarının Etkilerinin EEG Dalga Formları ile İncelenmesi Investigation of the Effect of Classical Turkish Music Makams by Using EEG Waveforms", *Tıp Teknolojileri Kongresi_14*, (2014): 159-162.
- Altınölçek, Haşmet. *Müzikle Tedavi: Müzikle İletişimin Terapide Kullanımı*, (İstanbul: Kitabevi, 2013).
- Arslan, Hasan. "Müzik Terapi ve Dini Müzik", *Hikmet Yurdu Düşünce* 8, sy. 16 (2015): 103-127.
- Arslan, Pınar. *Türk Din Mûsikisinin Sağlıklı İnsanların Hormonal Yapıları Üzerindeki Etkileri*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016.
- Arslan, Sevban, Evsen Nazik, Hikmet Akkız ve Serap Torun. "Effect of Music on the Patients Anxiety that Endoscopy will be applied", *HealthMED* 7, sy. 2 (2013): 560-730.
- Aydemir, Ömer, Ertuğrul Köroğlu. *Psikiyatride Kullanılan Ölçekler*, 7. Baskı, Ankara: Hyb, 2014.
- Bradt Joke, Cheryl Dileo ve Noah Potvin. "Music for stress and anxiety reduction in coronary heart disease patients", *Cochrane Database of Systematic Reviews*, sy. 12 (2013): 1-73.
- Bradt Joke, Cheryl Dileo, Lucanne Magill, Aaron Teague. "Music interventions for improving psychological and physical outcomes in cancer patients", *Cochrane Database of Systematic Reviews* 15, sy. 8 (2016): 1-128.
- Bradt Joke, Cheryl Dileo. "Music interventions for mechanically ventilated patients", *Cochrane Database of Systematic Reviews*, sy.12 (2014): 1-73.
- Bruscia, Kenneth, *Müzik Terapiyi Tanımlamak*, çev. B. Uçaner, (Ankara: Nobel, 2016).
- Cankurtaran, Eylem Şahin. "Major ve Minor Nörokognitif Bozukluklar: İlaç Dışı Tedaviler", *Türkiye Klinikleri Journal of Psychiatry Special Topics* 10, sy. 1 (2017): 59-64.
- Chuang, Chih-Yuan, Wei-Ru Han, Pei-Chun Li ve Shuenn-Tsong Young. "Effects of music therapy on subjective sensations and heart rate variability in treated cancer survivors: A pilot study", *Complementary Therapies in Medicine* 18, sy. 5 (2010): 224-226.
- Cohen, Sheldon, Tom Kamarck ve Robin Mermelstein. "A Global Measure of Perceived Stress Reviewed", *Journal of Health and Social Behavior* 24, sy. 4 (1983): 385-396.
- Çakı, Sevcen. "Masaj ve Müzik Terapinin Yenidoğan Stres ve Davranışı Üzerine Etkisi", *Sağlık Bilimleri Dergisi* 25, sy. 3 (2016): 92.
- Çam, Olcay ve Halil Altınköprü. "Üniversite Öğrencilerinde Müziğin Ruhsal Duruma ve Stresle Başa Çıkma Tarzları Üzerine Etkisi", *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 6, sy. 11 (2013): 262-272.
- Çilingir, Dilek ve Enes Bulut. "Yaşlı Bireylerde Ağrıya Yaklaşım", *Journal of Anatolia Nursing and Health Sciences* 20, sy. 2 (2017): 144-153.
- Çoban, Adnan. *Müzik Terapi, Cana Şifa Ruha Gıda*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2005.
- Derogatis, L. R. *The Brief Symptom Inventory-BSI administration, scoring and procedures manual-II*. Clinical Psychometric Research Inc., (1992).
- Düzgüner, Sevede. "Mevlevi Ayin Musikisi ve Mevlevi Semâ Âyininin Psikolojik Etkileri", *Marife* 7, sy. 3 (2007): 195-214.
- Düzgüner, Sevede. "Müzik Psikoloji Din Üçgeninin Dünü Bugünü Yarını", *Müzikte Stratejik Yaklaşımlar Sempozyumu*, 10-12 Mayıs 2017, 473-485.
- Elliott, Dave, Remco Polman, Richard McGregor. "Relaxing Music for Anxiety Control", *Journal of Music Therapy* 48, sy. 3 (2011): 264-288.

- Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.
- Eskin, Mehmet, Akif Hakan Kurt ve Selma Yaman. "Algılanan Stres Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Güvenirlilik ve Geçerlik Analizi", *Yeni Symposium Journal* 51, sy. 3 (2013): 132-140.
- Yücesan, Esra. *Müzik Terapi, Şiir Terapi ve Yaratıcı Drama Uygulamalarının Üniversite Öğrencilerinin Benlik Saygısı Düzeyleri Üzerine Etkisi*, Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2016.
- Fachner, Jörg, Christian Gold ve Jaakko Erkkilä. "Music Therapy Modulates Fronto-Temporal Activity in Rest-EEG in Depressed Clients", *Brain Topography* 26, sy. 2 (2013): 338-354.
- Talay, Feyha. *Musîki Tarihi*, İstanbul: Orhan Mete ve Ortağı Kollektif Şirketi Matbaası, 1959.
- Fındıkoğlu, Suna. *Şizofrenik Hastalarda Müzik Terapinin Ruhsal Durum Üzerine Etkileri*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Medipol Üniversitesi, 2015.
- Gadberry, Anita. "Steady Beat and State Anxiety", *Journal of Music Therapy* 48, sy. 3 (2011): 346-356.
- Gençöz, Tülin. "Pozitif ve Negatif Duygu Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması", *Türk Psikoloji Dergisi* 15, sy. 46 (2000): 19-26.
- Ghetti, C., Xi-Jing Chen, Jorg Fachner, Christian. "Music Therapy for People with Substance Use Disorders", *Cochrane Database of Systematic Reviews* 3 (2017): 1-14.
- Gökalg, Kübra. *Müzik Terapisinin Yaşlı Kanser Hastalarının Anksiyete ve Uyku Kalitesi Üzerine Etkisi*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015.
- Guzzetta, Cathie E. "Effects of Relaxation and Music Therapy on Patients in a Coronary Care Unit with Presumptive Acute Myocardial Infarction", *Heart Lung: The Journal of Critical Care* 18, sy. 6 (1989): 609-616.
- Harper, "Therapy", *Online Etymology Dictionary* 1846, erişim tarihi 17 Mart 2017, <http://www.etymonline.com/index.php?term=therapy/>.
- Isenberg, Connie, "Psychodynamic Approaches", *Music Therapy Handbook*, ed. B. Wheeler, (New York: Guilford, 2017), 33.
- Çoban, Işın. *ERCP İşlemi Sırasında Dinletilen Müziğin Yaşam Bulgularına ve Kaygıya Etkisi*, Yüksek Lisans Bitirme Projesi, İnönü Üniversitesi, 2014.
- Jespersen, Kira, Julian Koenig, Poul Jennum ve Peter Vuust. "Music for Insomnia in Adults", *Cochrane Database of Systematic Reviews* 13, sy. 8 (2015): 1-49.
- Karamızrak, Neslihan. "Ses ve Müziğin Organları İyileştirici Etkisi", *Koşuyolu Kalp Dergisi* 17, sy. 1 (2014): 54-57.
- Kendirci, Ozan Yılmaz. *Duyguların Evrimi ve Müzik*, (İstanbul: Ceylan 2014).
- Kılıç, Züleyha, Arzu Şentürk, Songül Göriş. "Use of Complementary and Alternative Therapies among Sleep Problems in Individuals with Chronic Diseases", *Spatula DD* 5, sy. 2 (2015): 69-77.
- Laopaiboon, Malinee, Pisake Lumbiganon, Ruth Martis, Patravoot Vatanasapt ve Busaba Somjaivong. "Music during Caesarean Section under Regional Anaesthesia for Improving Maternal and Infant Outcomes", *Cochrane Database of Systematic Review* 15 sy. 2 (2009): 1-15.
- Lök, Neslihan ve Kerime Bademli. "A Method for Reducing the Burden of Alzheimer Patients' Caregivers: Music Therapy", *Turkish Journal of Integrative Medicine* 3, sy. 2 (2015): 90-91.
- Mehmet Boşnak, Akif Hakan Kurt ve Selma Yaman. "Beynimizin Müzik Fizyolojisi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 12, sy. 1 (2017): 32-44.
- Özçevik, Arzu. *Müzikle Tedavi ve Öğrenciler Üzerindeki Terapik Etkileri*, Yüksek Lisans tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2007.
- Patrik Juslin ve Laukka Petri. "Expression, Perception, and Induction of Musical Emotions: A Review and a Questionnaire Study of Everyday Listening", *Journal of New Music Research* 33, sy. 3 (2004): 217-238.
- S. M. Cepeda, D. B. Carr, J. Lau ve H. Alvarez. "Music for pain relief", *Cochrane Database of Systematic Reviews* 19, sy. 2 (2013): 1-4.

Sarıkaya, Nihan Altan ve Sıdika Oğuz. “Huzurevinde Kalan Yaşlılarda Pasif Müzikoterapinin Uyku Kalitesine Etkisi” *J Psy Nurs.* 7, sy. 2 (2016): 55-60.

Sezer, Fahri. “The Psychological Impact of Ney Music”, *The Arts in Psychotherapy* 39, sy. 5 (2012): 423– 427.

Sezer, Fahri. “The Effect of Music Therapy to Reduction of High School Students' Examination Anxiety”, *Education Sciences* 4, sy. 3 (2009): 859-871.

Sezer, Fahri. *Müzikle Terapinin Sınav Kaygısı, Öfke ve Psikolojik Belirtiler Üzerindeki Etkisi*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2009.

Shultis, Carol L. *Effects of Music Therapy vs. Music Medicine on Physiological and Psychological Parameters of Intensive Care Patients: A Randomized Controlled Trial*, Doktora tezi, Temple Üniversitesi, 2012.

Softić, Badema. “The Music of Srebrenica after the War. Attitudes and Practice among Surviving Bosniacs, Music Therapy, and Music Works in the Name of Srebrenica”, *Croatian Journal of Ethnology Folklore Research / Narodna Umjetnost* 48, sy. 1 (2011): 161.

