

ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ

FELSEFE BÖLÜMÜ I. LİSANSÜSTÜ FELSEFE KONGRESİ

ARALIK 2022

Tam Metin Kitabı

1. ANTİK YUNAN FELSEFESİNDE BİLGİ- ERDEM İLİŞKİSİ VE SİYASET FELSEFESİNE YANSIMALARI	3
2. PLOTİNOS'UN MİSTİSİZMİ VE İNSAN RUHU	16
3. TANRI DEVLETİ ARZUSU	30
4. ÇAĞDAŞ İSLAM DÜŞÜNÜRLERİNİN VAHİY ANLAYIŞLARI	49
5. KUTADGU BİLİĞ'İN TÜRK TEFEKKÜR TARİHİ AÇISINDAN ÖNEMİ	64
6. DESCARTES EPİSTEMOLOJİSİNDE COGİTO VE TANRI İLİŞKİSİ PLOTİNOS'UN MİSTİSİZMİ VE İNSAN RUHU	78
7. İBN SİNÂ VE DESCARTES'TE RUH-BEDEN BAĞLAMINDA İNSANIN KENDİ VARLIĞINI İDRAKI PLOTİNOS'UN MİSTİSİZMİ VE İNSAN RUHU	92
8. METAFİZİK'E KARŞI İLKELERE DAİR: THEOPHRASTOS'UN ARİSTOTELES NAZİRESİ* PLOTİNOS'UN MİSTİSİZMİ VE İNSAN RUHU	104
9. KLASİK – MODERN AYRIMINDA DEĞERİN BELİRLENİMİ: SENECA VE DURKHEİM İNCELEMESİ PLOTİNOS'UN MİSTİSİZMİ VE İNSAN RUHU	121
10. GÜNÜMÜZDE DÜNYA YURTTAŞLIĞI VE EBEDİ BARİŞ OLANAĞININ DEĞERLENDİRİLMESİ PLOTİNOS'UN MİSTİSİZMİ VE İNSAN RUHU	137
11. SİYASİ ROMANTİK BİR DÜŞÜNÜR: JEAN JACQUES ROUSSEAU PLOTİNOS'UN MİSTİSİZMİ VE İNSAN RUHU	143
12. HEGEL FELSEFESİNE ÇOK BOYUTLU BAKIŞ PLOTİNOS'UN MİSTİSİZMİ VE İNSAN RUHU	157
13. KANT'IN UZAM ANLAYIŞININ LEIBNİZ'İN UZAM ANLAYIŞI BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ PLOTİNOS'UN MİSTİSİZMİ VE İNSAN RUHU	173
14. HANS REICHENBACH DÜŞÜNCESİNDE NEDENSELLİK İLKESİNİN YENİ YORUMU PLOTİNOS'UN MİSTİSİZMİ VE İNSAN RUHU	182
15. DOĞAL-MEDENİ DURUM ARASINDA VARLIK VE GÜÇ: SPİNOZA PLOTİNOS'UN MİSTİSİZMİ VE İNSAN RUHU	200
16. LEIBNİZ'İN ZİHİN-BEDEN ETKİLEŞİMİNE İTİRAZI VE ÖNCEDEN KURULMUŞ UYUM DOKTRİNİ	210
17. SPİNOZA'DA DUYGULANIMLARIN MAHİYETİ: DUYGULANIMLARA CONATUS KAVRAMIYLA BAKMAK	221
18. JEREMY BENTHAM'IN FAYDACI AHLAKI	230
19. ARİSTOTELES'İN ERDEM ETİĞİNİN TEMEL YAPI TAŞI: ORTA YOL ÖĞRETİSİ	242
20. AHLAKİ BAĞLAMDA İYİYİ İSTEMEK ÜZERİNE FELSEFE TARİHİ TEMELLİ BİR İRDELEME	251
21. BİRKAÇ ÖRNEK IŞIĞINDA ÇAĞDAŞ RESSAMLARIN ESERLERİNİN FELSEFE AÇISINDAN ANALİZİ	257
22. YAPAY ZEKÂ SANAT YAPABİLİR Mİ? : ARİSTOTELESÇİ BİR YORUM	272
23. KANTÇI MATEMATİK FELSEFESİ HALA SAVUNULABİLİR Mİ?	283
24. BİLİMİN MERKEZİNİN AVRUPA'YA TAŞINMA SÜRECİ	305
25. NIETZSCHE VE POSTMODERNİZM	317
26. NIETZSCHE'DEN İNSANA KISA BİR BAKIŞ.....	338
27. AHİLİK VE GÖREV AHLÂKI.....	346

28. KANT' IN MAKSİM KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE KÜRTAJ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME	361
29. BİLİM VE TEKNOLOJİ KARŞISINDA İNSAN BİLİNCİNİN YERİ VE BUNUN DOĞURACAĞI ETİK PROBLEMLER	368
30. MODERNİZMİN İNSAN TASARISINA KARŞILIK KIERKEGAARD'IN BENLİK TASAVVURU	375
31. SOFİZM VE POST-TRUTH.....	385
32. İBRAHİM'İ VE İMANI ANLAYAMAMAK	397
33. PLATONCULUĞUN ÇAĞDAŞ BİR SAVUNUSU: YERLERİN KAPALI BİR DİZGESİ OLARAK S	410
34. BİR YÖNTEM TEORİSİ OLARAK PRAGMATİZM.....	429
35. HERMENEUTİK VE WILHELM DILTHEY: DOĞA BİLİMLERİNDEN TİN BİLİMLERİNE	444
36. BAUMAN'IN GÖZETİM TOPLUMU KURAMINDAKİ PANOPTİKON METAFORUNDAN HAREKETLE UZAKTAN EĞİTİM ÜZERİNE ETİK BİR İNCELEME.....	453
37. MCTAGGART'IN ZAMANIN GERÇEKDİŞİLİĞİ ÜZERİNE	461
38. İLİMLERİN TASNIFI BAĞLAMINDA İHVÂN-I SAFÂ VE GAZZÂLÎ'NİN MATEMATİK İLİMLERİNE YAKLAŞIMI.....	473
39. 12. VE 13. YÜZYILLARDA FELSEFE VE BİLİM ALANINDA ARAPÇA'DAN LATİNCE'YE TERCÜME HAREKETLERİ	484
40. NURETTİN TOPÇU'DA 'RUHİ SOSYALİZM' KAVRAMI.....	499
41. KARTEZYEN EPİSTEMOLOJİNİN PLATONCU TEMELLERİ	503
42. ŞİDDETİ MEŞRULAŞTIRAN ERİL SÖYLEM.....	520
43. FIKRİ MÜLKİYET, DOĞAL HAK TEMELLİ VE FAYDACI YAKLAŞIMLAR ÜZERİNDEN GEREKÇELENDİRİLEBİLİR Mİ? ..	525
44. FEMİNİST FELSEFE İÇİN JACQUES DERRIDA'NIN ÖNEMİ.....	541
45. NEDEN VE NE İÇİN BİLİM YAPARIZ?	547
46. KLÂSİK KELÂMDA KADER VE ÖZGÜR İRADE TARTIŞMALARI	563
47. FÂRÂBÎ VE HİLMİ ZİYA ÜLKEN PARADİGMASIYLA TÜRK İSLÂM SİYASET FELSEFESİNİN KLASİK VE ÇAĞDAŞ SERÜVENİ OKUMASI	572
48. FELSEFE VE SİNİRBİLİM İÇİN ORTAK BİR REHBER; NÖROFELSEFE	583
49. BATI DÜŞÜNCESİ İLE İSLAM DÜŞÜNCESİNİN TEODİSE ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI.....	598
50. HEİDEGGER'İN EKZİSTANSİYAL ANALİZİ İLE OLASILIK VE İSTATİSTİK YORUMU	609
51. MARCUS AURELIUS: STOA BAĞLAMINDA.....	622
52. HİKMET-AHLÂK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA İNSANIN KEMÂLİ	628
53. DECCAL'İN KİM OLDUĞU ve HİRİSTİYANLIĞIN BENGİ DÖNÜŞÜ ÜZERİNE	652
54. LUDWIG WITTGENTEN'İN HAPSOLAN DİLİNİN TOPLUMA İADESİ	660
55. SARTRE'DA ÖZKENİN, ÖZGÜRLÜĞÜ VE TARAĞİRLİKLE İLİŞKİSİ ÜZERİNE	671
56. DESCARTES VE SEARLE'DE BİLİNCİN VARLIĞI	682
57. PLATON'UN PROTAGORAS DİYALOĞUNDAKİ ERDEM ANLAYIŞI.....	698

ANTİK YUNAN FELSEFESİNDE BİLGİ- ERDEM İLİŞKİSİ VE SİYASET FELSEFESİNE YANSIMALARI

Deniz BERK ALBAYRAK¹

GİRİŞ

İnsan, geçmişten bugüne hep daha iyi olanaklara sahip olmak için çabalamıştır. Bu tespiti insanın tüm başarılarında görmek mümkün. Bilim, felsefe, sanat hatta din bile mevcut durumu daha iyiye ulaştırma çabalarının ürünleridir. Felsefe tarihi söz konusu olduğunda bu durumu en açık dile getiren Antik Yunan filozoflarından Aristoteles olsa gerek. Nikhomakhos’a Etik kitabının daha başlarında Aristoteles; “Tüm sanatların, araştırmaların, eylemlerin ve tercihlerin amacı iyiye ulaşmaktır bu nedenle iyi her şey tarafından istenilen olarak adlandırılır”² tespitinde bulunur. Ama ‘iyi’nin ilk kez felsefece araştırılması Aristoteles’te görülmez; Sokrates’le birlikte ‘iyi’ olan; felsefenin merkezine yerleştirilmiştir³. Onu takip eden, öğrencisi, Platon da ‘iyi’ olanın ne olduğu üzerinde durmuş; tüm felsefesini “iyi” olana ulaşma amacıyla ortaya koymuştur. Bu filozoflar da ‘iyi’ kavramı birden fazla anlam ifade etmektedir: ‘İyi’ sadece etik ile değil aynı zamanda hem epistemoloji hem de politika ile ilgisinde ele alınır.

Bununla birlikte Antik Yunan’dan beri daha iyi olanaklara ulaşma arzusu çoğunlukla politikayla ilgisinde ele alınmış ya da siyaset felsefesinin bir sorunu olarak görülmüştür, diyebiliriz. Siyaset felsefesi; var olandan ziyade olması gereken yani ideal olan toplumu, yönetim biçimlerini ve iktidarı ele alan, kamusal iyinin ne olduğu ve nasıl gerçekleştirileceği üzerine tartışan felsefi bir alandır.

Antik Yunan filozoflarının tartıştıkları siyaset felsefesi problemlerini ele aldığımızda ana problemin ‘daha iyi, daha adil ve daha mutlu bir toplumun nasıl var olacağı’ olduğunu söyleyebiliriz. Günümüzde de hala tartışılmakta olan bu problemler ilk defa Antik Yunan filozofları tarafından felsefi bir sorgulamaya konu edinilmişlerdir. ‘Daha iyi bir toplum nasıl var olabilir?’, ‘En

¹ İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi.

² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, (Çev: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2014, s. 21.

³ Burada evrensel bir ‘iyi’den söz ettiğimiz için ‘iyi’ kavramının felsefe tartışılmasının Sokrates ile başladığını ifade ettik. Bununla birlikte Sokrates’ten önce Sofistlerin de insan için ‘iyi’nin ne olduğunu sorduklarını ve Sokrates’ten farklı olarak onların, ‘iyi’ ile ilgili her ne kadar birbirlerinden farklı düşünceler ileri sürseler de evrensel bir ‘iyi’ tanımının yapılamayacağı yönünde bir anlayışa sahip olduklarını söylemek gerekir. Daha fazla bilgi için bakınız: Ahmet ARSLAN, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sofistlerden Platon’a)*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006, ss. 75- 78.

iyi yönetim şekli hangisidir?’, ‘Devlet nasıl oluşur?’, ‘Kim yönetmelidir?’, ‘Yurttaşın görevi nedir?’ gibi sorular ve bu sorulara verdikleri cevaplarla Antik Yunan filozofları, kendilerinden sonra gelen felsefî anlayışları derinden etkilemişlerdir. Öyle ki Hem Sokrates ve Platon hem de Aristoteles, felsefî akademik çalışmalar ele alındığında üzerine en çok çalışma yapılan filozoflardır. Hatta onların ortaya koyduğu felsefî argümanlarla taban tabana zıt argümanlar ileri süren çalışmalarda dahi kendilerine atıfta bulunulmamak neredeyse imkansızdır⁴.

Çalışmamızın amacı Antik Yunan felsefesinin (Sokrates, Platon ve Aristoteles’in) erdem ve bilgidен ne anladığı ile ikisi arasında nasıl bir bağlantı kurduğu ve bu bağlantının siyaset felsefesi söz konusu olduğunda ne ifade ettiğini araştırmak olduğu için aslında bu çalışmada ‘iyi’ kavramının epistemoloji, etik ve politika açısından izini süreceğiz.

Sokrates ve Platonda Bilgi ve Erdem ile İlişkisinde ‘İyi’ Kavramı

Hayatı bir bütün olarak ele alan Sokrates, insanın hayattaki amacının ne olduğunu sorgulamış; hatta Atinalıların da bu soru üzerinde düşünmesi için yaşamı boyunca çaba göstermiştir. Bu amacı gerçekleştirme yolunda da yaşamı sonlanmıştır. Çünkü dönemin mahkemesi, Atinalı yurttaşların ahlâki ve dini konulardaki inançlarından farklı bir anlayışı benimsediğini bildiğimiz Sokrates’i, Atinalı gençleri yozlaştırdığı iddiasıyla yargılamış; mahkeme sırasında düşüncelerinin arkasında durduğu için de idam kararı ile ölüme mahkum etmiştir⁵. Dostları tarafından kendisine kaçma fırsatları sunulmuş ancak Sokrates; bu tekliflerin hepsini reddetmiştir. Çünkü hayatı boyunca yurttaşların yasalara uyması gerektiği anlayışını savunduktan sonra kendisinin yasalara karşı gelmesinin; onu kendi anlayışı ile çelişmeye götüreceğinin farkındadır⁶.

Sokrates, bilgi konusunda ereksel açıklama yöntemini kabul eder. Ereksel bilgi anlayışına göre bir olayın neliği, o olayın ereğidir. Buradan hareketle insanın insan olmak bakımından sahip

⁴ Bu noktada Sokrates’in felsefî anlayışı ile ilgili kendisinin kaleme aldığı herhangi bir eserin olmadığını ifade etmek gerekir. Ona ait olduğu düşünülen bilgilerin referansı öğrencisi Platon’un gençlik dönemi diyaloglarıdır. Bu nedenle Platon’un gençlik diyalogları olarak bilinen Sokrates’in Savunması, Kriton, Euthyphron, Lakheş, İon, Protagoras, Kharmides, Gorgias, Küçük Hippias, Büyük Hippias, Lysis’in, daha çok Sokrates’in düşünce dünyasının etkisinde kaleme alındığı kabul edilmektedir. Bu etkinin oldukça azaldığı ve kendi felsefî sistemini ortaya koyduğu düşünülen diyalogları ise yaşlılık dönemi diyaloglarıdır: Parmenides, Theaetetos, Sofist, Devlet Adamı, Timaios, Kritias, Philebos, Yasalar, Mektuplar. Hatta Yasalar’da Sokrates’in konuşmacı olarak bulunmaması, bu eserinde Platon’un tamamen kendi felsefesini ortaya koyduğu şeklinde yorumlanır.

⁵ Platon, *Diyaloglar*, (Hz: Mustafa Bayka), “Sokrates’in Savunması” (s. 11-39), (Çev: Teoman Aktüel), Remzi Kitabevi, İstanbul 2010a.

⁶ Platon, *Toplu Diyaloglar*, (Ed: Selahattin Hilav), “Phaidon” (s. 67-141), (Çev: Suut Kemal Yetkin- Hamdi Ragıp Atademir), Yargı Yayınevi, Ankara 2010b.

olduğu erdemlerin neliğinin ancak insanın ereğinin neliğinin bilinmesiyle anlaşılır olabileceğini savunan Sokrates için bu erek, mutluluktur (Eudaimonia): “İnsan için en yüksek iyi, mutluluktur, mutlu olmaktır. Hiçbir çekinme göstermeksizin insanın bu en yüksek ve nihai ereğini yerine getirmesine hizmet eden her şeyin iyi, buna engel olan her şeyin kötü olduğunu söyleyebiliriz”⁷. Bu noktada iyi ve erdemli olanın ne olduğu, yani iyi ve erdemin bilgisi bir problem haline dönüşür.

İnsan akıl sahibi bir varlık olduğu için diğer canlılardan ayrılır. Bu da şu demektir: canlılar içinde sadece insan ‘kendini bilebilir’. ‘Kendini bilmek’ Sokrates’in erdem anlayışı için oldukça önemlidir. Ona göre ‘kendini bilmek’ iyi bir şey olarak kabul edilir; bunun aksi ise kötüdür. Bu nedenle Sokrates için insanların ‘iyi’ olana ulaşma çabaları ancak bilginin (bilgeliğin) peşinde olmaları ile mümkün görünmektedir.

Erdem sahibi yani ölçülü yaşayabilen, herkese adil davranabilen ve bilgeliği seven insanların mutluluğa ulaşabileceğini savunan Sokrates’in, insanı öncelikle ahlâki bir varlık olarak ele aldığı açıktır. Bununla birlikte ‘kendini bilmek’ ile ilgili düşüncesini de hatırlarsak şunu söyleyebiliriz: Sokrates erdemin bilgisine sahip olan kişinin iyiye yöneleceğinden emindir. Çünkü ona göre erdem bilgi olmak bakımından öğretilibilirdir ve her ne kadar birçok erdemden söz edilse de erdem tektir⁸. O halde erdem bir bütündür, farklı adlarla dile getirilen bilgiler bütünüdür.

