



Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Bilimleri Sempozyumu

International Symposium on Social
Sciences and Educational Sciences

Tam Metin Kitabı Proceedings Book

2026

6-7 Temmuz/July

www.usves.com.tr

8. Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Bilimleri Sempozyumu (USVES) Tam Metin Kitabı 2 (6-7 Temmuz)

E-ISBN

978-625-8545-54-8

Editör

Dr. Öğr. Üyesi Uğur Özbilen

Dr. Cabbar Aydın

Kapak Tasarımı

Doç. Dr. Bülent Polat

Mizanpaj

Musab Süleyman Bakıcı

Erişime Açıldığı Tarih

20.07.2026

Asos Yayınevi

1. Baskı

Adres: Çaydaçıra Mah. Hacı Ömer Bilginoğlu Cad. No: 67/2-4 MERKEZ/ ELAZIĞ

Telefon: 0532 643 75 23

Mail Adresi: asos@asosyayinlari.com

Web: www.asosyayinlari.com

Instagram: <https://www.instagram.com/asosyayinevi/>

Facebook: <https://www.facebook.com/asosyayinevi/>

X: <https://x.com/Asosyayinevi>

Kongre Başkanı / Congress President

Prof. Ljubica Jocic Knezevic - University of Belgrade, Serbia

Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı / Chair of the Symposium Organizing Committee

Prof. Dr. Osman Emin – Sv. Cyril Metodius University, North Macedonia

Sempozyum Düzenleme Kurulu / Symposium Organizing Committee

Prof. Dr. Hasan Aydemir

Doç. Dr. Salim Durukoğlu

Doç. Dr. Yusuf Günaydın

Doç. Dr. Salih Tellioğlu

Doç. Dr. Özgür Sirem

Doç. Dr. Hasan Kızıldağ

Dr. Muhammet Özcan

Dr. Uğur Özbilen

Dr. Emrullah Banaz

Küratörler / Curators

Doç. Dr. Melinda Kostelac

Doç. Dr. Yeliz Selvi

Doç. Dr. Kaja Kordas

Bilim Kurulu / Scientific Committee

Prof. Dr. Ahmet Kara – Muş Alparslan Üniversitesi

Prof. Dr. Abuzer Akgün - Adıyaman Üniversitesi

Prof. Dr. Adnan Tepecik - Başkent Üniversitesi

Prof. Dr. Anastassiya Golovnija - Belarus State Art University

Prof. Dr. Beyhan Kanter - Mardin Artuklu Üniversitesi

Prof. Dr. Cemile Hesenzade - Azerbaijan State Academy of Sciences

- Prof. Dr. Cengiz Şengül - Akdeniz Üniversitesi
- Prof. Dr. Süleyman Cem Şaktanlı - Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi
- Prof. Dr. Serdar Yavuz- Fırat Üniversitesi
- Prof. Dr. Songül Taş – İnönü Üniversitesi
- Prof. Dr. Cevdet Kılıç – Trakya Üniversitesi
- Prof. Dr. Selahattin Avşaroğlu – Necmettin Erbakan Üniversitesi
- Prof. Dr. Esra Mert - İnönü Üniversitesi
- Prof. Dr. Erkan Göksun - Dokuz Eylül Üniversitesi
- Prof. Dr. Fuat Salayev - Azerbaijan State Academy of Arts
- Prof. Dr. Hüseyin Elmas - Selçuk Üniversitesi
- Prof. Dr. Hasan Aydemir - İnönü Üniversitesi
- Prof. Dr. Kazim Hadzimejlic - Academy of Fine Art Sarajevo
- Prof. Dr. Kerime Üstünova - Uludağ Üniversitesi
- Prof. Dr. Kaya Yıldız - Bolu Üniversitesi
- Prof. Dr. Leyla Karahan - Gazi Üniversitesi
- Prof. Dr. Mahmut Tekin - Selçuk Üniversitesi
- Prof. Dr. Mehmet Nuri Gömleksiz - Fırat Üniversitesi
- Prof. Dr. Mustafa Arslan – Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- Prof. Dr. Salim Pilav - Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
- Prof. Dr. Natik Aliyev - Azerbaijan State Academy of Arts
- Prof. Dr. Orhan Cebraioğlu - Selçuk Üniversitesi
- Prof. Dr. Fatih Özek - Fırat Üniversitesi
- Prof. Dr. Özcan Bayrak – Fırat Üniversitesi
- Prof. Dr. Recai Karahan - Yüzüncü Yıl Üniversitesi
- Prof. Dr. Mesut Gün – Mersin Üniversitesi
- Prof. Dr. Sabahattin Devecioğlu - Fırat Üniversitesi
- Prof. Dr. Sedat Cereci - Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi
- Prof. Dr. Shukhrat Abdumalikov - Uzbekistan State of Art University
- Prof. Dr. Şerif Ali Bozkaplan - Dokuz Eylül Üniversitesi
- Prof. Dr. Viktoria Serzhanova - University of Rzeszow
- Prof. Dr. Zeki Kaymaz - Ege Üniversitesi
- Prof. Dr. Zeki Taştan - Yüzüncü Yıl Üniversitesi
- Pof. Dr. Bilal Tunç - Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
- Prof. Dr. Yasin Doğan - Pamukkale Üniversitesi
- Prof. Dr. Yücel Öksüz –Ondokuz Mayıs Üniversitesi

- Doç. Dr. Afet Aslanova - Azerbaijan State Fine Arts University
- Doç. Dr. Aziz Erkan - Sinop Üniversitesi
- Doç. Dr. Bahar İşigüzel - Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
- Doç. Dr. Bengü Hırlak - Kilis 7 Aralık Üniversitesi
- Doç. Dr. Betül Altay Topçu - Kayseri Üniversitesi
- Doç. Dr. Bora Göktaş - Bayburt Üniversitesi
- Doç. Dr. Bülent Cercis Tanrıtanır - Yüzüncü Yıl Üniversitesi
- Doç. Dr. Etem Yeşilyurt - Akdeniz Üniversitesi
- Doç. Dr. Eylem Güzel - Yüzüncü Yıl Üniversitesi
- Doç. Dr. Gökmen Kantar – Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi
- Doç. Dr. Gökçen Şahmaran Can - Yüzüncü Yıl Üniversitesi
- Doç. Dr. Halil Tokcan - Niğde Ömer Halis Demir Üniversitesi
- Doç. Dr. Kemal Vatansever - Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi
- Doç. Dr. Melinda Kostelac - Rijeka University
- Doç. Dr. Ramazan Yirci - Sütçü İmam Üniversitesi
- Doç. Dr. Tülay Çulha - Kocaeli Üniversitesi
- Doç. Dr. Recai Zan - Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
- Doç. Dr. Yavuz Akçi - Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
- Doç. Dr. Melih Görgün - Yeditepe Üniversitesi
- Doç. Dr. Aslı Maden – Bayburt Üniversitesi
- Doç. Dr. Salih Tellioğlu - Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi
- Doç. Dr. Sedat Erol - Adıyaman Üniversitesi
- Doç. Dr. İbrahim Görücü - İnönü Üniversitesi
- Doç. Dr. Sevim Güllü - İstanbul Üniversitesi
- Doç. Dr. Hasan Kızıldağ – Ondokuz Mayıs Üniversitesi
- Doç. Dr. Türker Barış Bulduk - Adıyaman Üniversitesi
- Doç. Dr. Zehra Esra Ketenoğlu Kayabaşı– Kastamonu Üniversitesi
- Doç. Dr. Bahar Suvacı - Anadolu Üniversitesi
- Doç. Dr. Yahya Hiçyılmaz - Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
- Doç. Dr. Gülşah Yalçın – Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi
- Doç. Dr. Emine Karasu Avcı – Kastamonu Üniversitesi
- Doç. Dr. Yusuf Günaydın – Gazi Üniversitesi
- Dr. Tuğrul Gökmen Şahin - İnönü Üniversitesi
- Dr. Fatoş Uncu - Fırat Üniversitesi
- Dr. Recep Özdemir - Adıyaman Üniversitesi

- Dr. Ebru Onurlubaş - Trakya Üniversitesi
Dr. İbrahim Akkaş – Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Dr. Kürşat Yusuf Aytaç - Adıyaman Üniversitesi
Dr. Limüna Akbarova - Azerbaijan State Academy of Arts
Dr. Usama Abdulrahman Abdulaleem - Egypt Helwan Üniversitesi
Dr. Yalçın Karaca - Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Dr. Aybüke Yalçın - Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Dr. Bilge Güler - Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Dr. Hüseyin Çiçeklioğlu - Mersin Üniversitesi
Dr. Fatih Akgül - Yozgat Bozok Üniversitesi
Dr. İnci Erdoğan Tarakçı - Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi
Dr. Mert Özgüner - Adıyaman Üniversitesi
Dr. Sevgi Sümerli Sarıgül - Kayseri Üniversitesi
Dr. Tayfun Kara - Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Dr. Mert Şen – İnönü Üniversitesi
Dr. Zeynep Özgüner - Hasan Kalyoncu Üniversitesi

Sekretarya

Musab Süleyman Bakıcı

İçindekiler

Afet Sonrası Psikolojik İyileşmede İç Mekân Tasarımının Rolü	4
Akademik Performans ve Yükselme Kriterlerinin Yorumlanması İçin Hazırlanacak Tema Gruplarının Bulunması	10
Düvel-i Muazzama’da Gece Karanlığından Aydınlığa: Fenersiz Gece Dışarı Çıkma Yasağına Dair Birtakım Düşünceler.....	15
Gazâlî ve İbn Meymûn’da Marifetullah: Akıl, Vahiy ve Negatif Teoloji Ekseninde Karşılaştırmalı Bir Analiz	36
İbn Bâcce ve Fârâbî’de Meâd Düşüncesi: Nefs, Akıl ve Saadet Ekseninde Karşılaştırmalı Bir İnceleme	46
İbn Rüşd’ün Farâbî’nin Meâd Düşüncesine Eleştirisi	54
İnsansız Hava Araçları Destekli Kolluk Faaliyetlerinde Algoritmik Önyargı ve Hesap Verebilirlik Sorunsalı: Hukuki ve Etik Bir Değerlendirme	62
Kültürel Bellek ve Mekân: Nazar Boncuğu İmgesinin İç Mimarideki Yeri	68
Modernitenin McDonaldlaşmasından Postmodernitenin Dubaileşmesine: Dubai Çikolatası Üzerinden Gastronomik Tüketimin Göstergebilimi.....	84
Ortaokul Öğrencilerinin Sanat Kavramına İlişkin Algılarının Metafor Yoluyla İncelenmesi	98
Uluslararası Hukuk Çerçevesinde Yapay Zekâ Destekli Otonom Silah Sistemleri: 2020’lerden Günümüze Bir Değerlendirme	105
Yapay Zekâ Buluşlarının Patentlenebilirliği.....	119
Yoksulluk Nafakası	128
İşlevsel Dil Bilgisi Temelli Öğretimin Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğrenenlerin İletişimsel Yeterliklerine Katkısı	134

Afet Sonrası Psikolojik İyileşmede İç Mekân Tasarımının Rolü

İrem ARAR¹

Emine Begüm SAVÇIN²

Özet

Afetler, bireylerin yalnızca fiziksel yaşam koşullarını değil, aynı zamanda psikolojik bütünlüklerini de etkileyen karmaşık olaylardır. Özellikle deprem gibi ani gelişen afetler sonrasında ortaya çıkan travma, kaygı, güvensizlik hissi ve sosyal izolasyon gibi psikolojik etkiler bireylerin yaşam kalitesini önemli ölçüde azaltmaktadır. Bu çalışmanın amacı, afet sonrası psikolojik iyileşme sürecinde iç mekân tasarımının rolünü incelemek ve psikolojik iyilik hâlini destekleyen tasarım unsurlarını değerlendirmektir. Araştırma, literatür taramasına dayalı nitel bir çalışma olarak gerçekleştirilmiştir. Çalışmada herhangi bir katılımcı grubu yer almamış olup veri toplama aracı olarak afet psikolojisi, çevresel psikoloji, iç mimarlık, iyileştirici mekânlar, biyofilik tasarım ve travma odaklı tasarım konularına ilişkin ulusal ve uluslararası akademik yayınlar, raporlar ve bilimsel çalışmalar kullanılmıştır. Elde edilen veriler betimsel analiz yöntemiyle değerlendirilmiştir. Araştırma bulguları, doğal ışık kullanımı, sakinleştirici renk tercihleri, mahremiyet sağlayan mekânsal çözümler, sosyal etkileşimi destekleyen ortak alanlar, çocuk dostu tasarım yaklaşımları ve biyofilik tasarım uygulamalarının psikolojik iyileşme sürecine olumlu katkı sağladığını göstermektedir. Ancak yetersiz aydınlatma, mahremiyet eksikliği, kalabalık yaşam koşulları ve düzensiz mekânsal organizasyonun kaygı ve stres düzeylerini artırabildiği belirlenmiştir. Afet sonrası yaşam alanlarının yalnızca fiziksel ihtiyaçları karşılayan geçici barınma alanları olarak değil, bireylerin psikolojik iyilik hâlini destekleyen çevreler olarak tasarlanması gerektiği değerlendirilmiştir.

4

Anahtar Kelimeler: Afet, afet sonrası barınma, biyofilik tasarım, iç mekân tasarımı, psikolojik iyileşme, travma odaklı tasarım.

Abstract

Disasters are complex events that affect not only the physical living conditions of individuals but also their psychological well-being. Psychological consequences such as trauma, anxiety, feelings of insecurity, and social isolation frequently emerge after sudden disasters, particularly earthquakes, significantly reducing individuals' quality of life. The aim of this study is to examine the role of interior design in the process of post-disaster psychological recovery and to evaluate design elements that support psychological well-being. The research was conducted as a qualitative study based on a literature review. No participant group was included in the study; instead, national and international academic publications, reports, and scientific studies related to disaster psychology, environmental psychology, interior architecture, healing environments, biophilic design, and trauma-informed design were used as data sources. The collected data were analyzed using the descriptive analysis method. The findings indicate that

¹ Tezli Yüksek Lisans Öğrencisi, Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İç Mimarlık Ana Bilim Dalı, 255233006@kocaeli.edu.tr, <https://orcid.org/0009-0008-5429-1831>.

² Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, Mimarlık ve Tasarım Fakültesi, İç Mimarlık Bölümü, begum.savcin@kocaeli.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-5305-2267>.

natural lighting, calming color preferences, spatial solutions that provide privacy, common areas that encourage social interaction, child-friendly design approaches, and biophilic design applications positively contribute to the psychological recovery process. However, inadequate lighting, lack of privacy, overcrowded living conditions, and disorganized spatial arrangements may increase levels of anxiety and stress. It was concluded that post-disaster living environments should be designed not only as temporary shelters that meet physical needs but also as supportive environments that enhance individuals' psychological well-being and recover.

Keywords: Biophilic design, disaster, interior design, post-disaster shelter, psychological recovery, trauma-informed design.

GİRİŞ

Afetler, bireylerin ve toplumların yaşamını fiziksel, sosyal, ekonomik ve psikolojik açıdan etkileyen olaylardır. Özellikle deprem gibi ani gelişen afetler yalnızca yapıların zarar görmesine neden olmamakta, aynı zamanda bireylerin güven duygusunu zedeleyerek travma, kaygı ve stres gibi psikolojik sorunların ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Afet sonrasında yaşanan belirsizlik, kayıp duygusu ve yaşam düzeninin bozulması, bireylerin psikolojik iyileşme sürecini önemli hâle getirmektedir (AFAD, 2014).

İnsanların yaşadıkları çevre ile kurdukları ilişki psikolojik durumları üzerinde doğrudan etkili olmaktadır. Mekân yalnızca fiziksel bir barınma alanı değil, aynı zamanda bireyin güven, aidiyet ve kontrol duygularını şekillendiren önemli bir çevresel unsurdur. Çevresel psikoloji alanındaki çalışmalar, fiziksel çevrenin bireylerin duygu durumu ve davranışları üzerinde önemli etkileri olduğunu göstermektedir (Cüceloğlu, 2000). Ayrıca mekânın kullanıcı tarafından algılanma biçimi, iç mekân tasarım kararlarıyla doğrudan ilişkilidir (Alici ve Paktaş, 2020). Bu nedenle afet sonrasında oluşturulan yaşam alanlarının yalnızca temel barınma gereksinimlerini karşılaması yeterli değildir. Aynı zamanda bireylerin psikolojik ihtiyaçlarını destekleyen, güven hissi oluşturan ve sosyal yaşamı teşvik eden özelliklere sahip olması gerekmektedir.

İç mekân tasarımı; renk, ışık, malzeme, doku, mekânsal organizasyon ve mahremiyet gibi unsurlar aracılığıyla kullanıcıların duygu durumlarını ve davranışlarını etkileyebilmektedir. Özellikle renk kullanımının psikolojik algı üzerindeki etkileri birçok araştırmada vurgulanmaktadır (Alici,2019; Özdemir,2005). Doğal ışık ve uygun renk seçimlerinin kullanıcıların stres düzeylerini azaltarak iyileşme süreçlerine katkı sağlayabildiği ifade edilmektedir (Khaleghimoghaddam, 2023).Aydınlık, düzenli ve kullanıcı dostu mekânlar bireylerde rahatlama ve güven hissi oluştururken; yetersiz aydınlatma, kalabalık yaşam koşulları ve mahremiyet eksikliği kaygı ve stres düzeylerini artırabilmektedir. Bu nedenle afet sonrası yaşam alanlarının tasarımında psikolojik iyileşmeyi destekleyen çevresel özelliklerin dikkate alınması önem taşımaktadır.

Son yıllarda afet sonrası yaşam alanlarının tasarımında iyileştirici mekânlar, biyofilik tasarım ve travma odaklı tasarım yaklaşımları ön plana çıkmaktadır. Doğal ışığın kullanılması, doğa ile ilişki kurulması, sakinleştirici renklerin tercih edilmesi, sosyal etkileşimi destekleyen ortak alanların oluşturulması ve mahremiyet ihtiyacının karşılanması bireylerin psikolojik iyileşme süreçlerine olumlu katkı sağlayabilmektedir. Yapılan çalışmalar, fiziksel çevrenin kullanıcıların psikolojik iyilik hâli üzerinde önemli etkileri olduğunu göstermektedir (Costa vd., 2018).

Bu çalışmanın amacı, afet sonrası psikolojik iyileşme sürecinde iç mekân tasarımının rolünü incelemek ve psikolojik iyilik hâlini destekleyen tasarım unsurlarını değerlendirmektir. Çalışmada afet sonrası yaşam alanlarında kullanılan iç mekân tasarım öğelerinin bireylerin psikolojik durumları üzerindeki etkileri ele alınarak, iç mimarlık disiplininin afet sonrası iyileşme sürecine sağlayabileceği katkılar ortaya konulmaktadır.

YÖNTEM

Bu çalışma, afet sonrası psikolojik iyileşme sürecinde iç mekân tasarımının rolünü incelemek amacıyla gerçekleştirilen nitel bir araştırmadır. Araştırmada veri toplama yöntemi olarak literatür taraması kullanılmıştır. Çalışma kapsamında afet psikolojisi, çevresel psikoloji, iç mimarlık, iyileştirici mekânlar, biyofilik tasarım ve travma odaklı tasarım konularına ilişkin ulusal ve uluslararası akademik yayınlar, tezler, bilimsel makaleler, kitaplar ve kurumsal raporlar incelenmiştir.

Araştırma sürecinde öncelikle afetlerin bireylerin psikolojik durumları üzerindeki etkilerine ilişkin kuramsal çalışmalar değerlendirilmiş, ardından afet sonrası yaşam alanlarında kullanılan iç mekân tasarım unsurlarının psikolojik iyileşme üzerindeki etkileri analiz edilmiştir. Bu kapsamda renk, aydınlatma, mahremiyet, mekânsal organizasyon, sosyal etkileşim alanları, çocuklara yönelik tasarım uygulamaları ve biyofilik tasarım yaklaşımları ele alınmıştır. Ayrıca afet sonrası geçici barınma alanlarına yönelik geliştirilen çeşitli tasarım örnekleri ve uygulamalar incelenerek konuya ilişkin mevcut yaklaşımlar değerlendirilmiştir.

Araştırmada herhangi bir örneklem veya katılımcı grubu bulunmamaktadır. Veri kaynağını konu ile ilgili yazılı ve görsel literatür oluşturmaktadır. Elde edilen veriler betimsel analiz yöntemi kullanılarak değerlendirilmiş, benzer temalar altında sınıflandırılmış ve afet sonrası psikolojik iyileşmeyi destekleyen iç mekân tasarım unsurları belirlenmiştir.

Araştırmanın sonunda afet sonrası yaşam alanlarında kullanılan tasarım kararlarının bireylerin psikolojik iyilik hâli üzerindeki etkileri ortaya konulmuş ve psikolojik iyileşmeyi destekleyen tasarım yaklaşımlarına yönelik öneriler geliştirilmiştir.

BULGULAR ve YORUM

Araştırma kapsamında incelenen literatür ve tasarım örnekleri, afet sonrası yaşam alanlarında kullanılan iç mekân tasarım unsurlarının bireylerin psikolojik iyileşme süreci üzerinde önemli etkileri bulunduğunu göstermektedir. Afet sonrasında bireylerin yaşadığı travma, kaygı ve güvensizlik hissi yalnızca psikolojik destek hizmetleriyle değil, aynı zamanda içinde bulunulan fiziksel çevrenin niteliğiyle de ilişkilidir. Bu nedenle afet sonrası oluşturulan yaşam alanlarının tasarımında psikolojik ihtiyaçların dikkate alınması önem taşımaktadır.

Araştırma bulgularına göre doğal ışık kullanımı psikolojik iyileşmeyi destekleyen temel tasarım unsurlarından biridir. Yeterli gün ışığı alan mekânların kullanıcıların ruh hâli üzerinde olumlu etkiler oluşturduğu, stres düzeylerini azalttığı ve mekânsal konforu artırdığı görülmektedir. Buna karşılık yetersiz aydınlatma koşullarının kaygı, huzursuzluk ve güvensizlik duygularını artırabildiği belirlenmiştir. Bu durum aydınlatma tasarımının kullanıcı deneyimi ve mekânsal algı üzerindeki etkileriyle ilişkilendirilmektedir (Ferahbaş ve Yıldırım, 2026). İç mekândaki yüzey özellikleri ile ışık arasındaki ilişkinin de kullanıcıların mekân algısını etkilediği belirtilmektedir (Şentürk ve Satıcı, 2022).

Renk kullanımının da kullanıcı psikolojisi üzerinde etkili olduğu görülmüştür. Özellikle açık ve doğal tonların güven, sakinlik ve aidiyet duygularını desteklediği belirtilmektedir (Alici, 2019; Costa vd., 2018). Afet sonrası geçici yaşam alanlarında kullanılan renklerin yalnızca

estetik amaçlı değil, psikolojik destek sağlayan tasarım bileşenleri olarak değerlendirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Mahremiyet ihtiyacı afet sonrası yaşam alanlarında öne çıkan önemli bir bulgu olarak değerlendirilmiştir. Geçici barınma alanlarında bireylerin kendilerine ait özel alanlara sahip olmamaları stres düzeylerini artırabilmektedir. Bu nedenle mekânsal organizasyonda kullanıcıların kişisel alan ihtiyaçlarını karşılayacak çözümlerin geliştirilmesi gerekmektedir. Mahremiyet sağlayan bölücüler, esnek mekânsal düzenlemeler ve kullanıcı kontrolünü artıran tasarım kararları psikolojik iyilik hâline katkı sağlamaktadır.

Araştırma sonuçları sosyal etkileşim alanlarının önemini de ortaya koymaktadır. Afet sonrasında bireylerin sosyal ilişkilerini sürdürebilmeleri ve topluluk duygusunu yeniden geliştirebilmeleri iyileşme sürecini desteklemektedir. Ortak kullanım alanları, dinlenme mekânları ve sosyal etkinliklere olanak sağlayan düzenlemeler kullanıcıların yalnızlık hissini azaltarak sosyal dayanışmayı güçlendirmektedir.

Çocuklara yönelik tasarım uygulamalarının afet sonrası süreçlerde özel bir öneme sahip olduğu belirlenmiştir. Güvenli oyun alanları, öğrenme ve etkinlik mekânları ile çocukların fiziksel ve psikolojik gelişimini destekleyen tasarımlar, afetin olumsuz etkilerinin azaltılmasına katkı sağlamaktadır. Çocukların oyun yoluyla travmatik deneyimlerle başa çıkabildikleri ve sosyal ilişkilerini güçlendirebildikleri görülmektedir. Afet sonrası süreçlerde çocuklara yönelik güvenli oyun alanlarının psikolojik iyileşmeye katkı sağladığı çeşitli araştırmalarda vurgulanmaktadır (Kinoshita, 2015).

Biyofilik tasarım yaklaşımı kapsamında doğa ile ilişki kurmayı sağlayan tasarım uygulamalarının stres düzeylerini azalttığı ve kullanıcıların psikolojik dayanıklılığını artırdığı belirlenmiştir. Doğal malzeme kullanımı, bitkilendirme uygulamaları ve doğal çevreyle görsel ilişki kurulması kullanıcıların mekâna yönelik olumlu algı geliştirmelerine katkı sağlamaktadır. Tüm bunlara bakıldığında biyofilik tasarım yaklaşımı, kullanıcıların doğayla bağlantı kurmasını sağlayarak psikolojik iyilik hâlini desteklemektedir (Kellert vd., 2008).

Travma odaklı tasarım yaklaşımının ise afet sonrası yaşam alanlarında güvenlik, kontrol ve aidiyet duygularını desteklediği görülmüştür. Kullanıcıların mekân üzerinde söz sahibi olabilmesi, yön bulmanın kolay olması ve güven hissini artıran mekânsal düzenlemelerin psikolojik iyileşme sürecine olumlu katkı sağladığı belirlenmiştir. Elde edilen bulgular, afet sonrası yaşam alanlarının yalnızca fiziksel ihtiyaçları karşılayan mekânlar olarak değil, aynı zamanda psikolojik iyileşmeyi destekleyen çevreler olarak ele alınması gerektiğini göstermektedir. Travma sonrası stres belirtilerinin azaltılmasında güvenli ve öngörülebilir çevrelerin önemli olduğu belirtilmektedir (American Psychiatric Association, 2013).

Tablo 1. Afet Sonrası Psikolojik İyileşmeyi Destekleyen İç Mekân Tasarım Unsurları

Tasarım unsuru	Psikolojik etkisi	Beklenen sonuç
Doğal Işık	Stres ve kaygının azalmasına katkı sağlar	Psikolojik rahatlama ve mekânsal konfor
Sakinleştirici Renkler	Güven ve huzur hissini destekler	Olumlu duygu durumu

Mahremiyet Sağlayan Alanlar	Kişisel kontrol ve güven duygusunu artırır	Kaygı düzeyinin azalması
Sosyal Etkileşim Alanları	Toplumsal aidiyet ve dayanışmayı destekler	Sosyal iyileşmenin güçlenmesi
Çocuk Dostu Mekânlar	Oyun ve gelişim süreçlerini destekler	Travma etkilerinin azaltılması
Biyofilik Tasarım	Doğa ile ilişki kurulmasını sağlar	Psikolojik dayanıklılığın artması
Travma Odaklı Tasarım	Güvenli ve kontrollü çevre oluşturur	İyileşme sürecinin desteklenmesi

TARTIŞMA, SONUÇ ve ÖNERİLER

Bu çalışmada, afet sonrası psikolojik iyileşme sürecinde iç mekân tasarımının rolü literatür taramasına dayalı olarak ele alınmıştır. Elde edilen bulgular, afet sonrasında bireylerin yalnızca fiziksel barınma ihtiyacının karşılanmasının yeterli olmadığını, aynı zamanda psikolojik iyilik hâlini destekleyen yaşam çevrelerinin oluşturulmasının da önemli olduğunu göstermektedir. Afetler sonrasında ortaya çıkan travma, kaygı, güvensizlik hissi ve sosyal izolasyon gibi psikolojik etkiler, bireylerin yaşam kalitesini olumsuz yönde etkileyebilmekte ve iyileşme sürecini zorlaştırabilmektedir. Afetlerin bireyler üzerinde oluşturduğu psikolojik etkiler, afet yönetimi süreçlerinde psikososyal iyileşme boyutunun önemini ortaya koymaktadır (Gökçe ve Tetik, 2012).

Araştırma bulguları, iç mekân tasarımında kullanılan renk, ışık, mahremiyet, sosyal alanlar, doğal malzemeler ve biyofilik tasarım uygulamalarının psikolojik iyileşme üzerinde olumlu etkiler oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle doğal ışık kullanımının artırılması, sakinleştirici renklerin tercih edilmesi ve kullanıcıların mahremiyet ihtiyacını karşılayan mekânsal düzenlemelerin oluşturulması bireylerin kendilerini daha güvende hissetmelerine katkı sağlamaktadır. Bununla birlikte sosyal etkileşimi destekleyen ortak kullanım alanları ve çocuklara yönelik güvenli oyun alanları, afet sonrasında toplumsal dayanışmanın güçlenmesine ve psikolojik iyileşme sürecinin desteklenmesine yardımcı olmaktadır.

Biyofilik tasarım yaklaşımının doğa ile ilişki kurulmasını sağlayarak stres düzeylerinin azaltılmasına katkı sunduğu, travma odaklı tasarım anlayışının ise güvenli ve kontrol edilebilir yaşam çevreleri oluşturarak kullanıcıların psikolojik ihtiyaçlarını desteklediği görülmektedir. Buna karşılık yetersiz aydınlatma, kalabalık yaşam koşulları, mahremiyet eksikliği ve düzensiz mekânsal organizasyonun bireylerin kaygı ve stres düzeylerini artırabildiği belirlenmiştir.

Afet sonrası yaşam alanlarının yalnızca geçici barınma işlevi gören mekânlar olarak değil, bireylerin psikolojik iyileşme süreçlerini destekleyen bütüncül yaşam çevreleri olarak ele alınması gerekmektedir. Bu doğrultuda iç mimarlar, mimarlar, psikologlar ve şehir plancılarının birlikte çalışması, afet sonrası yaşam alanlarının hem fiziksel hem de psikolojik ihtiyaçlara cevap verebilecek şekilde tasarlanmasına katkı sağlayacaktır. Gelecekte yapılacak çalışmaların,

afet sonrası iç mekân tasarımına yönelik daha kapsamlı ve uygulanabilir tasarım stratejilerinin geliştirilmesine katkı sunacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- AFAD. (2014). *Açıklamalı afet yönetimi terimleri sözlüğü*. Ankara: AFAD Yayınları.
- Alici, N., & Paktaş, M. G. (2020). İç mekânda renk algısı ve psikolojiye etkileri. *Modular*, 3(1), 89–105.
- American Psychiatric Association. (2013). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (5th ed.). Washington, DC: Author.
- Costa, M., Frumento, S., Nese, M., & Predieri, I. (2018). Interior color and psychological functioning in a university residence hall. *Frontiers in Psychology*, 9, 1580. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01580>
- Cüceloğlu, D. (2000). *İnsan ve davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ferahbaş, S., & Yıldırım, B. (2026). İç mekânlarda aydınlatma tasarımının kullanıcı algısı ve mekânsal deneyim üzerindeki etkileri. *Online Journal of Art and Design*, 14(2), 126–141.
- Gökçe, O., & Tetik, C. (2012). *Afetlerin istatistiksel analizi*. Ankara: AFAD Yayınları.
- Kellert, S. R., Heerwagen, J., & Mador, M. (2008). *Biophilic design: The theory, science and practice of bringing buildings to life*. Hoboken, NJ: Wiley.
- Khaleghimoghaddam, N. (2023). Understanding the interplay of light, color, and interior design in healthcare spaces. *Journal of Design for Resilience in Architecture and Planning*, 4(2), 219–231.
- Kinoshita, I. (2015). Children's play environment after a disaster: The Great East Japan Earthquake. *Children*, 2(1), 39–62. <https://doi.org/10.3390/children2010039>
- Özdemir, T. (2005). *Renk kavramı ve konut iç mekânında tasarıma etkileri* (Sanatta yeterlik tezi). Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul.
- Şentürk, S., & Satıcı, B. (2022). İç mekândaki yüzeylerin görsel özellikleri ve ışık arasındaki ilişki. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Teknoloji ve Uygulamalı Bilimler Dergisi*, 4(2), 205–216.

Akademik Performans ve Yükselme Kriterlerinin Yorumlanması İçin Hazırlanacak Tema Gruplarının Bulunması

Mustafa GÜLER¹
Celal Murat KANDEMİR²

Özet

Bu araştırma, akademisyenlerin akademik performans ve akademik yükselme kriterlerinin yorumlanması için hazırlanacak tema gruplarının belirlenmesini amaçlamaktadır. Üniversiteler ve Yükseköğretim Kurulu (YÖK) tarafından belirlenen performans beklentileri ile akademisyenlerin yükselme süreçleri arasındaki ilişkinin hangi temel gruplarda yorumlanabileceği değerlendirilmiştir. Çalışmada nitel araştırma yaklaşımı kapsamında doküman analizi deseni benimsenmiştir. Araştırmanın çalışma grubunu, ulusal ve uluslararası literatürde performans ve yükselmeye ilişkin yapılan temel makale ve tezler oluşturmıştır. Toplanan veriler içerik analizi yöntemi kullanılarak çözümlenmiştir. Yapılan analiz sonucunda veriler "Akademik Performans ve Nitelik", "Yükselme Kriterleri ve Liyakat", "Tutum, Motivasyon ve Geliştiricilik" ile "Gelecek Vizyonu ve Öneriler" olmak üzere dört temel tema grubu altında toplanmıştır. Bu çalışmanın bulgularının; adil/objektif, şeffaf ve liyakat temelli ideal bir akademik yükselme ve performans modelinin oluşturulmasına katkı sağlaması beklenmektedir. Akademik performans ve akademik yükselmenin birbirinin tamamlayıcısı olduğu ve bir bütün olarak ele alınması gerektiği vurgulanmaktadır. Ayrıca, akademisyenlerin nitelik ve nicelik baskısı arasında kalmamaları için teşvik sisteminin akademinin her alanına ve her unvana eşit bir şekilde verilmesi gerekliliği önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Akademik performans, akademik yükselme, liyakat, teşvik, yükseköğretim.

Abstract

This research aims to identify thematic categories for interpreting the academic performance and academic promotion criteria of academics. It evaluates the primary categories through which the relationship between the performance expectations set by universities and the Council of Higher Education (YÖK) and the promotion processes of academicians can be interpreted. In the study, a document analysis design was adopted within the framework of a qualitative research approach. The study group consisted of foundational articles and theses on performance and promotion in the national and international literature. The collected data were analyzed using content analysis. As a result of the analysis, the data were categorized under four main theme groups: "Academic Performance and Quality", "Promotion Criteria and Merit", "Attitude, Motivation, and Development", and "Future Vision and Recommendations". It is expected that the findings of this study will contribute to the creation of an ideal academic

¹ Tezli Yüksek Lisans Öğrencisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yükseköğretimin Yönetimi Anabilim Dalı, m_guler444@hotmail.com, <https://orcid.org/0009-0006-6369-4961>.

² Dr. Öğr. Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, kandemir@ogu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-8559-7667>.

promotion and performance model that is fair/objective, transparent, and merit-based. It is emphasized that academic performance and academic promotion are complementary to each other and should be considered as a whole. In addition, it is suggested that the incentive system should be applied equally across all fields and titles in academia so that academics are not caught between the pressures of quality and quantity.

Keywords: Academic performance, academic promotion, higher education, incentive, merit.

GİRİŞ

Türkiye'de bulunan üniversitelerde görev yapan akademik personellerin, üniversiteler ve Yükseköğretim Kurulu (YÖK) tarafından kendilerinden beklenen performans hedefleri ile kariyer basamaklarındaki akademik yükselme süreçleri arasında doğrudan ve güçlü bir bağ bulunmaktadır. Bu araştırma, akademik performans ve yükselme kriterlerinin yorumlanması için hazırlanacak tema gruplarının bulunmasını amaçlamaktadır. Özellikle son yıllarda güncellenen ÜAK-YÖK doçentlik ve atanma kriterlerinin değişmesiyle birlikte, üniversitelerin kurum içi teşvik ve akademik atama ilkelerinin ne şekilde geliştiği büyük bir önem taşımaktadır.

Ulusal literatürde akademik performans genellikle nitelik ve nicelik çatışması ekseninde ele alınmaktadır. Çeliksoy (2009), performans yönetimi süreçlerinin ve uygun ölçme kriterlerinin neler olması gerektiğini incelemektedir. Dalgıç (2010), öğretim elemanlarının performansını eğitim-öğretim boyutunda değerlendirmek üzere öğrenci değerlendirmesi ve öz değerlendirme ölçekleri geliştirmek amaçlı bir çalışma ortaya koymuştur. Tonta (2014), performans, yükseltme ve yayın destekleme ölçütleriyle ilgili salt sayılara dayalı bibliyometrik verilerin amaç dışı kullanımının doğurduğu sakıncaları ortaya koymak istemiştir. Esen ve Esen (2015) öğretim üyelerinin performans değerlendirme sistemine yönelik tutumlarını araştırmıştır. Araştırmacıların çalışmaları, sistemin akademisyenler üzerindeki psikolojik ve etik baskılarına da dikkat çekmiştir. Demir, Demir ve Özdemir (2017), Yükseltme ve atama süreçlerini öğretim üyelerinin doktora sonrası deneyimlerinin algılanmasını ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Yılmaz ve Memişoğlu (2019), ise özellikle teşvik yönünden performans sistemine bakış açısını saptamak istemiş ve yayın baskısının, derinlemesine ve nitelikli araştırmalar yapmak yerine hızlı yayın üretme refleksini tetiklediğini vurgulamıştır.

Uluslararası literatürde, Hardre ve Cox (2009), performans ve yükselme süreçlerini, çoğunlukla performans standartları, motivasyon, işi yükü ve değerlendirme adaleti bakımından ele almaktadır. Yine Hardre ve Kollman (2012), Performans standartlarının çalışanlara verilen mesajlar açısından değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Çin'de yürütülen bir çalışma da ise yükselme kriterlerinin öğretim üyelerinin mevcut kriterlerle yaşadığı deneyimler ve algıları incelenmiş; ayrıca doküman analizleri yapılarak sistemlerin yeniden vurgulanması gerekliliği vurgulanmıştır (Zhang, 2013).

Farklı yükseköğretim sistemlerinde de benzer sorunların yaşandığını akademik yükselme tartışmalarının sadece Türkiye yükseköğretimine özgü olmadığını, göstermektedir. Hazırlanan bu çalışma ayrıca, mevcut literatürden hareketle; akademisyenlerin araştırma, eğitim, danışmanlık, teşvik ve toplumsal katkı boyutlarında performans ve yükselme süreçlerini nasıl deneyimlediklerini sistematik tema grupları aracılığıyla ortaya çıkarmayı hedeflemektedir.

YÖNTEM

Bu bölümde araştırmanın deseni, çalışma grubu, veri toplama araçları ve verilerin analizi süreçlerine yer verilmiştir.

Araştırma Deseni

Araştırmada, akademisyenlerin performans ve yükselme olgularına ilişkin ulusal ve uluslararası literatürdeki yaklaşımları ve kavramsallaştırmaları derinlemesine incelemeyi sağlayan nitel araştırma yöntemlerinden "doküman analizi" deseni kullanılmıştır. Doküman analizi, araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsayan nitel bir araştırma desenidir (Yıldırım ve Şimşek, 2013).

Çalışma Grubu-Veri Kaynakları

Araştırmanın veri kaynaklarını; ulusal ve uluslararası indekslerde yayınlanmış, yükseköğretimde akademik performans, atama-yükselme kriterleri, liyakat ve teşvik sistemlerini konu edinen temel makale, tez ve kurumsal raporlar oluşturmaktadır. Çalışma grubu belirlenirken nitel araştırmalara uygun amaçlı örnekleme yaklaşımlarından ölçüt örnekleme tekniği kullanılmış; doğrudan yükseköğretimde performans ve yükselme dinamiklerini ele alan yayınlar incelemeye dâhil edilmiştir.

Veri Toplama Araçları ve Süreci

Araştırma verileri, sorumlu araştırmacılar tarafından Web of Science (WoS), Scopus, TR Dizin ve Google Scholar veri tabanları üzerinden belirlenen anahtar kavramlar ("akademik performans", "akademik yükselme", "liyakat", "akademik teşvik", "yükseköğretim politikaları") kullanılarak taranmış ve toplanmıştır. Toplanan dokümanlar sistematik biçimde tasnif edilmiş, ardından veri güvenilirliği ve geçerliğini sağlamak amacıyla alan uzmanlarının görüşlerine başvurulmuştur. İncelenen veriler doğrultusunda akademisyenlerin performans, yükselme, liyakat algılarını, motivasyonlarını ve teşvik süreçlerini açıklayan 4 temel tema grubu belirlenmiştir.

Verilerin Analizi

Elde edilen yazılı dokümanlar nitel veri analizi tekniklerinden "içerik analizi" yöntemiyle çözümlenmiştir. Analiz sürecinde veriler öncelikle açık ve eksenel kodlama ile kodlanmış, kodlar arasındaki anlamsal ilişkiler doğrultusunda alt temalar ve ana tema grupları (kategoriler) oluşturulmuştur.

BULGULAR ve YORUM

Akademik performans ve yükselme kriterlerinin yorumlanması için hazırlanacak tema gruplarının bulunması, araştırma amacına hizmet edecek şekilde yapısal bir bütünlüğe sahip olması gerektiği saptanmıştır. Akademik performans ve yükselme kriterlerinin yorumlanması için elde edilecek verilerin kavramsal çerçevesini oluşturmak adına bu temalar dört ana "Tema Grubu" altında kategorize edilmiştir.

Tema 1: Akademik Performans ve Nitelik Algısı

İlk tema grubu, mevcut akademik atama, teşvik ve performans kriterlerinin bilimsel üretim kalitesine olan etkisini araştırmaktadır. Akademisyenleri motive eden unsurlar ile performans sistemlerinin nicelik (yayın sayısı) ile nitelik (bilimsel derinlik, etki değeri) arasındaki dengeyi nasıl değiştirdiği bu kapsamda değerlendirilecektir. Ayrıca değerlendirme yöntemleri/kriterlerinin üniversitelerdeki yayın etiği ve işbirliği kültürü gibi etik iklimi nasıl şekillendirdiği algısını analiz etmeye olanak tanıyacaktır.

Tema 2: Yükselme Kriterleri ve Liyakat

İkinci tema, kurumsal atama süreçlerinde en çok tartışılan liyakat olgusuna odaklanmaktadır. Üniversitelerin ulusal standartlar üzerine eklediği yerel/özel atama kriterlerinin objektiflik ve adillik durumu ölçülecektir. Bununla birlikte, mevcut standartların söz konusu akademik kadronun gerektirdiği yetkinliği ne derece doğru yansıttığı derinlemesine irdelenebilecektir.

Tema 3: Tutum, Motivasyon ve Geliştiricilik

Üçüncü tema grubu, değerlendirme sistemlerinin akademisyen psikolojisi ve kurumsal iklim üzerindeki yansımalarını incelemektedir. Performans sisteminin akademisyenin bireysel motivasyonuna etkisi ve kurumsal bağlılığını ne yönde etkilediği tartışılmaktadır. Aynı zamanda "araştırma" boyutuna aşırı odaklanmanın, akademisyenin "ders verme, öğrenci danışmanlığı ve toplumsal katkı" gibi temel asli görevlerini nasıl geri plana ittiği veya etkilediği sorunsalı analiz edilebilecektir.

Tema 4: Gelecek Vizyonu ve İdeal Model Önerileri

Son tema grubunda ise makro politikalara yönelik eleştiriler ve yapıcı öneriler yer alacaktır. YÖK ve ÜAK düzeyinde yapılan ve 2024 sonrası güncellenen son mevzuat değişikliklerinin sahaya yansımaları tartışılırken; farklı disiplinlerin örneğin, (sosyal bilimler-fen bilimleri) doğasına uygun, tek tipleştirmeden uzak, adil ve sürdürülebilir bir ideal yükselme modelinin nasıl tasarlanması gerektiği saptanacaktır.

TARTIŞMA, SONUÇ ve ÖNERİLER / SONUÇ

Bu çalışma, yükseköğretim sistemindeki mevcut değerlendirme pratiklerinin, akademisyenlerin bilimsel kapasitelerini salt nicel metriklerle sınırlandırmaması ve çeşitli başlıklar altında incelenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Araştırma sonucunda ortaya çıkan bu dört tema grubu, akademik hayatın sadece yayın sayısından ibaret olmadığını; etik tutum, eğitim faaliyetleri, kurumsal adalet, liyakat ve danışmanlık süreçlerinin de en az bilimsel araştırmalar kadar değerlendirme sistemlerine entegre edilmesi gerektiğini ve teşvik/motivasyon açısından da araştırılması gerektiğini göstermektedir. Bulunan bu tema gruplarının, politika yapıcılar (YÖK, ÜAK ve Üniversite Senatoaları) için performans ölçüm sistemlerini iyileştirmede önemli bir geribildirim aracı olması beklenmektedir. Alanda yapılacak çalışma için devlet ve vakıf üniversiteleri, sosyal bilimleri ile fen/uygulamalı bilimler ve tıp fakülteleri ve mühendislik fakülteleri temsilen seçilerek uygulama yapılabilmesi önerilmektedir. Çalışma katılımcıları açısından fakültelerden Prof. Dr., Doç. Dr., Dr. Öğr. Üyesi, Öğr. Gör. ve Arş. Gör. unvanlarında görev yapan akademisyenler çalışma grubuna dahil edilerek geniş katılım ve derinlemesine analiz imkanı sağlanmasının uygun olacağı değerlendirilmektedir. Ayrıca, akademik performans ve akademik yükselmeye ilişkin yapılacak çalışmalar için bulunan tema gruplarına

göre soru havuzu oluşturulması ve kurumların, atama ve yükselme kriterlerini oluştururken ve daha kapsamlı görüşlerin ortaya çıkarılması için bulunan tema gruplarının model olarak alınması önerilmektedir.

KAYNAKÇA

- Çeliksoy, E. (2009). *Türkiye’de devlet üniversitelerinde akademik performans kriterlerinin belirlenmesi* (Yüksek lisans tezi) Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eskişehir.
- Dalgıç, G. (2010). Öğretim elemanı performans değerlendirme envanterleri (öepde) geçerlik ve güvenirlik çalışması. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(32), 92-105.
- Demir, E., Demir, C. G. ve Özdemir, M. Ç. (2017). Akademik yükselme ve atama sürecine yönelik öğretim üyesi görüşleri. *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi*, 1(12)- 23. <https://doi.org/10.5961/jhes.2017.179>
- Esen, M., & Esen, D. (2015). Öğretim Üyelerinin Performans Değerlendirme Sistemine Yönelik Tutumlarının Araştırılması. *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi*, 1, 52-67. <https://doi.org/10.5961/jhes.2015.109>
- Hardré, P. L., & Cox, M. F. (2009). Evaluating faculty work: Expectations and standards of faculty performance in research universities. *Research Papers in Education*, 24(4), 383–419. <https://doi.org/10.1080/02671520802348590>
- Hardré, P. L., & Kollman, S. (2012). Motivational implications of faculty performance standards. *Educational Management Administration & Leadership*, 40(6), 724–751. <https://doi.org/10.1177/1741143212456913>
- Tonta, Y. (2014). Akademik Performans, Öğretim Üyeliğine Yükseltme ve Yayın Destekleme Ölçütleriyle İlgili Bir Değerlendirme. Hacettepe Üniversitesi.
- Yıldırım, A., Şimşek, H. (2013). *Sosyal Bilimlerde nitel araştırma yöntemleri* (9. baskı). Seçkin yayıncılık.
- Yılmaz, Ö. ve Memişoğlu, S. P. (2019). Yükseköğretim kurumlarında akademik performans değerlendirmeye ilişkin akademisyen görüşleri. *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi*, 9(3), 542–554.
- Zhang, J. (2013). Promotion criteria, faculty experiences and perceptions: A qualitative study at a key university in China. *International Journal of Educational Development*, 33(2), 123–136.

Düvel-i Muazzama'da Gece Karanlığından Aydınlığa: Fenersiz Gece Dışarı Çıkma Yasağına Dair Birtakım Düşünceler

Mehmet ŞAHİN¹

Özet

Osmanlı Devleti'nde yasaklar, sadece halkı kısıtlamak için değil, devletin kalıcılığını, toplumsal düzeni sağlamak adına ve nizam-ı alem düşüncesini sürdürmek için bir adım olmuştur. Bu görüşler doğrultusunda belirli yasaklar uygulanmış ve bunun sonucunda birçok olumsuz koşulun önüne geçilmiştir. Bu tür yasaklardan günümüze uzanan pek bir yasak olmasa da bu yasaklar uygulandığı döneme damga vurmuş ve oldukça etkili olmuş yasaklardır. Bu yasaklara baktığımızda; kadınların Eyüp'teki kaymakçılarda erkeklerle buluşması, zifiri karanlıkta gece dışarı fenersiz çıkılması, kadınların kara çarşaf giymesi, kadınların sahillerde erkeklerle aynı teknelere binmesi, tütün ve içki, kahvehanelere giriş ve bunlar gibi nice yasaklar Osmanlı Döneminde devletin kalıcılığını, toplumsal düzeni sağlamak ve nizam-ı alem düşüncesini sürdürmek amacıyla uygulanmış yasaklardır. Bu çalışma, Osmanlı İmparatorluğu'nda uygulanan kısıtlamalardan biri olan fenersiz dışarı çıkma yasağının halk üzerindeki etkisini inceleyecektir. Fenersiz dışarı çıkmamanın önemi, yasağı ihlal etmenin sonuçları, yasağı ihlal edenleri kimin cezalandırdığı ve bu cezaların uygulanmasında etkili olan kişiler arşiv verileri kullanılarak analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Asayiş, fener, suç, yasak.

Abstract

In the Ottoman Empire, prohibitions were not only intended to restrict the public, but also to ensure the state's permanence, maintain social order, and uphold the ideal of world order. In line with these views, certain prohibitions were implemented, preventing many negative consequences. While not many of these prohibitions have survived to the present day, those that were enforced were highly effective and left their mark on the era in which they were implemented. Examples of such prohibitions include: women meeting with men at the creamery in Eyüp; going out at night without a lantern in complete darkness; women wearing black veils; women boarding boats with men on the beaches; tobacco and alcohol; entry to coffee houses; and many others. These prohibitions were implemented during the Ottoman period to ensure the state's stability, maintain social order, and uphold the ideal of world order. This study will examine the impact on the public of the ban on going outside without a lantern, one of the restrictions implemented in the Ottoman Empire. The importance of not going outside without a lantern, the consequences of violating the ban, who punished the violators, and the individuals who were influential in enforcing these punishments will be analyzed using archival data.

Keywords: Ban, crime, lantern, public order.

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, msahin9606@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0001-7120-3310>.

GİRİŞ

Türkçe anlamı itibarıyla suç “törelere ve ahlâk kurallarına aykırı davranma ya da bir toplumda haksız sayılıp yazılı yazısız kurallarla yasaklanan ve yaptırıma bağlanan eylem” mânasına gelir. Günümüz hukukunda suç kavramı için terim olarak değişik tanımlamalar yapılmıştır. Klasik fıkıhta genel anlamıyla suçu ifade eden bir kelime yoktur. “Cürm ve cerîme” kelimeleri fıkıhta günah, suç ve haksız eylemi kapsayacak genişlikte kullanılır.¹

Osmanlı Devleti’nde suçların cezası iki ana temel öğeye dayanmaktaydı: Şer’i ve Örfi Hukuk. Osmanlı Devleti bir İslam devleti olması hasebiyle şer’i hukuk ve onun yanı sıra atalarının uyguladığı Örfi Hukuku da uygulanmaktaydı. Örfi hukuk aynı zamanda hükümdarın, toplumun hayrı için Şer’iatın dışında kendi iradesine dayanarak çıkardığı kanunlara verilen özel isimdi. Öte yandan birçok İslam yazarı Örf kelimesini Osmanlı’dan önceki mirasçılara dayandırarak “âdet” olarak yorumlamışlardır.²

Bu çalışmanın ana konusunu temsil eden “*Fenersiz Dışarı Çıkma Yasağı*” da toplumun hayrı için birtakım olumsuzluklara engel olmak kaydıyla konulmuş bir yasak olduğu için Örfi Hukukun içerisinde değerlendirilmesinin herhangi bir engeli yoktur.

Osmanlı Devleti’nde gündüzler ne kadar aydınlıksa, geceler de bir o kadar zifiri karanlıktı. Osmanlı tebaası da gündelik hayatını doğanın bu koşullarına uygun bir biçimde yaşamaya her daim özen göstermiştir. Yatsı ezanından sonra sokaklar tekinsiz bir hal alır, sokaklardan el ayak çekilirdi.³ Bu durumu örnekler biçimde İtalyan yazar Edmondo de Amicis “İstanbul” adlı eserinde İstanbul gecelerini ; “*İstanbul Avrupa’nın gündüzleri en aydınlık, geceleri ise en karanlık şehridir. Sokak lambalarının sayıları az, araları açık olduğu için, ana caddelerin karanlığını ancak kırabilirler. Ara sokaklar mağaralar gibi simsiyahtır; kimse fenersiz girme cesaretini gösteremez. Akşam olunca, şehir terk edilmiş gibi ıssızlaşır; birkaç bekçi, köpek sürüleri, bir iki kaçak fahişe, bira mahzenlerinden çıkan genç erkek çeteleri ve orada burada, ara geçitlerde ve mezarlıklarda Will’in Lambası*⁴ gibi bir görünüp bir kaybolan gizemli fenerlerden başka hiçbirşey göremezsiniz.”⁵ şeklinde tasvir etmiştir. Osmanlı Devleti’nde sokak aydınlatmasının yetersiz olduğu dönemlerde dışarı çıkmak tehlike arz ediyordu. Bu sebepten ötürüdür ki gece sokağa çıkma yasağı uygulanmıştır. Avner Wishnitzer, “*Gece Çökerken: Osmanlı’da Gece Hayatı*” adlı eserinde Osmanlı İstanbul’unda geceleyin kent yaşamının sakinleştiğini, çarşı ve pazarın kapandığını, trafiğin azaldığını ve yatsı ezanının günün bitiş saati olduğunu ifade eder. Ayrıca Wishnitzer adı geçen eserinde Osmanlı şehirlerinde gece sokağa çıkan bir kimsenin mutlaka fener taşıması gerektiğini ifade eder.⁶

Arşiv Belgeleri Işığında Fenersiz Dışarı Çıkma Yasağı

Osmanlı’da devlet, halkının Müslim-Gayrimüslim ayırmaksızın ahlaki değerlerinden her daim kendini sorumlu hissetmiştir. Osmanlı sokaklarının sokak fenerleri ile aydınlatılmadığı devirlerde geceleyin sokağa çıkanlar mutlak suretle el feneri taşımak zorundaydı. Fenersiz

¹ Mehmet Boynukalın, “Suç”, TDV (Türkiye Diyanet Vakfı) Ansiklopedisi, İstanbul 2009, C.37, s.453.

² Halil İnalçık, Osmanlı’da Devlet, Hukuk ve Adâlet, Kronik Yayıncılık, İstanbul 2016, s.34.

³ Makul Yıldırım, Dersaadet’te Gece Fenersiz Gezme Yasağı Konusunda Bazı Tespitler, *Türk&İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11(40), 2024, s.53.

⁴ İngiltere, Shropshire kaynaklı bir şehir efsanesi: Efsaneye göre Will , çok kötü hayat süren bir demircidir. Cennetin kapısına geldiği zaman Aziz Peter ona ikinci bir şans tanır ve onu yeniden dünyaya gönderir. Ancak Will bu şansı da heba eder ve lanetlenerek, sonsuza dek dünyayı dolaşma cezasına çarptırılır. İşte bu arada Şeytan, Will’e kendini ısıtması için yanan bir kömür verir. Ancak Will o kömürü aptal gezginleri bataklığa çekmek için kullanır.

⁵ Edmondo De Amicis, İstanbul, Pegasus Yayınları, Çev. Sevinç Tezcan Yanar, İstanbul 2009, s.131.

⁶ Avner Wishnitzer, Gece Çökerken: Osmanlı’da Gece Hayatı, Fol Kitap, Çev. Can Gümüş İspir, Ankara 2023, s.43-44.

dışarı çıkmak ise yasaktı. Osmanlı Devleti'nde gece dışarı çıkarken fener kullanmayanlar uygunsuz, hırsız gürültan sayılır, yakalandıkları vakit karakollarda dayak yerler, sabıka geçmiş i varsa zindana atılırdı. ¹ İlber Ortaylı'nın "*Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahallî İdareleri*" adlı eserinde fenersiz gezildiği takdirde şiddetli cezaların da verildiğinden söz edilir. Yaptığı bir atıfta şiddetli ceza olarak "*Kûlhanbeyi*" tabirinden bahseder. Gece fenersiz gezenler yakalandığı takdirde ceza olarak hamam kûlhanına atılır ve kûlhan yaktırılmış. Kûlhanbeyi tabirinin buradan geldiği söyleniyor. Yine Halil İnalcık'ın bahsi geçen eserinde Osmanlı şehirlerinin aydınlatılmasında gaz yakılıncaya değin Osmanlı şehirlerinin gece fener ile aydınlatılması anlatılır. "*Her memurun evlerinin önünde birer ikişer fener yaktırması ve ahaliden de isteyenlerin fener yaktırması ayrıca dükkân ve çarşıda esnaf, satıştan çıkarmak üzere 40-50 adım mesafe ile fener asacaktır. Fenerin şekli zabıtaca verilen nümuneye göre olacaktır*" tabirleri yer almıştır.²

Fenersiz dışarı çıkmanın cezaları ağırdı. Fenersiz dışarı çıkmayla ilgili en şiddetli cezaların IV. Murad Devrinde verildiği zikredilir. IV. Murad Devrinde İstanbul'da 8-10 yıl içinde 1000 den fazla "erazil makulesi"³ katledilmiş "halkın gözüne korku verilmiştir."⁴ Reşad Ekrem Koçu'nun kaleme aldığı "*Tarihimizde Garip Vakalar*" adlı eserde bu durum şu örnekle zikredilir; "*Padişah bir gece Hocapaşa Mahallesi'nde tebdil geziyormuş Hocapaşa Camii imamının bir taze yiğit olan oğlu, yatsı namazından sonra camii kapamış, o civarda olan evlerine fenersiz giderken Sultan Murad'a rastlamış. Delikanlının yolunu kesen Sultan Murad gazapla:*

— *Sen benim yasağımı işitmedin mi? diye bağırmış.*

*Delikanlı, padişahı karşısında görüp onun pürgazap ve heybet sesini işitince, donakalmış. "Padişahım ...Ben imamın oğluyum...Camide geç kaldım...Fener yok...Evimizde şuracıkta... diyecek olmuş amma kim dinler. Padişah yanındaki cellada emretmiş, bi çareyi kement atıp oracıkta boğdurmuşlar."*⁵

Osmanlı Devleti'nde yasaklar uygulanmadan önce yazılı bir halde padişah kanunu olarak ilgili makama iletilir ve işleme alınır. Kimse kimseye haksız yere ceza veremez, yasaklar yasal olduğu zaman eğer durum suç intikal ediyorsa ilgili işlemler yapılır.

Fenersiz dışarı çıkma yasağının uygulandığı bir döneme ait arşiv belgesinde usule dair uyulması gereken tedbirler göz önünde bulundurulmuştur. Bu belgeye göre yasakların eskiden beri süre geldiği, bazı durumların ve davranışların halen devam ettirildiği anlaşıyor. Belgede bu durumun toplumun düzenine zarar verdiği dile getirilmiştir. Yasaklara uymayanlar hakkında gelen şikayetler doğrultusunda incelemelerin yapılması gerektiği söz konusu arşiv belgesinde emredilmiştir. Arşiv belgesinde ayrıca dönemin önemli kişilerinin evlerine yazılı belgelerin gönderildiği ve her kim olursa olsun bu kararlara uyulmadığı takdirde cezasını çekeceği bildirilmiştir. Ayrıca Padişahın onayladığı ve kanunname sayılan bu arşiv belgesinde kurallara uymayan yöneticiler ve kişiler için özel cezaların belirtildiğini söylemek gerekir. Bu nizamla göre hareket edilmesi ve bu nizamla uymayanların sadece para cezası ile kurtulamayacağı suçun çeşitine göre kanun da belirtilen diğer cezaların da uygulanması gerektiği ifade edilir. Kanuna uymayanların isimleri ve ünvanları tespit edilerek rapor edilmesi zikredilir. Bu

¹ Reşad Ekrem Koçu, "El Fenerleri", İstanbul Ansiklopedisi, Koçu Yayınları, İstanbul 1968, C.9, s.4505-4506.

² İlber Ortaylı, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahallî İdareleri* (1840-1880), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2000, s.222.

³ Rezil, eşkıya takımı.

⁴ Reşad Ekrem Koçu, *Tarihimizde Garip Vakalar*, Doğan Kitapçılık A.Ş., İstanbul 2003, s.78.

⁵ Koçu, s.79.

şahısların durumlarının incelenmesi ve kanun ne gerektiriyorsa eksiksiz bir şekilde uygulanması için belgede gerekli makamlara bildiriler verilmiştir.¹

Bahsi geçen arşiv belgesinin devamı niteliğinde olan ve Yüksek Sadaret Makamına yazılan bir karşı yazışma da dikkatleri üzerine çekmektedir. Bu belgede Osmanlı şehirlerinde yasaklanmış olan geceleri fenersiz dışarı çıkma yasağına uymayanların Kanunname-i Hümayun'un 254. Maddesi gereğince para cezasına çarptırılması gerektiğinin kararlaştırıldığı ifade edilir. Devamında bu yasağın nasıl ve kimler tarafından uygulanacağına değinilmiştir. Zaptiye Müdürlüğünce hazırlanan karar tutanağının ilgili makama sunulmak üzere hazırlandığından bahsedilir.² Buradan da anlaşılacağı üzere cezanın zaptiyelerce uyarlandığı sonucuna ulaşılabilir. Zaptiye müdürlüğünce hazırlanan bu tutanağa göre devletin koyduğu fenersiz dışarı çıkma yasağına aykırı davrananların 500 kuruştan 5.000 kuruşa kadar suçun niteliğine göre para cezasına çarptırılacağından bahseder. Fenersiz dışarı çıkmama kuralına mutlak uyması gerekenlerin özellikle yüksek rütbeli ve onların çevresi olacağı bizzat belgede belirtilmiştir. Bu kurallara uymayanların isimlerinin, şöhretlerinin ve sıfatlarının titizlikle araştırıldığı bizzat belirtilmektedir.³ Belgenin bu kısmından; cezanın ve denetimin sadece sıradan halka değil isim, makam ve mevkii gözetmeksizin herkese uygulandığı ve uymayanların cezalandırıldığı çıkarımı yapılabilir. Belgenin devamında fenersiz gezme yasağının gece saat ikiden sonra sokakta fenersiz gezenler için uygulanması gerektiği hatırlatılır. Belgeye göre; Fenersiz gezen bir şahıs yakalandığı takdirde hmen suçlu sayılmaması gerektiği öncelikli olarak kimliğinin tespitinin yapılması gerektiği isimlerinin, şöhretlerinin ve art niyetli olup olmadıkları detaylı araştırılmalıdır. Eğer art niyetli değil ise yakalanan kişiler evlerine gönderilir, şüpheli görülen durumlarda zabıta karakollarına gönderilirlerdi. Belgede yasak ile ilgili bir esneklikten de bahsedilmiştir. Gece vakti meyhanelerden çıkanlar veya işleri gece yarısına kada uzayan memurların durumu ayrı değerlendirilmiştir. Bu kuralların halka duyurulması için mahallelerde duyurular yapılması ve dönemin yarı resmi gazetesi Ceride-i Havadis'te yayınlanması kararlaştırılmıştır.⁴ Fenersiz dışarı çıkma yasağıyla ilgili doğrudan bilgiler veren bu arşiv belgesinin son sayfasında daha öncede bahsedildiği üzere gece fenersiz dışarı çıkılmaması gerektiği hususunda bilgiler içermektedir. Son sayfada özellikle Beyoğlu ilçesinin fenersiz dışarı çıkma yasağından muaf tutulduğundan bahsedilmiştir. Bölgenin Gayrimüslimlerden meydana geldiğini belirten belge, bu bölgenin kendi özel polis nizamnamesine sahip olduğundan bahseder.⁵

Osmanlı Arşivine göz atıldığında konuyla alakalı pek çok olay meydana gelmiştir. Olaylardan biri şu şekilde anlatılır; Beşiktaş semtinin İhlamurlaltı adlı yerleşkesinde Gayrimüslim tebaadan olduğu anlaşılan Toskanalı şahsın vakitsiz ve fenersiz dolaştığı görülmüş ve hapsedtirilmiştir. Hapsedtirilen şahıs, özel bir gecede donanmanın gösterisini izlemek için orada bulunduğunu beyan etmiş ve birkaç gün hapsedtirildikten sonra serbest bırakılmıştır.⁶

Hicri 1264'lü yıllara ait bir Osmanlı Arşiv belgesinde Pertiz oğlu Yorgi adında bir şahıstan bahsedilir. Bu şahsın gece Beyoğlu'nda sarhoş bir vaziyette elinde fener olmadan dolaştığından

¹ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Meclis-i Vâlâ (İ.MVL)*, Dosya No.426, Gömlek No.18698, Varak No:1, Hicri: 1276/Miladi: 1860.

² Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Meclis-i Vâlâ (İ.MVL)*, Dosya No.426, Gömlek No.18698, Varak No: 3, Hicri: 1276/Miladi: 1860.

³ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Meclis-i Vâlâ (İ.MVL)*, Dosya No.426, Gömlek No.18698, Varak No: 5, Hicri: 1276/Miladi: 1860.

⁴ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Meclis-i Vâlâ (İ.MVL)*, Dosya No.426, Gömlek No.18698, Varak No: 7, Hicri: 1276/Miladi: 1860.

⁵ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Meclis-i Vâlâ (İ.MVL)*, Dosya No:426, Gömlek No:18698, Varak No: 9, Hicri: 1276/Miladi: 1860.