Şahin, Nesrin H., “Kısa Semptom Envanteri (KSE): Ergenler için kullanımının geçerlik, güvenilirlik ve faktör yapısı”, *Türk Psikiyatri Dergisi* 13, sy. 2 (2002): 125-135.

Şahin, Nesrin H. ve Ayşegül Durak Batıgün, Sinem Uğurtaş. “Kısa Semptom Envanteri: Türk Gençleri İçin Uyarlanması”, *Türk Psikoloji Dergisi* 9, sy. 31 (1994): 44-56.

Şimşek, Hasan ve Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (İstanbul: Seçkin, 2013).

TDK, “Tedavi”, 26 Eylül 2006, erişim tarihi: 01 Aralık 2017, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gtsarama=gtsguid=TDK.GTS.5a73045b73a722.88772440/.

Uçaner, Burçin ve Birsen Öztürk. “Türkiye’de ve Dünyada Müzikle Tedavi Uygulamaları”, *Uluslararası Eğitim Araştırmaları Kongresi*, (2009): 9.

Van der Steen, Jenny, Mirjam C van Soest-Poortvliet, Johannes C van der Wouden, Manon S Bruinsma, Rob JPM Scholten ve Annemiek C Vink. “Music-based therapeutic interventions for people with dementia”, *Cochrane Database of Systematic Reviews* 2, sy. 5 (2017): 1-76.

Watson, D., Lee Anna Clark ve Auke Tellegen. “Development and Validation of Brief Measures of Positive and Negative Affect: The PANAS Scales”, *Journal of Personality and Social Psychology* 54, sy. 6, (1988), c. 54, 1063-1070.

WFMT, “What is music therapy?” 2011, erişim tarihi: 19 Temmuz 2017, <http://www.wfmt.info/wfmt-new-home/about-wfmt/>.

Yeprem, Safa. *Dinleri Ortak Dili: Müzik*, (İstanbul: TARMER, 2016).

Zhang, Fan, Kun Liu, Ping An, Chao You, Liangzhu Teng ve Qingwei Liu Zhang. “Music therapy for attention deficit hyperactivity disorder (ADHD) in children and adolescents”, *Cochrane Database of Systematic Reviews* 22, sy. 1 (2017): 1.

Abstract

The Effects of Religion-Based Music Therapy on Emotional State, Anxiety, Perceived Stress Levels of University Students

This article aims to examine the effects of religion-based music therapy on the levels of anxiety, emotional state and the perceived stress of the university students. The research question is stated as follows “Is there any significant effect of the religion-based music therapy on the level of trait anxiety, state anxiety, perceived stress, and emotional state of the university students?”

The study design is pretest-post-test experiment, which depends on the data collected between March and June in 2017. The population of this study consists of the Turkish university students in Istanbul. The sample of this study is composed of 80 students at the beginning of the study, and then 58 students are included who are between 19 and 30 years old. The participants filled out the Informed Consent Form and Short Symptom Check-List before participating in the experiment. Excluding criteria of the sample are having psychotic disorder, having idea of getting suicide in the past 6 months, attempting to get suicide in the past 6 months, having chronic illness, having treatment for any kind of illness, attending psychotherapy sessions, having deficiency of hearing, and getting medium or high score of Short Symptom Check-List.

Passive music therapy methods were applied in all sessions of this study. The experimental group listened the stressful voices, and the religious-based songs with closed-eyes in each sessions once a week for a month. The control group listened stressful voices solely, and then they stayed silent with closed-eyes as long as the religious-song. Religious songs are composed of “*Hijaz tune*” which is the type of the classical Turkish musical tunes. At the first session, instrumental song in *Hijaz tune* which is composed by Ayşe Başak İLHAN HARMANCI for this study, is performed by a musician with *nay* (reed flute). At the second and third sessions, Turkish religious songs in *Hijaz tune* are played via CD player. At the last session, the record of the same instrumental song of the first session is played via CD player. Participants filled out the same scales at the end of the sessions. Then, the same scales are filled in by the participants one month later for follow-up results.

The scales which are administered in this study are the Demographic Information Form, State-Trait Anxiety Inventory (STAI TX-I-II), Positive-Negative Affect Scale (PANAS), and Perceived Stress Level Scale. Demographic form consists of the questions about the socio-demographic variables of the participants, which are gender, age, marital status, having the idea of getting suicide, the level of the income, the level of education, the department of education, the status of getting psychiatric treatment, deficiency of hearing, and the physical health. Short Symptom Check-List is a 5-Likert type scale, which consist of 53 items developed by Derogatis in 1992. The scale has the six sub-scales that are negative self-concept, depression, anxiety, somatization and hostility. Positive and Negative Affect Scale (PANAS) is a 5-Likert Type scale that consists of 10 positive and 10 negative affect items is developed by Watson et. al. in 1998. Each item is evaluated from 1 to 5, (1=very slightly, 2=a little, 3=moderately, 4=quite a bit, 5=extremely). State-Trait Anxiety Inventory (STAI) is a 4-Likert scale (e.g., from “Almost Never” to “Almost Always”), that consists of 40 items which is developed by Spielberger et. al. in 1983. Higher scores indicate

greater anxiety. Perceived Stress Scale is a 4-Likert Type Scale (0 = Never, 1 = Almost Never, 2 = Sometimes, 3 = Fairly Often, 4 = Very Often), which consists of 10 items, and it is developed by Cohen in 1994. Higher scores indicate greater stress.

It is found that there is no effect of the religious-based music therapy on the levels of the state anxiety and the positive affect at significant level. There is a meaningful effect of the religious-based music therapy for decreasing the levels of the perceived stress and the the negative affect. Besides, there is a meaningful decrease in the follow-up scores of the trait anxiety in comparison to the post-test scores of the level of the trait anxiety in the experimental group.

Keywords: music therapy, religious music therapy, state anxiety, trait anxiety, emotional state, perceived stress.

KİTÂBİYAT



BOOK REVIEWS

TOPALOĞLU, FATİH. 2018. *DİN FELSEFESİ AÇISINDAN KUTSAL ANLATI*. ANKARA: ELİS YAYINLARI

Muammer İSKENDEROĞLU*

Din nasıl bir dil kullanır? Dinler mesajlarını muhataplarına nasıl sunar? Tanrı mesajını insanlara nasıl ulaştırır? İlahi hakikat nasıl anlaşılır, yorumlanır ve aktarılır? Hiç şüphesiz değişik disiplinlerde bu sorular etrafında birçok tartışmalar devam etmekte ve meseleye farklı açılardan yaklaşan yeni çalışmalar gün yüzüne çıkmaktadır. Fatih Topaloğlu da bu çalışmasında kutsal anlatı meselesini varoluşçu bir yaklaşımla ele alıp inceliyor. Bir giriş ve iki ana bölümden oluşan çalışmada yazar kutsal anlatı meselesine teorik bir temel sunma iddiasında olup bu meselede daha detaylı çalışmalara ihtiyaç olduğunu belirterek yeni araştırmacılara alan açıyor.

Eserin giriş bölümünde Topaloğlu başlıktaki 'kutsal anlatı' tercihine de açıklık getirmek amacıyla, öncelikle kutsala ait anlatılarda kullanılan mit, kıssa ve anlatı kavramlarını ele alıyor. Hiç şüphesiz mit kavramı tarihsel süreç içerisinde farklı anlamlar ifade etmiştir. Yazara göre üç semavi dinin olumsuz anlam yükledikleri mitlerle kutsal anlatıları birbirinden ayırmalarına rağmen; Aydınlanmacılar indirgemeci yaklaşımla bu ikisini bir görüp onlara olumsuz anlam yüklemişlerdir. Mitlere yönelik olumsuz yargı günümüzde değişse de dini çevrelerin bu önyargılardan tam olarak kurtulabildiği söylenemez. Mit kavramı üzerindeki tartışmalar kadar olmasa da kıssa kavramı üzerinde de birtakım tartışmalar vardır. En temelde mesele Kur'an kıssalarının sadece yaşanan olayları mı yoksa, Araplar arasında olduğu gibi, efsanevi ve uydurma olayları da kapsıyor olup olmadığı ile ilgilidir. Anlatı ise mit ve kıssa gibi metin formlarının ötesine geçip konuşma ve görsel formları da içerecek biçimde çok daha kapsayıcı bir kavramdır. Bu nedenle insanla ilgili alanların hemen tamamında anlatılardan istifade edinilmesi kaçınılmazdır. Geleneksel anlatılar büyük oranda 'kutsal' ile ilgili anlatılardır. Bu bağlamda mit ile anlatı ilişkisine dair farklı yaklaşımların olduğuna da işaret edilmelidir. Bu üç kavram arasında keskin bir sınır çizmenin güçlüğüne dikkat çeken Topaloğlu, Malinowski'nin tespitine katılarak efsanelerde asıl olanın eğlence, kahramanlık vb. duyguların tatmini, tarihi haberlerde asıl olanın güvenilir bir tanıklık ve bilgi, dini anlatılarda asıl olanın ise kutsallık olduğunu vurguluyor.

Bu kavramsal açıklamaların ardından Topaloğlu, çalışmasında kutsal anlatı meselesini varoluşsal yaklaşımla ele alacağını, bunun aynı zamanda fenomenolojik yöntemi de içerdiğini ifade ediyor. Yazara göre alem ve hayat hakkında derin görüşler sunan kutsal anlatılar aynı zamanda varoluşsal problemler karşısında üretilen önemli yanıtlardır. Bu bağlamda ortaya çıkan Anlatısal Teoloji, adından da anlaşılacağı üzere dinin temelde anlatısal olduğunu, sistematik teolojinin açıklamalarının anlatısal açıdan yeniden değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Bu bağlamda Topaloğlu, Anlatısal Teolojinin açmazlarına da dikkat çekmekle beraber bu yaklaşımın yeni bir bakış açısı sunabileceğini ifade ederek, eserinde Chicago ekolünün yaklaşımı çerçevesinde üç semavi dinin kutsal anlatılarının felsefi bir tahlilini yapmayı amaçlıyor.