Sokrates’in erdem ile ilgili bu tutumu, onun hakikat anlayışı için de geçerlidir. Ona göre hakikat bir bütündür ve tektir. Hakikat ve erdem arasındaki bu ilişkiden hareketle erdemin bilgisinin öğretilibilir olduğunu kabul eder⁹. Bu tezini Menon diyalogunda eğitimi olmayan bir köleye geometri sorusunu çözdürmeye çalışarak gösterir¹⁰. Kölenin en başta Sokrates’in sorusuna tereddütsüz “Biliyorum” cevabını vermesine rağmen, sorgulamanın sonunda aslında bilmediğini kabul etmesi Sokrates’i şu sonuca götürür:

“Gördün mü Menon, hatırlama gücünde ne kadar da ilerleme kaydetti? Başlangıçta sekiz feetlik bir şeklin kenar uzunluğunu bilmiyordu. Şimdi de bilmiyor. Ancak başta bildiğini sanarak kendine güvenli cevaplar verirken şimdi bunda güçlük çekiyor ve ne biliyor ne de bilmiyor”¹¹.

Dolayısıyla köle artık cehaletinin farkındadır yani ‘kendini bilmek’tedir ve Sokrates’e göre bu, köle için önceki durumundan daha iyidir. Burada çıkarılacak sonuç sadece erdemli olmak için

⁷ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sofistlerden Platon’a)*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006, ss. 128- 129.

⁸ Platon, *Protagoras*, (Çev: N. Şazi Kösemihal), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1989, ss. 28- 78.

⁹ Platon, *Toplu Diyaloglar*, (Ed: Selahattin Hilav), Yargı Yayınevi, Ankara 2010, ss. 302-303.

¹⁰ Platon, a.g.e., ss. 294-297.

¹¹ Platon, a.g.e., s. 297.

erdemini ne olduğunu bilmek gerekliliği değildir; aynı zaman Sokrates’in bu tezi, hiç kimsenin bilerek kötülük yapmayacağı anlamına da gelir.

Sokrates’e göre bilgi doğuştandır. Bu da aslında öğrenme denilen şeyin ‘hatırlama’dan (anemnesis) başka bir şey olmadığı anlamına gelir. Menon diyalogunda sorduğu sorularla kölenin gerçekleştirdiği hatırlama sonucunda geometri sorusunun çözümlenmesi Sokrates’in tezini doğrular niteliktedir:

“Buna ne dersin Menon? Bütün bu cevaplar oğlanın kendi kafasından dökülmedi mi? (...) Daha az önce onun bunları bilmediğini söylemiyor muyduk? (...) Oysaki içinde zaten bu düşünceler varmış, öyle değil mi? (...) O halde, bilmeyen birisinin içinde aslında bilmediğine dair doğru düşünceler olabilir mi? (...) Bu düşünceler şu onu, bir rüyadaymışçasına karıştırdı. Fakat kendisine sürekli aynı soruları başka biçimde soracak olsa, sonunda o da başkaları kadar bilgili olabilir (...) Yani hiçbir şey öğretmeden, sadece sorular sorularak kendi bilgisini yeniden bulabilir mi? (...) Ve bu kendiliğinden yeniden bulma aslında hatırlama mıdır? (...) Şu an sahip olduğu bu bilgiyi kazanmamış fakat aslında ona hep sahip olmuştur”¹²

O halde hiç kimsenin bilerek kötülük yapmayacağı anlayışının temelinde her insanın erdemini bilgisine doğuştan sahip olduğu kabulü vardır, diyebiliriz. Bununla birlikte kişinin doğuştan gelen bu bilgileri hatırlamaması, onun doğru eylemde bulunması önünde önemli bir engel teşkil etmektedir.

Platon’un Sokrates’in düşüncelerinden oldukça etkilendiğini ve Sokrates’in düşünce dünyasını Platon’un diyalogları ile bildiğimizi daha önce de dile getirmiştik. Bu durum diyaloglarda ne zaman Sokrates’in ne zaman Platon’un konuştuğunu ayırt etmeyi zorlaştırır da gençlik diyaloglarının Sokrates etkisinde olduğu kabul edilir. Hem gençlik hem de yaşlılık dönemi diyaloglarında ortak olan ise Platon’un felsefi sisteminin temelini oluşturan ‘idealar Teorisi’dir. Bu doğrultu da Platon’un bilgi ve erdem anlayışını anlayabilmek için onun ‘idea teorisi’ ve ayrıca ‘ruh’ anlayışına bakmak gerekir.

Platon için içinde yaşadığımız dünya görünenlerin dünyasıdır. Görünenlerin dünyası; maddi, birleşik bir yapıdadır ve zamana bağlıdır. Zamana bağlı olmak bakımından sürekli bir değişim içindedir. Bu da onun bozulabilen, yok olabilen bir yapıya sahip olduğu anlamına gelir. Sürekli değişen bir şeyin gerçekliğinden bahsedilemeyeceğini savunan Platon’a göre¹³ görünenlerin pay

¹² Platon, a.g.e., ss. 299-300.

¹³ Platon, *Diyaloglar*, (Hz: Mustafa Bayka), “Kratylos” (ss. 195-275) (Çev: Teoman Aktürel), Remzi Kitabevi, İstanbul 2010a, s. 259.

aldığı, maddi olmayan, zamana tabi olmadığı için değişmeden kalan bir gerçekliğin olması gerekir. Bu gerçekliğin taşıyıcısı ‘idealar dünyası’ ve ‘idealar’ı kendisinden pay aldığı ‘iyi ideası’dır¹⁴.

Görünür olan şeyler duyular aracılığıyla bilgi konusu edinilir. Duyular ise maddi ve birleşik olmakla duyular dünyasının bir parçası olan bedenin bir işlevidir. Görünür olanın gerçekliğinden söz edilemeyeceği, bizi hakikatin de duyular aracılığıyla elde edilemeyeceğine götürür. Dolayısıyla duyuların taşıyıcısı olan bedenin hakikate ulaşması mümkün değildir.

Platon’a göre ‘idealar’ın bilgisine ancak zamana tabi olmayan ve tam da bu nedenle bozulmadan kalan bir şeyle ulaşmak mümkün görünmektedir. Bu ‘ruh’tur. Ruh bedenden farklı olarak zaman dışıdır. Böyle olduğu için ancak ruh; değişmeden kalanın, hakikatin yani ideaların bilgisine ulaşabilir¹⁵. Çünkü ruh ölümsüzdür. Ruhun ölümsüz olması demek, zamana tabi olan bedenden önce de var olması demektir. Böyle olmakla da ruh, idealar dünyasına aittir. Ancak ruh, bedene sahip olunca görünür dünyaya bir nevi hapsolmuştur¹⁶. Bunun sonucunda ruh, idealar dünyasında edindiği hakikatin bilgisini unutmuştur. Yine de Platon’a göre ruh akla sahip olduğu için ideaların bilgisini hatırlayabilir¹⁷.

Bu noktada Platon, ruhun ideaların bilgisine sahip olmakla birlikte aynı zamanda erdemlerin de taşıyıcısı olduğunu savunur. Sokrates gibi Platon için de erdem bir bilgi olmak bakımından öğretilbilir ve bu öğrenme işi ruhun ideaların bilgisini hatırlamasından başka bir şey değildir.

Dolayısıyla Sokrates’in bilgi anlayışı ile erdem arasında kurduğu ilişki Platon’un felsefesi¹⁸ için de geçerlidir. Örneğin Yasalar’da Platon, ‘doğruluk’ ve ‘adalet’ kavramlarını birbirlerinin yerine kullanır:

“Tanrılar için de, insanlar için de bütün iyilerin başında doğruluk gelir: mutlu ve rahat olmak isteyen kişinin olabildiğince uzun süre doğru bir adam olarak yaşam sürmesi için, başlangıçtan beri doğruluktan ayrılmaması gerekir (...) nitekim, büyük adam olmak isteyen kendini ya da sahip olduğu şeyleri değil, ister kendinde ister başkasında ortaya çıksın, adaleti sevmelidir”¹⁹.

¹⁴ Platon, *Devlet*, (Çev: Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008, ss. 224-226.

¹⁵ Platon, *Toplu Diyaloglar*, (Ed: Selahattin Hilav), “Phaidon” (s. 67-141), (Çev: Suut Kemal Yetkin- Hamdi Ragıp Atademir), Yargı Yayınevi, Ankara 2010b, ss: 101.

¹⁶ Platon, a.g.e., ss: 95-97.

¹⁷ Sokrates gibi Platon için de öğrenmek hatırlamaktan (anemnesis) başka bir şey değildir.

¹⁸ Yaşlılık diyalogları olan Parmenides, Timaios, Politikos, Kritias, Sophistes, Theatetos, Philebos, Nomoi (Yasalar) için geçerlidir.

¹⁹ Platon, *Yasalar*, (Çev: Candan Şentuna- Saffet Babür), Kabcı Yayıncılık, İstanbul 2012, ss. 192-193.

Devlet'te ise doğru veya adaletli olan şeyin ne olduğunu soran Sokrates, Thrasymakhos'un doğrunun 'güçlü olanın işine gelen' olduğu yönündeki tanımını kabul etmez²⁰. Çünkü hem Sokrates hem de Platon için doğruluk ve adaletin tanımı evrensel olmalıdır. Ancak Thrasymakhos²¹'un ortaya koyduğu tanım incelendiğinde; tanımın temelinde doğruluğun ölçütünün kişi olduğu kabulü vardır, diyebiliriz. Bu da bizi ne kadar insan varsa o kadar 'doğru' vardır, sonucuna götürür. Devlette doğruluk ve adaletin aynı anlamda kullanıldığını göz önüne alırsak; Thrasymakhos'un tanımından 'doğruluk' için çıkarılabilecek sonuç 'adalet' için de geçerlidir. O halde Thrasymakhos için doğru ve adil olandan ziyade kuvvetli ve gücü elinde bulundurandan söz etmek mümkündür.

Thrasymakhos'un doğruluk ile ilgili tanımını çürütmeye çalışan Sokrates, devlet yönetiminde gücü elinde bulunduranların yani yöneticilerin doğru ve adil bir yönetimde kendi için iyi olanı değil; yönettikleri açısından iyi olan ne ise onu gözetceklerini ifade eder²². Ancak yine de doğru ve adil bir yöneticinin sahip olması gerekenler için eğitilmeleri gerekliliği yani yöneticilerin eğitimi, devlet için önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır²³.

Sokrates ve Platon'da Politika İle ilişkisinde 'İyi'

Şimdiye kadar dile getirdiklerimiz üzerinden hem Platon hem de Sokrates için şunu söylemek mümkündür: Adalet ve doğruluk bir ve aynı şeydir. Yani adil olan aynı zamanda doğru olandır; doğru olan da adil olandır. Çünkü adalet erdem olmak bakımından aynı zamanda bilgidir. Dolayısıyla her iki filozof için de insanların erdemli olmayı öğrenme imkanları vardır. Ancak bu nokta da bu eğitimi kimin vereceği ve nasıl bir eğitim olacağı gibi sorular karşımıza çıkmaktadır. Aslında Platon da bu sorular aynı zamanda 'kim yönetmeli?' sorusu ile aynı cevaba karşılık gelir. Çünkü toplumun daha iyi bir yaşamı olabilmesi için her bir yurttaşın iyi bir yaşama sahip olması gerekir ya da adil bir toplum için adil yurttaşlara ihtiyaç vardır. Bu da Platon'u şu noktaya götürür: Yönetici adil olmalı ki yurttaşlar da adil olsunlar. Bu nedenle tüm erdemin bilgisine sahip olan kişi, yani filozof, yönetici olmalıdır²⁴.

²⁰ Daha ayrıntılı bilgi için bakınız: PLATON, Devlet, (Çev: Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008, ss. 14-40.

²¹ Thrasymakhos sofist geleneğin bilgi ve ahlak anlayışını savunmaktadır.

²² Platon, Devlet, (Çev: Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008, s. 109.

²³ Platon, a.g.e., s. 120.

²⁴ Platon, a.g.e., s. 64.

Platon'un politik olanın ahlaki olduğu anlayışını ortaya koymasına neden olan aslında insanların erdem bakımından ya da bilgi bakımından ne kadar eksik ve birbirlerinden farklı olduğunun farkında olmasıdır, diyebiliriz. Platon erdemi özellikle de “adalet” erdemini ilk olarak yöneten kişilerde ele alır. Çünkü Platon adaleti yönetilenlere karşı bir tutum olarak ortaya koyar ve yönetilenlere karşı adil olabilen bir yöneticinin, toplumda bireysel ve toplumsal mutluluğu sağlayabileceğini düşünür: “(...)Bir gün başka bir kent kurulacak olursa, bu aynı şeye bakarak yasaları yapılmalıdır, birkaç tirana, hatta bir tirana, ya da halkın gücüne değil, adalete bakarak; şimdi söylediğimiz de bu: eşit olmayanlara her zaman yapısına uygun olan eşitliği uygulamak”²⁵.

O halde etik ve politik alanın ilişkisi şu temel üzerinde durur: bireyin mutluluğu ile toplumun mutluluğu birbirine kaçınılmaz bir şekilde bağlıdır. Çünkü bireyin mutluluğu toplumun mutluluğunun bir sonucudur ve aynı zamanda sadece adil yurttaşlar adil bir toplum oluşturabilir.

Platon toplumdaki adaletin ya da doğruluğun nasıl sağlanacağı hususunda; yönetici tarafından insanlara verilen görevlerin yerine getirilmesi gerekliliğini ifade eder. Devlet içindeki sınıflar kendilerine ait işler dışında, diğer sınıfın işlerini yapmaya kalkışmayacaktır. Çünkü hem Sokrates'e hem de Platon'a göre insanların potansiyelleri ve yetenekleri birbirinden farklılık göstermektedir. Bu nedenle hem onlara verilecek eğitim hem de toplumda alacakları görevler birbirinden farklı olacaktır. Bunun aksi olduğunda devletin ve toplumun düzeninin bozulacağına işaret eden Platon, düzenin bozuk olduğu yerde adaletin olmayacağına vurgu yapar. Eğer devlet içinde düzen devam ederse, erdemlerin bütünleştiricisi olan doğruluk ya da adalet kaçınılmaz olarak toplumun gerçeği olacaktır²⁶.

Aristoteles'te Bilgi ve Erdem ile İlişkisinde ‘İyi’ Kavramı

Daha önce de dile getirdiğimiz gibi Aristoteles Nikomakhos'a Etik'in başında insan yaşamının ereğinin “iyi”ye ulaşmak olduğunu dile getirir. Aristoteles'in ‘iyi’den anladığı hocası Platon'dan farklı olarak bir ‘iyi ideası’ değildir. O, ‘iyi’ üzerine konuşurken tüm ‘iyi’ler için ortak olanı göz önüne alır. Çünkü Aristoteles'e göre ‘idea’ içinde değişmezliği, durağanlığı barındırır; ancak “iyi” kavramı birçok farklı anlama gelmektedir. O halde “iyi” kavramının bir tek ‘idea’sı

²⁵ Platon, Yasalar, (Çev: Candan Şentuna- Saffet Babür), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 222.

²⁶ Platon, Devlet, (Çev: Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008, ss. 128-131.

olamaz. Yine de insanı iyi yapan şeyin insanı insan yapan şey olduğunu savunan Aristoteles ‘iyi’ler içinden ruhla ilgili olanları ‘gerçek iyiler’ olarak tanımlamaktadır:

“İyi olan şeyleri üç gruba ayırmaktayız: birinci grup dışsal iyilerdir, bir diğer grup ruha ve bedene ait iyilerdir. Ruhla ilgili iyiler gerçek iyilerdir, eylemler ve ruhsal eylemler bu gruba dahildir. (...) mutlu insanlar iyi yaşarlar ve iyi durumdadırlar, işte bu söylediğimizin doğruluğunu gösteriyor; zaten biz de iyi yaşamaktan ve iyi durumda olmaktan söz etmiştik”²⁷.

Ruhla ilgili olan ‘iyi’nin dışında kalan “iyi”ler insanı mutluluğa götüren araçlardan başka bir şey değildir. Örneğin, onur, erdem, haz, akıl kendileri için istense gibi görünse bile, mutluluk için araçtan başka bir şey değildirler. Oysa mutluluk hiçbir şeyin aracı değil, o kendinde amaçtır. Ve kendisi amaç olan ‘iyi’, bu anlamda kendine yeterdir²⁸. Dolayısıyla Aristoteles için mutluluk ruhla ilgili olmak bakımından erdemlerle de ilgilidir.

Aristoteles’e göre ruh akla sahip olan ve akıldan yoksun olan yan olmak üzere iki kısmı kendinde barındırır. Akıldan yoksun kısımda insanın diğer canlılarla ortak olarak sahip olduğu, içinde beslenme büyüme gibi fonksiyonları barındıran bir yan söz konusudur. Ruhun bu kısmı için insani erdemde bir payı olduğu söylenemez. Bununla birlikte ruhun akıldan yoksun olan kısmında akıldan pay alan bir yan da vardır ki Aristoteles burayı ‘isteyen arzulayan kısım’ olarak adlandırır. Akıl sözünü ne kadar dinlerse o kadar akıldan pay almaktadır. Ruhun akla sahip olan kısmı ise kendisi ve başkalarının sözlerini dinleyen kısım olarak ikiye ayrılır. Aristoteles için ruhun bu kısmı erdemlerle ilgili olan kısımdır. Bunlar, düşünce ve karakter erdemleridir²⁹.