⁶ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Nezareti Mektubi Kalemi, (HR.MKT.)*, Dosya No: 9, Gömlek No: 72, Hicri: 1261/Miladi: 1845.

bahsedilir. Ayrıca bu şahsın üzerinde yapılan aramalar sonucunda üzerinden siyah kabızalı bir kama çıktığı anlatılmaktadır. Şahıs hakkında uygulanan ceza ise sarhoş bir vaziyette üzerinde silah taşıyarak fenersiz gece sokakta gezdiği için serseri takımından sayıldığı gerekçesiyle Osmanlı vilayetlerinden def'i alınan kararlar arasındadır.¹

1854 yılını kapsayan bir arşiv belgesinde Bilâd-ı Selâse olarak bilinen İstanbul'un 3 önemli ilçesi konumunda olan Boğaziçi, Eyüp ve Üsküdar'da meydana gelen sıkıntılardan ve alınan birtakım önlemlerden bahsedilir. 1854 yılında bu semtlerde Gayrimüslim tebaa olduğundan bu belgenin yabancılar için asayiş düzenlemelerini içeren bir metindir. Belgede özetle Üsküdar, Eyüp ve Boğaz içinde saat dört ve beşten sonra Galata ve Beyoğlu'nda altı ve yediden sonra fenersiz gezilmemesi gerektiği aktarılmıştır.²

Konuya dair arşiv belgeleri örnekleri yasağın Osmanlı Devleti'nde nasıl işlendiği konusunda okurlara birkez daha fikirler sunmaktadır. Örneğin bir arşiv metninde Gayrimüslim Fransız tebaa'dan Telibolet adlı bir şahıstan bahsedilerek; *'Fransa Devleti tebaasından olub fenersiz olarak ahz-u girift ile habs u tevkif olunan Mösyö Telibolet hakkında dair hıfzen Tezkire –i Bahriye üzare ve bir kıta mazbata beyanı hariciye evrak odasına verilmiştir.'* bu şekilde ifade edilmiştir. Bu belgede kısaca Fransız tebaasından Telibolet adlı kimsenin fenersiz dolaşırken Osmanlı zaptiyeleri tarafından yakalanıp tutunlandığına dair birtakım ifadeler yer almaktadır.³

Bir başka arşiv belgesinde Nikoli isimli Gayrimüslim tebaadan bir kimsenin işlediği suç hakkında bilgiler verilerek cezaya çarptırıldığından söz edilir. Fenersiz mahallede dolaşan Ceza Kanun-ı Hümayun'un 254. Maddesine göre Nikoli isimli şahsa 5'lik ceza-yı nakdi uygulandığına dair ve daha sonra serbest kaldığına dair bilgiler içerir.⁴

Bir başka arşiv belgesine göre; fenersiz dışarı çıkma yasağının yalnızca merkezde uygulanmadığını göstermektedir. Karesi bölgesine ait bir raporda fenersiz dışarı çıkanlardan cezâ-yı nakdi alınmasının öneminden ve uygulanması gereken tedbirlerden bahsedilir. Ayrıca Karesi bölgesinde fenersiz dışarı çıkma yasağından toplanan paraların mali denetiminin nasıl yapıldığı da anlatılmaktadır. Belgede toplanan cezâ-yı nakdilerin belediyeye veya ilgili zabıta kolluklarına ait olduğunu ve toplanan gelirlerin bir defterde not edildiği aktarılır.⁵

Konuyla alakalı bir başka olay Miladi 1895 tarihinde yaşanmıştır. Dönemin Ayvalık ilçesinde İngiliz Konsoloshanesi tercümanlarından Jak Karpaniki'nin gece vakti evine giderken yolda feneri söndüğü için bölgede asayiş sağlayan görevlilerce müdahale edildiği, karakola götürüldüğü ve Jak Konsoliki'nin fenersiz gece dolaştığı için halk arasında şüphe uyandırdığından bahsedilmektedir. Ayrıca belgede Jak Konsoliki ile asayiş görevlisinin münakaşa içinde olduğu da aktarılır.⁶

¹ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Vâlâ Evrakı (A.} MKT.MVL)*, Dosya No:11, Gömlek No:40, Hicri: 1264/Miladi: 1848.

² Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Nezareti Siyasi (HR.SYS.)*, Dosya No: 2925, Gömlek No:124, Hicri:1270/Miladi: 1854.

³ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Nezareti Tercüme Odası (HR.TO.)*, Dosya No:203, Gömlek No:29, Hicri: 1285/Miladi: 1869.

⁴ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Zabtiye (C.ZB.)*, Dosya No: 3, Gömlek No: 101, Hicri: 1289/Miladi: 1873.

⁵ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Mektubi Kalemi (DH.MKT.)*, Dosya No: 1413, Gömlek No: 68, Hicri: 1304/Miladi: 1888.

⁶ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Nezareti Tahrirat (HR.TH.)*, Dosya No: 156, Gömlek No: 113, Hicri: 1311/Miladi: 1895.

Gündelik Osmanlı Hayatından Fener Kullanımına Dair Bazı Kesitler

Osmanlı Devleti'nde sokakların aydınlatılamadığı dönemlerde farklı çeşit fenerlerin kullanıldığı kaynaklarda zikredilir. Bunlar; Deri fenerler, camlı teneke fenerler ve kâğıt fenerler olmak üzere 3'e ayrılır. Reşad Ekrem Koçu fenerleri şu şekilde tasvir ediyor;

Deri fenerler; çeşitli büyüklükte, yarı şeffaflaştırılmış ince deriden silindir şeklinde ve körüklü olarak yapılırdı. Daire şeklinde olan alt ve üst kısımları da mâdenî , dökme pirinçten yapılırdı. Üst kısmının ortasında yine dâire şeklinde bir hava deliği ve bu deliğin icâbında kapanan bir kapağı vardı. Üst tarafında bir de mâdenî çember sapı vardı. Büyüklüğüne göre tek mumlu, çift mumlu, üç mumlu fenerler olurdu. En büyük deri fenerler de tulumbacı fenerleriydi. Bu fenerler kullanılmadığı zaman mumu alınır, körük bastırılır, fener bir disk şeklinde toplanırdı. Deri fenerlere halk ağzında işkembe fener de denilirdi. Sonraları deri fenerlere muşamba fener denilir oldu. Bu fenerlerin en küçüğüne zımpara fener denilirdi.

Camlı teneke fenerler; dört köşeli ve dört yanı camlı olarak yapılırdı. Kare şeklinde olan üst kısmında dâirevi bir hava deliği, bu deliğin etrafında 3-4 parmak boyunda üstüvanî¹ bir bilezik, onun üstünde mahrûti² bir külahcık, külahcığın üstünde de feneri tutacak bir halka vardı. İçine mum dikilip yakılırdı. Petrol lambaları yayıldıktan sonra idare lambası yahut idare kandili denilen küçücük lambalar da konmaya başlandı. Bu el fenerleri hâlâ yapılır, satılır, İstanbul'da pek rastlanmasa bile memleketimizin pek çok yerinde kullanılmaktadır.

Kâğıt fenerler; bir deri fener ve camlı teneke fener tedârîki ayak takımına³ külfetli geldiğinden, onlar mahalle bakkallarında bile satılan kâğıt el fenerlerini kullanırlardı. Bu fenerler de ya deri fenerler şeklinde yahut yine körüklü olarak karpuz şeklinde yapılır ve ince telden bir sapla taşınırdı. Dikkatle kullanılması lazım gelirdi. Mum devrilirse tutuşur, yanardı, hatta taşıyanın elini, esvabını bile yakabilirdi.⁴

Reşad Ekrem Koçu bir de Kibar Konakları denilen konaklardan bahsederek, bu konaklara gündüz vaktinde gelip geç vakte kadar kalan misafirlerin evlerine giderken, yanlarına bir fenerci uşak katılarak gönderildiklerinden bahseder. Buna da Osmanlı zamanında "Fener Çekmek" denilirdi.⁵

Balikhane nazırı Ali Rıza Bey de yazmış olduğu "Bir Zamanlar İstanbul" adlı eserinde kullanılan fener çeşitlerine değinmiştir. Ali Rıza Bey fenerlerin iki çeşit olduğundan bahseder. Çerçevesi cam fenerlere ve muşamba fenerlere değinir. Cam fenerlerin kullanım alanlarından bahseder. "Ekseriya bahçelerde, avhularda, sokak kapılarında ve dükkanlarda münasip yerlere asmak suretiyle kullanırlar, sokaklarda dolaşırken çok kişi muşamba fener kullanırdı" der. Muşamba fenerlerin 3 çeşit yapıldığından bahseder. "Büyüklerini bazı vezirler ve ulu kişilerin geceleri bir yere gidişlerinde bindikleri hayvanların önünde yürüyen seyisler taşırlardı. Orta boylarını, yine gidişlerinde konak uşakları, önlerinden yürüyerek taşırlardı. Halk tabakası ise bizzat taşıdıkları için muşamba fenerlerin ufaklarını seçerlerdi, bunlar icabında cepte de taşınırdı" der. Ayrıca muşamba kâğıttan yapılan fenerlerden de bahseder. "Bir de muşamba kâğıttan yapılan fenerler vardı ki, bunlar mahalle bakkallarında satılırdı. Bunları ekseriya ayak takımından geceleri sokakta gezenler ve bilhassa meyhanelerde akşamcılık edenler

¹ Silindirik

² Koni biçiminde olan

³ İşe yaramaz bilgisiz ve kültür seviyeleri düşük olan kişiler için kullanılan bir deyim.

⁴ Koçu, İstanbul Ansiklopedisi, s.4056-4507.

⁵ Koçu, s.4507.

kullanırlardı. Mahalle çocuklarının Ramazanlarda ve mübarek gecelerde fener kapma yağmacılıkları da bu kâğıt fenerlere münhasır gibiydi. Sonraları sokaklar havagazı ile aydınlatıldığından muşamba fenerlere ihtiyaç kalmadı ve bunları yapıp satan esnaf da dağıldı’’ şeklinde yorumlamıştır.¹

Balikhane Nazırı Ali Rıza Bey eserinde çocukların Ramazan ayındaki yaramazlıklarını anlatırken gece sokaklarda gezen fenerlileri ürküttüklerinden bahseder; Fenerlileri ürkütmek ve onlara mum parası verdirmek için (bakkalda üzüm, fenerde gözüm) tekerlemelerini hızlı hızlı söylerler. Böylece gelip geçenlerden yağ ve mum parası alırlar. Vermeyenlerin fenerlerini patlatmak, ya da kapıp kaçmak, hatta yağ ve mum parası vermeyenlerin evlerinin camını kırmak adet haline gelmişti. Eskiden şimdiki gibi sokak aydınlatılmadığı için fenersiz gezinmek yasaktı, sokakta gezen herkes fener bulundurmaya mecburdu. Balikhane Nazırı Ali Rıza Bey eserinde bir de konuyla alakalı yaşanılmış bir olayı da anlatmıştır; ‘*Bir Ramazan gecesini Fatih Camii önünden geçerken birçok sesler duyduk. Sebebini anlamak için halkın birikmiş bulunduğu yere geldik. Meğer çocukların oyununa uğrayan biri fenersiz kalmış, başka fener de bulamamış, çaresiz karanlıkta yoluna devam etmek zorunda kalmış. Bu sırada zaptiyeler önüne çıkarak fenersiz sokağa çıktığı için karakola götürmek istemişler, adamcağız güç halle başına geleni anlatarak kendini kurtarmış’’* şeklinde anlatır.²

Fener Osmanlı halkının günlük yaşamda en sık kullandığı aydınlanma araçlarından biridir. Bilindiği üzere çeşitli fenerlerin yanı sıra boy boy fenerler de vardır. Önün fener çekecek uşağı olmayanlar kapandığı vakit cebe kolayca konulabilecek küçük fenerleri kullanırlardı. Fenerlerin boyutları aslında Osmanlı Dönemi’nde şahsın rütbesi hakkında birtakım bilgiler verir. Ahali bürokrat değil fakat fener çekecek uşağı varsa bu küçük cebe sığanların bir büyüğünü kullanırlardı. Bu şahıslar ne kadar zengin olurlarsa olsunlar tek mumlusunu kullanmak zorundaydılar. Çünkü iki ve dört mumlu fenerleri yalnız yüksek memurlar ve mevki sahipleri kullanırdı.³

Cep fenerliler konak ziyaretleri sırasında kendi fenerlerini kendileri söndürür misafir gittikleri konağın uşağına teslim ederlermiş. Fenerler günümüzde ayakkabıların konulduğu bir ayakkabılık gibi ‘‘pabuçluk’’ denilen yerlere dizilirmiş. Misafirler gideceği zaman da ‘‘fenerimi yaksınlar’’ sözü fenerin yakılarak yolcunun yola koyulacağı anlamına gelirmiş. Yanında fener çeken olanlar fenerleri yakalamış veyahut fener çeken yoksa misafirin konak sahibinin hizmetkarı feneri yakarmış.

Fenerlerin temiz tutulması oldukça önemliydi. Sürekli ovulup parlatılması lazımdı. Parıl parıl yanmayan fener, paslı bir silah kadar ayıp sayılırmış.⁴

Osmanlı Devri’nde karagöz ve tiyatro gibi sahne oyunlarının olduğu dönemlerde tiyatroya gidilirken mutlak fener kullanılırdı. Tiyatro veya oyun saatine yakın vakiler, karanlık ve eğri büğrü sokaklarda alışılmıştan fazla rast gelinen fenerli kabilelerin olduğu zikredilir. Sıradan halk, oyun yerine gelindiğinde küçük fenerlerini söndürür ya cebine koyar, ya da önlerine koyarmış. Uşağı olanlar tiyatroya efendisini bıraktıktan sonra tekrar eve döner, oyun bitmeye yakın tiyatro yerine gelip kapıda bekleyecekse yakın bir kahveye gidermiş. Yüksek servet ve makam sahiplerinin uşaklarıysa oyuna girer pek dikkat çekmeyecek bir köşeye oturup efendisini beklermiş.

Kadınlar için erkeksiz sokağa çıkmak, sokakta geç saatlere kadar dolaşmak pek hoş karşılanmazmış. Çıkacakları vakit feneri kadın grubunun en yaşlısına, yaşlılardan en cesaretle

¹ Balikhane Nazırı Ali Rıza Bey, Bir Zamanlar İstanbul, Kervan Kitapçılık, s. 67-68.

² Balikhane Nazırı Ali Rıza Bey, s.14.

³ Refik Halid Karay, Üç Nesil Üç Hayat, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2009, s.128.

⁴ Karay, s.129.

ve erkek gibi yapılı olanına, veyahut zenci halayığa¹ verilirmiş. Bunların bir elinde fener diğer elinde erkek tecavüzlerine karşı önlem amaçlı iri bir sopa bulunmuş. Gece dışarı çıkmak kadınlar için en azından sokakların bir miktar aydınlatılmaya başlandığı döneme kadar tehlikeli olduğu için pek münasip değilmiş.²

SONUÇ

Osmanlı Devleti'nde yasaklar halkı kısıtlamak için değil, devletin kalıcılığını, toplumsal düzeni sağlamak adına ve nizam-ı alem düşüncesini sürdürmek adına yapılmıştır. Uygulanan yasakların sonucunda birçok olumsuzluk ya son bulmuş ya da en aza indirilmiştir. Fenersiz gezme yasağı da bu yasaklardan biridir. Geceleri yetersiz aydınlatmadan ötürü kimliği saptanamayan veya ne maksatla sokaklarda gezdiği bilinemeyen Osmanlı tebaasını takip amaçlı uygulanan bir yasak niteliğinde olmuştur. Zaptiyelerin gece devriyelerde ön planda olduğu bu yasak, Osmanlı Devleti'nde gece asayışı sağlamak adına da oldukça ehemmiyeti yüksek bir ceza noktasındadır. Çünkü geceleri halkın yanı sıra serseri takımı olarak da nitelendirilen sarhoş insanlar veya ellerine silah alan insanlar dışarı çıkmaktaydı ve halkı huzursuz etmekteydi.

Fenersiz dışarı çıkma yasağı ikindiden sonra kimi mahallede saat dördü beşi kimi mahallede ise altı ve yediyi kapsamaktaydı. Ecnebilerin yoğun olarak yaşadığı semtlerde ve meyhanelerin olduğu yerlerde bu yasak biraz daha esnetilmiştir. Bu yasak karşısında verilen cezalar kimi zaman idam cezası, kimi zaman Osmanlı vilayetlerinden suç işleyen şahsın def'i, kimi zaman ise ceza-yı nakdi olarak belirlenmiştir. Ceza-yı nakdiler 254. Kanun hükmüne göre 500 ile 5000 kuruş arasında değişmektedir. Suçun çeşidine göre cezanın türü veya miktarı da artıp azalmaktadır. Daha önce de zikredildiği gibi zaptiyeler mahalle mahalle gezer asayışı sağlardı. Fenersiz gezip suçlu durumunda olanlar veya kimliği tespit edilemeyenler zaptiye kolluk kuvvetlerince karakollara götürülürdü. Fakat o an yanında feneri olmayıp serseri takımına ait olmayan sıradan halktan biriye zaptiyelerce şahsa evine kadar eşlik edilirdi.

Osmanlı Devleti'nde hemen hemen her mahallede ortamı aydınlatmak amaçlı fenerler kullanılmıştır. Fener Osmanlı kültürünün değişmez bir parçası olmuştur. Gündelik yaşamlarında kullanılan fenerin çeşidi veya fenerin içerisinde kullanılan mumun miktarı Osmanlı ahalisinin sosyal statüsünü belirlerdi. Yüksek rütbeliler dışında hiç kimse üç veya dört mumlu fener kullanamazdı. Sıradan halk, genelde kâğıttan yapılmış fenerleri kullanırdı. Çünkü bu fenerler hem ulaşılması kolay bakkallarda satılan fenerdi, hem de maliyeti ucuzdu. Zengin kısım ise daima yanlarında fener çeken bir uşak taşırdı veya konaklarında hizmetkar olarak bu uşaklara yer verirdi. Ayrıca zengin kısım dilediğinde iki mumlu fener kullanabiliyordu.

Nitekim fener Osmanlı Devleti'nde oldukça önemli bir yere sahiptir. Günümüzde büyük şehirlerde pek kullanıldığını söyleyemesek de Osmanlı'nın gündelik yaşamında oldukça büyük izler bırakmıştır.

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri

BOA, HR.MKT., Dosya No: 9, Gömlek No: 72, Hicri: 1261/Miladi: 1845.

BOA, A.} MKT.MVL., Dosya No:11, Gömlek No:40, Hicri: 1264/Miladi: 1848.

BOA, HR.SYS., Dosya No: 2925, Gömlek No:124, Hicri:1270/Miladi: 1854.

BOA, İ.MVL., Dosya No.426, Gömlek No.18698, Hicri: 1276/Miladi: 1860.

BOA, HR.TO., Dosya No:203, Gömlek No:29, Hicri: 1285/Miladi: 1869.

¹ Kadın köle, cariye.

² Karay, Üç Nesil Üç Hayat, s. 130-131.

BOA, C.ZB., Dosya No: 3, Gömlek No: 101, Hicri: 1289/Miladi: 1873.

BOA, DH.MKT., Dosya No: 1413, Gömlek No: 68, Hicri: 1304/Miladi: 1888.

BOA, HR.TH., Dosya No: 156, Gömlek No: 113, Hicri: 1311/Miladi: 1895.

Telif Eserler

Amicis, Edmondo De. İstanbul, Pegasus Yayınları, Çev. Sevinç Tezcan Yanar, İstanbul 2009.

Balıkhané Nazırı Ali Rıza Bey. Bir Zamanlar İstanbul, Kervan Kitapçılık.

Boynukalın, Mehmet. ‘‘Suç’’, TDV (Türkiye Diyanet Vakfı) Ansiklopedisi, İstanbul 2009, C.37.

İnalçık, Halil. Osmanlı’da Devlet, Hukuk ve Adâlet, Kronik Yayıncılık, İstanbul 2016.

Karay, Refik Halid. Üç Nesil Üç Hayat, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2009.

Koçu, Reşad Ekrem. ‘‘ El Fenerleri’’, İstanbul Ansiklopedisi, Koçu Yayınları, İstanbul 1968, C.9.

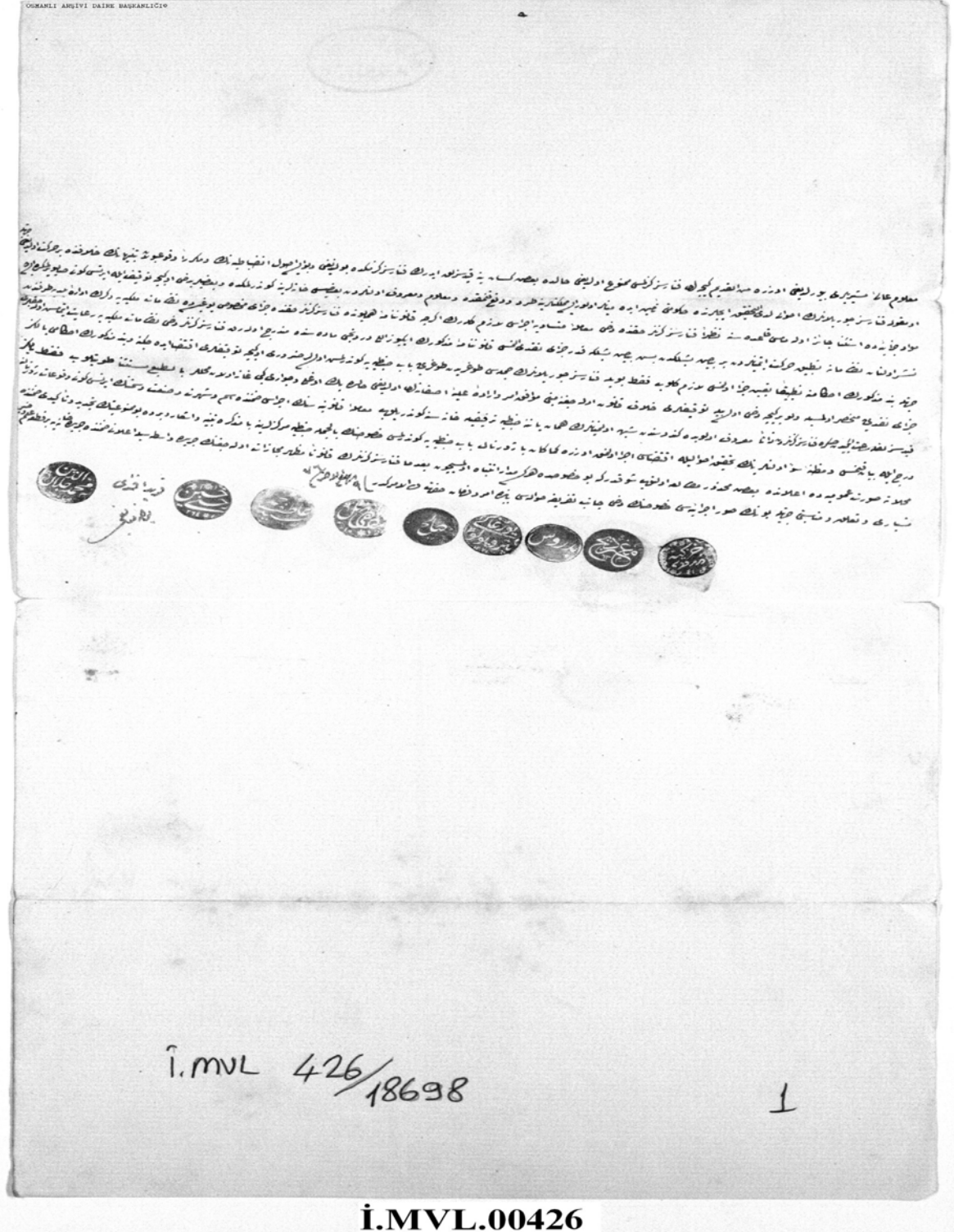
Koçu, Reşad Ekrem. Tarihimizde Garip Vakalar, Doğan Kitapçılık A.Ş, İstanbul 2003.

Ortaylı, İlber. Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahallî İdareleri (1840-1880), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2000.

Wishnitzer, Avner. Gece Çökerken: Osmanlı’da Gece Hayatı, Fol Kitap, Çev. Can Gümüş İspir, Ankara 2023.

Yıldırım, Makul. Dersaadet’te Gece Fenersiz Gezme Yasağı Konusunda Bazı Tespitler, Türk&İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 11(40), 2024.

EKLER



BOA, İ.MVL., Dosya No.426, Gömlek No.18698, Varak: 1, Hicri: 1276/Miladi: 1860.

مضمون جناب صدرینہ۔

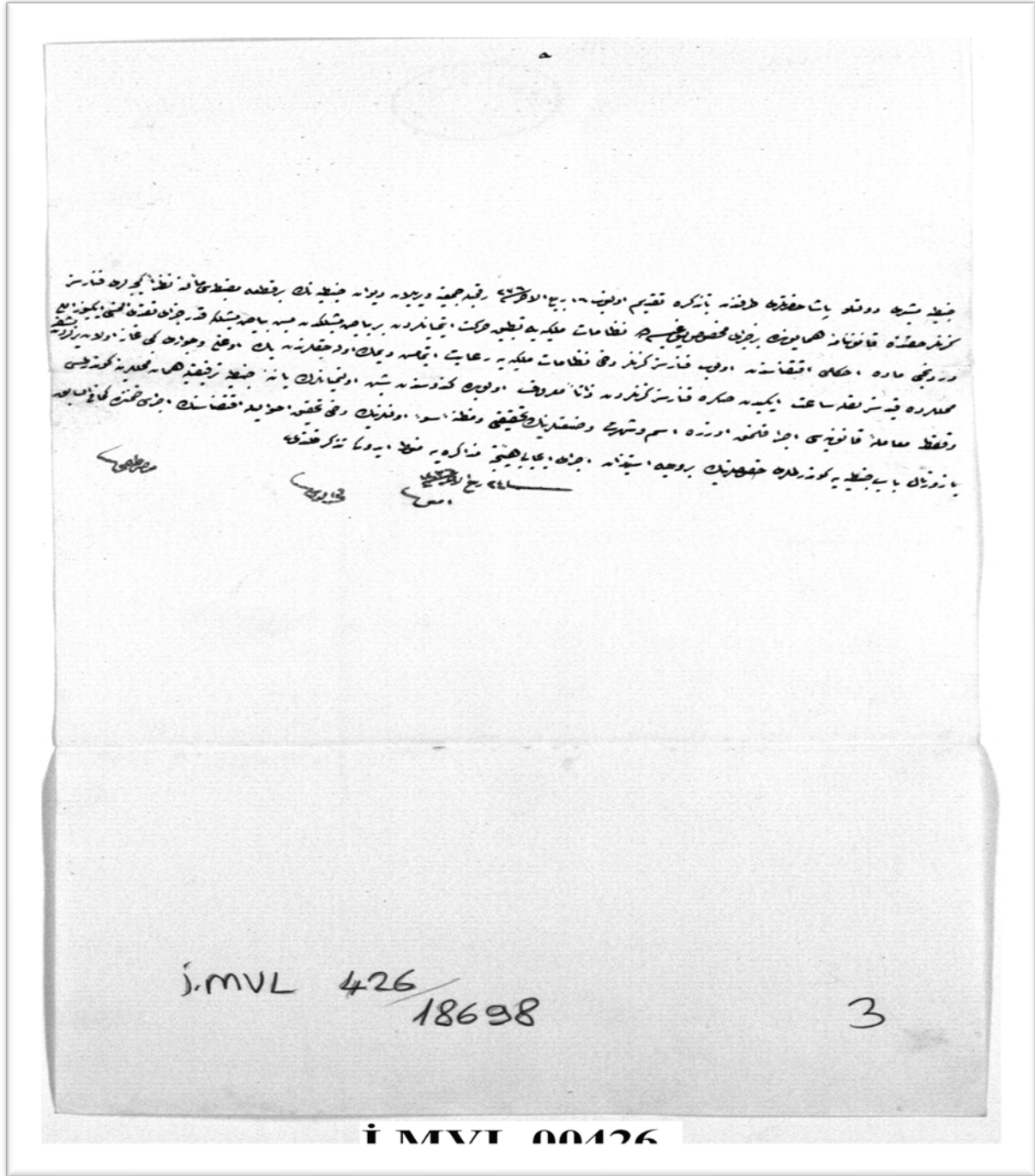
مردمانه جاکه کینه لبریده
 قید سزاه جز بد ممنوع اولده
 فاسد مرکز تکلیفک ایتدایر ایدر دونه جنای فونده ای بونک
 و نفی عانت صدور اجنبی حق دیوانه جنایه دونه قمار دونه
 و بخت هره و بخت ایدر عید صدرتین عیدیه متعاده بیو بیو ای ای کور که کینه
 و بخت هره و بخت ایدر عید صدرتین عیدیه متعاده بیو بیو ای ای کور که کینه

i.mvl 426/18698

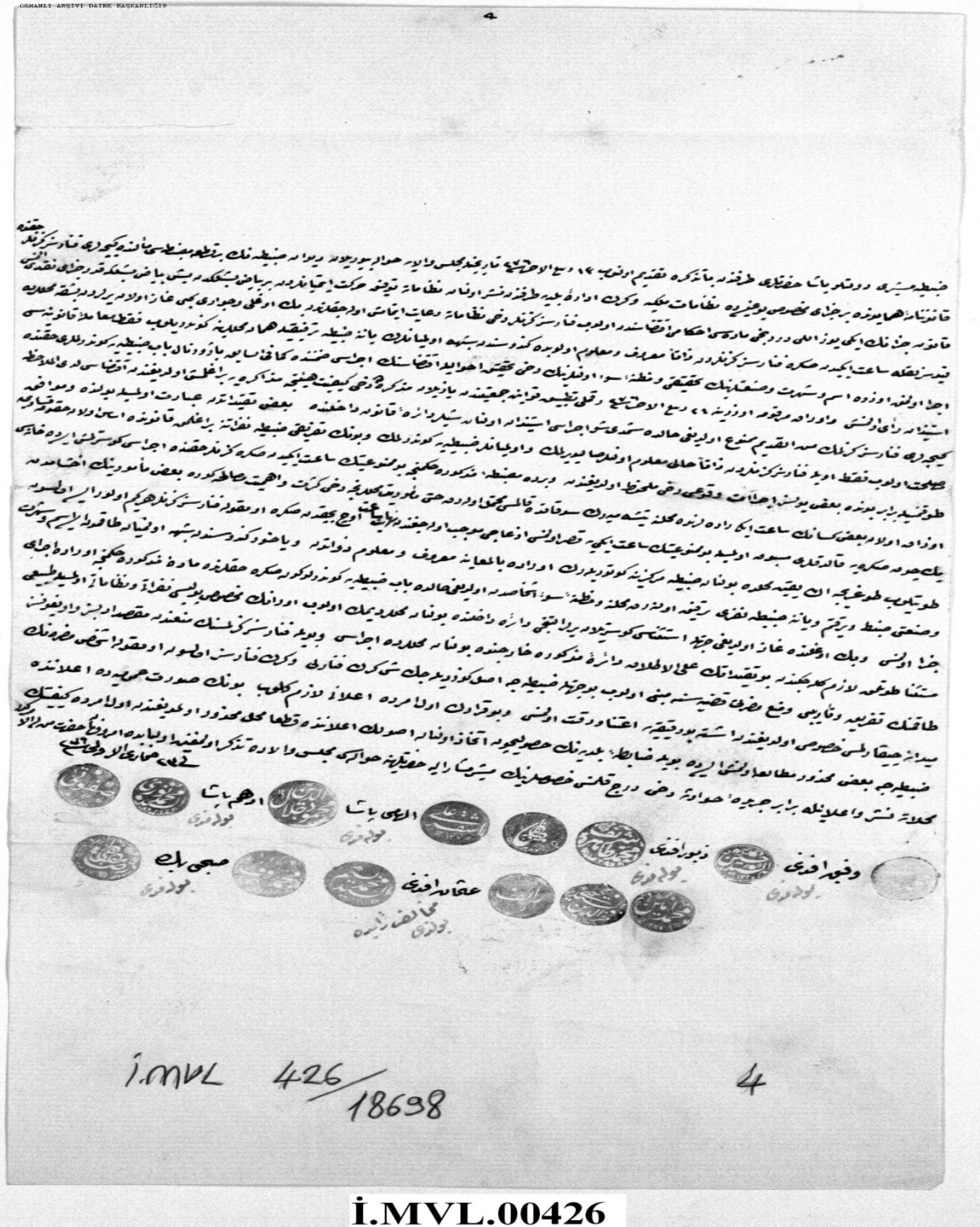
2

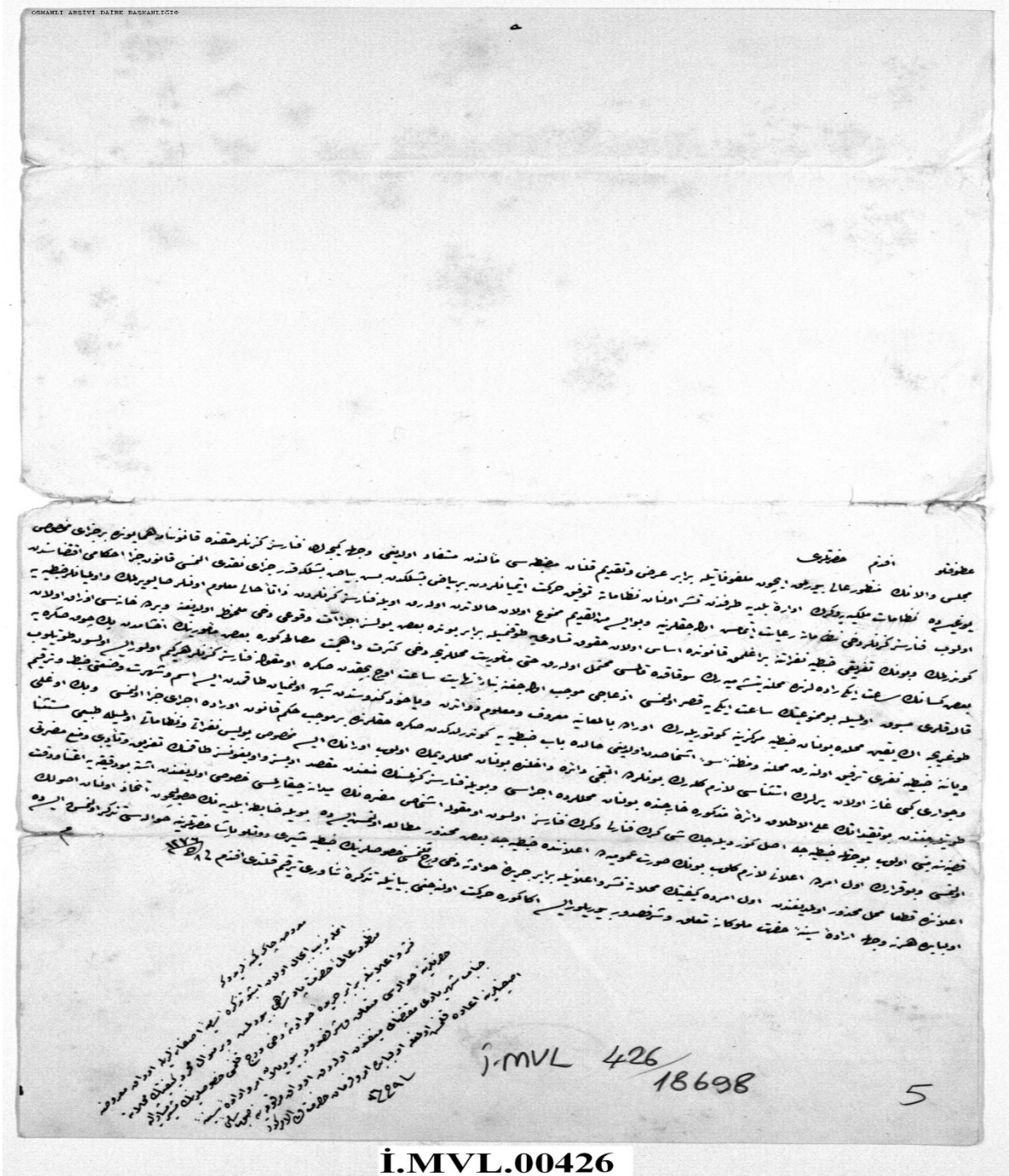
i.MVL.00426

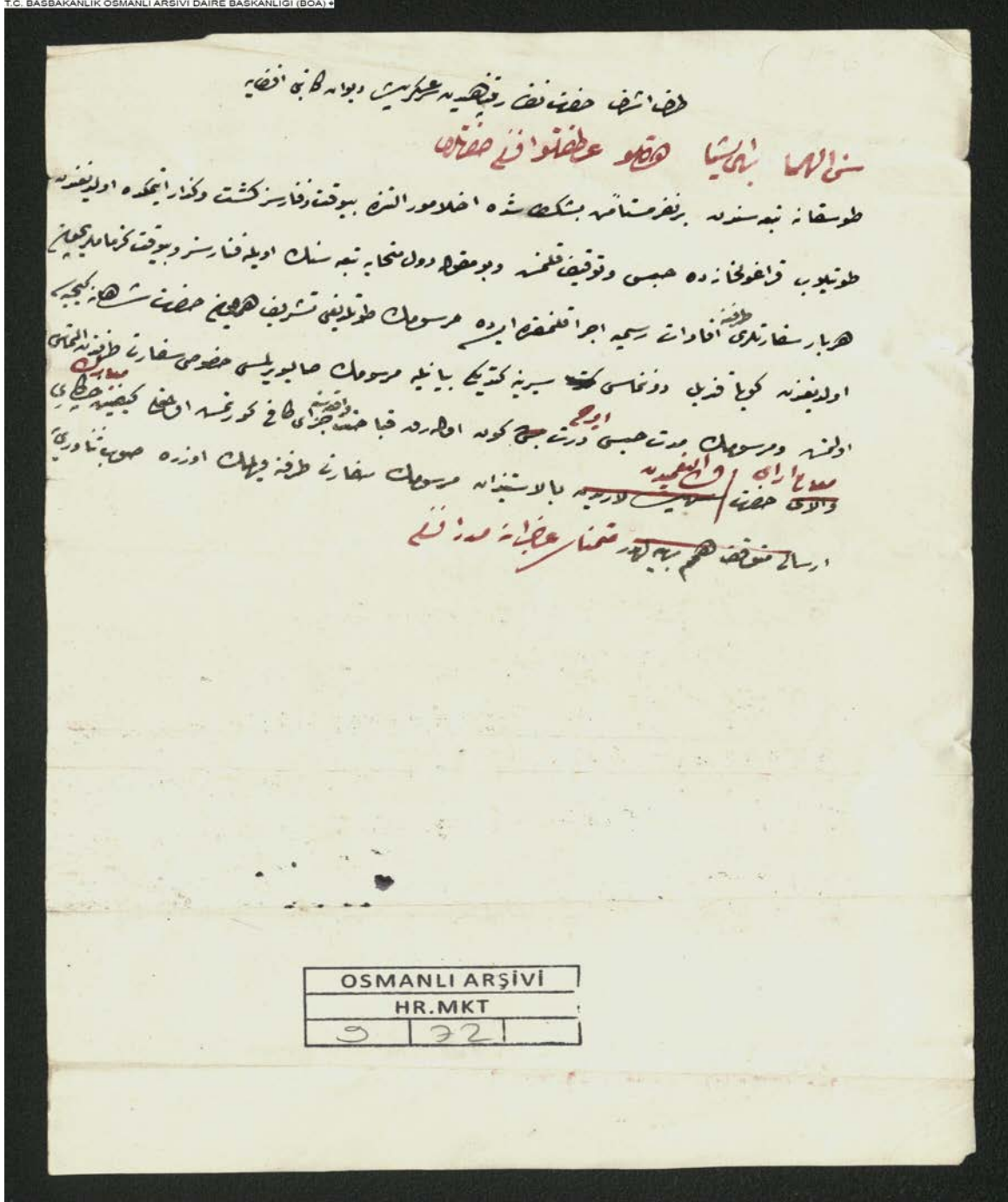
BOA, İ.MVL., Dosya No.426, Gömlek No.18698, Varak: 3, Hicri: 1276/Miladi:1860.



BOA, İ.MVL., Dosya No.426, Gömlek No.18698, Varak: 5, Hicri: 1276/Miladi:1860.

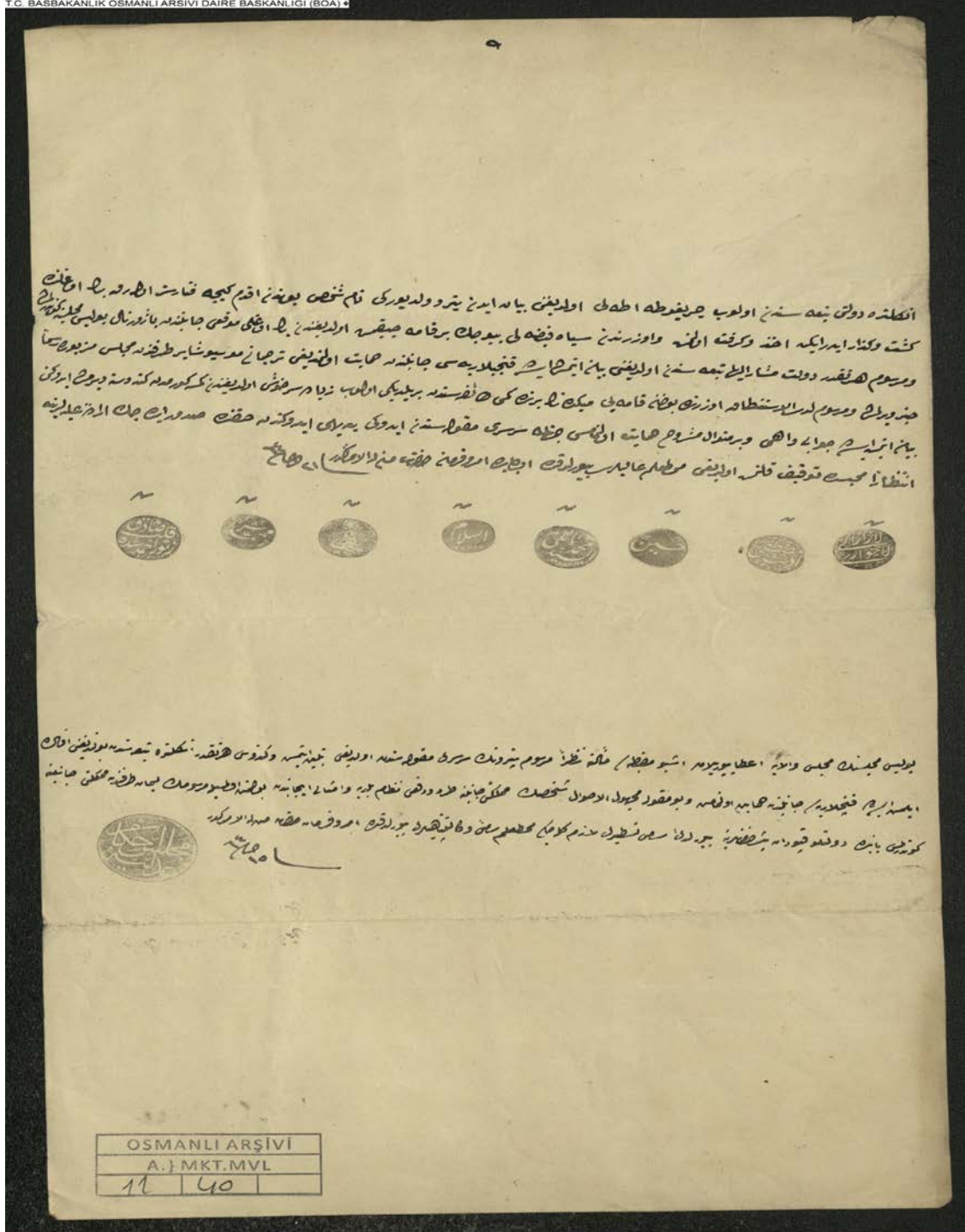






HR.MKT.00009.00072.001

BOA, HR.MKT., Dosya No: 9, Gömlek No: 72, Hicri: 1261/Miladi: 1845.



A.} MKT.MVL.00011.00040.001

BOA, A.} MKT.MVL., Dosya No:11, Gömlek No:40, Hicri: 1264/Miladi: 1848.

1

در اسناد و عهدنامه کی (دی) قیام و تفریز

خارجی نظام

فهرست اوراق

16

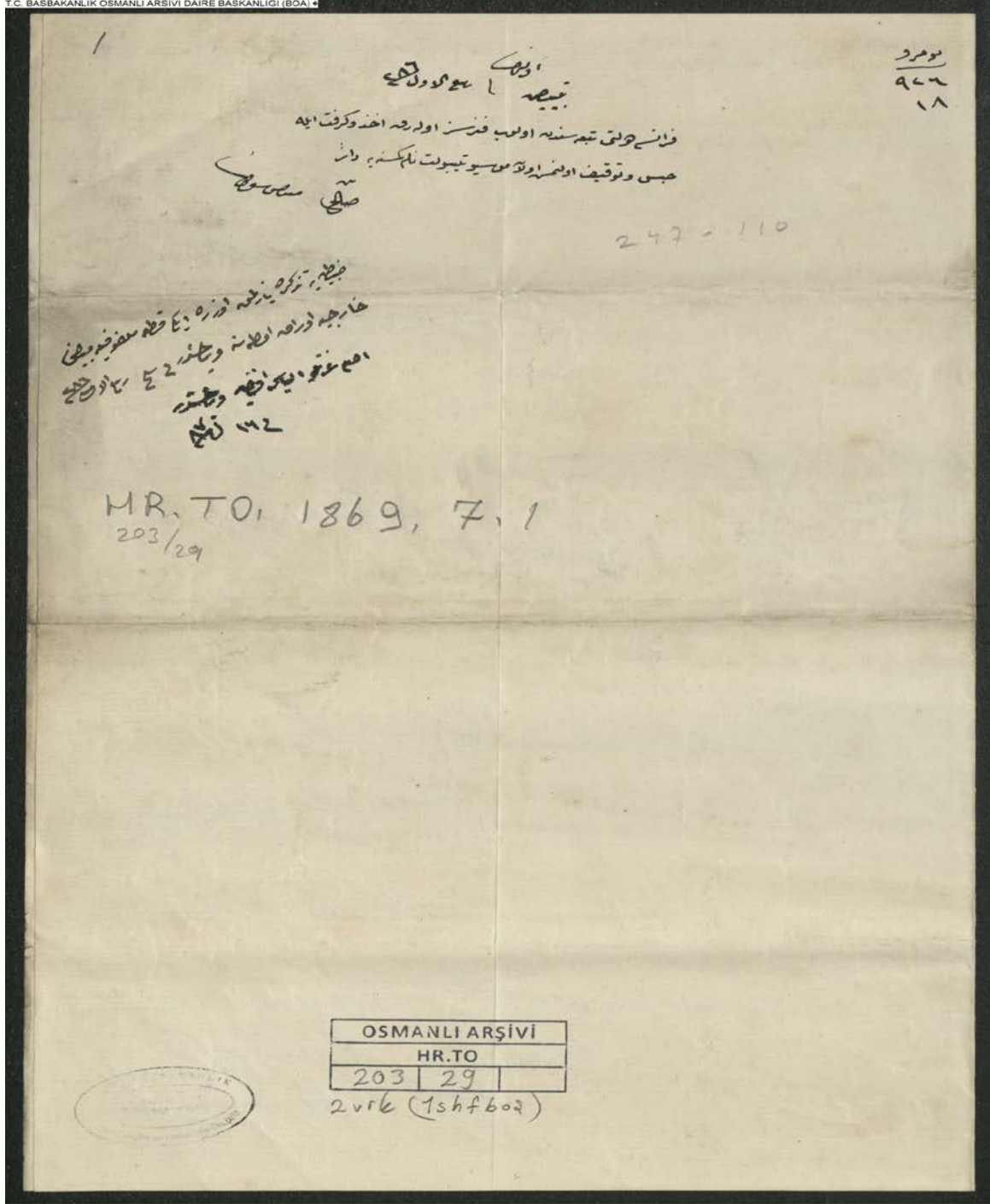
ملفوظات	نوع مسوده	مدیر	مسود	تاریخ تصویب	خصوصی	عمومی
در سینه و اسکندریه و بوعزاجیه و حصاره در ده و غایت نامه و غلط و بیت و غلط و غیره و غیره در ده و غیره و غیره در ده				خلاصه و غیره و غیره و غیره		
HR.SYS.2925/124 2 vrk (3 she bos)						

مطبعة مکتبه

HR.SYS.02925.00124.001

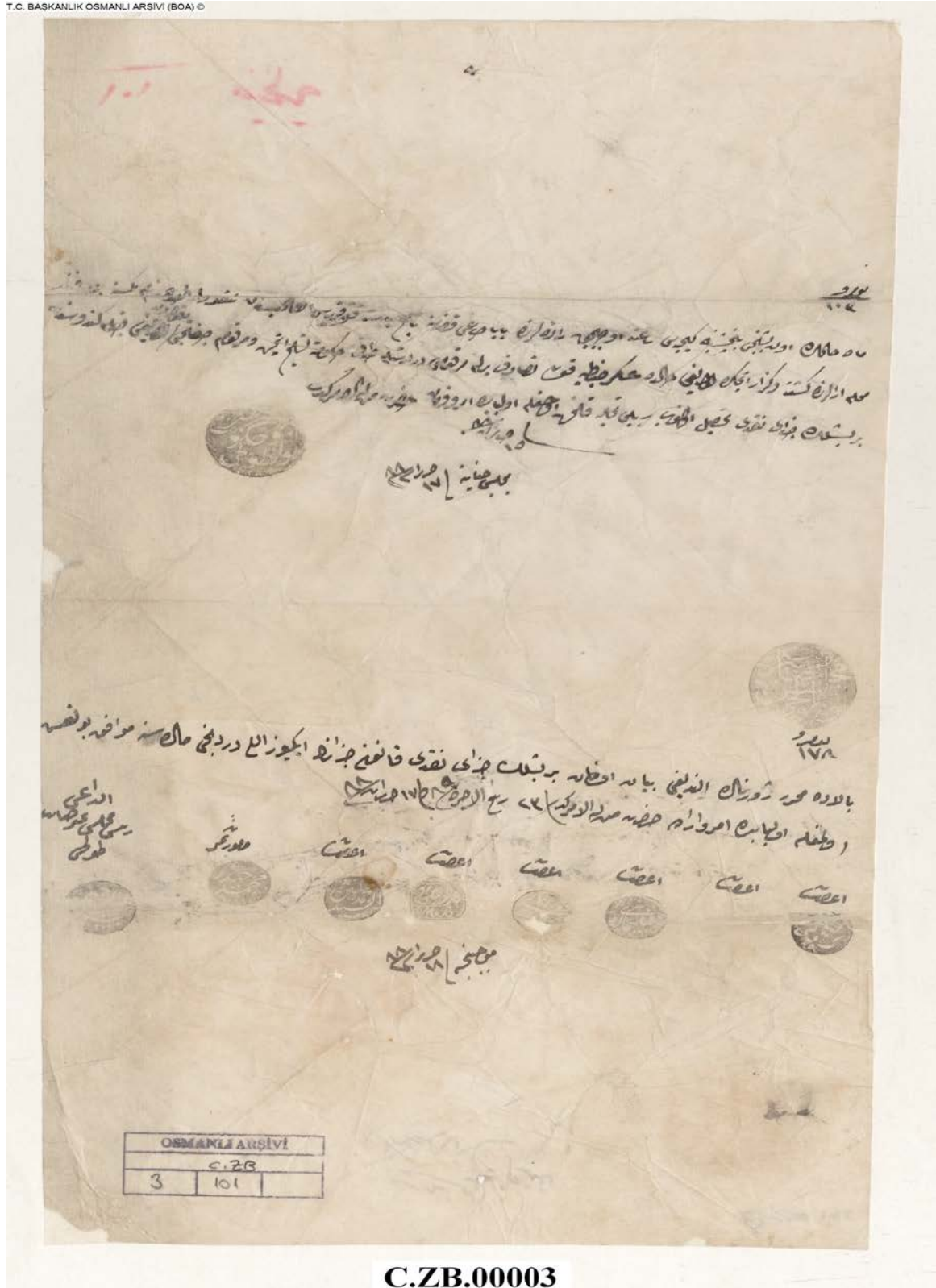
BOA, HR.SYS., Dosya No: 2925, Gömlek No:124, Hicri:1270/Miladi: 1854.

T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA)



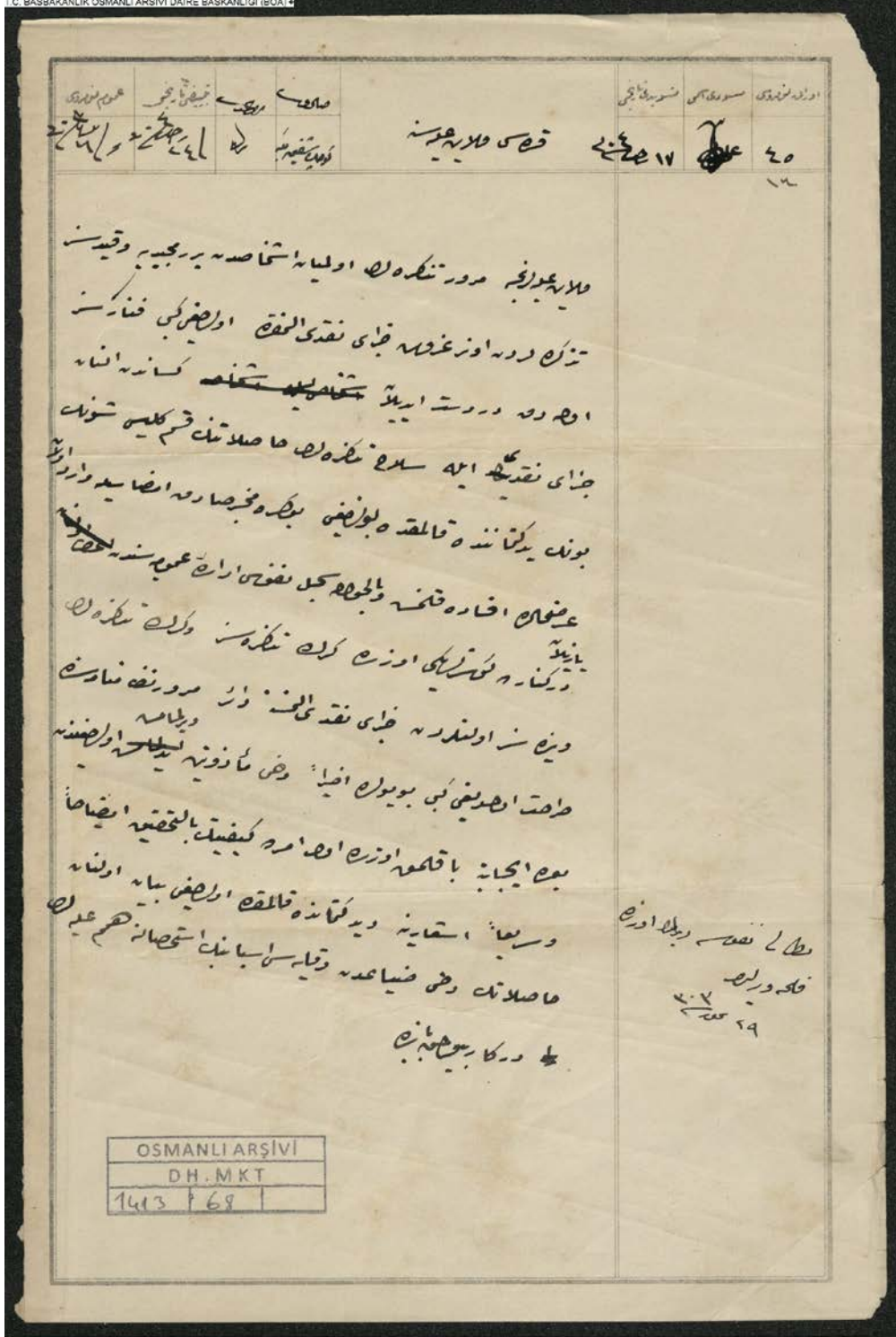
HR.TO.00203.00029.001

BOA, HR.TO., Dosya No:203, Gömlek No:29, Hicri: 1285/Miladi: 1869.



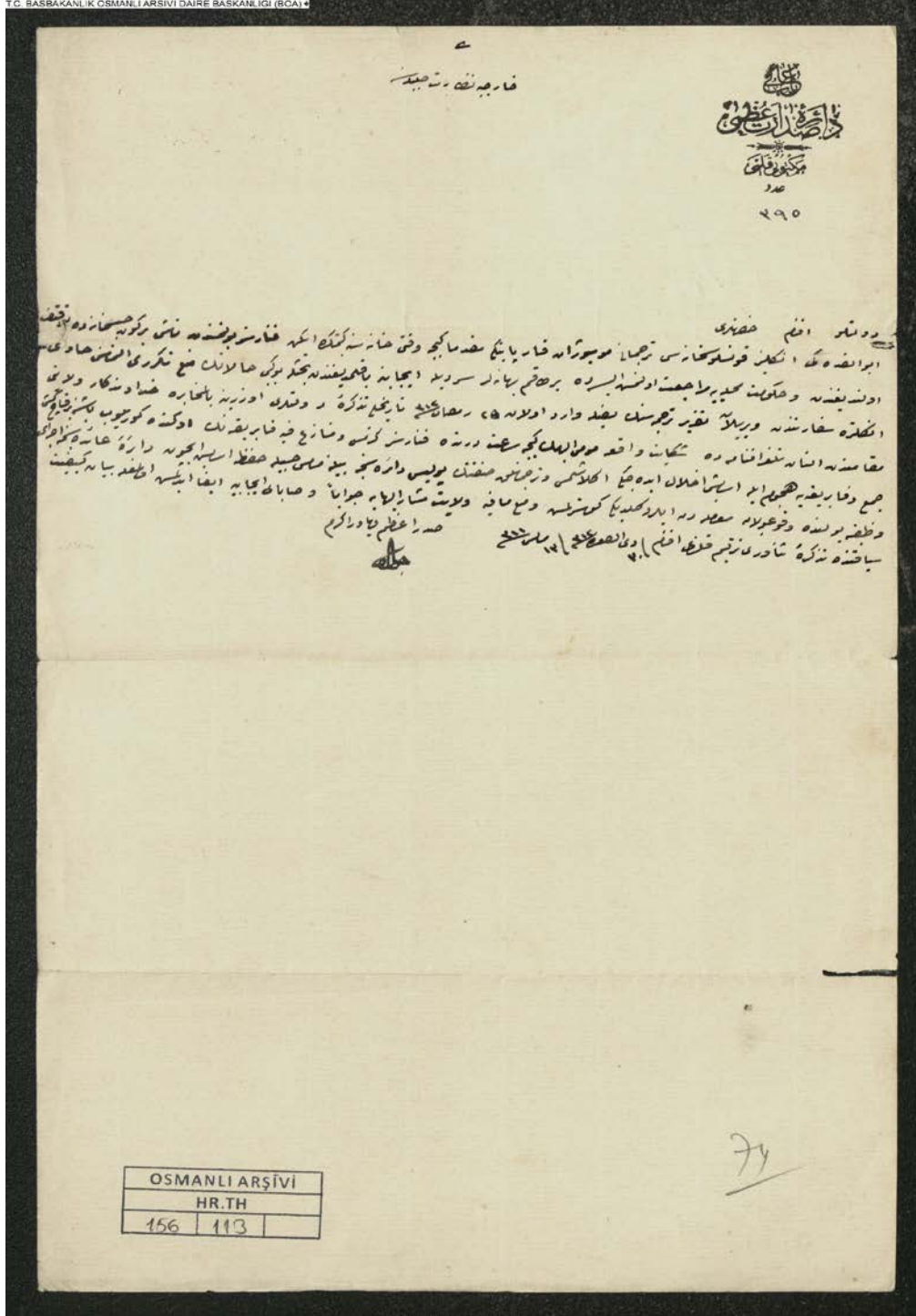
C.ZB.00003

BOA, C.ZB., Dosya No: 3, Gömlek No: 101, Hicri: 1289/Miladi: 1873.



DH.MKT.01413.00068.001

BOA, DH.MKT., Dosya No: 1413, Gömlek No: 68, Hicri: 1304/Miladi: 1888.



HR.TH.00156.00113.001

BOA, HR.TH., Dosya No: 156, Gömlek No: 113, Hicri: 1311/Miladi: 1895.

Gazâlî ve İbn Meymûn'da Marifetullah: Akıl, Vahiy ve Negatif Teoloji Ekseninde Karşılaştırmalı Bir Analiz¹

Aysun BEDİR²

Özcan AKDAĞ³

Özet

Tanrı'nın bilinip bilinemeyeceği meselesi, din felsefesinin ve klasik teolojik düşüncenin temel problemlerinden biridir. İslam ve Yahudi düşünce geleneklerinde bu problem, Tanrı bilgisinin imkânı, sınırları ve yöntemleri bağlamında ele alınmıştır. Bu çalışmanın amacı, İslam düşüncesinin önemli temsilcilerinden Gazâlî ile Yahudi felsefesinin önde gelen filozoflarından İbn Meymûn'un marifetullah anlayışlarını karşılaştırmalı olarak incelemek ve iki düşünürün Tanrı bilgisine ilişkin epistemolojik yaklaşımlarını ortaya koymaktır. Araştırmanın temel amacı, iki düşünürün Tanrı bilgisine ulaşma yollarını, bilgi anlayışlarını ve epistemolojik temellerini analiz ederek benzerlik ve farklılıklarına ulaşmaktır. Bu çalışma, marifetullah kavramının iki farklı dinî-felsefî gelenekte nasıl temellendirildiğini göstererek karşılaştırmalı din düşüncesi literatürüne katkı sağlamayı amaçlamıştır. Çalışmanın temel problemi, Tanrı'nın aşkınlığı ile insanın Tanrı hakkındaki bilgi imkânı arasında kurulan ilişkinin Gazâlî ve İbn Meymûn tarafından nasıl temellendirildiğidir. Bu bağlamda araştırmada akıl-vahiy ilişkisi, sezgisel bilginin epistemolojik değeri, negatif teoloji anlayışı ve insanın yetkinleşmesinde marifetullahın rolü ele alınmıştır. Araştırmada nitel araştırma yöntemi ve karşılaştırmalı metin analizi kullanılmıştır. Başta Gazâlî'nin İhyâu Ulûmi'd-Dîn, el-Münkız mine'd-Dalâl ve Mişkâtü'l-Envâr adlı eserleri ile İbn Meymûn'un Dalâletü'l-Hâirîn adlı eseri olmak üzere temel kaynaklar incelenmiştir. Ayrıca konuya ilişkin güncel din felsefesi ve karşılaştırmalı teoloji literatüründen yararlanılmıştır. Çalışmanın özgün değeri, marifetullah kavramını yalnızca İslam düşüncesi içerisinde değil, İslam ve Yahudi düşünce gelenekleri arasında karşılaştırmalı bir perspektifle değerlendirmesinde yatmaktadır. Araştırmanın sonucunda her iki düşünürün Tanrı bilgisini insanın nihai yetkinleşmesinin temeli olarak gördükleri; buna karşılık Gazâlî'nin sezgi ve manevi tecrübeye, İbn Meymûn'un ise aklî bilgi ve negatif teolojiye daha fazla vurgu yaptığı ortaya koyulmuştur. Böylece çalışma, din felsefesinde Tanrı'nın bilinebilirliği ve dinî bilginin mahiyeti tartışmalarına katkı sunmayı hedeflemektedir.

36

Anahtar Kelimeler: Din felsefesi, Gazâlî, İbn Meymûn, marifetullah, negatif teoloji, Tanrı bilgisi.

¹ Bu makale, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında hazırlanan "Gazâlî ve İbn Meymun'da Marifetullah" başlıklı yüksek lisans tezimizden üretilmiştir.

² Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Felsefesi Anabilim Dalı, 4030230423@erciyes.edu.tr, <https://orcid.org/0009-0003-4482-1724>.

³ Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, ozcanakdag@erciyes.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-7156-401X>.

Abstract

The question of whether God can be known is one of the fundamental problems of the philosophy of religion and classical theological thought. In both Islamic and Jewish intellectual traditions, this issue has been addressed within the framework of the possibility, limits, and methods of attaining knowledge of God. The aim of this study is to comparatively examine the conceptions of ma'rifatullah (knowledge of God) developed by Al-Ghazali, one of the major representatives of Islamic thought, and Maimonides, one of the leading philosophers of Jewish philosophy, and to reveal their epistemological approaches to divine knowledge. The primary objective of the research is to analyze the ways in which these two thinkers attain knowledge of God, their conceptions of knowledge, and their epistemological foundations, thereby identifying their similarities and differences. By demonstrating how the concept of ma'rifatullah is grounded in two distinct religious-philosophical traditions, this study seeks to contribute to the literature on comparative religious thought. The central problem of the study concerns how the relationship between God's transcendence and humanity's capacity to know God is conceptualized by Al-Ghazali and Maimonides. In this context, the research examines the relationship between reason and revelation, the epistemological value of intuitive knowledge, the understanding of negative theology, and the role of ma'rifatullah in human self-perfection. The study employs a qualitative research method and comparative textual analysis. The primary sources include Al-Ghazali's *Ihya'Ulum al-Din*, *Al-Munqidh min al-Dalal*, and *Mishkat al-Anwar*, as well as Maimonides' *Guide for the Perplexed*. In addition, contemporary literature on the philosophy of religion and comparative theology has been consulted. The originality of the study lies in its evaluation of the concept of ma'rifatullah not only within Islamic thought but also from a comparative perspective between Islamic and Jewish intellectual traditions. The findings indicate that both thinkers regard knowledge of God as the foundation of humanity's ultimate perfection. However, while Al-Ghazali places greater emphasis on intuition and spiritual experience, Maimonides gives stronger priority to rational knowledge and negative theology. In this way, the study aims to contribute to discussions in the philosophy of religion concerning the knowability of God and the nature of religious knowledge.

Keywords: Al-Ghazali, knowledge of God, Ma'rifatullah, Maimonides, negative theology, philosophy of religion.

GİRİŞ

Allah tasavvuru, insan hayatını anlamlandıran, yönlendirip şekillendiren önemli bir fonksiyona sahip olduğundan, Allah tasavvurunun sağlıklı bir yapıya kavuşturulması gerekmektedir. Allah'ı lâıykıyla bilebilmek için kuşatıcı ve zengin bir birikime ihtiyaç vardır. Bunun da yolu duyular, akıl ve vahiy gibi her birinin diğerine katkı sağladığını düşünerek bu vasıtalardan istifade edip derin bir perspektif kazanarak elde edilen bilgileri aklî istidlallerle bir araya getirerek bütüncül bir yapıya kavuşturmaktan geçmektedir. Müslüman kelâmcılar, "marifetullah" ifadesini Allah'ı tanıma anlamında kullanmışlardır. Ma'rifet, "a-r-f" kökünden türeyen bir mastar olup "bir şeyin eserleri, izleri ve alâmetleri üzerinde derinlemesine tefekkür ederek o şeyi bilmek" anlamına gelir. Bu kavram, "ilim"den daha özel bir mahiyete sahiptir. Her marifet bir ilimdir; ancak her ilim ma'rifet değildir. Zira ilmin zıddı cehalet iken, ma'rifetin zıddı inkârdır, (Korkmazgöz, 2016, s. 36) denilmiştir. Marifetullah'ın mahiyeti, İslam düşüncesinde Allah'ı bilme ve tanımanın niteliğini ifade eder. Bu kavram, yalnızca zihinsel bir bilgi değil; aynı zamanda kalp, tecrübe ve varoluşla ilgili derin bir idraki kapsar. İnsanın Allah'ı bilme çabasının hem teorik (bilgi) hem de pratik (manevi tecrübe) boyutlarını kapsayan bütüncül bir anlayışı ifade eder. Bu kavram, insanın varoluş amacını anlamasında merkezi bir

rol oynar. Marifetullah kavramı, İslam düşünce geleneğinde Allah'ın bilinmesi ve tanınması sürecini ifade eden temel epistemolojik ve ontolojik kategorilerden biri olarak öne çıkmaktadır. Bu kavram, kalam, tasavvuf ve felsefe disiplinlerinde farklı yöntem ve öncüller çerçevesinde ele alınmış; böylece çok boyutlu bir anlam alanı kazanmıştır.