Bu girişin ardından ilk bölümde Topaloğlu kutsal anlatıyı ontolojik ve varoluşsal açıdan ele alıyor. Bu bağlamda ilk olarak anlatıyı yapısal özellikleri ve mahiyeti açısından inceliyor. Kutsal anlatının yapısal özelliklerini incelerken yazar anlatıbilim ve göstergebilim gibi disiplinlerden yararlanarak kutsal anlatıyı kuran, anlatan ve ona muhatap olanlar ve bunlar arasında gerçekleşen aktarımın mahiyeti ile ilgili değerlendirmeler yapıyor. Kutsal anlatıların kurgulayıcı, göndereni ve anlatanı Tanrı veya onun yetkilendirdiği biri olduğu için bu anlatılar muhataplar üzerinde diğer anlatılardan çok daha güçlü ve belirleyici etkilere sahiptirler. Fakat bu etkileşimde muhatapın anlama ve yorumlama süreci tarihsel-kültürelidir. Bu bağlamda kutsal anlatıların mahiyeti meselesi gündeme gelmektedir. Onların mahiyetiyle ilgili inceleme dilin imkanlarıyla ilgilidir. Bu anlamda kutsal anlatılar dilin sahip olduğu farklı imkanları kullanarak işaret etmek istedikleri şeye zihnin daha kolay ulaşmalarını sağlarlar. Mesela kutsal anlatılar metafora başvurarak anlamın sabitlenmesini engeller, zihin tarafından esnek bir referans aralığının oluşmasını sağlarlar.

Varoluşsal açıdan ele alındığında, çağdaş varoluşsal yaklaşımın mitoloji veya kutsal anlatılardaki temel meselenin gerçeğe tekabül yetten ziyade insana, varoluşa dair bir tür ilhamda bulunma veya onu hakikate yöneltme olduğunu savunduğu söylenebilir. Bu bağlamda Topaloğlu kutsalın zamanda ve mekânda tezahürü ve kutsalın zihinde tezahürünü inceliyor. İlk olarak yazar kutsalın zamanda ve mekânda tezahürü olarak tarihin inşasını inceliyor. Kutsal anlatıların tarihi olaylara metafizik bir boyut kattığı söylenebilir. Bu boyut sayesinde kutsal anlatılar, insana tarihte yaşanmış olaylar hakkında bilgi sunmanın ötesinde yaşamı ve geleceğini kurmaya yönelik işlev görür. Yazar kutsal anlatıların tarihselliği ile ilgili farklı yaklaşımların olduğuna dikkat çekiyor. Bazılarına göre kutsal anlatılar bize geçmişe ilişkin gerçek bir tarihsel bilgi sunarken, bazılarına göre ise kutsal anlatının anlamlı olabilmesi için tarihsel bir gerçekliğe dayanmasının zorunlu olmadığını savunurlar. Bu bağlamda yazar Ricoeur'un mitik zaman görüşünü değerlendirip bu görüşün İslam anlatı geleneğinin anlaşılmasına katkı sunabileceğini ifade ediyor. İkinci olarak Topaloğlu kutsalın zihinde tezahürü olarak anlamın inşasını inceliyor. Bu bağlamda dil-anlam ilişkisini ele alan yazar, düşünce tarihinde bu konuda çok farklı görüşlerin ortaya çıktığını vurgulayıp yansıtma teorisi, yorumlamacı teori ve bunların ötesinde dilin anlamı yarattığını savunan üçüncü bir teoriye atıf yapıyor. Bu son teori çerçevesinde kutsal anlatılar insanların anlam arayışları çerçevesinde inşa etmeye çalıştıkları dinsel dünyanın bir ifadesi olarak görülebilirler. Bu bağlamda yazar bölümü Tillich'in kutsal anlatıları imanın sembolleri olarak gören anlayışına atıfla bitiriyor.

İkinci bölümde Topaloğlu kutsal anlatının epistemolojik ve aksiyolojik değerini ele alıyor. Yazar üç büyük dinin kutsal anlatıları inanç ve ahlaka dair verdikleri mesajların anlatım gücünü artırmak için kullandıklarının bir vakıa olduğunu, ancak bu geleneklerde anlatının olgusal gerçekliğinden soyutlanarak değerlendirilmesinin mümkün olmadığını ifade ediyor. Dolayısıyla, hikâyenin ahlaki ve dini açıdan önemli olması veya işlev görmesi için doğru ve gerçek olması gerekir. Anlatının epistemolojik değeri açısından değerlendirildiğinde, bu yaklaşıma göre kutsal anlatılar güçlü bir olgusal duruma işaret ederler. Fakat yazara göre daha çok kabul gören yaklaşıma göre kutsal anlatılardan maksat, insanlara ahlaki bir tutum kazandırma ya da onlara ahlaki davranışta bulunmaları için bir motivasyon sağlamaktır. Yazara göre, kutsal anlatıların hakikat iddiası, anlatının içinde ortaya çıktığı inanç yapısından bağımsız düşünülemez. Bu bağlamda diğer kutsal kitapların otantikliği ile ilgili tartışmaların aksine Kur'an'ın otantikliği üzerinde büyük bir tartışmanın olmaması, Kur'an kıssalarının gerçek olaylara dayandığı kanaatini desteklemektedir. Bu

konuda yazar Kur'an kıssalarını edebî-tarihî kıssalar olarak nitelendirerek, onların öğelerini tarihî olaylardan almakla birlikte anlam ve hedefe vurgu yaptığını belirten Muhammed Halefullah'ın yaklaşımını benimsediğini belirtiyor. Diğer taraftan kutsal anlatıları Kutsal Kitap yazarının muhayyile gücünün bir tezahürü olarak gören Spinoza'nın yaklaşımına özel atıf yapan yazar ona göre felsefenin hedefinin hakikat iken dinin hedefinin itaat ve bağlılık olduğunu vurguluyor. İnsanın epistemolojik ve linguistik donanımı açısından değerlendirildiğinde, din kendisini dil ile ifade ettiğinden, varlığını dilin imkânlarını mümkün olduğunca kullanarak tahkim eder. İnsani dil kutsal ifade etmede yetersiz kaldığında dolaylı yollara başvurur. Bu da kutsal anlatı bağlamında birtakım sorunlar ortaya çıkarır. Bu bağlamda yazar Ernst Cassirer'in mitolojik düşünce anlayışına özel atıfla bu tartışmayı sonlandırıyor.

Topaloğlu'nun ikinci bölümünde tartıştığı bir diğer husus da kutsal anlatının aksiyolojik değeridir. Bu bağlamda yazar kutsal anlatıları ilk olarak ahlaki değerlerin oluşum ve aktarımı açısından, ikinci olarak kültürel değerlerin oluşumu ve aktarımı açısından, son olarak da otoriteyle kurduğu ilişki ve hâkim söylemin inşası açısından ele alıyor. Ona göre kutsal anlatılar belli bir ahlaki anlayış oluşturma, bu anlayışa göre yaşamı düzenleme, ahlaki kayıtsızlığa karşı insanları motive etme işlevi görür. Bireyin yalnızlığına ve dağılmışlığına vurgu yapan modern anlatılarla kıyaslandığında, kutsal anlatılar onlara inançla bağlanan bireyi yalnızlıktan ve çıkmazdan kurtarma işlevi görürler. Bu bağlamda yazar R. B. Braithwaite ve D. Cubitt'in yaklaşımlarına değiniyor. Kutsal anlatılarla kültür ilişkisini incelerken Topaloğlu meseleyi önce kutsal anlatılardan hareketle bir toplumun kültürü hakkında bir fikir sahibi olup olunamayacağı açısından, ardından da kutsal anlatıların toplumların kültürüne etkisi ve belirleyici rolü olup olmadığı açısından ele alıp değerlendiriyor. Bu bağlamda G. Vico'ya ve Türk İslam kültürünün kutsal anlatı anlayışına kısa bir atıf yapıyor. Son olarak Topaloğlu otoriteyle kurduğu ilişki ve hâkim söylemin inşası açısından kutsal anlatıyı ele alıyor ve dinlerde otoritenin Tanrı ile irtibatlandırıldığı ve bu durumun farklı şekillerde tezahür ettiğini ifade ediyor. Bu bağlamda kutsal anlatılar kutsalın bir tezahürü olmanın ötesinde, Tanrı'nın bir güç gösterisi ya da tarih ve dil yoluyla yeryüzünde bir tür otorite kurma biçimi olarak görülebilir.

Sonuç olarak Topaloğlu'nun kutsal anlatı meselesinde her bir alt başlığı ayrı bir çalışma konusu olabilecek birçok hususu ve birçok düşünürün yaklaşımını ele alarak bir açıdan zorlu bir işe giriştiği söylenebilir. Eserin girişinde belirttiği gibi, bu çalışma kutsal anlatı meselesine teorik bir temel sunma iddiası açısından değerlendirildiğinde, belli ölçüde başarılı sayılabilir. Dileğim bu çalışmanın yeni araştırmacılara yeni fikirler verip daha özele yönelik çalışmaları teşvik etmesidir.

ÖTELEŞ, ZELİHA. 2018. *SIRRU'L-ESRÂR VE TEDBÎRÂT-I İLÂHİYYE: BİR KARŞILAŞTIRMA*. İSTANBUL: LİTERA YAYINCILIK

Faik AYTEMİZ*

İslâm düşünce tarihinde zirve isimlerden biri olan İbn Arabî'de bütün konular onun insân düşüncesini anlatmak üzere ele alındığı söylenebilir. Onun insân anlayışı, insânın âlem içindeki müstesna yerini, onun kabiliyetlerini, yeryüzünde Allah'ın halifesi oluşunu ve bütün bunların kaynağı olarak da "ilâhî sûrete" göre yaratılmasını başlangıç noktası alarak, bütün konulardaki düşüncelerinin gayesi ve bütün tikel konular hakkındaki birikimin taşıyıcısı olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda değerlendirmesini yapacağımız eser, insânın küçük evren olduğu düşüncesine giden benzerlikler listesinin bir örneğini bulduğumuz Aristo'ya atfedilen Sırru'l-Esrâr ile "insân-ı kâmil" olma yolu ile "ideal devlet" idaresinin benzer şeyler olduğunun gösterilmesinde tasavvuf ve siyâset arasında farklı bir sentez ortaya koyduğunu belirten ve "yetkin insân"ın nasıl olması gerektiği sorusuna cevap veren Tedbîrât-ı İlâhiyye'nin karşılaştırılması açısından iyi bir örnek teşkil etmektedir.