Aristoteles’in ruh anlayışı ile erdem anlayışının iç içe geçmiş olması onun da tıpkı Sokrates ve Platon gibi erdemi bir bilgi olarak kabul etmesi ve bu nedenle de öğrenilebilir olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi Aristoteles Platon’dan farklı olarak ‘iyi’yi bir idea olarak ele almaz. O, insan için ‘en iyinin ne olduğunu’ araştırmaz aynı zamanda ‘belli koşullarda neyin daha iyi olduğunu’ araştırır. Onun bu tutumu hem ahlak hem de siyaset felsefesine yansır. Düşünce ve karakter olarak ikiye ayırdığı erdemlerin ikisi de ‘belli koşullarda neyin daha iyi olduğunu’ göz önüne alarak seçim yapmayı temele alır³⁰. Düşünce erdemleri eğitimle; karakter erdemleri ise yapa yapa gelişecektir³¹.

²⁷ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, (Çev: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2014, s. 31.

²⁸ Aristoteles, *Politika*, (Çev: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2013b, ss 26-29.

²⁹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, (Çev: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2014, ss. 39-40.

³⁰ Aristoteles, a.g.e. s. 49.

³¹ Aristoteles, a.g.e. s. 41.

Aristoteles için karakter erdemleri³² aslında orta olanı bulma işidir: “Her konuda ortada olanın beğenilmesi gerekir, uçlardakilerin beğenilecek bir yanları yoktur”³³. Dolayısıyla insan eylemlerinde seçimini hep orta olana uygun yapmalı ise karakter erdemlerinin tercihlerle ilgili olduğu açıktır. Aristoteles’e göre tercih yapmak kolay bir iş değildir. Çünkü bilgi ile doğrudan ilgilidir. Yani neyi neye tercih edeceğinin veya tercih yaparken neyi göz önünde bulundurmak gerektiğinin bilgisine sahip olmayan kişinin yanlış tercihte bulunması olağan bir sonuçtur. Bu nedenle erdemler bilgi ile ilgilidir ve insan bilerek kötülük yapmaz³⁴.

Düşünce erdemleri³⁵ ise daha önce de dile getirdiğimiz gibi ancak eğitim ile geliştirilebilir. Bu nedenle Aristoteles için eğitim erdemlerin kazanılması hususunda önemli bir rol oynamaktadır. Ona göre devleti yönetenlerin kesinlikle sahip olması gereken bu erdemler daha iyi bir toplum için olmazsa olmazdır, diyebiliriz.

Aristoteles’te Politika ile İlişkisinde ‘İyi’ Kavramı

Bu noktada Aristoteles’in erdem ve bilgi anlayışının politika anlayışına nasıl temas ettiği açıkça görünmektedir. Onun felsefesini bütünlüğünde ele aldığımızda, Aristoteles için; mutluluğun, refahın ve erdemın içinde yer aldığı ‘en yüksek iyi’nin ancak politikada araştırılabileceği ya da araştırılması gerektiği anlayışına ulaşılır:

“(…) bir ülkede hangi bilimlerin gerekli olduğunu, kimlerin neyi ne kadar öğrenmeleri gerektiğini belirleyen ilim budur. Yine askerlik, ekonomi, hitabet gibi insanların çok önemsedikleri bilimlerinde siyasetin alanında yer aldıkları bilinir. Öte yandan siyaset nelerin yapılması, nelerden uzak durulması gerektiğiyle ilgili yasalar hazırlar, buradan hareketle siyasetin diğer tüm iyileri içerdiğini ve insanlar için iyi olanı bulmaya çalıştığını söyleyebiliriz”³⁶.

Aristoteles’in devletinde ‘iyi’ olanın ne olduğunu bilmek bakımından eğitim önemli bir konudur. Sokrates ve Platon gibi insanların potansiyellerine göre eğitim almaları gerektiğini kabul eden Aristoteles; böyle bir eğitimin hem adil hem de doğru olan olduğunu savunur. Bununla birlikte, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Platon’u Devlet’te sadece ‘en iyinin ne olduğunu’ sorguladığı için

³² Cesaret, ölçülülük, cömertlik gibi erdemler karakter erdemlerine örnek olarak verilir. Daha fazla bilgi için bakınız: Aristoteles, a.g.e. ss. 55-105.

³³ Aristoteles, a.g.e. s. 51.

³⁴ Aristoteles, a.g.e. ss. 60-63.

³⁵ Akli başındalık ve bilgelik karakter erdemlerine örnek olarak verilir. Daha fazla bilgi için bakınız: Aristoteles, a.g.e. ss. 129-144.

³⁶ Aristoteles, a.g.e., s. 22.

eleştirir. Çünkü Aristoteles’e göre böylesi bir araştırma bizi ancak bir ütopyaya götürür³⁷. Aristoteles ise Platondan farklı olarak politika felsefesinde de sadece ‘en iyinin ne olduğunu’ araştırmaz aynı zamanda ‘belli koşullarda neyin daha iyi olduğunu’ da sorgular. Bu nedenle Aristoteles’in sadece siyaset felsefesi değil aynı zamanda siyaset bilimi de ortaya koyduğunu söylemeliyiz. Atinalıların Devleti’nde ilk kısımda Atina’nın tarihini ele alırken, ikinci kısımda ise kendi dönemindeki Atina devletini ele almıştır³⁸. Dolayısıyla bu eser onun siyaset felsefesi açısından oldukça değerli olan ama aynı zamanda siyaset bilimci kimliğine de işaret eden bir eserdir, diyebiliriz.

Buradan hareketle belli koşullarda neyin daha iyi olduğunu Politika’da tek tek anayasaları ele alarak araştırır. Çünkü bu araştırma aynı zamanda “hangi yönetim şeklinin daha iyi olduğu” sorusuyla ilgilidir. En kötü rejimin Demokrasi olduğu konusunda Sokrates ve Platon ile aynı fikirde olsa da Aristoteles, onlardan farklı olarak bazı koşullarda bu en kötü yönetimin bile daha iyi olabileceğinin altını çizer³⁹.

O halde Aristoteles için toplumsal açıdan “ortak bir iyi”nin gözetilmesi gerektiğini ve bununla birlikte “ortak iyi”nin de yönetim biçimi ne olursa olsun en iyi şekilde düzenlenen rejimin, toplumun tümünün iyiliğini sağlayacak şekilde belirlenmesi olduğu sonucuna varılır. Bu da kötü koşullarda dahi toplumun düzenini sağlayacak olan yöneticinin nasıl bir yeterliliğinin olması gerekliliğine işaret etmektedir.

Aristoteles Platon gibi bir “filozof kral”dan bahsetmese de Platon gibi tüm erdemlerin kendinden pay aldığını dile getirdiği adalet erdeminin bilgisine sahip bir yöneticinin gerekliliğine - dolayısıyla “bilge bir yönetici”nin gerekliliğine- vurgu yapmıştır. Ona göre, yöneticiler düşünce erdemlerine tamamen, yönetilenler ise gerektiği kadar sahip olmalıdır⁴⁰. Bu nedenle erdem bakımından yüksek olan yönetici kötü koşullarda dahi en iyi düzenlemeleri başarılı şekilde yapabilecek olan kişi olacaktır.

SONUÇ

³⁷ Aristoteles, a.g.e., ss. 49-60.

³⁸ Daha fazla bilgi için bakınız: Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, (Çev: Ari Çokona), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013a.

³⁹ Aristoteles, *Politika*, (Çev: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2013b.s. 206.

⁴⁰ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, (Çev: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2014, ss. 129-145.

Hem Sokrates ve Platon hem de Aristoteles, kendi dönemlerinde mevcut olan toplumsal düzeni eleştirmiş; “daha iyi, daha adil, daha refah bir toplum mümkün mü?”, “daha adil bir toplum kim tarafından yönetilmeli?”, “daha adil bir toplumun yönetim biçimi nasıl olmalı?” gibi soruları “insanın, insana yakışır yaşam için neye ihtiyacının olduğu?” sorusu temelinde ele almışlar ve hem birey hem de toplum için “daha iyi olan”ın ancak “erdem(ler)” söz konusu olduğunda mümkün olacağı anlayışını benimsemişlerdir. Bu bağlamda “adalet erdemi” diğer tek tek erdemlerin kendisinden pay aldığı erdem olarak değerlendirilmekle devlet düzeninin temeline yerleştirilmiştir. “Adalet” kavramı ile “doğruluk” kavramını neredeyse aynı anlamda kullanan Antik Yunan filozofları erdem ile bilgi arasında kurdukları bu ilişki ile siyaset felsefelerini oluşturmuşlardır.

Aristoteles adaleti Platon’da olduğu gibi ideal bir devlet tasarımı üzerinde değil, var olan devlet düzeninden hareketle ele almaktadır. Çünkü belli koşullarda en iyi hangisiyse onu seçip; ona göre eylemek Aristoteles’in hem etik anlayışının hem de politika anlayışının temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle Aristoteles, hem bireyin belli durumlarda nasıl davranacağını bilmesi hem de kötü koşullarda toplum düzeninin devamının sağlanması için eğitimin çok önemli bir husus olduğuna vurgu yapar.

Sokrates ve Platon da toplumun düzeninin devamlılığı söz konusu olduğunda, bireyin ve yöneticilerin eğitiminin önemli bir konu olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla klasik siyaset felsefesinin kabullerinden biri devletin devamlılığı ve refahı için eğitimin oldukça önemli bir role sahip olduğudur.

Dolayısıyla Antik Yunan filozoflarının ortaya koydukları bütüncül siyaset felsefesi anlayışı bizi şu iki sonuca götürmektedir: Birincisi bir politika felsefecisinin epistemoloji ve etik alanları ile bağlantı kurmadan problemleri ele almasının bütüncül bir bakış açısı için yeterli olmayacağıdır. İkincisi ise ele aldıkları problemler ile hala çağımızın sorunlarına ışık tutmaya devam etmeleri bakımından Antik Yunan felsefesinin siyaset felsefesi tarihi açısından önemini korumaya devam ettiği gerçeğidir.

KAYNAKÇA

Aristoteles, Atinalıların Devleti, (Çev: Ari Çokona), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013a.

Aristoteles, Politika, (Çev: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2013b.

Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, (Çev: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2014.

Arslan, Ahmet, İlkçağ Felsefe Tarihi (Sofistlerden Platon'a), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006.

Arnhart, Larry, Siyasi Düşünce Tarihi (Platon'dan Rawls'a) (Çev: Ahmet Kemal Bayram), Liberte Yayın Grubu, Ankara 2011.

Platon, Protagoras, (Çev: N. Şazi Kösemihal), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1989.

Platon, Devlet, (Çev: Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008.

Platon, Diyaloglar, (Hz: Mustafa Bayka), "Kratylos" (ss. 195-275) (Çev: Teoman Aktürel), Remzi Kitabevi, İstanbul 2010a.

Platon, Diyaloglar, (Hz: Mustafa Bayka), "Sokrates'in Savunması" (s. 11-39) (Çev: Teoman Aktüel), Remzi Kitabevi, İstanbul 2010a.

Platon, Toplu Diyaloglar, (Ed: Selahattin Hilav), "Menon" (s. 281-315) (Çev: Tuna Poyraz), Yargı Yayınevi, Ankara 2010b.

Platon, Toplu Diyaloglar, (Ed: Selahattin Hilav), "Phaidon" (s. 67-141), (Çev: Suut Kemal Yetkin-Hamdi Ragıp Atademir), Yargı Yayınevi, Ankara 2010b.

Platon, Yasalar, (Çev: Candan Şentuna- Saffet Babür), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul

Platon, Timaios, (Çev: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2015.

PLOTİNOS'UN MİSTİSİZMİ VE İNSAN RUHU

Sema GÜLER¹

GİRİŞ

Çalışmamızın önemi ve amacı Plotinos ve Plotinos'nun Yeni Platonculuk anlayışındaki mistik öğeleri sudur nazariyesinde ele almak ve bu öğelerin insan ve insan ruhuna nasıl yansıdığını açıklamaktır. Bu öğeleri açıklayabilmek için Plotinos ve Yeni Platonculuk anlayışı hakkında bilgi sahibi olmamız gerekmektedir.

I. PLOTİNOS VE YENİ PLATONCULUK

Helenistik felsefe geleneğinin önemli düşünce akımlarından olan Yeni Platonculuk dini bir dünya görüşü denemelerinden en önemlileri arasında yer alır. Bu yönüyle Yeni Platonculuğun kendisinden sonraki dine dayalı felsefeler üzerinde büyük etkisi olduğu söylenebilir. Yeni Platonculuk; Batı ve Doğu mistisizmlerinin başlıca kaynaklarından biri olarak yerini almış ve Rönesans'ın ötelere kadar olan Platon felsefesi, Yeni Platonculuk kılığı altında taşınmıştır. Yeni Platonculuğun kurucusu olan Plotinos, her ne kadar önemli etkilerde bulunsu da yapılan bazı çalışmalar göstermiştir ki düşüncesinin kaynakları içerisinde doğu ve batı etkileri de inkâr edilemez. Bu yönüyle Helenizm-Roma felsefesinin nasıl bir ortamda oluştuğunu ele aldığımızda Yunan kültürünün Akdeniz çevresinde yayılması ve o bölgeyi kültür bakımından Helenleştirilmesinde Yunan felsefesinin büyük bir payı vardır.²

Plotinos'un açtığı bu yol Batı ve Doğu mistisizmlerinin başlıca kaynaklarını oluşturmuş ve Platon felsefesi Rönesans döneminde de Yeni Platonculuk kılığı altında etkisini sürdürmüştür. Plotinos'un öğretisine baktığımızda materyalizme bir karşı çıkış olarak da görebiliriz. Plotinos'un felsefesine göre asıl gerçek nesneler salt tinsel niteliktedir. Bu anlamda cisimler dünyası görünmeyen tinsel dünyadan kendi üzerine bir parıltı vurursa değer kazanmaktadır. Plotinos:

Bir cisim diyor Plotinus, güzel iken çirkin olabilir. Demek cisim özce güzel demek değildi, güzelliği cismin kendi dışından edinir; ancak güzellikten pay alabilirse güzel olabilir, maddeye giren tinsel varlık başka bir deyişle onu biçimlendiren idea cismi güzel yapar, ideasının ereğine uyan bir birlik olursa cisim güzel olur.³

Görüldüğü gibi Plotinos'un öğretilerinde güzellik kavramı ve cisimlerin bu evren içindeki konumları hep tinsel varlığın elinde bulunmaktadır. Çünkü düzen ve uyumluluk ondan yani tinsel varlıktan gelen ışıkla, parıltıyla ilişkilidir.

¹ Doktora Öğrencisi, Çankırı Karatekin Üniversitesi Felsefe Bölümü. Sema_segmen1990@hotmail.com.

² Ahmet Cevizci, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Kitabevi, 2006, s.439.

³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 2008, s.118.

Plotinos'u etkileyen grubun başında Stoacılar gelmektedir. Duyusal dünyayı canlı bir organizma olarak gören Stoacılar Plotinos'u bu anlamda etkilemişlerdir. Bu anlayışın başka bir sonucu olarak da duyusal dünyadaki bütün varlıkları birbirine bağlayan evrensel bir bağın var olduğu yönündeki Stoa kaynaklı inanç Plotinos düşüncesinde kendini göstermektedir. Aynı zamanda duyusal dünyanın özü itibarıyla iyi olduğu ve tanrının bir eseri olduğu tezi bu anlamda Tanrı tanımlamasındaki Stoacı etkiyi göstermektedir.⁴

Bilindiği gibi Stoacıların asıl çalışma alanları etik alandır. Stoacılar için insan kendi kendine yetebilen ve bu yönüyle de özgür bir varlık olarak bilinmektedir. Bunu dinsel anlamda ele alıp düşündüğümüzde insan bu mükemmelliğini ve kendi kendine yetebilirliğini ilahi bir varlığa borçlu olduğu sonucu çıkmaktadır. Bu yönüyle de insan kendindeki eksikliği hissetmektedir. İnsandaki bu eksiklik ancak kendisinden daha mükemmel olan varlığa yönelerek giderilmektedir.

Plotinus'un görüşlerini etkileyen bir diğer grubun da Gnostikler olduğunu söyleyebiliriz.

Gnostisizmden bahsedecek olursak bir din çerçevesi içinde olan özellikle de Hristiyanlıkta ortaya çıkan ve inanç yerine bilgiyi(gnosis) geçiren öğreti. İnanç yerine geçirdiği bilgide, araştırmaya dayalı bir bilgelik yerine, hakikate yönelik dolaylı bir görüşle şekillenen bir bilgelik savunucusu olan Tanrı'nın kişiye Tanrı'yla birleşme ve Tanrı'nın doğasını, özünü kavrama olanağı veren gizemli bir aydınlanmanın sonucu olarak, tam anlamıyla bilinebileceğini savunan ve dolayısıyla Kilise'den ayrılarak kişisel ve gizemli bir bilgiyi resmi dinin dogmalarından üstün sayan anlayış.⁵

Gnostikler bu anlamda maddeyi ve insan bedenini kötülemektedirler. Dünya ve Tanrı arasında bir ikilik kurmaktadırlar. Bu anlamda Plotinos, Gnostiklerin görüşlerinin tamamını kabul etmese de Plotinos'un görüşlerinin şekillenmesinde önemli derecede katkı sağlamaktadırlar. Gnostiklerin kendilerine özgü bir metafiziklerinin en tepesinde en yüksek Tanrı veya Baba olarak adlandırdıkları, Varlık'ın ötesinde olan aşkın bir ilke vardır. Bu ilkenin altında kadın ve erkek olarak sıralanmış sayısız tinsel varlık alanı bulunmaktadır. Bu varlıklar, bilinemez olan Tanrı'nın tezahürleridir ve hep birlikte Gnostiklerin Pleroma adını verdiği tanrısal varlıklar dünyasını oluştururlar.