Gazâlî'de Marifetullah Düşüncesi

Gazâlî'ye (ö. 505/1111) göre insan, fitratı gereği mutluluğu (saadeti) arayan bir varlıktır. Bu saadet, ancak insanın kendisine özgü kemal noktası olan “akliyyât”ın hakikatini olduğu gibi kavramasıyla mümkün olur. İnsan, bedenî arzuların esaretinden kurtulup dikkatini göklerin ve yerin melekûtuna, kendi nefsine ve kâinattaki muhteşem yaratılışa yönelttiğinde, yani tefekkür ve nazar ile meşgul olduğunda, kendine has gerçek saadete ulaşır.(Korkmazgöz, 2016, s. 47) Gazâlî, insanı diğer canlılardan ayıran en temel özelliğin, eşyanın hakikatini idrak etme kabiliyeti yani akıl olduğunu vurgular.(Gazali, 2020, s. 372; Korkmazgöz, 2016, s. 47) Aklın varlık gayesi ise nihayetinde Allah'ı bilmektir.(Korkmazgöz, 2016, s. 47) Bu nedenle insan için en yüce saadet, ma'rifetullah (Allah'ı hakkıyla tanımak) olarak tanımlanır.(Altuntaş & Şahin, 2011, s. 471; Korkmazgöz, 2016, s. 47) (Ahzab, 33/72) Bu bağlamda Gazâlî, Kur'ân-ı Kerîm'de insanın yüklendiği belirtilen “emanet”i, ma'rifet ve tevhid olarak yorumlar. Ona göre insanı diğer bütün mahlûkattan üstün kılan, dünyada ve ahirette kendisine şeref, itibar ve değer kazandıran yegâne husus, Allah'ı bilme (ma'rifetullah) yeteneğidir.¹

Gazâlî, ilmin şerefının, konusunun (malumun) şerefiyle orantılı olduğunu belirtir.² Bu nedenle konusu Allah olan ma'rifet, en yüce ilim olarak kabul edilir. Ona göre bu en üstün ilim, “usûl” yani temel ilkeler ilmi olarak nitelendirdiği Tevhîd İlmi (İlmu't-Tevhîd)'dir. Çünkü Tevhîd ilmi, Allah'ın zâtını, sıfatlarını ve fiillerini ele aldığı gibi, peygamberlik, ölüm, hayat, kıyamet, ba's, haşr, hesap ve ru'yetullah gibi ahiret konularını da kapsar.(Korkmazgöz, 2016, s. 43) Gazâlî, başka bir bağlamda bu ilmi kelâm ilmi olarak da adlandırmaktadır.(Korkmazgöz, 2016, s. 43)

Gazâlî'ye göre ma'rifetullaha, “emr-i ilâhî”(Altuntaş & Şahin, 2011, s. 311; Korkmazgöz, 2016, s. 48) (İsrâ 17/85) olarak nitelendirdiği ruh aracılığıyla, yani insanın idrak edici yönü olan akıl vasıtasıyla ulaşmak mümkündür. Bu ise ancak “büyük âlem” olan kâinat ile “küçük âlem” olan insanın derinlemesine tefekkür edilmesiyle gerçekleşebilir.(Korkmazgöz, 2016, s. 48) Ona göre varlıkların en açık ve âşikâr olanı Allah olmasına rağmen, Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında bilgi edinmenin tek yolu, O'nun kendi fiili olan âleme bakmaktır. Bu sebeple insan âlemi müşahade ettiğinde, zerreden küreye kadar bütün varlıkların, Allah'ın varlığına ve sıfatlarına zorunlu olarak delâlet ettiğini görür. Bunun öncesinde ise insanın kendi varlığı, bedeni, sıfatları ve yaratılışındaki sürekli değişim, Allah'ın varlığının en yakın delilidir. Her bir zerre, lisân-ı haliyle varlığının ve hareketinin kendinden kaynaklanmadığını, bir Yaratıcı'ya ve hareket ettiriciye muhtaç olduğunu açıkça haykırmaktadır.(Korkmazgöz, 2016, s. 47)

Gazâlî, ma'rifetullahı dört temel mertebeye ele alır: Birincisi Allah'a iman etmek ve O'nun varlığını tasdik etmek; ikincisi Allah'ı bütün yaratılmışların sıfatlarından tenzih etmek; üçüncüsü Allah'ı birlemek (tevhid); dördüncüsü ise Allah'ın ilim, kudret, irade ve benzeri sıfatlarını bilip tasdik etmektir.(Gazali, t.y., s. 143; Korkmazgöz, 2016, s. 37) Başka bir bağlamda ise ma'rifetullahı “kibrît-i ahmer” (kırmızı kükürt) olarak nitelendiren Gazâlî, onun Allah'ın zâtını, sıfatlarını ve fiillerini hakkıyla bilmeyi kapsadığını belirtir.(Korkmazgöz, 2016, s. 37) Allah'ın zâtını bilmek; O'nun mevcut, bir, zât sahibi, sonsuz derecede büyük, varlığı

¹ Gazali, *İhyâ-u Ulûmi'd-dîn*, 1: 362; Korkmazgöz, “Gazâlî'de Ma'rifetullah Düşüncesi ve Kelâmî İstidlâlin Değeri”, 47.

² Gazali, *İhyâ-u Ulûmi'd-dîn*, 1: 387-388; Korkmazgöz, “Gazâlî'de Ma'rifetullah Düşüncesi ve Kelâmî İstidlâlin Değeri”, 43.

kendinden olan, hiçbir şeye muhtaç olmayan ve hiçbir varlığa benzemeyen bir Zât olduğunu kavramaktır.(Korkmazgöz, 2016, s. 37) Sıfatlarını bilmek ise O'nun Hayy, Âlim, Kâdir, Semi', Basîr ve diğer bütün güzel isimlerini (esmâ-i hüsnâ) hakkıyla tanımaktır.

Buna göre ma'rifet, özünde Allah'ı zâtında ve sıfatlarında yaratılmışların sıfatlarından tenzih etmek, yani tevhidi hakkıyla ikame etmektir.(Korkmazgöz, 2016, s. 37) İlâhî fiiller ise varlık sahasının en geniş alanını teşkil eder. Gazâlî'ye göre varlıkta Allah'tan ve O'nun fiillerinden başka bir şey yoktur; Allah dışında kalan her şey, O'nun fiilidir. Dolayısıyla Allah'ın fiillerini bilmek, bir bütün olarak varlıktaki değişim ve oluşu kavramak anlamına gelir.(Korkmazgöz, 2016, s. 38; Reis, 2009, ss. 18-19, 213 vd; Uludağ, 2003, ss. 54-55)

Kur'ân-ı Kerîm, Allah Teâlâ'nın tanınması için aklın kullanılmasını, duyulur âlem aracılığıyla gaybî hakikatleri anlamayı ve tefekkür ile istidlalde bulunmayı açıkça emretmektedir (Altuntaş & Şahin, 2011, ss. 30-31; 533; 685; Ögük, 2013, s. 87) (Bakara 2/164; Fussilet 41/53; Ğaşiye 88/17-20). Allah'ın bilinmesinde kâinattaki hikmetlerin idraki büyük rol oynar. Bu süreçte akla dayalı istidlal yöntemi önemli bir katkı sağlar (Ögük, 2013, s. 87). Zira teslimiyet (iman), akıl olmadan gerçekleşmez. İslam âlimleri de Allah'ın tanınmasında istidlal yönteminin zorunlu olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Marifetullahın, ancak bu istidlal yoluyla kemâle ereceğini vurgulamışlardır (Ögük, 2013, s. 87).

Elbette Allah Teâlâ'nın sınırsız ve sonsuz hakikati, sınırlı bir kapasiteye sahip olan insan aklı tarafından tamamen ve kuşatıcı biçimde idrak edilemez. Bu sebeple akıl, Yaratıcı'yı her yönüyle kavramaya yetecek güç ve kapasiteye sahip değildir.(Ögük, 2013, s. 87) Ancak aklın asıl işlevi burada devreye girer: Cenâb-ı Hakk'ın varlığına dair kâinatta ve insanın kendi nefsiyle bedeninde bulunan sayısız delilden hareketle O'nun varlığına ikna olmak, kalben tasdik etmek ve iman etmektir.(Ögük, 2013, s. 87) Akıl, Allah'ın zâtını tam olarak kuşatamaz; fakat O'nun varlığının zorunluluğunu, hikmetini ve kudretini açık bir şekilde göstererek insanı ma'rifetullahı taşıyan en önemli vesile olur.

Gazâlî'nin ma'rifetullah nazariyesinde aklın ve tecrübenin önemli bir yeri vardır. Nihai hedef olan ma'rifetullahı ulaşmak için gayb ve melekût âlemi üzerine tefekkürü tavsiye eder;¹ ancak bu tefekkürün öncelikle şehâdet âlemine nazar etmekle başladığını söyler. Ona göre uzak mesafelere ulaşmak için önce yakın mesafeleri aşmak gerekir. Bu sebeple insan, Rabbini bilmeye önce kendi nefsinden başlamalı, ardından yeryüzü, hava, bitkiler, canlı-cansız varlıklar, yıldızlar ve yedi kat gök üzerine tefekkür etmelidir. Daha sonra melekût âlemindeki kürsî, arş ve arşı taşıyan melekler mertebesine geçilmeli, nihayetinde arşın Rabbi olan Allah'a ulaşılmalıdır. Gazâlî, bu aşamalar sırasıyla kat edilmeden Allah'ı bilmekten söz etmenin mümkün olmadığını vurgular.² Böylece Gazâlî, âlemden Allah'a, bilinenden bilinmeyene doğru bir metot izler. Kelâmcılar bu yöntemi "istidlâl bi's-şâhidale'l-gâib" veya "kıyâsu'l-gâibale's-şâhid" gibi isimlerle anmışlardır.(Korkmazgöz, 2016, s. 47)

Gazâlî, Allah'ın varlığını bilme konusunda Kur'ân'a öncelik verir. Ona göre ilk ve en aydınlatıcı yol gösterici Kur'ân'dır; Allah'ın beyanı üstünde başka bir beyan olamaz. Tabiatteki eşsiz düzen ve muhkem işleyişe işaret eden ayetler,(Altuntaş & Şahin, 2011, ss. 665; 30-31; 647; 600-601; Korkmazgöz, 2016, s. 48) (Nebe' 78/6-16; Bakara 2/164; Nuh 71/15-18; Vâkıa 56/58-73.) nazarlara sunulmaktadır. İnsan fitratı ve Kur'ân'ın delilleri, Allah'ın varlığı hususunda başka bir delile ihtiyaç bırakmayacak kadar güçlü ve açıktır.(Korkmazgöz, 2016, s. 48) Gazâlî ikinci sırada aklî delillere yer verir ve hudûs, imkân ve hareket delilleriyle Allah'ın

¹ Gazali, *İhyâ-u Ulûmi'd-dîn*, 8: 478-483; Korkmazgöz, "Gazâlî'de Ma'rifetullah Düşüncesi ve Kelâmî İstidlâlin Değeri", 46.

² Gazali, *İhyâ-u Ulûmi'd-dîn*, 8: 542-543; Korkmazgöz, "Gazâlî'de Ma'rifetullah Düşüncesi ve Kelâmî İstidlâlin Değeri", 47.

varlığını ispat etmeye çalışır.(Korkmazgöz, 2016, s. 48) Âlemdeki her şeyin hâdis olduğunu, her hâdisin bir sebebe muhtaç bulunduğunu, dolayısıyla âlemin muhdisinin Allah olduğunu aklı yolla gösterir. Âlemin mümkün bir varlık olması hasebiyle bir “müreccih”e ihtiyaç duyduğunu ve bu müreccihin ancak Allah olabileceğini ifade eder.

Gazâlî (ö. 505/1111), imanın farklı mertebelerinden söz ederken ma’rifet kavramını imanın en yüksek seviyesiyle ilişkilendirir. Ona göre iman üç temel derecede ele alınabilir: Birinci mertebe: Avamın (sıradan insanların) imanıdır. Bu, tamamen taklide dayalıdır; kişi, duyduğu haberleri sorgulamadan kabul eder. İkinci mertebe: Kelamcıların imanıdır. Burada iman, akli deliller ve istidlal (mantıki çıkarımlar) üzerine kuruludur. Üçüncü mertebe: Âriflerin (marifet ehlinin) imanıdır. Bu seviye, yakîn nuruyla gerçekleşen müşâhedeye (bizzat görme ve tatma) dayanır. Gazâlî bu üç mertebeyi şu çarpıcı benzetmeyle açıklar: Bir insanın bir evde bulunduğuna inanmak. Mukallidin (taklit edenin) imanı, güvenilir birinden “Zeyd evdedir” haberini almak gibidir. Kelamcının imanı, bu haberin yanı sıra duvarın arkasından o kişinin sesini duymaya benzer. Ârifin imanı ise, eve girip o kişiyi yüz yüze görmeye denk gelir. Gazâlî, özellikle son mertebe için şu değerlendirmeyi yapar: “İmanın en kuvvetlisi şüphesiz budur; gerçek ma’rifet ve yakîn, işte bu müşâhededir.”(Gazali, 2020, ss. 52-54; Korkmazgöz, 2016, ss. 38-39) Böylece Gazâlî’de imanın üç derecesi, aynı zamanda ma’rifetin üç derecesiyle örtüşür: ilme’l-yakîn (bilgi yoluyla kesinlik), ayne’l-yakîn (gözle görme yoluyla kesinlik) ve hakka’l-yakîn (bizzat tatma ve hakikatle bir olma yoluyla kesinlik).(Korkmazgöz, 2016, s. 39)

Gazâlî, uzlete çekilmeden önce dini ve aklî ilimleri öğrenmek için yoğun çaba sarf ettiğini belirtir. Bu ilim dalları kendisine Allah’ın varlığı, peygamberler ve ahiret günü konusunda kesin bir iman kazandırsa da, bu seviyeyle yetinmemiştir. Daha derin bir hakikat arayışına girerek, sûfî metotla Allah’ı gerçekten bilmenin mümkün olup olmadığını araştırmıştır.(Gazzâlî, 2020, s. 153; Korkmazgöz, 2016, s. 55) Bu uzun arayışın sonunda Gazâlî, sûfî yolun nübüvvet ışığını taşıdığını ve nazarî aklın ötesinde, keşfî bir bilgiyle Allah’ı gerçek anlamda tanımanın mümkün olduğunu görmüştür. Ona göre ma’rifetin asıl kaynağı, yalnızca akli deliller değil, kalp gözüyle elde edilen keşfî bilgidir.(Gazzâlî, 2020, ss. 149-151; Korkmazgöz, 2016, s. 55) Bu sebeple Allah’ın zâtı, sıfatları ve fiillerine; dünyayı ve ahireti yaratmasındaki hikmetlere; cennet, cehennem, kabir azabı, sırat köprüsü, mîzân, hesap gibi gayb âlemine dair hususların gerçek bilgisine ancak ilmu’l-mükâşefe (keşif ilmi) veya ilmu’l-bâtın (bâtın ilmi) yoluyla ulaşılabilceğini söyler.¹ Kalp henüz temizlenmeden önce bu konular sadece isim olarak ve özet düzeyde bilinebilir. Gerçek ve derin idrak ise, ancak kalbi tam anlamıyla saflaştırmış sıddıklar ve Allah’a yakın kullar (mukarrabûn) için mümkündür.(Gazali, 2020, ss. 54-55; Korkmazgöz, 2016, s. 56) Gazâlî’ye göre sûfî yolun temel unsurları olan riyâzet ve mücâhede sayesinde, her insanda nazarî aklın ötesinde, onun kavrayamadığı hakikatleri görebilen başka bir göz açılır. Bu gözü Gazâlî farklı isimlerle anar: akıl gözü (aynu’l-akl), sufilerin ifadesiyle kalp gözü(Korkmazgöz, 2016, s. 56) , nübüvvet gözü(Gazzâlî, 2020, s. 165; Korkmazgöz, 2016, s. 56)ya da kutsal nebevî ruh (er-rûhu’l-kudsî en-nebevî).(İmam-ı Gazalî, 2020, ss. 99-100; Korkmazgöz, 2016, s. 56) Bu bilginin özel ve sınırlı bir nitelik taşıdığını vurgulayarak, herkesin bu seviyeye ulaşma imkânının olmadığını belirtir.²

Gazâlî’de ma’rifetullah kavramı, salt epistemolojik bir muhtevadan ibaret değildir. Bu kavram aynı zamanda aşk, sevgi, ünsiyet, rıza ve zevk boyutlarıyla da derinlik kazanır. Gazâlî’ye göre mârifetullah’ın başlangıcı bilgi, sonu ise makamların en yükseği ve derecelerin zirvesi olan

¹ Gazali, *İhyâ-u Ulûmi’-d-dîn*, 1: 89-90.

² Gazali, *İhyâ-u Ulûmi’-d-dîn*, 1: 89; Korkmazgöz, “Gazâlî’de Ma’rifetullah Düşüncesi ve Kelâmî İstidlâlin Değeri”, 56.

sevgidir (muhabbet).¹ Diğer ruhî haller (şevk, üns, rıza vb.) bu ikisi arasında yer alır. Çünkü bilgi ve idrak olmadan sevgi oluşmaz; insan ancak bildiğini sever.² Gazâlî, Allah'ı bilme meselesini özellikle “Muhabbet, Şevk, Üns ve Rıza” kitabında ele alması, mârifeti manevî hallerin ilk basamağı ve epistemolojik temeli olarak görmesi, aynı zamanda onu zevklerin en yücesi olarak nitelendirmesi,³ bu kavramın saf bir bilgi olmanın ötesinde, aklî-istidlâlî, kalbî-hadsî, ruhî ve amelî boyutları kuşatan bütüncül bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.(Korkmazgöz, 2016, s. 38)

İbn Meymun'da Marifetullah Düşüncesi

İbn Meymun İslam kelam okullarından Mu'tezile'yi takip ederek ve diğer taraftan da İslam filozofları hakkındaki birikimini içselleştirerek güçlü bir şekilde selbî teolojiyle, Tanrı'yı selbî ifadelerle betimler. Tanrı'nın aşkın boyutuna yapılan vurguyu aynı zamanda İslam filozoflarında da görmekteyiz. Dolayısıyla Tanrı bizim kendisi hakkında hiçbir şey söyleyemeyeceğimiz bir varlıktır. Çünkü O'nun hakkında bir yüklemde bulunduğumuzda, O'na bir sınırlama getirmiş oluruz. Yahudi filozofa göre Tanrı bizim anlayış ve kavramlarımızın ötesinde aşkın bir varlıktır.(Arkan, 2007, s. 46) İbn Meymun bir taraftan Tanrı'yı aşkın bir birlik ve asla değişmeyen bir varlık olarak tanımlarken diğer taraftan da bütün varlığın sebebi ve yaratıcısı olarak tasvir etmektedir. Böylece Tanrı ve Evren arasında doğrudan ve içkin bir bağ oluşturmaktadır. Tanrı'nın aşkın ve içkin iki boyutunu, bir yönüyle İslam felsefe geleneğinden devralmaktadır.(Arkan, 2007, s. 46)

İbn Meymun metafiziğinin köşe taşlarından birisi olan selbî teoloji, yani Tanrı'nın ne olduğundan ziyade ne olmadığını açıklama tarzının, köklerini İbn Sînâ'nınvâcip mümkün ayırımında bulmaktadır. Nitekim Mûsâ b. Meymun bu yaklaşımı daha da derinleştirmiştir. Öyle ki, biz Tanrı'ya olumlu sıfatlar atfedemeyiz. Tanrı hakkında kullandığımız olumlu ifadeler bile olumsuz olarak anlaşılması gerekir. Örneğin, Tanrı hakkında kullandığımız “alîm” ve “diri” kavramlarından Tanrı'nın cahil ve ölü olmadığını anlamamız gerekmektedir. Dolayısıyla Tanrı ile Tanrı dışındaki şeyler hakkında kullanılan “varlık” kavramında bile, isim benzerliğinin dışında hiçbir ortak nokta bulunmamaktadır. İbn Meymun'un Tanrı hakkında bilgi edinebilmenin yolu olarak, O'nun fiillerini yani evrende, tabiatla olup biteni takip etmeyi vurgulaması ise onun daha çok İbn Rüşdçü eğilimler taşıdığını göstermektedir. Böylece insan için Tanrı'ya giden yol tabiatı ve tabiattaki düzeni öğrenmekten geçmektedir.(Arkan, 2007, s. 62)

İbn Meymun semantik bakımdan Tanrı'yı olumsuzlama ile sıfatlandırmanın en doğru yol olduğunu ve böylece Tanrı'ya hiçbir şey eklenmemiş olacağını ve Tanrı hakkında hiçbir şekilde noksanlık oluşmayacağını belirtmektedir. Ona göre Tanrı'yı olumlu olarak sıfatlandırmakta ise şirk ve noksanlıktan bir parça bulunmaktadır.(Arkan, 2007, s. 102; İbn Meymûn, 2022, ss. 132-133) İbn Meymun'a göre olumsuz sıfatlandırma yöntemiyle Tanrı'ya hiçbir çokluk ilişmediğinden ve zihin en üst düzeyde Tanrı'nın idrakine ulaştırıldığından dolayı bu yol tercih edilmelidir.(Arkan, 2007, s. 104) Örneğin biz burhanla duyular ile idrak edilen varlıkların dışında akılla kavranılan var oluşların olduğunu bilmekteyiz. Öyleyse, bizim akılla “Söz konusu bu varlık vardır” dememizin anlamı, onun yokluğunun imkansız olduğunu açıklamaktır. Yine Tanrı'nın diri olmasından kastedilen anlam ise ölücü olmamasıdır. “Tanrı kadîmdir”

¹ Gazali, *İhyâ-u Ulûmî'd-dîn*, 8: 62, 71; Korkmazgöz, “Gazâlî'de Ma'rîfetullah Düşüncesi ve Kelâmî İstidlâlin Değeri”, 38.

² Gazali, *İhyâ-u Ulûmî'd-dîn*, 8: 80-81; Korkmazgöz, “Gazâlî'de Ma'rîfetullah Düşüncesi ve Kelâmî İstidlâlin Değeri”, 38.

³ Gazali, *İhyâ-u Ulûmî'd-dîn*, 8: 62; Korkmazgöz, “Gazâlî'de Ma'rîfetullah Düşüncesi ve Kelâmî İstidlâlin Değeri”, 38.

denildiğinde kastedilen anlam ise, O'nu var eden başka bir sebebin bulunmamasıdır.(Arkan, 2007, s. 104; İbn Meymûn, 2022, s. 132)

İbn Meymun metafizik alanda bilgiye ulaşmanın güçlüklerini ısrarla vurgulamaktadır. Ona göre, Tanrı'yı cisim olarak kabul edilmemesi gerektiğini, Allah'ın bir olduğunu ve O'nun dışında hiçbir varlığa tapılmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Allah ile yarattıkları varlıklar arasında hiçbir benzerlik yoktur. O'nun varlığıyla diğer varlıklar arasında, O'nun canlılığıyla diğer canlılar arasında, O'nun ilmiyle diğer ilim sahipleri arasında bir benzerlik yoktur. O'nunla diğer varlıklar arasındaki farklılık sadece azlık ve çokluk bakımından değil aksine var olma türü bakımındandır.¹ İbn Meymun'un zihninde, insana benzemeyen, mekânda bulunmayan ve cisim olmayan felsefî bir Tanrı tasavvuru bulunmaktadır.(Arkan, 2007, s. 108)

Bundan dolayı Kitâb-ı Mukaddes'teki ilgili metinler bu çerçevede anlaşıp yorumlanması gerekmektedir. Yahudi filozofa göre, Kitâb-ı Mukaddes'teki Tanrı'ya cismanilik atfeden *yerida* (inmek), *ala* (yükselmek), *yeşiva* (oturmak), *bâ* (gelmek) gibi kelimelerin lafzî anlamda Tanrı'dan selb edilmiştir. Bu sebeple ne ölüm en fiziki anlamda hayat ne uyku ne uyanıklık ne sinir ne mutluluk Tanrı'ya atfedilir.(Akdağ, t.y., s. 481) Yahudi filozof tıpkı İbn Sina'da olduğu gibi Tanrı'nın cisim olamayışının O'nun birliğini de ortaya koyduğunu söyler.(Akşit, 2019, s. 488)

İbn Meymun Tanrı'nın ilâhî sıfatları konusunda tıpkı Mu'tezile gibi düşünmektedir. Eğer Tanrı'nın ilâhî sıfatlara sahip olduğunu kabul edersek O'nun mutlak birliğine hâlel gelmekte ve akıl ile burhanî delillere dayalı Tanrı anlayışı zarar görmektedir. Aksine sıfatlar kabul edilmediğinde ise yaratma, ilâhî inâyet, mûcize ve vahiy gibi Tanrı'ya izafe edilen diğer fiillerin nasıl açıklanacağı problemi ortaya çıkmaktadır. Bu konuda Tanrı'nın sıfatları olduğunu kabul eden Eş'arîler, Kitâb-ı Mukaddes'te kullanılan lafızların hepsini sıfat olarak kabul etmeyip sınıflandırmaktadır. Ancak kabul ettikleri sıfatların da Tanrı'nın zatında var olan gerçek sıfatlar olduğunu ileri sürmektedirler. İbn Meymun ise Kitâb-ı Mukaddes'teki bu terimlerin ya selbî bir şekilde ya da Tanrı'nın fiilleri şeklinde anlaşılması gerektiğini savunur.(Arkan, 2007, s. 229)

Nitekim Tanrı'nın sıfatları konusunun epistemolojik boyutu ise Allah'ın bilgisine yani marifetullah'a nasıl ulaşacağımız sorusudur. Eğer dinî inançlar aklî ise, dinî ve ahlâkî vazifeler anlamlı olacaksa, o zaman insanların sadece Tanrı'nın varlığı hakkında değil O'nun kendisi ve mahiyeti hakkında da bilgiye sahip olmaları gerekir. Öyle ki, insanların Tanrı'yla ilgili ulaşacakları bilgi, onların bu dünyadaki ve öteki dünyadaki mutlulukları bakımından da önemlidir.(Arkan, 2007, s. 229) Ayrıca görüldüğü üzere İbn Meymun'a göre insanın nihâî mutluluğu ve sonu Tanrı hakkındaki bilgisiyle yakından alakalıdır.(Arkan, 2007, s. 232)

İbn Meymun'un sıfatlar konusundaki anlayışının temelini Fârâbî ve İbn Sînâ'dan miras aldığı Kendisiyle Zorunlu Varlık kavramı oluşturur. Başka bir ifadeyle Yahudi filozof selbî teoloji anlayışını Zorunlu Varlık kavramına dayandırmaktadır.(Arkan, 2007, s. 233) Yahudi filozof Kendisiyle Zorunlu Varlık kavramından yola çıkarak O'nun cisim olamayacağı ve birden fazla olamayacağını belirtir.(Akşit, 2019, s. 487) Dolayısıyla zatı itibarıyla Zorunlu Varlık var oluşu hususunda hiçbir sebebe muhtaç olmamalıdır. Böylece onda hiçbir mâna çokluğu da bulunmamalıdır. Bu sebeple cisim ve cisimde bulunan bir güç de olmamalıdır. Çünkü bütün bunlar var oluşları gereği bir sebebe muhtaçtırlar. Aynı şekilde bu akıl yürütmenin sonucunda zatı gereği bir Zorunlu Varlığın bulunduğu ve O'nun hiçbir sebebinin olmadığı ve O'nda hiçbir birleşmenin bulunmadığı da ispatlanmıştır.(Arkan, 2007, s. 235; İbn Meymûn, 2022, ss. 131-132) Kendisiyle Zorunlu Varlık kavramı aynı zamanda bizi Tanrı'nın bir olduğu sonucuna da ulaştırmaktadır.(Arkan, 2007, s. 235)

¹ (Arkan, 2007, s. 107; İbn Meymûn, 2022, ss. 133-135)

İbn Meymun'a göre Kendisiyle Zorunlu Varlık anlayışı, Tanrı'nın cisim olmayışını ve O'nun birliğini de ortaya koyduğunu belirtmektedir.(Arkan, 2007, s. 235; İbn Meymûn, 2022, s. 134) Yahudi filozof bu anlayışa göre bütün varlıklar arasında kesin bir ayrım yapar. Zorunlu Varlığın asla bir sebebi yoktur. Dolayısıyla O ilk varlık ve ilk sebeptir. Aynı zamanda varlığı hususunda hiçbir varlığa muhtaç değildir. Öyleyse, Kendisiyle Zorunlu Varlık, Mutlak birdir ve basittir. Kendisinde çokluk barındırmaz, bileşik değildir, bölünmezdir, iki tane olamaz, eşi ve benzeri yoktur. Aynı zamanda O cisim ve cisimde bulunan bir güç de olmamalıdır.(Arkan, 2007, s. 236) Mûsâ b. Meymun'a göre Zorunlu Varlık tüm sebeplerin sebebidir.(Akşit, 2019, s. 488)

Mûsâ b. Meymun'un Orta Çağ Yahudi düşüncesinin en önemli ve en meşhur eseri olan Delâletü'l-hâirîn'i yazmaktaki amacı Kitâb-ı Mukaddes'te bulunan anlamı kapalı, teşbihî ve tecsîmî ifadeleri açıklayarak doğru anlaşılmasını sağlamaktır. Dolayısıyla Kitâb-ı Mukaddes'te Allah'ın insan şeklinde olduğuna dair bütün ifadeler sembolik olarak yorumlanmalıdır.(Arkan, 2007, s. 84; İbn Meymûn, 2022, s. 339) Delâletü'l-hâirîn kitabının ilk bölümünde dinî metinlerdeki teşbihi ve tecsîmî ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda durmaktadır. Metafizik alanında ilk öğrenilmesi gereken kural Tanrı'nın gayri maddî olduğudur.(Arkan, 2007, s. 35)

Aynı şekilde Delâletü'l-hâirîndinî metinlerdeki Tanrı'nın sıfatlarının yanlış anlaşılması durumunda Tanrı'nın birliğinin ve gayri maddiliğinin tehlikeye düşebileceğine dikkat çekmektedir. Çeşitli analizlerden sonra bütün sıfatların Tanrı hakkında kullanılamayacağını belirtir ve Tanrı hakkında gerçek anlamda kullanılabilecek tek sıfatın onun var olmasıdır. Dolayısıyla Tanrı tanımlanamaz. Bundan dolayı O'nun birliği, gücü, ezeliliği ve hikmeti dahi kabul edilemez. Ona göre bu ifadeleri taşıyan dinî metinler olumlu bir anlamı tasvir etmez, aksine olumsuz anlamını kastederler.(Arkan, 2007, ss. 35-36) Örnek verecek olursak, Tanrı hakkında "bir" denildiğinde onun çok olmadığı ifade edilmektedir. Bundan dolayı, Tanrı ve Tanrısal alan sadece olumsuz sıfatlarla anılabilir. Çünkü Tanrı'nın sıfatları sonsuzdur ve olumlu sıfatların özünü, mahiyetini anlamak insan idrakinin sınırlarının üstündedir.(Arkan, 2007, s. 36)

YÖNTEM

Araştırmada nitel araştırma yöntemi ve karşılaştırmalı metin analizi kullanılmıştır. Başta Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*, *el-Münkız mine'd-Dalâl* ve *Mışkâtü'l-Envâr* adlı eserleri ile İbn Meymûn'un *Dalâletü'l-Hâirîn* adlı eseri olmak üzere temel kaynaklar incelenmiştir.

BULGULAR ve YORUM

Araştırmanın sonucunda her iki düşünürün Tanrı bilgisini insanın nihai yetkinleşmesinin temeli olarak gördükleri; buna karşılık Gazâlî'nin sezgi ve manevi tecrübeye, İbn Meymûn'un ise aklî bilgi ve negatif teolojiye daha fazla vurgu yaptığı ortaya koyulmuştur.

TARTIŞMA, SONUÇ ve ÖNERİLER

Allah tasavvuru, insan hayatını anlamlandıran, yönlendirip şekillendiren önemli bir fonksiyona sahip olduğundan, Allah tasavvurunun sağlıklı bir yapıya kavuşturulması gerekmektedir. Allah'ı lâıykıyla bilebilmek için kuşatıcı ve zengin bir birikime ihtiyaç vardır. Bunun da yolu duyular, akıl ve vahiy gibi her birinin diğerine katkı sağladığını düşünerek bu vasıtalarından istifade edip derin bir perspektif kazanarak elde edilen bilgileri aklî istidlallerle bir araya getirerek bütüncül bir yapıya kavuşturmaktan geçmektedir.

Bu çalışma, XII. yüzyıl düşünce dünyasına yön veren Gazâlî ve Musa b. Meymun'un, Tanrı'nın mahiyeti ve O'na ulaşmanın imkânı (marifetullah) hakkındaki yaklaşımlarını karşılaştırmalı bir perspektifle ele almıştır. Araştırma sürecinde her iki düşünürün epistemolojik temelleri, akıl-vahiy ilişkisine yaklaşımları ve Tanrı'nın zâtı ile sıfatlarına dair görüşleri analiz edilmiştir. Elde edilen bulgular, marifetullahın her iki düşünür için de teolojik sistemin merkezi kavramlarından

biri olduğunu ancak yöntemi ve sınırları bakımından farklı temellendirmelere dayandığını göstermektedir. Her iki düşünür de rasyonel bilgi ile vahyedilmiş hakikat arasındaki dengeyi kurmaya çalışmıştır; ancak vardıkları epistemolojik duraklar farklılık göstermiştir.

Gazâlî açısından marifetullah, kelâmî ve felsefî istidlalleri dışlamamakla birlikte, nihai aşamada tasavvufî tecrübe ile kemale eren bir bilgi türü olarak konumlandırılmıştır. Onun bilgi anlayışında akıl, zorunlu fakat yeterli olmayan bir araçtır; kesinlik (yakîn) ise kalbî arınma ve mânevî tecrübe ile mümkün hâle gelmektedir. Bu yaklaşım, marifetullahı ahlâkî ve varoluşsal bir dönüşüm süreciyle irtibatlandırmaktadır.

İbn Meymun açısından ise marifetullah, daha belirgin biçimde rasyonel-felsefî bir çerçevede ele alınmıştır. Tanrı'nın zatının bilinemeyeceği, O'na ilişkin olumlu sıfatların epistemolojik sorunlar doğuracağı vurgulanmış; bu nedenle negatif teoloji temel bir yöntem olarak benimsenmiştir. Bu yaklaşım, Tanrı'nın mutlak aşkınlığını koruma amacı taşımakta ve insan bilgisinin sınırlarını sistematik biçimde belirlemektedir. Gazâlî, gerçek marifetullahı bilgisel, duygusal ve amelî boyutlarıyla kâmil bir iman olarak tanımlar. Bu seviyeye ulaşmanın, ancak bilgi yollarının kendi alanlarında en etkin şekilde kullanılmasıyla mümkün olabileceğini savunur. Bu nedenle İslam düşüncesinde yer edinmiş üç temel bilgi yoluna —zarûrî ve fitrî, aklî ve nazarî, keşfi ve ilhâmî (hadsî)— marifetullah nazariyesinde önemli yer verir. İbn Meymunise, vahye olan ihtiyacı ifade etme noktasında aklın bir sınırı olduğunu ısrarla ifade etmektedir. Öyle ki, akıl burhanî bilgiyle çalışmaktadır ve burhanî bilginin sınırları da oldukça dardır. Öte yandan insanı yetkinliğe ulaştıracak yegâne vasıta akıl olduğundan, onun ahlâkî ve entelektüel amaçlarına ulaştıracak hâricî yardımlarla desteklenmesi gerekir. Yahudi düşünürüne göre bu yardımcı da Kitâb-ı Mukaddes'ten başkası olamaz.

Gazâlî, ilâhî hakikatlerin bilgisine ancak tasavvufî tecrübeyle ulaşılabilirliğini ve bunu en iyi gerçekleştirenlerin sûfîler olduğunu söyler. İnsanda aklın üstünde bir idrak yetisi olarak açılan “başka bir göz” sayesinde insan, gayb âlemini ve aklın kavrayamadığı hakikatleri görebilir. Bu yeteneğe sahip olanları “peygamberlik ve velilik âlemlerinde parıldayan bir nur” olarak nitelendirir. Ona göre bilgi derecelerinin en üst mertebesi nübüvvet mertebesidir. Bu sebeple Allah'ı en iyi bilenler peygamberlerdir. Gayb konuları duyusal tecrübeye konu olamayacağı için akıl tarafından doğrudan algılanamaz; ancak ilâhî vahiy ile bilinebilir. Dolayısıyla Gazâlî, marifetullah konusunda akli hiyerarşik olarak vahyin altında görür ve onu, vahyi tasdik edip vahyin ortaya koyduğu hakikatleri anlamaya çalıştığı sürece değerli bulur.

İbn Meymun düşüncesinde ise, bir insan, Tanrı'ya uygun şekilde muhabbet besledikten sonra, bütün mitsvaları da muhabbetle yapacaktır. Nitekim kişi, uygun bir şekilde Tanrı'nın muhabbetine müptela olmadığında ve bunun dışında dünyadaki her şeyi terk etmediği sürece, Tanrı sevgisinin onun kalbinde yer etmeyeceği bilinen, açık bir husustur. İnsan, Tanrı'yı ancak akıyla bilebilir. Tanrı'yı ne kadar bilirse ona o kadar muhabbet besleyecektir. Küçük bir bilgi daha az bir muhabbet uyandırırken, büyük bir bilgi daha çok muhabbet uyandırır. Öyleyse kişi, kendisini insanın sahip olduğu anlama ve kavrama potansiyeline göre Yaratıcı'sının ona bildirdiği hikmeti ve anlayışı anlamaya vekavramaya adanmalıdır.

Her iki düşünür de Tanrı'nın zatının (özünün) insan akli tarafından kuşatılamayacağı konusunda hemfikirdir. İbn Meymun, “Olumsuz Teolojisi” (ViaNegativa) ile Tanrı'ya dair ancak “ne olmadığını” söyleyebileceğimizi savunurken; Gazâlî, aklın bir noktadan sonra aciz kalacağını belirterek marifeti “hayret” ve “acz” ile ilişkilendirmiştir.

İnsan, kendisinde taşıdığı ilâhî isim ve sıfatlardan hareketle Allah'ı tanıyabilir. Bu yüzden “kendini bilen Rabbini bilir” ilkesi geçerlidir. Gazâlî, marifeti sahili olmayan bir ummana benzetir. Bu yolda bir son yoktur ve âriflerin dereceleri de sınırsızdır. Her insan, kendi hali ve mertebesi ölçüsünde Allah'ı idrak eder; ancak bu idrak her durumda sınırlıdır. İbn Meymun bu

konuda Gazâlî'yle hemfikirdir. O'na göre de, insanın nihaî mutluluğu ve sonu, Tanrı hakkındaki bilgisiyle yakından alakalıdır.

İbn Meymun düşüncesinde Allah'ı bilmek, insanı erdemli kılar ve ahlâk aklî bilginin sonucudur. Gazâlî düşüncesinde ise marifetullah olmadan ahlâk eksik kalmaktadır. Ona göre nefis terbiyesi olmadan marifetullah gerçekleşemez. Hakiki bilgi ancak ahlâkla ölçülebilmektedir. Kısaca söylemek gerekirse İbn Meymun'un marifetullah anlayışı akıl ve selbî teolojiye dayanırken, Gazâlî'nin marifetullah anlayışı ise kalp, keşf ve tasavvuf yoluyla elde edilen tecrübî bir bilgiye dayanmaktadır.

Karşılaştırmalı değerlendirme sonucu gösteriyor ki; her iki düşünürün Tanrı'nın aşkınlığını ve insan aklının sınırlılığını kabul ettikleri; ancak marifetullahın imkânı ve gerçekleşme biçimi konusunda farklı epistemolojik zeminlere dayandıkları tespit edilmiştir. Gazâlî'de mistik tecrübe belirleyici iken, İbn Meymun'da aklî soyutlama ve felsefî disiplin ön plandadır. Bu farklılık, İslam tasavvuf geleneği ile Orta Çağ Yahudi Aristotelesçiliği arasındaki metodolojik ayrımı yansıtmaktadır.

Sonuç olarak bu çalışma, marifetullah kavramının iki farklı dinî-felsefî gelenekte nasıl temellendirildiğini ortaya koyarak karşılaştırmalı din düşüncesi literatürüne katkı sunmayı amaçlamıştır. İleride yapılacak çalışmalarda, her iki düşünürün nübüvvet teorileri, Tanrı'nın sıfatları meselesi ve ahlâk-bilgi ilişkisi bağlamında daha derinlemesine mukayesesi, konunun daha geniş bir perspektiften değerlendirilmesine imkân sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Akdağ, Ö. (t.y.). *Tanrı'ya Atfedilen Cismanî İfadelerin Mahiyeti: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un Yaklaşımı Üzerine*.
- Akşit, M. (2019). Musa İbn Meymûn'un Düşüncesinde İnsan ve Tanrı İlişkisi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 19(2), 482-494. <https://doi.org/10.30627/cuilah.639874>
- Altuntaş, H., & Şahin, M. (2011). *Kur'an-ı Kerim Meâli* (12. bs.). Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Arkan, A. (2007). *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı* (1. bs.). Değişim Yayınları.
- Gazali, İ.-İ. (t.y.). *İlcâmu 'l-Avâm, an İlmi 'l-Kelâm (İnançta Hashas Ölçüler)* (M. Karaca, Çev.). Hisar Yayınevi.
- Gazali, İ.-İ. (2020). *İhyâ-u Ulûmi'd-dîn* (M. A. Müftüoğlu, Çev.; C. 5). Çelik Yayınları.
- Gazzâlî. (2020). *El-Munkız minel Dalal* (O. Arpaçukuru, Çev.). Beyan Yayınları.
- İbn Meymûn, M. (2022). *Delâletu'l-Hâirîn Akli Karışıklar İçin Rehber* (Ö. Akdağ & O. Bayder, Çev.; 2. bs.). Albaraka Kültür Sanat ve Yayıncılık A.Ş.
- İmam-ı Gazâlî. (2020). *Mişkâtül-Envâr Nur Oylumu* (T. Koç, Çev.). İz Yayıncılık.
- Korkmazgöz, R. (2016). Gazâlî'de Ma'rifetullah Düşüncesi ve Kelâmî İstidlâlin Değeri. *Kelâm Araştırmaları Dergisi (KADER)*, 14(1), 34-61. <https://doi.org/10.18317/kader.28171>
- Öğük, E. (2013). Allah'a Yaklaşmanın İmkânı ve Yolları. *G.O.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 75-97.
- Reis, B. (2009). *Gazâlî'de Marifet-Ahlâk İlişkisi* [Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı]. Uludağ Üniversitesi.
- Uludağ, S. (2003). *Marifet* (C. 28, ss. 54-56). Türkiye Diyanet Vakfı.

İbn Bâcce ve Fârâbî’de Meâd Düşüncesi: Nefs, Akıl ve Saadet Ekseninde Karşılaştırmalı Bir İnceleme

Hümeyraaltun NART¹

Salih AYDIN²

Özet

Bu çalışma, İbn Bâcce ve Fârâbî’nin meâd düşüncesini nefis, akıl ve saadet kavramları üzerinden karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Mevcut literatürde meâd çoğu zaman ölüm sonrası hayat başlığı altında tartışılrsa da iki filozofun metinlerinde mesele yalnızca bedenden ayrılan nefsin akıbetiyle sınırlı değildir. Fârâbî’de meâd; Faal Akıl, müstefâd akıl, erdemli şehir ve saadet kavramlarıyla birlikte kozmolojik ve siyasal bir bütünlük içinde anlaşılır. İbn Bâcce’de ise aynı problem, Kitâbu’n-Nefs’in nefis ve akıl öğretisi ile Tedbîrü’l-Mütevahhid’in öz-yönetim fikri arasındaki bağ üzerinden görünür hale gelir. Çalışmada ayrıca Fârâbî’ye yöneltilen “hurâfât-ı acâiz” isnadı, günümüze bütünüyle ulaşmayan Nikomakhos Ahlâkî şerhi ve İbn Bâcce’nin bu isnada karşı geliştirdiği savunma kaynak-kritik bir yaklaşımla incelenmiştir. Doküman incelemesi ve kavramsal karşılaştırmaya dayanan analiz, söz konusu isnadın Fârâbî’nin mevcut eserleriyle doğrudan doğrulanmadığını; İbn Bâcce’nin ise ahiret hayatının reddi, saadetin yalnızca medeni hayata indirgenmesi ve duyulur dışı varlığın inkârı biçimindeki ithamları açıkça reddettiğini göstermektedir. Sonuç olarak Fârâbî’nin meâd öğretisinin toplumsal-siyasal düzen fikriyle, İbn Bâcce’nin yaklaşımının ise erdemsiz şehirde bireysel yetkinleşme stratejisiyle daha belirgin biçimde şekillendiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, İbn Bâcce, İslam felsefesi, meâd, nefis, saadet.

46

Abstract

This study offers a comparative analysis of Ibn Bajjah’s and al-Farabi’s accounts of ma’ad through the concepts of soul, intellect and felicity. Although ma’ad is often discussed under the heading of life after death, in the texts of both philosophers the issue is not confined to the post-mortem condition of the soul. For al-Farabi, ma’ad should be read within a cosmological and political framework shaped by the Active Intellect, acquired intellect, virtuous city and ultimate felicity. For Ibn Bajjah, the same problem becomes intelligible through the connection between the psychology of Kitab al-Nafs and the self-governance model of Tadbir al-Mutawahhid. The study also examines, from a source-critical perspective, the allegation of hurafat al-‘aja’iz, al-Farabi’s incompletely preserved commentary on the Nicomachean Ethics, and Ibn Bajjah’s defense against this allegation. Based on document analysis and conceptual comparison, the study finds that the allegation cannot be directly substantiated from al-Farabi’s extant works and that Ibn Bajjah explicitly rejects claims that al-Farabi denied the afterlife, reduced felicity to civic life, or rejected suprasensible existence. The study concludes that al-Farabi’s doctrine

¹ Tezli Yüksek Lisans Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, yl2430231024@ogr.sdu.edu.tr, <https://orcid.org/0009-0005-7034-3396>.

² Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, salihaydin@sdu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-3300-9154>.

is more explicitly organized around virtuous socio-political order, whereas Ibn Bajjah's position is marked by individual perfection within a non-virtuous city.

Keywords: Al-Farabi, felicity, Ibn Bajjah, Islamic philosophy, ma'ad, soul.

GİRİŞ

Meâd, İslam düşüncesinde insanın varlık serüveninin son istikametine, ölüm sonrasında nefsin akıbetine ve ebedi hayat fikrine işaret eden merkezî bir kavramdır. Sözlük düzeyinde dönüş ve dönüş yeri anlamı taşıyan kavram, kelâm ve felsefe literatüründe yaratılışın başlangıcı anlamındaki mebd ile birlikte düşünülmüş; insanın nereden geldiği, hangi gaye için var olduğu ve ölüm sonrasında nasıl bir sonuca yöneleceği sorularını aynı teorik düzlemde toplamıştır (Özervarlı, 2003). Bu yönüyle meâd, yalnızca ahiret inancı bakımından değil, nefis teorisi, bilgi anlayışı, ahlak ve siyaset felsefesi bakımından da kurucu bir problem alanıdır.

Fârâbî ve İbn Bâcce, meâd meselesinin yalnızca ölüm hadisesiyle açıklanamayacağını gösteren iki önemli Meşşâî filozoftur. Her iki düşünürde de insanın nihai gayesi, akli yetkinliğe ve saadete ulaşmakla ilişkilendirilir. Bu nedenle meâd, bedenden ayrılan nefsin sonu hakkında dışsal bir ek başlık değil; nefsin hangi düzeyde yetkinleştiği, aklın hangi mertebeye yükseldiği ve insan hayatının hangi amaç doğrultusunda düzenlendiği sorularıyla birlikte anlaşılması gereken bir meseledir. Fârâbî'de bu bütünlük, Tanrı-âlem-insan hiyerarşisi, Faal Akıl ve erdemli şehir öğretisi içinde kurulur. İbn Bâcce'de ise aynı mesele, nefsin yetileri, akli gelişim, ittisal ve erdemsiz toplumda mütevahhidin kendini yönetmesi üzerinden özgün bir görünüm kazanır.

Bu çalışmanın temel problemi şudur: İbn Bâcce ve Fârâbî'nin meâd yaklaşımları, nefis ve akıl teorileriyle hangi düzeyde örtüşmekte; buna karşılık bireysel yetkinlik ile siyasal düzen arasındaki ilişki bakımından nerede ayrılmaktadır? Buna bağlı ikinci problem, Fârâbî'nin meâd reddettiği yönündeki "hurâfât-ı acâiz" isnadının hangi metinsel dayanaklara sahip olduğu ve İbn Bâcce'nin savunusunun bu isnadı nasıl yeniden değerlendirmeyi gerektirdiğidir. Bu iki soru, çalışmanın analitik çerçevesini oluşturmaktadır. Çalışmanın amacı, iki filozofu ortak Meşşâî zemin üzerinde karşılaştırmak; ancak İbn Bâcce'yi Fârâbî'nin basit bir devamı olarak sunmadan, onun hem erdemsiz şehirde bireysel yetkinleşme sorununa verdiği cevabı hem de Fârâbî'nin meâd öğretilerine ilişkin yorum geleneğine yaptığı müdahaleyi görünür kılmaktır.

YÖNTEM

Araştırma, doküman incelemesi, kaynak tenkidi ve kavramsal karşılaştırma yöntemleriyle yürütülmüştür. Fârâbî için *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* ve *el-Medînetü'l-Fâzıla* çizgisinde belirginleşen Faal Akıl, saadet ve erdemli şehir kavramları; İbn Bâcce için *Kitâbu'n-Nefs* ve *Tedbîrü'l-Mütevahhid*'de öne çıkan nefis, ittisal ve mütevahhid kavramları merkeze alınmıştır. Bunun yanı sıra; Fârâbî'nin *Nikomakhos Ahlâkı* şerhinden günümüze ulaşan giriş parçası, İbn Bâcce'nin *Fi's-Sa'âdeti'l-Medeniyye* ve *s-Sa'âdeti'l-Uhreviyye* yahut *Difâ' 'an Ebî Nasr* risalesi ve isnadın aktarım tarihini inceleyen akademik çalışmalar birlikte değerlendirilmiştir. Çalışmada yeni bir tarihsel bulgu ileri sürülmemekte; mevcut birincil metinler ve doğrulanabilir akademik literatür çerçevesinde kaynak-kritik bir yeniden okuma yapılmaktadır.

BULGULAR ve YORUM

Meâd, Nefs ve Akıl: Kavramsal Çerçeve

Meâd kavramının felsefî anlamı, nefsin bedenden ayrılmasından sonra ne olacağı sorusunu içerir; ancak bu soru, İslam filozoflarında genellikle insanın bu dünyadaki yetkinleşme sürecinden bağımsız ele alınmaz. Çünkü nefsin ölüm sonrası akıbeti, nefsin bu dünyada hangi

bilgi, erdem ve akıl düzeyine ulaştığıyla birlikte düşünülür. Bu nedenle meâd, yalnızca gelecekte gerçekleşecek bir durum değil, insanın mevcut hayatındaki yönelişini de belirleyen teleolojik bir ilkedir. Bu bağlamda nefis kavramı belirleyici konumdadır. Meşşâî gelenekte nefis, canlı cismin ilk yetkinliği olarak değerlendirilir; ancak insani nefis, bitkisel ve hayvani işlevlerle sınırlı kalmaz. İnsanın ayırt edici niteliği akıldır. İbn Bâcce'nin *Kitâbu'n-Nefs*'inde de nefis öğretisi, yalnızca canlılık işlevlerinin açıklanması için değil, insanın teorik ve ahlaki yetkinliğe hangi imkânlarla ulaşabileceğini göstermek için kullanılır (İbn Bâcce, 2020). Bu nedenle nefsin bilinmesi, insanın kendini yönetmesinin ve en yüksek gayesine yönelmesinin teorik başlangıcıdır.

Akıl teorisi ise meâd meselesinin ikinci ana eksenidir. Fârâbî'de insan akıllı bilkuvve, bilfiil ve müstefâd akıl aşamaları üzerinden açıklanır. Faal Akıl, insan aklının fiilleşmesinde ve müstefâd akıl düzeyine yükselmesinde belirleyici rol oynar. Büyüközkara ve Karakuş'un değerlendirmesiyle Faal Akıl, Fârâbî'nin insanın akletme sürecini açıklarken yalnızca epistemolojik değil, aynı zamanda ontolojik ve teleolojik bir işlev yüklediği ilkedir (Büyüközkara ve Karakuş, 2022). Aydın'ın müstefâd akıl tartışması da bu mertebenin, sıradan bilme ediminden daha yüksek bir yetkinlik ve saadet düzeyiyle ilişkili olduğunu göstermektedir (Aydın, 2022).

Saadet kavramı bu iki eksen tamamlar. Burada saadet, geçici haz veya bireysel tatmin anlamında kullanılmaz. Fârâbî ve İbn Bâcce bakımından gerçek saadet, insanın akli mahiyetine uygun biçimde yetkinleşmesidir. Bu yetkinleşme hem teorik bilginin derinleşmesini hem de insanın fiillerini aklın rehberliğinde düzenlemesini gerektirir. Dolayısıyla meâd, nefsin akıbetiyle ilgili bir sonuç olduğu kadar, insanın saadete yönelen varlık yapısının da nihai anlamıdır.

Fârâbî'de Meâd: Saadet, Faal Akıl ve Erdemli Siyaset

Fârâbî'nin meâd anlayışı, onun felsefi sisteminin farklı alanlarına dağılmış unsurların birlikte okunmasını gerektirir. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, yalnızca siyaset metni değildir; Tanrı, kozmik düzen, varlıkların hiyerarşisi ve insanın nihai gayesi arasında kurulan ilişkiyi ortaya koyan sistematik bir metindir (Fârâbî, 2020). *el-Medînetü'l-Fâzıla* ise aynı bütünlüğü, erdemli şehir ve insanın saadeti bağlamında daha belirgin bir siyasal çerçeveye taşır (Fârâbî, 2023). Bu nedenle Fârâbî'de meâd, metafizik, psikoloji, ahlak ve siyaset felsefesinin kesişim noktasında yer alır.

Fârâbî'nin sisteminde insan, varlık düzeninin en alt basamağından başlayıp akli yetkinlik yoluyla daha yüksek bir düzeye yönelebilen bir varlıktır. Bu yöneliş, Faal Akıl'ın insan aklını fiilleştirmesiyle mümkün hale gelir. Bilkuvve akıl duysal verilerden hareketle akledilirleri kavrama imkânı taşır; bilfiil akıl bu imkânı etkin hale getirir; müstefâd akıl ise insanın akletme yetisinin en yüksek düzeyine işaret eder. Bu aşamalar, yalnızca bilgi edinme sürecini değil, insanın nihai saadete yönelişini de açıklar (Büyüközkara ve Karakuş, 2022).

Fârâbî açısından saadet, insanın varlık bakımından ulaşabileceği en yüksek kemaldır. Bu nedenle ölüm sonrası akıbet meselesi, insanın bu dünyadaki bilgi ve erdem düzeyinden bağımsız değildir. Aydın'ın Fârâbî'de müstefâd akıl üzerine yaptığı değerlendirme, bilfiil akıl düzeyinin ölümsüzlükle, müstefâd akıl düzeyinin ise ebedi saadetle ilişkilendirilebileceğini göstermektedir (Aydın, 2022). Bu yorum, Fârâbî'de meâdın yalnızca bedensel diriliş tartışmasına indirgenemeyeceğini; nefsin yetkinleşme derecesiyle bağlantılı bir saadet öğretisi olarak okunması gerektiğini ortaya koyar.

Bu öğretilerde siyaset, dışsal bir kurumlar düzeni olmaktan daha fazlasıdır. Erdemli şehir, insanın nihai saadete yönelmesini sağlayacak hayat tarzını, bilgi düzenini ve ahlaki zemini kurar. Fârâbî'nin siyaset felsefesinde reis, yalnızca idari bir figür değildir; toplumu doğru bilgiye,

erdeme ve saadete yönlendiren kurucu akıl konumundadır. Bu nedenle meâd fikri, bireysel nefsin akıbetiyle birlikte toplumsal düzenin amacını da belirler. Toplumun değeri, insanı gerçek saadete ulaştırıp ulaştırmadığı ölçüsünde anlam kazanır.

“Hurâfât-ı Acâiz” İsnadı, Kayıp Ahlâk Şerhi ve İbn Bâcce’nin Savunusu

Fârâbî’nin meâd öğretisi hakkında verilen hükümlerin en tartışmalı dayanaklarından biri, peygamberlerin ahiret tasvirlerini “hurâfât-ı acâiz” olarak gördüğü iddiasıdır. Bu isnat, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd’ün eleştirel aktarımları üzerinden etkili olmuş; sonraki araştırmalarda kimi zaman Fârâbî’nin ahireti reddettiğinin veya saadeti yalnızca bu dünyadaki medeni hayata indirgediğinin doğrudan kanıtı gibi kullanılmıştır. Oysa isnadın Fârâbî’nin günümüze ulaşan temel eserlerinde açık bir karşılığı bulunmamaktadır. Tartışma esas olarak Aristoteles’in *Nikomakhos Ahlâkı*’na yazdığı bildirilen, fakat tam metni günümüze ulaşmayan şerhe dayanmaktadır. Bu nedenle mesele, yalnızca Fârâbî’nin meâd öğretilerine ilişkin doktrinel bir tartışma değil, aynı zamanda kayıp metin, dolaylı aktarım ve görüşlerin şârihe nispeti sorunlarını içeren bir kaynak tenkidi problemidir (Aydın, 2021; Özturan, 2015).

Şerhin bibliyografik durumu bu ihtiyatı zorunlu kılmaktadır. Tabakat kaynakları ile İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd’ün aktarımları, Fârâbî’nin *Nikomakhos Ahlâkı* üzerine bir çalışma kaleme aldığına tanıklık etmektedir. Bununla birlikte bugün elde bulunan metin, İbn Rüşd’ün Orta Şerhinin İbranice tercümesinin başına eklenmiş, Latince aktarımda da karşılığı bulunan kısa bir giriş parçasıdır. Bu parça; eserin adı, amacı, yöntemi, faydası ve bölümleri hakkında bilgi vermekte, ancak ahiret hayatının inkârı veya duyulur varlık dışında bir varlık alanının reddi yönünde açık bir hüküm içermemektedir. Ayrıca söz konusu girişin daha geniş bir şerhin başlangıcı mı, yoksa kaynaklarda şerh diye anılan metnin tamamı mı olduğu kesinleşmiş değildir. Dolayısıyla kayıp olduğu varsayılan bölümde ne söylendiği üzerinden Fârâbî’ye kesin bir doktrin atfetmek metodolojik bakımdan savunulabilir değildir (Özturan, 2015).

İsnadın oluşumunda, yorumlanan metin ile yorumcunun kendi görüşü arasındaki sınırın silinmesi etkili olmuş olabilir. Günümüze ulaşan girişte Fârâbî, *Nikomakhos Ahlâkı*’nın faydasını şehir yönetimiyle ilişkilendirir ve eserin onuncu kitabında özel anlamda mutluluğun ele alındığını belirtir. Aristoteles’in dünyevi erdem ve siyaset bağlamını açıklayan ifadelerinin Fârâbî’nin nihai görüşü gibi okunması, onun saadeti yalnızca medeni saadete indirgediği izlenimini doğurmuş olabilir. Özturan, eldeki parçanın böyle bir indirgemeyi kanıtlamadığını; İbn Bâcce’nin de Fârâbî’nin genel felsefesi dikkate alındığında bu sonuçların burhanî biçimde çıkarılamayacağını vurguladığını göstermektedir (Özturan, 2015). Aydın ise bir diğer açıklama ihtimali olarak, bireysel ölümsüzlük konusunda İskender Afrodisî’ye ait görüşlerin Fârâbî’ye mal edilmiş olabileceğine ve Fârâbî’nin Faal Akıl’la ittihâdı reddedip ittisali benimsemesinin bireysel ölümsüzlüğü reddetmek şeklinde yorumlanmış olabileceğine işaret etmektedir (Aydın, 2021).

İbn Bâcce’nin savunusu, tartışmanın en doğrudan tanıklıklarından biridir. *Fi’s-Sa’âdeti’l-Medeniyye ve’s-Sa’âdeti’l-Uhreviyye* yahut *Difâ’ ‘an Ebî Nasr* başlığıyla bilinen kısa risalede, Fârâbî’ye atfedilen dört iddia sıralanır: ölüm veya bedenden ayrılıştan sonra bekânın bulunmadığı, medeni saadetten başka saadetin olmadığı, duyulur varlık dışında bir varlık alanının mevcut olmadığı ve bunun aksini bildiren sözlerin “hurâfât-ı acâiz” sayıldığı. İbn Bâcce bu iddiaların tamamını Fârâbî hakkında uydurulmuş, geçersiz isnatlar olarak reddeder; ayrıca şerhte ona mal edilen sözlerin çoğunun sonradan nispet edildiğini ve Fârâbî’nin bilinen görüşlerinden bu sonuçların zorunlu olarak çıkmadığını belirtir (İbn Bâcce, 1983).

İbn Bâcce’nin müdahalesi, yalnızca Fârâbî’yi otorite olduğu için savunan bir bağlılık beyanı değildir. O, ithamı aktarmakta; söz konusu ifadelerin şerhin ilk kısmındaki siyaset ve mutluluk vurgusundan doğmuş olabileceğini kabul etmekte; ancak tek bir şerh pasajından hareketle

Fârâbî'nin bütün sistemi hakkında hüküm kurulmasına karşı çıkmaktadır. Bu yaklaşımda iki ayrım belirleyicidir: Aristoteles'in metninde açıklanan görüş ile Fârâbî'nin yerleşik görüşü birbirinden ayrılmalı; ayrıca medeni saadetin ele alınması, uhrevi saadetin reddiyle özdeşleştirilmemelidir. İbn Bâcce'nin aynı risalede bu görüş kümesini Fârâbî ve "öncekiler" yerine İhvân-ı Safâ ed-dâllîn'e bağlaması da savunusunun açık yönünü göstermektedir (İbn Bâcce, 1983; Aydın, 2021; Özturan, 2015).

Bu savunma, İbn Bâcce'nin *Risâletü'l-Vedâ*'da Fârâbî'yi saadet konusunda kendisinden önce en kapsamlı açıklamayı yapan filozof olarak anmasıyla da uyumludur. İbn Bâcce, Endülüs'e ulaşan Fârâbî eserlerinin konuyu bütünüyle açıklamak için yeterli olmadığını belirtse de onu ahiret ve saadet sorununu değersizleştiren bir düşünür olarak sunmaz (Aydın, 2021). Dolayısıyla İbn Bâcce'nin tanıklığı, Fârâbî'nin yalnızca takip edilen bir kavramsal otorite değil, metinleri yanlış isnatlara karşı savunulması gereken bir filozof olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır.

Mevcut delil durumu dikkate alındığında, "hurâfât-ı acâiz" sözünün Fârâbî'nin yerleşik meâd öğretisini ifade ettiği kesin bir veri olarak kullanılamaz. Şerhin tamamının bulunmaması, ifadenin bağlamını doğrudan denetlemeyi engellemektedir; buna karşılık eldeki parçada böyle bir hüküm yer almamakta, Fârâbî'nin mevcut eserlerinde akli yetkinlik, ölüm sonrası saadet ve şekâvet tartışılmakta ve İbn Bâcce isnadı doğrudan reddetmektedir. Bu nedenle çalışmada söz konusu ifade, Fârâbî'nin ahireti inkâr ettiğini kanıtlayan bir cümle olarak değil, kaynak zinciri sorunlu ve yorum tarihinin etkisiyle büyümüş bir isnat olarak değerlendirilmektedir (Fârâbî, 2020; Fârâbî, 2023; Aydın, 2021).

İbn Bâcce'de Meâd: *Kitâbu'n-Nefs'ten Tedbîrü'l-Mütevahhid'e*

Yukarıdaki savunma, İbn Bâcce'nin meâd problemine yalnızca kendi nefis ve akıl teorisi üzerinden değil, Fârâbî mirasının doğru yorumlanması bakımından da müdahil olduğunu göstermektedir. İbn Bâcce'nin meâd düşüncesi, Fârâbî'deki kadar sistematik bir ölüm sonrası öğretisi şeklinde sunulmaz. Buna rağmen onun nefis, akıl, ittisal ve tedbir kavramları, meâd problemine doğrudan açılan bir felsefi zemin oluşturur. *Kitâbu'n-Nefs*, insanın nefis yapısını ve idrak güçlerini açıklarken aynı zamanda insanın hayvani düzeyden akli düzeye yükselme imkânını temellendirir (İbn Bâcce, 2020). Bu nedenle İbn Bâcce'de nefis öğretisi, salt psikolojik bir açıklama değil, insanın son gayesine yönelmesinin şartlarını gösteren bir kuruluştur.

İbn Bâcce'nin felsefesinde belirleyici kavramlardan biri ittisaldır. İttisal, insan aklının Faal Akıl'la ilişki kurarak kendi yetkinliğini tamamlaması anlamında kullanılır. Tamtürk'ün değerlendirmesine göre İbn Bâcce'nin insanın biyolojik ve ruhî yapısını incelemesindeki amaç, insanın nihai gayesini belirlemek ve bu gayeye nasıl ulaşabileceğini göstermektir (Tamtürk, 2020). Bu doğrultuda ittisal, yalnızca bir bilgi teorisi değil, insanın ontolojik ve ahlaki kemalini hedefleyen bir yükseliş ilkesidir. Bu noktada İbn Bâcce'nin Fârâbî'den ayrılan yönü belirginleşir. Fârâbî, insanın saadetine erdemli şehir düzeni içinde düşünürken; İbn Bâcce, erdemli şehir koşullarının mevcut olmadığı bir siyasal gerçeklikte filozofun nasıl yaşayacağı sorusunu merkeze alır. *Tedbîrü'l-Mütevahhid* bu bakımdan İslam siyaset felsefesinde özel bir konuma sahiptir. Eser, erdemsiz şehirde yaşayan erdemli bireyin kendini nasıl yöneteceği, akli yetkinliğini nasıl koruyacağı ve mutluluğa nasıl yöneleceği sorununu tartışır (İbn Bâcce, 2022; Okumuş, 2023).

Mütevahhid, toplumdan bütünüyle kopan pasif bir münzevi değildir. O, erdemsiz toplum içinde yaşasa da zihinsel ve ahlaki yönelişini toplumun bozulmuş ölçülerine teslim etmeyen filozoftur. Köroğlu'nun tevahhüd-hikmet ilişkisi üzerine analizi, İbn Bâcce'de tevahhüdün yalnız kalma hali olmaktan ziyade hikmete yönelen akli bir konumlanış olduğunu göstermektedir (Köroğlu, 2021). Bu konumlanışın nihai ufku ise Faal Akıl'la ittisal ve gerçek saadettir.

İbn Bâcce'nin nevâbit kavramını kullanma biçimi de bu çerçevede önemlidir. Fârâbî'de nevâbit, erdemli şehir içinde düzen bozucu unsurlar için kullanılırken; İbn Bâcce'de kavram, erdemsiz şehirde doğru düşünceye sahip olup çevresiyle uyumsuz kalan bireyleri ifade eden daha olumlu bir anlama yaklaşır. Çaylak ve Yıldırım'ın çalışması, bu dönüşümün mütevahhid figürünü erdemsiz siyasal topluma karşı bir muhalefet ve potansiyel dönüşüm imkânı olarak okumaya elverişli olduğunu göstermektedir (Çaylak ve Yıldırım, 2020). Böylece İbn Bâcce'de meâda yönelen akli yetkinleşme, siyasal gerçeklikten kopuk değil; bozulmuş şehir koşullarında bireyin kendini koruması ve dönüştürücü potansiyel taşımasıyla ilişkilidir.

İbn Bâcce'nin mistik bilgi iddialarına mesafeli tutumu da burada anlam kazanır. Bilgin'in 2024 tarihli değerlendirmesi, İbn Bâcce'nin Meşşâî-rasyonel çizgiye bağlılığı sebebiyle tasavvufi bilgiye ihtiyatlı yaklaştığını; entelektüel çabayı ve akli yetkinliği merkeze aldığını göstermektedir (Bilgin, 2024). Bu çerçevede meâda yöneliş, keşif veya ilhamın öncelendiği bir yol olarak değil, nefsin bilinmesi, aklın geliştirilmesi ve Faal Akıl'la ittisal fikri üzerinden kurulan felsefi bir süreç olarak belirir.

Karşılaştırmalı Değerlendirme

İbn Bâcce ile Fârâbî arasındaki ortak zemin açıktır. Her iki filozof da insanın nihai gayesini saadet olarak görür; saadeti bedensel hazlardan ayırıştırır; akli yetkinliği insanın ayırt edici kemali kabul eder ve Faal Akıl'la ilişkiyi insanın en yüksek düzeye ulaşmasında belirleyici sayar. Bu ortaklık, iki düşünürün Meşşâî gelenek içindeki konumuyla doğrudan ilgilidir. Ne var ki ortak kavramların kullanılması, iki filozofun aynı problemi aynı vurgu ile ele aldığı anlamına gelmez.