Yüksek Lisans tezi olarak hazırlanan Zeliha Öteleş'in eseri giriş ve sonuç dışında üç temel bölümden oluşmaktadır. Yazar giriş bölümünde konu ve kaynaklar hakkında değerlendirme yapmakta ve çalışmanın gayesini açıklamaktadır. Öteleş, giriş bölümünde, çalışmanın amacının, yüzyıllarca felsefî literatüre mal edilmiş bir metin olan Sırru'l-Esrâr ile bu metnin eksiklerini giderme maksadı taşıyan ve tasavvuf sahasında vücut bulan bir eser olan Tedbîrât-ı İlâhiyye arasında siyâsî ve ahlâkî yönden bir mukayese yapmak olduğunu ifade etmektedir. İslâm düşünce tarihinde özellikle ahlâk ve siyâset eserlerine kaynaklık etmiş bir metin olan Sırru'l-Esrâr'ın İslâm düşüncesinin Hellenistik miras ile temas etmesi sonucu ortaya çıkan telif ve tercümelerden biri olduğunu belirten yazar, Sırru'l-Esrâr'daki dünyevî idareye mukabil olarak yazılan Tedbîrât-ı İlâhiyye'nin tasavvufî temaların felsefî bir motifle işlenmesine ve kavramsal dönüşümlerin görülebilmesine örnek teşkil ettiğini ifade etmektedir (s. 11-22).

Birinci bölümde yazar, Sırru'l-Esrâr'ın tarihsel sürecini, bu metne kaynaklık ettiği düşünülen birtakım iddialar ile Sırru'l-Esrâr'ın müellif ve mütercimi hakkındaki şüpheleri ve genel olarak metnin yapısını ele almaktadır.

Öteleş'in bu bölümde dikkat çektiği husus Sırru'l-Esrâr'ın müellifi ve mütercimi hakkındaki bilgilerin farklılığı problemidir. Aristoteles tarafından Kral olan öğrencisine -Büyük İskender'e- rehber olması için yazıldığı iddia edildiğini belirten yazar, eserin muhtevastaki zenginliğe dikkat edildiğinde geniş bir literatürden süzülerek oluştuğu ve zaman içerisinde başka şahısların da bu esere katkıda bulunduğu kanaatinin güçlendiğini söylemektedir (s. 23-27).

Bir kısa bir de uzun versiyonu bulunan Sırru'l-Esrâr'ın yüzyıllarca Aristoteles'in bir eseri olarak bilinmesi Yunan medeniyetine; eserde Hint kültür ve idaresine yer verilmesi Hint medeniyetine, İhvân-ı Sâfa ile benzer pasajlar taşıması İhvân-ı Sâfa risâlelerinden biri olduğu iddialarına yol açtığını belirten yazar, ancak eserin genel itibarıyla eklektik bir yapı arz ettiğini ifade

etmektedir (s. 34).

Sırru'l-Esrâr'ın hem İslâm'da felsefî ahlâkî doğrudan etkileyen bir eser hem de felsefe tarihi açısından önemli olduğunu belirten Öteleş, eserin İhvân-ı Sâfâ risaleleri ile birtakım benzerlikler taşıdığını, bu benzerliklerin sebebinin her iki eserin de Yeni Platoncu düşüncenin ana öğelerini taşıması olabileceğini belirtmektedir (s. 35-41).

Büyük bir bölümü devlet yönetimi ve kişisel sağlığa dair ilkelerin yer aldığı, ayrıca tıp, cevherlerin güçleri, astroloji gibi konulara yer verildiği eserde, siyâsî-ahlâkî yapı ve buna tesir eden ezoterik yapı iç içe bulunmaktadır (s. 44-47).

Kral, vezir, kâtip, elçiler, askerler ve komutanların sahip olması gereken vasıfların, vergilerde dikkat edilmesi gereken hususların ve adaletin nasıl sağlanacağına dair önemli tavsiyelerden birkaçını belirtmek gerekirse: Adalet kutsal bir erdemdir. Eşyanın meydana gelmesine de adalet sebeptir. Kral, yanındakilerden en faziletlisini elçi seçmelidir. Kral, saltanatın ve mülkün devamı için reâyânın taleplerini dikkate almalıdır. Tüm askerler, komutanlar ve ordu düzeni kralın bilgisi dâhilinde olup gizli kalmalıdır. Harp en son başvurulacak şey olmalıdır (s. 47-64).

İkinci bölümde ise, Öteleş, Batı düşüncesinde *Secreta Secretorum* adıyla bilinen Sırru'l-Esrâr'daki dünyevi idareye mukabil olarak İbn Arabî tarafından yazılan *Tedbîrât-ı İlâhiyye* eserini ele almakta, onun yoğun sembolizmini anlamaya çalışarak genel bir çerçeve çizmekte, bunu yaparken de Sırru'l-Esrâr ile benzerlik taşıyan mevzulardaki tasavvufî yoruma kısmen işaret etmektedir. Bu bağlamda, yazar *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'de insan, halife ve imâm, insân ve evren, siyâsî ahlâkî yapı ve ezoterik unsurlar hakkında açıklamalar ve değerlendirmeler yapmakta ve *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'ye yapılan şerhler hakkında bilgi vermektedir (s. 73-111).

Öteleş eserde, evrendeki kötü-fenâ ve mükemmel-lâtîf şeylerin insandaki tezahürünü, siyâsî yapı ile ilişkilendirerek anlatmıştır. Ayrıca yazar eserde devlet yönetimi, varlık âlemindeki tedbir ve tasarruf göz önünde bulundurularak “şer’î ve “mânevî siyâset” anlayışını ele almıştır (s. 74).

Sırru'l-Esrâr'ın ana hatlarının, İbn Arabî tarafından tasavvufî açıdan ele alınarak incelendiği tespitinde bulunan yazar, Sırru'l-Esrâr'ın bir “siyâsetnâme” olması, hükümdar ve devlet idaresi ile ilgili terimlerin eserin genel muhtevasını belirlemesine sebep olurken, *Tedbîrât*'ta ise siyâsete dair kavramlar kâinat, insân-ı kâmil ve insân arasındaki benzerlikler işaret edilerek ele alındığını belirtmekte; İbn Arabî'nin, bir yandan İslâm dünyasında hükümdarlık makamında bulunan “halife”ye nasihat ederken, bir yandan da tasavvufî anlamda Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan “insân-ı kâmil”e işaret ettiğini, *Tedbîrât*'ın birey olarak insâna tekabül eden “âdem”in kendi kendini idaresini anlattığını, biyolojik insânın potansiyel olarak insân-ı kâmil olma yolunda neler yapması gerektiğini söylemektedir (s. 77-80).

Tedbîrât'ın ilk konusu insândır. İbn Arabî, insânın evrenin özü (özet) olduğu vurgusu ile evrende olan her şeyin tertibinin insânın yaratılışında mevcut bulunduğunu; insânların toprak, hava, ateş ve sudan yaratıldığını belirtir ve akabinde insânın yaratılışında mevcut olan “dört unsur”u ayetlerle delillendirir (s. 81-82).

İnsânın küçük evren olduğu düşüncesine giden benzerlikler listesinin bir örneğini Sırru'l-Esrâr'da görüldüğünü belirten Öteleş, *Tedbîrât*'ta ahlâk ve siyâsetin iç içe bulunduğunu, “insân-ı

kâmil” olma yolu ile “ideal devlet” idaresinin benzer şeyler olduğunun gösterilmesinde tasavvuf ve siyâset arasında farklı bir sentez ortaya koyduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda, mükemmel bir devlet yapısını sağlıklı bir insân vücudunun uzuvlarıymış gibi tasavvur eden İbn Arabî, “yetkin insân”ın ve “ideal devlet”in nasıl olması gerektiği sorularına cevap vermektedir. Bu bağlamda, halife olan rûha hitaben -aynı zamanda bu hitap dünyevî siyâsetin liderinedir- mülkünün (yönettiği bedenın uzuvları) hukukuna riayet edilmesi gerektiğini tavsiye eder. Halife, kendisine tabi olan emirlerinin vereceği kararların muhtemel neticelerini düşündükten sonra hükmünü icra etmelidir. İbn Arabî, memleket-i insâniyyede halifenin vezir, emir, kâtip ve her bir valinin şe’r (kanuna) mutabık işler yaptığı zaman onları ödüllendirmesini tavsiye eder... Halife olan rûh, veziri olan akıl üzerinde koruyucudur. Vezir olan akıl, halifenin tutan eli, gören gözüdür... Adalet vezirin/aklın şahsıdır. Himmet başıdır... (s. 82-95).

İbn Arabî nefsi üç kısma (nefs-i nebâtiyye, nefs-i hayvâniye ve nefs-i nâtika) ayırırken Aristoteles ve onu takip eden Müslüman filozofların tasniflerini benimsemekte; insânı beden, nefs ve rûh olarak üç unsura ayırmaktadır. Aristoteles gibi üç neftsen de bahseder. Fakat İbn Arabî aklî nefsi, akılla (düşünen aklın organı) bir tutmamasıyla Aristoteles’ten ayrılır. Cisim “küllî cismın”, nefis “küllî nefsin”, rûh da “küllî aklın” özel bir hâlidir... İbn Arabî nefsin temel yetilerini Aristotelesçi ve İbn-i Sinacı tarzda bitkisel, hayvânî ve insânî nefslere olarak sunmaktadır (s. 96-97). Sırru'l-Esrâr ve Tedbîrât-ı İlâhiyye arasındaki bunun gibi birçok benzerliğin, Aristo'nun İslâm dünyasına etkisine iyi bir örnek teşkil ettiğini düşünebiliriz.

Üçüncü bölümde yazar, Sırru'l-Esrâr ve Tedbîrât-ı İlâhiyye’deki yöntemi, hareket noktaları ve gayeleri, muhteva, kavramsal dönüşümler, siyâsî ve ahlâkî unsurlar ve ezoterik bakımdan karşılaştırmakta ve felsefî ifadelerin tasavvufî zemin üzerindeki yansımalarını göstermeye çalışmaktadır (s. 113-133).