II. SUDUR NAZARİYESİNİN AŞAMALARI

1-)Plotinos'un Ana Sorunu ve Sudur Aşamanın İlk Kavramı Olan “Bir”

Plotinos'un asıl sorunu beden içine hapis olarak duran ruhun kurtuluşu ve ruhun Tanrı ile birleşmesi durumudur. Nitekim ruhun evren içindeki yerinin ne olduğu, evrene nasıl düştüğü ve bulunduğu durumdan nasıl kurtulacağı, ana yurdu olan Bir'e nasıl geri döneceği konusu Plotinos sisteminin temel karakteristiğini anlatmaktadır.

⁴Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi 5*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s.17.

⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul Şubat 2003, s.173.

Nitekim Plotinus'un sistemi kendisini bir yandan gerçekliğin tamamının rasyonel açıklamasını verme çabası olarak görülmekte öte yandan da Bir'e yükselme, Bir ile birlik ve gerçekliği bir yükselen ya da bir düşen değerler hiyerarşisi içinde kavranılan mistik bir girişim olarak sunulmaktadır.⁶

Buradan hareketle Plotinos'un mistisizminin ana ilkeleri olan kavramları açıklamak gerekmektedir. Açıklanacak kavramlardan biri sudur kelimesidir. Sudur kelimesini taşmak, fışkırmak, meydana gelmek, çıkmak, türemek, vuku bulmak gibi anlamlarda kullanabiliriz. İlk ve tek olandan zorunlu bir taşma sonucu mükemmelden daha az mükemmele doğru, ışık saçıp etrafını aydınlatandan karanlığa doğru bir sıralamanın adı olarak da tanımlayabiliriz. Karşımıza sudur nazariyesinin en önemli ilk kavramı olan Bir kavramı çıkmaktadır.

Varlığın temelini ilk varlık olan mutlak Bir oluşturur. Diğer varlıklarda Bir'den zorunlu olarak sudur eden varlıklar olarak isimlendirilir. Bu cümlelerdeki anahtar kavramlar Bir kavramı, zorunluluk ve sudur kavramlarını anlatmaktadır. Plotinus'un varlık felsefesinde biri inen diğeri yükselen olmak üzere iki tür hareketi olan ve düzenli, kademeli bir bütünlüğü teşkil eden bir varlık mertebeleri düşüncesi yer alan düşen veya sudur eden de diyebileceğimiz bu iniş sürecini teşkil eden hareket; daha yüksek olanın daha aşağı olanı meydana getirdiği zorunlu ve otomatik yaratmayı anlatmaktadır.⁷

Bu paragrafta Plotinos'un varlık sisteminin Bir kavramı ile başlaması ve neden sudur nazariyesi denildiği anlatılmaktadır. Plotinus'a göre Bir; Tanrı, ilk olan ve tek olan varlık olarak başlangıç ve sonu olmaksızın zorunlu olarak âlemi oluşturandır. Bu anlamda Tanrı tüm varlıkların kaynağını teşkil etmektedir. Bütün karşıtlıklar ve farklılıklar Bir'den kaynaklanmaktadır. Ancak Bir'in kendisi çoğulcu bir yapıya sahip olmamaktadır. Bu nedenle Bir, her şeyi yaratan ilk nedensiz nedendir ve her şey ondan meydana gelmiştir ve çoğulculukta her zaman için birliği gerektirmektedir.

Plotinos Bir'in mükemmel bir varlık olduğunu dile getirmek için 'yetkin olma' ifadesini kullanmaktadır. Yetkin olmak ise her yönüyle kâmil olmayı gerektirir. Çünkü kendisinden sudur eden varlıkların kendisinden daha yetkin ve kâmil olamayacaklarını ifade etmektedir. Plotinos bunu kendi kitabında aşağıdaki şekilde özetlemektedir:

Onda hiçbir şey olmadığı için her şey ondan gelir. Varlığın var olması için, Bir bizzat varlık değildir; fakat varlığın türeticisidir. Ve varlık ondan ilk olarak doğan şey gibidir. Bir, hiçbir şey aramadığı, hiçbir şeye sahip olmadığı ve hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı için yetkindir. Yetkin olduğu için bolluk olur ve bolluk olma, ondan farklı bir şeyi meydana getirir.⁸

⁶ Zerrin Kurtoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, Bursa: Asa Kitabevi, 2000, s.60.

⁷ Cevdet Kılıç, "Plotinus'ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı" *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 7/1(2009),s. 40-41.

⁸ Plotinos, *Enneadlar*, çev..., Haluk Özden, İstanbul:Ruh ve Madde Yayınları,2008,s.21.

Bir'in yetkin olma özelliği evrendeki bolluğun, çokluğun oluşmasının nedenidir. Bu yüzden hiçbir şeye ihtiyacı yoktur ve her şey ona ihtiyaç duymaktadır. Plotinos burada Bir'in kendisini bir varlık olarak görmemektedir. Nitekim Bir'e varlık demek onun basitliğine ve saflığına zarar vermektedir.

Bir taşan fakat bu taşmada azalmayan bir ırmağa benzetilebilir. Aynı zamanda Bir'in açılımı mükemmelliğinden bir şey yitirmeden ışık gönderen bir güneşe benzetilebilir. Bir, akılla kavranamayacak kadar aşkın, hiçbir niteliği yüklenemeyeceğimiz kadar da her şeyin sebebidir. Bir'in ne olduğu değil ne olmadığı hakkında konuşulabiliriz. Bir'e sıfatlar atfetmek onun doğasının saf birliğini bozmaktadır ve O'nu sınırlandırmaktadır, belirlemektedir. Oysa Bir basittir, tektir, bölünmezdir. Bu yüzden Bir'in formu da bulunmamaktadır. Burada önemli olan Bir'in birliğini bozmadan dünyadaki şeylerin çokluğunu nasıl açıklayacağız? sorusudur. Bu soru sudur nazariyesine başvurulmasını sağlamaktadır.

2-)Sudur Aşamasının İkinci Kavramı Olan “Nous (Külli Akıl, Zekâ)

Bir'in ilk suduru Nous'tur. Nous kavramı da Bir'den taşarken onun mutlak mükemmelliğinin ve iyiliğinin sonucu olarak taşan ilk varlık, ilk doğa olarak ortaya çıkmaktadır. Nous, Bir'den taşan ilk varlık değildir; O, aynı zamanda ilk varlık, doğanın başlangıcıdır. Nitekim Bir, bir şey olmadığı için ilk varlık olamaz aksini de düşünmek Bir'e ikilik katmak olmaktadır. Nous'un özelliklerine bakıldığında Nous hem Tanrısal özellikler hem de çokluğun ilkesi durumunda olduğundan maddi özellikleri kendinde barındıran ve Bir'in aynadaki sureti konumundadır. Nous, âlemde bulunan varlıkların en büyüğüdür. Nous'un çokluk yönü Bir'e seyre dalmakla gerçekleşmektedir. Nous'un içindeki idealar çokluğu oluşturmak açısından önemli olmaktadır.

Nous'ta her şey, hem kavramlardan anlayabildiğimiz şey hem de daima entelektüel bir özdür; orada her varlık bu aynı ve başkası, hareket veya dinginlik, hareketli veya hareketsiz, cevher veya nitelik olsun, kendi payına düşen hayata sahiptir. Zekâda her şey cevherdir; çünkü her varlık, niteliği cevherinden ayrılmayacak şekilde güç halinde değil, fiil halindedir.⁹

Plotinos, Nous'ta her şeyin cevherinin bulunduğunu ve bu cevherin Nous'ta bir güç halinde değil de potansiyel bir fiil halinde olduğunu söylemektedir. Bu bilme ve varlığın niteliğini kendinde taşımayı Nous, ideadan ideaya geçerek değil de sezgisel bir tarzda ideaların meydana getirdiği bütün bir sistemi temaşa ederek bilmektedir. Bu nedenledir ki Nous varlığını temaşaya borçludur.

⁹ Plotinus, Enneadlar, s.35.

O halde Nous basit değil, çokluktur; doğrusu o düşünülür bir unsurlar bütünüdür; şeylerin bir çokluğunu görür. Nous bizzat hem düşünme objesi hem de düşünen objelerdir. Ve işte bu şifre bir özelliktir: fakat Nous'tan sonra, onun düşünmesinin objesi olan diğer varlıklar gelir.¹⁰

Plotinos'ta Nous hem düşünen hem de düşünülen bir objedir. Bu çift yönlülüğü O'nu doğanın başlangıcına itmektedir çünkü Nous'ta çokluğu kendinde temaşa ile barındırdığı için taşmak isteyecektir ve O'ndan sudur eden diğer bir aşama olan ruh meydana gelmektedir.

3-)Sudur Aşamasının Üçüncü Kavramı Olan “Ruh”

Ruh, Nous'tan daha az yetkin ve Nous'un bir sureti olarak karşımıza çıkmaktadır. Ruh'un, Nous'a göre Tanrısal nitelikleri daha azdır ve Ruhun özelliği de düşünmedir bu düşünme gücü de sezgiseldir. Ruh, kendinden önce olanın imajını taşımaktadır.

Zekâ Bir'e benzediği için, gücünü dışarı akıtmak sureti ile türetir. Onun meydana getirdiği şey, bizzat kendinin bir imajıdır; O, kendinden önce olan Bir gibi dışarıya dökülür, döküldü de varlıktan çıkan bu fiil ruh'tur; bunu türetirken hareketsiz kalır.¹¹

Ruh'un iki yönü bulunmaktadır. Birinci yönü Nous'a yönelip saf düşünce olarak saf ideaları temaşa etmek; ikinci yönü ise duyuşal dünyaya yönelmek ve maddeye düzen getirmektir. Ruh'un bu ilk yönüne Dünya Ruhu denilmektedir; ikincisine doğa adı verilmektedir. Ruh, kavranılır dünya ile duyuşal dünya arasında orta bir yerde durmaktadır. Nitekim Ruh, kendisinden daha üst bir âlemi düşündüğünde aşkın ilke haline gelip üstün ruh olma özelliğini taşımaktadır; alt seviyedeki maddi âleme yöneldiğinde ise aşağı ruh olmaktadır. Bir yanıla Nous'a yaklaşan diğer yanıla da kendisinin biçimlendirdiği duyuşal âleme yönelerek madde kavramını açığa çıkarmaktadır.

4-)Sudur Aşamasının Dördüncü Kavramı Olan “Madde”

Sudur teorisinin son aşaması olması bakımından madde kavramı önemlidir. Plotinos Nous'taki ideaları temaşa eden Ruh, Dünya Ruhu'nun içine ideaların suretlerini yerleşmektedir. Dünya Ruhu'da üzerinde eylemde bulunacağı madde varsa o sureti o maddeye ulaştırır, o sureti ulaştıracağı madde olmadığı sürece şekil verme isteği gerçekleşmemektedir. Bu işlemin gerçekleşip biçimlendirmenin olması için maddeye ihtiyaç duyulacak ve bu madde de şekil verilecek

¹⁰ Plotinus, Enneadlar, çevv., Zeki Özcan, Asa Kitabevi, s.41.

¹¹ Plotinus, Enneadlar, s22.

biçimdedir. İlkten sonra gelen bir şeyin var olmasının zorunlu olması gibi, bir sonuncunun da olması zorunludur. Bu sonuncu olan kendisinde iyiden hiçbir kısıntı olmayan maddedir.¹²

Görüldüğü gibi madde iynin tam karşısında ve var olmayan olarak oluşmaktadır. Yani Plotinos'ta aslında bir hayalden ibarettir. Madde, Tanrısallıktan çok uzak olması bakımından Tanrı'nın mükemmelliğinden yoksun yani onun iyiliğinden uzak kalmaktadır. Bu manada madde mutlak kötülüktür. Şekilsiz ve hiçbir şeye benzemeyen madde Dünya Ruhu'nda yerleşmiş olan kopyaları yüklenilerek madde form kazanmış olmaktadır. Madde Bir'den yayılan ışığı, aydınlığı taşıyacak karaktere sahip bir varlık olmamaktadır. Bu yüzden maddenin kendisi olmak bakımından bir değeri yoktur hep başkalarına bağıllılığı ile mümkün olmaktadır.

Plotinus'un ruh ve madde arasındaki karşılaştırmasına baktığımızda maddenin niteliksel olarak kendisinin üstünde bulunan dünyayla ancak Nous ve Ruh'un aracılığıyla gerçekleşmesi mümkün olmaktadır.

III. PLOTİNOS VE PLOTİNOS'UN AHLAK ANLAYIŞI

1-) Dünya Ruhü, Madde ve İnsan Ruhü

Bu başlık insanın ruhunun hangi aşamada ve nerede olduğunu gösteren başlıktır. İnsan manevi boyutuyla Bir'e doğru yaklaşmayı arzu eder; beden içinde olması bakımından da bu dünyayla ilişkisinin devamlılığını sağlamak ister. İnsan kendi ruhuyla kendinden üstün olan Bir'e ulaşarak ondaki güzellikleri temaşa edip arınmayı ve doğru olanı bilip yapmayı düşünür. Fakat burada beden insanı kendi isteklerine yöneltmeye çalışan bir duvar gibi önünde duran ve aşması gereken bir engeldir. Bildiğimiz gibi Plotinos'ta Ruh'un Nous'a dönüp o ideaların kopyalarını alması onu maddeye yansıtması Ruh'un bir görevidir. Dolayısıyla insan türüne özgün karakterler içinde Ruh tekrardan Nous'a döner ve farklı türden insan karakterlerini madde olan bedenlere ulaştırmaktadır. Bütün bu insan karakterlerinin ve ruhlarının bulunduğu yer de Dünya Ruhu'dur. Başlangıçta maddenin kirinden bağımsız olarak bedenden ayrı biçimde Dünya Ruhu'nun bir parçası olan insan ruhu varlık kaynağı olan Bir'e yönelmektedir. Dolayısıyla maddi varlık alanı olan dünya insan ruhunun özüne aykırı düşmektedir. "Yalnızca evrensel ruhu (Dünya Ruhü) yukarıda bıraktıktan

¹² Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.123.

sonradır ki, bireysel ruhlar bu dünyadaki kötülüğe düşerler.”¹³ Çünkü Plotinus için Dünya Ruh’u hiç aşağı etkinliklerde rol oynamaz ve Nous’ta sabit kalmaktadır. Dolayısıyla insan ruhu bir bedene girmezden önce ölümsüz olanı bilmekte ve ideaları temaşa etmektedirler. İnsan bedeni içine hapis olduktan sonra Bir’deki o ışığı göremez olmaktadır. Çünkü bu dünya onlara gerçek bilgiyi ruh bedene girince unutturmuştur ve bedene girerek ruh kirlenmektedir. Evren ruhu, bundan dolayı, evrene, tıpkı bizim ruhlarımızın olduğu gibi, Tanrı tarafından evrenin yetkin olabilmesi için verilmiştir. Zira akledilir dünyadaki her şeyin aynı şekilde duyu dünyasında temsil edilmesi zorunludur.¹⁴

Burada Plotinus bizim tekil birer birer ruhlarımızın toplandığı Dünya Ruh’unun niçin verildiğini anlatmaktadır. Çünkü evrendeki Bir’in yetkinliğinin gösterilmesi içindir. Akledilir olanın duyuusal dünyada temsil edilmesi Plotinus için önemli olmaktadır.

Plotinus için insan ruhu üç parçalıdır:

1-)Nous’u temaşa etmeye yönelen

2-)Bedenle ilişkili olan

3-)İkisi arasında aracı rolünü üstlenen

İnsanlar bu üç ruhtan pay almaktadırlar ve insanlar da ya duylara dayalı, ya maddeye, bedensel hazlara düşkün ya aklıyla uyumlu yahut da saf düşünce faaliyeti içinde tinsel hayatını sürebilmektedir. Plotinus burada insan ruhunun bedenden kurtuluşuyla ilgili bir öğreti geliştirir. Kişi ilk kaynağa ilk başta ahlaki, entelektüel erdemler geliştirmesiyle mümkün olmaktadır. Çünkü Bir ile bir olma güç ve zahmetli bir iştir.

İnsani erdemler bizi gerçekten düzene koyarlar ve bizi iyi hale getirirler; isteklerimize, tutkularımıza bazı sınırlar koyarlar; bizi hatalarımızdan korurlar, çünkü bir varlık kendini sınırladığı ve ölçüye itaat ettiği için daha iyi olur.¹⁵

Ruhun Tanrı’ya dönüşü hazırlık safhasından sonra dört aşamada gerçekleşmektedir. Bu aşamaları sıraladığımızda;

¹³ Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus’un Aşk Kuramı*, s.113.

¹⁴ Ahmet Cevizci, *İlk Çağ Felsefesi*, s.502.

¹⁵ Plotinus, *Enneadlar*, s.144.

İlk Aşama: Bu aşamada Ruh Bir'e duyduğu özlem ve hasretten dolayı kendini maddi dünyadan uzaklaştırmaya çalışmaktadır. Burada kişi kendini sağlam ve doğru düşünme bakımından disipline etme yönünden geliştirmektedir.

İkinci Aşama: Bu aşamada Ruh artık doğru düşünme yoluyla kendini bireysellikten bir nebze olsun kurtarmaktadır ve cismani alandan tam bir yüz çevirme vardır. Kişi burada bilim ve felsefeyle uğraşarak yüzünü Nous'a çevirmektedir.

Üçüncü Aşama: Bu aşamada Ruh ideaları seyretmeye Nous'u görmeye başlamaktadır. Ruh burada kendi bilincini hala koruduğu için tam olarak güzelliği görememektedir.