Fârâbî'de meâd, daha güçlü biçimde kozmolojik ve siyasal bir sistemin parçasıdır. İnsan nefsinin yetkinleşmesi, varlık düzeni, Faal Akıl, erdemli şehir ve saadet arasındaki bütünlükle açıklanır. Bu modelde şehir, insanın nihai gayesine ulaşması bakımından vazgeçilmez bir düzendir. Erdemli siyasal yapı, bireyin akli ve ahlaki kemalini destekleyen kurumsal zemindir. Dolayısıyla Fârâbî'de meâd düşüncesi, bireyin akıbeti kadar toplumun amacını da belirler.

İbn Bâcce'de ise problem, erdemli şehir idealinin fiilen yokluğu karşısında bireyin ne yapacağı sorusuna kayar. Mütevahhid, bu sorunun cevabıdır. O, erdemsiz şehirde bedensel arzuların, yanlış kanaatlerin ve düşük toplumsal ölçülerin belirlediği hayat tarzına teslim olmadan akli yetkinliğini sürdürmeye çalışan filozoftur. Bu nedenle İbn Bâcce'de meâd, doğrudan bir ahiret doktrini olarak değil, nefsin yetkinleşmesi ve aklın Faal Akıl'la ittisale yönelmesi üzerinden okunmalıdır.

Bu ayrım, iki filozofun siyaset tasavvurlarını da netleştirir. Fârâbî'de birey, erdemli şehrin düzenleyici yapısı içinde saadete yönelir. İbn Bâcce'de ise birey, erdemli şehir yokken bile kendi nefsin ve fiillerini aklın rehberliğinde düzenleyerek saadete yönelmek zorundadır. Birincisinde ideal toplumsal düzen, bireysel yetkinliğin ana zemini iken; ikincisinde bireysel öz-yönetim, bozulmuş toplumsal koşullar altında felsefi hayatın korunma biçimidir.

“Hurâfât-ı acâiz” tartışması, iki filozof arasındaki ilişkinin yalnızca ortak kavramlarla açıklanamayacağını da göstermektedir. İbn Bâcce, Fârâbî'nin kavramsal mirasını kullanmakla yetinmemiş; onun metinleri hakkında oluşan olumsuz bir yorum geleneğine de müdahale etmiştir. Savunusunda medeni saadetin konu edilmesiyle uhrevi saadetin reddedilmesini birbirinden ayırması, kendi meâd anlayışının da duyulur varlık alanıyla sınırlandırılmayacağını ortaya koyar. Bununla birlikte kısa ve polemik niteliğindeki bu risale, İbn Bâcce'nin ölüm sonrası hayat öğretisinin bütün ayrıntılarını tek başına kurmaya elverişli değildir. Metnin asıl değeri, Fârâbî'ye isnat edilen inkâr söylemini reddetmesi ve iki filozof arasındaki sürekliliği meâd ile saadet bağlamında açık biçimde teyit etmesidir (İbn Bâcce, 1983, ss. 197-201; Aydın, 2021; Özturan, 2015).

Bu çerçevede İbn Bâcce'yi yalnızca Fârâbî'nin takipçisi olarak sunmak eksik kalır. Daha doğru ifade ile İbn Bâcce, Fârâbî'nin kavramlarını Endülüs'ün siyasal ve entelektüel gerçekliği içinde yeniden işler. Fârâbî'nin erdemli şehir merkezli saadet modelinin karşısına bütünüyle alternatif bir model koymaz; fakat aynı hedefe erdemsiz şehirde yaşayan bireyin kendini yönetmesi üzerinden ulaşmaya çalışır. Bu yönüyle İbn Bâcce'nin yaklaşımı, meâd meselesini bireysel felsefi varoluşun direnciyle ilişkilendiren özgün bir katkı sunar.

TARTIŞMA, SONUÇ ve ÖNERİLER

Bu çalışmada İbn Bâcce ve Fârâbî'nin meâd düşüncesi, nefis-akıl-saadet ekseninde yeniden değerlendirilmiştir. Elde edilen temel sonuç, meâd meselesinin iki filozof açısından yalnızca ölüm sonrası hayatla ilgili dar bir başlık olmadığıdır. Meâd, insanın nefis yapısının, akli yetkinleşme imkânının, ahlaki yönelişinin ve siyasal çevresinin birlikte değerlendirilmesini gerektiren kurucu bir problemidir.

Kaynak-kritik incelemenin ulaştığı ikinci sonuç, Fârâbî'ye atfedilen “hurâfât-ı acâiz” sözünün doğrudan ve sağlam bir metinsel dayanağa sahip olmadığıdır. İsnadın dayandırıldığı *Nikomakhos Ahlâkı* şerhi bütünüyle elde değildir; günümüze ulaşan giriş parçası ahiretin reddini içermemektedir. İbn Bâcce ise ölüm sonrası bekânın, uhrevi saadetin ve duyulur-ötesi varlığın inkâr edildiği yönündeki iddiaları açıkça Fârâbî'ye karşı uydurulmuş isnatlar olarak değerlendirmektedir. Bu nedenle Fârâbî'nin meâd anlayışı, kayıp bir metne ilişkin dolaylı aktarımlardan ziyade mevcut eserleri ve erken dönem felsefi tanıklıklarla birlikte değerlendirilmelidir (İbn Bâcce, 1983, ss. 197-201; Aydın, 2021; Özturan, 2015).

Fârâbî'de meâd, saadet öğretisinin tamamlayıcı boyutudur. İnsanın gerçek mutluluğu, Faal Akıl'la ilişki kuran aklın yetkinleşmesi ve erdemli şehir düzeni içinde desteklenen ahlaki hayatla mümkündür. Bu nedenle Fârâbî'nin yaklaşımı, bireysel kurtuluşu toplumsal-siyasal düzen fikrinden ayırmaz. Erdemli şehir, insanın nihai gayesine yönelmesi için gerekli bilgi ve erdem ortamını kurar.

İbn Bâcce'de ise aynı hedef, erdemsiz şehir koşullarında bireyin kendini yönetmesi problemine bağlanır. Mütevahhid, toplumun bozuk değer düzeni içinde akli yönünü korumaya çalışan filozoftur. Bu bakımdan İbn Bâcce'nin yaklaşımı, Fârâbî'nin erdemli şehir merkezli modelini reddetmez; ancak onun gerçekleşmediği koşullarda bireysel yetkinleşmenin imkânını araştırır. İbn Bâcce'nin özgünlüğü de tam olarak bu noktada ortaya çıkar.

Çalışmanın ulaştığı sonuçlara göre, iki filozof arasındaki ilişki benzerlik ve farklılık dengesinde okunmalıdır. Ortak nokta; nefsin bilinmesi, aklın yetkinleştirilmesi, Faal Akıl'la ilişki ve saadet amacıdır. Farklılık ise bu amaca ulaşmanın siyasal zeminiyle ilgilidir. Fârâbî için ideal toplumsal düzen belirleyici iken, İbn Bâcce için erdemsiz toplumda bireysel öz-yönetim daha merkezi hale gelir. Bu doğrultuda sonraki araştırmalar için üç öneri öne çıkmaktadır. Birincisi, Fârâbî'nin meâd anlayışı *el-Medînetü'l-Fâzıla*, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* ve *Tahsîlü's-Saâde* gibi metinler birlikte okunarak daha ayrıntılı biçimde incelenmelidir. İkincisi, İbn Bâcce'nin *Kitâbu'n-Nefs*, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, *Risâletü'l-Vedâ*, ittisal risaleleri ve *Difâ' 'an Ebî Nasr* metni arasındaki bağ doğrudan metin karşılaştırmasıyla çalışılmalıdır. Üçüncüsü, “hurâfât-ı acâiz” gibi aktarım sorunlarında kayıp şerhe ilişkin dolaylı rivayetler, günümüze ulaşan fragmanlar ve erken dönem savunular birbirinden ayrıştırılmalı; özellikle cismani diriliş, nefsin bireysel bekası ve müstefâd akıl gibi tartışmalı başlıklarda birincil metinlere dayalı, sınırlı ve gerekçeli yorumlar tercih edilmelidir.

Fârâbî ve İbn Bâcce'de meâd, insanın ölümünden sonra başlayan bağımsız bir aşama değil, insanın bütün hayatını yönlendiren nihai gaye fikridir. Fârâbî bu gayeyi erdemli şehir ve kozmolojik düzen içinde temellendirirken, İbn Bâcce aynı gayeyi erdemsiz şehirde felsefi bireyin öz-yönetimi ve Faal Akıl'la ittisal çabası üzerinden görünür kılar. Bu nedenle iki

filozofun meâd anlayışları, İslam felsefesinde nefis, akıl, siyaset ve saadet arasında kurulan derin bağın iki farklı fakat birbirini tamamlayan ifadesi olarak değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

- Aydın, S. (2021). Fârâbî ile alakalı ileri sürülen “Hurâfât-ı acâiz” isnadı üzerine. *Journal of Islamic Research*, 32(3), 785-797.
- Aydın, S. (2022). Fârâbî’de müstefâd aklın anlamı üzerine farklı bir yaklaşım. *Journal of Islamic Research*, 33(1), 155-170.
- Bilgin, B. (2024). İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd’ün düşüncesinde tasavvufî bilginin yeri. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 10(2), 657-677. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.11>
- Büyüközkara, E., & Karakuş, R. (2022). Fârâbî’ye göre insanın akletmesi ve Faal Akıl. *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, 12(1), 47-76. <https://doi.org/10.18491/beytulhikme.1696>
- Çaylak, A., & Yıldırım, O. (2020). Nevâbitten muhalefete: Mütevahhid’in muhalefetinden erdemli siyasal topluma. *Milel ve Nihal*, 17(2), 333-359. <https://doi.org/10.17131/milel.787717>
- Fârâbî. (2020). *es-Siyâsetü’l-medeniyye: Mevcûtların ilkeleri* (Y. Aydın, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Fârâbî. (2023). *İdeal devlet (el-Medînetü’l-fâzıla)* (L. H. Yaqoob & M. C. Ilgaroğlu, Çev.; A. Arslan, Açıklama ve yorumlar). Divan Kitap.
- İbn Bâcce. (1983). *Resâ’il felsefiyye li-Ebî Bekr b. Bâcce: Nusûs felsefiyye gayr menşûra* (C. el-Alevî, Nşr.). Dârü’s-Sekâfe; Dârü’n-Neşri’l-Mağribiyye.
- İbn Bâcce. (2020). *Kitâbu’n-Nefs: Bireysel özün keşfi* (M. Uyanık, A. Akyol, & B. Tamtürk, Çev. ve Haz.). Elis Yayınları.
- İbn Bâcce. (2022). *Tedbîrü’l-Mütevahhid: Bireysel yönetim okumaları* (M. Uyanık & A. Akyol, Çev. ve Haz.; 4. bs.). Elis Yayınları.
- Köroğlu, B. (2021). İbn Bâcce ve İbn Tufeyl’de tevahhüd-hikmet ilişkisi: Karşılaştırmalı bir analiz denemesi. *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, 11(4), 1679-1723. <https://doi.org/10.18491/beytulhikme.1890>
- Okumuş, E. (2023). İbn Bâcce’nin siyaset ve yönetim anlayışı. *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi*, 10, 735-772. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1338219>
- Özervarlı, M. S. (2003). Mebde ve meâd. *İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 28, ss. 211-212). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özturan, H. (2015). Fârâbî’nin kayıp Nikomakhos Ahlâkı şerhinden kalan parçalar: Tercüme ve tahlil. *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 28, 73-94.
- Tamtürk, B. (2020). Bir bilgi edinme teorisi olarak ittisal kavramının tahlili: İbn Bâcce’nin İttisal el-Akl bi’l-İnsan risalesi merkezli bir inceleme. *Journal of Islamic Research*, 31(3), 661-674.

İbn Rüşd'ün Farâbî'nin Meâd Düşüncesine Eleştirisi

Rahime KOŞMAN¹

Salih AYDIN²

Özet

Bu çalışma, İbn Rüşd'ün Fârâbî'nin meâd düşüncesine yönelttiği eleştirinin mahiyetini, doğrudan bir ahiret inkârı isnadından ziyade felsefî tevilin sınırları bağlamında incelemektedir. Araştırmanın temel problemi, Fârâbî'nin aklî ve ruhânî meâd anlayışının İbn Rüşd tarafından neden dinî hitap, ahiret sorumluluğu ve cismani tasvirler açısından sorunlu görüldüğünü açıklığa kavuşturmadır. Çalışmada katılımcı içermeyen nitel doküman incelemesi ve metin merkezli felsefî çözümleme yöntemi kullanılmıştır. Ana kaynaklar olarak Fârâbî'nin el-Medînetü'l-Fâzıla'sı ile İbn Rüşd'ün Faslu'l-makâl'i ve De Anima'ya uzun şerhi dikkate alınmış; kayıp Nikomakhos Ahlâkı şerhi etrafındaki tartışma ise Neria, Aydın ve Özturan'ın çalışmalarıyla sınırlandırılmıştır. İnceleme sonucunda Fârâbî'de meâdın nefsîn aklî yetkinleşmesi, maddeden ayrılması ve saadet-şekavet dereceleriyle kurulduğu; İbn Rüşd'ün eleştirisinin ise bu yorumu tümünden reddetmekten çok, dinî hitabın ahiret tasvirlerini ve kamusal bağlayıcılığını zayıflatma ihtimaline yöneldiği görülmüştür. Bu nedenle iki düşünür arasındaki ihtilaf, yalnızca ölüm sonrası hayatın varlığına ilişkin değil; tevilin sınırı, nefsîn bedene nispeti ve dinî söylemin korunmasıyla ilgili daha geniş bir felsefî -hermenötik tartışma olarak değerlendirilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, İbn Rüşd, İslam felsefesi, meâd, nefis, tevil.

54

Abstract

This study examines the nature of Averroes' critique of al-Farabi's doctrine of the afterlife not as a simple accusation of denying the hereafter, but as a question concerning the limits of philosophical interpretation. The main problem is to clarify why al-Farabi's intellectual and spiritual account of the afterlife was regarded by Averroes as problematic in relation to religious discourse, moral responsibility and corporeal descriptions of the next life. The study employs qualitative document analysis and text-centered philosophical interpretation. The primary sources are al-Farabi's On the Perfect State, Averroes' Decisive Treatise and Long Commentary on Aristotle's De Anima; the debate around al-Farabi's lost commentary on the Nicomachean Ethics is examined through the studies of Neria, Aydın and Özturan. The analysis shows that al-Farabi's doctrine is structured around intellectual perfection, separation of the soul from matter and graded felicity or misery. Averroes' critique, however, is directed less at philosophy as such than at the possible weakening of the religious language of afterlife, accountability and punishment-reward. Thus, the disagreement should be read as a

¹Tezli Yüksek Lisans Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, yl2430231010@ogr.sdu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-7213-5903>.

² Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, salihaydin@sdu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-3300-9154>.

philosophical-hermeneutical dispute over the limits of interpretation, the soul-body relation and the protection of religious discourse.

Keywords: Afterlife, al-Farabi, Averroes, interpretation, Islamic philosophy, soul.

GİRİŞ

Meâd meselesi, İslam felsefesinde yalnızca ölümden sonra hayatın varlığına ilişkin dar bir tartışma değildir. Bu mesele; nefsîn mahiyeti, aklî yetkinleşme, saadet, dinî hitap, ahlâkî sorumluluk ve şeriatın kamusal diliyle birlikte düşünülmek zorundadır. Fârâbî ile İbn Rüşd arasındaki ayrışma da tam olarak bu kesişim noktasında belirir. Fârâbî, insanın nihai gayesini saadet olarak kurarken bu gayeyi nefsîn aklî yetkinleşmesi ve Faal Akıl ile ilişkisi üzerinden açıklar. Bu çerçevede ölüm sonrası hayat, bedensel tasvirlerden çok nefsîn maddeden bağımsızlaşması ve aklî varoluş mertebesine yükselmesiyle anlam kazanır (Fârâbî, 1985, ss. 243-245, 259-265).

İbn Rüşd'ün eleştirisi ise bu aklî çerçeveyi doğrudan felsefe karşıtı bir tutumla reddetmez. Aksine onun genel yaklaşımı, burhânî araştırma ile dinî hakîkatın temelde çatışmayacağı kabulüne dayanır. Faslu'l-makâl'de açık biçimde savunulan ilke şudur: Burhânî düşünme hakîkate ulaştırıyorsa, bu sonuç dinî hakîkatle gerçek anlamda karşı karşıya getirilemez; görünürde bir farklılık varsa, Arap dilinin kuralları içinde tevil imkanı gündeme gelir (İbn Rüşd, 2001, ss. 12-14; İbn Rüşd, 2020). Buna rağmen İbn Rüşd, her tevilin aynı ölçüde meşru olmadığını da ısrarla vurgular. Özellikle ahirete ilişkin tasvirlerin herkes için aynı düzeyde yorumlanması, onun açısından hem dinî hem de toplumsal sonuçlar doğurabilecek hassas bir meseledir (İbn Rüşd, 2001, ss. 32-34, 42-44).

Bu bildirinin temel iddiası şudur: İbn Rüşd'ün Fârâbî'ye yönelttiği eleştiri, Fârâbî'nin ahireti bütünüyle inkâr ettiği şeklinde kurulamaz. Eldeki Fârâbî metinleri, böyle bir sonuca izin vermemektedir. Fârâbî'nin el-Medînetü'l-Fâzıla'da nefsîn maddeden ayrıldıktan sonra varlığını sürdürebileceğini, benzer ruhlarla birleşerek saadetini artırabileceğini ve kötü yatkinlikların ölüm sonrasında şekavete dönüşebileceğini söylemesi, onun düşüncesinin mutlak inkâr çizgisine indirgenmesini engeller (Fârâbî, 1985, ss. 259-275). Bununla birlikte Fârâbî'nin meâdî ağırlıklı biçimde aklî ve ruhânî düzeyde yorumlaması, İbn Rüşd açısından dinî hitabın cismani ve temsili yönünü zayıflatma riski taşır.

Bu noktada iki yanlış okumadan özellikle kaçınmak gerekir. Birinci yanlış okuma, Fârâbî'nin cismani tasvirlerle mesafeli duran aklî dilini doğrudan ahiret inkârı şeklinde anlamaktır. İkinci yanlış okuma ise İbn Rüşd'ün itirazını felsefeye karşı kelâmî bir tepki olarak göstermektir. Oysa İbn Rüşd, burhânî yöntemi meşru kabul ettiği gibi, filozofların tamamını aynı hüküm altında toplamayı da problemli görür. Tartışmanın gerçek odağı, ahiretin felsefî olarak yorumlanıp yorumlanamayacağı değil; bu yorumun dinî hitabın asli maksadını ortadan kaldırıp kaldırmadığıdır. Bu sebeple bildiride, Fârâbî ve İbn Rüşd arasındaki gerilim, inkâr-savunma ikiliğiyle değil, tevilin sınırı ve muhatap düzeyleri ekseninde okunmaktadır.

Bu nedenle çalışma, meseleyi polemik düzeyinden çıkarıp metinsel ve kavramsal zeminde değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Önce Fârâbî'de meâdın hangi aklî ve nefsî temellere dayandığı incelenecek, ardından İbn Rüşd'ün eleştirisinin hangi metinler ve ilkeler üzerinden şekillendiği tartışılacaktır. Son aşamada ise bu eleştirinin değeri ve sınırı gösterilecektir. Böylece İbn Rüşd'ün Fârâbî'ye karşı konumu, ne basit bir reddiye ne de tam bir savunma olarak; felsefî tevil ile dinî hitap arasında kurulan denge arayışı olarak değerlendirilecektir.

YÖNTEM

Bu çalışma, klasik metinlere dayalı nitel bir doküman incelemesi ve felsefî metin çözümlemesi olarak tasarlanmıştır. Araştırmada deneysel veri, örneklem veya katılımcı bulunmamaktadır. İncelemenin veri kaynaklarını Fârâbî ve İbn Rüşd'e ait temel metinler ile bu metinlerdeki tartışmalı noktaları ele alan seçilmiş ikincil literatür oluşturmaktadır. Bu tercih, konunun tarihsel-felsefî mahiyetiyle uyumludur; çünkü mesele modern bir alan araştırmasından çok, klasik felsefe metinlerindeki kavram ilişkilerinin ve aktarım zincirlerinin doğru okunmasına bağlıdır.

Birincil metin olarak Fârâbî'nin el-Medînetü'l-Fâzıla'sı, Richard Walzer'in Arapça metin ve İngilizce çeviriyi birlikte sunduğu neşir üzerinden kullanılmış; metin karşılaştırmasında Yaşar Aydın'ın Türkçe el-Medînetü'l-Fâzıla, Kitabü'l-Mille ve es-Siyâsetü'l-Medeniyye çevirilerinden de yararlanılmıştır. Bu metin, özellikle nefsin yetkinleşmesi, maddeden ayrılması, saadet ve şekavet dereceleri bakımından çalışmanın ana dayanağıdır. İbn Rüşd tarafında ise Faslu'l-makâl, felsefe-din ilişkisi ve tevilin sınırları bakımından; De Anima'ya uzun şerh ve Türkçe Psikoloji Şerhi ise Fârâbî'ye yöneltilecek akıl ve ittisal merkezli eleştirinin arka planı bakımından değerlendirilmiştir (Fârâbî, 1985, 2019a, 2019b, 2020; İbn Rüşd, 2001, 2007, 2009, 2020; Toktaş, 2002).

İkincil literatür seçiminde iki ölçüt esas alınmıştır. İlk olarak, Fârâbî'nin kayıp Nikomakhos Ahlakı şerhi etrafındaki tartışmayı doğrudan inceleyen çalışmalar tercih edilmiştir. Bu kapsamda Neria'nın metinsel bulguları, Özturan'ın Türkçe tercüme ve tahlili, Aydın'ın ise 'hurâfât-ı acâiz' isnadına ilişkin değerlendirmesi temel alınmıştır (Aydın, 2021; Neria, 2013; Özturan, 2015). İkinci olarak, kaynak kullanımında ihtiyat ilkesi benimsenmiştir. Fârâbî'nin mevcut eserlerinden doğrudan çıkarılamayan hiçbir iddia, onun kesin görüşü gibi sunulmamıştır. Kayıp veya dolaylı aktarıma dayalı unsurlar, yalnızca ihtilafın tarihsel arka planını göstermek amacıyla kullanılmıştır.

BULGULAR ve YORUM

Fârâbî'de Meâd ın Aklî ve Ruhânî Zemini

Fârâbî'de meâdın anlaşılması için ilk belirleyici kavram saadettir. Saadet, insanın kendisi için istenen en yüksek gayeye ulaşmasıdır; ancak bu gaye sıradan haz, dünyevi başarı veya yalnızca siyasal düzenle sınırlı değildir. Fârâbî'nin erdemli şehir öğretisinde insan, teorik ve pratik akıl yetilerini yetkinleştirerek Faal Akıl'dan gelen feyzi almaya elverişli hale gelir. En yüksek mertebede bu kişi, hem filozof hem de peygamberane kavrayışa sahip önder olarak tasvir edilir; onun ruhu Faal Akıl ile ilişki kurmuş ve insanlık mertebesinin en üst derecesine ulaşmıştır (Fârâbî, 1985, ss. 243-245; Fârâbî, 2019a, 2019b; Toktaş, 2002).

Bu çerçevede ölüm sonrası hayat, Fârâbî'de bedeninin yeniden inşasından çok nefsin aklî yetkinliğiyle ilişkilidir. el-Medînetü'l-Fâzıla'nın ahiret bölümünde Fârâbî, saadete götüren fiillerin tekrarıyla nefsin daha güçlü, daha üstün ve daha yetkin hale geldiğini söyler. Nefs bu yetkinlik düzeyine ulaştığında maddeye ihtiyaç duymayacak bir bağımsızlığa erişir; madde yok olduğunda o da yok olmaz ve varlığını sürdürmek için maddeye muhtaç kalmaz (Fârâbî, 1985, ss. 259-263). Bu ifade, Fârâbî'nin meâd ı tamamen bu dünya ile sınırladığı iddiasını zayıflatır. Çünkü burada nefsin maddeden ayrıldıktan sonra da varlık tarzını koruması açıkça dile getirilmektedir.

Fârâbî'nin nübüvvet anlayışı da bu aklî çerçeveyi destekler. Faal Akıl, yalnızca teorik bilginin kaynağı olarak değil, vahyin peygambere ulaşmasında aracılık eden ilke olarak da konumlandırılır. En yetkin insan, teorik ve pratik akıl güçleriyle birlikte tahayyül gücü bakımından da yetkinleştğinde, hem filozof hem de peygamberane rehberlik niteliği kazanır

(Fârâbî, 1985, ss. 243-245; Fârâbî, 2019a, 2019b; Toktaş, 2002). Bu yapı, Fârâbî’de dinî tasvirlerin bütünüyle dışlandığı anlamına gelmez; fakat dinî dilin hakîkatı temsil eden ve farklı kavrayış düzeylerine taşıyan bir işlev gördüğünü gösterir. İbn Rüşd açısından sorun da tam burada doğar: Temsili din dili, felsefî açıklama lehine bütünüyle ikincilleştirildiğinde, halkın ahiret tasavvuru ve ahlâkî yönelimi zayıflayabilir.

Fârâbî’nin ayırık nefisler hakkındaki dili bütünüyle cismani değildir. Nefs maddeden ayrıldığında bedene ait hareket, sükûn, mekân ve benzeri niteliklerle açıklanamaz. Ayırık nefisler, cisimler gibi aynı mekânda yer kaplayan varlıklar değildir; bu nedenle onların birlikteliği de cisimlerin karşılaşmasına benzemez. Fârâbî’ye göre aynı derece ve nitelikteki saadet ehli nefisler birbirine katıldıkça her birinin idraki ve sevinci artar; bu artış sonsuz bir süreç içinde devam eder (Fârâbî, 1985, ss. 263-265). Bu tablo, meâd ın Fârâbî’de ruhânî-aklî bir saadet olarak kurulduğunu gösterir.

Bununla birlikte Fârâbî bütün nefisler için aynı akıbeti öngörmez. Cahil şehirlerin insanları, hakîkatten yalnızca ilk kavranılırlar düzeyinde pay aldıkları için nefis bakımından eksik kalırlar. Bu nefisler, varlıklarını sürdürmek için maddeye muhtaçtır; onları taşıyan maddi dayanak ortadan kalkınca ilgili yetiler de ortadan kalkar. Fârâbî bu gruptakilerin hayvanlar gibi çözülüp yokluğa gittiğini belirtir (Fârâbî, 1985, ss. 271-273). Buna karşılık doğru görüşlere sahip oldukları halde kötü fiillerle kötü yatkinlikler kazanan nefisler maddeden ayrılır, fakat bu ayrılış onlar için saadet değil, içsel çatışma ve sürekli elem doğurur. Böylece şekavet, nefsîn bedenden ayrıldıktan sonra kendi kötü yatkinlikleriyle karşılaşması biçiminde anlaşılır (Fârâbî, 1985, ss. 273-275).

Bu veriler, Fârâbî’de meâd ın iki yönlü bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Bir yandan ölüm sonrası varoluş, aklî yetkinlik kazanmış nefisler için mümkündür; diğer yandan bu varoluş, herkes için eşit ve bedensel bir yeniden diriliş biçiminde tasvir edilmez. Dolayısıyla Fârâbî’nin yaklaşımı, klasik kelâmî cismânî haşir anlayışıyla birebir örtüşmediği gibi, ahiretin mutlak inkârına da indirgenemez. İbn Rüşd’ün eleştirisini anlamlı kılan gerilim de burada ortaya çıkar: Fârâbî’nin metinleri ahiret fikrini tümünden dışlamaz; fakat ahiret öğretisini seçkinci, aklî ve ruhânî bir dile yerleştirir.

İbn Rüşd’ün Eleştirisinin Metinsel Zemini

İbn Rüşd’ün Fârâbî’ye yönelik eleştirisinin en tartışmalı dayanağı, Fârâbî’nin kayıp Nikomakhos Ahlâkî şerhi etrafında aktarılan rivayetlerdir. Neria’nın çalışmasına göre, Fârâbî’nin Aristoteles’in Ethica Nicomachea’sına yazdığı şerh büyük ölçüde kayıptır; ancak Endülüs çizgisinde İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd tarafından aktarılan bazı ifadeler, onun mutluluğu yalnızca bu dünya ile sınırladığı, ahiret mutluluğunu dışladığı ve Faal Akıl ile ittisâli en yüksek gaye olarak görmediği iddiasına zemin hazırlamıştır (Neria, 2013, ss. 69-99). Bu rivayet zinciri, Fârâbî algısının Endülüs felsefesinde nasıl sorunlu bir başlık haline geldiğini göstermesi bakımından önemlidir.

İbn Rüşd’ün De Anima’ya uzun şerhinde Fârâbî’ye yönelttiği eleştiri de aynı bağlama yerleşir. İbn Rüşd burada Fârâbî’nin Nikomakhos Ahlâkî şerhinde ayırık akıllarla ittisali reddeder görüldüğünü ve insanın nihai gayesinin teorik yetkinlik dışında bir şey olmaması gerektiğini söylediğini aktarır (İbn Rüşd, 2009, ss. 345-346). Bu aktarım, Fârâbî’nin insanın en yüksek saadetini Faal Akıl ile ilişki bakımından nasıl kurduğu sorusunu doğrudan ilgilendirir. Eğer insani gaye yalnızca dünyadaki teorik yetkinlik olarak anlaşılırsa, ölüm sonrası saadetin ne türden bir gerçeklik olduğu belirsizleşir. Ancak burada kritik nokta şudur: Bu eleştiri, Fârâbî’nin eldeki temel eserlerinden çıkarılmış kesin bir sonuç değildir. Kayıp şerhin ilgili bölümleri elde bulunmadığı için, İbn Rüşd’ün aktarımı doğrudan Fârâbî’nin nihai kanaatini belirleyen bir delil gibi kullanılamaz. Özturan, kayıp Nikomakhos Ahlâkî şerhinden yalnızca

sınırlı parçaların günümüze ulaştığını, bu nedenle metnin tamamından hareketle kesin bir ahiret yorumu kurmanın mümkün olmadığını gösterir (Özturan, 2015, ss. 73-94). Neria'nın yeni metinsel bulguları da şerhin önemini ortaya koymakla birlikte, tartışmanın bütünüyle çözüldüğünü değil, daha dikkatli okunması gerektiğini göstermektedir (Neria, 2013, ss. 69-99).

Aydın'ın 'hurâfât-ı acâiz' isnadına ilişkin değerlendirmesi bu noktada belirleyici bir ihtiyat payı sağlar. Aydın'a göre Fârâbî'nin peygamberlerin ahiret hayatına ilişkin anlatımlarını 'kocakarı masalları' olarak gördüğü iddiası delil bakımından sorunludur; Fârâbî'nin mevcut eserlerinde bilfiil akıl düzeyine erişen insanların saadet veya şekavet üzere ferdi ölümsüzlüğe ulaşabileceklerini gösteren ifadeler bulunmaktadır (Aydın, 2021, ss. 785-797). Bu tespit, İbn Rüşd'ün eleştirisini tamamen geçersiz kılmaz; fakat eleştirinin Fârâbî'nin kesin ahiret inancını değil, ona nispet edilen veya onun metinlerinden problemlı biçimde çıkarılan bir yorumu hedeflediğini gösterir.

Aydın'ın çalışmasının sağladığı en önemli katkı, isnadı tek bir anlamla dondurmamasıdır. Söz konusu ifade, Fârâbî'nin uhrevî tasvirleri mecâzî gördüğü şeklindeki bir yorumun yanlış anlaşılmasından doğmuş olabilir; Faal Akıl ile ittihamı reddetmesinin ölümsüzlük imkanını ortadan kaldırdığı sanılmış olabilir; hatta bu görüşün Fârâbî'ye değil, Aristoteles yorumunda İskender Afrodisi'ye ait bir çizgiye yöneltilmiş olması da mümkündür (Aydın, 2021, ss. 785-797). Bu ihtimallerin hiçbiri kesin hüküm kurmaya yeterli değildir; fakat hepsi, İbn Rüşd'ün eleştirisini tarihsel olarak anlaşılır kılar. Çünkü Endülüs'te Fârâbî'nin metinleri, mevcut eserlerin tamamına değil, kimi zaman eksik ve tartışmalı aktarımlara dayanarak okunmuştur.

Bu nedenle İbn Rüşd'ün eleştirisi iki katmanlı okunmalıdır. Birinci katmanda, Fârâbî'nin akıl ve saadet merkezli meâd anlayışının dinî ahiret tasvirlerini arka plana itmesi eleştirilir. İkinci katmanda ise bu yorumun halka yönelik dinî hitapta doğurabileceği sonuçlar tartışılır. Bu ikinci katman, İbn Rüşd'ün sadece metafizik bir meseleyle değil, aynı zamanda din dilinin korunmasıyla ilgilendiğini gösterir. Onun açısından sorun, felsefî yorumun kendisi değil; bu yorumun ahiretin varlığını, hesap fikrini ve mükâfat-ceza bilincini zayıflatarak biçimde dolaşıma sokulmasıdır.

Tevilin Sınırı ve Dinî Hitabın Korunması

İbn Rüşd'ün Fârâbî eleştirisini doğru konumlandırmak için Faslu'l-makâl'deki tevil teorisi dikkate alınmalıdır. İbn Rüşd'e göre din, varlıklar üzerine düşünmeyi emreder; burhânî araştırma da varlıkların hakîkatine ulaşma yoludur. Bu nedenle sahih burhanın ulaştığı sonuç ile dinî hakikat arasında gerçek bir çelişki bulunamaz. Görünürde çelişki ortaya çıktığında, nasların zahiri anlamı Arap dilinin mecaz kuralları içinde yorumlanabilir (İbn Rüşd, 2001, ss. 12-14; İbn Rüşd, 2020). Bu ilke, İbn Rüşd'ü felsefeye karşı değil, felsefeyi dinî ilke içinde konumlandıran bir düşünür olarak gösterir. Bununla birlikte İbn Rüşd, tevilin herkes için aynı biçimde kullanılmasına karşıdır. Dinî hitap, farklı kavrayış düzeylerine sahip insanlara yönelmiştir. Burhan ehli, cedel ehli ve hitabet ehli aynı hakîkate aynı yolla ulaşmaz. Bu nedenle herkesin kavrayamayacağı yorumların halka açıklanması, hakîkati göstermek yerine inanç zeminini sarsabilir. İbn Rüşd, özellikle burhânî yoruma ehil olmayan kimseler bakımından zahiri anlamın korunması gerektiğini belirtir (İbn Rüşd, 2001, ss. 42-44). Bu ayırım, İbn Rüşd'ün düşüncesinde yalnızca pedagojik bir kolaylık değildir; dinî bilginin toplumsal düzeni koruma biçimiyle doğrudan ilgilidir. Ona göre burhan ehlinin kavrayabileceği soyut yorum, hitabet yoluyla tasdik eden kitleye aynı biçimde sunulduğunda, anlam açıklığa kavuşmaz; aksine inanç konusu belirsizleşir. Bu nedenle seçkinler için tevil görev olabilirken, çoğunluk için zahiri anlamın korunması görevdir (İbn Rüşd, 2001, ss. 42-44). Böylece İbn Rüşd, hakîkatin farklı düzeylerde ifade edilebileceğini kabul eder; ancak bu düzeyler arasındaki geçişin kontrolsüz biçimde yapılmasını dinî ve ahlâkî bakımdan sakıncalı görür.

Ahret tasvirleri söz konusu olduğunda bu ilke daha hassas hale gelir. İbn Rüşd, ahiretin tasvirleri ve şartları konusunda âlimler arasında farklı yaklaşımlar bulunduğunu kabul eder. Bazıları bu tasvirleri zahiri anlamlarıyla alır, bazıları ise yorumlar. Ancak ona göre belirleyici sınır, ahiretin varlığını kabul etmektir. Bir âlim, ahiretin varlığını tasdik ettiği ve yorumu bu varlığı inkâra götürmediği sürece hatasında mazur görülebilir. Buna karşılık ahiretin varlığını reddetmek, şeriatın temel ilkelerinden birini inkâr etmek anlamına gelir (İbn Rüşd, 2001, ss. 32-34; İbn Rüşd, 2020). Bu yaklaşım, İbn Rüşd'ün Fârâbî'ye yönelik itirazının neden salt teorik bir ayrıntı olmadığını açıklar. Fârâbî'nin meâd ı nefsin aklî yetkinliği ve maddeden ayrılması üzerinden kurması, burhânî düzeyde felsefî bir açıklama olarak anlaşılabilir. Fakat bu açıklama, dinî hitabın cennet, cehennem, diriliş, hesap, ödül ve ceza dilini yalnızca alt düzeyde temsiller olarak değersizleştirecek biçimde sunulursa, İbn Rüşd açısından tevil sınırını aşmış olur. Çünkü böyle bir durumda tevil, nassın hakikatini açıklamak yerine onun kamusal ve ahlâkî işlevini zayıflatır.

İbn Rüşd'ün tutumu bu nedenle dengeli fakat serttir. O, Gazzali'nin filozoflara yönelttiği genelleyici tekfir çizgisini aynen sürdürmez; Fârâbî ve İbn Sina gibi filozofların felsefî yöntemini bütünüyle mahkûm etmez. Buna karşılık ahiret öğretisinin, yalnızca seçkinlerin kavrayabileceği soyut bir aklî bekâ anlayışına çekilmesine de izin vermez. İbn Rüşd'ün Fârâbî eleştirisinin merkezinde, tam da bu denge yer alır: Burhânî yorum meşrudur; fakat dinî hitabın ahiret inancını kuran bağlayıcı dili iptal edilemez. Bu çerçevede cismani tasvirler, İbn Rüşd açısından yalnızca avam için üretilmiş basit imgeler değildir. Onlar, ahiretin varlığına, hesap düşüncesine ve insan fiillerinin sonuç doğuracağı inancına yönelten dinî dilin zorunlu araçlarıdır. Burhan ehli bu tasvirlerin mahiyetini tartışabilir; fakat tartışma, tasvirlerin işaret ettiği temel hakikatı iptal etmemelidir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün Fârâbî'ye itirazı, bedeni felsefî olarak aynen iade etme meselesinden daha geniştir. Asıl mesele, ahiret dilinin soyut aklî beka öğretisine indirgenerek sıradan müminin sorumluluk bilincinden koparılması ihtimalidir.

Eleştirisinin Felsefî Değeri ve Sınırı

İbn Rüşd'ün eleştirisinin felsefî değeri, Fârâbî'nin meâd anlayışını daha geniş bir sorun alanına taşımasında görülür. Fârâbî'de ölüm sonrası hayat, aklî yetkinliğe ulaşan nefislerin maddeden bağımsız varlığı ve saadeti üzerinden açıklanır. Bu açıklama, nefsin bedene bağımlılığını aşması bakımından tutarlı bir metafizik çerçeve sunar. Ancak aynı çerçeve, dinî metinlerdeki bedensel tasvirlerin konumunu belirsiz bırakabilir. İbn Rüşd, bu belirsizliği fark ederek meâd meselesini yalnızca nefis metafiziği değil, aynı zamanda dinî anlamın korunması meselesi olarak tartışır. Bununla birlikte eleştirisinin sınırı da açıktır. Fârâbî'nin eldeki metinleri, onun ahireti toptan reddettiğini göstermez. Aksine el-Medînetü'l-Fâzıla'da saadet ehli nefislerin maddeden ayrıldıktan sonra varlığını sürdürmesi, benzer nefislerle birleşmesi ve sevincinin artması açıkça ifade edilir. Şekavet ehli nefislerin de kötü yatkinlıkları sebebiyle elem duyması, Fârâbî'de ölüm sonrası ahlâkî akıbet fikrinin bütünüyle dışlanmadığını gösterir (Fârâbî, 1985, ss. 263-275). Bu nedenle İbn Rüşd'ün eleştirisi, Fârâbî'nin bütün sistemine yöneltilmiş kesin bir mahkûmiyet değil; onun ahiret yorumunun dinî hitap bakımından doğurabileceği risklere ilişkin bir uyarı olarak okunmalıdır.

Sonuçta mesele, Fârâbî'nin meâdı kabul edip etmediği gibi basit bir ikiliğe indirgenemez. Daha doğru soru şudur: Fârâbî'nin kabul ettiği meâd nasıl bir meâddır ve bu meâd anlayışı, dinî halka yönelik cismani ve temsili ahiret dilini ne ölçüde korumaktadır? İbn Rüşd'ün eleştirisi bu soruda yoğunlaşır. O, Fârâbî'nin akıl merkezli açıklamasını tamamen terk etmez; fakat onu şeriatın ahiret tasvirleri, hesap fikri ve halkın iman dünyası açısından sınırlandırmaya çalışır. Böylece İbn Rüşd, Fârâbî ile kelâmî literalizm arasında ara bir konumda durur: Felsefî tevili kabul eder, fakat ahiretin varlığını ve dinî hitabın yönlendirici gücünü vazgeçilmez görür.

Bu sonuç, bildirinin ana odağını da belirlemektedir. Fârâbî, meâdî metafizik psikoloji içinde temellendirir; İbn Rüşd ise aynı meseleyi felsefe-din ilişkisi ve şeriatın muhatapları açısından yeniden düzenler. Birincisinde belirleyici olan nefsin aklî yetkinliği, ikincisinde ise bu yetkinlik dilinin dinî inanç alanında nasıl karşılanacağıdır. Bu fark dikkate alınmadığında Fârâbî gereğinden fazla inkârcı, İbn Rüşd ise gereğinden fazla literalist gösterilir. Oysa her iki niteleme de metinlerin taşıdığı nüansı daraltır.

SONUÇ

İbn Rüşd'ün Fârâbî'nin meâd düşüncesine yönelttiği eleştiri, doğrudan ve basit bir ahiret inkârı ithamı olarak okunmamalıdır. Metinlerin daha dikkatli incelenmesi, ihtilafın asıl merkezinde üç meselenin bulunduğunu göstermektedir: nefsîn ölüm sonrası varlık tarzı, felsefî tevilin sınırı ve dinî hitabın kamusal bağlayıcılığı. Fârâbî'de meâd, aklî yetkinleşme ve nefsîn maddeden ayrılması üzerinden temellendirilmiştir. Bu nedenle onun ahiret anlayışı, cismani tasvirlerden ziyade ruhânî-aklî bir beka öğretisi olarak görünür. Ancak bu, Fârâbî'nin ahireti bütünüyle reddettiği anlamına gelmez.

Fârâbî'nin mevcut eserleri, özellikle el-Medînetü'l-Fâzıla, nefsîn yetkinleşmesi sonucunda maddeden bağımsız varlığını sürdürebileceğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Saadet ehli nefislerin benzer nefislerle birleşmesi ve sevinçlerinin artması, şekavet ehli nefislerin ise kötü yatkinlikları sebebiyle elem duyması, ölüm sonrası ahlâkî akıbet fikrinin Fârâbî'de tamamen dışlanmadığını göstermektedir. Bu nedenle 'hurâfât-ı acâiz' isnadı, Fârâbî'nin kesin görüşü gibi değil; kayıp ve dolaylı aktarım zinciri üzerinden gelen tartışmalı bir eleştiri başlığı olarak değerlendirilmelidir.

İbn Rüşd'ün katkısı, bu tartışmalı noktayı felsefe-din ilişkisi bakımından daha ilkeli bir zemine taşımasındadır. Ona göre burhânî yorum meşrudur; fakat tevil, ahiretin varlığını ve dinî hitabın mükâfat-ceza düzenini iptal edecek noktaya taşınamaz. Özellikle halka yönelik dinî söylemde ahiret tasvirlerinin zahiri anlamını tümüyle soyutlaştırmak, iman, sorumluluk ve ahlâkî yöneliş bakımından tehlikeli sonuçlar doğurabilir. Bu nedenle İbn Rüşd, Fârâbî'nin meâd anlayışında gördüğü sorunu felsefî akıl yürütmenin kendisinde değil, bu akıl yürütmenin dinî anlamı daraltma ihtimalinde bulur.

İbn Rüşd'ün Fârâbî eleştirisi hem değerli hem de sınırlıdır. Değerlidir; çünkü felsefî tevilin dinî inanç esasları karşısındaki sınırını görünür kılar. Sınırlıdır; çünkü Fârâbî'nin eldeki metinleri, ona yöneltilen en ağır isnatları doğrudan doğrulamamaktadır. Bu nedenle en güvenli akademik sonuç şudur: İbn Rüşd, Fârâbî'nin meâd anlayışını ahiretin varlığını inkâr ettiği için değil, ahiret öğretisini fazla aklî ve ruhânî bir zemine taşıdığı için eleştirmiştir. İki düşünür arasındaki ayrışma, ahiretin var olup olmadığı tartışmasından çok, ahiretin nasıl anlaşılacağı ve dinî hitabın hangi sınırdan tevil edilebileceği tartışmasıdır.

KAYNAKÇA

- Aydın, S. (2021). Fârâbî ile alakalı ileri sürülen “hurâfât-ı acâiz” isnadı üzerine. *Journal of Islamic Research*, 32(3), 785-797.
- Fârâbî. (1985). *Al-Fârâbî on the Perfect State: Abū Naşr al-Farabi's Mabâdi' ārā' ahl al-madîna al-fâḍila* (R. Walzer, Ed. & Trans.). Clarendon Press.
- Fârâbî. (2019a). *el-Medînetü'l-Fâzıla: Tanrı Alem İnsan* (Y. Aydın, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Fârâbî. (2019b). *Kitabü'l-Mille: Din Üzerine* (Y. Aydın, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Fârâbî. (2020). *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcûdat* (Y. Aydın, Çev.). Litera Yayıncılık.

- İbn Rüşd [Averroes]. (1953). *Averrois Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis De Anima libros* (F. S. Crawford, Ed.). Mediaeval Academy of America.
- İbn Rüşd [Averroes]. (2001). *Decisive Treatise and Epistle Dedicatory* (C. E. Butterworth, Trans.). Brigham Young University Press.
- İbn Rüşd. (2007). *Psikoloji Şerhi: Telhisu Kitabı'n-Nefs: Metin ve çeviri* (A. Arkan, Çev.; M. Macit, Ed.). Litera Yayıncılık.
- İbn Rüşd [Averroes]. (2009). *Long Commentary on the De Anima of Aristotle* (R. C. Taylor, Trans.; T.-A. Druart, Subeditor). Yale University Press.
- İbn Rüşd. (2020). *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-makâl, el-Keşf an minhaci'l-edille* (S. Uludağ, Çev. ve Haz.). Dergah Yayınları.
- Neria, C. M. (2013). Al-Farabi's lost commentary on the Ethics: New textual evidence. *Arabic Sciences and Philosophy*, 23(1), 69-99. <https://doi.org/10.1017/S0957423912000082>
- Özturan, H. (2015). Fârâbî'nin kayıp Nikomakhos Ahlakı şerhi'nden kalan parçalar: Tercüme ve tahlil. *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 28, 73-94.
- Taylor, R. C. (2005). The agent intellect as "form for us" and Averroes's critique of al-Fârâbî. *Tópicos*, 29. <https://doi.org/10.21555/top.v29i1.211>
- Toktaş, F. (2002). Fârâbî'nin Kitabü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 12, 247-273.

İnsansız Hava Araçları Destekli Kolluk Faaliyetlerinde Algoritmik Önyargı ve Hesap Verebilirlik Sorunsalı: Hukuki ve Etik Bir Değerlendirme

İlhan Sedat ÇEBİ¹

Özet

Bu çalışmanın amacı, kolluk faaliyetlerinde insansız hava araçları (İHA) ile bütünleşik kullanılan algoritmik karar destek sistemlerinin doğurduğu önyargı ve hesap verebilirlik sorunlarını hukuki ve etik açıdan incelemektir. Söz konusu sorunlar günümüz kolluk pratiklerinde yapısal bir nitelik kazanmıştır. Şu var ki mevcut hukuki çerçeveler anılan sorunlara yeterli yanıt veremez. Çalışmada kavramsal-doktrinel yöntem benimsenmiştir. Algoritmik önyargı veri, model ve kullanım eksenlerinde tipolojik olarak ayrıştırılmış; hesap verebilirlik sorunsalı kara kutu problemi, çoklu fail durumu ve şeffaflık eksenleri üzerinden incelenmiştir. Türk hukuku, AB Yapay Zekâ Tüzüğü (2024/1689) ve Genel Veri Koruma Tüzüğü (GDPR) karşılaştırmalı biçimde ele alınmış; AİHS'in 8. maddesi ekseninde gelişen AİHM içtihadı da anılan çerçevede incelenmiştir. Çalışmanın temel bulguları dört başlık altında özetlenebilir. Birincisi algoritmik önyargının kümülatif işleyen bir tipoloji oluşturduğudur. İkincisi hesap verebilirlik açığının yalnızca teknik açıklanabilirlik sorununa indirgenemeyeceğidir. Üçüncüsü mevcut Türk hukukunun algoritmik kolluk faaliyetlerini düzenlemekte yetersiz kaldığıdır. Dördüncüsü AİHM içtihadının algoritmik bağlamda yeniden formüle edilmesi gerekliliğidir. Anılan bulgular ışığında tasarım yoluyla mahremiyet, zorunlu insan denetimi ve önceden bağımsız izin sistemlerinin düzenleyici çerçeveye eklenmesi gerektiği savunulur.

Anahtar Kelimeler: Algoritmik önyargı, hesap verebilirlik, insansız hava aracı, kolluk hukuku, mahremiyet, yapay zekâ.

62

Abstract

This study aims to examine, from a legal and ethical perspective, the bias and accountability problems generated by algorithmic decision-support systems integrated with unmanned aerial vehicles (UAVs) in law enforcement operations. These problems have acquired a structural character in contemporary law enforcement practice. Yet existing legal frameworks fall short of addressing them. The study employs a conceptual-doctrinal method. Algorithmic bias is typologically analysed along three axes: data, model, and deployment. The accountability problem is examined through the lens of the black-box phenomenon, the multiplicity of responsible agents, and transparency deficits. Turkish law, the EU Artificial Intelligence Act (2024/1689), and the General Data Protection Regulation (GDPR) are discussed comparatively; the jurisprudence of the European Court of Human Rights developed under Article 8 of the ECHR is also addressed within this framework. The study yields four principal findings. First, algorithmic bias constitutes a cumulatively operating typology across data, model, and deployment dimensions. Second, the accountability gap cannot be reduced to a mere technical explainability problem. Third, existing Turkish law is insufficient to regulate algorithmically

¹ Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, ilhan.cebi@amasya.edu.tr.

mediated law enforcement activities. Fourth, ECtHR jurisprudence requires reformulation in the context of algorithmic decision-making. In light of these findings, it is argued that privacy by design, mandatory human oversight, and prior independent authorisation must be integrated into the regulatory framework.

Keywords: Algorithmic bias, accountability, unmanned aerial vehicle, law enforcement law, privacy, artificial intelligence.

GİRİŞ

Kolluk İHA'ları artık salt havadan gözetim aracı değildir. Yirmi birinci yüzyılın ilk çeyreğinde söz konusu araçlar yapay zekâ tabanlı algoritmalarla bütünleşmiştir. Bu yönüyle otonom karar destek platformlarına dönüşmüştür. Yüz tanıma, kalabalık davranış analizi, anomali tespiti, termal görüntülerden insan-nesne ayrımı yapma; tüm söz konusu işlevler tek bir uçuş içinde eş zamanlı yürütülür. Şüphesiz klasik gözetim mantığının ölçek ve hız bakımından dönüşümü kaçınılmazdır. Anılan dönüşüm çoğunlukla teknik bir yenilik gibi sunulur. Şu var ki algoritmaların eğitim verisindeki yapısal eşitsizlikleri içselleştirme eğilimi, anayasal ve uluslararası güvenceleri sorgulanır kılar.

Algoritmik önyargı kavramı başlangıçta teknik bir performans sorunu sayılmıştır. Bilgisayar bilimi literatüründe konu uzun süre dar bir teknik mesele olarak ele alındı. Ancak yüz tanıma teknolojilerine dair bulgular tabloyu değiştirmiştir. Buolamwini ve Gebru (2018), inceledikleri üç ticari sistemde belirli demografik grupların yüksek hata oranlarıyla sınıflandırıldığını ortaya koymuştur. Söz konusu bulgu kavramın seyrini dönüştürdü. Sorun teknik olmaktan çıktı. Hukuki ve etik bir sorunsala dönüştü. Aslında tarafsızlık görünümü altında çalışan bir aygıtın yapısal eşitsizlikleri sessizce yeniden üretmesi, hukukun klasik ayrımcılık kavrayışıyla baş edemeyeceği yeni bir tablo doğurur. Algoritma kişilerin temel haklarına etki eden kararların gerekçesini oluşturmaya başladığında, klasik sorumluluk modelleri yetersiz kalır.

Hesap verebilirlik sorunsalı bu noktada gündeme girer. Söz konusu sorunsal algoritmik önyargı tartışmasının doğal uzantısıdır. Karmaşık derin öğrenme modellerinin nasıl karar verdiği bizzat geliştiricileri tarafından tam olarak açıklanamaz. Şayet kararın nedeni ortaya konamıyorsa, sorumluluk dağılımı da belirsizleşir. Tasarımcı, üretici, veri sağlayıcı, kullanıcı kolluk birimi, denetim makamı; zincirde aktör çoktur. Anılan belirsizlik idari yargı denetimini zayıflatır. AİHS'in öngördüğü etkili başvuru hakkı da işlerlik kaybı yaşar.

Bu çalışmada söz konusu iki sorun ayrı tartışılmaz. İkisi birbirini besleyen yapısal eksen sayılır. Çalışmanın temel sorusu şudur: Mevcut Türk hukuku, Avrupa Birliği düzenlemeleri ve AİHM içtihadı, algoritmik aracılı kolluk faaliyetlerinde ortaya çıkan önyargı ve hesap verebilirlik açığını gidermek için yeterli midir? Cevap aranan budur.

YÖNTEM

Bu çalışmada kavramsal-doktrinel yöntem benimsenmiştir. Algoritmik kolluk uygulamaları çoğunlukla operasyonel gizlilik kapsamında kalır; doğrulanabilir vaka verisi ise oldukça sınırlıdır. Anılan sınırlılık, belirli olaylara dayalı vaka analizi yerine kavramsal ayrıştırma ve hukuki kıyasa dayalı doktrinel analizi zorunlu kılar.

Çalışma iki temel veri kaynağına dayanır. Birincisi yapay zekâ sistemlerindeki algoritmik önyargıya ilişkin ampirik ve kuramsal akademik literatürdür. İkincisi ulusal ve uluslararası hukuki belgeler ile yargı kararlarıdır. Söz konusu iki kaynak karşılaştırmalı biçimde ele alınmıştır. Türk hukuku AB Yapay Zekâ Tüzüğü ve GDPR ile kıyaslanmış; AİHM içtihadının algoritmik gözetim bağlamındaki uygulanabilirliği ayrıca incelenmiştir. Çalışma salt

betimleyici bir analizle sınırlı kalmaz. Mevcut hukuki çerçevelerin yapısal yetersizliklerini ortaya koymayı ve düzenleyici çözüm önerileri geliştirmeyi de amaçlar.

BULGULAR VE YORUM

Algoritmik Önyargının Tipolojisi

Algoritmik önyargı, basitleştirilmiş tanımıyla, bir algoritmik sistemin belirli grupları sistematik olarak avantajlı veya dezavantajlı kılacak biçimde çıktı üretmesine denir. Kavram bu hâliyle sınırlı kalmaz. Üç eksen üzerinden incelenmedikçe yeterince anlaşılmaz. Bu üç eksen şunlardır: veri, algoritma ve kullanım.

Veri kaynaklı önyargı, algoritmanın eğitildiği veri kümesinin gerçek nüfusu temsil etmemesinden doğan sapmaya denir. Bu eksen de ampirik literatürün en bilinen çalışması yüz tanıma sistemlerinin doğruluk oranlarını fenotipik alt gruplara göre karşılaştıran incelemelerdir. Buolamwini ve Gebru (2018, s. 1), inceledikleri üç ticari sistemde koyu tenli kadınlardaki sınıflandırma hatasının %34,7'ye kadar çıktığını saptamıştır. Açık tenli erkeklerdeki hata oranı ise yalnızca %0,8 düzeyinde kalır. Söz konusu farkın kaynağı eğitim verisindeki temsil eşitsizliğidir. Yüz analizi sistemlerinin eğitildiği iki büyük veri kümesinin %79,6 ila %86,2'si açık tenli bireylerden oluşur.

Anılan bulgu önemlidir. Kolluk İHA'larının yüz tanıma sensörleriyle donatıldığı senaryolar düşünülmelidir. Demografik bir grup algoritmik tarama hatası nedeniyle daha sık yanlış pozitif sonuç üretebilir. Sonuç açıktır. Söz konusu olgu hukuki sorumluluk meselesinin ötesindedir. Aslında eşitlik ilkesi insan eliyle değil, doğrudan teknik aygıtın matematiksel davranışı eliyle ihlal edilmiş olur. Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın 10. maddesinde güvence altına alınan kanun önünde eşitlik ilkesi klasik biçimde devletin ayrımcılık yapmama yükümlülüğünü kapsar. Şu var ki ayrımcılığın faili insan değil teknik altyapı olduğunda, anılan güvencenin işleyişi sorgulanır.

Algoritma kaynaklı önyargı, eğitim verisi temsil bakımından dengeli olsa dahi algoritmik mimaride yapılan tasarım tercihlerinin belirli sonuç örüntülerini sistematik olarak üretmesine denir. Bir sınıflandırma algoritması iki tip hatadan birini öncelikli azaltacak biçimde tasarlanır: yanlış pozitif (false positive) ve yanlış negatif (false negative). Anılan tercih tasarım aşamasında alınan bir karardır. Şüphesiz kolluk bağlamında bu karar doğrudan vatandaşların temel haklarına yansır. Yanlış pozitiflerin azaltılmasına öncelik veren bir model masum kişileri daha az rahatsız ederken, yanlış negatiflerin azaltılmasına öncelik veren bir model gerçek tehditleri daha az kaçırır. Şu var ki ikinci modelde masum kişiler üzerindeki olumsuz etki artar. Anlaşma yoktur.

Söz konusu denge sorunu klasik olarak eşik değer (threshold) ayarlamasıyla çözülür. Ancak eşik değerin nereye konulacağı tamamen teknik bir karar değildir. Esas olan şudur: tercih bir değer yargısına dayanır. Anılan tercihin demokratik denetime tâbi bir mekanizma olmaksızın tasarım birimleri tarafından alınması anayasal demokrasinin temel kabulüyle gerilim oluşturur. Güneş'in (2019) işaret ettiği üzere, kamu güvenliği gerekçesiyle yapılan sınırlandırmaların yasallık ölçütü, teknik kararların kapalı kapılar ardında alınmasıyla eş zamanlı olarak işletilemez.

Kullanım kaynaklı önyargı, algoritma teknik bakımdan kusursuz çalıştığında dahi sistemin nerede ve hangi koşullarda devreye sokulduğunun yapısal eşitsizlikleri yeniden ürettiği durumu kapsar. Belirli bölgelerde yoğunlaşan İHA devriye uçuşları geri bildirim döngüsü yaratır. Söz konusu döngü operasyonel önceliklendirmeyi aynı bölgelere yönlendirir ve bölge sakinlerini algoritmik veri tabanlarında orantısız biçimde temsil eder. Klasik anlamda ayrımcı kasıt

taşımayan bir kolluk faaliyeti dahi zamanla yapısal ayrımcılık üreten bir mekanizmaya dönüşebilir. Anılan üç sapmanın aynı sistemde birikmesi önyargıyı bileşik biçimde ağırlaştırır.

Hesap Verebilirlik Sorunsalı

Hesap verebilirlik kavramının algoritmik sistemler bağlamındaki en belirgin teknik engeli derin öğrenme modellerinin kara kutu niteliğidir. Söz konusu nitelik şu anlama gelir: modelin girdi ile çıktı arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğu, bizzat geliştiriciler için dahi tam olarak anlaşılır değildir. Bir idari işlemin hukuka uygunluk denetimi ancak işlemin hangi olguya, hangi norma ve hangi muhakemeye dayandığının tespit edilebilmesiyle mümkündür. Anılan koşul kara kutu sistemler bakımından sağlanamaz.

Rudin (2019) bu noktada kavramsal bir ayrım çizer. Açıklanabilirlik (explainability) ile yorumlanabilirlik (interpretability) birbirinden ayrı kavramlardır. Açıklanabilirlik kara kutu modelin verdiği belirli bir kararın yaklaşık olarak hangi faktörlere dayandığını sonradan tahmin etmek için ek bir model kullanılmasına denir. Yorumlanabilirlik ise modelin doğası gereği insan tarafından izlenebilir bir mantıksal akışa sahip olmasıdır. Yazar açık bir tavır alır: kolluk, sağlık ve ceza adaleti gibi yüksek riskli karar alanlarında kara kutu model kullanıp ardından açıklayıcı modeller eklemek, doğrudan yorumlanabilir model kullanmaktan daha az güvenlidir (Rudin, 2019, s. 207). Yani hesap verebilirlik için açıklanabilirliği artıran teknik müdahaleler yetmez; başlangıçtan itibaren yorumlanabilir model kullanma yükümlülüğünün düzenleyici çerçeveye eklenmesi şarttır.

Algoritmik aracılı bir kolluk işleminde hatalı sonuçtan kaynaklanan zararın kime atfedileceği sorusu klasik sorumluluk modellerini zorlar. Hesap verebilirlik zincirinde en az altı aktör vardır: donanım üreticisi, algoritma geliştiricisi, eğitim verisini sağlayan taraf, sistemi entegre eden bütünleştirici, sistemi konuşturarak kolluk birimi ve operasyonu fiilen yürüten personel. Şu var ki çoğu durumda sorumluluk tek bir aktöre indirgenemez. Yılmaz'ın (2022, s. 124) işaret ettiği üzere, yapay zekâ tabanlı sistemlerin verdiği zararlarda klasik kusur sorumluluğunun uygulanması, ispat yükünün dağılımı bakımından mağdur aleyhine sonuçlar doğurabilir.

Şeffaflık klasik hukukta hesap verebilirliğin ön koşuludur. Şu var ki kolluk faaliyetlerinde kullanılan algoritmik sistemler bakımından şeffaflık ilkesinin işletilmesi iki engelle karşılaşır: algoritmaların ticari sır niteliği ve operasyonel gizlilik gereklilikleri. Aslında üç katmanlı bir model bu gerilimi yumuşatabilir: geliştirici düzeyinde tam şeffaflık; denetim makamı düzeyinde sınırlı şeffaflık; kamuoyu düzeyinde temel ilkesel şeffaflık. Anılan kademelendirme GDPR'nin getirdiği anlamlı bilgi yükümlülüğüne benzer bir mantıkla işler.

Hukuki Çerçevenin Değerlendirmesi

Türk hukukunda algoritmik aracılı kolluk faaliyetlerini doğrudan düzenleyen özel mevzuat yoktur. SHT-İHA Talimatı teknik ve operasyonel boyutu, KVKK ise veri işleme boyutunu düzenler. Ulusal Yapay Zekâ Stratejisi 2021-2025 ölçülülük, tarafsızlık ve şeffaflık ilkelerine atıf yapar (Cumhurbaşkanlığı Dijital Dönüşüm Ofisi, 2021). Şu var ki söz konusu strateji bağlayıcı norm niteliği taşımaz. Anılan boşluk algoritmik kolluk pratiklerini büyük ölçüde idari takdir alanında bırakır. Yılmaz'ın (2022, s. 87) işaret ettiği üzere, kanunda açık öngörme şartı salt veri toplamayı değil, anılan verinin algoritmik karar süreçlerinde nasıl kullanılacağını da kapsamalıdır.

AB hukuku algoritmik kolluk faaliyetlerini iki katmanlı çerçevede düzenler. GDPR'nin 22. maddesi anlamlı insan müdahalesi olmaksızın alınan tam otomatik kararları kural olarak yasaklar. 2024/1689 sayılı AB Yapay Zekâ Tüzüğü ise kolluk amaçlı gerçek zamanlı uzaktan biyometrik tanımlama sistemlerini yüksek riskli sayar ve kamuya açık alanlarda kural olarak yasaklar. Tüzüğün 27. maddesi temel haklar etki değerlendirmesini zorunlu kılar.

AİHM, Klass v. Almanya (1978) kararından itibaren gizli gözetim tedbirlerinin demokratik bir toplumda ancak yeterli güvenceler altında kabul edilebileceğini vurgular. Roman Zakharov v. Rusya (2015) kararında sistemik gözetim sistemlerinin bizi varlığının mağdur statüsü doğurabileceği kabul edilmiştir. Big Brother Watch v. Birleşik Krallık (2021) kararında ise uçtan uca güvenceler zorunlu koşul olarak benimsenmiştir. Şu var ki anılan güvence kataloğu insan operatörlü gözetim modeline göre kurulmuştur. Algoritmik kararların kara kutu niteliği karşısında işlerlik kaybına uğrar.

TARTIŞMA, SONUÇ VE ÖNERİLER

Bu çalışmada algoritmik önyargı ve hesap verebilirlik birbirini besleyen iki yapısal eksen olarak ele alındı. Dört temel bulgu öne çıkar.

İlk bulgu nettir. Algoritmik önyargı veri, model ve kullanım eksenlerinde kümülatif olarak işleyen bir tipoloji oluşturur. Buolamwini ve Gebru'nun (2018) ortaya koyduğu temsil eşitsizliği algoritmik sınıflandırma sistemlerinin tasarım kararlarıyla birleşir. Anılan birleşme eşitlik ilkesinin teknik aygıt eliyle ihlal edilmesi sonucunu doğurur. İkinci bulgu hesap verebilirlik açığının teknik açıklanabilirlik sorununa indirgenemeyeceğidir. Rudin'in (2019) çizdiği kavramsal ayırım hukuki bir karşılığa sahiptir. Sonradan eklenen açıklayıcı modeller kararın gerçek dayanağını ortaya koymaz. Anılan tablo idari işlemin gerekçeli olma yükümlülüğüyle bağdaşmaz.

Üçüncü bulgu mevcut Türk hukukunun algoritmik kolluk faaliyetlerini düzenleme bakımından yeterli çerçeve sunmadığıdır. KVKK ve SHT-İHA Talimatı algoritmik aracılı karar süreçlerinin yarattığı yapısal sorunları doğrudan ele almaz. Dördüncü bulgu AİHM içtihadının algoritmik bağlamda yeniden formüle edilmesi gerekliliğidir. Algoritmik kararların opaklığı karşısında Klass, Zakharov ve Big Brother Watch kararlarında geliştirilen güvence kataloğu işlerlik kaybına uğrar.

Düzenleyici çerçeve bakımından üç öneri öne çıkar. Birincisi tasarım yoluyla mahremiyet (privacy by design) yaklaşımının bağlayıcı norm olarak benimsenmesidir. Cavoukian (2011) tarafından sistemleştirilen söz konusu yaklaşım gizliliği varsayılan ayar olarak kurar. AB Yapay Zekâ Tüzüğü ve GDPR'nin 25. maddesi anılan yaklaşımı düzenleyici çerçeveye dahil etmiştir. Türk hukukunda bu adım henüz atılmamıştır. İkincisi konuşturmadan önce zorunlu temel haklar etki değerlendirmesi ile bağımsız denetim makamı onayının getirilmesidir. Üçüncüsü bireylerin algoritmik kararlara etkin biçimde itiraz edebilmesini sağlayan başvuru mekanizmasının kurulmasıdır. Söz konusu üç öneri mevcut anayasal çerçeveye uyumlu olup yasal düzenlemeyle hayata geçirilebilir niteliktedir.

KAYNAKÇA

- Bauman, Z., & Lyon, D. (2013). *Akışkan gözetim* (E. Yılmaz, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Buolamwini, J., & Gebru, T. (2018). Gender shades: Intersectional accuracy disparities in commercial gender classification. *Proceedings of Machine Learning Research*, 81, 77-91.
- Cavoukian, A. (2011). *Privacy by design: The 7 foundational principles*. Information and Privacy Commissioner of Ontario.
- Cumhurbaşkanlığı Dijital Dönüşüm Ofisi. (2021). *Ulusal Yapay Zekâ Stratejisi 2021-2025*. <https://cbddo.gov.tr/uyzs>
- Foucault, M. (1992). *Hapishanenin doğuşu* (M. A. Kılıçbay, Çev.). İmge Kitabevi.
- Güneş, M. (2019). Kamu özgürlüklerinin sınırlandırılmasında kamu güvenliği gerekçesinin hukukiliği. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 27(3), 437-466.