Yazara göre Sırru'l-Esrâr siyâseti dünyevî bağlamda ele alırken Tedbîrât-ı İlâhiyye insânî siyâset tanımıyla konuya yeni bir boyut kazandırmaktadır. Ayrıca, siyâsetnâme tarzında yazılan bir eser üzerinden, tasavvuf yolunda ilerlemek isteyenlere hitap edecek bir eserin inşasının, siyâsete dair kavramların sembolleştirilmesi şeklinde olduğunu belirtmektedir. Kralın ruh, vezirin akıl olarak sembolize edilmesi gibi (s. 114).

Hareket noktaları ve gayeleri bakımından bakıldığında, Sırru'l-Esrâr'ın Aristoteles’i İskender’e yol gösterici nasihatlere yer verirken, Hind ve Fars bilgelerinin sözleriyle ifadelerini kuvvetlendirdiğini, Tedbîrât’ta ise İbn Arabî’nin ayet, hadis ve diğer kutsal kitaplardan alıntılarla ifadelerini zenginleştirdiği tespitinde bulunan Öteleş, her iki eserin ortak amacının en iyi idareyi sağlama yolunda yapılması gerekenlerin bilgisini verdiğini, idarelerdeki unsurlar farklı olsa da fonksiyonların benzer olduğunu, bu benzer fonksiyonlardan yola çıkarak dünyevî siyâsetin unsurları, beden cismindeki işleyişe uyarlandığını ifade etmektedir (s. 115).

Sırru'l-Esrâr’da yer alan siyâsî kurumların idaredeki rolü ve etkisi hakkındaki bilgilerin Tedbîrât-ı İlâhiyye’de soyutlanarak “çok katmanlı idare” şekline (verilen siyâsî mesajın tek, hitap edilen grubun muhtelif olması) dönüştüğü tespitinde bulunan yazar, kavramsal dönüşümlerin listesini vermekte, her iki eserdeki tanımlamaları karşılaştırmakta (melik, cömertlik vd), her iki eserde siyâsî ve ahlâkî tavsiyelerden örnekler vermekte ve karşılaştırma yapmaktadır (s. 119-125).

İki eserin genel yapısına bakıldığında kral, vezir, elçi, kâtip, vergi gibi siyasî yapılardaki

dönüşümlerin yanında, cömertlik, cimrilik gibi kavramların ele alınışında zaman zaman farklılıklar görüldüğünü belirten yazar, her iki eserde benzerlik ve farklılıklara birkaç örnek vermektedir: Her iki eserde adalet bahsi, idareci (halife/rûh/kral) konumunda bulunanların sahip olması gereken özellikler anlatıldıktan sonra ele alınmaktadır. Bu durum her iki eserin de özellikle adalet erdemine verdiği önemi göstermesi açısından kayda değerdir. Yine, Sırru'l-Esrâr'da adalet, yeryüzünün imarı için gökten indirilmiştir ve bu nedenle kutsal iken Tedbîrât'ta adalet, yeryüzüne Allah tarafından gönderilmiş bir ölçüdür. Her iki eserde de “Sultanın âdil olması zaman bolluğundan daha faydalıdır.” sözü adalet anlamında kullanılır. Buna karşılık Sırru'l-Esrâr'da yer alan ve Sırru'l-Esrâr'ın özeti olduğu ifade edilen sekiz cümle Tedbîrât'ta yer almaz. Yine, fonksiyonel açıdan her iki eserde vezirin görevleri benzeşirken, sahip olması gereken özelliklerin anlatımı farklılık göstermektedir. İki eser, kâtibin önemi ve özellikleri hususunda benzerlikler taşıırken, Tedbîrât'ta halifenin sicilliyatı nefs-i külliyesidir. Tedbîrât, Sırru'l-Esrâr'dan farklı olarak kâtibi ve onun fillerini farklı sembollerle ifade eder, farklı manalar tevdi eder. Kâtibin kayıt altına aldığı nefs-i külliyyedir. Kaynağı ise hazine-i Muhammediye'dir. Akıl, kâtip olan hayalin sağ elindeki kalem mesabesindedir. Her iki eserde, vergi alınırken tebaya güzel muamele edilmesi ve verginin siyâsetle alınması gerektiğinin vurgulanır. Çünkü tebadan alınacak vergiler mülkün devamı için gereklidir (s. 122-131).

Sonuç bölümünde yazar, önceki bölümlerde ulaştığı önemli sonuçların özetini sunmakta ve her iki eserin düşünce tarihindeki önemini vurgulamaktadır. Bu bağlamda, karşımıza çıkan en temel bulgunun, çalışmanın felsefe-tasavvuf literatürleri arasındaki ortak mirasın anlamlı bir şekilde tekrar vurgulanmasına fırsat vermesi olduğunu belirten yazar, eserin yaygın kullanımının, apokrif-Aristoteles eserleri kategorisinde değerlendirilmeye başlamasından sonra azalmış olsa da Ortaçağ İslâm ve Batı düşüncesinde etki yapmaya devam ettiği tespitinde bulunmaktadır. Öteleş'in diğer bazı tespitleri şöyle: Her ne kadar İbn Arabî dünyevî siyâsetin tasavvufî yorumunu ele almış olsa da tasavvuf-felsefe ilişkisinin organik bağlarını bu iki eser arasında mukayese yapmak sureti ile görmek mümkündür. Öte yandan, düşünce tarihinde, eserler arasındaki irtibat ve sürekliliğin takibi, gelişen tarihsel süreci algılamamızda etkilidir. Tedbîrât'ta Sırru'l-Esrâr'ın muhtevasında yer alan mevzûlar ele alınırken kullanılan üslup eleştirel değil, konunun farklı bir çerçevede yeniden yorumlanmasından ibarettir. Ayrıca, Tedbîrât-ı İlâhiyye temel konularda Sırru'l-Esrâr'a bağlı iken vurgularda farklılık göstermektedir. Yine, her iki eser kozmoloji gibi teorik konuları, siyasî-ahlâkî ifadeleri destekleme noktasında araç olarak kullanmıştır. Her iki eserde adalet olgusu, sultanın/kralın herkese eşit davranması olarak algılanmaktadır. Siyâsî felsefenin konusu, sultana/krala yol göstermek, maslahata yardımcı olmak ve adaletten ödün vermemeye teşvik etmektir. Tedbîrât'ın siyâsî tezi, teorinin pratiğe adaptasyonları şeklindedir. Ayrıca, İbn Arabî'nin Tedbîrât-ı İlâhiyye'deki analogik tasnifi bir yönden özgündür: Tasavvuf ilmine ahlâk ve siyâseti de dâhil ederek geleneksel amelî-nazârî (teorik-pratik) tasnifi nispeten değiştirmiştir. İbn Arabî eserinde, sadece siyâsî felsefeyi yahut siyâset bilimini değil hükümeti insân tekâmülünün bir gereği olarak telâkki etmiştir. Son tahlilde, iki eser arasında nesnel (özde) bir çelişki betimleyebilirsek bile ortak yönleri ihmale gelir türden değildir.

Sonuç olarak, kitap bir taraftan Aristoteles'e nispet edilen Sırru'l-Esrâr'ın tarihsel sürecini ve metnin yapısını, diğer taraftan Tedbîrât-ı İlâhiyye'deki yoğun sembolizmi anlamaya çalışarak metnin genel çerçevesini başarılı bir şekilde sunmaktadır. Böylece, her iki eserdeki temel kavramların dönüşümünü göstermekte, her iki metnin kullandığı yöntemi tespit etmekte ve felsefî

ifadelerin tasavvufî zemin üzerindeki yansımalarını başarılı bir şekilde göstermektedir. Bunun sonucu olarak da, medeniyetler ve disiplinler arası yansımaların net olarak algılanmasına yönelik özellikle Ortaçağ siyâset çalışmalarına önemli bir katkı sağlamaktadır. Akıcı ve anlaşılır bir dille kaleme alınmış olan eser, konuların nispeten dengeli bir dağılımla başlıklandırılması ve tasnifi açısından da başarılıdır.

DELONG-BAS, NATANA J. 2008. *WAHHABI ISLAM: FROM REVIVAL AND REFORM TO GLOBAL JIHAD*. NEW YORK: OXFORD UNIVERSITY PRESS

Hüseyin Taha TOPALOĞLU*

Post- 9/11, the fundamentalist Islamic groups have been called the primary serious threat by the West. Al-Qaeda, led by Osama bin Laden, had been leading such religious extremist movements. It is described as puritanical, misogynist, militant in nature and radical. Indeed, al-Qaeda is not alone Islamic group for this claim, the Taliban in Afghanistan and extreme conservative Islamic groups in Asia and the Isis in the Middle-East are the parts of groups. It is generally believed that Wahhabism as one of the Islamic sects is the root of those groups as the reason of intolerance and fanaticism. "Wahhabi teachings are often referred to as 'fanatical discourse' and Wahhabism itself has been called 'the most retrograde expression of Islam' and 'one of the most xenophobic radical Islamic movements that can be'" (p.3).

Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad is written by Natana J. DeLong-Bas, the American Professor, who is the specialist of Wahhabism. The aim of the book is to show that the claim that the doctrine -particularly global jihad- of al-Qaeda is based on Wahhabi creed, is entirely misunderstanding by analyzing deeply on the thoughts and theology of Muhammad Ibn Abd al-Wahhab, the founder of Wahhabism. She, conversely, suggests he is more moderate, modernist and open-minded interpreter of Islam. Therefore, his theology and the interpretation of Islam could be revealed as a sophisticated, nuanced on the limitations on violence and destruction and also "calls for dialogue and debate as the appropriate means of proselytization and statecraft." (p.5) The content of the book is separated into six chapters which are the brief biography of the Muhammad Ibn Abd el-Wahhab and the origins of Wahhabism, the theology of Muhammad Ibn Abd al-Wahhab, his doctrine on Islamic Law, women and gender in Wahhabism, the concept of Jihad in Wahhabism, the trajectory of Wahhabism respectively.

It is very obvious that the content of the book is well-organized and rich. Also the statements are explained clearly. However, it is hardly claimed that the book meets the objective in terms of interpreting his thought.