Dördüncü Aşama: Bu aşamada Ruh cismani dünyadan tamamen uzaklaşarak ben bilinci silinmiş bir vaziyettedir. Bir kendinden geçme tecrübesi yaşayan Ruh Bir'den gelen ani bir ışıkla aydınlanmaktadır.

İnsan ruhu her zaman saf olanı, temiz olanı ve arınmış olanı seyretmeyi sevmektedir. Bu yüzdendir ki duysal veya cismani âlem her ne kadar cazip gelse de bir bakıma insanı oyalamaktadır sonra dönüş yine asıl vatanı olan üstün olana yönelmektedir. Bu dünyada insanın ruhuna korku, acı, açlık, sıkıntı ve bunun gibi fiziksel ve psikolojik durumları yaşatmaktadır. Böyle bir ortamda da insan kendi içine ve eşyanın özüne yöneldiğinde asıl özüne dönmüş olmaktadır.

Plotinos'ta da doğru bilgi doğru eylemi gerektirir bu yüzdende insanların ahlaklı ve doğru olanı yaparak Bir'e ulaşması gerekmektedir. Bu da ancak erdem ve mutlulukla olabilecek bir durumdur. Bu sebeptendir ki ahlakın kavramlarına göz atmamız gerekmektedir.

İnsani erdemler bizi gerçekten düzene koyarlar ve bizi iyi hale getirirler; isteklerimize tutkularımıza bazı sınırlar ve bir ölçü koyarlar; bizi hatalarımızdan korurlar, çünkü bir varlık kendini sınırladığı ve ölçüye itaat ettiği için daha iyi olur. Fakat erdemler, madde gibi düşünülen ruh için ölçü oldukları süreci, sınırlarını kendilerinde bulunan ideal ölçü imajından alılar ve erdemler yukarıdaki etkinliğinin kalıntısına sahiptirler. Çünkü hiçte ölçüye itaat etmeyen şey hiçbir derecede Tanrıya benzer olmayan maddedir; Fakat bir varlık forma ne kadar çok katılırsa, formsuz olan Tanrısal varlığa o kadar çok benzer; Tanrının yakınında olan varlıklar forma daha çok katılır. Tanrı'ya bedenden daha yakın olan ruh ve ruhla aynı cinsten olan varlıklar, ona maddeden daha çok katılır. Ruhun Tanrı'ya katılması bazen öyle bir dereceye ulaşır ki, kendini Tanrı gibi görerek yanılır; kendinde olan şeyin, Tanrı'ya benzer olma tarzı böyledir.¹⁶

¹⁶ Plotinus, Enneadlar, s. 144(2).

2-)Plotinus'un Ahlak Anlayışındaki Kavramlar

Ahlakın içindeki kavramlardan bazılarını özgür irade, inayet, kötülük, duygular, erdem ve mutluluk olarak sıralayabiliriz.

2.1-)Özgür İrade

Plotinus'un insanların davranışları ile cansız, hareketsiz nesnelerin hareketleri arasında ne gibi farklar olacak? sorusu üzerine Plotinus göğün hareketlerini ele almıştır ve göğün hareketlerinin insanların kaderi ve davranışları üzerinde etkisi olup olmadığını açıklamaya çalışmıştır. Plotinus evrende her şeyin birbirine bağlı olduğunu kabul etmekte ve gök cisimlerinin hareketlerinin de insani varlıkların üzerinde etkisinin olduğunu bildirmektedir. Bu konuyu Enneadlar da aşağıdaki şekilde anlatmaktadır:

Göğün dairesel hareketi, yansımayı oluşturan kendi üzerine geri dönüşün imgesidir. Aynı zamanda hem Ruh'un doğasının hem de bedenin doğasının bir sonucudur: Ruh'a özgü hareket, içermektedir; bedene özgü hareket ise düz bir hat halinde gitmektir; bu birleştirilmiş iki hareketten, semavi ateşin doğasıyla kusursuz bir ahenk içinde olan ve içinde aynı zamanda hem nakil hem de sürekliliği içeren dairesel hareket doğar.¹⁷

İnsan bütün bu etkilere karşı kendisinden bir şeyler katarak aşamaya çalışmaktadır. Bu durum insanın özgür iradesinden kaynaklanmaktadır. İnsanı birey yapan onun kendi kişiliğidir. Kendi kişiliğini özgür iradesi ile ortaya koymaya çalışan insan bedenin arzularından ve kötülüklerinden arınmış olması gerekmektedir. Bedenin etkilerinden kurtularak bireysel ruhuna dönen insan özgür iradesini kullanarak kendisinin kontrolünü eline geçirmektedir. Bir kişi kendine döndüğünde Tanrı'yı yani Bir'i görebilir fakat ilk başta bütün olarak her şeyi göremez daha sonrasında kişi sınırlarını belirleyerek, kendisinden uzaklaşarak, kendisinde de maddeden iz bırakmayarak bütünü görmeye başlayacak hale gelmekte olur.

Ahlak anlayışının en büyük kavramı erdem olduğu için insan erdemli olduğu ve ruhunun bireyselliği içinde doğru davranışı gerçekleştirdiğinde özgürlüğü de o denli artacaktır. Bu yüzden özgürlük ile bilgi, bilgi ile istek, istek ve eylem arasındaki ilişki de bir o kadar önemlidir. Özgür eylem burada kendi seçimimizin sonucu, rastlantı ve zorunluluğun etkisi altında gerçekleşmeyen eylemdir. Dolayısıyla bir eylemin özgür olması onun gerçekten istenmesi gerekmektedir. Burada kötü eylemi

¹⁷ Plotinus,Enneadlar, s.31.

yapan kişinin bu eylem hakkında kişi; yaptığı eylemin kötü bir şey olduğunun bilincinde olmadığını söylenmektedir. Çünkü hiçbir akıllı insanın bilerek kötülük yapmayacağını düşünmektedir. Plotinos için kötü eylemin kötü bir istekten yani kötü bir iradeden değil yanlış yargıdan yani bir hatadan kaynaklandığını dile getirmektedir. İnsanın kötülük yapması aynı zamanda insan ruhunun bir yönüyle duyuşal âleme bağılı olması, ruhunun tutkularının altında bulunması ve doğru cevabın ne olduğunu bilmemesinden kaynaklanmaktadır. İnsan iynin tam bilgisine sahip olduğunda gerçek anlamda özgür olacak ve doğal olarak iyiyi seçecek dolayısıyla kötüyü reddetmektedir. Plotinos özgürlüğü, özgür isteğe, ruhun yargısını doğru yargıya aklın yargısına indirgemektedir. Dolayısıyla insan ancak ve ancak akıl düzeyinde özgür olmaktadır. İnsanın yukarıya olan bağılılığında gerçekten özgür olan eylemlerinde bilgi ile irade arasında ayırım yapılmamaktadır. Fakat özgür olmayan

yani zorlama altında yapılan eylemde de zorunluluk ve özgürlük birbirlerine aykırı şeyler olarak gözükmemektedir. Çünkü ruh aşağı kısma yani bir yönüyle maddeye bağılı olan kısımda yaptığı eylemler zorlama altında kalan eylemlerdir.

2.2.) İneyet ve Evrendeki Kötülük Problemi

Plotinos için evrendeki bütün kötülüklerin asıl nedeni bu duyulur nesnelerin izleniminin Ruh tarafından tam olarak algılanamaması sonucu ruhun düştüğü tereddüt ve şüphe iyiyeye ve doğruya yönelme konusunda kötülüklerden kendini arındırmakta bazı sıkıntılar yaşamaktadır. Dolayısıyla sıkıntı yaşayan ruhlar iyiyi bulamadıkları için her şeyden yoksun maddeye bağımlı kalırlar ve o basitlik içerisinde kötülüğü görememektedirler.

Plotinos insanların başlarına gelen kötülüklerin gerçek anlamda kötülük olmadığını çünkü başa gelen kötülüklerin ruhla, erdemle, bilgelikle ilgisi olmayan şeyler olarak düşünmektedir. İnsanların başlarına gelen kötü şeyler daha önce yaptıkları kötü şeylerin sonucundan kaynaklanmaktadır. Burada evrendeki insanlar özgür iradeleri sonucu seçtiği bir durum sonucunda başına kötülük gelmesi Tanrısal bir adalet bulunduğunu göstermektedir. Çünkü insanın başına herhangi bir düşmanlığın gelmesi insanın Bir'den yönünü çevirmesinden ve duyuşal dünyaya meyletmesinden kaynaklanmaktadır ki burada insanın kendi özgür seçme gücü de bulunmaktadır. Oysa bitki ve hayvanlar da böyle bir durum söz konusu bile olamamaktadır. Bitki ve hayvanlar oldukları gibidirler. Oysa insanoğlu daha yüce ve iyi bir varlıktır bu yüzden de daha iyi şeyler yapma güç ve

kudretine sahiptir. Bu güç insana kendiliğinden gelen bir güç değil Bir'in verdiği ışık ve güçtür. İnsanın sadece bu iyi şeyleri yapıp yapmama, kabul edip etmeme gibi konularda seçim özgürlükleri bulunmaktadır. Kötüler kendi eylemlerinden bütünüyle sorumludurlar; çünkü bunları yapanlar kendileridir.

Evrende Plotinus için iki tür tanrısal inayet vardır. Birinci inayet evrenin tümünde var olan tanrısal Akıl'dır; ikinci inayet birinci inayetten türeyen aynı zamanda onunla ilişki kurmamızı sağlayan bizdeki akıl olan bireysel akıldır. Bireysel akılla aslında kastedilen konu ise ruhun iyiliği ve kötülüğüdür. Ruhun kötü olması kişinin iyilikten yoksunluğunu yani eksikliğini anlatmaktadır.

Ruhun kötülüğü iyinin mutlak yoksunluğu değildir, ancak iyiye bütünüyle sahip olamamaktan meydana gelen basit bir eksikliktir. Bu eksikliğin nedeni, ruhun beden ile birleşmesidir; bu birlik usun(akıl, sağduyu) eylemlerini köstekler ve bunun sonucunda da yerginlikler doğar. Zekâ ile madde arasına yerleştirilmiş olan ruh, birincisine yönelebilir veya ikincisine eğilim gösterebilir. Eğer orada doğurucu (ya da yaratıcı) kudretini uygulamak amacıyla maddenin içine inerse, akılla kavranabilir âleme geri dönüşünü gerçekleştireceği ana kadar melekelerinin zayıflayışını ve kararışını gözler önüne serer. Özet olarak, mutlak Kötülük, mutlak İyi'nin(ya da "iyilik")karşıtıdır. Bunların arasına, iyi ve kötüye karıştırılmış olan doğa yerleştirilmiştir. Bu, ruhun, bedene doğru yöneldiği ve onun tutkularını paylaştığı halidir; bu halden ancak, akılla kavranabilir âleme yükselmek ve burada sağlam bir şekilde oluşmak(yapılanmak) suretiyle kurtulabilir.¹⁸

Plotinus insanda ikilik tespit etmektedir. Bu tespitinde insan ruhunun yukarı yanı ile aşağı yanı arasındaki ikiliğidir. Dolayısıyla kötünün sorumlusu insanın aşağı benidir. Özgür iradesi insanın ancak kendisini aşağı benden kurtardığı zaman gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Plotinus için özgürlük ruhumuzun yukarı kısmında bunlara karşılık zorunluluk ve kader aşağı kısımla adlandırmamız gerekmektedir.

2.3-)-) Erdem ve Mutluluk

Erdem ve mutluluk adlı başlıkta Plotinus insanın içinde yaşadığı dünyada erdem ve mutluluğun ne olduğu ve insanın erdem ve mutluluk için ne yapması gerektiği bu mutluluğu ve erdemi nerede araması gerektiğiyle ilgili konulara değinilmektedir. Plotinus'a göre içinde yaşanılan dünya mümkün olan en iyi ve tek dünyadır. Bu durum tabiki de bu dünyanın mükemmel olduğunu göstermemektedir. İçinde duyusal maddenin yer aldığı bir dünya mükemmel olamamakla birlikte gerçek anlamda mükemmel dünya akılsal dünyadır. Burada Plotinus duyusal dünyayı tamamen yok etmek yerine onu küçümsemekle kalmaktadır.

¹⁸ Plotinus, Enneadlar, s.27-28.

Plotinus genel varlık kuramında her şeyi tek bir ilkedен türetme kuramından ibarettir. Burada akıl ancak ikinci dereceye sahip bulunmaktadır. Bu anlamda akılsal değerler ve erdemler duyusal iyilerden daha üstün fakat en yüksek iyiler de değillerdir.

Erdem(fazilet) vasıtasıyla Tanrı'ya benzeriz. Bununla birlikte Tanrı'nın kendisi erdeme sahip değildir. Erdemi bu şekilde açıklayan Plotinus dört çeşit erdemden bahsetmektedir. Bu erdemler: Medeni erdemler, Arındırıcı erdemler, Arınmış ruhun erdemleri, İbretlik(örneklik) erdemler.¹⁹

Medeni erdemleri Tanrı'ya atfetmenin mümkün olmadığını söylemektedir. Fakat bu erdemler bizleri aynı zamanda Tanrı'ya benzer kılmaktadır. Bu erdemler bize bir ölçü ve düzen kazandırmakta, bizi iyi hale getirmekte, isteklerimize ve tutkularımıza sınırlar koymaktalar son olarak bizleri hatalardan korumaktadırlar. Bu beşerin sahip olduğu erdemlerdir. Bu beşerin sahip olduğu insani erdemlerin Tanrı'ya benzer olması durumu ruhun forma yaklaşması ile ilgilidir.

Erdemler, madde gibi düşünülen ruh için ölçü oldukları sürece, sınırlarını kendinde bulunan ideal ölçü imajından alırlar ve erdemler yukarıdaki yetkinliğinin kalıntısına sahiptirler. Çünkü, hiçte ölçüye itaat etmeyen şey, hiçbir derecede Tanrı'ya benzer olmayan maddedir; fakat bir varlık forma ne kadar çok katılırsa, formsuz olan Tanrısal varlığa o kadar çok benzer; Tanrı'nın yakınında olan varlıklar forma da çok katılır. Tanrı'ya bedenden daha yakın olan ruh ve ruhla aynı cinsten olan varlıklar, ona maddeden daha çok katılırlar. Ruhun Tanrı'ya katılması bazen öyle bir dereceye ulaşır ki, kendini Tanrı gibi görerek yanılır; kendinde olan şeyin, Tanrısal varlığın toplamı olduğuna yanlış olarak inanır.²⁰

Beşeri erdemlere sahip olan insanların Tanrı'ya benzer olma tarzları ruhlarının formsuz olan Tanrı'ya yakınlığı ile ilgilidir. Buradan Tanrı'nın bizden farklı erdemlere sahip olduğu sonucu çıkmaktadır. Ancak bizler Tanrı'nın erdemlerinden farklı olarak Tanrı'ya yaklaşımda hiçbir engel olmayacağı söz konusu olmaktadır.

Plotinus, insanın maddi, duyusal iyilerini tamamen yok etmesini beklememektedir. İnsan, haz, sağlık, hayatın kendisini vs. gibi maddi iyileri kendi düzey ve ölçüleri içinde tutmasını bunlarla da yetinmeyip onların da üzerlerine yükselmesini istemektedir. Plotinus için insanın bedeni değil ruhu önemlidir çünkü ruhun sahip olduğu akılsal iyi ve güzellik önem teşkil etmektedir. Nitekim Plotinus mutluluğun da erdemde olduğu gibi bedenle ilgili değil ruhla ilgili olduğunu belirtmektedir. Mutluluk ruhla ilgili olduğu için beden tarafından hissedilen acının da ancak ve ancak ruhun alt kısmıyla ilgili olduğu söylenmektedir. Bu durum ruhun üst kısmını etkilememektedir. Ancak beden insanın gerçek doğasını ve iyiliğini ifade etmemektedir bu yüzden Plotinus, bedene çok fazla ilgi

¹⁹ Plotinus, Enneadlar, s.16

²⁰ Plotinus, Enneadlar, s.144.

gösterilmesini istememektedir. Sonuç olarak da bedeni tamamen yok etmemiz doğru olmamaktadır. Bu durumda mutluluk ruhun erdemi düşünmesiyle oluşan entelektüel bir durumdan öte değildir.