Lyon, D. (2007). *Surveillance studies: An overview*. Polity Press.

Rudin, C. (2019). Stop explaining black box machine learning models for high stakes decisions and use interpretable models instead. *Nature Machine Intelligence*, 1(5), 206-215. <https://doi.org/10.1038/s42256-019-0048-x>

Yılmaz, M. E. (2022). *Yeni nesil teknolojilerden İHA ve özel hayatın gizliliğinin korunması* [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Hacettepe Üniversitesi.

Mevzuat

Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi. (1950). Avrupa Konseyi.

Kişisel Verilerin Korunması Kanunu, 6698 Sayılı Kanun. (2016). Resmî Gazete, 29677.

Regulation (EU) 2016/679 of the European Parliament and of the Council of 27 April 2016 (General Data Protection Regulation). OJ L 119/1.

Regulation (EU) 2024/1689 of the European Parliament and of the Council of 13 June 2024 laying down harmonised rules on artificial intelligence (Artificial Intelligence Act). OJ L, 12.7.2024.

Türkiye Cumhuriyeti Anayasası. (1982). Resmî Gazete, 17863.

İçtihat

Big Brother Watch and Others v. United Kingdom, App. Nos. 58170/13, 62322/14 and 24960/15 (ECtHR, 25 May 2021).

Klass and Others v. Germany, App. No. 5029/71 (ECtHR, 6 September 1978).

Roman Zakharov v. Russia, App. No. 47143/06 (ECtHR, 4 December 2015).

Kültürel Bellek ve Mekân: Nazar Boncuğu İmgesinin İç Mimarideki Yeri

Ebru ERMEÇ ÇİFTÇİ¹
Emine BEGÜM SAVÇIN²

Özet

Kültürel bellek, toplumların inanç sistemlerini nesneler üzerinden somutlaştırarak mekâna aktarır. Bu çalışma; Türk kültürü ve mitolojisinin önemli bir parçası olan, kem gözden korunma nesnesi niteliğindeki nazar boncuğunun geleneksel sivil mimari ve çağdaş iç mekânlarda kullanımının konum, ölçek ve malzeme ölçütleri üzerinden incelemektedir. Çalışmanın sorunsalı, tarihsel süreçte mimariyle ilişkisi eşik kavramı üzerinden şekillenen ve kötülüklerden koruma gayesiyle stratejik olarak konumlandırılan bu geleneksel nesnenin, modernleşme ve küreselleşme süreçleriyle birlikte işlevsel amacını aşır tasarım kaygısıyla mekanlarda kullanılmaya başlanmasıdır. Araştırmanın temel varsayımı; nazar boncuğunun çağdaş iç mimarlık uygulamalarında batıl inanç bağlamından ve geleneksel cam zanaatının mütevazı yapısından sıyrılarak, endüstriyel üretimin ve dijital tasarımın birer parçası haline geldiği ve estetik gösterge değeri ile yeniden üretildiğidir. Çalışmanın yöntemi olarak nitel araştırma modeli benimsenmiş verilerin çözümlenmesinde hermenötik yöntem kullanılmıştır. Çalışmanın nihai hedefi ise; geleneksel bir koruma nesnesinin geçirdiği tasarımsal dönüşümü belgelemek ve iç mimarlık disiplininin sadece fiziksel konforu sağlamak değil, modern mekânı kurgularken aynı zamanda kültürel mirası ve toplumsal belleği de yaşatmaya devam etmek olduğu gerçeğini ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Geleneksel mimari, mekân tasarımı, SOKÜM (Somut olmayan kültürel miras), Şamanizm, Türk kültürü.

68

Abstract

Cultural memory transfers the belief systems of societies into space by materializing them through objects. This study examines the utilization of the evil eye bead an object used for protection against the evil eye and a significant component of Turkish culture and mythology—in traditional vernacular architecture and contemporary interiors based on the criteria of location, scale, and material. The problematic of the study lies in the fact that this traditional object, whose relationship with architecture was historically shaped through the concept of the threshold and was strategically positioned to ward off evil, has transcended its functional purpose alongside the processes of modernization and globalization, and has begun to be utilized in spaces driven by design concerns. The core hypothesis of the research is that in contemporary interior architecture practices, the evil eye bead has detached itself from the context of superstition and the modest nature of traditional glass craftsmanship, becoming a part of industrial production and digital design, and is thus reproduced with an aesthetic sign value. The qualitative research model was adopted as the methodology of the study, and the

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İç Mimarlık Anasanat Dalı, 235233001@kocaeli.edu.tr, <https://orcid.org/0009-0007-5324-2571>.

² Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, Mimarlık ve Tasarım Fakültesi İç Mimarlık Bölümü, İç Mimarlık Anasanat Dalı, begum.savcin@kocaeli.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-5305-2267>.

hermeneutic method was utilized in data analysis. The ultimate goal of this study is to document the design-oriented transformation undergone by a traditional protective object and to reveal the fact that the discipline of interior architecture does not merely provide physical comfort but also continues to sustain cultural heritage and collective memory while configuring the modern space.

Keywords: ICH (intangible cultural heritage), interior design, Shamanism, Turkish culture, vernacular architecture.

GİRİŞ

İç mimarlık disiplini, genellikle işlevsellik ve estetik ikilemi üzerinden tartışılrsa da mekân, sadece fiziksel sınırlarla tanımlı geometrik bir boşluk değil; toplumsal değerlerin, kültürel kodların ve bireysel deneyimlerin iç içe geçerek mekâna işlenmesi sürecidir (Pallasmaa, 2012; Rapoport, 1969). İç mimarlar mekân tasarımı yaparken kullanıcıya sadece fiziksel konfor sunmayı değil kültürel aidiyet hissi veren sembolik bir dil kurgulamayı hedefler. Bu sembolik dilin en güçlü araçlarından biri, kökeni inanç sistemlerine dayanan objelerdir. Türk kültüründe İslam öncesinde de sonrasında da yaygın olarak bulunan nazar inancı uygulamaları yöreye göre değişiklik gösterse de asıl amaç nazardan ve kem gözden sakınma isteğidir. Toplumların zararlı veya kıskanç bakışların yani kem gözün yıkıcı enerjisinden korunma arzusu, onları koruyucu nesneler üretmeye sevk etmiştir. Bu bağlamda nazar boncuğu, yüzyıllardır Anadolu coğrafyasında hem bedeni hem de mekânı koruduğuna inanılan kötülük kovucu bir kalkan işlevi görmüştür (Ögel, 1971). Nazar boncuğu, bu inanç sisteminin en rafine ürünü olsa da Anadolu coğrafyasında nazara karşı kullanılan tek nesne değildir.

Mekânı ve bireyi korumak için; hayvan kafatasları, geyik boynuzları, kaplumbağa kabukları, üzerlik otu, iğde çekirdeği, at nalı ve delikli taşlar da yaygın olarak kullanılmıştır (Ögel, 1971). Ancak camın ateşte şekillendirilmesiyle üretilen nazar boncuğu hem estetik formu hem de üretimindeki zanaat kültürüyle diğerlerinden ayrılarak, Türk tasarım tarihinde nazardan korunmanın en ikonik simgesi haline gelmiştir.

21. yüzyılın getirdiği modernleşme, küreselleşme ve değişen tüketim alışkanlıkları, nesnelerin varoluşsal anlamlarını dönüştürmüştür. Jean Baudrillard'ın (1968) Nesneler Sistemi'nde vurguladığı gibi, modern nesneler artık ritüelistik işlevlerinden ziyade gösterge değerleri ile var olmaktadır. Assmann'ın (2001) "Kültürel Bellek" teorisi bağlamında incelendiğinde ise, nazar boncuğunun kullanımı, geçmişin kadim bilgisinin bugünün modern mekânlarında yeniden üretilmesi ve kimliğin sürdürülmesi çabası olarak okunabilir. Bir zamanlar sadece kötülükten korunmak için kapı eşiğine asılan mütevazı bir cam boncuk, bugün lüks otellerin lobilerinde devasa bir sanat eserine, modern konutların duvarlarında grafiksel bir desene veya turistik bir tüketim nesnesine dönüşmüş halde karşımıza çıkmaktadır.

Bu çalışmanın temel amacı, Türk mitolojisi ve Şamanizm kökenli nazar boncuğunun, geleneksel konut mimarisindeki işlevsel ve koruyucu rolünden, çağdaş iç mimarideki görsel ve simgesel rolüne geçişini irdelemektir. Çalışma, nazar boncuğunun üretim tekniklerinden mekânsal yerleşimine kadar geçirdiği evrimi, kültürel süreklilik ve mekânsal bellek kavramları üzerinden tartışmayı hedeflemektedir. Çalışmada, Türk kültürü ve mitolojisinin önemli bir ögesine iç mimarlık perspektifinden bakarak geleneksel bir koruma nesnesinin, modern mekân kurgusuna entegre edilirken ölçek, malzeme ve konum bağlamında nasıl bir tasarımsal dönüşüm geçirdiği irdelenmektedir.

YÖNTEM

Bu çalışmada, sosyal bilimlerde yaygın olarak kullanılan nitel araştırma yöntemleri kullanılmıştır. Nitel araştırma, olguları kendi doğal ortamlarında, bütüncül bir bakış açısıyla incelemeyi esas alır (Yıldırım & Şimşek, 2013). Araştırma yapılırken literatürde bulunan akademik yayınlar, kitaplar ve lisansüstü tezlerden faydalanılmış; saha çalışmasına ek olarak bu kaynaklardaki saha çalışmaları da incelenmiştir. Nazar boncuğunun geleneksel mekânda taşıdığı kötülük kovucu rolünün, modern mekânda nasıl estetik ve kültürel kimlik göstergesine dönüştüğünü çözümlemek amacıyla hermenötik yöntem tercih edilmiştir. Araştırma sürecinde, Türk mitolojisi ve mimarlık tarihi kaynaklarına atıf yapılarak kuramsal çerçeve oluşturulmuş ardından elde edilen bulgular analiz edilmiştir. Geleneksel sivil mimari örneklerindeki nazar boncuğu kullanımı ile çağdaş mekânlardaki kullanımlar; mekânsal konum, ölçek ve malzeme değişkenleri üzerinden karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Bu çalışma, nazar boncuğunun sadece iç mimari ve yapısal kullanımı ile sınırlandırılmıştır. Takı tasarımı, moda veya grafik tasarım gibi diğer disiplinlerdeki kullanımlar kapsam dışı bırakılmıştır.

BULGULAR ve YORUM

Aslen Arapça kökenli bir sözcük olan nazar, TDK sözlükte (2026) “belli kimselerde bulunduğu inanılan, kıskançlık veya hayranlıkla bakıldığında insanlara, eve, mala mülke hatta cansız nesnelere kötülük verdiği inanılan uğursuzluk, göz” olarak tanımlanmaktadır (Türk Dil Kurumu, t.y). Bu zararlı bakıştan korunmak için kullanılan nazar boncuğu (gök boncuk), mavinin koruyucu gücüne ve gözün göze karşı duruşuna dayanan bir sembolizme sahiptir (Esin, 2001; Vardar, 2018). Nazar inancının ve bu inanca bağlı ritüellerin kökeni İslamiyet öncesi dönemlere, Orta Asya Şamanizm ve Gök Tanrı inanç sistemine kadar uzanmaktadır. Yüzyıllar içerisinde nazar inancına dair uygulama ve nesneler sözlü kültür sayesinde kuşaktan kuşağa aktarılmış, Türklerin İslamiyet’i kabulünden sonra İslam’daki nazar inancıyla da birleşerek toplumsal hafızada kalıcı bir yer edinmiştir. Şamanların görevlerinden biri olan at ve sığırlara zarar veren ruhları kovmak (Gültepe, 2017 :492) nazardan korunmaya çalışma ritüellerinin başlangıcı olarak görülmektedir. Kaşgarlı Mahmut’un Türkçe’nin en eski sözlüğü olarak bilinen Divan-ı Lügati’t Türk eserinde geçen ‘monçuk’ kelimesinin muska anlamında da kullanılıyor olması Türklerde nazar inancı olduğunun yazılı kanıtıdır (Davulcu, 2012). Türk mitolojisinde göz, insan ruhunun dünyaya açılan penceresi olarak kabul edilirken, aynı zamanda yıkıcı bir gücün de kaynağı olarak görülmüştür. Çoruhlu (2002), Türk mitolojisinde kötü ruhların ve negatif enerjilerin, insanın bakışıyla (nazar) nesnelere veya diğer canlılara aktarılabilmesine dair inancın yaygın olduğunu belirtir. Bu bakışın yıkıcı etkisinden korunmak için, "benzer benzeri yok eder" ilkesiyle, yine göz formunda nesneler üretilmiştir. Kötücül şamanların gözlerinde kötü ruhların yerleştiğine ve bakışların tehlikeli bir güç barındırdığı bazen nesneleri çatlattığı düşünülmektedir. Kötü gözü üstüne çekerek yok ettiği düşünülen mavi boncuk kullanımı ve üzerlik otu ile tütsü yapılması, nazardan korunmanın etkili yoludur (Karakurt, 2011:99).

Anadolu coğrafyasında bu koruma içgüdüğü, konut mimarisinin hem iç hem de dış alanlarına doğrudan yansımıştır. Dış alanda nazarlıklar, genelde gelip geçen kişilerin görebileceği şekilde yerleştirilmiştir. Safranbolu evlerinin, sokağa bakan köşelerinde, sofa çıkmasının alınlığında ya da giriş kapılarının üstünde, uğur getirmesi için, çeşitli büyüklüklerde geyik kafatası ve boynuzu asılmıştır (Gür ve Soykan, 2013). Nazara karşı kullanılan geyik boynuzu, Yörükler arasında bolluk ve bereketin simgesi sayılmıştır (Çoruhlu, 2002: 144). Geyik boynuzu genelde evlerin giriş kapılarının üzerine ya da çatıya asılarak kullanılır. Görseldeki boynuz nazar boncuğuyla birlikte kullanılarak eve girebilecek kem gözlü kişilerin nazarından sakınmak istenmektedir (Şekil1).



Şekil 1. Çatıya asılmış geyik boynuzu ve nazar boncuğu (Gür ve Soykan, 2013) (Yazardan izin alınmıştır).

Dış mekanlarda nazar boncuğundan dışındaki at nalı gibi nazarlıklara daha çok rastlansa da (Şekil2) İzmir Nazarköy’de birçok evin dış cephesinde bazen duvara gömülmüş ya da asılmış çeşitli büyüklükte nazar boncuğu kullanımı görülmektedir (Şekil3; 4; 5).



Şekil 2. Nazarköy’de bir evin bahçe kapısına asılmış nal (aydınlatmanın hemen altında konumlandırılmış) (Yazar arşivi, 2024)



Şekil 3. Nazarköy’de bir evin dış cephesinde duvara gömülmüş nazar boncuğu (Yazar arşivi, 2024)



Şekil 4. Nazarköy’de bir evin dış cephesinde duvara gömülmüş nazar boncuğu (Yazar arşivi, 2024)



Şekil 5. Nazarköy’de bir evin dış cephesinde duvara gömülmüş nazar boncuğu (Yazar arşivi, 2024)

Nazar boncukları bazen dış mekânda kullanılan nesnelere de asılmaktadır (Şekil 6).



Şekil 6. Nazarköy’de salıncağa asılmış nazar boncuğu (Yazar arşivi, 2024)

Geleneksel Türk Evinde iç mekân kurgusu, sadece fiziksel eylemleri değil, manevi korunma ihtiyacını da kapsayan bütüncül bir yaklaşımla şekillendiğinden nazar boncuğunun yeri de stratejiktir. Mekânın mahrem olarak görülen iç bölümünün aksine dış alanlar korunaklı alanın bittiği bölgeler olduğundan, iç ve dış mekânı birbirinden ayıran sınırlar, yani kapılar, pencereler ve eşikler, boncuğun asli konumlarıdır. Burada boncuk, mekâna giren kişinin ilk bakışını, nazarını, üzerine çekerek dikkati dağıtmak ve kötü enerjiyi kırmakla görevlidir (Küçükerman, 1987). Dolayısıyla geleneksel Türk Evi mimarisinde nazar boncuğunun kullanımı, rastgele bir dekorasyon tercihi değil, mekânsal bir zorunluluk ve inanç pratiği olduğundan estetik kaygı ikinci plandadır; asıl olan işlevdir. Bektaş (1996), Türk evinde mahremiyetin ve dış dünyadan korunmanın esas olduğunu belirtir. Bu bağlamda nazar boncuğu, evin en savunmasız noktaları olan eşiklerde ve açıklıklarda kullanılmıştır. Nazar boncuğu dışındaki nazardan korunma amacıyla kullanılan diğer nesnelerde yine evlere ya girerken ya da girmeden önce görülecek şekilde konumlandırılmıştır. Kuban (2013), evlerin cephelerinde de batıl inanışlara hitap eden muskalar, geyik boynuzları, nazar boncukları ve Tanrı'nın adı geçen bazı yazılar olduğunu söyler. Geleneksel evlerin giriş saçağı altında kaplumbağa kabuğu ve nazar boncuğunun birlikte kullanıldığı koruyucu kompozisyonlar (Şekil 7) ve çatı uçlarında asılı koruyucu boncuklar (Şekil 8) geleneksel mimari koruma pratiklerinin özgün parçalarıdır.



Şekil 7. Kaplumbağa kabuğu ve nazar boncuğunun birlikte kullanımı (Gür ve Soykan, 2013) (Yazardan izin alınmıştır).



Şekil 8. Çatı ucunda asılı nazar boncuğu (Gür ve Soykan, 2013) (Yazardan izin alınmıştır).

Türk mitolojisinde evin kalbi olarak nitelendirilen ocak, ailenin ve bereketin simgesidir. Küçükerman (1987), Anadolu evlerinde ocağın kutsallığına dikkat çeker. Nazar boncuğunun, ocak davlumbazlarının üzerine, bacanın hemen girişine veya odanın baş köşesine asılarak, evin

bereketinin uçup gitmesini veya dışarıdan gelen negatif etkilerle bozulmasını engellemesi amaçlanmıştır. Bu kullanımda obje, mekânın mimari öğeleriyle (taş, ahşap, sıva) bütünleşmiş, göze batmayan ancak varlığı bilinen, yerleşik bir bileşendir.

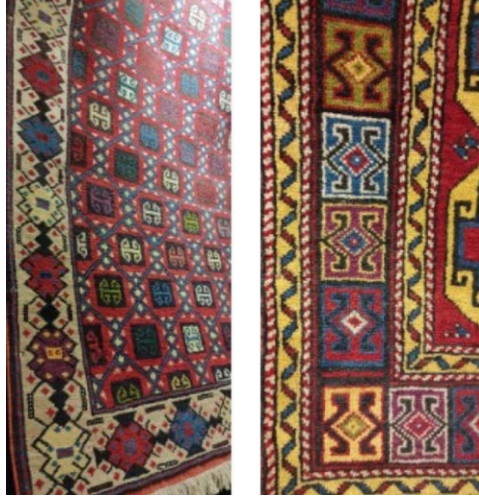
Sadece yapısal elemanlarda değil, hareketli donatılarda da nazar motifi görülür. Özellikle Yörük kültüründe, mekânı bölen ve tanımlayan kilimlerde, göz motifi soyutlanarak dokunmuştur. Burada cam malzeme yerini yün ipliğe bıraksa da sembolik koruma anlamı değişmez. Bu durum, nazar inancının malzemenin ötesinde, form ve niyet üzerinden mekânı şekillendirdiğinin kanıtıdır. Anadolu’da dokunan her bir motifin anlamı vardır. Türkler, düz dokumaları da üçgen gibi stilize göz, koç boynuzu, bereket ve elibeline motifleri ile işleyerek nazarlık olarak kullanmışlardır (Etikan ve Kılıçarslan, 2012: 107) (Şekil9; 10; 11 ;12).



Şekil 9. Edirne Sarı Cami’den Edirne Müzesine getirilen 19.yy Şarköy Kiliminde “elibeline, koçboynuzu, pıtrak, üçgen göz, akrep” motifleri (Yazar arşivi, 2024).



Şekil 10. Edirne Müzesinde bulunan 19.yy. Kiliminde “koçboynuzu, pıtrak, üçgen göz, akrep” motifleri (Yazar arşivi, 2024).



Şekil 11. Eşrefoğlu Cami'nin Bedesteninde sergilenen halılarda “Bereket” ve “Koçboynuzu, akrep, pıtrak” motifleri (Yazar arşivi, 2024).



Şekil 12. Kırklareli Atatürk Müzesinde sergilenen 20.yy Şarköy kiliminde “elibeline, koçboynuzu, akrep ve kurt izi” motifleri (Yazar arşivi, 2024).

75

Benzer şekilde, günümüz Orta Asya el sanatlarında nazarlık olarak kullanılan farklı nitelikteki Umay tasvirli dokumalara da rastlanmaktadır (Çoruhlu, 2002: 44) (Şekil13).



Şekil 13. Nazarlık olarak kullanılan, keçeden yapılmış Umay tasviri (Çoruhlu, 2002: 45)

Türk mitolojisindeki bazı önemli hayvan imgeleri de nazarlık olarak kullanılmıştır. Selçuklularda kalelerinde ve saraylarında asalet sembolü olmakla birlikte kartallar şehri koruyucu ruh ve şehre kötülüğün ve düşmanların girmesini önleyecek bir nazarlık tılsımdır (Öney,1992:43) (Şekil 14) (Şekil 15).



Şekil 14. Yakutiye Medresesi duvarında kartal figürü (Yazar arşivi, 2025)



Şekil 15. Konya Kalesi, İç Kale Sultan Kapısından Kartal figürü
(<https://www.konya.gov.tr/konya-ince-minare-muzesi#gallery-mobile-11>).

Kurtlar İslamiyet'in etkisiyle, eski ilahi anlamlarını büyük ölçüde kaybetmiş olsa da yiğitlik ya da güç simgesi olması, nazardan koruyucu olması gibi bazı anlamları devam etmiştir (Çoruhlu, 2002: 136). Fatma Ananın eli, Altı kollu yıldız olan Mührü Süleyman ve beş kollu yıldız süslemesi Türk sanatı ve mimarisinde kötülükten ve nazardan korunmak için en çok kullanılan simgelerdendir (Çoruhlu, 2002: 201). Seramik Sanatçısı Sara Aji'nin Tılsımlar adlı eseri de dünyanın pek çok bölgesinde bilinen Fatma ananın eli sembolünden ilhamla ortaya çıkmıştır (Şekil 16).



Şekil 16. Sara Aji'nin "Tılsımlar" eseri (NTV, t.y.)

Türkler kolektif hafızalarını sözle aktaran bir millettir (Çolak, 2023:11). Farklı din ve mitolojilerde de bulunan nazar inancı da daha çok sözlü kültürle aktarılmıştır, Türkler tarafından yazılı kültüre geçişi ise sözlü kültürdeki başlangıcına göre yakın tarihte olmuştur. Mısır, Balta ve İberya'da taş ya da fil dışından oyulmuş kuş şeklinde boncuklar, Girit, Güney Mısır, Malta ve Fransa'da ise balta şeklinde Bronz çağına ait amuletler bulunmuştur (Koşay, 1956). Bu durum tarihte dünyanın pek çok bölgesinde, günümüze dek süren nazar inancına yönelik uygulamaların göstergesidir.

Nazar boncuğu kavramının kökenlerinden biri Gökçe Munçuk'tan çok korkan ve yakalamak için iğne saplamak gereken Alkarısı'dır. Lohusalara musallat olarak ölümüne sebebiyet verir ve kendisiyle konuşan kam ne derse tersini yapar. Ayrıca hamile kadınların, Bozkurt dişi ya da derisini yanlarında taşımaları ve yastıklarının altına koymalarının nazardan koruyacağına inanılır (Karakurt, 2011).

Nazar boncuğunun karakteristik mavi rengi, tesadüfi bir estetik tercih değildir. Ergun (2004), Türklerde mavi rengin (kök/gök), Tanrısal gücü, sonsuzluğu ve koruyuculuğu simgelediğini vurgular. Gök Tanrı inancında gökyüzünün rengi olan mavi, kötü ruhları uzaklaştıran bir kalkan görevi görmektedir. Bu sembolizm, Türklerin cam sanatındaki ustalığı ile birleşerek somut bir forma dönüşmüştür. Küçükerman (1987), Anadolu'daki cam boncukçuluğunun köklerini Fenike ve Roma dönemine kadar dayandırsa da Türk ustaların ocak kültürü içerisinde geliştirdikleri tekniklerin, nazar boncuğuna bugünkü özgün formunu kazandırdığını ifade etmektedir.

Nazar boncuğunun üretimi, basit bir imalat sürecinden ziyade, başlı başına bir ritüeldir. Boncuğun merkezindeki "göz" figürü, dışarıdan gelen kötü bakışı karşılayarak etkisiz hale getiren bir ayna metaforu taşımaktadır (Vural, 2013). Geleneksel nazar boncuğu ocakları, geçmişte İzmir-Görece, Bodrum ve İstanbul gibi merkezlerde yoğunlaşmış olup, usta-çırak ilişkisiyle nesilden nesile aktarılan kadim bir zanaattır. Nazar boncuğu, yaygın bir camcılık tekniği olan ezme, cam malzemeyi kalıp içinde eritip biçimlendirme ya da döküm yöntemiyle yapılabilir (Akçora, 2013). İzmir Nazarköy'de bulunan ustalar bu tekniklerle nazar boncuğu yapımına günümüzde de devam etmektedir. Nazar boncuğunun, Türk mitolojisinde önemli bir imge olan "ocak"larda şekillendirilmesi de ocağın Türk mitolojisindeki anlamı açısından manidardır.

Nazar boncuğu, yukarıda bahsedilen anlamlarına ek olarak, 3 kuşak aktarılan usta çırak ilişkisine sahip olması ile model ve yapım teknikleri sayesinde geleneksel Türk el zanaatının önemli bir ürünü olarak SOKÜM kapsamına girmektedir. Geleneksel nazar boncuğu modelleri; Saraç, Normal Karagöz, Üç Gözlü İri Karagöz, Tek Gözlü Küçük Danagöz, Tek Gözlü Büyük Danagöz, Dilgöz ve Zar'dır (Ersoy İnci, 2020). Nazar boncuğu ustaları bu modellerin dışında modeller de üretmektedir.

2012 yılında Yaşayan İnsan Hazinesi seçilen Mahmut Sür (Şekil 17) modern nazar boncuğu olarak üretilen Çizgili Saraç, Çizgili Zikzak ve Çizgili Silindir modellerini takıda kullanmak amacıyla geliştirmiştir. 2017'de Nazarköy'de bulunan ocağını devrettiği Volkan Duman papatya ve nar, babası Hasan Duman ise balık ve nal adlı modelleri ilk kez üretmişlerdir (Ersoy İnci, 2020).



Şekil 17. 2012 yılında Yaşayan İnsan Hazinesi seçilen Mahmut Sür (Anadolu Ajansı, t.y.)

Modern iç mimarlık ise yerel kimlik arayışları ile küresel tasarım trendleri arasında bir denge kurmaya çalışmaktadır. Bu süreçte geleneksel objeler, çoğu zaman bağlamlarından koparılarak yeni form ve malzemelerle yeniden üretilir. Nazar boncuğu da bu süreçte batıl inanç bağlamından ve cam zanaatının bir ürünü olmaktan çıkıp, endüstriyel üretimin ve dijital tasarımın bir parçası haline gelmiş ve bir tasarım objesine dönüşmüştür. Geleneksel mekânda genellikle avuç içine sığacak kadar küçük ve gizli olan boncuk, modern iç mimaride devasa boyutlara ulaşarak mekânın yapısal bir elemanına dönüşmüştür. Bu durumun en çarpıcı örneklerinden biri, Rockwell Group tarafından tasarlanan New York Ritz-Carlton NoMad oteli bünyesindeki Zaytinya restoranıdır. Mekânın odak noktası olan bar bölümünün arka duvarı, tamamen nazar boncuğundan ilham alınarak tasarlanmış, arkadan aydınlatmalı devasa mavi cam disklerden oluşturulmuştur (Rockwell Group, 2022). Bu ölçek ve form değişimi, objenin geleneksel anlamda kullanılan gizli tılsım anlamının dışına çıkarıp onu mekân tasarımını domine eden kültürel bir görsele dönüştürmektedir (Şekil 18).

78



Şekil 18. Zaytinya Restoranı backbar tasarımı. (Zaytinya, t.y.)

Kapadokya Uçhisar'daki nazar boncuklu ağaçlar, nesnenin dış mekânda ve çevre düzenlemelerinde nasıl turistik, nostaljik ve fotojenik bir odak noktası haline geldiğini gösteren açık alan uygulamalarıdır. Kapadokya Güvercinlik Vadisi'ndeki o meşhur "nazar boncuklu ağaç" ritüeline (Şekil 19; 20; 21) gönderme yapmaktadır.



Şekil 19. Uçhisar nazar boncuklu ağaç (Kapadokya). (Cappadocia Page, t.y.)



Şekil 20. Uçhisar nazar boncuklu ağaç (Kapadokya). (Cappadocia Page, t.y.)



Şekil 21. Uçhisar nazar boncuklu ağaç (Kapadokya). (Cappadocia Page, t.y.)

Günümüz ticari mekânlarında ise nesne, gösterge değeri üzerinden modern dekorasyona dahil edilmektedir. Yalova Boston Drink & Dessert kafesindeki kasa arkası modern göz figürlü aydınlatma yerleşimi (Şekil 22), Bandırma Happy Moons kafesindeki iç mekân ağaç gövdesine çakılı geleneksel boncuk uygulaması (Şekil 23) ve Demre Likya Uygarlıklar Müzesi girişindeki ahşap kemer düzenlemesi (Şekil 24) nesnenin modern ve kamusal alanlardaki dönüşümünü göstermektedir.



Şekil 22. Kafede Nazar Boncuğu Kullanımı. (Yazar Arşivi, 2024, Yalova Boston Drink & Dessert)



Şekil 23. Kafede Nazar Boncuğu Kullanımı. (Yazar Arşivi, 2024, Bandırma Happy Moons)



Şekil 24. Demre Likya Uygarlıkları Müzesi Girişinde Nazar Boncuğu Kullanımı. (Yazar Arşivi, 2023, Demre Likya Uygarlıkları Müzesi)

Geleneksel ve modern iç mekânlardaki bu köklü varoluşsal, fiziksel ve anlamsal farklar, tablolaştırılarak özetlenmiştir (Tablo1).

Tablo 1. Geleneksel ve modern iç mekânlardaki nazar boncuğu kullanımı

	GELENEKSEL İÇ MEKÂN	MODERN İÇ MEKÂN
Temel İşlev	Kötü enerjiyi savma, hane halkını ve mekânı koruma.	Görsel beğeni, kültürel aidiyet vurgusu, nostalji.
Mekânsal Konum	Kapı girişi, pencere önü, ocak başı, beşik kenarı	Salon duvarı, lobi merkezi, mobilya yüzeyi gibi odak noktaları
Ölçek	Mikro ölçek. Avuç içi kadar, fark edilmeyecek kadar küçük detaylar.	Makro ölçek. Mekânı kaplayan enstalasyonlar, devasa duvar panoları.
Malzeme	Doğal ve zanaat ürünleri, el yapımı cam, yün dokuma, ahşap, metal.	Endüstriyel ve hibrit ürünler, Pleksiglas, dijital baskı, epoksi, metal, neon ışıklar vb.
Algısal Etki	Dokunulmazlık ve saygı uyandıran kültürel önem ve mistik anlam	Beğeni ve ilgi uyandırır, fotojenik olmasına önem verilir.
Üretim Yöntemi	Ocakta, usta-çırak ilişkisi ile her biri özel ve biricik olan zanaat eserleri	Fabrikasyon olarak seri üretim veya tasarımcı imzalı limitli üretim.

TARTIŞMA ve SONUÇ

Bu çalışmanın bulguları, nazar boncuğunun, geleneksel konutlardaki inanç merkezli kullanımının yerini modern mekanlardaki tasarım odaklı kullanımına bıraktığını göstermektedir. Geleneksel mekânda nazar boncuğu, Rapoport'un (1969) tanımladığı üzere, kültürel bir savunma mekanizması ve kötülük kovucu bir işlev üstlenmekteydi. Nesne, orada olması gerektiği için oradaydı ve kullanıcısı ile arasında doğrudan bir inanç bağı vardı. Ancak modern iç mekân kurgusunda bu bağ zayıflamış, yerini Baudrillard'ın (1968) "Nesneler Sistemi"nde ifade ettiği gösterge değerine bırakmıştır. Nazar boncuğu geleneksel mekanlarda daha çok sınır elemanı olarak kullanılırken modern mekanlarda doğrudan odak noktası olacak şekilde tasarıma dahil olmaktadır. Geleneksel mekânda nazar boncuğu kapı eşiği, pencere önü ve ocak başı gibi sınır ve geçiş alanlarında konumlanırken modern mekânda bar arkası ekranları veya salon duvarları gibi doğrudan odak noktası olan alanlara taşınmıştır.

Geleneksel kullanımda nesne avuç içine sığacak kadar mikro bir ölçeğe sahipken; Rockwell Group tarafından tasarlanan Zaytinya restoranı örneğinde görüldüğü gibi (Şekil 18), tavana kadar uzanan, arkadan aydınlatmalı yüzlerce cam diskten oluşan makro ölçekli yapısal bir elemana dönüşmüştür. Zanaat ürünü olan ve ocak kültürüyle el yapımı camdan üretilen nesne, modern mekânlarda pleksiglas, epoksi, metal ve dijital baskı gibi endüstriyel ve hibrit malzemelerle soyutlanarak yeniden üretilmektedir.

Modern mekândaki bu kullanım, Assmann'ın Kültürel Bellek kavramı ile ilişkilendirildiğinde, toplumun kökleriyle bağ kurma arzusunun mekânsal kurguya yansımaları olduğu söylenebilir. Kullanıcı, modern bir rezidans dairesinde yaşasa bile, duvarına astığı veya mekânda gördüğü stilize edilmiş bir nazarlık sayesinde geçmişle olan bağını canlı tutmaktadır. Ancak bu durum, kültürel öğenin iğnin boşaltılarak ticari bir metaya yani kitsch'e dönüşme riskini de beraberinde

getirmektedir. Başarılı iç mimari örnekleri, bu formu sadece görsel bir kopya olarak değil, ardındaki zanaat kültürünü ve el emeğini de mekâna soyutlayarak taşıyan tasarımlardır.

Bu çalışma, Türk mitolojisinin köklü bir simgesi olan nazar boncuğunun, iç mimarlık disiplini içerisindeki kullanımının kültürel bellek ve mekân ilişkisi üzerinden irdelemiştir. Nazar boncuğu, biçimsel ve malzemesi açısından birtakım değişikliklere uğrasa da iç mekân tasarımının vazgeçilmez bir parçası olmaya devam etmektedir. Bu durum, Şamanizm'den günümüze sözlü kültürün yüzyılları aşma gücünü açıkça ortaya koymaktadır. Nazar boncuğu dış dünyadan ve kem gözden koruyan tılsım rolünden, modern mekâna kimlik kazandıran sanat objesi rolüne geçiş yapmıştır. Bu geçiş, iç mimarlığın sadece fiziksel konfor değil, aynı zamanda anlamsal bir derinlik yaratma aracı olduğunu doğrulamaktadır. Aynı zamanda Türk kültürünün kadim sembolü olan nazar boncuğunun, iç mimari tasarımda statik bir nesne olarak kalmadığını, aksine dinamik bir mekânsal aktöre dönüştüğünü göstermiştir. Geleneksel mimaride minimal ölçekte olan boncuk, modern mimaride insan ölçeğini aşan yapısal bir elemana dönüşmüştür. Eşik noktasından, mekânın odak noktasına taşınarak konumu değişmiştir.

Sonuç olarak; nazar boncuğu, geçmişin hafızasını bugünün modern mekânlarına taşıyan bir köprüdür. Bu köprü'nün sağlamlığı, tasarımcıların kültürel mirası ne kadar doğru yorumlayıp mekâna aktardığına bağlı olacaktır. İç mimarlık, kültürü dondurup müzeleştiren değil, onu yaşatan ve dönüştüren dinamik bir disiplindir. İç mimarların kültürel mirası tasarıma entegre ederken, sadece biçimsel bir kopyalamaya gitmek yerine, nesnenin tarihsel ve fenomenolojik anlamını gözetmeleri gerekmektedir. Nazar boncuğu, doğru ölçek, nitelikli malzeme ve soyutlama teknikleri ile kullanıldığında, küresel tasarım dilinin tektipleştirici etkisine karşı yerel ve özgün bir mekân deneyimi sunma potansiyeline sahiptir.

KAYNAKÇA

- Akçora, E. (2013). Görece'de Nazar Boncuğu. *Akdeniz Sanat*, 6(11).
- Assmann, J. (2001). *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. (Çev. A. Tekin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, J. (1968). *Nesneler Sistemi*. (Çev. O. Adanır). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Bektaş, C. (1996). *Türk Evi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Çolak, S. (2023). *Türk Mitolojisi 101*. İstanbul: Say Yayınları.
- Çoruhlu, Y. (2002). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Davulcu, M. (2012). Türkiye'de nazar boncuğu sanatı, *Aro Dergisi*, Antalya Rehberler Odası Dergisi, S.7, 96-99
- Ergun, P. (2004). *Türk Kültüründe Ruhlar ve Orman Kültü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ersoy İnci, P. (2020). Gelenek, Modernite Ve Postmodernite Bağlamında Nazar Boncuğu Yapımı Ve Nazarköy. *Folklor Akademi Dergisi*, 3(4), 116-143.
- Esin, E. (2001). *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Etikan, S., & Kılıçarslan, H. (2013). Düz Dokumalarda Nazar İnancı Ve Göz Motifi. *Art-E Sanat Dergisi*, 5(10), 103-121.
- Gültepe, N. (2017). *Türk Mitolojisi*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Gür, D., & Soykan, A. N. (2013). Anadolu Kültüründe Nazar ve Nazarlıklar: Safranbolu Örneği. *Evil Eye and Amulets in Anatolian Culture: The Case of Safranbolu*. *Journal of*

History Culture and Art Research, 2(3), 115-158.
<https://doi.org/10.7596/taksad.v2i3.258>

Karakurt, D. (2011). Türk Söylence Sözlüğü. TÜRKİYE: ISBN:978-605-5618-03-2.

Koşay, H. Z. (1956). ETNOGRAFYA MÜZESİNDEKİ NAZARLIK, MUSKA VE HAMAİLLER. Türk Etnografya Dergisi (52), 86-90.

Kuban, D. (2013). Türk Ahşap Konut Mimarisi: 17.-19. Yüzyıllar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Küçükerman, Ö. (1987). Cam Sanatı ve Geleneksel Türk Camcılığında Örnekler. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Ögel, B. (1971). Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Öney, G. (1992). Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları. Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları.

Pallasmaa, J. (2012). Tenin Gözleri: Mimarlık ve Duyular. (Çev. A. U. Kılıç). İstanbul: YEM Yayın.

Rapoport, A. (1969). House Form and Culture. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Vardar, S. A. (2018). Türk Kültüründe Nazar ve Nazar Boncuğu Geleneği Üzerine Bir İnceleme. Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, 11(23), 35-45.

Vural, H. (2013). Anadolu İnançlarında Nazar ve Nazarlıklar. Milli Folklor Dergisi, 13(58), 12-25.

Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2013). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Anadolu Ajansı. (t.y.). *Nazar boncuğunun ödüllü ustası Mahmut Sür.* <https://www.aa.com.tr/tr/turkiyenin-yasayan-insan-hazineleri/nazar-boncugunun-odullu-ustasi-mahmut-sur/1695921/>

Cappadocia Page. (t.y.). *Güvercinlik Vadisi.* <https://www.cappadociapage.com/guvercinlik-vadisi/>

NTV. (t.y.). *Sara aji'nin 'tılsımlar'ı almelek'te.* <http://arsiv.ntv.com.tr/news/296822.asp>

Türk Dil Kurumu. (t.y.). *Güncel Türkçe Sözlük.* <https://sozluk.gov.tr/>

Zaytinya. (t.y.). *Zaytinya open at The Forum Shops, Las Vegas.* <https://www.zaytinya.com/news-item/zaytinya-open-at-the-forum-shops-las-vegas/>

Modernitenin McDonalddlaşmasından Postmodernitenin Dubaileşmesine: Dubai Çikolatası Üzerinden Gastronomik Tüketimin Göstergebilimi

Sertaç SERT¹

Özet

Bu çalışma, gastronominin dijital fenomenlerinden Dubai çikolatasının tüketim kültüründeki yerini ve bireyin statü inşasındaki rolünü sosyolojik bir perspektifle incelemektedir. Tüketimin fiziksel bir fayda arayışının yanı sıra dijital sahnede sergilenen dramaturjik bir kimlik performansına dönüştüğü savından hareketle; Ritzer'in rasyonellik, hesaplanabilirlik ve hıza dayalı McDonalddlaşma kavramsallaştırmasına karşı, postmodernitenin gösteriş, abartı ve sınıfsal ayrıcalık kaygısıyla şekillenen irrasyonel Dubaileşme kavramı yeni bir kavramsal perspektif olarak önerilmektedir. Bu doğrultuda, Veblen'in gösterişçi tüketim yaklaşımı dijital ekosisteme uyarlanarak, geleneksel pazarlama anlayışının nasıl dramaturjik bir yapıya büründüğü tartışılmaktadır. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden dijital göstergebilimsel durum çalışması deseni kullanılarak, sosyal medya platformlarından (TikTok ve Instagram) elde edilen 35 görsel ve işitsel materyal Barthes'in düzanlam ve yananlam modeliyle analiz edilmiştir. Elde edilen bulgular, Dubai çikolatasının yaldızlı ambalaj renginden sınırları aşan akışkan formuna (foodporn) ve tüketim esnasındaki abartılı ASMR jestlerine kadar tüm unsurlarının, bireye dijital görünürlük ve anonim bir kabileye dâhil olma (ortak eylem) hazzı sunan birer arzu nesnesi olarak kurgulandığını ortaya koymaktadır. Ayrıca analizler, bilinçli bir kıtlık ve gizem stratejisiyle sunulan bu ürünün, rasyonel bir besin kaynağı olmaktan çıkarak sembolik bir sınıfsal ayrışma aracı olarak işlev gördüğünü kanıtlamaktadır. Tüketici artık sadece beslenen bir varlık değil, algoritmik bir panoptikonda kendi ayrıcalığını sahneleyen bir aktördür.

84

Anahtar Kelimeler: Dramaturjik tüketim, Dubaileşme, Dubai çikolatası, foodporn, göstergebilim, McDonalddlaşma.

Abstract

This study examines the place of Dubai chocolate, a digital gastronomy phenomenon, in consumer culture and its role in individuals' status construction from a sociological perspective. Based on the argument that consumption has transformed from a pursuit of physical utility into a dramaturgical identity performance displayed on the digital stage, the concept of Dubaization—shaped by ostentation, exaggeration, and class privilege—is proposed as a new theoretical model against George Ritser's McDonalization thesis, which is based on rationality and speed. Employing a digital semiotic case study design within qualitative research methods, 35 visual and auditory materials obtained from TikTok and Instagram were analyzed using Roland Barthes' denotation and connotation model. The findings reveal that all elements of Dubai chocolate, from its packaging color to its fluid form (foodporn) and the exaggerated

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi, Turizm Fakültesi Gastronomi ve Mutfak Sanatları Bölümü, sertac.sert@alanya.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-0716-537X>.

gestures during consumption, are designed as objects of desire/signs that offer individuals digital visibility and the pleasure of collective action.

Keywords: Dramaturgical consumption, Dubai chocolate, Dubaization, foodporn, McDonaldization, semiotics.

GİRİŞ

Tüketmek artık nesnenin kendisine değil, onun sunduğu imaja iştah duymaktır. Bu dönüşüm, gastronominin odağını mutfağın mutlak gerçekliğinden, bireyin şatafatlı kimlik inşasına ve vitrinine kaydırmıştır (Senemoğlu, 2017). Modernitenin genişleyen çevresi ve bireyi sürekli olarak yabancılarla temas halinde bırakması, toplumsal görünürlük ve imaj inşasını temel bir kaygı haline getirmiştir (Erayman, 2024). Bu kalabalığın ve yabancılığın içinde yönünü bulmaya, yoldan çıkma riskini minimize etmeye çalışan birey için işaretler ve markalar yön gösterici bir işlev üstlenmiş, nesnelerin birer markaya, öznelerin ise birer fenomene evrildiği yeni bir toplumsal gerçeklik inşa edilmiştir (Alayoğlu ve Eldeniz, 2024). Bu bağlamda gastronominin "ne'liği", yalnızca gıdanın içeriğiyle değil, onun nerede, nasıl, hangi ambalajla ve kimlerin nezdinde tüketildiğine dair sınıfsal bir performansla yeniden tanımlanmaktadır (Macit ve Kıran, 2024).

Özellikle dijitalleşmenin bir katalizör işlevi gördüğü bu yeni tüketim sahasında arka bölgenin (Goffman, 2009) sıradanlığı, normallliği ve gerçekliği, yerini ön bölgenin şatafatlı vitrinine ve mübalağalı sunumlarına bırakmıştır. Bireylerin anlamsız dahi olsa çoğunluk tarafından üretilen bir ortaklığın parçası olma arzusu, popüler eylemlere iştirak etmeyi bir tür kafiye katılma bileti haline getirmiştir (Kanık, 2024). Bu çalışma, modern toplumun rasyonellik, hız ve standartlaşma arayışını simgeleyen McDonaldlaşma sürecinin karşısına, postmodern dönemin aşırılık, mübalağa ve statü kaygısıyla şekillenen Dubaileşme kavramını önermektedir. Son dönemin dikkat çekici bir nesnesi olan Dubai çikolatası, bu teorik zeminde incelendiğinde, içeriğindeki fıstığın akışkanlığını sergileme zorunluluğu, bulunabilirliğinin kısıtlılığı ve tüketim esnasında performe edilen abartılı jestlerle, sınıfın üst sıralarında görünür olma çabasının ve gösterişçi tüketimin en somut örneklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kavramsal ve Kuramsal Çerçeve

Günümüz dijital kültürü, nesnelerin fiziksel varlığından ziyade onların dijital temsilleri üzerinden anlam kazandığı bir gösteri toplumu (Debord, 1996) evresine evrilmiştir. Bu bağlamda Dubai çikolatası, Batı'nın endüstriyel formu (çikolata) ile Doğu'nun geleneksel dokusunun (kadayıf ve fıstık) sentezlenmesinden öte, dijital kapitalizmin arzu nesnesi olarak inşa ettiği hibrit bir emtiadır. Dijital akışın ışık hızıyla yarıştığı bir dünyada akım olarak nitelendirilen fenomenlerin ömrü genellikle kısa olsa da, Dubai çikolatası algoritmik bir dayanıklılık sergileyerek bu standardın kısmen dışına çıkmıştır. Bu süreçte dijital mecralar bir iletişim kanalı olmaktan öte, tüketim pratiği ile bireysel haz arasındaki ilişkiyi düzenleyen belirleyici bir moderatör değişken işlevi görmektedir. Bu bağlamda Dubai çikolatası, benzersiz bir lezzet profili ile görsel çekiciliğin dijital kısa biçimli içeriklerin gücüyle birleşmesi sonucunda ortaya çıkan tipik bir viral yiyecek (viral food) statüsü taşımaktadır. Dijital etkileşimler sayesinde kültürel bir ikon haline gelen bu tür viral yiyecekler, yalnızca tüketilen birer gıda maddesi olmakla kalmayıp küresel çapta sayısız uyarlamaya ilham veren dinamik birer gastronomi deneyimi işlevi görmektedir (Ateş ve Sunar, 2024).

Dijital platformların egemen olduğu bu ekosistemde, bir ürünün popülerliği onun gastronomik niteliğinden ziyade algoritmik politikalar içindeki dolaşım gücüne bağlıdır. Algoritmalar, sıradan olanı dayanılmaz bir görünmezliğe mahkûm ederken, abartıyı, aşırılığı ve normal dışı

olanı ödüllendirerek ön plana çıkarır. Dubai çikolatası, içeriğindeki malzemenin bolluğu, görsel ihtişamı ve tüketim esnasındaki ses ve görüntüye dayalı deneyimi (ASMR) ile makinenin (algoritmanın) ağına takılma ihtimalini maksimize eden bir tasarıma sahiptir. Bu noktada foodporn ve abartı şöleni – ‘özel’ sosların boca edilmesi veya çoğu yemeğin erimiş peynirle kaplanması gibi- sıradan normları aşmanın ve dijital dünyada var olabilmenin bir zorunluluğu haline gelmiştir.

Dijital görünürlük ve makineye uyum sağlama zorunluluğu, bireylerin fiziksel dünyadaki tüketim davranışlarını da doğrudan şekillendirmektedir. Bireylerin metrelerce uzayan kuyruklarda bekleme motivasyonu, bir lezzet arayışından daha ziyade fenomenleşen bir eylemin parçası olma yoluyla elde edilen ortak eylem hazzıdır (Kanık, 2024). Bu eylem, dijital dünyada anonim bir birlik oluşturma ve kolektif bir anlam yaratma deneyimi sunar. Ancak bu demokratik görünümün altında, Dubai isminin çağrıştırdığı gösteriş ve pahalılık imajı üzerinden yükselen lüks sınıf konumlandırması yatmaktadır. Tüketim arzusu, dikkat çekme isteğiyle sınırlı kalmayıp, sınıfsal kodları olan bir güç gösterisinin parçası olma ihtiyacına yanıt verir hale gelmiştir. Bu durum, abartının çağrıştırdığı zenginliği gösterme zorunluluğunu temsil eden Dubaileşme fenomenini literatüre kazandırmaktadır.

Peki bireyler bu gösteriş ve tüketim sarmalında, devasa seçenekler arasında yollarını nasıl bulmaktadır? Küreselleşme ve dijital modernite, gıda ürünlerini sınırların ötesine taşıırken köken bağlarını zayıflatmış ve ürünleri anonimleştirmiştir. Bu durum neoliberal kentleşme ve tüketim kültürü bağlamında ele alındığında, çikolatanın bizatihi köksüzlüğü ve hafızasızlığı temsil ettiği görülmektedir. İngiliz-Mısırlı bir göçmen (expat) tarafından tasarlanan ve geleneksel Levant lezzetlerini (kadayıf, fıstık, tahin) çikolatayla melez bir formda sunan bu ürün, doğrudan belirli bir yerle bağı olmadığı için küresel çapta herkesin kendi arzusunu yansıtabildiği ortak bir tüketim nesnesine dönüşmüştür (Eser, 2024). Bu karmaşık ve aşırı seçenekli ortamda, yeterli bilgiye ve derinlemesine analiz yapacak zamana sahip olamayan *hızlı insan (fast human)* (Nalçacı İkiz ve Sert, 2023), risk faktörünü azaltmak adına kendi özgün deneyimini inşa etmek yerine influencer ekonomisinin sunduğu onaylanmış deneyimlere yönelmektedir. Akıllı telefonların gönüllü gözetim araçları -mobese- gibi işlev gördüğü bu çağda, markalar artık arama motoru, çevrimiçi harita yorumları ve dijital etkileşim ağları tarafından şekillendirilmektedir.

Tüketici algısının ve pazarın bu denli dijital etkileşimlere ve kökenden kopuk jenerik yönlendirmelere bağımlı hale gelmesi, beraberinde ciddi bir hukuki belirsizlik de getirmektedir. Meselenin hukuki boyutu, Dubaileşme fenomeninin ticari bir kaos alanına nasıl dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Birleşik Arap Emirlikleri’nin (BAE) uluslararası coğrafi işaret anlaşmalarına (Cenevre Metni/Lizbon Anlaşması) taraf olmaması, “Dubai Çikolatası” adının uluslararası düzeyde korunmasını engellemektedir (Garayová, 2025). Bu yasal boşluk, Lindt gibi dev markaların yanı sıra Aldi ve Lidl gibi perakendecilerin de kendi versiyonlarını “Dubai Çikolatası” adıyla piyasaya sürmelerine ve orijinal markanın kimliğinin erimesine yol açmıştır. Almanya’daki mahkeme kararları, tüketici algısı üzerindeki bu belirsizliği somutlaştırmaktadır: Köln Bölge Mahkemesi, ürünün kökeni konusunda tüketiciyi yanılttığı gerekçesiyle Türkiye’de üretilen bir çikolatanın “Dubai” ismiyle satılmasına ihtiyati tedbir kararı getirmiştir. Tam aksine Frankfurt Bölge Mahkemesi, bu ismin artık coğrafi bir köken değil, bir reçete veya stil ifade eden jenerik (genel) bir isme dönüştüğünü savunarak satışa izin vermiştir. Bu çelişkili kararlar, ürünün gelecekte *şampanya* veya *parmesan* gibi katı korunan bir marka mı olacağı, yoksa Fransız patatesi gibi kökeninden kopuk jenerik bir isme mi dönüşeceği tartışmasını canlı tutmaktadır. Üstelik bu tüketim çılgınlığı, ürünün içeriğindeki yerel malzemelerin kodlarını bile dönüştürmeye başlamıştır. Geleneksel Antep fıstığı içeren kahve veya kurabiye gibi yerel ürünlerin bile aniden ‘Dubai’ ön adıyla pazarlanmaya başlanması dikkat çekicidir. Bu durum, ‘Dubai’ isminin fiziksel bir coğrafyayı temsil etmekten koptuğunu ve başlı başına lüks, statü ve

cazibe ifade eden hiper-gerçek bir arzu nesnesine dönüştüğünü kanıtlamaktadır (Karakaya, 2024).

Tüm bu sosyolojik, kültürel ve hukuki tartışmaların ışığında, netice itibarıyla Dubai çikolatası tüketilmesi değil, tüketildiğinin gösterilmesi üzerine kurgulanmış dijital bir performans nesnesidir. McDonalddlaşma'nın rasyonel ve hızlı beslenme modelinin yerini, dijital modernite içerisinde abartı, görünürlük ve algoritmik etkileşim odaklı Dubaileşme modeli almaktadır. Bu sosyal fenomen, dijital kapitalizmin bireysel beğenileri nasıl karlı bir etkileşim döngüsüne çevirdiğinin ve abartının yeni bir toplumsal norma nasıl dönüştüğünün somut bir göstergesidir.

Veblen ve Dijital Çağda Gösterişçi Tüketim

Tüketimin fiziksel bir ihtiyacı gidermekten ziyade toplumsal bir statü inşası olarak kullanılması düşüncesi, Veblen'in (2005) gösterişçi tüketim kavramıyla açıklanmaktadır. Veblen'e göre bireyler sahip oldukları serveti ve ayrıcalıklı sınıfsal konumlarını, diğerlerine ispatlamak için israf derecesinde ve lüks odaklı tüketim pratiklerine yönelirler. Ancak Veblen'in 19. yüzyılın sonlarında tanımladığı gösterişçi tüketim, fiziksel mekanlarla ve bireyin yakın çevresiyle sınırlıydı. Dijital modernite ile birlikte bu kavram kabuk değiştirerek dijital gösterişçi tüketime evrilmiştir. Dubai çikolatası fenomeni, Veblen'in teorisinin 21. yüzyıldaki benzerliği yüksek bir tezahürüdür. Karaborsada değerinin çok üzerinde fiyatlara satılan, bulunması için ciddi bir zaman ve efor (boş zaman/aylaklık) gerektiren bu ürün, damak tadına hitap eden bir gıda olmasından daha çok, bireyin küresel trendlere erişebilme gücünü ve ayrıcalıklı zaman/para sermayesini milyonlarca yabancıya aynı anda sergileyebildiği bir dijital statü nişanesidir. Literatürde Dubai çikolatasının Instagram platformundaki temsilleri üzerine yapılan bir göstergebilimsel analiz de (Birin Atılgan ve Asdemir, 2025), ürünün yalnızca bir gıda nesnesi değil, altın tonları, özenli sunumlar ve yüksek statü imajıyla kurgulanmış bir lüks, prestij ve ayrıcalık sembolü olduğunu doğrulamaktadır.

Nitekim lüks tüketimin bu gösterişçi yönü, psikolojik bir kabul görme ihtiyacından beslenmektedir. Bu durum Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi üzerinden okunarak; temel ihtiyaçlarını karşılayan modern insanın sosyal onay alma ve statü arzusunu bu tür gösterişli nesnelerle tatmin ettiğini vurgulamaktadır. Yıldız'a (2024) göre altın varaklı ve sanat eseri gibi tasarlanmış bu çikolatalar, Veblen'in teorisini kusursuz bir biçimde doğrulayarak bireyin toplumdaki konumunu belirleyen güçlü bir kimlik sembolüne dönüşmüştür. Benzer şekilde bu gösterişçi durum, Bourdieu'nün 'ayrım' ve 'kültürel sermaye' kavramları üzerinden de değerlendirilebilir. Lüks ürünleri tüketen bireyler, bu pratikler aracılığıyla kendilerini toplumsal hiyerarşide üst bir konuma yerleştirmeyi ve sıradan tüketicilerle aralarındaki mesafeyi belirginleştirmeyi hedeflemektedir. Nitekim mesele yalnızca bir tatlıyı yemek değil, o arzu nesnesi üzerinden ait olunan sınıfa ve statüyü dijital sahnelerde sergileyerek kitlelerden ayırabilmektir (Karakaya, 2024).

McDonalddlaşma'dan Postmodernitenin Dubaileşmesine

Ritzer (1998), modern toplumların işleyişini Weber'in rasyonelleşme teorisi üzerinden okuyarak McDonalddlaşma kavramını literatüre kazandırmıştır. Ritzer'e göre modern tüketim mekanizmaları dört temel ilke üzerine kuruludur: Verimlilik, hesaplanabilirlik, öngörülebilirlik ve denetim (Papadopoulou, 2023; Çeşmeci ve Poyraz, 2019). Bir fast-food restoranında tüketici ne kadar ödeyeceğini, yemeğin kaç dakikada geleceğini ve tam olarak ne tadacağını (standartlaşma) önceden bilir. Bu durum, sanayi devrimi sonrası modernitenin hız ve rasyonellik arayışının bir sonucudur. Ancak günümüz dijital tüketim ekosisteminde, algoritmik bir görünürlük elde etmek için bu rasyonel standartların dışına çıkmak gerekmektedir.

Tablo 1: Gastronomik Tüketimin Evrimi: McDonaldlaşmadan Dubaileşmeye

Özellik	McDonaldlaşma	Dubaileşme
Temel İdeoloji	Rasyonellik, Hız, Verimlilik, Hesaplanabilirlik	Duygusalılık, Gösteriş, Mübalağa, Sembolizm
Tüketim Motivasyonu	Fizyolojik Doyum ve Zaman Tasarrufu	Ortak Eylem Hazzı, Sosyal Onay ve Görünürlük
Sunum Anlayışı (Ön Sahne)	Standart, Tekdüze, Tahmin Edilebilir	Abartılı, Şatafatlı, Beklenmedik (Foodporn)
Birey - Ürün İlişkisi	Seri Üretim Tüketicisi (Pasif)	Sahne Performansçısı (Aktör)
Arzu Nesnesi	Ucuz, Hızlı ve Erişilebilir Kalori	Erişilebilir Lüks, Nadirlik ve Statü Sembölü

Bu çalışma kapsamında önerilen Dubaileşme kavramı, McDonaldlaşmanın tam karşısında, postmodern tüketimin irrasyonel ve duygusal dinamiklerini temsil etmektedir. Esasen literatürde kentsel politikaları açıklamak için kullanılan ‘kent’in Dubaileşmesi’ kavramı, pratiklerin tamamen gösteri ve imaj odağında tasarlandığı, yerel kimliğin silindiği ve aşırı tüketimle yapay cennetlerin yaratıldığı bir atmosferi tarif etmektedir (Eser, 2024). Tıpkı bu çikolatanın üzerine serpilen altın tozunun hiçbir tat veya besin değeri taşıyamaması, ancak tüketicisine ‘paranla yiyemeyeceğin kadar zengin olduğunu’ dijital sahnede sergileme imkânı sunması gibi, Dubaileşme de rasyonel faydayı değil, bu şatafatlı gösterişi merkeze almaktadır. Dubaileşme modelinde verimlilik yerini şatafata ve israfa, hesaplanabilirlik yerini abartılı porsiyonlara, öngörülebilirlik ise yerini sınırları aşan bir görsel tahrike (foodporn) bırakmıştır. Dubai çikolatası kuyruğunda bekleyen veya bu ürünün muadillerini yapmak için mutfakta saatlerini harcayan tüketici, zamanı verimli kullanmayı veya uygun fiyata kalori almayı (McDonaldlaşma) hedeflememektedir. Aksine irrasyonel bir maliyet ve zaman harcayarak dijital dünyanın Dubaileşmiş yeni kabilelerine entegre olmayı amaçlamaktadır. Nitekim Kışlakçı (2024), standartlaşma ve yalıtılmışlığın küresel sembolü olan ‘hamburger medeniyetinin’ karşısına, hiper-tüketimin ve gösteriş ekonomisinin zirvesi olarak ‘Dubaileşme’ fenomenini koymaktadır. Dubai çikolatası gibi nesnelerin üzerine serpilen altın tozları, basit bir lezzet eklentisi olmanın çok ötesindedir. Bu durum bireye sadece tüketerek değer kazanacağını vadeden, onu tarihsel ve kültürel köklerinden kopararak tüketim kültürünün evrensel dilini konuşan köksüz bir varlığa (şeyleşmeye) dönüştüren yeni bir küresel ritüeldir (Kışlakçı, 2024).

Goffman ve Dijital Panoptikonda Ön Sahne İnşası

Tüketici davranışlarının dijital mecralardaki yansımalarını anlamlandırmak için Goffman'ın (2009) dramaturjik yaklaşımı kritik bir zemin sunmaktadır. Goffman, toplumsal hayatı bir tiyatro sahnesine benzetir. Bireylerin gerçek, plansız ve sıradan hallerini yaşadıkları alan arka bölge (arka sahne) iken, başkalarının beğenisine sunmak üzere özenle kurguladıkları, statü ve kimlik performanslarını sergiledikleri alan ise ön bölge/sahne olarak adlandırılır (Selimoğlu ve Pehlivan Sarı, 2025).

Dijital çağda akıllı telefonlar ve sosyal medya platformları, bireylerin hayatlarını kesintisiz bir ön sahneye dönüştürmüştür. Gastronomi bağlamında değerlendirildiğinde, yemeğin mutfakta geçirdiği meşakkatli, terli ve estetikten uzak hazırlık süreci arka sahneyi temsil ederken; Dubai çikolatasının şık bir ambalajdan çıkarılıp, kameralar önünde abartılı mimiklerle ve ASMR (otonom duyusal meridyen tepkisi) sesleri eşliğinde ortadan ikiye kırılması tipik bir ön sahne performansıdır. Goffman'ın perspektifiyle tüketici, Dubai çikolatasını yerken sadece beslenen

bir biyolojik varlık olmaktan daha ziyade elindeki lüks dekorla (çikolata) seyircilerine (takipçilerine) ayrıcalığını, güncelliğini ve bu trendin bir parçası olduğunu oynayan bir aktördür.

Algoritmik Sürü Psikolojisi ve Hızlı İnsan

Goffman'ın ön sahnesinde sergilenen bu performanslar, algoritmaların yönlendirmesiyle birleştiğinde dijital bir sürü psikolojisi yaratmaktadır. Modern çağın yoğun enformasyon bombardımanı altında kalan ve derinlemesine araştırma yapacak vakti olmayan birey, hızlı insan (fast human) profiline (Nalçacı İkiz ve Sert, 2023) dönüşmüştür. Karar yorgunluğu yaşayan bu hızlı insan, ürünün kalitesini veya kökenini sorgulamak yerine, kestirme bir yol seçerek kalabalıkların ve kanaat önderlerinin (influencer) tercihlerini kopyalamaktadır. Kanık'ın (2024) da belirttiği üzere, bireylerin Dubai çikolatasını tüketme ritüellerini birebir kopyalamaları ve o kuyruklarda saatlerce beklemeleri, anlamsız dahi olsa çoğunluğun ürettiği ortak eylem hazzına ulaşma arzusudur. Nitekim tüketicilerin Dubai çikolatası gibi fenomenleşen ürünleri satın alma eğilimlerinde, ürünü tanıtan kişilerin gastronomik uzmanlığından ziyade dijital sahnede sergiledikleri çekicilik ve güvenilirlik imajı belirleyici olmaktadır. Bu durum karar yorgunu hızlı insanın rasyonel bir ürün değerlendirmesi yapmak yerine, fenomenin kişisel çekiciliğine duygusal bir tepki vererek satın alma eylemini gerçekleştirdiğini desteklemektedir (Tuncer, 2025). Birey, o eylemi tek başına yapsa rasyonel bulmayıp sıkılacakken, milyonların dâhil olduğu bir akıma katılarak anonim bir birlikte var olma coşkusu yaşamaktadır. Diğer yandan, bu algoritmik sürü psikolojisinin bir anti-tezi olarak, ürünü tüketmeyi reddetmek de dijital bir kimlik inşası aracı haline gelmiştir. Sosyal medyada sıkça karşılaşılan "Dubai çikolatası yemeyen kaç kişi kaldık?" şeklindeki ironik paylaşımlar, ürünü yiyenlerin konformist (uyum sağlayan) güdüsüne karşı, yemeyenlerin de kendilerini farklı, bilinçli ve kitle dışı konumlandığı alternatif bir protesto dili yaratmaktadır (Karakaya, 2024). Dijital görünürlük elde etme güdüsü, rasyonel gastronomi sınırlarını o denli aşmıştır ki, Türkiye pazarında hamsili, kısırlı, pişmaniyeli, pideli ve pestilli gibi birbiriyle uyumsuz, sayısız, yerleştirilmiş Dubai çikolatası muadili türetilmiştir. Lezzet uyumundan ziyade trende tutunma ve sosyal medya etkileşimi alma kaygısıyla üretilen bu melez formlar, meselenin gıda tüketimi değil, algoritmik bir şov olduğunu kanıtlamaktadır. Üstelik bu sanal çılgınlık fiziksel piyasaları da derinden sarsmış, ürüne yönelik irrasyonel talep nedeniyle Antep fıstığı fiyatları iki ay içinde yüzde 30 artarken, Türk Patent ve Marka Kurumu'na 90'a yakın "Dubai" temalı marka başvurusu yapılmıştır (Nihayet, 2024).

Nitekim bu algoritmik patlamanın tarihsel kökeni de işitsel tahrik ve fenomen kültürüne dayanmaktadır. 2021 yılında Sarah Hamouda tarafından mütevazı şartlarda üretilmeye başlanan orijinal çikolata, küresel şöhretini Aralık 2023'te yemek fenomeni Maria Vehera'nın sosyal medyada ürünü 'çıtırdatarak' yediği ve milyonlarca izlenmeye ulaşan videoya borçludur. Maria Vehera'nın videosuyla başlayan bu süreç, ürünün günlük üretim kapasitesinin kısıtlı olmasının yarattığı *fırsatı kaçırma korkusu* (FOMO) ve kısa süreli içeriklerin algoritmik gücüyle birleşerek küresel bir sanal topluluk etkileşimi yaratmıştır. Bu viralleşme süreci, dijital platformların yerel bir girişimi nasıl hızlıca evrensel bir arzu nesnesine dönüştürebildiğini kanıtlamaktadır (Ateş ve Sunar, 2024). Ürünün adında geçen 'Dubai' kelimesinin zenginlik ve lüksü çağrıştırması da, hızlı insanın üst sınıfa ait bir sembolü tüketme arzusunu tetikleyen ana göstergelerden biri olmuştur (Nuroğlu, 2024).