Firstly, with regard to the biography of Ibn Abd al-Wahhab, DeLong-Bas mainly relies on two historians: Ibn Ghannam (d. 1810) and Ibn Bishr (d. 1873) who are Wahhabis and their writings are based on the supporter view. Therefore, they emphasized the positive aspects of the sect. Hence, it is very clear that they had a particular religious and political agenda. In that case, an explanation of historical roots of Wahhabism are both inadequate and illusory.

Secondly, DeLong-Bas mostly misunderstands Ibn Abd al-Wahhab's theological doctrine. She explains the special status of Prophet Muhammad in Abd al-Wahhab's theology with three statements. First of all, according to Ibn Abd al-Wahhab, other prophets had disobeyed God in major or minor matter but Prophet Muhammad was the only prophet who never disobeyed God

(p.45). This is a misunderstanding of Abd al-Wahhab's theology because sinlessness is the one of the characteristics of all prophets in Islam and disobeying whether in a major or minor matter is an explicit sin so such a claim by a well-trained Islamic scholar is impossible. There is an agreement among Muslim scholars on the small mistakes of prophets, called as *zelle*, and those are not called as disobeying or sin. *Zelle* shows that there is no Perfect being other than God and prophets are like other human beings. In the light of this statement, Ibn Abd al-Wahhab could support that either the *zelle* of Prophet Muhammad were less than other prophets or his *zelle* were in a more minor matter than other prophets which seems less likely because this also contradicts with the concept of Nubuvvah.

Also, in the chapter of "Women and Wahhabis", she writes that Ibn Abd al-Wahhab denies the permission for having sex with a female slave for her master (p.130) although there is an agreement by other Islamic sects on the permission of such sexual relation by the interpretation of the verse in Qur'an: "And those who have preserved their chastity except regarding their spouses or what they possess by their right hands." (70:29-30) This also a wrong interpretation of Ibn Abd el-Wahhab because he acknowledges that Maria al-Qibtiyya, mother of Ibrahim, who was the one of the children of Prophet Muhammad, was a slave of him. In Islam, if a male master has a child from his slave, he has to free her and has to marry with her so Prophet Muhammad married with her after having Ibrahim. According to that, it is inconsistent belief for Ibn Abd al-Wahhab who asserts the fundamental character of hadith in Islamic Theology. Ibn Abd al-Wahhab denies forcing female slaves to having sex with them, not a sexual relation between her master and her.

Thirdly, she misses the relation between bid'ah and lesser shirk in his context. He asserts that bid'ah as a type of innovation causes lesser shirk so if anyone, who claims himself as a Muslim, innovates something, he is not Muslim but mushrik. However, she does not state this significant point in the section of lesser shirk and this causes an insufficient explanation of his thought because his main target to clean all innovations from Islam. Accordingly, content of bid'ah is very rich for him. As result of it, Wahhabism denounces almost all other Islamic sects as mushrik. The lack of explanation allows her to limit the Wahhabi's rejection with only Sufism and Shiism.

Another problem is her presentation style of Ibn Abd al-Wahhab's thoughts on women's rights and their roles in society. Woman and Wahhabis are the largest chapter of the book. Having read the chapter, one, who has not any knowledge about Islam, likely comes to the idea that Ibn Abd al-Wahhab is the first sheikh who interpreted the fundamental sources of Islam correctly in terms of women rights. However, Woman's rights are the basic rules of Islam and almost all Islamic sects substantially agree on them.

Finally, the distinction between the Ibn Abd al-Wahhab and Osama bin Laden with regard to the concept of jihad is problematic. She coherently distinguishes the concept of jihad by the former as a defense in local sense and only a collective duty from the latter's understanding as the necessarily fundamental intent for both individual or community in a global sense. Hence, she concludes that Wahhabism is not the cause of puritanical, misogynist, militant in nature and radical contemporary Islamic movements such as al-Qaeda. According to the recent position of Wahhabism, the conclusion seems to be inconsistent. This is very obvious that there are various distinct differences between Ibn Abd al-Wahhab's doctrine and contemporary Wahhabism

because social movements are modified throughout the history. Interpretations are shaped according to existing conditions. On the one hand, the claim that the contemporary extreme Islamic groups are inspired by only Wahhabism is an unjust totality as much as DeLong Bas' argument but on the other hand, contemporary Wahhabism inspired by Ibn Abd al-Wahhab's thoughts that the revival of purity of Islam provides the conservative ground for radical contemporary Islamic movements.

Hence, the book is accessible by its linguistic and sufficient for the followers of Wahhabism in order to defend against the claims that being the reason of intolerance and terror. Also the shaped figure of Muhammad Ibn Abd al-Wahhab as the modernist and open-minded interpreter of Islam, particularly in terms of Muslim - non-Muslim relations and women rights provides the improvement of the political relations between Saudi Arabia and Western countries. However, it cannot satisfy the people who have at least intermediate knowledge about Wahhabism and Islam.

BALCI, ELİF NUR ERKAN. 2017. ALASDAIR MACINTYRE’IN MODERN AHLAK ELEŞTİRİSİ VE THOMASÇI-ARİSTOTELESÇİ AHLAK FELSEFESİ. BASILMAMIŞ DOKTORA TEZİ, SAKARYA ÜNİVERSİTESİ

İrfan KARADENİZ*

Klasik ahlak metinlerinin ve teorilerinin güncel okumalarla günümüze taşınması keşf-i kadîm için önemli olduğu kadar insanlığın ortak sorunlarını görebilmek için de önemlidir. Bu güncel okumanın seçkin simalarından biri olarak MacIntyre ismi önemli olmasına rağmen, ülkemizde onun üzerine yeterince çalışma yapılmadığı da bilinen bir gerçektir. MacIntyre hakkında yapılan bir elin parmağını geçmeyecek sayıdaki birkaç çalışma, yukarıda ifade edilen klasik metinleri güncel okumalara tabi kılmada yetersiz olduğumuzu gösteriyor. Bu açıdan değerlendirmemize konu olan Elif Nur Erkan Balcı’nın Alasdair MacIntyre’in Modern Ahlak Eleştirisi ve Thomasçı-Aristotelesçi Ahlak Felsefesi isimli doktora tezi bu amaca matuf bir çalışma olarak görülüyor. Bu incelemede çalışmanın muhtevasını ve konunun işlenişini detaylandırmadan ele alacağım. Tezin ismi ve kapsamı, dipnotlar, dili ve imlası üzerinden önemli görülen bazı noktalara işaret edeceğim.

Alasdair MacIntyre’in Modern Ahlak Eleştirisi ve Thomasçı-Aristotelesçi Ahlak Felsefesi isimli çalışma üç ana bölümden oluşuyor. “MacIntyre’in Modern Ahlak Eleştirisinin Geliştiği Zeminler” başlıklı ilk bölümde tez yazarı, MacIntyre üzerindeki Marx, Aristoteles ve Aquinas etkisini ortaya koyuyor. Onun yeknesak bir Marksizm anlayışına sahip olmadığını ve birtakım dönüşümlerle Marksizm’i yeniden yorumladığını izah ediyor. Marksizm’e teolojik ve sosyolojik referanslar alt başlığı altında Hristiyanlık ve Marksizm’in bir arada olmasının imkânı ve imkânsızlığı meselesini tartışır. Yazar MacIntyre ve Aristo alt başlığında ise MacIntyre’in, ahlaka getirdiği tenkitlerle bilinen Marx’ı, bir ahlak felsefesi inşa eden Aristo’yla nasıl telif ettiği üzerinde durur. Sonraki alt başlıkta Aquinas’ı ele alması, tabir yerindeyse onun ahlak anlayışındaki seyr-i sülûkün son noktasına işaret etmiyor. Çünkü Aquinas bağlamında zikredilenlerden anladığımız kadarıyla Aquinas, Aristo düşüncesinin açmazlarına cevap verirken, Aristo ise Aquinas’ın düşüncesine zemin oluşturuyor. Yazar “MacIntyre’in Modern Ahlak Eleştirisinin Merkezindeki Üç Filozof: Hume - Kant - Kierkegaard” isimli ikinci ana bölümde MacIntyre’in modern ahlak düşüncesine getirdiği eleştirileri Hume, Kant ve Kierkegaard örnekleri üzerinden veriyor. Hume’un ahlak anlayışı Aristo felsefesiyle benzeşen ve ayrışan yönleriyle bir okumaya tabi tutulurken, Erdem Peşinde eserinin öncesi ve sonrası temelinde Kant ahlakı ele alınıyor. Son olarak birey, eylem ve Hristiyanlık konuları üzerinden MacIntyre’in Kierkegaard’a yönelttiği eleştiriler ortaya konuyor. Çalışmanın son ana bölümü “MacIntyre’in Thomasçı-Aristotelesçi Ahlak Felsefesi ve Bu Felsefenin Gerekçelendirilmesi” teorik, pratik ve sosyolojik kendini tanıma şeklinde üç gerekçelendirmeyle neticeleniyor. Tartışmalar kısmında MacIntyre’in ahlak felsefesinin din ve dindarlıkla ilişkisi, MacIntyre’in tarihsellik ve rölativizm bağlamında nerede durduğu ve son olarak çalışmanın temel iddiası olan Thomasçı-Aristotelesçi ahlak felsefesinin günümüzdeki imkânının olup olmadığı ele alınarak çalışma sona eriyor.