Mutluluk canlı varlığa aittir; ancak bütün canlı varlıklara ait değildir. Mutluluk, yetkin(eksiksiz, mükemmel), hakiki ve gerçek yaşama bağlıdır, bu da entelektüel(zihinsel) yaşamdır. İster güç, isterse de eylem olarak, her insan bu hayata sahiptir. Ona eylem olarak sahip olduğu andan itibaren mutludur: çünkü onun iyiliği bizzat kendindendir; onun arzulayacağı bir şey yoktur artık; hiçbir büyük acı veya derin üzüntü onun varlığının iç kısmına ulaşamaz ve bedenin ihtiyaçlarını tatmin etmeye özgü nesnelere sahip olmak, hakiki insanın ilgisini hiç çekmez.²¹

İnsanın mutluluğunu sağlayan erdemler ruhun üst kısmına ait olan erdemlerdir. Bu konuda entelektüel erdemlere ulaşmanın yolunun ahlaki erdemlerinden geçtiğini dile getiren Plotinus, ahlakın temel amacının insanın Tanrı'ya benzeme çabası olarak ortaya koymaktadır. Plotinus'a göre bu erdemlerin bütün çabası insanı Akıl'a doğru hazırlamaktır. Burada ruh önce ahlaki erdemler aracılığı ile arındırılmaktadır. Erdemlerin çabası ruha sınır getirmek yani temaşa faaliyetine engel olmaması için ruhun akıldışından kaynaklanan tutkuların engellenmesi olarak ifade edebiliriz. Bu durumda ahlaki erdemlerle arınan ruh kendini Akıl'a çevirebilir ve asıl mutluluğa ulaştıracak olan entelektüel erdemlere sahip olabilmektedir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Plotinus'un düşünce sisteminde sudur teorisi varlıkların hem oluşum aşamalarını hem de varlık derecelendirmelerini göstermektedir. Buradaki en önemli kavram Bir kavramıdır çünkü oluşumun başlangıcı ve taşan ilk varlık Bir'dir. Çünkü Bir ilk varlık olmak bakımından çokluğun başlangıcı olmak bakımından taşarak Nous'u oluşturmaktadır. Nous evrende oluşacak varlıkların bütün suretlerini kendinde barındıran ilk varlıktır. Bu yönüyle o, hem Tanrısal hem de ilk varlıktır. Çokluğun başlangıcı Nous ile başlamaktadır. Nous'ta Bir'den aldığı ideaların suretlerini kendinde barındırmayarak o ideaların barınacağı bir varlık alanının oluşumunu sağlamaktadır ki bu da ruh kavramıdır. Ruh Nous'a dönerek hem o ideaların suretlerini alır hem de duysal âleme yönelerek biçim ve şekil vermektedir. Şekil vermek için yeni bir kavramın oluşumu gerekir ki bu kavram da maddedir. Madde kavramı ruhun kendisine form kazandırdığı varlık alanıdır. Madde bu anlamda Tanrısalardan uzak olmak bakımından iyilikten yoksunluk içinde mutlak kötülüğü temsil etmektedir.

²¹ Plotinus, Enneadlar, s. 20-21.

İnsan ruhu da bu anlamda tekil ruhlar olarak âlemde bulunsalar da hepsi Dünya Ruhu'nda tek olarak durmaktadırlar. Bu ruhlar maddi evrene bağıllığı bakımından Bir'e ulaşmaları sınırlı olmaktadır. O yüzden insan ruhunun kendini bu beden kirliliğinden arındırması gerekmektedir. Bunun da ancak erdemlerle olacağını çünkü önce insanın ahlaki bakımından kendini düzene koyması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Cevizci, Ahmet. İlk Çağ Felsefesi, Bursa: Asa Kitabevi,2006.

Cevizci, Ahmet. Felsefe Terimler Sözlüğü, İstanbul: Paradigma Yayınları,2003.

Gökberk, Macit. Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi,2008.

Kurtoğlu, Zerrin. Plotinos'un Aşk Kuramı, Ankara: Gündoğan Yayınları,1992.

Kılıç, Cevdet. "Plotinus'ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı". Kelam Araştırmaları Dergisi. 7/1, Ocak 2009.

Plotinus, Enneadlar. Çev., Zeki Özcan. Asa Kitapevi.

Plotinos, Enneadlar , çev., Haluk Özden, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları,2008

TANRI DEVLETİ ARZUSU

Şerife Sümeyra Çadak

GİRİŞ

Çok eski çağlardan beri insanlık büyük kıtlık, kuraklık, savaş, yangın, deprem gibi varoluşunu etkileyen felaketler yaşamıştır. İnsanoğlu başına gelen bu tür olaylarda hep yüce bir varlığa sığınmak istemiş, olayların sebepleri ve çözümlerini araştırırken varlığın anlam ve amacını da sorgulamıştır. Başına gelenlerden dolayı kimi zaman günahkar oluşunu, Tanrılardan yüz çevirmeyi sorumlu tutmuştur. Yaşadıkları bütün kötülüklerin bir gün son bulacağı, insanlığın maddi ve manevi anlamda altın günlerine kavuşacağı özlemi ile hayali dünyalar inşa etmiştir. Bütün canlıların bir arada mutlu olarak sonsuza kadar yaşayacağı bir dünya arzu edilmiştir. Bununla birlikte tasavvur ve hayal edilenler çoğunlukla gerçekleşmemiş tekrar eden felaketler yerleşik inançların sorgulanmasına, paradigmalarda kırılmalara sebep olmuştur. Yine insanlık, var oluşunu devam ettirmek için yeni bir inanış ve dünya düşüncesi ile kendilerine ilham veren düşünce adamlarının peşinden gitme ihtiyacı duymuştur. Bu düşünce adamlarının başında Platon gelmektedir.

İlk Çağlardan bugüne düşünce tarihimizi etkileyen Platon M.Ö. 427-347 arasında yaşamış ve “Devlet” adlı kitabında ideal bir devlet sistemi ortaya koymuştur. Zira Sparta ile Atina arasında 27 yıl süren Peloponnes Savaşı’na tanıklık etmiştir. Sonuçta Atinalılar yağmalanmış ve yenilmiştir. (431-434). Savaş öncesi demokrat ve vergiler yönünden zengin, büyük ve refah Atina savaş sonrası yıkıma uğramış, yağmalanmış ve eski gücüne de tekrardan kavuşamamıştır. Atinalılar büyük bir hayal kırıklığı yaşamıştır. Bunun üzerine Platon Devlet’inde güçlü bir devlet sisteminin nasıl olabileceğini yazmıştır. Platon kitabında Sparta’ya yenildikleri için onların askeri yapılanmalarından etkilenmiştir ve yenilmez ve ebedi bir devlet tasarlamaya çalışmıştır.¹ İdeal devletin odak noktası ise devlet için en yararlı şeyin yapılmasıdır.²

Orta Çağ’da ise Roma uzun yıllardır ebedi bir devlet olarak anılmaktaydı. Ancak Got’ların saldırısı ile sonsuza kadar var olamayacağı ortaya çıktı. Aslında dünyada kalıcı bir devlet de olamayacağı bir kez daha anlaşıldı. Dünyevi egemenliğin sonu yok olmaktır. Devletler kurulur,

¹ Güler, Tükan Banu Güler, *Kuruluşundan M.Ö. 404 Yılına Kadar Sparta’nın Peloponnes Bölgesi’ndeki Üstünlük Çabaları*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2014, s. 101-102.

² Platon, *Devlet*, Antik Batı Klasikleri, İstanbul 2009, s. 255.

gelişir ve parçalanıp sona ererler. Peki kalıcı bir devlet var mıdır? Bu sorunun cevabını Augustinus³ sonsuza kadar var olacak Tanrı Devleti'dir şeklinde vermiştir. Bu bakımdan Augustinus mükemmel ve tek bir devlet önermektedir. İnsanlara yeni bir hedefe yöneltmektedir. Tanrı Devleti'nde herkes sonsuza dek mutlu olacaktır. Bütün inananlar Tanrı Devleti'ni umut etmelidir.⁴ Augustinus Paganların tezlerini çürütmeye çalışırken yıkılan umutsuz Roma'ya Paganların inançlarına alternatif olarak bir inanç sistemi, yenilmez bir devlet göstermek istemiştir.

Benzer şekilde 20. Yüzyıl'da ideal devlet düzeni “insan hakları” ile ortaya konulmaya çalışılmıştır. Özellikle 2. Dünya Savaşı sırasında büyük insan hakları ihlalleri ve insan kayıpları yaşanmıştır. Savaş sonrasında insanların düşüncelerine büyük bir hayal kırıklığı hakimdir. Savaş herkesten bir şeyleri götürmüş ve yenen-yenilen herkes büyük bir bedel ödemiştir. Faşist rejimlerin ve komünizmin insanlar üzerinde yarattığı düş kırıklığı oldukça belirgindir. Esasen ırkçılık, komünizm, sömürgecilik gibi ideolojiler gerçeğe dönüştürülmeye çalışılmış ama başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Yıkımın ardından sonu kötü biten ütopyalar insan onuruna dayalı uluslararası insan hakları düşüncesi ve daha iyi bir dünya için hakların eşitliğine dayalı yeni bir vizyona (insan hakları) ilham kaynağı olmuştur. Büyük toplulukların işkencelere maruz kalması, evlerinden ve yaşadıkları yerlerden zorla göç ettirilmesi, sahip olduklarına el konulması üzerine insan hakları yüksek bir sesle dillendirilmeye başlamıştır. Bu olaylar üzerine İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi 10 Aralık 1948 tarihinde kabul edilmiştir. İnsan hakları düşüncesi başarısız devrim projelerinin ütopyalarına alternatif olarak insanlara ümit veren bir ahlak anlayışına dönüşmüştür.⁵ Roma'nın Gotlar tarafından yağmalanması sonrası Augustinus'un Tanrı Devleti'ni insanlara yenilmez, güçlü, sonsuz bir devlet sistemi olarak sunması gibi, insan hakları da savaş sonrası benzer biçimde özgür, eşit, insan onuruna saygılı bir düzen olarak kitlelere takdim edilmiştir.

Dolayısıyla insanlık, varoluşuna anlam verecek sonsuz mutluluğun elde edilebileceği yer hayalinden vazgeçmemektedir. İleri görüşlü düşünürler gelecekte de daha iyi bir dünya için fikirlerini üretmeyi sürdürecektir. Ancak kabul etmek gerekir ki Platon ve Augustinus gibi düşünürler her zaman esin kaynağıdır, onların düşüncelerinden tamamen bağımsız bir tasavvur edilemez. Bu bağlamda özellikle Tanrı Devleti'nin bir kez daha ele alınıp değerlendirilmesi yerinde

³ Mehmet Ali Ağaoğulları & Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine Siyasal Düşünceler*, İmge Kitabevi, İstanbul 1991, s. 132.

⁴ Saint Augustine, *The City of God Volume 2*. (Çev: Marcus Dods), Gutenberg, 2014, s. 19.

⁵ Emrah Akyüz, “İnsan Hakları Son Ütopya mı? (Çev. Hüseyin Göktepe), *Küresel Bakış Çeviri Hukuk Dergisi*, 6(21), 2016, s. 39-47.

olacaktır. Zira insanlık her devirde başına gelen olayları anlamlandıracak inanca, bütün mutsuzlukların sona ereceği cennet tasavvuruna ihtiyaç duymaktadır.

Avrupa’da feodal düzenin başlangıcı olan Orta Çağ’ın dönümünde yaşaması ile Augustinus’un görüşleri uzun dönem Katolik Kilisesi tarafından resmi öğreti olarak benimsenmiştir.⁶ Augustinus bugüne kadar pek çok esere konu edilse de Tanrı Devleti’nin insanlığın arayışları ile bağlantılı olarak, ele alınması gereklidir. Tanrı Devleti egemenlik anlayışı bakımından da incelenmesi gereken önemli bir kaynaktır. Biz de bu bakımdan çalışmanın literatüre katkı sağlamasını amaçlamaktayız.

Çalışmamızda öncelikle Tanrı Devleti’nin yazılış amacı sonrasında Augustinus’un egemenlik anlayışı çerçevesinde Dünyevi Devlet ve Tanrı Devleti ayrımı, Tanrı İsa, Kilise’nin yeri anlatılacaktır. Augustinus Platon’dan oldukça etkilendiği için ve Platon’un Devlet’i ile benzerlik taşıdığı için bu kitaplarla karşılaştırmalı olarak Tanrı Devleti’ni irdeleyeceğiz.⁷ Bundan dolayı karşılaştırmalı ve tarihi yöntem kullanılacaktır.

1. Aziz Augustinus

Katolik Kilisesi’nin seçkinleri arasında yer alan ve erken dönem Hristiyan felsefecilerinden en önemlisi Aziz Augustinus’tur. Hristiyanlığın kurumsallaşması ve gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Ancak İtiraflarım’da anlattığı kendi hikayesine göre uzun bir arayıştan ve sefahat, eğlence, sarhoşluktan sonra yaklaşık 33 yaşında Milano’da vaftiz edilerek Hristiyan olmuştur. Augustinus, Hristiyan olduktan sonra uzun yıllar Hristiyanlığa hizmet etmiş ve pek çok eser yazarak Hristiyanlığa görüşlerini kazandırmıştır.⁸

Augustinus’in en önemli yanı Yunan felsefesi ile Hristiyanlık arasında bir sentez meydana getirmesidir. Orta Çağ’da felsefenin Hristiyanlık kültürünün bir parçası haline gelmesi Augustinus sayesinde mümkün olmuştur. Augustinus bu açıdan Yunan felsefesiyle Hristiyan Orta Çağ Skolastik felsefesi arasında köprü görevi görmüştür.⁹ Augustinus için Hristiyan Platoncular arasında Hristiyanlıkla Platon ve Aristoteles’ten kendi çağına dek uzanan teist pagan felsefesini sentezleyen

⁶ Ağaoğulları & Köker, s. 124.

⁷ Mesut Yılmaz, *Platon ve Farabi’nin Ütopik Devlet Anlayışlarının Karşılaştırılması*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Diyarbakır 2005, s. 69-73.

⁸ Augustinus, *İtiraflar*, (Çev. Dominik Pamir), İstanbul 1997, s. 70.

⁹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017, s. 350-351.

Hristiyan Platoncu denilebilir. Eski Yunan düşüncesinde Platon'un yaptığı gibi iki evren ayrımını Hristiyanlık bakış açısıyla kullanmış ve Platon'un idealar alemini Tanrı Devletine yerleştirmiştir.¹⁰

Platon'la Aziz Paul'u birleştirdiği söylenebilen Augustinus, bu sentezde önceliği Aziz Paul'a ve Hristiyanlığa vermiştir. Dolayısıyla Augustinus, Antik felsefenin kavramları ile Hristiyanlığı temellendirmeye çalışmıştır. Böylece Hristiyanlığı Platon'a değil, örneğin Platon'un mağara alegorisini Hristiyanlığa uyarlamıştır. Yine, “felsefe, bilgelik sevgisidir. Eğer bilgelik her şeyin yaratıcısı olan Tanrı ise filozof, Tanrı'yı seven kişidir.”¹¹ diyerek felsefi dille Tanrı sevgisini öne çıkarmıştır. Bir başka ifadeyle Hristiyanlığın felsefileşmesini sağlamıştır.¹²

Augustinus'un, Hristiyanlıkla ilgili belli başlı sorunları ve çözümleri kendi öğretisiyle ele aldığı kitaplardan şüphesiz en önemlisi Tanrı Devleti'dir. Augustinus Tanrı Devleti'nde çoğunlukla kutsal kitaplardan faydalanmıştır. İki devleti anlatırken İncil'deki olayların sırasını izlemiştir. Augustinus düşüncelerini kutsal kaynaklardan yaptığı alıntılarla temellendirmiştir. Kutsal kitaplarda yer alan birçok mucizeyi Tanrı Devleti'nde tekrar anlatmıştır. Yahudilerin İsrail'den sürgün edilmesi ve yolcu olması ile başlayan Yahudi tarih örüntüsünü Augustinus Hristiyanlığa uyarlamıştır.¹³

Bu noktada belirtmek gerekir ki Tanrı Devleti'nin tamamen özgün bir içeriğe sahip olduğunu söylemek zordur. Platon'un Devlet'i, Farabi'nin İdeal Devleti,¹⁴ Augustinus'un Tanrı Devleti insanların mutluluğu için ideal düzen oluşturma ihtiyacı ile yazıldığından benzerdir. Tamamen özgün olmaları da beklenemez. Benzer şekilde günümüzde de insan hakları anlayışının bu kitaplardaki fikirleri içerdiğini söyleyebiliriz. Bundan dolayı bugünün Tanrı Devleti'ne ilişkin açıklamalar yaparken günümüzdeki “Tanrı Devleti” olarak insan haklarını görebiliriz.

2. Roma'nın İşgali ile Ebedi Devlet İnancının Sarsılması ve Paganlara Cevap

¹⁰ Ağaoğulları & Köker, s. 137.

¹¹ Saint Augustine, *The City of God Volume 1*, (Çev: Marcus Dods), Gutenberg, 2014, s. 305.

¹² Arslan, s. 351.

¹³ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi 2*, Alfa Basım, İstanbul 2017, s. 110.

¹⁴ Farabi, *İdeal Devlet*, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2017, s. 111-112., Demokaan Demirel, “Farabi'nin İdeal Devleti: Erdemli Şehir”, *Niğde Üniversitesi İİBF Dergisi*, Cilt:7, Sayı:1, 2014, s. 358-369.