Bir Kurgu Olarak Gastronomi ve Tatlının Hedonik Hegemonyası

Berger ve Luckmann'ın (2008) Gerçekliğin Sosyal İnşası teorisi üzerinden bakıldığında, gastronomi kavramının kendisi topyekûn inşa edilmiş kültürel ve ekonomik bir kurgudur. İnsanın hayatta kalma pratiği olan biyolojik beslenme eylemi, kurumlar, şefler, derecelendirme sistemleri, gurmeler ve medya aracılığıyla kurumsallaştırılarak meşrulaştırılmıştır. Gastronomi

endüstrisinin devasa çarkları arasında, üretimin ve mutfağın arka planındaki/bölgesindeki sıradanlık dijital filtrelerle görünmez kılınırken, sosyal medyanın ön sahnesinde lüks, estetik ve şatafat pazarlanmaktadır. Gastronomi salt doğanın (çiğ olanın), kültüre (pişmiş olana) dönüştürülmesi değil, bu sürecin içine büyük bir sembolik artı değer eklenerek dijital bir gösteriye dönüştürülmesidir. Tüketici, fiziksel bir gıdayı değil, bu özenle hazırlanmış kurguyu satın alarak ayrıcalıklı bir gerçekliğin parçası olduğuna ikna edilmektedir. Bu bağlamda gastronomi bir beslenme pratiği olmaktan çıkarak bizzat gerçekliğin yerini alan kurgusal bir eğlence formuna dönüşmektedir (Han, 2023). Kitleler, tüketim tapınaklarında sergilenen bu eğlence ve haz illüzyonu sayesinde, kendi yalnızlıklarını ve anlam arayışlarını gösterişli bir hiper-gerçeklik ile örtbas etmektedirler (Kışlakçı, 2024).

Peki, dijital gastronomi fenomenleri (Lokma, San Sebastian, Dubai Çikolatası, Trileçe, Tanghulu vb.) neden ezici bir çoğunlukla tatlı grubundan çıkmaktadır? Ana yemekler (tuzlular) geleneksel olarak doyma ve beslenme gibi temel bir fizyolojik ihtiyaca karşılık gelirken, tatlılar büyük oranda hedonik (haz odaklı) bir tüketim nesnesidir. Dijital tüketim ekosisteminde tatlı, bir kalori kaynağı olmaktan daha çok doğrudan bir uyarılma nesnesi olarak işlev görmektedir. Çikolatanın erimesi, kremanın akması veya çıtır bir kadayıfın kırılma sesi, dijital ekranlarda tuzlu bir yemeğe kıyasla çok daha güçlü bir görsel ve işitsel tahrik yaratmaktadır. Ayrıca, prestijli bir restoranda ana yemek yemek ciddi bir ekonomik sermaye gerektirirken, Dubai çikolatası gibi popüler bir tatlı, alt ve orta sınıflar için statü basamaklarında erişilebilir bir lüks yanılması sunmaktadır. Bu hedonik tüketimin nöropsikolojik bir boyutu da bulunmaktadır. Nörobilimsel araştırmalar, çikolatanın beyindeki ödül sistemlerini harekete geçirerek haz hissini artıran dopamin salgılanmasını sağladığını göstermektedir. Ancak Dubai çikolatasını sıradan bir tatlıdan ayıran şey, altın varaklı dış yüzeyi, lüks ambalajı ve akışkan dokusuyla beyni aynı anda görsel ve dokunsal olarak da uyarabilmesidir. Tüketicinin beyni bu ürünü sadece bir lezzet olarak değil, çok katmanlı duyuşsal bir şov olarak algılamakta ve görsel cazibesi nedeniyle ürüne biçilen değeri katlayarak artırmaktadır (Yıldız, 2024). Kitlelerin satın aldığı bu kurgusal gerçeklik, tüketicinin zihnindeki kalite algısını da doğrudan şekillendirmektedir; zira tüketicilerin dijital mecralarda fenomenlere duyduğu güven ve onların çekiciliği, doğrudan bir satın alma davranışına dönüşmekten ziyade öncelikle ürünün zihinlerdeki algılanan kalitesini inşa etmektedir. Bir başka deyişle tüketici, yalnızca fiziksel bir lezzeti değil, fenomenler aracılığıyla dijital sahnede özenle kurgulanmış ve sınırları belirlenmiş bu sembolik kalite algısını satın almaktadır (Tuncer, 2025).

Barthes'in (1990, s. 102) *Çağdaş Söylenler* adlı eserindeki "süs mutfağı" başlığını taşıyan analizi, günümüz dijital gastronomisinin görsel stratejilerini anlamlandırmak için güçlü bir kuramsal zemin sunmaktadır. Barthes, kitle dergilerindeki abartılı yemek fotoğraflarını incelerken bu mutfağın temel ulamının örtülülük olduğunu, besinin doğal kabalığının renkli ve pürüzsüz dış yüzeylerle gizlenerek yiyeceğin bir kılık değiştirme sürecine tabi tutulduğunu belirtir. Dubai çikolatasının endüstriyel kalıpların dışına çıkan yaldızlı ve fırça darbeleri dış kabuğu, Barthes'in bahsettiği bu örtülülük stratejisinin dijital çağdaki karşılığıdır. Üstelik Barthes'a göre bu mutfak, yemeği yalnızca gözle tüketilebilen bir nesne biçiminde yakalayan, tümüyle söylensel bir ekonomiye dayalı büyümlü bir gösterme mutfağıdır. Dubai çikolatasının da fiziksel olarak yenilmesinden ziyade, dijital ekranlarda kırılarak iç dolgusunun sergilenmesi ve bu görselliğin milyonlarca takipçi tarafından gözle tüketilmesi, modern gastronominin Barthesyen bir düş mutfağına evrildiğinin iyi bir göstergesidir.

Geleneksel pazarlamanın temelini oluşturan 4p (ürün, fiyat, dağıtım, tutundurma) karması, kar-zarar hesabı yapan rasyonel bir tüketici varsayımına dayanmaktadır. Ancak Dubai çikolatası için uzun kuyruklarda bekleyen veya karaborsada astronomik rakamlar ödeyen tüketici rasyonel değil; duyguşsal ve sembolik bir güdüyle hareket etmektedir. Bu noktada tüketimi, Goffman'ın (2009) dramaturjik analizi üzerinden yeniden okumak elzemdir.

Tablo 2: Geleneksel Pazarlamadan Dramaturjik Pazarlamaya Geçiş

Geleneksel Karma (4P)	Rasyonel Karşılığı	Dramaturjik Karma	Sembolik Karşılığı
Product (Ürün)	Fiziksel Fayda ve İhtiyaç Giderme	Experience (Deneyim)	Dijital Ritüel ve Uyarılma
Price (Fiyat)	Maliyet / Fayda Değeri	Exclusivity (Ayrıcalık)	Sınıfsal Ayrışma ve Gösteriş Bedeli
Place (Dağıtım)	Yaygınlık, Lojistik ve Bulunabilirlik	Scarcity (Kıtlık)	Bilinçli Yoksunluk, Karaborsa ve Gizem
Promotion (Tutundurma)	Reklam ve Rasyonel İkna	Tribalism (Kabileleşme)	Ortak Eylem Hazzı ve Gönüllü Marka Elçiliği

Dramaturjik tüketimde satın alma eylemi ürünün fiziksel faydasıyla değil, dijital sahnede sergilenen bir kimlik performansı ile ilgilidir. Ürün bir sahne dekoru, tüketici ise bir aktördür. Pazarlanan şey çikolata veya fıstık değil, trendi yakalamış, küresel akıma entegre olmuş, ayrıcalıklı birey imajıdır. Bu yeni tüketim sosyolojisi, klasik pazarlama elemanlarının da dijital çağa uygun olarak güncellenmesini zorunlu kılmaktadır. Ürün yerini görsel ve işitsel bir ritüele dayanan deneyime bırakmıştır. Fiyat, bir maliyet unsuru olmaktan çıkıp, sınıfsal ayrışmayı sağlayan ayrıcalık bedeline dönüşmüştür. Dağıtım stratejileri yaygın bulunabilirlik yerine, bilinçli bir kıtlık ve gizem yaratarak ürünü bir statü sembolü haline getirmeyi hedeflemektedir. Geleneksel tutundurma çabaları ise yerini, tüketicilerin birer marka elçisi gibi hareket ettiği gönüllü bir kabileleşme/müridleşme (tribalizm) sürecine bırakmıştır. Ürünün orijinal üreticisi olan Fix Dessert Chocolatier'in, dünya çapındaki büyük talebe rağmen günlük üretim kapasitesini kasıtlı olarak 500 adetle sınırlandırması ve Lindt gibi küresel markaların bile piyasaya sadece 1000 adetlik özel üretimler sunarak insanları gece yarısı kuyruklara sokması, bu yeni nesil kıtlık stratejisinin somut bir örneğidir. Karaborsada değerinin katbekat üstüne, yüzlerce avroya alıcı bulan bu ürün, rasyonel bir piyasa dinamiklerinden ziyade dramaturjik bir statü ekonomisinin varlığını kanıtlamaktadır (Nuroğlu, 2024). Pazarlamada yaratılan bu ayrıcalık illüzyonu, Cialdini'nin (2007, s. 293-333) kıtlık ilkesiyle de örtüşmektedir. Cialdini'nin kavramsallaştırmasına göre insanlar, değerli bir kaynağın sınırlı olduğunu düşündüklerinde ona çok daha yoğun bir ilgi gösterirler. Tüketiciler, sınırlı üretimle sunulan bu çikolatayı satın alarak kendilerini sosyal hiyerarşinin daha üst basamaklarında konumlandırma ve kitlelerden ayrışma psikolojisi taşımaktadır (Yıldız, 2024).

YÖNTEM

Araştırmanın Modeli ve Deseni

Bu çalışma, dijital gastronomi fenomenlerinden Dubai çikolatasının tüketim kültüründeki yerini ve bireylerin statü inşasındaki rolünü ortaya koymayı amaçlayan nitel bir araştırmadır. Çalışmada halihazırda üretilmiş görsel ve işitsel dijital materyalleri nesnel bir şekilde inceleyebilmek adına; Peirce'nin mantık ve faydacılık (pragmatizm) temelli gösterge modelinden ziyade, kitle kültürünü, tüketim ideolojilerini ve gündelik yaşam mitlerini çözümlemeye çok daha elverişli olan Saussure'nin (1998) göstergebilim kuramı ve Barthes'ın (1990, s. 159; 2012) düz anlam/yanan anlam metodu benimsenmiştir. Bu analitik desen; modern tüketim sosyolojisi ve dramaturjik tüketim yaklaşımı merkeze alınarak, görsel ve işitsel verilerin bir arada derinlemesine yorumlanmasına olanak tanımaktadır.

Evren, Örneklem ve Veri Toplama Süreci

Çalışma evrenini, görsel tüketim pratiklerinin, abartılı sunumların ve duyuşsal uyaranların en yoğun yaşandığı dijital platformlar olan Instagram ve TikTok oluşturmaktadır. Veriler nitel araştırma geleneklerine uygun olarak amaçlı örneklem yöntemiyle toplanmıştır. Platformların arama motorlarında #DubaiÇikolatası ve #DubaiChocolate etiketleri kullanılarak algoritmik olarak en yüksek etkileşimi alan içerikler "son 1 yıl" kriteriyle filtrelenmiştir. Veri toplama sürecinde görsel materyallerin yüksek oranda birbirini tekrar etmeye başladığı görülmüş, teorik doygunluk noktasına ulaşıldığı gözlemlendiğinden örneklem hacmi toplam 35 dijital materyal (20 görsel, 15 video) ile sınırlandırılmıştır.

Verilerin Analizi

Seçilen materyallerdeki pozitif ve negatif tüketim kodlamalarının nesnel bir şekilde analizinin yapılması için görsel ve işitsel veriler tematik olarak incelenmiştir. Analiz aşamasında Saussure'un gösteren ve gösterilen kavramları ile Barthes'in düz anlam (göstergenin nesnel, temel anlamı) ve yan anlam (toplumsal ve kültürel bağlamdaki ideolojik anlamı) kavramları kullanılarak tablolaştırılmış ve metin içi yorumlamalar yapılmıştır.

BULGULAR ve YORUM

Toplanan veriler incelendiğinde, Dubai çikolatası fenomeninin sunumunda ve tüketim ritüellerinde belirli görsel kodların sistematik olarak tekrar ettiği saptanmıştır. Bu kodlar, "Formun ve Estetiğin Göstergebilimi" ve "Dramaturjik Ön Sahne Performansı" olmak üzere iki temel örneklem kategorisinde tablolaştırılarak analiz edilmiştir.

- Form, Estetik ve Foodporn Nesnesi Olarak Dubai Çikolatası



Şekil 1. Dubai Çikolatası Sunum ve Form Örnekleri

Dubai çikolatasının fiziksel tasarımı ve sunum biçimi, rasyonel bir üretim bandından çıkmış olmanın ötesinde özellikler sergilemektedir. Görüntüsel göstergelerin analizi Tablo 3'te verilmiştir.

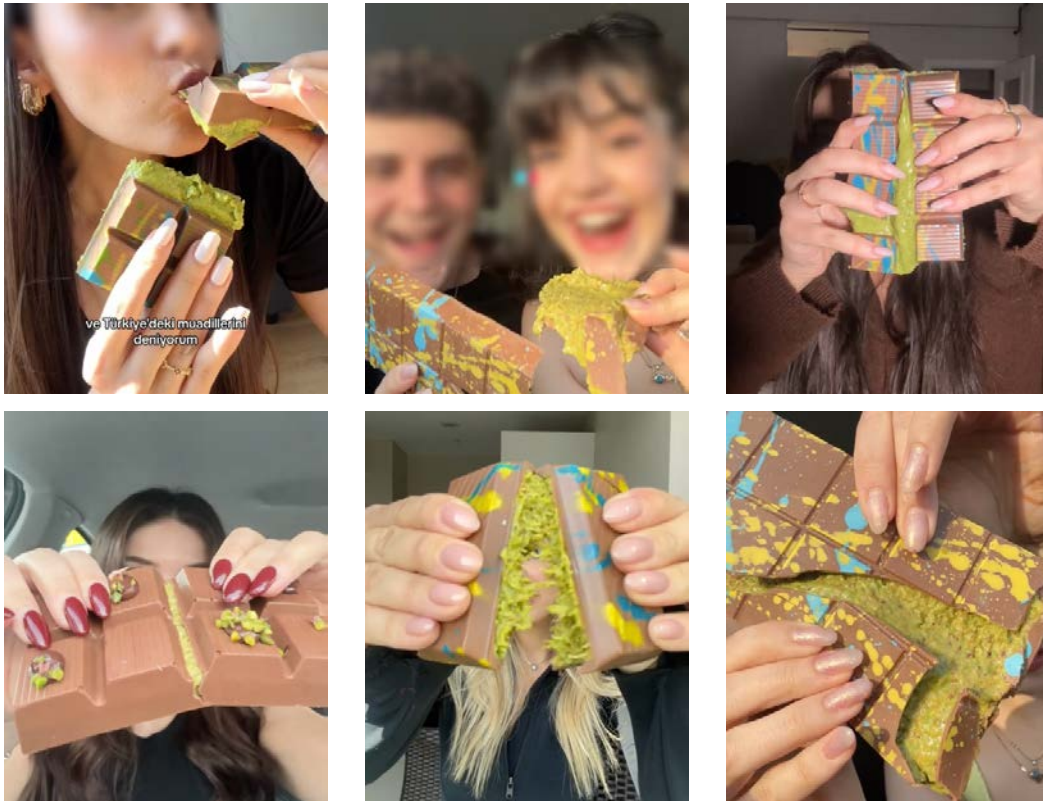
Tablo 3. Form ve Estetik Odaklı Göstergebilim Analizi

Gösterge	Gösterenler	Gösterilenler	Düz Anlam	Yan Anlam
Renk ve Desen	Altın, yaldız, mavi sıçratma desenleri	Ambalaj ve dış kabuk	Çikolatanın dış yüzeyindeki düzensiz gıda boyaları	Endüstriyel standartlaşmaya karşı el yapımı eşsizlik algısı; lüks, statü ve Dubai şatafatının görsel inşası.

Malzeme Oranı	İnce çikolata kabuğu, kalın yeşil fıstık ezmesi	İç dolgu ve porsiyon	Çikolatanın içindeki yeşil fıstıklı kadayıf karışımı	Malzemenin bolca kullanılmasıyla vurgulanan bolluk, bereket ve aşırılık (Dubaileşme).
Fiziksel Eylem	Çikolatayı kırmak, dolguyu taşırmak	Tüketim şekli	Çikolatanın ikiye bölünerek içindeki akışkan maddenin sündürülmesi	Sınırların aşılması; ürünün bir gıda maddesinden çıkıp görsel tahrik ve uyarılma nesnesine dönüşmesi.

Tablo 3. incelendiğinde, Dubai çikolatasının form ve estetik özelliklerinin sıradan bir gıda maddesi olmanın çok ötesine geçerek sembolik bir iletişim aracına dönüştüğü görülmektedir. Ürünün dış yüzeyindeki altın, yıldız ve düzensiz boya sıçratma desenleri, seri üretim endüstriyel standartlaşmasına karşı el yapımı bir eşsizlik illüzyonu yaratarak; lüks, statü ve Dubai isminin çağrıştırdığı şatafatı görsel olarak inşa etmektedir. Malzeme oranındaki bilinçli orantısızlık ise – incecik çikolata kabuğuna karşılık dışarı taşan aşırı yoğun fıstıklı kadayıf dolgusu – doğrudan Dubaileşme kavramının temelini oluşturan bolluk, bereket ve aşırılık temalarını yansıtmaktadır. Ayrıca, çikolatayı ortadan ikiye kırarak içindeki akışkan maddeyi sündürmek şeklindeki fiziksel eylem, ürünün sınırları aşarak bir besin nesnesinden ziyade güçlü bir görsel tahrik (foodporn) ve uyarılma nesnesine dönüşmesine hizmet etmektedir.

- Dramaturjik Tüketim ve Ön Sahne Şovu



Şekil 2. Tüketim Esnasındaki Dramaturjik Ön Sahne Performansları

Görsellerde tüketicilerin nesne ile kurdukları bedensel temas ve kameraya karşı sergiledikleri tavır, dijital platformlardaki kimlik inşasını gözler önüne sermektedir. Görüntüsel göstergelerin analizi Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 4. Dramaturjik Performans Odaklı Göstergebilim Analizi

Gösterge	Gösterenler	Gösterilenler	Düz Anlam	Yan Anlam
Yüz İfadeleri	Açık gözler, geniş gülümseme, coşkulu nidalar	İnsan yüzü / Tüketici tepkisi	Bireylerin kameraya bakarak şaşkınlık ve mutluluk belirtmesi	Lezzet hazzından ziyade trendi yakalamış olmanın, arzu nesnesini ele geçirmenin verdiği statü ve ortak eylem hazzı.
Kimliğin Gizlenmesi	Ürünün yüz hizasında tutularak yüzün kapatılması	Tüketici bedeni	Dev çikolata bloğunun bireyin yüzünü örtmesi	Bireysel kimliğin nesne içinde erimesi; şatafatlı tüketim nesnesinin kişinin dijital kimliğinin önüne geçmesi.
Aksesuarlar	Ojeli, bakımlı tırnaklar ve takılar	Eller ve sunum biçimi	Çikolatayı tutan ellerin estetik görünümü	Gösterişçi tüketim ritüelinin desteklenmesi; tüketim eyleminin ayrıcalıklı bir sınıf performansına (Dubailişme) dönüşmesi.

Tablo 4 bağlamında tüketicilerin dijital ön sahne performansları değerlendirildiğinde, asıl vurgulanan eylemin tatlının fiziksel olarak tüketilmesi değil, tüketildiğinin dijital arenada ifşa edilmesi olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Görsellerde sıkça rastlanan coşkulu nidalar, açık gözler ve geniş gülümsemeler; ürünün lezzetinden alınan fizyolojik hazdan ziyade, zor ulaşılan bir trendi yakalamanın ve anonim bir kabileye dâhil olmanın (ortak eylem hazzı) getirdiği psikolojik statüyü yansıtmaktadır. Bu performansın en çarpıcı göstergebilimsel bulgusu ise kimliğin gizlenmesi kodudur; bireylerin kendi yüzlerini devasa bir çikolata bloku ile kapatarak ürünü merkeze almaları, nesnenin fetişleştirilmesini ve bireysel kimliğin şatafatlı bir tüketim nesnesinin arkasında erimesini temsil etmektedir. Bu gösterişçi eylemin kameraya karşı özenle seçilmiş takılar ve bakımlı ellerle (ojeli tırnaklar) desteklenmesi, tüketim ritüelinin sıradanlığını ortadan kaldırarak onu ayrıcalıklı bir sınıf performansına (Dubailişme) dönüştürmektedir. Elde edilen bu görsel kodlar, alanyazındaki benzer bir göstergebilimsel çalışmanın (Birin Atılğan ve Asdemir, 2025) bulgularıyla da doğrudan örtüşmektedir. Söz konusu çalışmada da kadın figürlerin, bakımlı/ojeli ellerin, altın renklerin ve araç içi gibi yüksek statü imajı taşıyan mekânların, ürünün özel bir deneyim olarak algılanmasında ve gösterişçi tüketim kültürünün yaygınlaşmasında temel göstergeler olduğu saptanmıştır. Netice itibarıyla kameraya bakarak kurgulanan bu dramaturjik şov, izleyiciye yönelik “biz başardık, biz bu trendin ve ayrıcalıklı kabilenin bir parçasıyız” mesajını taşıyan sembolik bir güç gösterisidir.

TARTIŞMA, SONUÇ ve ÖNERİLER

Bu çalışma, dijital kapitalizmin yönlendirdiği modern tüketim pratiklerinin, rasyonel bir doyum eyleminden ziyade dramaturjik bir şova dönüştüğünü Dubai çikolatası fenomeni üzerinden ortaya koymaktadır. Literatüre önerilen Dubailişme kavramı, modernitenin hesaplanabilir, öngörülebilir ve tekdüze McDonalddlaşma sürecinin aksine; gösterişin, abartının, duyusal tahrikin ve sınıfsal ayrıcalık hissini yeni bir tüketim normu haline gelmesini ifade etmektedir.

Literatürde Dubai çikolatası fenomenini Instagram paylaşımları üzerinden Veblen'in gösterişçi tüketim kavramı bağlamında inceleyen araştırmalar (Birin Atılgan ve Asdemir, 2025) bulunmakla birlikte, bu çalışma mevcut akademik zemini genişleterek, meseleyi Goffman'ın dramaturjik ön sahne performansı bağlamında da değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Aynı zamanda araştırma, "Dubailleşme" kavramını (Kanık, 2024) sosyolojik bir çerçeveye taşıyarak, bu olguyu "McDonalddlaşma" sürecinin karşısında konumlanan güncel bir tüketim eğilimi olarak literatürde tartışmaya açmaktadır. Yapılan göstergebilimsel analizler neticesinde, Dubai çikolatasına yönelik talebin ardındaki temel motivasyonun ürünün gastronomik lezzetinin yanı sıra, merkezi amaçlarından birinin bu arzu nesnesini tükettiğini dijital bir sahnede ifşa etmek olduğu saptanmıştır. Altın/yıldız renkli ambalajlar, incecik çikolata kabuğundan taşan yoğun yeşil fıstık ezmesi ve tüketim anındaki abartılı mimikler; bireylerin sıradanlığın dayanılmaz görünmezliğinden kaçarak, popüler bir kabilenin ayrıcalıklı bir üyesi olma arzusunun görsel kodlarıdır. Tüketici artık sadece acıkan bir birey değil, dijital panoptikonda kendi lüksünü ve güncelliğini sahneleyen bir performans aktörüdür.

Öte yandan bu fenomen, sınırların aşıldığı küresel düzlemde ürünlerin köken bağlarının (coğrafi işaretler) nasıl zayıfladığını ve hızlı insanın onaylanmış influencer deneyimlerine nasıl koşulsuz sığındığını da göstermektedir. Orijinal bir tarifi, dijital algoritmaların baskısıyla kısa sürede jenerik bir akıma dönüşmesi ve hukuki belirsizlikler içinde anonimleşmesi, dijital modernitenin tüketim nesnelerini ne denli hızlı öğüttüğünün bir kanıtıdır. Dubai çikolatası fenomeninde tüketicilerin ürün bilgisinden veya rasyonel bir uzmanlık arayışından ziyade, fenomenin çekiciliğine ve inşa edilen lüks/kalite algısına yönelmesi, meselenin bir beslenme pratiğinden çok dramaturjik bir şov olduğunu ampirik düzlemde de doğrulamaktadır. Tüketici, fiziksel bir doyum değil, fenomenin rehberliğinde yaratılan o ayrıcalıklı kalite illüzyonunu talep etmektedir (Tuncer, 2025).

Gelecekte yapılacak araştırmaların, Dubailleşme kavramını San Sebastian kek, Lokma veya Kruvasan (New York Roll) gibi diğer dijitalize sahne bulan popüler gastronomi fenomenleri üzerinden test etmesi, kavramın teorik geçerliliğini güçlendirecektir. Ayrıca netnografik gözlemlerin derinlemesine tüketici mülakatlarıyla desteklenmesi, gösterişçi tüketimin ardındaki psikolojik ve sınıfsal dinamiklerin daha kapsamlı anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bunun yanı sıra, viral yiyeceklerin turizm hareketliliklerini yönlendirme gücü göz önüne alındığında (Ateş ve Sunar, 2024), Dubai çikolatası gibi kitleleri harekete geçiren fenomenlerin gastronomi turizmi perspektifiyle incelenmesi ve destinasyon pazarlaması stratejileri içindeki konumlarının araştırılması da literatüre manidar katkılar sunacaktır.

KAYNAKÇA

- Alayoğlu, E., & Eldeniz, L. (2024). Yaygınlaşan yalnızlık: Ortak bir deneyim. *AJIT-e: Academic Journal of Information Technology*, 15(2), 174-194.
- Ateş, A., & Sunar, H. (2024). Dubai chocolate: Is it a real or an imagined taste?. *Akşehir Meslek Yüksekokulu Sosyal Bilimler Dergisi*, (18), 130-138.
- Barthes, R. (1990). *Çağdaş Söylenler* (T. Yücel, Çev.). Hürriyet Vakfı.
- Barthes, R. (2012). *Göstergebilimsel Serüven*. Mehmet Rıfat ve Sema Rıfat (Çev.). Yapı Kredi.
- Baudrillard, J. (1997). *Tüketim Toplumu* (H. Deliçaylı & F. Şahbenderler, Çev.). (Orijinal eserin yayın tarihi 1970).
- Bauman, Z. (2014). *Akışkan Modernite* (S. D. Öztürk, Çev.). İletişim Yayınları. (Orijinal eserin yayın tarihi 2000).

- Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi* (V. S. Öğütle, Çev.). Paradigma. (Orijinal eserin yayın tarihi 1966).
- Birin Atılğan, C. & Asdemir, M. (2025). Instagram'da gösterişçi tüketim ürünleri temsilleri: Dubai çikolatası reklamlarının göstergebilimsel olarak incelenmesi. *Electronic Cumhuriyet Journal of Communication*, 7(2), 58-71. <https://doi.org/10.54089/ecider.1685260>
- Cialdini, R. B. (2007). *İknanın Psikolojisi* (Y. Fletcher, Çev.). MediaCat. (Orijinal eserin yayın tarihi 1984)
- Çeşmeci, M. H. & Poyraz, T. (2019). Türkiye’de turizmin McDonalddlaştırılması: Turistik bir ürün olarak paket turlar. *Journal of Tourism & Gastronomy Studies*, 7(4), 3318-3337.
- Debord, G. (1996). *Gösteri Toplumu* (A. Ekmekçi & O. Taşkent, Çev.). Ayrıntı. (Orijinal eserin yayın tarihi 1992).
- Erayman, İ. O. (2024). "Yabancılarla" dolu bir dünyada beraber yaşama pratikleri üzerine Bauman bize ne söylüyor? Göç olgusu üzerinden bir değerlendirme. *International Journal of Social Inquiry*, 17(1), 165-176. <https://doi.org/10.37093/ijsi.1424111>
- Eser, B. (2024). Dubai çikolatası: Bir kopuş mu, süreklilik mi?. *Nihayet*, 120 (Aralık), 42-46.
- Garayová, L. (2025). Sweet dispute: Who owns the name "Dubai chocolate"?. *Zbornik*, 11-28.
- Goffman, E. (2009). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu* (B. Cezar, Çev.). Metis. (Orijinal eserin yayın tarihi 1959).
- Han, B. C. (2023). Eğlencenin İyisi: Batı Sanatında Ciddi/Eğlenceli İkiliği. (H. Barışcan, Çev.), Metis. (Orijinal eserin yayın tarihi 2018).
- Kanık, İ. (2024). Önemli olan Dubai çikolatasının tüketilmesi değil tüketildiğinin gösterilmesidir. *Nihayet*, 120 (Aralık), 14-19.
- Karakaya, B. (2024). Sosyal medyanın yeni çılgınlığı: Bir arzu nesnesi olarak Dubai çikolatası. *Nihayet*, 120 (Aralık), 48-54.
- Kışlakçı, T. (2024). Dubai çikolatasındaki altın, Las Vegas eğlencesi. *Nihayet*, 120 (Aralık), 38-40.
- Macit, N. & Kıran, Ö. (2024). Yemek ve toplum: Kültür, kimlik ve eşitsizlikler. *Olgu Sosyoloji Dergisi*, 3(2), 97-106. <https://doi.org/10.58632/olgusos.1573307>
- Nalçacı İkiz, A. & Sert, S. (2023). Destinasyon pazarlamasında imaj algısı: Kırıkkale örneği, *İşletme Araştırmaları Dergisi*, 15 (3), 1834-1851. <https://doi.org/10.20491/isarder.2023.1683>
- Nihayet. (2024). Yerli ve millî refleksiyle sektörde yeni bir uyanışa sebep olan çikolata. *Nihayet*, 120 (Aralık), 60-62.
- Nuroğlu, E. (2024). Doğu-Batı sentezinin başarılı bir ürünü: Dubai çikolatası. *Nihayet*, 120 (Aralık), 20-28.
- Papadopoulou, G. (2023). How McDonaldisation impacts on the operations in travel and tourism. *International Journal of Services and Operations Management*, 45(3), 373-382.
- Ritzer, G. (1998). *Toplunun McDonalddlaştırılması* (Ş. Kaya, Çev.). Ayrıntı. (Orijinal eserin yayın tarihi 1993).
- Saussure, F. (1998). *Genel Dilbilim Dersleri* (B. Vardar, Çev.). Multilingual.

- Selimoğlu, Z. & Pehlivan Sarı, E. (2025). Goffman'ın dramaturjik yaklaşımı bağlamında Instagram'da benlik sunumu: Influencer örneği. *Journal of West European Social Sciences*, 2(1), 149-165.
- Senemoğlu, O. (2017). Tüketim, tüketim toplumu ve tüketim kültürü: Karşılaştırmalı bir analiz. *İnsan ve İnsan*, 4(12), 66-86.
- Tuncer, M. A. (2025). Sosyal medya fenomenlerine yönelik tutumun tüketicilerin satın alma kararlarına etkisinde algılanan kalitenin aracılık rolü: Dubai çikolatası örneği. *BMIJ*, 13(2), 634-646. <https://doi.org/10.15295/bmij.v13i2.2578>
- Veblen, T. (2005). *Aylak Sınıfın Teorisi* (Z. Gültekin ve U. C. Kocaman, Çev.). Babil Yayınları. (Orijinal eser basım tarihi 1899).
- Yıldız, T. (2024). Modern arzuların tatlı yüzü: Dubai çikolatası ve lüks psikolojisi. *Nihayet*, 120 (Aralık), 30-36.

Ortaokul Öğrencilerinin Sanat Kavramına İlişkin Algılarının Metafor Yoluyla İncelenmesi

Merve CANBAZ¹

Bülent AKBABA²

Özet

Bu araştırmada, ortaokul öğrencilerinin sanat kavramına ilişkin algılarının metaforlar aracılığıyla tespit edilmesi amaçlanmıştır. Nitel araştırma desenlerinden tarama modelinin uygulandığı çalışmanın örneklemini; 2023-2024 eğitim-öğretim yılında Ankara ili merkez ilçelerden değişik okullarda öğrenim görmekte olan ortaokul (5, 6, 7 ve 8. Sınıf) öğrencilerinden 120 kişi oluşturmaktadır. Araştırmanın verileri araştırmacılar tarafından hazırlanan veri toplama formu ile elde edilmiştir. Elde edilen verilerin analizinde içerik analizi kullanılmıştır. Araştırmadan elde edilen bulgular, sınıf farkı gözetilmeksizin katılımcıların büyük bir çoğunluğunun sanat kavramını; “Fayda Sağlayan, Eğlenceli ve Huzurlu Ortam” ve “Çeşitliliği ve Sürekliliği Olan” olarak algıladıkları görülmektedir. Bu bulgulara dayanarak öğrencilerin sanat algısındaki zamansal değişimleri takip etmek amacıyla çalışmanın düzenli aralıklarla tekrarlanması ve sonraki araştırmalarda sanatçı veya sanat eseri gibi ilişkili kavramların da incelenmesi önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Metafor, sanat, sosyal bilgiler.

Abstract

98

This study aims to determine middle school students' perceptions of the concept of art through metaphors. Utilizing the survey model, one of the qualitative research designs, the study's sample consists of 120 middle school students (5th, 6th, 7th, and 8th grades) studying at various schools in the central districts of Ankara province during the 2023-2024 academic year. The research data were obtained through a data collection form developed by the researchers. Content analysis was employed in the analysis of the gathered data. The findings derived from the research indicate that a vast majority of the participants, regardless of their grade level, perceive the concept of art as a “Beneficial, Fun, and Peaceful Environment” and as having “Diversity and Continuity.” Based on these findings, it is recommended to repeat the study at regular intervals to monitor temporal changes in students' perceptions of art, and to examine related concepts such as “artist” or “artwork” in future research.

Keywords: Art, metaphor, social studies.

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Sosyal Bilgiler Eğitimi Ana Bilim Dalı, mervecanbaz06@gmail.com.

² Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Sosyal Bilgiler Eğitimi Ana Bilim Dalı, akbaba@gazi.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-1335-3919>.

GİRİŞ

Çağdaş eğitim yaklaşımları, sadece akademik bilgi düzeyinde kalmayıp, bireyi sosyal ve kültürel açıdan da bir bütün olarak geliştirmeyi amaçlamaktadır. Eğitim kurumları, bireye yaşam yolculuğunda rehberlik ederek, ihtiyaç duyacağı bilgi, beceri, tutum ve değerleri kazandırmak ve bireyi yaşadığı toplumun etkin bir öznesi kılmayı hedefler (Kırıkçı, Akgül ve Bahar, 2020). Kırıkçı, Akgül ve Bahar (2020), içinde yaşadığı toplumu benimsemiş ve kültürel değerlere sahip çıkan, etkin vatandaş profiline ulaşma sürecinde farklı disiplinlerden yararlanılsa da bu amaçlar önemli ölçüde sosyal bilgiler dersi vasıtasıyla aktarılabilceğini ileri sürmektedir. Sosyal bilgiler eğitimi, doğası gereği insanı ve toplum hayatını tüm yönleriyle ele alan disiplinler arası bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda bireyin etkin ve aktif bir vatandaş olma sürecinde, sosyal yaşamın ayrılmaz bir parçası ve önemli kültürel çıktılarından biri olan sanat kavramı da yine sosyal bilgiler eğitiminde karşımıza çıkmaktadır.

Evrensel bir olgu olan sanat, kültür bilinci sağlamak ve birleştiricilik anlamında iletişimsel ve eğitimsel işlevlere sahiptir (Akhan, 2013). Akdoğan (2001), sanatın bireyin iç dünyasını zenginleştirici gücünün; ancak teorik ve pratik yönlerinin bütüncül yaklaşımla ele alınması ile zihinsel ve ruhsal bir olgunluğa dönüşebileceğini savunmaktadır. Nitekim günümüzde eğitim sistemimizde uygulamaya konulan Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli de tam olarak bu bütüncül yapıyı hedeflemekte ve “Okuryazarlık Becerileri” kapsamında “Sanat Okuryazarlığı” alanlarına doğrudan vurgu yapmaktadır (Millî Eğitim Bakanlığı [MEB], 2024). Sanat okuryazarlığı ile öğrencinin temel sanat kavramlarını tanıma, sanat eserini betimleme, çözümleme ve yargıda bulunmanın yanında sanat ve toplum arasındaki ilişkiyi çözümleyerek bunu performansa dökmesi amaçlanmaktadır. Bu doğrultuda, soyut düşünme becerilerinin kazanıldığı ortaokul kademesindeki öğrencilerin sanat kavramına yönelik algılarının belirlenmesi, sanat okuryazarlığı ilk adımı olan “temel sanat kavramlarını tanıma” boyutunu gözler önüne sererek diğer alt hedeflerin sahadaki yansımaları anlamak açısından kritik bir öneme sahiptir.

Sanat gibi öznel, soyut ve çok boyutlu kavramların ortaokul seviyesindeki öğrencilerin zihnindeki tam karşılığının sorularla açığa çıkarılması oldukça güçtür. Bu tür karmaşık kavramların öğrencideki yansımalarının açığa çıkarılmasında metaforlar güçlü araçlardır. Aydın ve Pehlivan (2010) metaforu, dilin sembolik işlevinden yararlanarak soyut veya karmaşık bir kavramı, başka bir kavram yardımıyla açıklama ve anlamlandırma süreci olarak ifade etmektedir. Öğrencilerin ürettikleri metaforlar, soyut ve çok boyutlu bir olgu olan sanat kavramına yönelik algılarını ve gizil düşüncelerini görünür kılan bir ayna işlevi görmektedir. Bu gerekçelerden yola çıkarak hazırlanan bu araştırmanın temel amacı, ortaokul öğrencilerinin sanat kavramına ilişkin algılarının metaforlar yoluyla derinlemesine incelenmesi ve oluşturdukları metaforlar bağlamında değerlendirilmesidir.

YÖNTEM

Bu çalışmada tarama modeli kullanılmıştır. Tarama araştırmaları, toplanan nitel ya da nicel veriler aracılığıyla bir konu veya olaya ilişkin katılımcıların görüşlerinin ve özelliklerinin belirlenmesine olanak sağlamaktadır (Büyüköztürk, Kılıç, Akgün, Karadeniz & Demirel, 2020).

Çalışma Grubu

Araştırmanın örneklemi, 2023-2024 eğitim-öğretim yılında Ankara ili merkez ilçelerden değişik okullarda öğrenim görmekte olan ortaokul (5, 6, 7 ve 8. Sınıf) öğrencileri oluşturmaktadır. Bu çalışma grubunun belirlenmesinde amaçlı örneklem çeşitlerinden kolay ulaşılabilir örneklem yöntemi kullanılmıştır. Uygun örnekleme yöntemi, araştırmacının kolayca

ulaşabileceği kaynaklardan veri toplamasının temel almaktadır (Büyüköztürk, Kılıç, Akgün, Karadeniz & Demirel, 2020, s.95). İlgili araştırma, 66'sı kız ve 54'ü erkek olmak üzere toplamda 120 ortaokul öğrencisinin katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Bu odak grubun sınıf düzeylerine göre dağılımı incelendiğinde; 20 öğrencinin 5. sınıf, 11 öğrencinin 6. sınıf, 39 öğrencinin 7. sınıf ve 46 öğrencinin ise 8. sınıf kademesinde yer aldığı görülmektedir. Katılımcılardan 4 öğrenci ise form üzerinde sınıf düzeyini belirtmemiştir. Araştırma kapsamında veri toplama aracını dolduran 120 öğrenciden 86'sına ait form; metafor cümlelerinin anlamsal açıdan geçersiz olması ya da içeriğin tamamen boş bırakılması gibi nedenlerle analiz dışı bırakılmış ve değerlendirme sürecine dahil edilmemiştir.

Veri Toplama Aracı

Araştırmanın verileri araştırmacılar tarafından hazırlanan veri toplama formu ile toplanmıştır. Bu formda birinci bölümü, öğrencilerin cinsiyet ve sınıf düzeylerine ilişkin kişisel bilgilerinin yer alacağı kısım oluşturmaktadır. İkinci bölümde ise sanat kavramına yükledikleri anlamları ortaya çıkarmak amacıyla, “Sanat.....gibidir. Çünkü.....” şekilden açık uçlu kalıp cümle yapısı kullanılmıştır. Metafor formunda “çünkü” kavramı kullanılarak öğrencilerin oluşturdukları metaforların gerekçelerini belirtmeleri istenmiştir. Öğrencilerin oluşturdukları metaforlar araştırmanın veri kaynağını oluşturmaktadır.

Verilerin Toplanması

Araştırmaya katılan ortaokul öğrencilerinin sanat kavramına yönelik algılarını belirlemek üzere metafor üretmeleri istenmiştir. Metafor, anlam ve algılama açısından bir kavram ya da olguyu başka kavram ve olgulara yansıtma ve bu yolla esas işlevini ortaya çıkarmak olarak nitelendirilmiştir (Lakoff ve Johnson, 2005'ten aktaran Seyhan, 2021, s.37). Araştırmada verilerin toplanması araştırmacılar tarafından oluşturulan kişisel bilgiler ve metafor yapısının yer aldığı bir form ile toplanmıştır. Oluşturulan form üzerinde çalışmanın ne amaçla yapıldığına ve katılımın gönüllülük esasına dayalı olduğuna dair bir açıklama metni eklenmiştir.

Asıl uygulamaya geçilmeden önce formun anlaşılabilirliğinin ve uygunluğunun tespiti açısından uzman görüşü alınmıştır. Gerekli düzeltmelerin ardından araştırmanın çalışma grubunu oluşturan öğrencilerden veriler toplanmadan metafor oluşturmaya yönelik bilgilendirme yapılmış ve belirlenen bir kavrama ilişkin metafor çalışması örneği sunulduktan sonra uygulamaya geçilmiştir.

Verilerin Analizi ve Yorumlanması

Toplanan verilerin çözümlenmesi aşamasında içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntem ile araştırmacılar elde edilen verilerin kodlanarak altında yatan temel kavramsal yapıyı ve aralarındaki ilişkileri ortaya çıkarmak amaçlanmaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2021, s. 250). Araştırma sonrasında elde edilen verilerin çözümlenmesi ve anlamlandırılması aşamasında Saban (2009) tarafından geliştirilen model referans alınarak şu beş aşamada yürütülmüştür.

Kodlama ve Ayıklama Aşaması: Bu sürecin ilk adımında katılımcılardan elde edilen veri toplama formlarına 1'den başlayarak sayılar verilmiştir. Ardından katılımcıların formları incelenerek; kavrama dair metaforun bulunduğu ama gerekçesiz olan (1), belirtilen kavrama yönelik yalnızca tanım bulunan (2) ve formun tamamen yanıtsız bırakıldığı (3) kâğıtlar işaretlenmiştir. Söz konusu ölçütlere dayanarak; sanat kavramıyla alakalı 82 katılımcı tarafından belirlenen “Sanat resim gibidir. Çünkü içerisinde objeler, cisimler, canlılar vb. şeyler bulunur. (Ö 5)”, “Sanat tarih gibidir. Çünkü... (Ö 1)”, “Sanat ... gibidir. Çünkü sanat deyince aklıma resimler geliyor (Ö 55)” gibi ifadelerin yer aldığı formlar ve 4 katılımcı tarafından yanıtsız bırakılan toplam 86 form, elenerek araştırma kapsamı dışında tutulmuştur.

Örnek Metafor Derleme Aşaması: Bu aşamada “metafor analizi” (Saban, 2009) ve “içerik analizi” (Yıldırım & Şimşek, 2021) teknikleri kullanılarak her veri yapısal parçalara ayrıştırılmıştır. Bu doğrultuda katılımcıların ifadeleri tekrar okunup gözden geçirilerek, her metaforunda (1) benzeyen, (2) benzetilen ve (3) benzeyen ve benzetilen arasındaki bağıntı analiz edilmiştir. Zayıf ve geçersiz zihinsel imgeleri içeren formlarının ayıklanmasından sonra sanat kavramını açıklamaya yönelik toplam 34 farklı ve geçerli metafor elde edilmiştir.

Kategori Geliştirme Aşaması: Elde edilen geçerli metaforlar, katılımcıların oluşturdukları metaforların mantıksal gerekçeleri dikkate alınarak kategorilendirilmiştir. Kategori ve analiz sürecinde Microsoft Excel programından yararlanılmıştır.

Geçerlik ve Güvenirliği Sağlama Aşaması: Araştırmancının bilimsel niteliğini, geçerliğini ve güvenilirliğini artırmak adına; ulaşılan kavramsal kategorilerin bünyesinde yer alan metaforların, ilgili kategoriye temsil etme gücünü belirlemek amacıyla uzman değerlendirmesine başvurulmuştur. Araştırmacı tarafından oluşturulan katılımcılara ait metafor listeleri ve kavramsal kategorileri içeren listeler uzman tarafından incelenmiştir. Uzmanın bağımsız gerçekleştirdiği eşleştirmeler ile araştırmancının oluşturduğu kategoriler karşılaştırılmıştır.

Verilerin Bilgisayar Ortamına Aktarılma Aşaması: Kategorilendirilen tüm veriler bilgisayar ortamına aktarılmıştır. Bu işlemin ardından, metaforların dahil olduğu kategoriye temsil eden katılımcıların sayısının saptanması amacıyla frekans (*f*) dağılımları hesaplanmış. Oluşturulan tablolar ile birlikte oluşturulan metafor kategorilerini somutlaştırmak için katılımcıların kendi ifadelerinden yüksek frekansa sahip olanlar araştırmacı tarafından seçilerek orijinalliği bozulmadan (“...” tırnak içinde) bulgular bölümüne yerleştirilmiştir. Katılımcıların gizliliğini korumak amacıyla (Ö 1, Ö 2, Ö 3) kodlamalar kullanılmıştır.

BULGULAR

Tablo 1. Sanat kavramına ilişkin katılımcıların geliştirmiş oldukları metaforlar

	Metafor	<i>f</i>		Metafor	<i>f</i>
1	bayrak	1	13	hediye	1
2	bilim	1	14	ışık	1
3	boşluk	1	15	insan	2
4	boya kalemi	1	16	kitap	1
5	boyalar	1	17	kuş	1
6	çember	1	18	meyve tabağı	1
7	çiçek	5	19	müzik	2
8	doğa	1	20	şiir	2
9	dünya	2	21	şölen	1
10	ev	1	22	yakın arkadaş	1
11	gökkuşağı	1	23	yaşam	1
12	güneş	2	24	yiyecekler	1

Tablo 1 incelendiğinde, katılımcıların “sanat” kavramına yönelik 24 adet metafor geliştirdiği görülmektedir. Geliştirilen metaforların tamamına yakını (18) yalnızca bir katılımcı tarafından oluşturulmuştur. Geriye kalan 6 metafor ise 2-5 katılımcı tarafından oluşturulmuştur. Metaforların frekans dağılımına bakıldığında en sık kullanılanlar arasında “çiçek” (f: 5), “dünya” (f: 2), “insan” (f: 2), “müzik” (f: 2), “şiir” (f: 2) ve “güneş” (f: 2) yer almaktadır.

Tablo 2. Katılımcıların sanat kavramına yönelik geliştirdikleri metafor kategorileri

	Kategoriler	Metaforlar	Metafor Sayısı	Toplam Metafor
1	Fayda Sağlayan, Eğlenceli ve Huzurlu Ortam	boşluk, boyalar, çiçek, ev, güneş, hediye, ışık, kitap, müzik, şiir, yaşam	11	15
2	Çeşitliliği ve Sürekliliği Olan	bilim, boya kalemi, çember, çiçek, doğa, dünya, gökkuşağı, insan, kuş, meyve tabağı, müzik, şölen,	12	14
3	Bütünlük Gösteren ve Vazgeçilmez Olan	bayrak, şiir, yakın arkadaş, yiyecekler	4	4

Tablo 2 incelendiğinde, katılımcıların “sanat” kavramına yönelik geliştirdikleri metaforlar ortak özellikleri bakımından 3 kavramsal kategori altında toplandıkları görülmektedir. Her metafor katılımcıların yaptıkları açıklamalar doğrultusunda metaforun kaynağını (gerekçesini) oluşturan düşünce kapsamında gruplandırılmıştır.

Kategori 1: Fayda Sağlayan, Eğlenceli ve Huzurlu Ortam

Tablo 2 incelendiğinde, “fayda sağlayan, eğlenceli ve huzurlu ortam” kategorisinin 11 metafor ve toplam 15 metafor sayısından oluştuğu görülmektedir. Bu kategoride bulunan metaforların frekans dağılımlarına bakıldığında en sık kullanılan metaforların “çiçek” (f:4) ve “güneş” (f:2) olduğu görülmektedir. Aşağıda katılımcıların “fayda sağlayan, eğlenceli ve huzurlu ortam” kategorisini oluşturan metaforları neden geliştirdiklerine yönelik gerekçelerine yer verilmiştir.

“Sanat çiçek gibidir. Çünkü her zaman çevreye, insanın içine bir güzellik katar.”
(Ö 48)

“Sanat güneş gibidir. Çünkü etrafı ısıtır ve güzelliği etrafa ışık saçar.” (Ö 60)

“Sanat boyalar gibidir. Çünkü renksiz bir şeyin renginin ortaya çıkarıyor.” (Ö 41)

“Sanat ev gibidir. Çünkü istediğinde kaçıp saklanabileceğin rahat olup huzurlu hissedebileceğin bir ev gibidir.” (Ö 44)

Kategori 2: Çeşitliliği ve Sürekliliği Olan

Tablo 2 incelendiğinde, “çeşitliliği ve sürekliliği olan” kategorisinin 12 metafor ve toplam 14 metafor sayısından oluştuğu görülmektedir. Bu kategoride bulunan metaforların frekans dağılımlarına bakıldığında en sık kullanılan metaforların “dünya” (f: 2) ve “insan” (f: 2) olduğu görülmektedir. Aşağıda katılımcıların “çeşitliliği ve sürekliliği olan” kategorisini oluşturan metaforları neden geliştirdiklerine yönelik gerekçelerine yer verilmiştir.

“Sanat bilim gibidir. Çünkü birçok dalı vardır.” (Ö 23)

“Sanat çember gibidir. Çünkü köşeleri yoktur her tarafı yuvarlaktır, her yerde olabilir.” (Ö 115)

“Sanat insan gibidir. Çünkü insanında birçok ayrıntısı vardır.” (Ö 84)

“Sanat kuş gibidir. Çünkü beslersen var, beslemezsen ölür.” (Ö 19)

Kategori 3: Bütünlük Gösteren ve Vazgeçilmez Olan

Tablo 2 incelendiğinde, “bütünlük gösteren ve vazgeçilmez olan” kategorisinin 4 metafor ve toplam 4 metafor sayısından oluştuğu görülmektedir. Bu kategoride bulunan metaforların frekans dağılımlarına bakıldığında her metaforun bir katılımcı tarafından oluşturulduğu görülmektedir. Aşağıda katılımcıların “bütünlük gösteren ve vazgeçilmez olan” kategorisini oluşturan metaforları neden geliştirdiklerine yönelik gerekçelerine yer verilmiştir.

“Sanat yakın arkadaş gibidir. Çünkü zaman geçtikçe onunla bütünleşirsin.” (Ö 113)

“Sanat bayrak gibidir. Çünkü bizim için bayrağımız çok önemli aynı şekilde sanatta önemli.” (Ö 72)

“Sanat yiyecekler gibidir. Çünkü nasıl biz yemeksiz yapamıyorsak sanatsız da bir dünya olmaz.” (Ö 31)

“Sanat şiir gibidir. Çünkü birbiriyle bağlantılı anlamlı şeylerdir.” (Ö 37)

SONUÇ ve TARTIŞMA

Ortaokul düzeyindeki öğrencilerin sanat kavramına yönelik algılarını çözümlemeye yönelik yapılan bu çalışmada 120 katılımcı ile çalışılmıştır. Elde edilen nitel verilerin analizi sonucunda, katılımcıların sanat kavramına yönelik 34 metafor geliştirdikleri belirlenmiştir. Söz konusu metaforlar anlamsal gerekçeleri doğrultusunda analiz edilerek 3 temel kavramsal kategori altında toplanmıştır. Bu kategoriler “Fayda Sağlayan, Eğlenceli ve Huzurlu Ortam”, “Çeşitliliği ve Sürekliliği Olan”, “Bütünlük Gösteren ve Vazgeçilmez Olan”dır. Kategorilerin içerdiği metafor yoğunlukları incelendiğinde; sırasıyla en çok 15 metaforla “Fayda Sağlayan, Eğlenceli ve Huzurlu Ortam” yer alırken, bunu 14 metaforla “Çeşitliliği ve Sürekliliği Olan” kategorisi izlemektedir. En az veri yoğunluğu ise 4 metaforla “Bütünlük Gösteren ve Vazgeçilmez Olan” başlığı altında toplanmıştır.

103

Katılımcıların ürettikleri metaforlar aracılığıyla oluşturulan kategoriler incelendiğinde, “Fayda Sağlayan, Eğlenceli ve Huzurlu Ortam” kategorisinde en çok “güneş, çiçek” metaforlarına yoğunlaştıkları görülmektedir. “Fayda Sağlayan, Eğlenceli ve Huzurlu Ortam” kategorisinde öğrencilerin dikkat çekici olarak “ev, boşluk, hediye” gibi metaforları kullanmışlardır. Öğrenciler “Çeşitliliği ve Sürekliliği Olan” kategorisinde “insan, dünya” metaforlarını yoğun bir şekilde belirtilirken; dikkat çekici olarak da “meyve tabağı, çember” metaforlarını kullandıkları görülmektedir. “Bütünlük Gösteren ve Vazgeçilmez Olan” kategorisinde ise “bayrak, yiyecekler, yakın arkadaş” şeklinde somutlaştırdıkları görülmektedir.

Araştırmadan elde edilen tüm bulgulardan hareketle ortaokul öğrencilerinin sanatı çoğunlukla olumlu çağrışımlar ve yapıcı kelimeler ile ifade ettikleri sonucuna ulaşılmıştır. Sosyal bilgiler öğretmen adaylarının sanat algılarını ortaya koymaya yönelik yapılan çalışmada da benzer bulgulara ulaşılmış, katılımcıların sanatı, yaşamı güzelleştiren ve anlam katan, ihtiyaç, gereklilik, kültürün devamını sağlaması ve gelişimi desteklemesi gibi olumlu şekilde tasvir ettikleri görülmüştür (Akhan, 2013).

Çalışmadan elde edilen sonuçlar ışığında gelecek araştırmalara yönelik şu önerilerde bulunulabilir: Öğrencilerin sanat algılarında zaman içerisinde meydana gelebilecek farklılaşmaları izlemek adına bu çalışma belirli aralıklarla tekrarlanabilir. Sonraki akademik çalışmalarda sanatçı, sanat eseri gibi alt kavramlara yönelik ortaokul öğrencilerinin algılarını tespit eden çalışmalar yapılabilir.

KAYNAKÇA

- Akdoğan, B. (2001). Sanat, sanatçı, sanat eseri ve ahlak. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42(1), 213-245.
- Akhan, N. E. (2013). Sosyal bilgiler öğretmen adaylarının sanat algıları ve sanat konularının öğretimine yönelik görüşleri. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6 (ÖYGE Özel Sayısı), 146-169.
- Büyüköztürk, Ş., Kılıç, E., Akgün, Ö., Karadeniz, Ş., & Demirel, F. (2020). *Eğitimde bilimsel araştırma yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- Kırıkçı, A. C., Akgül, M. Y., & Bahar, A. (2020). Sosyal bilgiler öğretim programlarında sanat ve estetik. *Harran Maarif Dergisi*, 5(1), 31-62.
- Millî Eğitim Bakanlığı. (2024). *Türkiye yüzyılı maarif modeli ortak metni*. <https://maarifmodeli.meb.gov.tr/> (E.T. 20.06.2026).
- Saban, A. (2009). Öğretmen Adaylarının Öğrenci Kavramına İlişkin Sahip Oldukları Zihinsel İmgeler. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 7(2), 281-326.
- Seyhan, O. (2021). Metaforların Türleri, Özellikleri ve İşlevleri. İçinde Kılcan, B. (Ed.), *Metaforların Kullanım Alanları ve Faydaları* (S. 49-82). Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- Yıldırım, A. & Şimşek, H. (2021). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Uluslararası Hukuk Çerçevesinde Yapay Zekâ Destekli Otonom Silah Sistemleri: 2020'lerden Günümüze Bir Değerlendirme

Cengiz ÖZBEK¹

Emre AYKOÇ²

Özet

Yapay zekâ teknolojilerinin son yıllardaki gelişimi, ekonomik ve sosyal alanlara ek olarak askeri alana da yayılmıştır. Yapay zekâ ile desteklenen güvenlik politikalarının ve askeri teknolojilerin/uygulamaların ortaya çıkmasıyla otonom çalışma yetisine sahip yeni silah türlerinin tasarımı üzerindeki çalışmalar da yaygınlaşmıştır. Bu silahlar hedefin tespit edilmesinde, karar alma aşamalarında ve angajman süreçlerinde insan müdahalesinin azaltılarak ya da tamamen ortadan kaldırılarak kontrolün teknolojik sistemlere devredilmesini içermektedir. Otonom silahların bu niteliği uluslararası güvenlik ortamı için hem fırsatlar hem de tehditler oluşturmaktadır. Özellikle ölümcül güç ve kuvvet kullanma kararının insanlardan algoritmaların yönettiği cihazlara/araçlara devredilmesi güvenlik, etik ve hukuk açısından önemli tartışmalara yol açmıştır. Bu çalışmada, 2020'li yıllardan günümüze dek gelişen süreç kapsamında yapay zekâ destekli otonom silahların askeri alanda ortaya çıkışının ve yükselişinin uluslararası hukuk alanında ortaya çıkardığı sorun ve tartışmalar incelenmiştir. Bu bağlamda öncelikle yapay zekâ teknolojilerinin gelişimi ve askeri alandaki kullanımları ele alınmıştır. Ardından otonom silah sistemleri ile uluslararası güvenlik açısından sebep olduğu başlıca tehditler/riskler incelenmiştir. Son olarak ise otonom silahlar ve bunların yaratabileceği potansiyel tehditler uluslararası hukuk açısından ele alınarak mevcut hukuksal düzenlemeler değerlendirilmiş ve bu bağlamdaki hukuki tartışmalar analiz edilmiştir. Çalışma sonucunda, otonom silahların uluslararası hukukun mevcut düzenlemeleri tarafından tam olarak öngörülme-ye-ye-ye çok boyutlu yeni tehditler ortaya çıkardığı görülmüştür. Özellikle hesap verebilirlik ve anlamlı insan kontrolü hususlarında önemli boşluklar bulunduğu-ndan bahsedilebilir. Bu doğrultuda çalışma kapsamında uluslararası hukukun teknolojik gelişmelere uyum sağlama kapasitesinin artması ve gelecekteki hukuksal düzenlemelerle insanın karar alma ve yönetme yetisinin makinelerle devredilmesinin sınırlandırılması konusunda çok yönlü bağlayıcılığı bulunan bir hukuki çerçeve geliştirilmesinin gerektiği değerlendirilmiştir.

105

Anahtar Kelimeler: Otonom silahlar, uluslararası güvenlik, uluslararası hukuk, yapay zekâ.

Abstract

The development of artificial intelligence technologies in recent years has extended beyond economic and social spheres to include the military domain as well. With the emergence of artificial intelligence-supported security policies and military technologies/applications, research into the design of new types of weapons capable of autonomous operation has also become widespread. These weapons involve transferring control to technological systems by

¹ Dr., Uluslararası İlişkiler Alanında Bağımsız Araştırmacı, cengizozzbek@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9158-3381>.

² Dr. Öğr. Üyesi, Trakya Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, emreykoc@trakya.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-8969-777X>.

reducing or completely eliminating human intervention in target detection, decision-making stages, and engagement processes. This characteristic of autonomous weapons presents both opportunities and threats to the international security environment. In particular, the transfer of the decision to use lethal force from humans to devices or systems controlled by algorithms has sparked significant debates regarding security, ethics, and the law. This study examines the issues and debates arising in the field of international law regarding the emergence and rise of artificial intelligence-enabled autonomous weapons in the military domain, within the context of developments from the 2020s to the present. In this context, the study first addresses the development of artificial intelligence technologies and their use in the military domain. Next, the primary threats and risks posed by autonomous weapon systems to international security are examined. Finally, autonomous weapons and the potential threats they may pose were examined from the perspective of international law; existing legal frameworks were evaluated, and the legal debates in this context were analyzed. The study concluded that autonomous weapons give rise to multidimensional new threats that are not fully anticipated by current international legal frameworks. In particular, significant gaps exist regarding accountability and meaningful human control. Accordingly, the study concluded that it is necessary to enhance international law's capacity to adapt to technological developments and to develop a legally binding, multifaceted framework that limits the delegation of human decision-making and control authority to machines through future legal regulations.

Keywords: Artificial intelligence, autonomous weapons, international law, international security.

GİRİŞ

Yapay zekâ teknolojilerinin son yıllardaki hızlı gelişimi, güvenlik ve savunma alanındaki anlayış, politika ve uygulamalarda da önemli bir dönüşüme yol açmıştır. Makine öğrenmesi, derin öğrenme ve büyük veri analitiği gibi teknolojiler askeri sistemlerin karar alma süreçlerini ve operasyonel yeteneklerini artırmıştır. Ancak bu süreç, insan-makine etkileşiminin niteliğini de karmaşıktırmıştır. Günümüzde teknolojik gelişmenin ulaştığı seviyeye bakıldığında yapay zekâ teknolojileri askeri faaliyetleri destekleyen bir araç olmanın ötesinde savunma stratejisinin ve politikasının belirlenmesindeki temel bileşenlerden biri haline gelmiştir. Amerika Birleşik Devletleri (ABD) ve Çin gibi birçok devlet, yapay zekâ teknolojileri üretmeyi hedefleyerek askeri kapasitenin artırılması, karar alma süreçlerinin hızlandırılması ya da askeri operasyonlardaki etkinliğin geliştirilmesi amacıyla savunma/güvenlik politikalarıyla teknolojik gelişmişliği entegre bir biçimde kullanmaya yönelmektedir. Askeri alandaki yapay zekâ kullanımının en dikkat çeken yönlerinden biri otonom çalışan silah sistemlerinin geliştirilmesine ilişkin çalışmalardır. Bu sistemler hedefin tespit edilmesi, hedefin seçilmesi ve angajman sürecinin yönetilmesi gibi belirli askeri faaliyetleri insan komuta ve kontrolüne ihtiyaç duymaksızın yapma prensibiyle çalışmaktadır. Bu hayati konularda kararın insan müdahalesi olmaksızın cihazlar/makineler tarafından alınıp yürütülmesi askeri operasyonların hızını ve etkinliğini artırabilmektedir. Ancak etik, hukuki ve güvenlik açısından birçok tehdit, endişe ve tartışmayı da beraberinde getireceği şüphesizdir. Özellikle 2020'li yıllardan itibaren yapay zekâ destekli askeri sistemlerin operasyonel faaliyetlerde daha da görünür hale gelmesi ve büyük güçlerin teknoloji/inovasyon alanında birbirlerine üstünlük sağlama yarışı, akademi, siyaset ve güvenlik gündeminde otonom silahlanmanın kontrolü için hukuki bir çerçevenin geliştirilmesi konusundaki tartışma ve talepleri artırmıştır. Bu tartışmaların odak noktasında, güç kullanılması konusundaki kararların ne ölçüde insan kontrolünde olacağı ve ne ölçüde yapay zekâ sistemlerine devredileceği yer almaktadır. Hedef tespitinin ve saldırının karar alıcısı/uygulayıcısının doğrudan algoritmalar olmasının uluslararası güvenlik ve istikrar için

yeni tehditlere/hukuk ihlallerine yol açması muhtemeldir. Üstelik otonom silahlar konusundaki mevcut uluslararası hukuksal düzenlemelerin yeterliliği de tartışmalıdır. Mevcut uluslararası hukuk düzeninde geleneksel silah sistemlerinin kullanılması belirlenmiş normlar ve ilkelerle çerçevelendirilmiştir. Yapay zekâ sistemleriyle desteklenen otonom çalışma prensibine sahip silahların beraberinde getirdiği tehditler karşısında ise çözüm arayışları sınırlı kalmaktadır. Özellikle sivil ve askeri unsurların ayrımını gözetme, orantılılık, hesap verebilirlik ve anlamlı insan kontrolü gibi konularda otonom silahların uluslararası hukuki statüsü çeşitli uluslararası platformlarda tartışılmaktadır. Bu bağlamdaki bir diğer sorun ise sorumluluğun kime ait olduğudur. Bir otonom silah sisteminin hukuka aykırı faaliyetinden kimin sorumlu olması gerektiği ve bu silahların çalışması sırasındaki aşamalarda insan kontrolünün hangi seviyede ve hangi yöntemlerle korunması gerektiği günümüzde uluslararası hukuk açısından üzerinde tartışılan hususlardır.

Bu çalışmada yapay zekâ destekli otonom silahların ortaya çıkardığı etik, hukuki ve güvenlik riskleri karşısında mevcut uluslararası hukuk düzenlemelerinin ne ölçüde yeterli ve etkin olduğu sorgulanmaktadır. Bu bağlamda çalışmada yapay zekâ destekli otonom silah sistemlerinin ortaya çıkardığı sorunlar uluslararası hukuk perspektifinden 2020’li yıllardan günümüze dek geçen süreç çerçevesinde incelenmiştir. Bu bağlamda öncelikle yapay zekâ teknolojilerinin gelişimi ve askeri kullanımı hakkında bilgi verilmiştir. Ardından bu teknolojiyle desteklenen otonom silahlar ile bu silahların yarattığı başlıca tehditler ve riskler değerlendirilmiştir. Son bölümde ise otonom silahlara ilişkin uluslararası hukukun mevcut çerçevesi incelenerek bu bağlamdaki düzenlemelerin etkinliği analiz edilmiştir.

YAPAY ZEKÂ TEKNOLOJİLERİ

Yapay zekâ, en genel anlamıyla bilgisayarların insanların yaptığı işleri insanlardan daha iyi yapması amacıyla geliştirilen teknolojidir (Simmons ve Chappel, 1998: 14). Kavram bir bilim dalını ifade etmek üzere kullanıldığında insanların öğrenme ve karar verme süreçlerine ilişkin işlemleri yapmak üzere tasarlanmış makinelerin ve sistemlerin oluşturulması için çalışmalar yapan Bilgisayar Bilimi teknolojisi olarak yorumlanabilir. Teknolojik bir gelişme olarak ele alındığında ise düşünce veya zekâ ile ilgili davranışa neden olan süreçlerin ve mekanizmaların bilimsel olarak anlaşılması ve bu bilgilerin makinelere aktarılmasıdır. Yapay zekâ, makine öğrenmesinin gelişmesiyle farklı bir boyuta evrilmiştir. “Makine öğrenmesi”, çözümü açıkça programlamaya gerek olmaksızın yeni verileri işleyip otomatik yineleme yoluyla analitik modeller oluşturan algoritmaların tasarlanmasıdır. Bu tekniğin geliştirilmesinden önce bir sistemin zekâyı taklit edebilmesi için çok çeşitli işlevlerin programlanmasına gerek duyulurken bu teknoloji daha hızlı işlem yapma, daha yüksek depolama alanına sahip olma ve daha iyi veri ve algoritma yetisini içermesi bakımından avantajlı görülmektedir (Castro ve New, 2016: 1). Yapay zekâ teknolojileri için önemli olan diğer kavramlar “büyük veri” ve “derin öğrenme”dir. Büyük veri, durumların ya da olayların görselleştirilmesi için daha büyük hacimli bilimsel verilerin kullanılmasıdır. Kavram görselleştirme işlemini hacim, çeşitlilik ve hız çerçevesinde gerçekleştirmektedir (O’Leary, 2013: 96). Derin öğrenme ise algoritmaları, büyük ve karmaşık veri kümelerindeki sorunları çözmek için istatistiksel tekniklerin kullandığı modeldir. Bu modelde bilgisayar, soyut kalıpları tanımak için büyük ve çok katmanlı sanal nöron ağlarını simüle etmektedir. Derin öğrenme bu bakımdan verilerin çoklu soyutlama katmanlarını otomatik olarak oluşturmada ve bu soyutlamaları bazı kalıpları belirlemek için kullanılmaktadır. Bu bağlamda “zayıf yapay zekâ” ve “güçlü yapay zekâ/genel yapay zekâ” arasındaki ayrımın da vurgulanması önemlidir. Zayıf yapay zekâ, sanal asistan gibi belirli görevleri yerine getirmek için üretilmiş yetenekleri sınırlı olan sistemlerdir. Güçlü yapay zekâ/Genel yapay zekâ ise insanın zekâ seviyesine ulaşan veya bu zekâ seviyesini aşmasının mümkün olabileceği düzeye erişmiş, insanın günlük işlerini öğrenip yapabilecek makinelerin tasarlanmasına dair varsayıma dayanmaktadır. Yapay zekâyı ilişkin endişeler genelde bu türdeki teknolojilerin öngörülmez

ve kontrol edilemez eylemlerde bulunma olasılığına dayandırılmaktadır. Konuya ilişkin çalışmalarda bulunan bilim insanları, bu yapay zekâ türünün geliştirilmesinin uzun yıllar alabileceğini değerlendirmektedirler (Castro ve New, 2016: 2).