Buraya kadar genel hatlarıyla özetlediğimiz çalışmanın bazı noktalarına değinebiliriz. Öncelikle, lüzumuna binaen incelemenin başlığı üzerinde birkaç hususa işaret etmek gerekiyor. Başlık çalışma kapsamının çok geniş tutulduğunu gösteriyor. Tezin ismi sadece Alasdair MacIntyre'in Modern Ahlak Eleştirisi şeklinde belirlenseydi bile, bu beraberinde başka birtakım soruları getiriyor olurdu. Sözelimi MacIntyre modern dönemde ahlakın hangi yönünü veya yönlerini eleştirmektedir? Ahlakın temeli meselesini mi? Yoksa ahlakın evrenselliği meselesini mi? "Thomasçı-Aristotelesçi Ahlak Felsefesi" şeklindeki başlığın ikinci kısmı da benzer bir sıkıntıya taşıyor. Burada da benzeşen nokta bir problem altında zikredilse bir nebze olsun bu giderilebilirdi. Başlığın genel olması tezin çok güçlü olduğu veya olacağı anlamına gelmiyor. Hatta tezde tartışılan belli bir mesele olmaması, ele alınan mevzuların yüzeysel bir şekilde anlatılmasına sebebiyet verebiliyor. Bu açıdan başlığın çok genel tutulması çok ciddi bir emeğin mahsulü olan bu incelemeye gölge düşürüyor. Nitekim çalışmanın amacı kısmında tez yazarının, MacIntyre'in modern ahlak eleştirisinin çok yönlü olmasından dolayı bazı hususlara yer verdiğini bazılarını dışarda bıraktığını ifade etmesi de bu tenkidimizi haklı çıkarıyor (s. 9). Öte taraftan yazarın çalışmanın önemi kısmında MacIntyre üzerine yapılan Türkiye'deki çalışmalara dair değerlendirmesine katılmak mümkün değildir. Sadece belli bir kavram ve filozofların mukayeseli bir şekilde ele alınması olarak zikredilen her iki çalışma da¹ problem merkezli olmaları hasebiyle yazarın söylediğinin aksine tez konusu olarak daha yerinde görünüyor. Bu incelemenin kapsamının geniş olması, sadece MacIntyre üzerine ilk çalışma olsaydı mazur görülebilirdi. Ancak MacIntyre üzerine yapılan yukarıdaki iki çalışma, haklı olarak, "Bu tarz bir çalışmaya gerek var mıydı?" sorusunu akla getiriyor.

Tezin karşı karşıya olduğu en büyük sorunun hâlihazırda hayatta olan birinin görüşlerini ele almak olduğu söylenebilir. Çünkü tez yazarının da sıklıkla dile getirdiği gibi MacIntyre bazı düşüncelerinden zamanla vazgeçmiş, yeni düşünceler edinmiş veya düşüncelerine eleştirel bir şekilde yaklaşarak bunları yeniden inşa ediyor. Bu durumun ise çalışma bittiğinde görüşlerini değiştirme ihtimali olan MacIntyre'in ahlak görüşünü ele alan bu tez için ciddi bir problem oluşturacağı görülüyor. Ayrıca neredeyse mutlak bir kabul haline gelen, çalışılan kişinin hayatı ve eserleri kısmına çalışmada yer verilmemesi, sadece konuyla irtibatlı görülen yerlerde MacIntyre'in hayatına değinilmesi, gereksiz malumata girilmemesi açısından önem arz ediyor.

Eserin muhtevasının çok yoğun olması beraberinde ana konudan uzaklaşılmasını getiriyor. Bunun örneği 120 sayfa yer ayrılan birinci bölümdür. Bu kısım çalışmanın arka planını izah ettiği için yerinde olmakla beraber daha kısa ve öz bir biçimde ifade edilmesi çalışmaya hiçbir şey kaybettirmezdi. Ancak her çalışmada olduğu gibi metnin sahibi, yazdıklarından haklı olarak kolay kolay vazgeçemiyor. Bununla beraber meselenin böyle uzun uzadıya izahı, izah olmanın ötesine geçiyor ve aslında incelenmesi gereken konuyu bulanıklaştırıyor.

Çalışmanın özellikle ilk kısımlarında çok yoğun bir şekilde dipnotlarda bilgi verildiği görülüyor. Bu durumun dipnot vermenin ruhuna aykırı olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü dipnot verilirken okuyucunun o alanda daha ayrıntılı bilgiyi hangi kaynaklardan okuyacağı bilgisine

¹ Solmaz Hünler (Zelyüt), John Rawls ve Alasdair MacIntyre'da Bir Erdem Olarak Adalet (Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 1994); Muhammed Enes Kala, Erdem ve Ödev Ahlâklarına Yeni Yaklaşımlar: David Ross ve Alasdair MacIntyre (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015).

ulaşması veya bilginin menşeyini tespit etmesini kolaylaştırması amaçlanır. Burada örnek olması hasebiyle 14. ve 22. sayfaları zikredebiliriz. İlgili sayfalarda yarım sayfayı bulan hatta yer yer aşan bilgilerin dipnotta verildiği görülüyor. Dipnota alınan bu uzun bilgiler gerekliyse ana metnin içerisine alınmalı, değil ise sadece eser isimlerine işaret edilerek bu bilgiler dipnotlardan çıkarılmalıdır. Ayrıca atıf yapılan eserler hem dipnotta hem de metin içerisinde uzun uzun yazılmamalıdır. MacIntyre'in eserlerinden de olsa bir düşünür'e ait bir bilgi alınıyorsa o yazarın eserine işaret etmek gerekiyor. Özellikle Kierkegaard'a göre, Hume'a göre şeklinde yazılan cümlelerde bu tür hataların olduğu görülüyor. Bu durum tezde birkaç yerde tekrerrür etmekle beraber, genel bir hata olmayıp tez yazarının dikkatinden kaçtığı görülüyor.

Genel hatlarıyla çok yoğun bir metin olan tezde bazı başlıkların gereğinden fazla uzun hatta tümce şeklinde başlıklar olması genel bir hata olmaması hasebiyle makul karşılanabilir. Ancak bu başlıkların düzeltilmesi yerinde olur (s. 26, 54 ve 66). Başlıklar, altında işlenen konuyu özetleyen birkaç kelimeden oluşmalıdır. Ayrıca başlıkların yazımında belli bir standardın takip edilmesi önemlidir. Metinde de bunun takip edildiğini görüyoruz. Ancak bu standardı bozan bazı başlıklarla da karşılaşılıyor. Bazı başlıkların girişinde okuyucuyu yönlendirici ve önceki bölümdeki konuları özetleyici paragrafların belli başlıklar altında konulması, çalışmayı hem sistematik hem de daha özgün yapmış denilebilir (s. 173).

Akademik metinlerde genel bir teamül olan biz dilinin kullanılmadığını gördüğümüz tezde bu durumun yadırganacak bir mesele olmaması gerektiğini yazarın üslubunda da açıkça görüyoruz. İddianın kime ait olduğunun belli olması yani tezin içerisinden muğlaklığın kaldırılması açısından tez yazarının bu dil tercihinin doğru buluyoruz. Çalışmada eser isimlerinin kısaltılmasında birkaç yer dışında bir tutarsızlık gözüküyor (s. 7-8). Bir iki tane yüklemsiz cümle ve bazı yazım hataları dışında metnin dili genel olarak başarılıdır.

Sonuç olarak bu değerlendirmenin en temelde işaret ettiği husus, tez konusu belirlenirken daha hususi konuların seçilmesinin gerekliliği hakkındadır. Konu başlıklarını tüketmemek ve daha detaylı incelemeler için bu hususa hassaten dikkat etmek gerekiyor. Fakat Alasdair MacIntyre'in Modern Ahlak Eleştirisi ve Thomasçı-Aristotelesçi Ahlak Felsefesi isimli çalışmanın önemli bir işe imza attığını zikretmek gerekiyor. Bu çalışma klasik dönemde yazılan ahlaka dair metinlerin çağdaş döneme nasıl taşınabileceğini gösterdiği gibi, bu tarz çalışmaların düşünce tarihi açısından da çok büyük bir öneme sahip olduğunu gösteriyor.

**TÜFENKİ, SEMRA. 2017. *DİN FELSEFESİ AÇISINDAN İNSAN DOĞASI*.
ANKARA: ARAŞTIRMA YAYINLARI**

Zeynep BAKTEMUR*

Din felsefesi, 20. yüzyılda rağbet görmeye başlayan, özellikle Batıda önemli bir literatür ortaya çıkarmış bir alandır. Ülkemizde Batıya nispetle daha yeni ve olgunlaşmamış bir niteliğe sahip olan din felsefesinin önemli konularından biri insan doğasıdır. Doğuda ve Batıda pek çok filozof, insanın doğasının niteliğini hem ahlak hem de insanın özgürlüğü ve kader meseleleri çerçevesinde tartışmışlar, insan doğasının özünde iyi mi kötü mü olduğu problemi üzerine önemli bir felsefi literatür ortaya koymuşlardır. Semra Tüfenkî'nin *Din Felsefesi Açısından İnsan Doğası* adlı kitabı da bu konuda yapılan doktora tezlerinden biridir. Bu yazıda önce kitap hakkında özet bir bilgi sunacak, ardından çalışmayı hem içerik hem de akademik üslup ve teknik yönünden inceleyeceğim.

Yazarın insan doğasının iyilik ve kötülüğü meselesini sorguladığı ve insan doğası üzerine yapılan tartışmalara din felsefesi açısından bir çözüm getirmeyi ana hedefi olarak sunduğu kitabı üç bölümden oluşmaktadır. İnsan doğasını anlamaya yönelik tek kutuplu yaklaşımların ele alındığı birinci bölümde öncelikle insan doğasının salt kötü olduğunu savunan iki filozof: insan davranışlarının temelinde hayatta kalma içgüdüsünden kaynaklanan bencillik ve saldırganlık olduğunu savunan Thomas Hobbes ile insanın bütün davranışlarının temeline irade kavramını yerleştiren ve insan doğasına yönelik karamsar bir tutuma sahip olan Arthur Schopenhauer'ın düşünceleri ele alınmaktadır. Daha sonra insan doğasının salt iyi olduğunu ve temelinde özsevgi ve merhamet duygularının bulunduğunu savunan Jean-Jacques Rousseau ile insan doğasının özgecilik eğilimine sahip olduğu düşüncesini öne çıkaran filozofların düşüncelerine yer verilmektedir.

İkinci bölümde, yazarın kendisinin de bizzat katıldığını ifade ettiği, insanın doğasının hem iyi hem de kötü eğilimler taşıdığı düşüncesi, “insan doğasını anlamaya yönelik çift kutuplu yaklaşımlar” başlığı altında hem İslam hem de Batı düşüncesi açısından ele alınmaktadır. İslam düşüncesi açısından Farabi, İhvanı-ı Safa, İbn Sina gibi filozofların yanı sıra Maturidi, Gazali gibi düşünürlerin yaklaşımları açıklanmaktadır. Batı düşüncesi açısından ise ahlak alanındaki önemli çalışmaları olan Immanuel Kant ve insan varoluşunun iyilik ve kötülük çelişkisini temel alan bir ahlak felsefesi geliştirmiş olan Erich Fromm'un insan doğası konusundaki düşünceleri merkeze alınmaktadır.