5. Yüzyılda Roma İmparatorluğu'nda Hristiyanlık dini imtiyazlı bir konuma sahiptir.¹⁵ İmparator Constantinus 312 yılında Maxentius'u Ponte Molle'de bozguna uğrattıktan sonra Senato İmparator'un başarısını sadece büyük dehasına değil aynı zamanda Tanrı'nın kendisini desteklemesine borçlu olduğunu ilan etmiştir. Constantinus Hristiyanlığı Roma'daki dinler arasında kabul etmiştir. Devam eden süreçte Hristiyanlık Roma'da ayrıcalıklı ve hakim din olmuştur. Bununla birlikte, Constantinus'un döneminde pagan tapınakları açık kalmış, insanlar pagan kültürünün icaplarını yerine getirmeye, geleneğe uygun olarak tanrılara kurban adamaya devam etmiştir. I.Theodosius (379-395) iktidara geldiğinde ise Pagan kültüne ait tüm uygulamaları ortadan kaldırmıştır. II. Valentinian da Pagan dinini tüm imparatorluk topraklarından kovma kararı almış, halklara tapınaklara girmeyi, kurban adama törenlerini yapmayı ve heykellere tapmayı yasaklamıştır.¹⁶

Ancak Roma Vizigotlar tarafından 410'da oldukça büyük bir yıkım yaşamış ve yağmalanmıştır. Batı Roma hükümdarı Honorius, Vizigot Kralı Alaric'e yenilmiş ve Alaric 410 yılında Roma'yı işgal etmiştir. Bununla birlikte Alaric Ariusçu Hristiyan'dı ve kiliselere sığınanlara hoşgörü göstermiştir. Dört gün süren kuşatma sonu topladığı muazzam ganimetle Roma'yı terk etmiş, arkasında gömülemeyecek kadar çok sayıda ceset bırakmıştır. Bu felâketin yarattığı etki çok büyük oldu.¹⁷ Halkın bir bölümü bu korkunç felâketin sebebinin doğüstü güçlerde aramıştır.¹⁸

Roma'da Hristiyanlık önemli bir konum elde etmiş olsa da görmezden gelinemeyecek sayıda kişi Pagan inancını da hala devam ettirmekteydi. Roma'nın yaşadığı yıkım sonrası doğüstü güçlerin varlığı tekrar önem kazanması ile Paganlar unutulmuş gökteki tanrıların kendilerinden intikam almak istediklerini düşünmüşlerdir. Romalıların eski inançlarına bağlı kalmayı sürdüren muhafazakâr yapısı böylece kendini göstermiştir. Paganlar felaketin nedenini eski Tanrıların terk edilmesine bağlamıştır. Paganlara göre Jüpiter'e tapılırken Roma güçlüydü ancak Romalılar ondan yüz çevirdiği için O artık onları korumuyordu.¹⁹ Paganların bu iddialarına cevap olarak St. Augustinus da 412 ve 417 arasında Tanrı Devleti'ni yazmıştır.²⁰

¹⁵ Yaşar Salihpaşaoğlu, *Din ve Devlet Arasındaki İktidar Mücadelesi: Avrupa Örneği*, Adalet Yayınevi, Ankara 2014, s. 76.

¹⁶ Emine Saadet Öner, *Augustinus'un Tanrı Devleti*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2008, s. 101.

¹⁷ Henry Bradley, *The Story of the Goths: From the earliest times to the end of the Gothic Domination*, London 1988, s. 88-96.

¹⁸ Saint Augustine (Volume 1), s. 1.

¹⁹ Saint Augustine (Volume 1), s. 3.

²⁰ Russell, s. 95.

Öncelikle Romalıların Vizigot'lardan ve Hristiyanlıktan çok önce de felaketlere maruz kaldığı anlatmıştır.²¹ Böylece Augustinus örneklerle felaketin sadece Hristiyanlığa bağlı olmadığı ispat etmeye çalışmıştır. Ayrıca Vizigotlar diğer kentlerde hiçbir tapınağı ayakta bırakmamışlardır ancak Roma'da Vizigot'ların saygı duyduğu kiliselere sığınan pek çok insan vardır. Roma pek çok kente göre daha az yağmalanmıştır ve bunun nedeni Hristiyanlıktır.^{22 23} Hristiyanlık inancına sahip olmasalardı Roma daha büyük bir yıkıma uğrayabilirdi. Bunun yanında günahkar Vizigotlar, Romalıların aleyhine zengin olmuş olabilir ancak öbür tarafta yaptıklarından dolayı cezalandırılacaklardır. Her günahın bu dünyada cezalandırılması olmayabilir zira öyle olsa idi Kıyamet Günü'ne gerek kalmayacaktır. Hristiyanlar şimdiki durumlarına sabrederek geçici şeylerin gidişine erdemleri ile karşılık vermelidir.²⁴

Augustinus Pagan inancının çelişkilerini de ortaya koymuştur. Roma halkı Ianus, Jupiter, Saturnus, Genius, Mercurius, Apollo, Mars, Vulcanus, Neptunus, Sol, Orcus, Liber pater isimlerini taşıyan on iki erkek tanrı ve Tellus, Ceres, Iuna, Luna, Diana, Minerva, Venus, Vesta isimlerini taşıyan sekiz dişi tanrıçaya seçilmiş Tanrı olarak inanmaktadır. Toplamda ise elli Tanrı'dan da bahsedilmektedir. Jüpiter ise Tanrılar arasındaki en çok benimsenen ve kendisine yakarılan olarak evrenin ruhudur. Ancak Tanrılarla ilgili anlatılanların çoğu kabul edilemez. Örneğin aynı işi yapan bir sürü Tanrı olduğundan gereksiz Tanrılar vardır. İnsanların Tanrılara inanma şekilleri de oldukça sorunludur. Tanrıça Tellus yok olmaya mahkum tohumlar (seminae) ve çiftçilik faaliyetleri ile ilgili Tanrıdır. Tanrıça Tellus'a inanan Magna Mater rahiplerinin kendilerini hadım ederek tohumu olmayan insanların toprağa bağlanıp onu işlemek zorunda olmalarına Augustinus bir anlam verememiştir. Ona göre insanlar kendilerini sakatlayarak zarar göreceklere topraktan ürün elde ederek kazanç sağlamayı tercih etmelidir.²⁵

Ayrıca Pagan kültürü Roma'da birincil derecede öneme sahipken Roma Galyalıları tarafından yağmalanmıştır. Roma Galyalıları'nın işgaline uğradığı sırada Tanrı kalabalığı nereye gitmiştir? Roma o dönemde kazlar sayesinde işgalden kurtulduklarına inanmıştır. Tanrılar uyusa da kazlar uyumuyordu ve kazların çılgınlıkları sayesinde Roma kurtuldu deniliyordu.²⁶ Augustinus'e göre, Dünyevi Devlet'indeki insanların Pagan tanrılarını tercih etmelerinin nedeni, gerçek Tanrı'yı ve

²¹ Saint Augustine, Volume 1, s. 51.

²² Russell, Bertrand (2017), s. 96.

²³ Saint Augustine (Volume 1), s. 9.

²⁴ Saint Augustine (Volume 1), s. 15-23.

²⁵ Saint Augustine (Volume 1), s. 55-58.

²⁶ Saint Augustine (Volume 1), s. 78-81.

Tanrı Devleti'ni bilmemeleridir.²⁷ Bundan dolayı Augustinus kitabın devamında detaylı bir şekilde Tanrı Devleti'ni ve onun karşısı Dünyevi-Yeryüzü Devleti'ni açıklamıştır.

3. Tanrı Devleti'nde Dünyevi ve Göksel Devlet Ayrımı

Agustinus'a göre Tanrı Devleti umut edilen devlettir ancak bu dünyada dünyevi ve göksel olmak üzere iki devlet vardır ve birbirlerine girift vaziyettir. Diğer tarafta Tanrı'nın iyi kulları ve kötü kulları birbirinden ayrılacaktır. Tanrı'nın adil devletine kimlerin gireceğinin belirlenmesi Tanrı'ya aittir. Kişilerin iradesi söz konusu değildir.²⁸ Kişilerin iman etmesi, vaftiz olması, Kilise'ye dahil olması onların Tanrı Devletine katılacağına garantisini anlamına gelmemektedir. Dünya hayatında yeryüzü devleti ve Tanrı Devleti'nin vatandaşları karışık halde yaşar. Adem'in oğullarından Kabil günahla lekelenmiş insanları, Habil ise İsa'nın yeniden doğan iyi ruhunu temsil etmektedir. Ancak Göksel ya da Tanrı Devletinde yer almak insanların iradesine bırakılmamıştır. Azizler, Göksel Devletin yurttaşı olarak Tanrı'nın yanında olmak üzere seçilmişlerdir. Dünyevi devlet vatandaşları ise şeytanla birlikte ebedi olarak cezaya mahkumdur.²⁹

Böylece Augustinus Yeryüzü Devleti (civitas terrana) ile Tanrı Devleti (civitas Dei) ayrımını ortaya koyar ve iki devlet karşılaştırmasını yapar.³⁰ Öncelikle iki devlet birbirinin tam karşıtıdır. İki devlet de sevgi ile var olmuştur. Dünyevi devlet, ben sevgisi ve gururdan beslenmektedir. Tanrı Devleti ise Tanrı'yı yücelten sevgi ile kurulmuştur. Augustinus Tanrı Devleti ve Yeryüzü devleti ayrımını yaparken Habil ile Kabil'in hikayesinden esinlenmiştir. Her iki devlet de ilk olarak Kabil ve Habil'in şahıslarında somutlaşmıştır. Kabil, başarılarını ve tüm olayları kendi aklına bağlamaktadır. Bu bakımdan dünyevi devletin bir yurttaşdır. Kabil kendisinden sonra doğan Habil'i öldürmüştür. İnanmayanlar tarafından dünyevi sevgi nedeni ile öldürülen ilk insandır.³¹ Kabil'in aksine Habil her şeyin sahibi ve yöneticisi olarak Tanrı'yı kabul eder ve Tanrı Devletinde bir azizdir. Bu dünyada bir sürgün olarak yolculuk etmiştir. Habil geçici olan dünyadan ziyade Tanrı Devletini ilk kurucusu olmaya yönelmiştir.³²

²⁷ Saint Augustine (Volume 1), s. 92-110.

²⁸ Saint Augustine (Volume 1), s. 190.

²⁹ Saint Augustine (Volume 1) s. 521-522.

³⁰ Ağaoğulları & Köker, s. 132.

³¹ Saint Augustine, *The City of God Volume 2*, (Çev: Marcus Dods), Gutenberg, 2014, s. 50-60.

³² Saint Augustine (Volume 2), s. 49-70.

Yeryüzü Devleti'ne dünyadaki devletler arasından çok Tanrılı Pagan inancı olan Roma örnek gösterilebilir. Yeryüzü devletinin vatandaşları dünyevi hükümdarların koyduğu kurallara uymaktadır. Tabiatı gereği toplumsal hayatın içinde olan insan dünyevi devlette ölümlü dünyanın sunduğu maddi nimetler için savaşılmaktadır. Yeryüzü devleti, çatışmalar, savaşlar içinde yaşayan hükmetme arzusunun esiri olmuş kişilerden oluşan bir devlettir. Ayrıca şiddetin hakimiyetinde savaş yoluyla barışı sağlamaya çalışmaktadır. Gerçek barış ancak Tanrı'nın krallığında gerçekleşecektir. Romalıların da dünyevi devletin vatandaşı olarak nihai hedefleri Roma'nın hakimiyetinin devamıdır.³³ Romalılar için erdem de şahsi menfaatlerinin önüne toplumsal menfaatleri koymak, yasalara uymak, vatani için çalışmaktır. Dünyevi devlette barış ise ancak boyun eğme ve eğdirme şeklinde tesis edilmektedir. Dünyevi devlet Tanrı düzeninden şaşmıştır. Dünyevi devlette insan, çıkarları peşinde koşan, başkaları üzerinde hakimiyet için türlü davranışlarda bulunan, dünyevi zevk ve arzulara kendini kaptırmış kişidir. Adem'in Cennet'ten düşüşünden sonra kıyamete kadar insanoğlu sefil insanlarla dolu bir hayat içinde yaşamak zorundadır.³⁴ Adem'in günahının kefareti yeryüzü devletinde hasta ve mutsuz olmaktır.

Adem'in çocukları olarak doğan bütün çocuklar onun ilk günahından dolayı günahkardır. Dünyevi devlette insan ne yaparsa yapsın bu günahı affedilmez. Bebekler dahi sadece kendisini düşünen bencil varlıklardır bu bakımdan masum değillerdir. İnsanlar ben sevgisini Tanrı sevgisine tercih ettikleri için aileden başlayarak devlete kadar her yerde kavga, hakaret, korku ve endişe hakimdir. İnsanlar şanı için, devletin bekası için kendi evlatlarını öldürmektedir. Bundan dolayı insan dünyevi devlette hiçbir zaman mutlu olamayacaktır. İçinde bulunulan koşulları güzelleştirmeye çalışmak da boş bir uğraştır. Dünyevi devlette ne kadar erdemli ve Tanrı sevgisi ile dolu olsa da herkes günahkardır. Bundan dolayı tek yapılması gereken Tanrı sevgisi ile Dünyevi Devletin ötesindeki Tanrı Devletini beklemektir.³⁵

İnsanların hayal ve arzu ettiği örnek bir dünyevi hayat olarak ise Adem'le Havva'nın Cennet'ten kovulmadan önceki hayatı örnek gösterilebilir. Adem ve Havva'yı şeytan aldatmak ister, Adem ise isteyerek Tanrı'nın koyduğu kuralı çiğner. Adem'in yaptığı hatanın büyük olmasının sebebi Tanrı'ya itaatsizlik etmiş olmasıdır. İtaatsizlik ise gururdan kaynaklanır. Gurur kişiyi Tanrı

³³ Saint Augustine (Volume 1), s. 58.

³⁴ Saint Augustine (Volume 1), s. 522.; Peter Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Eugene, Oregon 2007, s. 37.

³⁵ Saint Augustine (Volume 2), s.2

karşısında küçültür tam tersi alçak gönüllük ise yükseltir. Bundan dolayı gurur dünyevi devlete aitken, alçak gönüllülük Tanrı Devletine aittir.³⁶

Tanrı Devleti İsa'nın krallığında ölümsüzlüğe kavuşmuş iyi insanların mutlak barış içinde ebediyen yaşayacağı ezeli bir devlettir.³⁷ Tanrı Devleti'nin tanrısal sembolü, göksel devletin yeryüzündeki tasviri ise İsrail'dir. Erdem, eksiksiz bir Tanrı sevgisine sahip olmaktır. Dünyada gerçek Tanrıyı tanıyıp imana göre yaşayanlar Tanrı Devletinde nihai zafere ve asla bozulmayacak bir barışa kavuşacağı gün geldiğinde adaletin tek hakem olacağı ezeli hayatın istikrarına kavuşacaklar.³⁸

Peki Tanrı Devleti'nde barışa ve adalete kavuşuncaya kadar dünyevi devlette neden insanlar hayatlarını sürdürmelidir? Augustinus insanın dünyevi yaşamda geçirdiği zamanı çölde geçirilen zamana benzetmektedir. Çölde pek çok şeyden mahrumken hep bir özlem vardır. Augustinus çöl metaforunu Yahudilerin çöldeki yolculuğundan esinlenerek oluşturduğundan insanların bu dünyada kaldıkları mekan için “ev” yerine askerlerin geçici kaldığı yer olarak “çadır” kelimesini kullanmaktadır. Musa'nın kavmine rehberlik eden çadırı Augustinus şehadet çadırı olarak isimlendirmektedir. İnsan bu dünyada bir yolcudur ve asker gibi ebedi hayat için mücadele içindedir. Askerler mücadeleyi dünyevi devlette tamamlamak zorundadır. Çadır ise askerlerin sığındığı yer olarak kiliseyi temsil etmektedir.³⁹ Kilise Tanrı Devleti'ndeki Göksel Kilise'nin bir kardeşidir.

4. Tanrı Devleti'nde Kilisenin Yeri

Augustinus kiliseyi göklerde Tanrı'nın varlığına katılan melekler ve insanlardan oluşan toplum olarak görmektedir. Yeryüzünden göksel kilise kardeşine yolculuk eden kilise ebediyette birleşecek ve tek bir kiliseye dönüşecektir. Bu bakımdan dünyevi kilise imanın sembolü olarak göksel kilisenin bir parçasıdır.⁴⁰

Augustinus'ın göksel kilise ve yeryüzü devletindeki kilise ayrımı, birbirlerine kavuşacaklarını anlatması akıllara Platon'un görüntüler ve idealar alemi ayrımını getirmektedir.

³⁶ Saint Augustine (Volume 1), s. 528.

³⁷ Öner, s. 93.

³⁸ Saint Augustine (Volume 2), s. 217.

³⁹ Saint Augustine (Volume 1), s. 21- 22.

⁴⁰ Saint Augustine (Volume 1), s. 382.

Platon gerçek bilginin görünenler dünyasından idealar alemine ruhun bir bütün olarak çevrilmesi ile elde edileceğini savunur. Gerçek idealar aleminde olandır. ⁴¹Ancak Platon’a göre bazı Şeyler görülebilir ama düşünülemez, idealarsa düşünülebilir ama görülemez. İdeaları sadece görünmez varlıklar veya düşünüşün ürünü olarak tasavvur etmek yersiz olur. Duyular dünyası da düşünsel evrenin bir taklidi konumundadır. İdealar da aynı Şeyi hem bilgi düzleminde hem de varlık düzleminde taklit ve gerçekliği sürekli barındıracaktır. Duyuların olduğu dünyada masa her insan için değişiklik gösterecektir. Ama bunun düşünsel evrende bir ideası vardır. Gerçeklik evrendeki ideadır. İdeaların zelliklerine baktığımızda her anlamda üstün oldukları aşıkardır. İdealara doğru bir hareket olduğu bu yüzden ifade edilir. Her varlık aslına dönmek için daha doğrusu ona ulaşmak için bir çaba içindedir. Bu çaba her varlığın doğası gereğidir. Görüntüler alemindeki materyaller gerçekliğin sönük bir gölgesidir. ⁴²

Dolayısıyla Agustinus’un Yeryüzü kilisesi de Göksel kilisenin bir gölgesidir, taklididir. Ancak Göksel kilisenin düşünsel evrende bir ideası vardır. Her anlamda Göksel kilise, Yeryüzü kilisesinden üstündür. Yeryüzü kilisesi aslına(ideasına) ulaşmak için ona doğru yol almaya çalışmaktadır. Bir gün birleŐeceklerdir. ⁴³Ayrıca Agustinus’a göre evrensel kilise Katolik Kilisesi’dir. Kilise geçmiş, gelecek ve Şimdinin bütün yurttaşları içindir ve evrenseldir. Kilise kökeni itibarı ile Göksel Devlet’e aittir ancak bütünsel bakıldığında hem dünyaya hem göğe ait bir hakikattir. ⁴⁴

5. Agustinus’ta Siyasi İktidar ve Kilise İlişkisi

Augustinus’in kilisesi dini kurallara tabidir ve devlet kilisenin bağımsızlığını tanımalıdır. Kilise de siyasi otoritenin yönetim işlerine müdahale etmemelidir. Devlet dünyevi devletin değerleri ile ilgilenmektedir, kilise ise devletten daha st bir konumda olup doğaüstü değerlerle ilgilidir. Devletin askeri gücü ile fiziki otoritesi varken kilise sevgi, hoşgörü gibi ahlaki kavramlar üzerine kurulmuştur. Devlet insanların bedenleri üzerine hakimiyet sağlarken kilise ruhani dünyayı yönetirken evrenin yöneticisi konumundadır. Augustinus bu bakımdan sivil itaatsizliğe, anarŐi meydana getirebilecek teŐebbüslere karşıdır. Augustinus’un anlatımından yola çıkarsak Augustinus

⁴¹ Platon, s. 255.