Yapay zekânın geliştirilmesine ilişkin çalışmalar 1950’li yıllarda başlamıştır. Alan Turing, 1950’de yayınladığı Hesaplama Makineleri ve Zekâ (*Computing Machinery and Intelligence*) başlıklı makalesinde akıllı makinelerin nasıl yapılacağına ve makinelerin zekâyâ sahip olduğunun nasıl ölçülmesi gerektiğine ilişkin geliştirdiği teste değinmiştir. “Turing Testi” olarak bilinen bu yöntemin temel ölçütü bir insanın, başka bir insan ve makineyle etkileşimi sırasında makineyi insandan ayırt edememesidir. Turing’e göre, böyle bir durumda makine zekâyâ sahiptir. Söz konusu makaleye ek olarak 1956’da John McCarthy, “Dartmouth Yapay Zekâ Yaz Projesi” (*The Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence*) adlı konuya ilişkin çalışmalarda bulunan farklı bilim insanlarını bir araya getiren bir çalıştay sırasında ilk kez “yapay zekâ” kavramını kullanmıştır. 1964-1966 sürecinde konuya ilişkin önemli bir gelişme daha yaşanmış ve Joseph Weizenbaum tarafından doğal dil işlemeyi ve konuşmaları simüle edebilen “ELIZA” bilgisayar programı oluşturulmuştur. Herbert Simon, Clift Shaw ve Allan Newel basit problemleri otomatik olarak çözebilen Genel Problem Çözücü (*The General Problem Solver, GPS*) programı geliştirmişlerdir (Haenlein ve Kaplan, 2019: 3). 1997 yılında ise “Deep Blue” adlı satranç programı dünya satranç şampiyonu Gary Kasparov’u yenmiştir. Bu program saniyede 200 milyon olası hamleyi işlemekte ve ağaç arama yöntemiyle 20 hamle ilerisini analiz ederek en uygun hamleyi seçmektedir. Günümüzün yapay zekâ teknolojilerine ulaşılması için istatistiksel yöntemler, Donald Hebb tarafından önerilen insan beynindeki nöronların işlevlerindeki süreçlerin taklit edilmesini içeren “Hebbian Öğrenme” teorisiyle 1940’lı yıllardan itibaren düşünsel düzeyde geliştirilmeye başlanmıştır. Bu teori yapay sinir ağları araştırmalarını ortaya çıkarmıştır. Ancak çalışmalar, 1969’da Marvin Minsky ve Seymour Papert tarafından bilgisayarların yapay sinir ağlarının gerektirdiği işlevleri yapabilecek yetkinliği bulunmadığının fark edilmesiyle durdurulmuştur. Yapay sinir ağları, 2015’te “Google” tarafından geliştirilen “AlphaGo” programının “Go” satranç oyununda dünya şampiyonunu yenmesiyle derin öğrenme biçimini almıştır. Bu öğrenme biçiminde özel bir yapay sinir ağı kullanılmıştır. Yapay sinir ağları ve derin öğrenme günümüzdeki çoğu yapay zekâ uygulamasının temelidir. Görüntü tanıma algoritmaları, akıllı hoparlörler, sürücüsüz araçlar ve konuşma tanıma algoritmaları bu teknolojinin temelidir (Haenlein ve Kaplan, 2019: 4).

Bu çalışmalar çerçevesinde önemli bir ivme kazanan yapay zekâ teknolojilerinden günümüzde kamusal alandaki işlemlerin ve sosyal etkileşimin hızlandırılması ya da kolaylaştırılması için pek çok alanda yararlanılmaktadır. Askeri operasyonları destekleyen algoritmalar, tıbbi teşhiste yararlanılan sistemler, suç faaliyetlerinin olasılığını tahmin eden araçlar veya kullanıcılarına kişiselleştirilmiş içerikler sunan uygulamalar toplumda giderek daha aktif biçimde kullanılmaktadır. Yapay zekâyâ ilişkin bu ilgi artışının temelinde bu teknolojiyi diğer teknolojilerden ayıran problemlerin çözülmesinde insan zekâsını taklit edebilme yeteneği bağlamındaki farklılık bulunmaktadır. Bu farklılık verinin daha hızlı işlenip daha hızlı çıktı alınması hususunda söz konusu teknolojiyi kullananlara pratik çözümler sunmaktadır (Taeihagh, 2021: 137).

Yapay zekâ sistemlerinden askeri alanda da faydalanılmaktadır. Askeri teknolojilerin yapay zekâ ile desteklenmesi hem birçok fırsatı hem de birçok riski beraberinde getirmiştir. Yapay zekânın istihbarat, gözetim ve keşif faaliyetlerindeki sistemlere entegre edilmesine ek olarak lojistik, siber operasyonlar, bilgi operasyonları, komuta-kontrol; yarı otonom, tam otonom araçlar ve otonom silah sistemleri gibi birçok askeri alana entegre edilmesi durumunda önemli bir avantaj sağlayabileceği öngörülmektedir. İstihbarat, gözetim ve keşif konusunda bu teknolojilerin büyük veri kümelerinin analizini kolaylaştırmasıyla bilginin işlenmesinin

pratikleşmesi üzerinde durulmaktadır. Örneğin, “Maven Projesi”, insansız hava araçlarından elde edilen görüntüleri incelemek ve düşman faaliyetlerine ilişkin veri toplayan birimlerin analistlerine bilgisayar görüşü ve makine öğrenimi algoritmalarını birleştirerek veri sunmak amacıyla geliştirilmiştir. Yine görüntü tanıma ve tahmine dayalı analiz görevlerinin yanı sıra askeri lojistiğin desteklenmesi, askeri siber operasyonlarda ağ etkinliğinin daha geniş çaplı anormalliklerini teyit etmek için çeşitli araçlar üretilmesi, siber saldırılara kapsamlı, sistematik ve dinamik bir yanıt verilmesi, komuta ve kontrol sistemlerinin bu teknolojiyle entegre edilerek hava, uzay, siber uzay, deniz ve kara tabanlı askeri operasyonların planlanması/yürütülmesi gibi askeri alanlarda merkezileşme, hız ve geniş kapsamlı veri akışı hususlarını kolaylaştırması söz konusu teknolojinin askeri alandaki avantajları olarak belirtilebilir. Bu bağlamdaki bir diğer teknoloji yarı otonom ve otonom araçlarla askeri unsurların etkinliğinin artırılmasıdır. Savaş uçaklarının, insansız hava araçlarının yanı sıra kara ve deniz araçlarının yapay zekâ destekli otonom sistemlerle entegre edilerek çevreyi algılama, arazi engellerini tanıma, sensör verilerini birleştirme, navigasyonu planlama ve diğer unsurlarla eşgüdümlü çalışma yeteneklerinin artırılmasıyla askeri operasyonların daha verimli hale getirilmesi düşünülmektedir (The Congressional Research Service, 2020: 10-13). Bu noktada otonom ve otomatik kavramları arasındaki ayrıma dikkat çekmek gerekir. İnsanların bir faaliyeti makineye devrederken işin nasıl yapılacağına ilişkin kontrolün bir kısmından vazgeçip bunu makineye devretmesi ve makinenin belirli bir özerklik derecesiyle belirli ve bilinen kurallar çerçevesinde görevini yapması, makinenin düşük özerklik derecesiyle otomatikleşmiş olduğunu göstermektedir. Eğer makine belirlenmiş kurallar ve sınırlamalar olmaksızın ilerleme yeteneğine sahipse tamamen otonom çalışma prensibine sahiptir. Otonom sistemler de kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır. Durağan otonomi yazılımı ve sanal dünyada çalışan sistemleri ifade eder. Hareketli otonom sistemler ise fiziksel dünyayla etkileşim kuran makineleri ve sistemleri içermektedir. Hareketli otonom sistemlerin önemli bir örneğini uluslararası alanda endişeye yol açan Ölümcül Otonom Silah Sistemleri (*The Lethal Autonomous Weapons Systems, LAWS*) oluşturmaktadır. LAWS/otonom silahlar belirli bir operasyon alanında hedef arayabilmekte, insan desteğine gereksinim duymaksızın hedefi tespit edip imha edebilmektedir (Morgan, vd., 2020: 9-10). Bu tür silahların avantajlarına ek olarak beraberinde getirdiği risk ve tehditlerin uluslararası güvenlik açısından endişeyle karşılandığı ifade edilebilir.

YAPAY ZEKÂ DESTEKLİ OTONOM SİLAH SİSTEMLERİ VE BAŞLICA GÜVENLİK TEHDİTLERİ

Uluslararası alanda tüm devletlerin üzerinde uzlaştığı bir otonom silah tanımı bulunmamaktadır. Ancak bu silahların temel özellikleri arasında tam özerklik ve ölümcül etki oluşturma potansiyelinin bulunduğu dair genel bir fikir birliği vardır (The Congressional Research Service, 2021: 1). Kavramsallaştırma girişimlerinde otonom silahlar hakkında etkinleştirilmesinin ardından herhangi bir insanın müdahalesi olmadan bir veya daha fazla hedefi seçip etkisiz hale getirmek amacıyla tasarlandığı ve hem hedef seçimi hem de güç kullanımı aşamalarında yapay zekâ sistemleriyle desteklenmeye gereksinim duyduğu yönünde genel bir yorum vardır (The United Nations General Assembly [UNGA], 2024b: 5-6). Bir başka deyişle otonom silahlar, katil robotlar, özerk silah sistemleri ya da LAWS, insan müdahalesi olmaksızın hedefi belirleyerek imha eden yapay zekâ destekli silah sistemleri olarak anlaşılabilir. Bu tanım doğrultusunda otonom silahlar diğer silah türlerinden şu temel örnek temelinde ayrıştırılabilir. Örneğin insansız askeri hava araçlarının kullanıldığı askeri operasyonlarda canlılara zarar verme veya canlıları etkisiz hale getirme kararını cihazı uzaktan kontrol eden operatörler vermektedir. Otonom silahlarda ise kararı daha öncesinde bir hedef profiline programlanmış algoritmalar vermektedir (The Autonomous Weapons, 2026).

Otonom silahlar yarı otonom silahlar, tam otonom silahlar veya denetimli otonom silahlar olarak ayrılmaktadır. Yarı otonom silahlar yalnızca hedefi belirler ancak kuvvet kullanma

sistemi insanların komuta ve kontrolünde çalışır. İnsansız hava araçları bu kategorideki silahların en bilinen örnekleridir. Denetimli otonom silahlar, insan kontrolünde hedef tespiti ve seçimi yapıp kuvvet kullanabilmektedir. Bu bağlamda bu silah türlerinin tüm süreçlerinde insan denetiminin bulunduğu ifade edilebilir. “Cruise” füzesi ya da füzesavar sistemleri denetimli otonom silahlara örnek olarak verilebilir. Tam otonom silahlar ise kendi kendine karar alma ve uygulama yetisine sahiptir. Değişen çevre koşullarına adapte olup insanların komuta ve kontrolüne gereksinim duymadan hedef takibi yapabilecek ve kuvvet kullanabilecek yetkinliğe sahiptir. “Gezici mühimmatlar” (*The Loitering munition*) bu bağlamda değerlendirilebilir (Özer, 2019: 258-259).

Yapay zekâ sistemlerinden çatışma alanlarında yararlanıldığına dair belirli örnekler de bulunmaktadır. Örneğin Ukrayna-Rusya çatışmasında Ukrayna’nın yüz tanıma yazılımları aracılığıyla Rus savaş suçlularını tespit ettiği, uydu görüntü analizi ve sosyal medya içerikleriyle Rus askeri birliklerinin konum bilgisine eriştiği değerlendirilmektedir. İsrail ve Filistin’in arasındaki çatışmalar sırasında da yapay zekânın ilk savaşı olarak nitelendirenler bulunmaktadır. Bunun nedeni, İsrail’in hızlı ve otomatik istihbarat sistemleriyle hızlı hedef tespiti yapıp müdahalede bulunmasıdır. Ancak sivil kayıplar dikkate alındığında sivillerin üzerinde bu sistemlerin kullanılıp kullanılmadığı, eğer kullanıldıysa potansiyel sistem hatalarına dikkat edilip edilmediği ve sorumluların kimler olduğu gibi belirsizlik bulunan noktalarda İsrail’in eleştirildiğinden bahsedilebilir (Kumaş, 2024: 4-5).

Devletlerin otonom silahları geliştirmek için bu sistemlerin bazı avantajlarını öne sürdüğü belirtilmektedir. Öyle ki, otonom silahlar sensörleri ve veri işleme yeteneklerinden dolayı insanlardan daha hızlı ve daha karmaşık hedefleme kararı verebilecek kapasiteye sahiptir. Korku, endişe, acıma, sevinç, ahlaki değer, yeme ve içme gibi insana özgü duyguları, sınırlılıkları ve gereksinimleri olmadığı için insan üstü performansla kararlar alabilir ve çevresel uyarılara insanlardan daha hızlı adapte olup yeni koşullara uygun davranışta bulunabilirler. Ayrıca bu silahlar yorgunluk, sıkıntı veya stres riski olmaksızın uzun süre görev yapabilirler. Askerlerin cephe hattından uzaklaştırılarak can kayıplarının azaltılmasında da otonom silahlar önemli bir potansiyele sahiptir. Çatışma alanlarındaki asker sayısını en aza indirerek tehlikeli görevlerde insan kayıplarını azaltabilir. Radyoaktif maddelerin yakınları da dahil insanların erişiminin sınırlı olduğu bölgelerde görev yapabilir. İlk kurulumun ardından bağımsız olarak çalışabildikleri için iletişimin kesildiği durumda bile ölümcül saldırılar düzenleyebilecek yeteneğe sahiptirler. Üstelik insanlardan daha az maliyetlidirler. Bu nedenler otonom silahların tercih edilme olasılığını artırmaktadır (Ma, 2020: 1444-1445). Ancak, otonom silahların bazı dezavantajları da bulunmaktadır. Çatışmaya başvurma eşiğini düşürme olasılığı; otonom çalışan sistemlerin arıza yapması, öngörülemez faaliyetlerde bulunması ve siber saldırılara maruz kalma riski ve tahmin edilebilirlik oranı düşük sistemlerin geliştirilmesi bu dezavantajlardan bazılarıdır (Ataş, 2022: 800). Silahlı çatışmalarda askeri hedeflerin dışında kalan unsurlar olarak sivillerin, yaralıların, kazazedelerin; sağlık, din ve medya çalışanlarının hedef alınması yasaklanmıştır. Ayrıca bazı malların, eşyaların, kültür ve tabiat varlıklarının da savaştan korunmasına ilişkin savaştan tarafların sorumluluğu bulunmaktadır. Yapay zekâ ile desteklenen otonom silahların bu ayrımın farkında olarak hareket edip etmeyeceği sorunu endişelere yol açmaktadır (Dost, 2023: 1286-1287). Yine otonom silahlardan sivil ve askeri unsurları ayırması beklendiği gibi, gereğinden fazla kuvvet kullanmaması veya orantılı kuvvet kullanması beklenmektedir. Otonom sistemlerin gereksiz yaralanma veya acı verici eyleme neden olmaması da önemlidir. Ayrıca sivilleri korumak üzere güç kullanan araçların askeri hedefe karşı da orantılı davranması önemlidir (Kralingen, 2016: 141,143). Yaşamın ve ölümün insanlar için ne anlama geldiğini anlayamayan makinelerin insanın yaşaması ve ölmesi kararını verme güç ve özerkliğine sahip olması insan onurunun ihlali olarak görülmektedir (Sharkey, 2019: 80,83).

Günümüzde otonom silahlar ve yapay zekânın askeri kullanımı konusunda ABD, Çin, Rusya, Güney Kore ve Avrupa Birliği'nin (AB) önemli yatırımları dikkat çekmektedir. ABD, 2012'de yayınladığı "Savunma Bakanlığı Direktifi 3000.09" (*The U.S. Department of Defense Directive 3000.09: Autonomy in Weapon Systems*) belgesiyle otonomi, ABD ulusal savunmasının bir bileşeni olarak tanımlanmıştır. Belge kapsamında yarı otonom ve otonom silah sistemlerinin geliştirilmesi, test edilmesi ve kullanılması süreçlerine ilişkin ilke ve prosedürlerin belirlenmesi üzerinde durulmuş ve bu düşünce, "Üçüncü Karşı Dengeleme Stratejisi" (*The Third Offset Strategy*) ile sürdürülmüştür. Çin'in, "Yeni Nesil Yapay Zekâ Geliştirme Planı"nda (*The New Generation Artificial Intelligence Development Plan*) yapay zekâ tabanlı askeri teknolojilerin gelecekteki savaş ortamlarında stratejik üstünlük sağlayabileceği vurgulanmıştır. Çin'deki şirketlerin 1.000'den fazla insansız hava aracının arasında eşgüdüm kurup sürü teknolojisini test ettiği de bilinmektedir. Rusya ise "2025'e Kadar Geleceğe Yönelik Askeri Robotik Sistemlerin Oluşturulması" (*The Creation of Promising Military Robotics Systems up to 2025*) ve "2030'a Kadar Askeri Kullanım İçin Robotik Sistemlerin Konuşlandırılması Konsepti" (*The Concept for the Deployment of Robotic Systems for Military Purposes Through 2030*) stratejilerinde 2030 yılına kadar savaşa katılan unsurlarının kapasitesinin yaklaşık %30'unun kısmen veya tamamen otonom sistemlerden oluşmasını hedeflediği belirtilmektedir. Güney Kore de otonom nöbetçi silahların üretilmesinde önemli bir potansiyele sahiptir. 2006'da geliştirilen ve belirli otonom özellikleri bulunan "Samsung SGR-A1" aracı, sınır güvenliğinde kullanılmak üzere tasarlanmış en bilinen otonom nöbetçi sistemlerden biridir. AB üyelerinin uluslararası alandaki etkisi dikkate alındığında askeri yapay zekâ ve otonom silahlar konusunda önemli aktör olabilecek potansiyel barındırdığı ifade edilebilir. Ancak AB'nin bazı üyeleri otonom silahlara ilişkin araştırmalarda bulunurken bazı üyeleri ise silahsızlanma çabalarını desteklemektedir. Bu fikir ayrılığına ek olarak Avrupa Parlamentosu (AP) da otonom silah sistemlerinin sınırlandırılması/yasaklanması ve insan kontrolünün korunmasına ilişkin almış olduğu kararlarla irade beyanında bulunmuştur. Bu bağlamda AB'nin dünya standartlarında otonom silah sistemleri geliştirebilecek teknolojik ve endüstriyel kapasiteye sahip olduğu ancak üyelerinin uzmanlığını ve kapasitesini birleştirme konusunda ayrıştığı ifade edilebilir (Haner ve Garcia, 2019: 332-335).

Otonom silahlar askeri operasyonların etkisinin artırılması, can kayıplarının azaltılması veya karar alma süreçlerinin hızlandırılması konusunda devletlere avantaj sağlamaktadır. Ancak bu silahların hesap verilebilirlik, öngörülebilirlik, sivillerin hedef alınması, yanlış hedef tespiti ya da kontrol kaybı gibi çeşitli tehditleri de bulunmaktadır. Özellikle yapay zekâ destekli sistemlerin hedef seçimi ve kuvvet kullanımı konusundaki özerkliği ölümcül güç kullanılmasına dair kararların insan müdahalesi olmadan alınması endişesini beraberinde getirmiştir. Üstelik büyük güçlerin arasındaki bu teknolojinin geliştirilmesine ilişkin rekabet de otonom silahların güvenlik, etik, siyasi ve uluslararası hukuk bağlamındaki etkilerinin daha kapsamlı biçimde değerlendirilmesini gerektirmiştir. Bu bağlamda mevcut hukuksal düzenlemelerin yeni sorunlara yanıt verebilme oranı ve bu sistemlerin uluslararası hukuk açısından düzenlenmesinin nasıl yapılacağı uluslararası platformlarda tartışılmaktadır. Otonom silahlara ilişkin mevcut düzenlemelerin ve güncel gelişmelerin 2020'lerden günümüze kadar gelişen süreç çerçevesinde detaylandırılması otonom silahların uluslararası hukuka göre statüsünün ortaya konulması için önem taşımaktadır.

2020'LERDEN GÜNÜMÜZE BİR DEĞERLENDİRME: OTONOM SİLAHLAR VS ULUSLARARASI HUKUKUN DÜZENLEMELERİ

Devletler, yapay zekâ destekli otonom silah işlevlerine sahip silahlar konusundaki yeteneklerini günden güne artırmaktadırlar. Temel otonomi yeteneği bulunan sistemlerin bazı örneklerinin zaten mevcut olduğu düşünülse de yeni teknolojiler işlevleri bakımından bu sistemlerden ayrılmaktadır. Örneğin otonom niteliği bulunan en yaygın silahlar savunma sistemleridir. Yine

otonom çalışan bazı anti araç ve anti personel mayınları da bu silahlara örnektir. Yeni sistemlere örnek olarak ise otonom hedef tespiti yapan füze savunma sistemleri, kamikaze uçakları, patlayıcı taşıyan insansız hava araçları ve nöbetçi sistemler verilebilir. 1980’li yıllarda ilk örneklerine rastlanan bu sistemlerin yapay zekâ teknolojileriyle entegrasyonu günümüzde önemli bir potansiyeli ortaya çıkarmaktadır. Öyle ki, otonom silahların kullanılması için yapay zekâ desteği gerekli koşul olmasa da sistemlerin güç ve yeteneğini artıran önemli bir husustur. Çok taraflı hukuksal düzenlemelerin bu silahların tasarımı ve kullanılması konusunda insani, hukuki, güvenlik ve etik bağlamında bir çerçeve sunamaması insan hakları ve temel özgürlükler için doğrudan tehdide dönüşebilir (The United Nations Office for Disarmament Affairs [UNODA], 2026). Dolayısıyla otonom silahlar karşısında mevcut uluslararası hukuk çerçevesinin iki farklı bağlamda geliştiği ifade edilebilir. Bunlardan ilki yapılageliş niteliğine sahip hukuksal bağlayıcılığı bulunan bazı düzenlemelerin geniş yorumlanmasıyla ilgili maddelerin otonom silahları da kapsayacak biçimde esnetilmesine dayanmaktadır. İkinci bağlam ise UNGA, CCW ve GGE gibi platformların otonom silahlara dair norm oluşturma çalışmaları sonucunda ortaya çıkan siyasi düzenlemelerdir. Siyasi düzenlemelerin bağlayıcılık yönünün zayıf olduğunu hukuksal düzenlemelerin ise ilgili maddeleri yorumlayacak aktörün kim olduğu ve yorumun nasıl yapılacağı konusunda bazı sorunların bulunduğu ifade edilebilir. Bu durum, otonom silahların kontrolünü sağlayacak hukuksal bağlayıcılığı bulunan bir metnin hazırlanmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Otonom silahların yasaklanmasına ilişkin mevcut hukuksal çerçevenin bazı ilkelerle sınırlarının çizildiğinden bahsedilebilir. Uluslararası İnsancıl Hukuk silahlı çatışmaların kurallarını düzenlemektedir. Bu hukuk türü devletlerin arasındaki savaşıardan ve geleneklerden doğmuş ve devletlerin büyük çoğunluğunun onayladığı antlaşmalarla çerçevelenmiştir. Örneğin, 1899 ve 1907 Lahey Sözleşmeleri belirli askeri operasyonları, belirli silahları ve savaş yöntemlerinin sınırlandırılmasını/yasaklanmasını içermektedir. II. Dünya Savaşı’nın ardından da dört Cenevre Sözleşmesi onaylanmış ve bu düzenlemelerde savaşlarda yaralıları, esirler veya siviller gibi koruma altında olması gereken kişilerin statüleri belirlenmiştir. 1977’de de Cenevre Sözleşmeleri’nin “Ek Protokolleri” ile silahlı çatışma kuralları güncellenmiştir. Bu belgelerin gelenek olarak kabul edilen hükümleri onay durumuna bakılmaksızın tüm devletlerin silahlı çatışmalarında bağlayıcı olarak uygulanmaktadır. Dolayısıyla uluslararası olan/olmayan olası bir silahlı çatışmada ya da geliştirilmesi aşamasında otonom silahların Uluslararası İnsancıl Hukuk ilkelerine tabi olması üzerinde durulmaktadır (Ma, 2020: 1447-1449). Bu bağlamda Uluslararası İnsancıl Hukuk kapsamında BM bünyesinde bu silahların geliştirilmesi ve kullanılması hususunda bazı temel yükümlülüklerin ve ilkelerin karşılanması önerilmektedir. Bu ilkelerden biri “Yaşam Hakkı”dır. Bu ilkeye göre güç kullanımı meşru bir amaca dayanmalı, orantılı uygulanmalı ve ölümcül güç kullanımına sadece insan hayatının korunması için son çare olarak başvurulmalıdır. Otonom silahların insan yargısından yoksun olmasından dolayı güç kullanılmasının keyfi veya hukuka aykırı olabileceği üzerinde durulmaktadır. Dolayısıyla bu makineler üzerinde anlamlı insan kontrolünün sürdürülmesi gerekli görülmektedir. Bu bağlamda Uluslararası İnsancıl Hukukta ayırım ve orantılılık ilkelerinin hangi eylemin keyfi yapıldığının belirlenmesi için kullanılması önerilmiştir. “Barışçıl Toplanma Hakkı” da barışçıl ve şiddet içeren protestoları dağıtmak için toplumsal olaylarda otonom silahların tercih edilmesi durumunda sistemin ne zaman ne kadar güç kullanımının uygun olduğunu doğru şekilde değerlendirme yeteneğine sahip olması gerekli görülmektedir. “İnsan Onuru” ilkesi yaşam hakkı da dahil insanların evrensel ve dokunulmaz bir öz değeri olduğunu kabul etmektedir (The Human Rights Watch [HRW], 2025). Yaşam ve ölüm kararının otonom sistemlere bırakılması insanlığın veri noktalarına indirgenen algoritmalara dayalı hedefler olarak araçsallaştırılmasına yol açabilme riskini beraberinde getirmektedir. “Ayrımcılık Yapmama” ilkesi ise ırk, cinsiyet, yetenek veya diğer herhangi bir statüden bağımsız tüm insanların insan haklarının

korunmasıdır. Otonom silahların geliştiricilerinin programlamaları ya da algoritmalarından kaynaklanan ön yargı belirli bir grup insanın hedef alınıp orantısız şekilde şiddete maruz kalmasına yol açabilir. “Gizlilik” ilkesi ise insanların kişisel yaşamlarına yasa dışı veya keyfi müdahalelerden korunmasını içeren hukuk ilkesidir. Otonom silahların kitlesel gözetim gerektirmesinin ve veri toplama uygulamalarının hem meşru olması hem de hedeflenen amaçla orantılı olması üzerinde durulmaktadır. Son olarak “Tazminat hakkı” ilkesi devletlerin uluslararası insan hakları hukukunun ağır ihlallerinin kovuşturulması ve sorumlulara tazminat ödetilmesini içermektedir. Yapay zekâya dayanan otonom silahların operatörlerin anlayamadığı bir öngörülmeyle eylemden dolayı sorumlu tutulması mümkün görülmemektedir. Dolayısıyla bu silahların kullanılması bir hesap verilebilirlik açığı oluşturmaktadır (HRW, 2025). Dolayısıyla insan hakları savunucuları otonom silahların hem Uluslararası İnsancıl Hukuka hem de Uluslararası Ceza Hukukuna aykırı olduğunu savunmaktadır.

Yapay zekâ destekli otonom silahlara karşı uluslararası hukuk normlarının oluşturulmasında BM de önemli bir rol oynamıştır/oyunmaktadır. Bu bağlamda BM’de otonom silahların ele alınmasının tarihsel sürecine kısaca değinip 2020 yılından sonraki gelişmelerin ele alınması konuya ilişkin güncel gelişmelerin anlaşılmasını kolaylaştırabilir. 9 Nisan 2013 tarihinde BM’nin özel raportörü Christof Heyns, BM İnsan Hakları Konseyi’ne (*The Human Rights Council*) otonom silahların tanımına ve silahlanmada otonomiye dair önerilerin yer aldığı bir rapor sunmuştur. Bu rapor, otonom silahlara ilişkin uluslararası hukuk normu oluşturulmasındaki öncü adımlardan biri olmuş ve sorun, BM’nin gündemine dahil edilmiştir (UNGA, 2013: 1-22). Belirli Konvansiyonel Silahlar Sözleşmesi uyarınca (*The Convention on Certain Conventional Weapons*, CCW) aynı yıl yapılan Taraf Devletler Toplantısı’nda otonom silah teknolojilerinin incelenmesi için gayri resmi Uzmanlar Toplantısı düzenlenmesine karar verilmiştir. 2014, 2015 ve 2016’daki toplantıların ardından Taraf Devletler Toplantısı’nda konuya dair bir rapor yazılmıştır. 2016 yılındaki toplantının ardından otonom silahlar teknolojilerinin araştırılması için Otonom Silah Sistemleri Üzerine Hükümet Uzmanları Grubu (*The Group of Governmental Experts on Lethal Autonomous Weapons Systems*, LAWS GGE) adlı uzman grubu kurulmuştur (The Digital Watch Observatory, 2026). 2019’da CCW tarafından görevlendirilen LAWS GGE, otonom silahlara ilişkin 11 temel ilkeyi oy birliğiyle kabul etmiştir. Bu ilkelerin birbirleriyle bağlantılı olduğu ve Uluslararası İnsancıl Hukuk çerçevesinde türetildiği görülmektedir. Bir ilkelerin bağlayıcılığı bulunmadığı ancak norm üretimini desteklediği ifade edilebilir. Genel olarak bu ilkeler bağlamında, otonom silah sistemlerinin tümünden geliştirilmemesi/kullanılmaması, Uluslararası İnsancıl Hukuk kapsamında bu silahların yasallığının gözden geçirilmesi, güvenilirliğin sağlanması için doğrulama, değerlendirme ve geçerlilik prosedürleri geliştirilmesi, bu sistemlerin insan ile etkileşimine dair sorumlu davranış kuralları geliştirilmesi, bu teknolojinin her aşamasında Uluslararası İnsancıl Hukuk kapsamındaki değerlere uyulması, etik ve hukuki konular üzerine görüş alışverişi yapılması gibi konular bulunmaktadır (The United Nations Office for Disarmament Affairs [UNODA], 2026: 1-3).

2020 yılından günümüze gelen süreçte ise BM bünyesinde otonom silahlara karşı geliştirilen hukuksal çerçevenin çeşitlendirilerek devam ettirildiği görülmektedir. Örneğin Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü (*The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*, UNESCO) üyeleri 2021’de yapay zekâ etiği konusunda ilk küresel anlaşmayı kabul etmiştir. Bu düzenleme yapay zekâ teknolojilerinin geliştirilmesinde etik değerlerin gözetilmesini içermektedir ve belgede ortak etik değerlere vurgu yapan belirli konu başlıklarına yer verilmiştir. Buna göre verilerin korunması, nihai sorumluluğun her zaman insanlara ait olması, yapay zekânın geliştirmekte olan devletlerin altyapılarının hukuki ve teknik açıdan desteklemesi ve doğal çevrenin korunması hususlarında etik değerlerin gözetilerek yapay zekâdan yararlanılması öngörülmüştür (The United Nations Educational, Scientific and

Cultural Organization [UNESCO], 2023). 2022’de ise Ölümcül Otonom Silah Sistemleri Hükümet Uzmanları Grubu (*The Group of Governmental Experts on Lethal Autonomous Weapon Systems*, LAWS GGE) kapsamında 11 devlet “Taslak Protokol VI” (*The Draft Protocol VI*) metnini hazırlamıştır. Taslak belgede insan kontrolü dışında otonom saldırı düzenlemek için tasarlanmış sistemlerin ve Uluslararası İnsancıl Hukuk ilkelerine ya da kamu vicdanının gereklerine uygun olmayan sistemlerin kullanılmasının yasaklanması önerisi bulunmaktadır (The Convention on Certain Conventional Weapons [CCW], 2022: 2). BM İnsan Hakları Konseyi (*The UN Human Rights Council*) ise 2022’de “51/22 Sayılı Karar”ı kabul etmiştir. Karar kapsamında askeri alandaki yeni teknolojilerin insan haklarına etkilerinin incelenmesi için çalışma hazırlanması üzerinde durulmuştur (UNGA, 2022: 2).

2023 yılında “Taslak Protokol VI” belgesi güncellenmiştir. Güncel belgede otonom silahların ortaya çıkmasının ve olası bir çatışmada bu silahların etkisinin anlamlı insan kontrolü olmaksızın veya uluslararası hukuka uygun olmayan otonom silah türlerinin geliştirilmesi, üretimi, konuşlandırılması, edinilmesi veya bulundurulması tehditlerine karşı yasal bağlayıcılığı bulunan kuralların ve ilkelerin geliştirilmesi üzerinde durularak diğer metnin temel hususları tekrar teyit edilmiştir (UNODA, 2023: 2). 2024 yılında BM Genel Kurulu’nda “79/L.77 Sayılı Karar” kabul edilmiştir. Bu karara Belarus, Kuzey Kore ve Rusya gibi devletler karşı çıkmıştır. Çin, Estonya, Fiji, Hindistan, İran, İsrail, Letonya, Litvanya, Nikaragua, Polonya, Romanya, Suudi Arabistan, Suriye, Türkiye ve Ukrayna gibi devletler de çekimser kalmıştır. Bu devletlerden çoğunun yapay zekâ destekli askeri teknolojilere yatırım yaptığı dikkate alındığında ret veya çekimser oy kullanmalarının nedeni kendilerini böyle bir hukuksal/siyasal bağla bağlamak istememeleri olarak değerlendirilebilir. Kararda Uluslararası Hukuk, Uluslararası İnsancıl Hukuk, İnsan Hakları Hukuku ve Ceza Hukuku gibi alanların kapsamının otonom silahların kontrolünü de içerecek biçimde esnetilmesi önerilmiştir. Ayrıca kararda otonom silahların geliştirilmesinden kaynaklanan risklerin hukuksal, teknolojik, etik, insani ve güvenlik boyutlarını içeren çok yönlü önlemler/yaklaşımlar ile kontrol edilmesi gereğinin altı çizilmiştir. Bu bağlamda gayri resmi müzakereler yapılması da öngörülmüştür (UNGA, 2024a: 3; The University of Padua, 2024).

2025 yılında da mart ve eylül aylarındaki oturumlarla sürdürülen LAWS GGE toplantılarında Uluslararası İnsancıl Hukukun otonom silah sistemlerine uygulanması önerilirken, geniş kapsamlı ve bağlayıcılığı bulunan hukuksal bir düzenlemenin müzakerelerine başlanması konusunda bu toplantılarda herhangi bir gelişme olmamıştır (The Permanent Mission of Australia to the United Nations, 2025).

Öte yandan, BM Genel Kurulu’nun 2025 yılında kabul ettiği “80/57. Sayılı Karar” çerçevesinde otonom silahların silahlanma yarışına sebep olma ya da gerilimlerin tırmanmasına yol açma/gerilimin tırmanma eşiğini düşürme gibi başlıca güvenlik tehditlerine dikkat çekilmiş ve devlet dışı aktörlerin bu silahları edinmesinin güvenlik tehdidi oluşturabileceği belirtilmiştir. Dolayısıyla bir yandan müzakerelere devam edilmesi önerilirken bir yandan da BM Genel Kurulu’nun bir sonraki oturumunun geçici gündemine bu silahlarla ilgili gelişmelerin de dahil edilmesine karar verilmiştir. LAWS GGE toplantıları 2026 yılında da devam etmekle birlikte bu çalışmanın sonuçlandırıldığı Haziran 2026 itibarıyla otonom silahları özel olarak düzenleyen veya bunları yasaklayan bağlayıcı bir uluslararası hukuk belgesi henüz yoktur. Şu anki düzenlemeler CCW ve Uluslararası İnsancıl Hukukun genel hükümleri kapsamındaki hukuksal çerçeveye sınırlıdır. Yine de hem BM bünyesindeki girişimlerin hem de uluslararası alandaki konuya dair günden güne artan farkındalığın dinamik bir nitelikte olduğu da belirtilmelidir. 2020’lerden sonra otonom silahlar konusundaki tartışmaların BM bünyesinde daha da somut bir görünüm kazandığı ve bu durumun konuya dair bağlayıcı düzenlemelere olan ihtiyacın günden güne artarak dile getirildiği bir ortamda bağlayıcı anlaşmaların birer düzenleme aracı olarak yorumlanabilmesi muhtemeldir.

Son olarak, otonom silahlara karşı mevcut hukuki düzenlemelerin etkinliğine dair genel bir değerlendirme yapılırsa insan muhakemesinin algoritmalara devrinin anlamlı insan kontrolü konusunda önemli bir sorun oluşturacağından bahsedilebilir. Ayrıca uluslararası nitelikte bağlayıcı bir hukuksal düzenlemenin henüz bulunmamasının önemli bir hukuki boşluk oluşturduğu ifade edilebilir. Yine bu silahların kullanılması sırasında mevcut hukuksal düzenlemelerin ihlali durumunda sorumluluk üstlenecek aktör konusunda da belirsizlik vardır ki bu boşluk, hesap verilebilirlik açığı da oluşturmaktadır.

SONUÇ

Askeri alandaki yapay zekâ teknolojileri karar alma süreçlerinden operasyonel faaliyetlere dek birçok uygulamayı dönüştürmüştür. Özellikle otonom silah sistemleri hedef tespiti, hedef seçimi ve kuvvet kullanımı gibi hayati işlevleri insanların komuta ve kontrolü olmadan yerine getirme potansiyeline sahiptir. Devletler açısından operasyonel etkinliğin/etkinin artırılması, karar alma süreçlerinin hızlandırılması veya asker kayıplarının azaltılması gibi avantajlara sahiptir. Ancak bu sistemler güvenlik, etik ve hukuk açısından yeni sorunları beraberinde getirmektedir.

Bu çalışmada, yapay zekâ destekli otonom silahlara ilişkin hukuki sorunlar 2020'lerden günümüze süregelen gelişmeler doğrultusunda incelenmiştir. Çalışma sonucunda mevcut hukuki çerçevenin tamamen otonom silahları kapsayan açık ve bağlayıcı bir düzenleme ortaya koymadığı görülmüştür. Uluslararası İnsancıl Hukuk'un yaşam hakkı, orantılılık, insan onuru, barışçıl toplanma, ayrımcılık yapmama, gizlilik veya tazminat hakkı gibi ilkeleri otonom silahlara uygulanabilir olmakla birlikte otonom karar alma prensibi hesap verilebilirlik, sorumlunun belirlenmesi ve anlamlı insan kontrolünün korunması konularında hukuki boşluklar ve belirsizlikler vardır.

2020 sonrasında BM bünyesinde yürütülen girişimler, UNESCO'nun yapay zekâ etiğine dair çalışmaları, CCW kapsamındaki LAWS GGE toplantıları ve UNGA kararları uluslararası toplumun farkındalığının arttığını göstermektedir. Ancak Haziran 2026 itibarıyla otonom silahların geliştirilmesini kullanılmasını veya sınırlandırılmasını doğrudan düzenleyen bağlayıcı ve çok taraflı hukuk belgesi henüz kabul edilmemiştir. Bu durum teknolojik gelişmeler ile hukuki düzenlemelerin arasındaki uyumsuzluğu da ortaya koymaktadır. Üstelik otonom silahlara karşı mevcut hukuksal çerçevenin iki boyutu bulunmaktadır. İlk boyut hukuksal bağlayıcılığı bulunan bazı metinlerin maddelerinin geniş yorumlanıp otonom silahların hukuksal bir çerçeveye oturtulmasına ilişkin girişimleri içermektedir. İkinci boyut ise UNGA, CCW ve GGE gibi platformların siyasi düzenlemeleridir. Siyasi düzenlemelerin hukuksal açıdan bağlayıcılığı zayıf olmakla birlikte hukuksal metinler de doğrudan otonom silahlara dair düzenleme içermemektedir. Dolayısıyla bu metinlerin ilgili maddelerinin hangi aktör tarafından nasıl yorumlanacağı muğlaktır. Bu durum, mevcut hukuksal çerçevenin otonom silahlar konusundaki etkinliğini sınırlandırmakta ve otonom silahların kontrolünü sağlayacak hukuksal düzenlemelere olan ihtiyacı günden güne artırmaktadır.

Sonuç olarak yapay zekâ destekli otonom silah sistemleri, mevcut uluslararası hukuk çerçevesinin yeniden yorumlanmasını ve geliştirilmesini gerektiren güvenlik ve hukukun yeni bir kesişim noktasıdır. Bu bağlamda ölümcül kuvvet kullanımına dair karar süreçlerinde anlamlı insan kontrolünün korunmasını önceleyen, hesap verilebilirlik mekanizmalarını düzenleyen ve devletlerin, geliştiricilerin, üreticilerin ve kullanıcıların sorumluluklarını belirleyen uluslararası bağlayıcılığı bulunan yeni bir hukuki çerçevenin oluşturulması uluslararası güvenliğin korunması için giderek önemli bir gereksinim olmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ataş, İ. (2022). Otonom silah sistemlerinin insancıl hukukun temel ilkelerine uygunluğunun sağlanmasında anlamlı insan kontrolünün etkisi. *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi*, 12(1), 767-809. doi:10.32957/hacettepehdf.1003551
- Castro, D. ve New, J. (2016). The promise of artificial intelligence. Center for Data Innovation. 1-48, <https://www2.datainnovation.org/2016-promise-of-ai.pdf>, Erişim tarihi: 21.05.2026.
- Dost, S. (2023). Yapay zekâ ve uluslararası hukukun geleceği. *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 13(2), 1271-1313. doi:10.52273/sduhfd..1375673
- Haenlein, M. ve Kaplan, A. (2019). A brief history of artificial intelligence: On the past, present and future of artificial intelligence. *California Management Review*, 61(4), 1-10. doi: 10.1177/0008125619864925
- Haner, J. ve Garcia, D. (2019). The Artificial intelligence arms race: Trends and world leaders in autonomous weapons development. *Global Policy*, 10(3), 331-337. doi:10.1111/1758-5899.12713
- Kralingen, M.V. (2016). Use of weapons: should we ban the development of autonomous weapons systems?. *The International Journal of Intelligence, Security, and Public Affairs*, 18(2), 132-156. doi:10.1080/23800992.2016.1196947
- Kumaş, L. (2024). Artificial intelligence in military applications. DİPAM, 1-9, <https://en.dipam.org/wp-content/uploads/2024/04/Artificial-Intelligence-in-Military-Applications.pdf>, Erişim tarihi: 24.05.2026.
- Ma, E.H. (2020). Autonomous weapons systems under international law. *New York University Law Review*, 95(5), 1435-1474.
- Morgan, F.E., Boudredux, B., Lohn, A.J., Ashby, M., Curriden, C., Klima, K. ve Grossman, D. (2020). Military applicationsof artificial intelligence. RAND Corporation, 1-224, https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/research_reports/RR3100/RR3139-1/RAND_RR3139-1.pdf, Erişim tarihi: 15.05.2026.
- O'Leary, D.E. (2013). Artificial intelligence and big data. *IEEE Intelligent Systems*, 28(2), 96-99. doi:10.1109/MIS.2013.39
- Özer, A. (2019). Savaşlarda üçüncü devrim: Otonom silah sistemleri ve insancıl hukuk. Ahmet Yıldız (Ed.), *Geleceğin Güvenliği* içinde (s. 251-270). TASAM Yayınları.
- Sharkey, A. (2019). Autonomous weapons systems, killer robots and human dignity. *Ethics and Information Technology*, 21(886), 75-87. doi:10.1007/s10676-018-9494-0
- Simmons, A.B. ve Chappel, S.G. (1998). Artificial intelligence-definition and practice. *IEEE Journal of Oceanic Engineering*, 13(2), 14-42. doi:10.1109/48.551
- Taeihagh, A. (2021). Governance of artificial intelligence. *Policy and Society*, 40(2), 137-157. doi:10.1080/14494035.2021.1928377
- The Autonomous Weapons. (2026). What are autonomous weapons systems?. <https://autonomousweapons.org/>, Erişim tarihi: 02.06.2026.
- The Congressional Research Service. (2020). Artificial intelligence and national security. 1-43, https://www.congress.gov/crs_external_products/R/PDF/R45178/R45178.8.pdf, Erişim tarihi: 20.05.2026.

- The Congressional Research Service. (2021). International discussions concerning lethal autonomous weapons systems. 1-3, <https://www.congress.gov/crs-product/IF11294>, Erişim tarihi: 18.05.2026.
- The Convention on Certain Conventional Weapons. (2022). Draft Protocol VI. 1-4, [https://docs-library.unoda.org/Convention_on_Certain_Conventional_Weapons_-_Group_of_Governmental_Experts_\(2022\)/CCW-GGE.1-2022-WP.8.pdf](https://docs-library.unoda.org/Convention_on_Certain_Conventional_Weapons_-_Group_of_Governmental_Experts_(2022)/CCW-GGE.1-2022-WP.8.pdf), Erişim tarihi: 23.05.2026.
- The Digital Watch Observatory. (2026). GGE on lethal autonomous weapons systems. <https://dig.watch/processes/gge-laws>, Erişim tarihi: 19.05.2026.
- The Human Rights Watch. (2025). A hazard to human rights autonomous weapons systems and digital decision-making. <https://www.hrw.org/report/2025/04/28/a-hazard-to-human-rights/autonomous-weapons-systems-and-digital-decision-making>, Erişim tarihi: 21.05.2026.
- The Permanent Mission of Australia to the United Nations. (2025). 250512-Informal consultations on lethal autonomous weapons systems. https://unmy.mission.gov.au/unmy/250512_Informal_Consultations_Lethal_Autonomous_Weapons_Systems.html, Erişim tarihi: 15.06.2026
- The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. (2023). UNESCO member states adopt the first ever global agreement on the ethics of artificial intelligence. <https://www.unesco.org/en/articles/unesco-member-states-adopt-first-ever-global-agreement-ethics-artificial-intelligence>, Erişim tarihi: 19.05.2026.
- The United Nations General Assembly. (2013). Report of the special rapporteur on extrajudicial, summary or arbitrary executions, Christof Heyns. 1-22, https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/HRBodies/HRCouncil/RegularSession/Session23/A-HRC-23-47_en.pdf, Erişim tarihi: 21.05.2026.
- The United Nations General Assembly. (2022). 51/22. Human rights implications of new and emerging technologies in the military domain. 1-2, <https://docs.un.org/en/A/HRC/RES/51/22>, Erişim tarihi: 25.05.2026.
- The United Nations General Assembly. (2023). 78/241. Lethal autonomous weapons systems. 1-2, <https://docs.un.org/en/A/RES/78/241>, Erişim tarihi: 01.06.2026
- The United Nations General Assembly. (2024a). Lethal autonomous weapons systems. 1-3, <https://digitallibrary.un.org/record/4065061?v=pdf>, Erişim tarihi: 05.06.2026
- The United Nations General Assembly. (2024b). Lethal autonomous weapons systems. 1-179, https://digitallibrary.un.org/record/4059475/files/A_79_88-EN.pdf?ln=en, Erişim tarihi: 03.06.2026.
- The United Nations General Assembly. (2025). 80/57. Lethal autonomous weapons systems. 1-3 https://digitallibrary.un.org/record/4095989/files/A_RES_80_57-EN.pdf, Erişim tarihi: 21.06.2026
- The United Nations Office for Disarmament Affairs. (2023). Draft protocol on autonomous weapons systems. 1-8, [https://docs-library.unoda.org/General_Assembly_First_Committee_-_Seventy-Ninth_session_\(2024\)/78-241-G14__Draft_Protocol_VI-EN.pdf](https://docs-library.unoda.org/General_Assembly_First_Committee_-_Seventy-Ninth_session_(2024)/78-241-G14__Draft_Protocol_VI-EN.pdf), Erişim tarihi: 29.05.2026.

- The United Nations Office for Disarmament Affairs. (2026). Lethal autonomous weapons systems. <https://disarmament.unoda.org/en/our-work/emerging-challenges/lethal-autonomous-weapon-systems>, Erişim tarihi: 17.05.2026.
- The United Nations Office for Disarmament Affairs. (2026). Operationalization of the 11 guiding principles at national level-Comment by France. 1-3, <https://documents.unoda.org/wp-content/uploads/2020/07/20200610-France.pdf>, Erişim tarihi: 19.05.2026.
- University of Padua. (2024). United Nations: Resolution 79/L.77 adopted by the General Assembly on lethal autonomous weapons systems. <https://unipd-centrodirittiumani.it/en/news/united-nations-resolution-79l77-adopted-by-the-general-assembly-on-lethal-autonomous-weapons-systems>, Erişim tarihi: 05.06.2026

Yapay Zekâ Buluşlarının Patentlenebilirliği

Dilay ERGENÇ¹

Özet

Gelişen teknoloji bağlamında yapay zekânın tıpkı insanlar gibi buluş yapabiliyor olması patent mevzuatında düzenlemelere duyulan ihtiyacı ortaya çıkarmaktadır. Bu çalışma ulusal ve uluslararası patent mevzuatında bu hususa ilişkin ortaya çıkan boşlukları incelemeyi ve bu boşluklara yönelik çözüm önerileri geliştirmeyi amaçlamaktadır. Patent mevzuatı bağlamında buluşların patent korumasından yararlanabilmesi için sağlanması gereken birtakım kriterlerin ulusal ve uluslararası mevzuat ile yargı kararları ışığında incelendiğinde karşılanamadığı görülmektedir. Yapay zekânın mevzuatlarda düzenlenen “kişi” kapsamına girmemesi nedeniyle buluşçu olarak kabul edilememesi, hukuki sorumluluğunun açıkça düzenlenmemiş olması ve black box problemi çalışmada ele alınan temel hukuki sorunları oluşturmaktadır. Bu bağlamda DABUS isimli yapay zekâyâ ilişkin farklı ülkelerin kararları incelenmiş; çoğu hukuk sisteminin yapay zekâyı buluşçu olarak tanımadığı ancak Avrupa Parlamentosu Hukuk İşleri Komitesi’nin elektronik kişilik önerisiyle tartışmalara yeni bir boyut kazandırdığı tespit edilmiştir. Elektronik kişilik tanınması ve rücu sigorta fonu oluşturulması gibi çözüm önerilerinin inovasyonu teşvik ederken aynı zamanda yeni hukuki sorumluluk tartışmalarını da beraberinde getireceği değerlendirilmektedir. Çalışma, yapay zekâ buluşlarının patent hukukunda yarattığı avantaj ve dezavantajları ortaya koyarak gelecekte yapılması gereken düzenlemelere ilişkin bir çerçeve sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Buluş basamağı, DABUS, patent, sanayiye uygulanabilirlik, yapay zekâ, yenilik.

119

Abstract

In the context of advancing technology, the ability of artificial intelligence to generate inventions autonomously, much like humans, reveals the need for regulatory reforms in patent law. This study aims to examine the gaps that arise in national and international patent legislation regarding this issue and to propose solutions to address these gaps. An analysis of the criteria required for inventions to benefit from patent protection, in light of national and international regulations and judicial decisions, shows that these criteria cannot be fully met in the case of AI-generated inventions. The inability to recognize artificial intelligence as an inventor due to its exclusion from the legal definition of “person,” the absence of clear rules governing its legal liability, and the black box problem constitute the main legal challenges addressed in this study. In this regard, the decisions of various countries concerning the AI system known as DABUS have been examined; while most legal systems do not recognize AI as an inventor, it has been observed that the European Parliament’s Legal Affairs Committee has introduced a new dimension to the debate through its proposal on electronic personality. It is evaluated that proposed solutions such as granting electronic personality and establishing a recourse insurance fund may promote innovation while simultaneously giving rise to new

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, Altınbaş Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Özel Hukuk Anabilim Dalı, dilayergencc@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0003-2749-2113>.

discussions on legal liability. This study presents a framework for future regulatory efforts by identifying the advantages and disadvantages that AI-generated inventions create within patent law.

Keywords: Artificial intelligence, DABUS, industrial applicability, innovation, inventive step, patent.

GİRİŞ

Yapay zekânın gelişen teknoloji çerçevesinde yaşadığı değişim insan yaşamında cevabına ihtiyaç duyduğu sorulara cevap bulabilmeye, fiziksel ve zihinsel olarak insanlara çözüm üretme süresinde yardımcı olmaya ve yeni ürünlerin geliştirilmesinde kullanılabilme gibi çeşitli faydaların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Birçok endüstride yapay zekâ sistemlerinin kullanılması, problem çözmeye erişimin hızlı ve daha kolay olması inovasyon süreçlerini hızlandırmaktadır. Bu teknolojik ilerlemeler, patent hukukunu da doğrudan etkilemekte ve yapay zekâ tarafından üretilen buluşların nasıl korunacağı konusunda yeni tartışmalar ortaya çıkarmaktadır.

Mevcut patent hukuku, buluşçular olarak insanları temel alarak şekillendirilmiş olmasından dolayı yapay zekâ tarafından üretilen buluşların patent edilebilirliği konusunda çeşitli hukuki tartışmaları yaratmaktadır. Yapay zekânın insandan bağımsız bir buluşçu olup olamayacağı, yapay zekâ buluşlarının patentlenebilirlik kriterlerini karşılayıp karşılamadığı ve bu tür buluşların mülkiyetinin kimde olacağı gibi sorular doktrinde tartışılan hususlardan birini ifade etmekte ve teknolojinin daha da ilerlemesiyle bu tartışmaların da çözüme ulaştırılmasına ihtiyaç duyulmasına sebep olmaktadır. Yapay zekâ buluşlarının patentlenmesi konusunda ülkeler farklı yaklaşımlar benimsemekte olup bu konuda küresel çapta bir standart oluşturma gerekliliği giderek daha fazla hissedilmektedir. Bu çalışmada, yapay zekâ tarafından üretilen buluşların patentlenebilirliği konusundaki hukuki çerçeveyi incelemek, mevcut düzenlemelerin bu yeni inovasyon dalgasına nasıl uyarlanabileceğini tartışmak ve farklı ülkelerdeki düzenlemeleri karşılaştırmak amaçlanmaktadır.

YÖNTEM

Bu alandaki hukuki analizler, yapay zekâ teknolojisiyle üretilen ya da yapay zekânın tasarım süreçlerine dahil olduğu sınai yeniliklerin hukuksal statüsünü doktrinel araştırma yöntemleriyle ele almaktadır. Bu kapsamda 6769 sayılı Sınai Mülkiyet Kanunu başta olmak üzere ulusal normlar, Avrupa Patent Sözleşmesi hükümleri ve karşılaştırmalı yabancı sınai mülkiyet mevzuatları bütüncül olarak tahlil edilmektedir. Özellikle otonom algoritmaların hukuki konumuna yön veren uluslararası tescil ofislerinin gerekçeli ret kararları tündengelim metodolojisiyle incelenmekte ve geleceğe yönelik mevzuat ihtiyaçları saptanmaktadır.

Bu çalışmada, yapay zekâ teknolojisiyle üretilen veya yapay zekânın süreçlerine dahil olduğu buluşların patent hukukundaki yeri doktrinel bir araştırma yöntemiyle analiz edilmiştir. Araştırma kapsamında, başta 6769 sayılı Sınai Mülkiyet Kanunu olmak üzere ulusal hukuk kuralları, Avrupa Patent Sözleşmesi hükümleri, farklı ülkelerin patent mevzuatları karşılaştırmalı hukuk penceresinden incelenmiştir. Özellikle otonom yapay zekâ sistemlerinin hukuki statüsüne yön veren güncel uluslararası yargı kararları ve tescil ofislerinin (USPTO, EPO, UKIPO) DABUS davası özelindeki güncel gerekçeli ret kararları incelenerek tündengelim yöntemiyle hukuki tahliller yapılmış ve mevzuatın gelecekteki gelişim seyri bağlamında duyulacak ihtiyaca yönelik öneriler sunulmuştur.

Yapay Zekâ Kavramı ve Teknik Altyapısı

Ulusal Yapay Zekâ Stratejisi'nde bulunan yapay zekâ tanımına göre; bir bilgisayarın veya bilgisayar kontrolündeki bir makinenin farklı çalışmaları zeki varlıkları taklit ederek benzer hareketler yapabilmesi olarak oluşturulan sistemlerdir. Yapay zekâ teknolojisi, mevcut sistemleri derinden etkileyebilecek bir potansiyele sahiptir; çünkü bu yolla insanlar tarafından gerçekleştirilen faaliyetler artık makineler tarafından yapılabilir hale gelmektedir. Yapay zekâ sistemleri, insan girdisi veya doğrudan harici bir yönlendirme olmaksızın, veri analitiği kanalıyla edindikleri nosyonlardan öğrenme sağlayan ve bu doğrultuda kendi algoritmik yapısını optimize eden sistemlerdir.

YZ sistemleri; makine öğrenmesi, derin öğrenme ve doğal dil işleme gibi yöntemler kullanarak verilerden anlam çıkarır (Yüksel,2018). Makine öğrenmesi, bir bilgisayarın zeki olması için programlanması ve aynı zamanda o makinenin çevresinden öğrenerek kendi performans algoritmasını zaman içinde bağımsız olarak geliştirmesini hedefleyen bir yaklaşımdır. Bu alanın daha güncel ve ileri bir evresi ise derin öğrenmedir. Derin öğrenme, yapay sinir ağlarının kullanılmasına dayanan nispeten yeni bir makine öğrenmesi tekniğidir. Kapsamsal bir hiyerarşiyle ifade edilirse; yapay zekâ kümesinin alt kümesini makine öğrenmesi, onun da alt kümesini derin öğrenme oluşturur. İnsan beynindeki biyolojik nöron ve sinaps yapısının, elektrokimyasal sinyal iletim modellerinin matematiksel ve istatistiksel olarak simüle edilmesiyle yapay sinir ağları geliştirilmiştir (Yüksel,2018). Çok katmanlı yapay sinir ağlarına dayanan derin öğrenme mimarisi, insan beynindeki iletişim mekanizmalarını taklit ederek büyük ölçekli ve karmaşık verilerin işlenmesini mümkün kılmaktadır. Doğal dil işleme yöntemiyle yapay zekânın konuşulan dili anlaması ve kelimeleri değerlendirerek işlemesini ve anlamlı cümleler oluşturmasını sağlayan yöntemdir.

Bu yöntemleri kullanan yapay zekâların teknolojik olarak farklı ayrımlara tabi tutulması pek tabi mümkün olmaktadır. Bunlardan ilki olan tamamen reaktif yapay zekâ, geçmiş hafızası bulunmayan, yalnızca anlık çevresel girdileri algılayarak spesifik alanlarda uzmanlaşmış sistemlerdir ve IBM'in Deep Blue satranç bilgisayarı veya Google'ın AlphaGo yazılımı buna örnek gösterilebilir. İkinci tip olan sınırlı hafıza kapasitesine sahip yapay zekâ, uygun kararlar verebilmek adına geçmiş verileri belirli bir süre tutabilen sistemlerdir ve otonom sürüş gerçekleştiren araçlar, chatbotlar ile kişisel dijital asistanlar bu kapsamda değerlendirilir. Üçüncü tip olan zihin kuramı, insanların sosyal davranışlarını şekillendiren duygu, düşünce ve niyetleri anlama, analiz etme ve toplumsal etkileşime girme becerisine sahip sistemleri ifade eder ki Hanson Robotics tarafından üretilen ve vatandaşlık statüsüne sahip ilk robot olan Sophia bu evrenin önemli bir prototipidir. Dördüncü ve son tip olan bilince sahip yapay zekâ ise öz farkındalığı olan, etrafındakilerin duygularını öngörebilen, yüksek önsezi ve mükemmel derecede entelektüel kapasiteye sahip fütüristik yapay zekâ evresini ifade etmektedir.

Türk Fikri Mülkiyet Hukuku'nda Yapay Zekâ

Türkiye'de yapay zekâ alanındaki ilk akademik ve bilimsel adım, dünyadaki gelişmelerle paralel bir şekilde 1959 yılında Cahit Arf tarafından kaleme alınan "Makine düşünebilir mi ve nasıl düşünebilir?" adlı öncü çalışma ile atılmıştır. Ancak bu teknolojik yönelimin fikri ve sınai mülkiyet hukuku mevzuatındaki yansımaları çok daha uzun bir zamana yayılmıştır. Osmanlı Devleti'nde patent hukukuna ilişkin ilk düzenleme 1879 tarihli İhtira Beratı Kanunu olmuştur. Cumhuriyet döneminde 1995 yılında yürürlüğe giren 551 Sayılı Patent Hakları Kanunu patent sistemini modernleştirmeye yönelik atılan adımlardan birisini ifade etmektedir. Günümüzde ise 2017 yılında yürürlüğe giren 6769 sayılı Sınai Mülkiyet Kanunu, Türkiye'de patent başvurularına ilişkin en güncel düzenlemeleri içermektedir. Ne var ki mevcut bu pozitif hukuk normlarında yapay zekâyâ ilişkin doğrudan hiçbir hüküm bulunmamaktadır. Yasal mevzuat sınai korumayı dünya çapında yeni, tekniğin bilinen durumunu aşan ve sanayiye uygulanabilen

buluşlara hasredilmiş inhisari bir mutlak hak olarak tanımlamakta ve geleneksel olarak buluşçu kavramını insan üzerinden açıklamaktadır. Yapay zekânın insan katkısı olmadan otonom hızlı tren tasarımları ya da biyoteknolojik ilaç formülleri üretebildiği günümüz dijital buluşçu çağında, bu geleneksel tanımlar yetersiz kalmaktadır. Kanunda bir buluşun patentlenebilmesi için açıkça mutlak bir insan katkısı aranmadığı gibi, buluş basamağı kriterinde de doğrudan insan düşüncesi şartı koşulmamıştır. Dolayısıyla genel patentlenebilirlik kriterlerinin otonom çıktılara uygulanması önünde dogmatik bir engel olmadığı savunulabilse de 6769 Sayılı Sınai Mülkiyet Kanunu'nun ilgili maddelerinde (m. 90/5, 93/1, 106/4, 106/5, 109, 110, 111) buluş başvurusunda bulunulacaklar hakkında "kişi" ibaresi geçmektedir. Sınai Mülkiyet Kanununun Uygulama Yönetmeliği'nin 74. maddesi uyarınca buluş yapanın kimlik ve iletişim bilgilerinin patent başvuru formunda zorunlu olarak bulunması gerektiği düzenlenmiştir. Dolayısıyla kanunun lafzından, buluşçunun her zaman bir gerçek kişi olması gerektiği çıkarılmaktadır; bu da YZ'nin tek başına buluşçu gösterilmesini imkânsız kılmaktadır.

Uluslararası Alanda Yaklaşımlar ve DABUS Örneği

Yapay zekâ tarafından üretilen buluşların patentlenebilirliğine ilişkin küresel çapta farklı yaklaşımlar görülmektedir. Otonom buluşlar üretebilen yapay zekâ sistemleri buluşçuluk tartışmalarının oluşmasına sebebiyet vermiştir. Bu otonom evrenin küresel ölçekte buluşçuluk tartışmalarını tetikleyen en meşhur örneği DABUS (Device for the Autonomous Bootstrapping of Unified Sentience) isimli yapay zekâ sistemidir. Bu yapay zekâ sistemi, belirli bir problemi veya veriyi çözmesi için insan tarafından özel talimatlar verilmeksizin yapay sinir ağları sayesinde sorunları kendi kendine tespit edip otonom olarak yeni çözümler üretebilecek kapasitede olduğunu kanıtlamak amacıyla insan müdahalesi olmadan iki farklı buluş ortaya konulmuştur: İlki içecek ve akışkanlar için tasarlanmış fraktal yapıya sahip özel bir yemek kabı; ikincisi ise arama-kurtarma gibi faaliyetlerde insanların dikkatini maksimum düzeyde çekebilecek fraktal frekanslarda yanıp sönen bir nöral alev cihazıdır. Thaler ve Profesör Ryan Abbott öncülüğündeki hukuk ekibi, 2018 yılından itibaren dünyadaki çeşitli patent ofislerine bu buluşların tescili için başvurularda bulunmuştur. Öncelikle Birleşik Krallık ve EPO nezdinde yapılan başvuruları daha sonrasında ABD, Almanya, Avustralya, Brezilya, Kanada, Çin, Hindistan, Suudi Arabistan, İsrail, Japonya, Kore, Singapur, Yeni Zelanda, İsviçre, Tayvan ve Güney Afrika'ya yapılan başvurular takip etmektedir. Bu başvuruları diğerlerinden ayıran ve uluslararası hukukta tartışmaları ortaya çıkarmasının sebebi patent başvuru formlarında buluşçu olarak bir insanın değil, yapay zekâ sistemi DABUS'un adının yazılmış olmasıdır. Bahsedilen bu buluşların yenilik, buluş basamağı ve sanayiye uygulanabilirlik gibi teknik şartları sağladığı kurumlarca kabul edilse de asıl yasal tartışma kişiliği olmayan bir yazılımın hak sahibi bir mucit olup olamayacağı üzerine yoğunlaşmıştır.

Birleşik Krallık

Thaler, DABUS'un buluşçu olduğunu ve patent isteme hakkının da bu yapay zekâ sisteminin mülkiyetine sahip olmasından dolayı kendisinde olduğunu beyan ederek yaptığı gösterdiği başvurular Birleşik Krallık Patent Ofisi tarafından incelenmiş ve reddedilmiştir. Bu kararının temelinde, Birleşik Krallık patent hukukunda buluşçunun mutlaka kişi olması gerektiği yönündeki açık yaklaşım bulunmaktadır. Her ne kadar başvuranın "kişi" kavramının insandan daha geniş kapsamı ifade ettiği öne sürülmüş olsa da aksi yönde birleşik Krallık mahkemesi yargı içtihadının bulunmadığı ve hatta tüzel kişinin de buluşçu kabul edilmemesine ilişkin içtihatların varlığı sebebi ile reddedilmiştir. Ayrıca Thaler'ın yapay zekâ sisteminin mülkiyetinin onda olmasından dolayı patent isteme hakkının bulunabileceğine ilişkin kanunda düzenlemenin bulunmadığı gerekçesine de dayanılmıştır.

Thaler, Patent Ofisinin bu kararına karşı ilk derece mahkemesine başvurmuş ve DABUS'un buluşu gerçekleştirdiğini, kendisinin de DABUS'un sahibi olması nedeniyle patent hakkını elde

ettiğini ileri sürmüştür. Patent hakkı, yalnızca buluşu yapan kişiden kaynaklanabilen bir haktır ve yapay zekâ sistemleri hukuken hak sahibi veya hak devreden bir özne olarak kabul edilmediğinden, Thaler'ın sahiplik ilişkisine dayanarak hak talep etmesi mümkün görülmemiştir (Kasap ve Şahin Aydın, 2025). Thaler daha sonra konuyu istinaf mahkemesine taşımıştır ancak başvurusu iki aleyhe ve bir lehe görüş bildirimi sonucunda reddedilmiştir. Temyiz mahkemesine taşınan ve yapılan incelemeler sonucunda da buluşunun gerçek kişi olması gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca 1977 PK'da düzenlenen m.7/f.3'te yer alan gerçekleştirici kavramının ise kişi olarak tanımlanması gerektiğine hükmetmiştir. Ayrıca mülkiyetin Thaler'de olmasının patent isteme hakkını ona tanıdığını da ifade etmektedir ama mülkiyete konu olan şeyin cismani varlığı olan maddi şeyler hususunda söz konusu olacağını benimsediğinden Thaler'a geçişin mümkün olmayacağından bahsedilmiştir. Böylece Patent Ofisinin ret kararı yargı tarafından da onanmış, DABUS'un buluşçu olarak gösterildiği başvuruların hukuken geçerli olmadığı kesinleşmiştir.