İnsan doğasının hem iyi hem de kötü eğilimler taşıdığı düşüncesinin din felsefesi açısından değerlendirilmesine ayrılan üçüncü bölümde öncelikle ahlakın kaynağı olarak vicdan kavramı üzerine yapılmış olan tartışmalar ele alınmaktadır. Burada aklın hem iyilik hem de kötülük yapmak için gereken araçları sunduğu halde vicdanın insana sadece iyilik yapmak yönünde motivasyon sağladığı ifade edilmektedir. İnsanda vicdanın yetersiz kalması ya da hiç olmaması durumunda ise uyanışın din tarafından gerçekleştirileceği vurgulanmaktadır. Daha sonra ahlakın göreceliği meselesinin felsefe tarihinde nasıl yer bulduğuna ilişkin açıklamalara yer verilmekte, vicdanın bireysel bir duygu olmasından ötürü evrensel bir ahlaka ulaşmak için dış bir otoritenin, yani dinin

yardımına ihtiyaç olduğu ifade edilmektedir. Fakat buradaki din kavramından kastın İslam mı, semavi sayılan dinler mi, yoksa kutsala dair her türlü inanç sistemi mi olduğu açık değildir. Birbirinden çok farklı ahlaki ilkelere çağıran çok çeşitli inanç sistemleri olduğu düşünülürse, din gibi oldukça geniş bir kavram için bir sınır çizilmemesi, din-ahlak ilişkisi konusunda öne sürülen çözümün tam olarak anlaşılmasını ve iş görmesini engellemektedir. Ki bu sınırlandırma yapılsa bile ahlakın evrensel nitelik kazanabilmesi için dine ihtiyacı olduğu düşüncesine yapılan “hiçbir dinin tüm insanlığı kuşatıcı olmadığı” şeklindeki itiraz cevap verilmeyi beklemektedir.

Ahlak probleminin ardından kötülük problemiyle ilgili ayrıntılı açıklamalar yapılmakta, çift kutuplu yaklaşımın insan iradesi kavramına yaptığı vurguyla ahlaki kötülük probleminin çözümüne katkı sağladığı savunulmaktadır. Buna göre insanın hem iyiye hem kötüye eğilimli doğası ona iradesini kullanarak özgürce seçim yapma imkânı vermektedir. Doğal kötülük konusunda ise insanın doğa ile mücadelesinin hem doğanın tahribine hem de insanın olgunlaşmasına yol açtığı öne sürülmekte; doğal kötülüğün ortaya çıkmasında deprem bölgelerine, dere yataklarına, yanardağ çevresine yerleşmeyi seçen insan iradesinin rolü vurgulanmakta, insanın hakkıyla sınanabilmesi için doğanın da hem iyilik hem de kötülükleri içeren çift kutuplu bir yapıya sahip olması gerektiği savunulmaktadır. Fakat dünyada doğal kötülüğün olmadığı bir yerden bahsetmenin mümkün olmadığı, olsa olsa, bulunulan coğrafyaya göre doğal kötülüğün çeşidinin değiştiği düşünüldüğünde insanın o ya da bu bölgede yaşamayı irade etmiş olmasının pek bir öneminin kalmadığı görülmektedir. Bu bakımdan bu bölümde insan doğasının çift kutuplu yapısının doğal kötülük konusunda tatmin edici bir çözüm sunduğunu söylemek zor görünmektedir.

Akademik bir çalışmada her bir bölümün birbiri üzerine inşa edilmiş, dolayısıyla birbirine bağlı ve konu bütünlüğüne sahip olması gerektiği düşünüldüğünde, bir değerlendirme vaat eden üçüncü bölümde diğer bölümlerde geçmeyen yeni bilgilerin ya verilmemesi ya da bunların asgari düzeyde tutulması beklenirken, burada daha önceki bölümlerde adı hiç geçmeyen filozoflardan ve yeni konulardan bahsedilmeye başlanması çalışmanın sistematikliğine gölge düşürmektedir.

Burada içerik bakımından değinilmesi gereken bir başka konu şudur: Yazara göre, “dindar olup, ahlaki konularda gereken hassasiyeti göstermeyen insanlar olduğu gibi, herhangi bir dine mensup olmadığı halde oldukça ahlaklı olan insanların varlığı inkâr edilemez” (s. 22). Bu düşünceye iki itiraz yöneltilebilir. İlk olarak ahlak, dinlerin temelini teşkil ediyorsa ahlaklı olmayan insanların dindarlığından bahsetmek nasıl mümkün olabilir? İkinci olarak hem ahlaki ilkelerin dinin desteğine ihtiyacı olduğunu savunup hem de herhangi bir dine mensup olmadığı halde oldukça ahlaklı olan insanların varlığına dikkat çekmek ne kadar tutarlıdır?

Kitabı akademik üslup ve teknik açıdan değerlendirmek gerekirse, akademik bir tezden beklenen, tezin her bölümü, bölümler altında ele alınacak düşünceler ve düşüncelerin ait olduğu filozoflarla ilgili net bir çerçeve çizilmiş olmasıdır. Fakat bu kitapta, bölüm başlıkları altında hangi filozofun düşüncesine ne ölçüde ve hangi sırayla yer verileceği konusunda yeterli bir sınır çizilmediği görülmektedir. Kimi yerlerde belirli filozofların düşünceleri hakkında uzun uzun bilgi verilirken, birçok filozof konuyla alakalarına yönelik hiçbir bilgi verilmeksizin birkaç cümleyle hızlıca geçilmektedir. Bu durum ise düşünceleri ele alınacak filozoflar arasında herhangi bir seçim ya da sınırlandırmaya gidilmeyerek faydalanılan çalışmalarda adı görülen, bir şekilde insan doğası üzerine söz söylemiş bütün filozofları çalışmaya dahil edildiği izlenimi uyandırmaktadır.

İkinci olarak akademik bir çalışmada düşüncelerine değinilecek kişilerin adlarının, ilk geçtikleri yerde tam olarak verilmesi gerekir. Fakat kitapta filozoflardan hemen hiçbirinin adı ilk kullanımda tam yazılmamakta, yalnızca ikinci adlarıyla yetinilmekte, bu ise çalışmadan özellikle alan dışı okuyucular tarafından istifade edilmesi konusunda problem yaratmaktadır. Diğer yandan Alvin Plantinga'nın adı kitap boyunca hep Plantiga şeklinde yanlış kullanılmaktadır. Ayrıca kimi yerde Augustinus, kimi zaman Augustine denerek iki kullanım arasında bir tercih yapılmamakta, bu ise çalışmanın dil birliğini zedelemektedir.

Üçüncü olarak kitap boyunca sunulan düşüncelerin hangisinin filozoflara hangisinin yazara ait olduğunu kestirmek zor görünmektedir. Hemen her paragrafın sonunda dipnot olması yazarın hangi düşüncelere ne derecede katıldığının anlaşılmasını zorlaştırdığı gibi, söz konusu düşüncelerin hangi filozofa ait olduğunun da sıklıkla zikredilmemesi, okuyucuda metnin akışının dipnottaki isimlere bakarak takip etme ihtiyacı doğurmaktadır. Örnek vermek gerekirse, "insan varoluşunun iyilik ve kötülük çelişkisi" adlı başlık Erich Fromm'un düşüncelerine ayrıldığı halde, bu durum ilgili bölümün beşinci paragrafına kadar belirtilmemektedir (s. 163-165).

Konular anlatılırken sık sık tekrara girilmekte, girişte özet olarak verilen bilgiler ana bölümlerde de birçok yerde tekrar tekrar açıklanmaktadır. Hatta insan doğası üzerine yaklaşımlara dair ulaşılan sonuçlara yer verilmesi gereken sonuç bölümünde de aynı bilgilerin bir özetini vermekle yetinilmektedir.

Kitabın bir başka kusuru, içerisinde çok fazla alıntı barındırmasıdır. Neredeyse birkaç sayfada birer paragraf şeklinde tekrar eden alıntılar zihni dağıtmakta, çalışmanın okunmasını güçleştirmektedir. Oysa akademik bir çalışmada yapılan alıntıların metni tekdüzelikten kurtarma ve konuyu zenginleştirme amaçlarına hizmet edecek oranda olması önemlidir.

Kullanılan dil açısından bir değerlendirme yapmak gerekirse kitapta Türkçe felsefe literatüründe sıklıkla kullanılan versiyonları varken az kullanılan kavramların, herhangi bir açıklama ya da parantez içi bilgi verilmeden kullanılması (*motiv, disharmonik, antagonist, heteronom* vs.) ve faydalanılan farklı kaynakların dil ve üslubunun etkisinde kalınması kitabın verimliliğine ve kullanılan dilin uyumuna gölge düşürmektedir.

Sonuç olarak insan doğasıyla ilgili tartışmalara din felsefesi açısından bir katkı sağlamak ve çözüm getirmek hedefi ile kaleme alındığı belirtilen bu çalışmanın, ilgili alana, insan doğasına ilişkin farklı düşünceleri yeterince sistematik olmayan bir biçimde bir araya getirmek dışında herhangi bir katkısı olduğunu söylemek zordur. Çünkü yazar tartışılması gereken noktalarda (muhtemelen) düşüncelerine katıldığı filozofları referans göstermekle yetinip ilgili tartışmalarda -insan doğasına yönelik çift kutuplu yaklaşımın doğru olduğu ve ahlakın evrensel bir nitelik kazanabilmesi için dine ihtiyaç duyduğu düşünceleri- dışında tarafını açıkça belirtmemektedir. Bu nedenle bu çalışmanın din felsefesinden ziyade din felsefesi tarihi başlığı altında değerlendirilmesinin daha uygun olduğu söylenebilir.

RELIGION & PHILOSOPHICAL RESEARCH



JUNE 2018 • VOLUME 1 • NUMBER 1