Avrupa Patent Ofisi (EPO)

DABUS'un buluşçu ve Thaler'in buluşu yapanın halefi olduğuna ilişkin Avrupa Patent Ofisi'ne yapılan başvuruda, Avrupa Patent Sözleşmesi'nin (EPC) 81. maddesi ve 19. kuralı gereğince buluşçunun ad, soyad ve adresinin açıkça belirtilmesi gerektiğini ve yalnızca gerçek kişilerin yasal olarak buluşçu kabul edilebileceğini vurgulayarak başvuruyu reddetmiştir. Ayrıca Thaler'in DABUS'un kişisel halefi olduğuna ilişkin beyanına karşılık olarak EPC m.81 ve m. 60/1 hükümleri uyarınca YZ çalıştırılması ve haklarının devrinin haleflerinin mümkünatı bulunmamaktadır (Tunç,2022). Her ne kadar Thaler tarafından bu başvuru itiraza tabi tutulmuş olsa da verilen ret kararı temyiz tarafından onanmıştır ve böylece DABUS'Un buluşçu olamayacağına hükmedilmiştir.

ABD

Buluşçunun adının DABUS ve soyadının yapay zekâ tarafından üretilen buluş olarak belirtildiği ve Thaler'in de devralan olarak beyan edildiği başvuruda, ABD Patent ve Marka Ofisi (USPTO), 1952 tarihli Patent Kanunu'nun 100(f) maddesine dayanarak buluşçunun yalnızca insan (gerçek kişi) olabileceğini belirterek DABUS'un patent başvurusunu reddetmiştir. Kuzey Virginia Bölge Mahkemesi de buluş yapmak için gerekli zihinsel sürecin sadece gerçek kişiler tarafından gerçekleştirilebileceğini onaylamıştır. Federal Bölge İstinaf Mahkemesi'ne taşınan bu başvuruda da insan dışı varlıkların buluşçu statüsüne sahip olamayacağı vurgulanmıştır. Birleşik Devletler Temyiz Mahkemesi'ne 24 Nisan 2023 tarihinde yapılan başvuru ise reddedilmiştir.

Avustralya

Avustralya Patent Ofisi; Patent İşbirliği Anlaşması'nda, 1990 Patentler Kanununda, 1991 Patentler Yönetmeliğinde buluşu yapan kişinin açık bir tanımı bulunmadığından kelimenin sözlük anlamına başvurmuş ve buluşçunun bu eylemi gerçekleştiren bir kişi olması gerektiğini değerlendirmiştir. Bu kişi kavramındaki belirsizliğin gerçek kişiler bakımından tartışma yaratmamakla birlikte yapay zekâ sistemlerinde yaratılan tartışmanın teknolojik girişimlerin teşvik edilmesi bakımından dikkate alınması gerektiği ifade edilmiştir. APO, yapay zekâ sistemlerinin hukuken bir eşya statüsünde kabul edildiğini, bu nedenle herhangi bir hakka sahip olamayacaklarını, hakkın devredilmesi silsilesinin mutlaka buluşu yapan kişiden devredilmesi gerekliliğinden dolayı bir hakkı devredemeyeceklerini belirterek başvuruyu reddetmiştir. Bu gerekçeyle göre patent haklarının geçerli bir şekilde devredilebilmesi için öncelikle bu hakkın bir gerçek kişide doğması gerekmekte olup yapay zekâ sisteminin mülkiyetine sahip olmak patent haklarının da sahibine geçeceği anlamına gelmemektedir.

Başvurunun reddedilmesi üzerine Stephen Thaler kararı Avustralya Federal Alt Derece Mahkemesine taşımıştır. Bu aşamada mahkeme hakimi, patent yasalarının insan dışındaki buluşçuları açık bir şekilde yasaklamadığına ve 1990 PK m.15/1-b kapsamında değerlendirildiğinde buluşu yapandan mutlaka devir işleminin gerçekleşmesine gerek olmadığına dikkat çekerek Thaler'in lehine karar vermiştir. Kararın gerekçesinde, İngilizcedeki buluşçu kelimesinin yalnızca bir insanı değil, bir eylemi yerine getiren herhangi bir nesneyi de ifade edebileceği savunulmuştur. Dolayısıyla söz konusu olayda mahkeme Thaler'in yapay zekâ sistemi olan DABUS'un mülkiyetine sahip olmasından dolayı buluşun sahibi olduğunu ve devir işlemine gerek kalmaksızın ilgili hakları kazandığını vurgulamaktadır. Mahkeme, kelimenin sadece sözlük anlamıyla kısıtlanmaması ve yapay zekâ gibi teknolojik gelişmelere göre daha kapsayıcı yorumlanması gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca buluşların patentlenmesinin yenilikleri teşvik edeceğini ifade etmekle birlikte yapay zekânın buluşçu sayılmaması durumunda ise bu tür teknolojik yeniliklerin ticari sır olarak saklanacağına ve bunun ekonomik verimliliğe zarar vereceğine dikkat çekilmiştir (Ebrahim, 2020).

Ancak bu olumlu karar, Avustralya Patent Ofisinin temyiz yoluna gitmesiyle Avustralya Federal Üst Derece Mahkemesi tarafından bozulmuştur. Üst Derece Mahkemesi, patentlerin kamu yararının yanı sıra başından beri insan zekâsını ödüllendirme ve gelişimi teşvik etme amacı taşımasından dolayı patentlenecek bir ürünün temelinde bir gerçek kişinin zihinsel sürecinin yatması gerektiğini ifade etmiştir. Kararda, buluşu ilk gerçekleştiren ile daha sonra bu patent hakkını devralacak kişi arasında hukuki bir bağın zorunlu olduğu vurgulanmıştır (Kasap ve Şahin Aydın, 2025). Yapay zekâ sistemi yasal olarak bir kişi kabul edilmediğinden ve hukuki bir işlem yapamayacağından, hakların Thaler'a devredilmesinin mümkün olmayacağı ifade edilmiştir. Tüm bu süreç bağlamında, yapay zekâyı malik olmanın, patent başvurularında bulunması gereken gerçek bir buluşçu bildirme yükümlülüğünü ortadan kaldıramayacağına hükmedilerek Thaler'in talebi kesin olarak reddedilmiştir.

Güney Afrika

DABUS kararları ışığında uluslararası kararlardan önemli derecede ayrışan bir karar olarak Güney Afrika örneği önem taşımakta ve istisnai bir örnek teşkil etmektedir. Güney Afrika patent inceme sistemi diğer ülkelerden farklı olarak kapsamlı ve yapısal olmamakla birlikte sadece yapısal özelliklerin değerlendirildiği teknik bir incelemeyi ifade etmektedir. Güney Afrika'nın incelemesiz patent sistemine sahip olması sebebiyle başvuruların yalnızca şekli unsurlar bakımından değerlendirilmekte; buluşun yenilik içerip içermediğini, buluş basamağı taşıyıp taşımadığını veya buluşçunun hukuken kim olabileceğini incelememektedir (Tunç,2022). Dolayısıyla DABUS'un buluşçu olarak gösterildiği başvuru, maddi anlamda hiçbir değerlendirmeye tabi tutulmadan kabul edilmiştir. Güney Afrika Patent Yasası'nda buluşçunun gerçek kişi olması gerektiğine ilişkin açık bir hüküm bulunmaması da talebin kabulünü daha kolay hale getirmiştir. Güney Afrika'nın kararı, uluslararası tartışmalarda önem kazansa da, bu önem hukuki bir yenilikten değil, karşılaştırmalı hukukta tek istisna olmasından kaynaklanmaktadır. Kararın ardından uluslararası basında yapay zekâ buluşçu olarak tanındı şeklinde yorumlar yapılmış olsa da maddi incelemenin eksikliğinden dolayı bu yorumların doğruluğu tartışma konusudur. Güney Afrika'nın kararı, yapay zekâ buluşçuluğu konusunda hukuki bir emsal teşkil etmemekte; aksine incelemesiz sistemlerin patent hukuku ve gelişen teknoloji çağında nasıl sonuçlar doğurabileceğini gösteren teknik bir örnek olarak değerlendirilmektedir.

Yapay Zekâ Buluşlarında Etik-Hukuki Sorunlar

Yapay zekâ, indekslenmemiş içerikler de dahil olacak şekilde tüm veri yığınlarını tarayabilmesi, bu taramalardan birtakım sonuçlar elde edebilmesi ve otonom üretimde bulunabilmesi patent hukukundaki buluşçuluk kavramının ve buna ilişkin hususların

ölçütlerinin köklü bir biçimde değişime uğratılması gerektiği ihtiyacını doğurmaktadır. Yapay zekânın bu süreçteki etkileri incelendiğinde, savunma amaçlı yayıncılık kavramı özenle ele alınmalıdır. Savunma amaçlı yayıncılıkla hedeflenen buluşun patentlenerek rakip buluşçuların daha sonra yapacağı patent başvurularının yenilik ve buluş basamağı gibi birtakım kriterleri karşılamasını engellemektir. Zira firmalar, yapay zekâ yazılımları vasıtasıyla bir buluşa ilişkin istem varyasyonlarını (sinonim, zıt anlamlı ve benzer teknik türevlerini) çok geniş şekillerde otomatik olarak üreterek zaman damgasıyla internette yayınlamaktadır. Bu durum tekniğin bilinen durumunu yapay olarak genişletmekte, rakiplerin benzer alanlarda patent almasını engellemekte ve hatta diğer patentlerin hükümsüz kılınması için zemin hazırlayarak yakın gelecekte insanın buluş yapmasını daha da zor hale getirmektedir. Ayrıca yasal mevzuatta buluş basamağı değerlendirilirken ilgili teknik alandaki ortalama uzman bilgi ve yetkinliğe sahip yaratıcı olmayan fakat mevcut teknik bilgiyi anlayıp uygulayabilen varsayımsal bir uzmanı ifade eden ortalama uzman kişi kıstası ele alınmaktadır. Yapay zekânın insan üstü veri analiz hızı ve internet üzerinden farklı teknik alanları dahi saniyeler içinde tarayabilme ve ağlar arasında neden-sonuç ilişkisini kurarak üretim yapabilme kabiliyeti göz önüne alındığında, bir insan için aşık olmaya durumlarda yapay zekâ için son derece sıradan ve aşık hale gelebilmekte ve bu da buluş basamağı kriterinin uygulanmasını tartışmalı kılmaktadır.

YZ tarafından üretilen buluşlarda en temel hukuki ve etik sorun, buluş üzerindeki hak sahipliğinin kime ait sayılacağı noktasında ortaya çıkmaktadır. İstemleri oluşturan yapay zekânın programcısı, donanım mimarı, sistemi eğitmek için büyük veriyi sağlayan üçüncü taraf şirketler ve bulut altyapısı sunucuları arasında müşterek bir hak sahipliğinin mi kurulacağı, yoksa bu aktörlerin yalnızca araç sağlayıcısı olarak mı kabul edileceği tartışmalı bir mesele olarak durmaktadır. Hatta verilerin internet sitelerinden toplanması hâlinde, site sahiplerinin dahi hak iddiasında bulunabilmesi ihtimal dahilinde görülmektedir. YZ'nin buluşçu olarak tanınmadığı mevcut çerçevede hak sahipliğinin nasıl belirleneceği konusunda üç temel yaklaşım öne çıkmaktadır: hak sahipliğinin programcıya veya YZ sahibine verilmesi, taraflar arasında sözleşmesel bir düzenleme yapılması veya buluşun kamusal mülkiyet niteliğinde kabul edilmesi. Bu seçeneklerin her biri, hem hukuki öngörülebilirlik hem de etik sorumluluk bakımından farklı sonuçlar doğurmaktadır.

Buna ek olarak YZ buluşlarında “kara kutu” (black box) problemi önemli bir hukuki engel oluşturmaktadır. YZ algoritmalarının iç işleyişinin ve karar süreçlerinin açıklanamaması, patent hukukunun temel şartı olan tarifnemenin açık, anlaşılır ve uzman bir kişi tarafından uygulanabilir şekilde düzenlenmesi gerekliliğiyle çelişmektedir (Ebrahim,2020). Açıklanabilir YZ teknikleri geliştirilmediği sürece, kara kutu niteliği taşıyan sistemlerin patentlenebilirliği hem hukuki hem etik açıdan sorunlu görünmektedir.

SONUÇ ve ÖNERİLER

Fikri ve Sınai Mülkiyet Hukuku tamamen insan odaklı buluşçu kavramı üzerinde durmaktadır. Gelişen yapay zekâ teknolojisi karşısında mevcut hükümler yeni doğan gereksinimleri karşılayamamaktadır. Bir YZ programının mevcut bir patent hakkını ihlal etmesi veya tamamen bağımsız bir ürün/üretim usulü geliştirmesi durumunda; haksız fiili gerçekleştiren kim olacağı ve mülkiyet hakkının kime ait sayılacağı sorusu bu bağlamdaki en önemli tartışma hususlarından birini teşkil etmektedir. Buna ilişkin herhangi bir açık düzenleme olmadığından ve yapay zekânın herhangi bir hukuki kişiliği bulunmadığından, bu tarz hak ihlallerinde doğacak tazminatın önüne geçebilmek adına günümüz pratik çözüm modeli sözleşme serbestisine dayanmakta ve bu modelle söz konusu buluşta etkisi bulunanlar (programcı, lisansör, kullanıcı, veri sağlayıcı) arasında haksız fiil ve tazminat maddeleri düzenleyerek riski yönetmeyi amaçlasa da bu yaklaşım geçici ve yetersiz bir çözümdür. Yapay zekâ sistemleri uyarlanırlar öğrenme kabiliyetleri sayesinde geçmiş etkinliklerden ve hatalarından ders çıkararak

sürekli kendilerini yeniden yazmakta, RoboEarth projesinde olduğu gibi küresel ağlar üzerinden diğer makinelerin deneyimlerine erişerek ilk kodlandıkları halden tamamen farklılaşmaktadır. Bu otonom gelişimleri gösteren yapay zekâ sistemi göz önünde bulundurulduğunda hiçbir operasyonel katkısı kalmayan ya da üretime nispeten daha az düzeyde etkisi bulunan bir sistemin çıktısını doğrudan programcıya veya sürece tamamen yabancı yeni sahibine ait kılmak hakkaniyet ilkesiyle çelişmektedir.

Bir diğer görüş olan buluşların doğrudan kamuya mal edilmesi fikri ile kültürel ve bilimsel gelişmeye katkı sağlanılabilmesi mümkün görünse de Ar-Ge yatırımlarını teşvik etmeyeceği için yapay zekâyâ bağlı teknolojik gelişimin önünün tıkanmasına sebebiyet verecektir (Bayındır, 2022).

Yapay zekâyâ geliştirdiği buluşlar için bağımsız bir hak tanınması gerektiği ileri sürülse de, insan dışı varlıklara kişilik atfetmenin beraberinde getireceği sorumluluk ve belirsizliklerin ekonomik gelişmeleri olumsuz etkileyebileceğini savunan aksi görüşler de mevcuttur (Kasap ve Şahin Aydın, 2025).

Klasik mülkiyet teorisi ekseninde yapay zekâyı bir eşya veya köle statüsünde konumlandırmak modern hukuk sistemlerinde geçerliliğini yitirmiştir. Diğer taraftan, hak ve borçlara ehil olabilmeyi sağlayan mevcut tüzel kişilik modeli de yapay zekânın otonom yapısıyla bağdaşmamaktadır; zira bu modelde sınıai faaliyetlerin nihayetinde karar organı işlevini gören gerçek kişiler eliyle yürütülmesi yasal bir zorunluluk teşkil etmektedir. Bizim de katıldığımız görüş olan yapay zekâyâ elektronik kişilik tanınması görüşü, ilk olarak Avrupa Parlamentosu Hukuk İşleri Komitesi'nin robotik ve yapay zekâyâ ilişkin hazırladığı medeni hukuk kuralları raporlarında Elektronik Kişilik tanınması biçiminde önerilmiştir. Uluslararası hukukta Hindistan'da yunusların "insan olmayan kişi" sayılması, Kolombiya'da Amazon Ormanları'na hukuki statü verilmesi veya robot Sophia'ya vatandaşlık tanınması (Ebrahim,2020) gibi örnekler kişi kavramının sadece insanla sınırlı kalmak zorunda olmadığını ve hukukun teknolojinin doğurduğu yeni ihtiyaçlara göre şekillendirilebileceğini açıkça göstermektedir.

Bu bağlamda Avrupa Birliği çatısı altında tartışılan elektronik kişilik modeli örnek alınarak yasal altyapıya entegre edilebilir ve arkasından yapay zekâli makinelerin buluşçu olarak patent kayıtlarında yer almalarına ilişkin tescil düzenlemeleri getirilebilir. Devam eden süreçte, patent hakkına tecavüz halinde doğacak sınıai zararların karşılanması amacıyla rüculu bir sigorta fonunun oluşturulması hususu Türkiye'deki patent mevzuatı reformlarında öncelikli gündem maddesi olarak ele alınmalıdır. Fikri ve Sınıai Mülkiyet Hukukunda doğan kökü bir paradigma değişiminin zorunluluğu (Okoli,2024) ve buna ilişkin ihtiyacın düzenlenmesi süreci, sınıai hakların temel amaçlarından biri olan yatırımı ödüllendirme ve toplumsal ilerlemeyi teşvik etme ilkeleri gereğince, Sınıai Mülkiyet Kanunu'nun ve taraf olunan uluslararası sözleşmelerin otonom buluş süreçlerini kapsayacak şekilde revizyonunu gerektirmektedir. Söz konusu yasal düzenlemeler yapılırken uluslararası çapta hukuki bir parçalanmayı önlemek adına USPTO, EPO ve TÜRK PATENT gibi farklı patent ofislerinin yaklaşımlarını harmonize edecek uluslararası standart modeller ve şeffaflık ilkeleri gözetilerek çeşitli vasıflandırma yöntemleri kullanılmak suretiyle geliştirilmelidir (Çınar, 2023). Ayrıca, yapay zekânın otonom kararlarındaki kara kutu problemini ve hesap verilebilirlik krizini aşmak amacıyla, "Açıklanabilir Yapay Zekâ" (XAI) metotlarının patent tarifnamelerine entegre edilmesi yasal bir şeffaflık şartı olarak düzenlenmelidir. Geleceğe matuf bu normatif düzenlemeler tamamlanıncaya kadar geçecek olan mevcut ara dönemde ise telafisi güç zararların önüne geçebilmek adına kullanıcı ve lisans sözleşmelerinin azami dikkatle kurgulanması şarttır. Özellikle sistemin öğrenme sürecinde ihtiyaç duyduğu verilerin temini esnasında, yapay zekânın erişilmesi istenmeyen özel verilere sızması dijital işaretleme araçlarıyla

sınırlandırılmalı, tazminat taleplerine ilişkin şartlar garanti altına alınmalı ve ortak buluş geliştirme sözleşmeleri yapay zekânın otonom karakterine uygun biçimde revize edilmelidir.

KAYNAKÇA

- Bayındır, A. S. (2022), Yapay Zeka Teknolojilerinin Ortaya Koyduğu Buluşların Patentlenebilirliği. Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çınar, S. B. (2023). Fikri mülkiyet hukukunun DABUS’la imtihanı: Yapay zekâ sistemleri buluş sahibi olarak kabul edilebilir mi?. İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 14(2), 387-400.
- Ebrahim, T. (2020). Yapay zeka buluşları ve patent açıklaması. Penn State Hukuk Dergisi, 125 (1), 2021-48.
- Tunç, A. (2022). Yapay zeka teknolojilerinin ortaya koyduğu buluşların patentlenebilirliği (Avustralya Federal Mahkemesi’nin 30.07.2022 tarihli kararının değerlendirilmesi). Karar İncelemeleri Dergisi, 1(1-2 Haziran-Aralık 2022), 593-602.
- Kasap, A. & Şahin Aydın, B. (2025). DABUS kararları ışığında Türk Hukukunda yapay zeka tarafından gerçekleştirilen buluşların patentlenebilirliği. Bilişim Hukukları Dergisi, 7(1), 79-186.
- Okoli, C. F. (2024). The patentability of AI inventions: Navigating the grey area between human vs computer innovation. Open Access Research Journal of Science and Technology, 10(2), 7–12. <https://doi.org/10.53022/oarjst.2024.10.2.0040>
- Yüksel, A. E. B. (2018). Yapay zeka buluşlarının patentlenmesi. Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi, (11), 585-622.

Yoksulluk Nafakası

Dilay ERGENÇ¹

Özet

Boşanma, eşlerin evlilik birliğini sürdürememeleri halinde başvurdıkları hukuki yollardan birisidir. Boşanmanın mali sonuçlarından birini oluşturan ve Türk Medeni Kanununun 175.maddesinde düzenlenen yoksulluk nafakasının "süresiz" olarak düzenlenmiş olması hem toplum nezdinde hem de hukuk doktrinde kapsamlı tartışmaların odak noktası haline gelmiştir. Bu çalışmada, Yargıtay'ın yoksulluk nafakasına ilişkin yerleşik içtihatlarına değinilirken AYM'nin 04.06.2026 tarihinde TMK m.175'te yer alan "süresiz olarak" ibaresinin iptaline yönelik kararı da ele alınmaktadır. Çalışmada, AYM'nin iptal kararı ile birlikte reform sürecinde nafaka yükümlülerinin aşırı külfet altında kalmaması ve menfaat dengesinin kurulması gerektiği savunulmaktadır. Ancak bu reformun, iş gücü piyasasından dışlanan kadınların ekonomik şiddete açık hale gelmesine yol açmaması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu bağlamda, sorunun kökeninde yatan kadın istihdamı yetersizliğine inilmesi, hakime nafaka süresi bakımından hakkaniyete uygun esnek bir takdir yetkisi tanınarak belirli şartların varlığı halinde nafakaya yine süresiz olarak da hükmedilebilmesi imkanının korunması gerektiği savunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Boşanma, hakkaniyet, süresiz nafaka, takdir yetkisi, TMK m.175, yoksulluk nafakası.

Abstract

128

Divorce is one of the legal remedies spouses resort to when they are unable to sustain the marital union. The fact that alimony for poverty, regulated under Article 175 of the Turkish Civil Code, is prescribed as “indefinite” has become a focal point of extensive debate both in society and in legal doctrine. This study examines the Court of Cassation’s established case law on alimony for poverty, while also addressing the Constitutional Court’s decision dated 04.06.2026 annulling the phrase “indefinitely” in Article 175 of the Civil Code. It is argued that, with the Constitutional Court’s annulment decision and within the broader reform process, alimony payers should not be subjected to excessive burdens and a fair balance of interests must be ensured. However, it is emphasized that such reform must not render women—who are often excluded from the labor market—vulnerable to economic violence. In this regard, the study contends that the root cause of the issue, namely insufficient female employment, must be addressed, and that judges should be granted flexible discretion to determine the duration of alimony in accordance with equity, while preserving the possibility of awarding indefinite alimony under certain conditions.

Keywords: Alimony for poverty, Article 175 TCC, divorce, equity, indefinite alimony, judicial discretion.

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, Altınbaş Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Özel Hukuk Anabilim Dalı, dilayergencc@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0003-2749-2113>.

GİRİŞ

Türk Medeni Kanununda düzenlenmiş bulunan nafakalar yardım ve bakım nafakası olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bakım nafakaları bu bağlamda kendi içerisinde tedbir nafakası, iştirak nafakası ve yoksulluk nafakası olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Çalışmamızın konusunu oluşturan yoksulluk nafakası, boşanma nedeniyle yoksulluğa düşme tehlikesi yaşayan eşin asgari geçimini sağlamak amacıyla diğer eş tarafından mali gücü oranında ödenen bir nafaka türüdür. Bu nafaka türü ile evlilik birliğinde söz konusu olan birtakım yükümlülüklerin boşanmadan sonra da kısmen devam ettirilmesi amaçlanmaktadır (Mıdık, 2024). Eski hukuk sistemimizde (743 sayılı Kanun) nafaka süresi bir yıl iken 1988 yılında yapılan düzenlemelerle "süresiz" olarak talep edilebileceği kuralı getirilmiş ve bu durum 4721 sayılı Türk Medeni Kanununda da korunmuştur. Yoksulluk nafakası toptan veya durumun gereklerine göre irat biçiminde ödenmesine karar verilebilmesi mümkün olmakla birlikte uygulamada daha çok irat şeklinde ödemesine karar verilmektedir. Bu ödemenin, boşanma kararının kesinleşmesiyle başlayacağını söylemek mümkündür.

Yoksulluk Nafakasına Hükmedilmesinin Şartları

Aile hukukundan doğan ve kanundan kaynaklanan borç ilişkisini ifade eden ve kişiye sıkı sıkıya bağlı hak olan yoksulluk nafakasının bağlanabilmesi için kanunda öngörülen belirli şartların kümülatif olarak yerine getirilmesi gerekmektedir (Akbulut,2022). Boşanmanın gerçekleşmesi, talepte bulunulması, yoksulluğa düşmesi/ yoksulluğa düşme tehlikesi olması, kusur şartı ve nafaka yükümlüsünün mali gücü olması kriterleri olmak üzere beş şart şeklinde ifade edilmesi mümkündür.

Yoksulluk nafakası boşanmanın fer'i niteliğindeki bir sonucu olduğu için nafakaya karar verilebilmesi adına kesinleşmiş bir boşanma kararının bulunması şarttır Butlan sonucu iptal edilmiş evlilikler evlenmenin tüm sonuçlarını taşıdığından evlenmenin butlan sonucunda sona ermiş olması halinde de diğer koşulların da varlığı halinde yoksulluk nafakasına hükmedilebilir (Akbulut,2022).

Hakim, yoksulluk nafakasına resen karar veremez. Lehine nafakaya hükmedilecek tarafın –bu tarafın kadın veya erkek olması önem arz etmemektedir- boşanma davası aşamasında her zaman yazılı veya duruşma tutanağına geçirilmek şartıyla sözlü olarak nafaka talebinde bulunması gereklidir. Nafaka talebinde bulunulduğu durumlarda mahkemenin bu konuya ilişkin karar verme mecburiyeti bulunmaktadır. Tarafların anlaşmalı boşanması halinde yoksulluk nafakasına ilişkin kararlaştırılan anlaşmanın mahkemeye sunulması gerekmektedir.

TMK m.175/1 gereğince *“Boşanma yüzünden yoksulluğa düşecek taraf, kusuru daha ağır olmamak koşuluyla geçimi için diğer taraftan malî gücü oranında süresiz olarak nafaka isteyebilir.”* Nafaka talep eden eşin boşanmaya sebep olan olaylardaki kusurunun, diğer eşin kusurundan daha ağır olmaması ya da kusursuz olması bu nafaka türü bakımından yeterli görülmektedir (Demir, 2018) . Tarafların eşit kusurlu olması durumunda da nafakaya hükmedilmesi mümkün olmaktadır. Nafaka borçlusu olacak eşin kusurlu olması ise aranmaz; yani kusursuz eş dahi yoksulluk nafakası ödemekle yükümlü tutulabilir (Mıdık,2024). İki tarafın da boşanmada kusursuz olduğu hallerde dahi yoksulluk nafakası talebinde bulunulabilir. Kusur, her olayın somut özelliklerine göre mahkeme tarafından incelenmektedir.

Talep eden kişinin kendi geliri veya malvarlığı ile zorunlu ihtiyaçlarını karşılayamayacak duruma düşme tehlikesi içerisinde olması aranmaktadır. Söz konusu yoksulluğun/ yoksulluğa düşme tehlikesinin boşanma kararı verildiği tarihte mevcut olması aranmaktadır (Akbulut,2022). Dolayısıyla yoksulluk tehlikesinin varlığı, nafaka istemi için yeterli olmaktadır. Eşin evlilik birliği içerisindeki refah düzeyi ile boşanma sürecinden sonraki refah düzeyi karşılaştırıldığındaki sosyo-ekonomik durum dikkate alınmaktadır (Mıdık,2024).

Kanunda açıkça yoksulluk kavramının tanımına yer verilmemiş olsa da Yargıtay'a göre asgari ücret seviyesinde bir gelire sahip olmak, her somut olayda yoksulluğu doğrudan ortadan kaldıran bir durum olarak görülmemektedir. Yoksulluk kavramına ilişkin kanundaki kural içi boşluk, hakime TMK m.4 bağlamında tanınan hakime takdir yetkisinin tanındığını göstermektedir (Akbulut,2022; Tekin, 2022). Yoksulluğu tüm bunlar bağlamında, bireyin anayasada korunan maddi ve manevi varlığını geliştirme hakkı kapsamında zorunlu ve gerekli görülen harcamaları karşılayacak maddi gelirinin olmaması olarak ifade etmek mümkün olmaktadır. Ayrıca yoksulluk/ yoksulluk tehlikesi ile boşanma arasında illiyet bağı aranmaktadır.

Hükmedilecek miktar, nafaka borçlusunun ödeme kapasitesini aşmamalı ve borçluyu zarurete düşürmemelidir. Dolayısıyla hükmedilecek yoksulluk nafakası tutarının belirlenmesinde yükümlü tarafın mali gücüne göre bir takdir söz konusu olmakta ve bu husus bağlamında nafaka tutarının artırılması ve indirilmesi talepleri değerlendirilirken göz önünde bulundurulmaktadır. Nafaka yükümlüsünün ödeme gücünün bulunmaması halinde yoksulluk nafakasına hükmedilemeyecektir. Bu kriter değerlendirilirken hakimin hakkaniyete uygun ve denge göz edilerek sağlanmalıdır.

Yoksulluk Nafakasının Sona Ermesi

Yoksulluk nafakasının TMK m.176/3 uyarınca sona erdiği haller düzenlenmiştir. Bu hükme göre :*“İrat biçiminde ödenmesine karar verilen maddî tazminat veya nafaka, alacaklı tarafın yeniden evlenmesi ya da taraflardan birinin ölümü hâlinde kendiliğinden kalkar; alacaklı tarafın evlenme olmaksızın fiilen evliymiş gibi yaşaması, yoksulluğunun ortadan kalkması ya da haysiyetsiz hayat sürmesi hâlinde mahkeme kararıyla kaldırılır.”* Bu bağlamda yoksulluk nafakasının madde metninde süresiz olarak düzenlenmiş olması halinde dahi hiçbir zaman kesilmeyeceği anlamına gelmemektedir. Madde hükmünün de zıt anlamından ulaşılabileceği üzere toptan ödemeye karar verilen yoksulluk nafakasının ödenmesiyle sona bulacağından ilgili düzenleme yoksulluk nafakasının toptan ödeme halini kapsamamakta ve irat şeklindeki ödemeyi ifade etmektedir (Mıdık,2024).

Kendiliğinden sona erme hallerinden biri olan taraflardan birinin ölümünde, ölen kişinin nafaka alacaklısı veya nafaka borçlusu olması fark etmeksizin eşin ölmesiyle nafaka kendiliğinden sona ermektedir. Nafaka alacaklısının ölümünde, ölüm tarihine kadar ödenmemiş bulunan ödemeler mirasçılar tarafından nafaka yükümlüsünden istenilebilir. Nafaka borçlusunun ölümü halinde ise nafaka borcu kişiye sıkı sıkıya bağlı hak olduğundan mirasçılara geçmeyecektir fakat ölüm tarihine dek ödenmemiş nafaka borcunun ödenmesinin talep hakkı mirasçılara ait olacaktır. Bir diğer hal olan yeniden evlenme halinde ise yeni evlilik ile eski eşin nafaka yükümlülüğü sona ermekte ve yeni eş bakım yükümlülüğüne sahip olmaktadır.

Mahkeme kararıyla sona erme hallerinden birisi de alacaklının evlenme olmaksızın fiili evliymiş gibi yaşama durumudur. Alacaklı tarafından evlenme olmaksızın fiilen evliymiş gibi yaşaması kapsamına kısa süreli birliktelikler, eşcinsel birliktelikler, dini nikah altındaki birliktelikler de dahil olmak üzere tarafların karı- koca gibi fiilen birlikte yaşamaları asgari koşuldur. Bu duruma ilişkin ispat yükü nafaka borçlusunda olmaktadır. Buna ilişkin ispatların hukuka uygun delillere dayanıyor olması önem arz etmektedir. Bir diğer hal ise alacaklının haysiyetsiz hayat sürme halidir. Kanunda açıkça düzenlenmemiş bulunan haysiyetsiz hayat kavramı sosyo-ekonomik koşullar göz önünde bulundurularak toplumun değer yargılarıyla çatışan sürekli olumsuz nitelikteki birtakım davranışların gerçekleştirilmiş olmasıdır. Kısa süreli davranışlar bu kapsama girmemektedir. Hakim davranışı ve bu davranışın gerçekleştiği zamanı dikkate alarak değerlendirme yapmaktadır. Son hal olan yoksulluğun ortadan kalkması durumunda ise diğer eşin işe girmesi, miras kazanması gibi hususlar bu kapsamda ele alınabilecektir.

TMK m.176/4 uyarınca tarafların malî durumlarının değişmesi veya hakkaniyetin gerektirdiği hâllerde iradın artırılması veya azaltılmasına karar verilebilir. Tarafların anlaşarak nafaka miktarını sınırlaması yahut vazgeçmesi de mümkün olmaktadır.

Yoksulluk Nafakasının Süresiz Oluşu

Eşler, evlilik birliğinin kurulmasından kaynaklı olarak evlenmeden önceki yaşam tarzında birtakım değişiklikler yaşamaktadır. Bu değişikliklerden en belirginini toplumsal cinsiyet rolleri ve ataerkil sistemin bir getirisi olarak hane içi emeğin, çocuk ve yaşlı bakımının kadına yükletilmesidir. Bu durum kadının iş hayatından uzaklaşmasına, mesleki kıdem ve beşeri sermaye kaybı yaşamasına neden olmaktadır. Dolayısıyla boşanmanın kesinleşmesiyle birlikte kadının derin bir sosyo-ekonomik yoksulluk ve güvencesizlik sarmalına düşmesi hayatın olağan akışının bir sonucudur. Doktrinde yoksulluk nafakasının süresine üst sınır getirilmesi gerektiğini söyleyen bir görüş, süresiz ödenmesinin yerinde olduğunu savunan bir görüş ve sınırlı süreli olmasını gerektiğini söyleyen bir diğer görüş bulunmaktadır (Tutar,2025). Yargıtay'ın yerleşik içtihatları, kanunun hakime nafaka süresini kısıtlama noktasında bir yetki tanımadığı gerekçesiyle süresiz nafaka uygulamasını temel kural olarak kabul etmektedir. Ancak nafakayı mutlak surette ömür boyu sürecek bir yükümlülük haline getiren bu katı yaklaşım özellikle kısa süreli evliliklerde nafaka yükümlülükleri üzerinde orantısız ve hakkaniyete aykırı mali külfetler doğurmaktadır.

AYM'nin somut norm denetimi yaptığı “süresiz olarak” ibaresinin anayasaya aykırı olmadığına dair karar 26/6/2012’de Resmi Gazete’de yayımlanmıştır. Süresiz olarak nafaka ödenmesi yükümlülüğünün sosyal hukuk devleti ilkesinin gereği olarak getirildiği ifade edilerek iptal isteminin reddine karar verilmiştir. Oybirliği ile alınmamış olan bu kararda karşı oy yazısında süresiz ibaresinin hakkaniyete ve adalet duygusuna aykırılık teşkil ettiği, nafakanın kaldırılması davalarında artışa neden olacağı ve bu durumun da diğer tarafın özel hayatına müdahale edilebilecek birtakım durumların ortaya çıkarılabileceği, süresiz nafakanın karşı tarafı cezalandırma gayesi güdülerek sonsuza kadar herhangi bir işte çalışılmamasına sebep olabileceği ifade edilmekte ve yoksulluğun Devletin aktif olarak mücadele etmesi gereken bir husus olduğu ifade edilmektedir. Bu kararın kapsamlı bir şekilde ele alınmadığı, hakkaniyet ve adalet hissiyatına uygun düşmediği, süreli nafakanın sona ermesi halinde Devletin sosyal devlet oluşundan kaynaklı olarak devreye girerek boşluğun doldurulabileceğini savunan görüşler bulunmaktadır (Mıdık, 2024).

Nafakanın süresiz oluşunun intikam aracı olmasına yol açtığını savunan kamuoyundaki görüşlerin artması buna yönelik birtakım platformların kurularak tepkilerde bulunulmasına ve sivil toplum kuruluşların çağrıda bulunmasına sebebiyet vermiştir. Kamuoyunda bu hususa ilişkin tartışmalar ve farklı görüşler sosyal medya ve haber gibi kitle iletişim araçları aracılığıyla daha fazla kitlelere ulaşmaktadır. Bu tepkilere karşın Adalet Bakanlığının ilgili kurumlardan muhtelif görüşleri toplayarak “Süreli Nafaka Kanun Tasarısı”na dair çalışmalara başlanılmıştır. 2016 yılında “Aile Bütünlüğünü Olumsuz Etkileyen Unsurlar ile Boşanma Olaylarının Araştırılması ve Aile Kurumunun Güçlendirilmesi İçin Alınması Gereken Önlemlerin Belirlenmesi Amacıyla Kurulan Meclis Araştırması Komisyonu” kurularak bu hususa ilişkin rapor hazırlanmıştır. Süresiz nafakanın kadının güçlenmesine engel oluşturduğu ifade edilmiştir (Şahin Şengül, 2021).Bu raporda yoksulluk nafakasının orantısız ceza olduğu ifade edilerek süreli nafaka sonunda mağduriyetin devam etmesi halinde nafaka fonundan mağduriyetin karşılanması önerisinde bulunulmuştur. Adalet Bakanlığının 2018’de çıkardığı taslakta nafaka süresinin 1-5 yıl arasında belirlenirken kusur derecesinin önem arz edeceği ifade edilmiştir. 2020’de çıkarılan taslaktaki önerilere göre istisnalar hariç tutularak süresiz nafaka uygulamasına son verilmesi gerektiği ve nafaka için göz önünde bulundurulacak kriterler belirtilmiştir. Bu taslak bağlamında evli kalan süre nafaka süresi bakımından önem arz

edecektir. Kadının yaşı, işe geri dönemeyecek olması, çalışamayacak olması gibi durumda nafakanın süresiz olması gerektiği belirtilmiştir (Şahin Şengül, 2021).

Öte yandan, nafakanın süreyle sınırlandırılmasına yönelik reform tartışmaları yürütülürken madalyonun diğer yüzü, yani kadının iş gücü piyasasındaki dezavantajlı konumu göz ardı edilmemelidir. Kadın istihdamının önündeki yapısal engeller kaldırılmadan nafakanın katı ve kazuistik zaman sınırlarıyla kesilmesi, ekonomik bağımsızlığı olmayan kadını derin bir çaresizliğe sürüklemektedir. Daha da önemlisi, boşanmış kadının nafakadan mahrum kalması, onu şiddet faili eski eşe mali açıdan bağımlı kalmaya veya sığınmaya zorlayabileceğinden bu durum doğrudan eski eş şiddeti olaylarının tetiklenmesine veya kadının şiddet sarmalından kaçamamasına yol açma riski taşımaktadır. Dolayısıyla, nafaka reformu ele alınırken nafakanın kaldırılmasının kadınları eski eşin şiddetine açık hale getirmemesi gerektiği kırmızı bir çizgi olarak kabul edilmelidir. Nitekim yürütülen ampirik araştırmalar da Türkiye’de hükmedilen yoksulluk nafakası miktarlarının kadını yoksulluktan kurtarma eşiğinin çok altında olduğunu, buna rağmen yükümlülerin yarısından fazlasının bu nafakayı ödemediğini ve tahsilat süreçlerinin ciddi birer "ekonomik şiddet" unsuruna dönüştüğünü ortaya koymaktadır (Bozkurt, 2021). Bu nedenle, yenilik reformu tasarlanırken kazuistik süre sınırları koymak yerine, sorunun kökenine, yani kadın istihdamı sorununa inilmeli; devlet Anayasa’nın 2. ve 10. maddelerindeki sosyal devlet ve kadın-erkek eşitliğini sağlama yükümlülüğü gereğince kadını iş gücü piyasasına entegre edecek aktif politikalar geliştirmelidir.

AYM’nin İptal Kararı

Anayasa Mahkemesi, 4 Haziran 2026 tarihinde tesis ettiği en güncel kararıyla, 4721 sayılı Türk Medeni Kanunun 175. maddesinde yer alan “süresiz olarak” ibaresinin iptaline karar vermiştir. Görüşümüzce, Anayasa Mahkemesi’nin bu iptal kararı, taraflar arasındaki asimetrik yükü dengelemek ve nafaka yükümlülerinin isyanını dindirmek adına yerindedir ancak süresizlik tamamen yok edilmemeli, istisnai bir takdir yetkisi olarak tasarlanmalıdır. Ayrıca bu iptal kararının doğuracağı kanun boşluğu doldurulurken kazuistik ve toptancı (örneğin herkes için sabit 1 veya 3 yıl gibi) katı sınırlamalardan kesinlikle kaçınılmalıdır.

132

2020 taslağında da işaret edildiği üzere, bizim de katıldığımız rasyonel reform modeli uyarınca; yoksulluk nafakasının süresi kural olarak hakimın takdir yetkisine bırakılmalı, hakim tarafların menfaat dengesini gözeterek "makul bir süre" için nafakaya hükmetmelidir. Ancak yasa koyucu, hakime bu esnek yetkiyi tanıırken, belirli istisnai ve ağır durumlarda nafakanın yine "süresiz" olarak hükmedilebilmesi imkanını da mutlaka saklı tutmalıdır. Örneğin; kadının ileri yaşta olması, evlilik birliğinin çok uzun sürmüş olması, kronik sağlık sorunları veya çocuk bakım yükümlülükleri sebebiyle iş gücü piyasasına geri dönemeyecek ve istihdam edilemeyecek olması gibi durumlarda, hakimın somut olayın özelliklerine göre süresiz nafakaya hükmedebilme yetkisi korunmalıdır. Böylece hem nafaka yükümlülerinin hakları gözetilmiş olacak hem de güvencesiz kadınların nafaka kesintisi nedeniyle yoksulluğa ve buna bağlı olarak şiddete maruz kalmasının önüne geçilecektir.

SONUÇ

Yoksulluk nafakası, Türk aile hukukunda boşanmanın mali sonuçları arasında yer alan, temelini sosyal hukuk devleti ilkesi ile evlilik birliğinden doğan ahlaki dayanışma yükümlülüğünden alan köklü bir kurumdur. Ancak TMK m. 175 kapsamında bu nafakanın mutlak ve değişmez bir kural olarak "süresiz" şekilde kurgulanmış olması, nafaka borçluları üzerinde ömür boyu süren orantısız bir cezaya ve hak mahrumiyetlerine yol açmaktaydı. Bu bağlamda Anayasa Mahkemesi’nin 4 Haziran 2026 tarihli "süresiz olarak" ibaresini iptal eden kararı adalet ve hakkaniyet duygusunu yeniden tesis etmek adına yerinde bir hukuki müdahaledir. Ne var ki, bu reform adımı atılırken yasa koyucunun kazuistik süre sınırları getirmesi Türkiye’nin sosyolojik

gerçekleriyle bağdaşmayacaktır. Türkiye'de boşanma sonrası yoksulluğa düşen tarafın ezici çoğunlukla kadın olduğu gerçeği karşısında, nafakanın alelade kesilmesi kadınların yaşam hakkını tehdit eden şiddet olaylarını tırmandırma potansiyeline sahiptir.

Nihai çözüm, nafaka süresinin sınırlandırılmasından ziyade, sorunun kökenine inilerek kadın istihdamı sorununun çözülmesidir. Devlet, kadının ekonomik hayata katılımını aktif sosyal politikalarla desteklemelidir. Hukuki düzenleme boyutunda ise; hakimlere somut olayın özelliklerine, evlilik süresine ve tarafların sosyo-ekonomik durumlarına göre nafakanın süresini belirleme noktasında esnek bir takdir yetkisi tanınmalı; tarafların menfaat dengesi gözetilerek makul süreli nafaka ana kural haline getirilmelidir. Bununla birlikte, kadının yaşı, sağlık durumu ve istihdama katılamama gibi yapısal dezavantajlarının devam ettiği istisnai hallerde, hakime yeniden süresiz nafaka hükmedebilme imkanı tanınmalıdır. Süreli nafakanın bittiği ve mağduriyetin sürdüğü durumlarda ise devreye girecek bir "Nafaka Fonu" ile nafaka yükümlülerinin sırtındaki yük hafifletilmeli, toplumsal adalet ve hakkaniyet dengesi tam anlamıyla sağlanmalıdır.

KAYNAKÇA

- Akbulut, M. B. (2022). Türk Medeni Kanunu kapsamında yoksulluk nafakası. <https://a5c9067fb5de95ba1294b544b3b0d04c29bc1f2f.vetisonline.com/kitap/turk-medeni-kanunu-kapsaminda-yoksulluk-nafakasi-9789750276446> , Erişim Tarihi: 01.07.2026
- Bozkurt, F. D. (2021). Yoksulluk nafakasını insan hakları ve toplumsal cinsiyet ekseninde yeniden düşünmek. *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* , 12(2).
- Demir, M. (2018). Türk Medeni Hukuk öğreti ve uygulamasında yoksulluk nafakası. <https://a5c9067fb5de95ba1294b544b3b0d04c29bc1f2f.vetisonline.com/kitap/turk-medeni-hukuk-ogreti-ve-uygulamasinda-yoksulluk-nafakasi-9789750246074#close-modal> , Erişim Tarihi: 01.07.2026
- Mıdık, S. F. (2024). Türk hukukunda genel olarak nafaka türleri ve özellikle yoksulluk nafakası ile nafakanın süresiz olması sorunu. <https://a5c9067fb5de95ba1294b544b3b0d04c29bc1f2f.vetisonline.com/kitap/turk-hukukunda-genel-olarak-nafaka-turleri-ve-ozellikle-yoksulluk-nafakasi-ile-nafakanin-suresiz-olmasi-sorunu-9786052648551#close-modal> , Erişim Tarihi:30.06.2026
- Şahin Şengül, E. (2021). Yoksulluk nafakası ve İngiltere örneği. <https://a5c9067fb5de95ba1294b544b3b0d04c29bc1f2f.vetisonline.com/kitap/yoksulluk-nafakasi-ve-ingiltere-ornegi-9786255768308> , Erişim Tarihi:01.07.2026
- Tekin, B. (2022). Güncel tartışmalar ışığında Türk Medeni Kanununda yoksulluk nafakası. <https://a5c9067fb5de95ba1294b544b3b0d04c29bc1f2f.vetisonline.com/kitap/guncel-tartismalar-isiginda-turk-medeni-kanunu-nda-yoksulluk-nafakasi-9786255732163#close-modal> , Erişim Tarihi:1.07.2026
- Tutar, E. (2025). Mukayeseli hukuktaki gelişmeler ışığında yoksulluk nafakası. <https://a5c9067fb5de95ba1294b544b3b0d04c29bc1f2f.vetisonline.com/kitap/mukayeseli-hukuktaki-gelismeler-isiginda-yoksulluk-nafakasi-9789750299612> , Erişim Tarihi:01.07.2026

İşlevsel Dil Bilgisi Temelli Öğretimin Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğrenenlerin İletişimsel Yeterliklerine Katkısı

Mehmet ER¹

Özet

Bu araştırma, işlevsel dil bilgisi temelli öğretimin yabancı dil olarak Türkçe öğrenenlerin iletişimsel yeterliklerine katkısını incelemektedir. Çalışma, ön test-son test kontrol gruplu yarı deneysel desenle yürütülmüş; B1 düzeyindeki 32 yabancı öğrenci deney ve kontrol gruplarına ayrılmıştır. Deney grubunda işlevsel dil bilgisi yaklaşımıyla bağlam temelli etkinlikler uygulanırken kontrol grubunda geleneksel kural odaklı öğretim sürdürülmüştür. Nicel veriler başarı testi ve bağlamsal anlama görevleriyle, nitel veriler ise yarı yapılandırılmış görüşmelerle toplanmıştır. Bulgular, deney grubunun son test puanlarında kontrol grubuna göre anlamlı bir artış olduğunu ($p<.05$) göstermektedir. Nitel bulgular da öğrencilerin işlevsel yaklaşımı daha ilgi çekici, anlaşılır ve kalıcı bulduğunu ortaya koymuştur. Sonuç olarak, işlevsel dil bilgisi öğretiminin öğrenenlerin dil yapılarını bağlam içinde kullanma becerilerini geliştirmede geleneksel yöntemlere göre daha etkili olduğu belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Bağlam temelli öğretim, iletişimsel yeterlik, işlevsel dil bilgisi yaklaşımı, yabancılara Türkçe öğretimi, yarı deneysel desen.

Abstract

This research examines the contribution of functional grammar-based instruction to the communicative competence of learners of Turkish as a foreign language. The study was conducted using a quasi-experimental design with a pre-test-post-test control group; 32 foreign students at the B1 level were divided into experimental and control groups. In the experimental group, context-based activities were applied using the functional grammar approach, while traditional rule-based instruction was continued in the control group. Quantitative data were collected through achievement tests and contextual comprehension tasks, and qualitative data were collected through semi-structured interviews. The findings show a significant increase in the post-test scores of the experimental group compared to the control group ($p<.05$). Qualitative findings also revealed that students found the functional approach more engaging, understandable, and memorable. In conclusion, it was determined that functional grammar instruction is more effective than traditional methods in developing learners' skills in using language structures within context.

Keywords: Communicative competence, context-based instruction, functional grammar approach, quasi-experimental design, teaching Turkish to foreigners.

¹ Öğr. Gör. Dr., Gazi Üniversitesi, Türkçe Öğrenim Araştırma ve Uygulama Merkezi, mer@gazi.edu.tr, <https://orcid.org/0009-0007-7119-7882>.

GİRİŞ

Yapay ze Yabancı dil öğretiminde dil bilgisinin rolü uzun yıllardır tartışılmakta olup özellikle iletişimsel yaklaşımın yaygınlaşmasıyla birlikte dil bilgisinin nasıl sunulması gerektiği sorusu önem kazanmıştır (Aktaş, 2005; Yavuz & Şimşek, 2008). Yabancılar Türkçe öğretiminde ise dil bilgisi çoğu zaman kural merkezli ve bağlamdan bağımsız biçimde ele alınmakta, bu durum öğrenenlerin dil yapılarını gerçek iletişim durumlarında kullanmalarını sınırlamaktadır (Ayan & Dilidüzgün, 2018). Dil öğreniminin yalnızca kuralların ezberlenmesiyle değil bu kuralların anlamlı bağlamlar içinde kullanılabilmesiyle gerçekleştiği kabul edilmektedir (Nurlu & Özkan, 2020; Yiğit & Uslu, 2024). Bu bağlamda, işlevsel dil bilgisi yaklaşımı, dil yapılarını biçimsel özelliklerinin yanında kullanım amaçları ve iletişimsel işlevleriyle birlikte ele almayı önermektedir (Ayhan, 2025; Karaçal, 2023). Bu yaklaşım, öğrenenlerin dili gerçek yaşam bağlamlarında kullanma becerilerini geliştirmeyi hedeflemektedir.

Yabancı dil olarak Türkçe öğretimi alanında yapılan çalışmalar incelendiğinde, dil bilgisi öğretiminin çoğunlukla yapı temelli yaklaşımlar çerçevesinde ele alındığı, işlevsel ve bağlam temelli uygulamaların ise sınırlı sayıda olduğu görülmektedir (Akbaş, 2023). Bu durum, özellikle öğrenenlerin bağlamsal anlama ve üretim becerilerinde yetersizliklere yol açabilmektedir.

Bu çalışmada, yabancılar Türkçe öğretiminde işlevsel dil bilgisi yaklaşımının; öğrenenlerin bağlamsal anlama ve dil yapılarını iletişimsel bağlamlarda kullanma becerileri üzerindeki etkisi incelenmektedir. Bu yönüyle çalışma, hem alan yazındaki boşluğu doldurmayı hem de öğretim uygulamalarına yönelik somut öneriler sunmayı amaçlamaktadır.

Kuramsal Çerçeve

Dil bilgisi öğretimi, yabancı dil öğretimi yaklaşımlarına paralel olarak farklı biçimlerde ele alınmıştır. Geleneksel yaklaşımlarda dil bilgisi, kuralların açık biçimde sunulduğu ve mekanik alıştırma ile pekiştirildiği bir yapı olarak görülmüştür. Buna karşın iletişimsel yaklaşım, dilin esas işlevinin iletişim kurmak olduğunu vurgulayarak dil bilgisinin bağlam içinde öğretilmesini önermektedir. Bu yaklaşımda dil bilgisi, iletişimsel amaçlara hizmet eden bir araç olarak görülür ve öğretim sürecinde öğrenenlerin hedef dil yapılarını gerçek yaşam durumlarında kullanmaları teşvik edilir. Bununla birlikte işlevsel dil bilgisi yaklaşımının yabancı dil olarak Türkçe öğretimindeki yeri üzerine yapılan çalışmalar, bu yaklaşımın dört temel dil becerisiyle ilişkisini ortaya koymaktadır (Saat, Kanmaz & Kılıçaslan, 2024). Ayrıca, görev temelli dil öğretiminin iletişimsel işlevlerin kazandırılmasında önemli bir rol oynadığı vurgulanmaktadır (Tunçel, Akçay & Sözen, 2024).

Alan yazında yapılan çalışmalar, bağlam temelli ve işlevsel dil bilgisi öğretiminin öğrenenlerin dil yapılarını daha doğru ve etkili kullanmalarını desteklediğini göstermektedir. Özellikle görev temelli öğrenme ortamlarında sunulan dil bilgisi etkinliklerinin, öğrenenlerin hem anlama hem de üretim becerilerini geliştirdiği vurgulanmaktadır. Bununla birlikte, yabancı dil olarak Türkçe öğretimi alanında işlevsel dil bilgisi yaklaşımının deneysel olarak test edildiği çalışmaların sınırlı olduğu dikkat çekmektedir. Ayrıca, dil öğreniminde bağlamın rolü üzerine yapılan araştırmalar, dil yapılarını anlamlandırma sürecinde bağlamsal ipuçlarının kritik bir işlev üstlendiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, dil bilgisinin soyut kurallar bütünü olarak değil anlamlı kullanım örüntüleri içinde sunulmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Benzer şekilde, Türkçe derslerinde metin işleme sürecinde bağlam temelli öğretimin etkin sözcük dağarcığı oluşturmadaki işlevi de çeşitli araştırmalarda ele alınmıştır (Göçer, 2015). Yabancı dil derslerinde metinsel materyal kullanımının işlevsel okuryazarlığın geliştirilmesindeki rolü de bu bağlamda değerlendirilebilir (Turikpenova & Orazalina, 2025).

Bu kuramsal çerçeve doğrultusunda, işlevsel dil bilgisi yaklaşımının yabancılara Türkçe öğretiminde öğrenenlerin bağlamsal anlama ve dil kullanımı üzerindeki etkisinin incelenmesi önemli görülmektedir.

YÖNTEM

Araştırma Deseni

Bu araştırma, işlevsel dil bilgisi yaklaşımının öğrenenlerin dil becerileri üzerindeki etkisini incelemek amacıyla yarı deneysel desen ile yürütülmüştür. Çalışmada ön-test, son-test kontrol gruplu model kullanılmıştır (Büyüköztürk vd, 2023). Deney grubunda işlevsel dil bilgisi temelli öğretim uygulanırken, kontrol grubunda geleneksel kural odaklı dil bilgisi öğretimi sürdürülmüştür.

Katılımcılar

Araştırmanın katılımcılarını, bir üniversitenin Türkçe öğretim merkezinde öğrenim gören B1 düzeyindeki toplam 32 yabancı dil öğrencisi oluşturmaktadır. Katılımcılar amaçlı örnekleme yöntemiyle seçilmiş ve rastgele olarak deney (n=16) ve kontrol (n=16) gruplarına atanmıştır. Öğrencilerin farklı ana dil geçmişlerine sahip olmaları verilerin çeşitliliğini artıran bir unsur olarak değerlendirilmiştir.

Uygulama Süreci

Araştırma süreci toplam 6 hafta sürmüştür. Her iki grupta da aynı dil bilgisi yapıları (sıfat-fiiller, zarf-fiiller ve kip yapıları) ele alınmıştır.

Deney grubunda dil bilgisi yapıları, bağlam temelli metinler, görsel-işitsel materyaller ve iletişimsel görevler aracılığıyla işlevsel olarak sunulmuştur. Bu süreçte öğrencilerin hedef yapıları gerçek iletişim durumlarında kullanmalarını teşvik eden rol oynama, problem çözme ve anlam odaklı etkinliklere yer verilmiştir. Kontrol grubunda ise dil bilgisi öğretimi geleneksel yöntemlerle yürütülmüş; kural açıklamaları, örnek cümleler ve mekanik alıştırma temelli öğretim araçları olarak kullanılmıştır.

Veri Toplama Araçları

Araştırmada hem nicel hem de nitel veri toplama araçları kullanılmıştır:

Başarı Testi: Öğrencilerin hedef dil yapılarını anlama ve kullanma düzeylerini ölçmek amacıyla araştırmacı tarafından geliştirilen çoktan seçmeli ve açık uçlu sorulardan oluşmaktadır.

Bağlamsal Anlama Görevleri: Öğrencilerin dil yapılarını bağlam içinde yorumlama becerilerini değerlendirmek amacıyla hazırlanmıştır.

Yarı Yapılandırılmış Görüşmeler: Öğrencilerin uygulama sürecine ilişkin görüşlerini ve deneyimlerini ortaya koymak amacıyla gerçekleştirilmiştir.

Veri Analizi

Nicel verilerin analizinde bağımlı ve bağımsız örneklem için t-testi kullanılmıştır. Gruplar arası farkların anlamlılığı .05 düzeyinde değerlendirilmiştir. Nitel veriler ise içerik analizi yöntemiyle çözümlenmiştir. Görüşme verileri kodlanmış, temalar oluşturulmuş ve öğrencilerin işlevsel dil bilgisi yaklaşımına yönelik algıları bu temalar çerçevesinde yorumlanmıştır.

BULGULAR

Nicel Bulgular

Araştırma kapsamında elde edilen ön test ve son test sonuçları incelendiğinde, deney ve kontrol gruplarının uygulama öncesinde benzer düzeyde oldukları görülmüştür. Ancak uygulama sonrasında deney grubunun başarı puanlarında anlamlı bir artış gözlemlenmiştir.

Tablo 1. Deney ve Kontrol Gruplarının Ön Test-Son Test Başarı Puanlarının Karşılaştırılması

Grup	N	Ön Test (Ort. $\pm$ SS)	Son Test (Ort. $\pm$ SS)	Grup İçi Fark (t / p)	Gruplar Arası Fark (t / p)
Deney Grubu	16	58,25 $\pm$ 6,42	78,50 $\pm$ 5,13	t = 6,82 ; p < ,05	t = 4,27 ; p < ,05
Kontrol Grubu	16	57,80 $\pm$ 6,15	64,30 $\pm$ 5,90	t = 2,15 ; p > ,05	

Deney grubunun son test puanlarında kontrol grubuna göre anlamlı bir artış olduğu görülmektedir (p < ,05).

Tablo 2. Bağlamsal Anlama Görevleri Puan Ortalamaları

Grup	N	Ortalama Puan	Standart Sapma	t	p
Deney Grubu	16	81,25	6,10	3,86	< ,05
Kontrol Grubu	16	66,40	7,25		

Deney grubundaki öğrencilerin dil yapılarını metin içinde yorumlama ve uygun bağlamlarda kullanma becerileri kontrol grubuna göre anlamlı düzeyde daha yüksektir (p < ,05).

Bağımsız örneklem için yapılan t-testi sonuçları, deney grubu ile kontrol grubu arasında son test puanları açısından istatistiksel olarak anlamlı bir fark olduğunu göstermektedir. Bu bulgu, işlevsel dil bilgisi temelli öğretimin, geleneksel öğretim yöntemlerine kıyasla daha etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bağlamsal anlama görevlerinden elde edilen veriler, deney grubundaki öğrencilerin dil yapılarını metin içinde yorumlama ve uygun bağlamlarda kullanma becerilerinin kontrol grubuna göre daha yüksek olduğunu göstermektedir.

Nitel Bulgular

Yarı yapılandırılmış görüşmelerden elde edilen veriler içerik analizi ile çözümlenmiş ve aşağıdaki temalar belirlenmiştir:

Tablo 3. Nitel Bulgulara İlişkin Örnek Öğrenci İfadeleri ve Temalar

Tema	Örnek Öğrenci İfadeleri	Sıklık
İlgi ve Motivasyon	"Rol oynama etkinlikleri dersi çok eğlenceli hâle getirdi, derse daha çok katılmak istedim."	12
	"İşlevsel etkinlikler sayesinde dersler sıkıcı olmaktan çıktı."	10
Anlamayı Kolaylaştırma	"Kurallar bağlam içinde verilince çok daha kolay anlaşılıyor."	14
	"Soyut kurallar yerine örneklerle öğrenmek daha kalıcı oldu."	11
İşlevsel Öğrenme	"Öğrendiğim yapıları günlük konuşmalarımda hemen kullanabildim."	13
	"Gerçek iletişim durumlarında pratik yapmak öğrenmeyi pekiştirdi."	9
		138

Not: Sıklık, görüşmeye katılan 16 deney grubu öğrencisi içinde benzer ifadeyi kullananların sayısını göstermektedir.

- **İlgi ve Motivasyon**

Öğrenciler, işlevsel dil bilgisi etkinliklerinin dersleri daha ilgi çekici hâle getirdiğini ifade etmişlerdir. Özellikle rol oynama ve iletişimsel görevlerin öğrenme sürecini daha eğlenceli kıldığı vurgulanmıştır.

- **Anlamayı Kolaylaştırma**

Katılımcılar, dil bilgisi yapılarının bağlam içinde sunulmasının anlamayı kolaylaştırdığını belirtmişlerdir. Kuralların doğrudan verilmesi yerine kullanım örnekleri üzerinden öğrenmenin daha kalıcı olduğu ifade edilmiştir.

- **İşlevsel Öğrenme**

Öğrenciler, öğrendikleri dil yapılarını günlük iletişimde kullanabildiklerini ve bu durumun öğrenme süreçlerine olumlu katkı sağladığını dile getirmişlerdir.

SONUÇ ve ÖNERİLER

Bu çalışmanın bulguları, işlevsel dil bilgisi yaklaşımının yabancılara Türkçe öğretiminde öğrenenlerin hem bağlamsal anlama hem de dil yapılarını iletişimsel bağlamlarda kullanma becerileri üzerinde olumlu etkiler yarattığını göstermektedir. Nicel bulgular, deney grubunun kontrol grubuna kıyasla anlamlı düzeyde daha yüksek başarı göstermesiyle bu yaklaşımın

etkililiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, dil bilgisinin bağlam içinde ve anlam odaklı etkinliklerle sunulmasının öğrenme çıktıları üzerinde belirleyici bir rol oynadığını desteklemektedir (Saat, Kanmaz & Kılıçaslan, 2024).

Nitel bulgular ise öğrencilerin işlevsel dil bilgisi etkinliklerini daha ilgi çekici, anlaşılır ve kabul edilebilir bulduklarını ortaya koymaktadır. Bu sonuçlar, öğrenen merkezli ve iletişim odaklı öğretim uygulamalarının motivasyon ve öğrenme kalitesi üzerindeki etkisini doğrulamaktadır (Karaçal, 2023). Elde edilen bulgular, alan yazındaki benzer çalışmalarla paralellik göstermekte ve dil bilgisinin yalnızca biçimsel bir yapı olarak değil iletişimsel bir araç olarak ele alınması gerektiğini desteklemektedir (Tunçel, Akçay & Sözen, 2024).

Bu bağlamda, yabancılara Türkçe öğretiminde ders materyallerinin ve öğretim süreçlerinin işlevsel dil bilgisi yaklaşımına uygun olarak yeniden yapılandırılması önerilmektedir. Dil bilgisi öğretiminde işlevsel ve bağlamsal yaklaşımların benimsenmesi, öğrenenlerin dili gerçek yaşam durumlarında daha etkili kullanmalarına katkı sağlayacaktır (Ayhan, 2025). Gelecek araştırmalarda farklı dil düzeyleri ve daha geniş örneklerle benzer çalışmaların yürütülmesi önerilmektedir.

KAYNAKÇA

- Aktaş, T. (2005). Yabancı dil öğretiminde iletişimsel yeti. *Journal of Language and Linguistic Studies*, s.89-100.
- Akbaş, Ö. (2023). Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğreticilerinin İşlevsel Dil Bilgisi Materyali Geliştirmeye İlişkin Görüşleri. *Edebiyat Bilimleri*, s. 79-110.
- Ayan, Z., & Dilidüzgün, Ş. (2018). Yabancı dil olarak Türkçe öğretiminde orta düzey yazma etkinliklerinin iletişimsel yaklaşım bağlamında değerlendirilmesi. *Journal of International Social Research*, 11(56), 468-476.
- Ayhan, E. (2025). *A Functional Approach to Turkish Grammar: Meaning, Usage, and Structure*. Akademisyen Kitabevi, Ankara.
- Büyüköztürk, Ş.; Ö., E.Akgün, Ş., Karadeniz; Demirel, F.; Çakmak, E.K., (2023). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (34. baskı). Pegem Akademi Yayıncılık.
- Göçer, A. (2015). Türkçe dersi metin işleme sürecinde bağlam temelli sözcük öğretimi ve etkin sözcük dağarcığı oluşturmadaki işlevi. *Ana Dili Eğitimi Dergisi*, 3(1), 48-63. <https://doi.org/10.16916/aded.39222>
- Karaçal, R. (2023) Book Review: Benzer, Ahmet (2021). *Functional Grammar in Teaching Turkish as a Foreign Language*. *Eğitim Dil ve Edebiyat Dergisi*, Pegem Akademi Publishing. *EDE Education Language and Literature Journal*, (2), 1-7
- Nurlu, M., Özkan, N.,K. (2020). Yabancı dil olarak Türkçenin öğretiminde bağlam temelli kelime öğretim yöntemi. *Mehmet Akif Ersoy University Journal of Education Faculty*, 56, 385-410. <https://izlik.org/JA78GG63PE>
- Saat, H., Kanmaz E., Kılıçaslan, S. (2024). Yabancılara Türkçe öğretiminde işlevsel dil bilgisinin dört temel dil becerisiyle ilişkisi. *Uluslararası Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi Dergisi*, 7 (1), 209-235.
- Tunçel, R., Akçay, Ö. U. A., & Sözen, E. (2024). Edimsel yeti ve görev-temelli dil öğretimi: iletişimsel işlevlerin Türk yabancı dil öğretimi bağlamında öğretiminin önemi. *International Journal of Language Academy*, 12(1), 1-15. https://ijla.net/?mod=makale_tr_ozet&makale_id=25445

- Turikpenova, A., & Orazalina, M. (2025). Yabancı dil derslerinde metinsel materyal kullanımının işlevsel okuryazarlığın geliştirilmesindeki rolü. *BECTHIK*, 1(1), 70-80. <https://philological.vestnik.shakarim.kz/index.php/my/article/view/70>
- Yavuz, M.A., Şimşek, M., R.(2008) Yabancı Dil Öğretim Yöntemlerinin Eytışimsel İncelemesi. *Açık Erişim DEU*.
- Yiğit, E., Uslu, Ü.,A. (2024). Bağlamdan hareketle kelime öğretimi. *Akademi Karabük Dergisi*, 8(1-2), 113-126. <https://izlik.org/JA33XY25DW>