⁴² Mustafa Bingl, *Platon’da Varlık ve Düşünce ğretisi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2015, s.10.

⁴³ Saint Augustine (Volume 1), s. 382-436.

⁴⁴ Saint Augustine (Volume 1), s. 35.

Kilisenin siyasi iktidar ve krallar üzerinde egemenliğini savunmamaktadır. Ancak Augustinus Kiliseyi Tanrı Devleti ile özdeş olarak görmüş ve Kilise İsa'nın bedenidir demiştir.⁴⁵

Hristiyanlıkta İsa'nın bedeni kelimesi genellikle iki unsurlu olarak anlaşılmaktadır. Birincisi, Hristiyan inanlılar, bir bütün olarak İsa'nın bedenidir. İkincisi ise, İsa bu bedenın başıdır.⁴⁶ Bir pasajda ise Kilisenin, İsa'nın bedeni metaforuyla anılmasında “Sizler Mesih'in bedenisiniz, bu bedenın ayrı ayrı üyelerisiniz.”⁴⁷ “Bir bedende ayrı ayrı işlevleri olan çok sayıda üyemiz olduğu gibi, çok sayıda olan bizler de Mesih'te tek bir bedeniz ve birbirimizin üyeleriiz”⁴⁸ cümleleri etkili olmuş ve bunlar temel alınmıştır. Buna göre Hristiyanlar, İsa'nın başı olduğu Kilisenin bedenini oluşturmaktadır.

Yukarıda konuyla ilgili İncil'de geçen söylemlere dikkat edilecek olursa, Kilisenin İsa'nın bedeni ve İsa'nın da bu bedenın başı olarak anlaşılmakta olması, yukarıda açıkladığımız şekliyle, Kilisenin birlik olarak tanımlanması boyutuyla yakından ilişkilidir. Zira, Kilisenin bir birlik olarak kabul edilmesinden bahsedilirken birliği sağlayan unsurlardan birinin de bütün inanlıların İsa'nın bedeni, İsa'nın da bu bedenın başı olduğu ifade edilmiştir.⁴⁹ Pavlus'da: “İster Yahudi ister Grek, ister köle ister özgür olalım, hepimiz bir beden olmak üzere aynı Ruh'ta vaftiz edildik ve hepimizin aynı Ruh'tan içmesi sağlandı”⁵⁰ diyerek bir bakıma Kilisenin İsa'nın Mistik Bedeni olarak kabul gören metaforunun ilk kaynağı olmuştur.⁵¹

Bütün bu değerlendirmelerden dolayı Augustinus “Kiliseye kim saygısızlık eder ve başkaldırırsa Tanrı'ya karşı günah işlemiş olur ve O'nun azizliğine tecavüz etmiş olur. Kilise dünyevi devletlerin tutsağı gibidir.” demiştir. Devletler kurulur, gelişir, dönüşür ve yıkılırlar ancak Kilise'nin geçmişi ve geleceği yoktur, ebedi bir hayatı vardır. Devlet, bütün dini konularda Kiliseye tabi olarak ancak Tanrı Devleti'nin bir parçası olabilir. Bu sav kilisenin laik öğretilere karşı en büyük argümanı olmuştur.⁵² Augustinus'un söylemleri kiliseye Orta Çağ'da siyasi iktidarlar karşısında kullanılacak argümanlar vermiştir. Orta Çağ'da kiliseye mensup olanlar ve Papa, siyasi iktidarlar bu söylemlerden yola çıkarak siyasi iktidar üzerinde egemenlik kurmaya çalışmıştır.

⁴⁵ Öner, s. 275.

⁴⁶ Kutsal Kitap(Tevrat, Zebur, İncil), Efesliler, 1:22-23, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2016, s. 1254.

⁴⁷ Kutsal Kitap, s. 1230.

⁴⁸ Kutsal Kitap, s. 1254.

⁴⁹ Avery Dulles, *Models of The Church, Doubleday*, New York 2002, s. 43.

⁵⁰ Kutsal Kitap(Tevrat, Zebur, İncil). (2016). Korintliler 1, 12:13. 1230.

⁵¹ İsmet Eşmeli, “Turkish Studies, International Periodical For the Languages”, *Literature and History of Turkish*, 9/5, 2014, s. 953-966.

⁵² Saint Augustine(Volume 2), s. 108.

6. Tanrı Devleti'nin Kurucu Tanrısı İsa

Tanrı Devleti'nde Kiliseyi açıkladıktan sonra onun kurucu Tanrısı İsa'nın önemine yer vermek de gereklidir. İsa, Tanrı Devletinin koruyucusudur bundan dolayı Tanrı Devleti'nin yurttaşları devletleri için savaşmazlar. Bütün insanlar Adem'in işlediği ilk günahı dolayısıyla cezalıdır ve günahkardır. İsa da insanların günahlarını üstlenerek ölmüştür. Ölüm, ilk günah neticesinde insanlara verilen cezadır. İnsanlar vaftiz olmuş olsalar da günahkardır.⁵³ Ölüm de günahın bedelidir. Ancak İsa geri gelecek ve insanları kurtaracaktır. Tanrı Devleti'nde İsa herkesin günahının bedelini ödediği için vatandaşlar huzur içinde yaşayacaklardır. Elçilerin İşleri'nde "Aranızdan göğe alınan İsa çıktığını nasıl gördünüzse, aynı şekilde geri gelecektir."⁵⁴ denilmektedir. "Göksel egemenliğin bu müjdesi bütün uluslara tanıklık olmak üzere dünyanın her yerinde duyurulacak. İşte o zaman son gelecektir."⁵⁵

Agustinus'un Tanrı İsa anlatımı, Platon'un mağara metaforundaki mağaradaki zincirlerinden kurtulan ve gerçeği gördükten sonra geri dönen kişiyi düşündürmektedir. Mağaraya diğer insanlara gerçekliği göstermek için geri dönecektir. Ancak insanlar onunla alay edecektir. Tanrı İsa da çarmıha gerilmiştir ve geri dönecek insanları kurtaracaktır. İsa, Yeryüzü devletinin geçici olduğunu Göksel Devletin varlığını insanlara bildirmektedir. İsa'nın bu bildirisinin Platon'un mağara metaforuna bir atıf olduğu düşünülebilir.⁵⁶ Zira Platon'da tasvir edilen mağara alegorisinde insanlar, garip bir manzara sergileyerek yaşamlarını sürdürürler. Mağaradaki insanların, duvara yansıyanlar dışında bir şey bilmesi ise olanaksızdır. Dünyaları mağara duvarına yansıyan gölgelerden ibarettir. İnsanlar için tüm gerçeklik gölgelerdir. Mağarada yaşayan insanları bu durumdan kurtardığımız zaman yani insanlardan birisini çözüp ve onun ışığa doğru bakmasını sağlarız. Gerçek ışığı gördüğü zaman ise her adım attığında gerçekliği fark edecektir. Gerçekler gittikçe belirginleşecektir. Nihai noktada ise güneşe bakıp ve gerçekliği seyredecektir. Her şeyin nedeninin güneş olduğunu kavrar. Mağaranın dışındaki gerçekliğin farkına varan kişi bu sefer mağarada yaşadıkları için üzülür. Orada kalan kişiler için yardım etmeyi düşünür. Bu yüzden mağaraya inmeye karar verir. Ancak bu durum her iki ortamda yaşayanlar için zorluk gösterir. Mağarada kalan kişilerin ellerini çözüp mağara

⁵³ Saint Augustine(Volume 1), s. 295.

⁵⁴ Kutsal Kitap, s. 1158.

⁵⁵ Kutsal Kitap, s. 1042.

⁵⁶ Platon, s. 250-251.

dışına çıkarmaya çalışmak çok tehlikeli olacaktır. Ölüm tehdidi yaşayacaklardır. Bu benzetmeyi, görülür dünyaya uyarladığımız zaman şöyle bir sonuç çıkar: Gözle görülen dünya, mağara zindanı; mağarayı aydınlatan ateş ise güneş olsun. Sarp yokuş ve nesnelerin seyredilmesine gelince, bunlar ise ruhun kavranan dünyaya yükselişidir. Kavranan dünyada insan, iyi ideasını en son ve zor seçer.⁵⁷

7. Tanrı Tarafından Seçilmiş Olma ve Üstünlük

Seçilmişlik ve azizlik belirtmek gerekir ki Tanrı Devleti'nde oldukça önemlidir ve doğustandır. Seçilmişliğin önemi kutsal kitaplara dayanmaktadır. Tanrı tarafından belirlenmiş seçilmişler ve azizlerin kutsallığı bulunmaktadır. Yine Tanrı Devleti'ne girecek kişiler de Tanrı'nın iradesine tabidir. Yeryüzü Devleti'ndekiler yalnızca Tanrı Devleti için umut etmelidir ve çalışmalıdır. Tanrı'nın inayeti yalnızca Tanrı'nın isteğine bağlıdır.⁵⁸

Seçilmişlik hakkında İncil'e baktığımızda; “Sonsuz yaşam için belirlenmişlerin hepsi iman etti” denilmektedir. Petrus'da ikinci mektubunda “Çağrılmışlığınızı ve seçilmişliğinizi kökleştirmeye daha çok gayret edin.”⁵⁹ yazmıştır. Yine İsa, Yuhanna 15:16'da seçilmişlikle ilgili en basit ifadelerden birini kullanmıştır, “siz beni seçmediniz, ben sizi seçtim”. Başka elçileri seçebilecekken İsa onları seçti. Onların elçi olmasına karar veren O'nun seçimiydi. Daha sonra, İsa ilahi seçimle ilgili olan sonsuz güvenliliği şöyle dile getirdi: “Tanrı'nın bana verdiklerinin hepsi bana gelecek ve bana geleni asla kovmam. Çünkü kendi isteğimi değil, beni gönderenin isteğini yerine getirmek için gökten indim. Beni gönderenin isteği, bana verdiklerinden hiçbirini yitirmemem, son gün hepsini diriltmemdir”⁶⁰ İsa ekledi, “Sizlere ‘Tanrı'nın bana yöneltmediği hiç kimse bana gelemez’ dememim nedeni budur”⁶¹ “Rabbin sizi sevmesinin ve seçmesinin nedeni öbür halklardan daha kalabalık olduğunuzdan değil. Siz ayrıca öbür halklardan azdınız. RAB size sevgisini göstermek ve atalarınıza ant içerek verdiği sözü yerine getirmek için güçlü eliyle sizi Mısır'dan çıkardı; köle olduğunuz ülkeden, Mısır Firavunun elinden sizi kurtardı”⁶² Yani iman eden herkes seçilmiş ve çağrılmıştır. Göksel Devlet'in Tanrı tarafından belirlenmiş vatandaşıdır. İman edenler buna layık olmaya gayret göstererek yaşamalıdır. Seçilmiş olanlar Tanrı'nın kendilerine

⁵⁷ Saint Augustine (Volume 1), s. 258-261.

⁵⁸ Saint Augustine (Volume 1), s. 295-308.

⁵⁹ Kutsal Kitap, s. 1318.

⁶⁰ Kutsal Kitap, s. 1133.

⁶¹ Kutsal Kitap, s. 1134.

⁶² Kutsal Kitap, s. 192.

verdiği lütfu O'na daha çok inanmak ve istediklerini yerine getirmek yolunda değerlendirmelidir. İsa'nın görevi de açıkça belirtildiği üzere dünyanın tamamı için değil, yalnızca Tanrı'nın ona verdikleri içindir.⁶³

Ayrıca Agustinus'un belirttiği üzere Habil'in kurduğu Tanrı Devleti'nin varlığı İsrail halkında sürmektedir. Tanrı Devleti'nin mensupları bu halkın devamıdır. İsrail halkı hakiki Tanrı halkının öncüsüdür. Onlar da Tanrı tarafından seçilmiştir. İsrail halkının seçilmiş olduğu pek çok kutsal kaynakta yer almaktadır. Örneğin Yahudilikte İsrail halkının seçilmiş olmasından dolayı Yahudi halkının üstün olma inancı vardır.

Siz Rabb'iniz olan Tanrı'ya mukaddes bir kavimsiniz; Rabb'iniz Tanrı, yeryüzündeki bütün kavimlerden kendine has kavim olarak sizi seçti”⁶⁴ İbrahim (Avram'ı) seçip onla bir ahit gerçekleştiren Tanrı, bu ahdin ve vaadin onun soyunu da kapsadığını bildirir: “Rab Avram'a, “Ülkeni, halkını, babanın evini bırak, sana göstereceğim topraklara git” dedi: “Seni büyük bir ulus yapacağım, Seni kutsayacak, sana ün kazandıracağım, Bereket kaynağı olacaksın. Seni kutsayanları kutsayacağım. Seni lanetleyeni lanetleyeceğim. Yeryüzündeki halkların hepsi Senin aracılığıyla kutsanacak. Avram Rab'bin buyurduğu gibi yola çıktı...”⁶⁵ Yine benzer şekilde “Biz İsrailoğullarını bir bilgiye göre âlemlere üstün kıldık.”⁶⁶ “Ey İsrailoğulları size verdiğim nimetimi ve sizi âlemlere üstün kıldığımı hatırlayın.”⁶⁷ Ayetleri de İslam dininde İsrailoğullarının kutsallığını dile getirmektedir.

Belirtmek gerekir ki kutsal kitaplarda geçen İsrail halkı sadece Avram'ın yaşadığı dönemin halkı için kullanılmamaktadır. Yahudi inancında Musa şeriatına uymak suretiyle ahde sadık kalan bir grubun her devirde İsrail içerisinde mevcut olduğu ve onların hatırına Tanrı ile İsrail arasındaki ahdin sonsuza dek devam edeceği görüşü yer almaktadır.⁶⁸

Benzer şekilde Platon'un Devlet'inde de insanlar üretici, koruyucu ve yönetici diye ayrılmıştır. Platon'a kitabında insanlar doğuştan mayalarına göre seçilmektedir. Toplum düzenini kişilerin mayalarına göre belirlemek ve insanları düzenine inandırmak için Platon bazıların altın, bazıların gümüş ve bazıların ise tunçtan mayaları olduğu hikayesini anlatmaktadır. Ona göre

⁶³ Salime Leyla Gürkan, “Kur'an'a Göre Seçilmişlik Kavramı ve İsrailoğulları'nın Seçilmişliği Meselesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 13, 2005, s. 25-61.

⁶⁴ Kuran'ı Kerim Türkçe Meali, Tesniye 7:6.

⁶⁵ Kuran'ı Kerim Türkçe Meali, Tekvin 12: 1-4.

⁶⁶ Kuran'ı Kerim Türkçe Meali, ed-Duhân 44/32.

⁶⁷ Kuran'ı Kerim Türkçe Meali, el-Bakara 2/47.

⁶⁸ Gürkan, s. 25-61.

çiftçi ya da işçi çocukları arasından mayaları altın ve gümüşle katışık olarak doğanlar olursa onları gözetecek, kimini önderliğe, kimini bekçiliğe yükseltecek; çünkü mayasında demir ya da tunç katışık olanların önderlik edeceği gün şehrin yok olacağını Tanrı buyurmuştur.⁶⁹

SONUÇ

Augustinus, Roma'nın yıkılışından sonra, Aquinum'lu Thomas'a kadar Katolik Kilisesi'nin sahiplendiği ve savunduğu sistemli bir din, tarih ve siyaset felsefesi geliştirmiştir. Roma'nın yıkılışından sonra yeni bir Roma İmparatorluğu kurma ideali Avrupa toplumsal-siyasal yaşantısına egemen olmuşa ancak hiçbir hükümdar bunu gerçekleştirememiştir. Roma'yı eski günlerine döndürmek mümkün olmayınca Katolik Kilisesi'nin savunduğu evrensel ve ebedi Kilise ideali ile bu eksik giderilmeye çalışılmıştır. Dünyevi iktidarın düzeni sağlama konusunda güçsüz kaldığı yeri, Kilise'nin evrenselci, kutsal ideolojisi ve pratikleri doldurmaya çalışmıştır.⁷⁰ Dolayısıyla Tanrı Devleti kitabının konusu sadece Paganlara cevaptan ibaret olmayıp, Orta Çağ boyunca kilisenin laik hükümdarlarla mücadelelerinde etkili olacak geniş bir bilgiyi içermektedir.⁷¹

Augustinus'un kitabında çok fazla bilgiye vermesi, kitabın tamamının yirmi iki kitaptan oluşması ve bir yöntem dahilinde kitabın yazılmamış olmasından dolayı oldukça karışıktır. Augustinus Paganlara cevapla başlamış, Tanrı Devleti ve Yeryüzü Devleti'nden bahsetmiştir. Kilise ve İsa hakkındaki görüşlerini açıklamıştır. Bir yerde Tanrı Devleti'ni açıklarken ardından meleklerle iman gibi konulara geçmiş uzun bir aradan sonra Tanrı Devleti'ne tekrar geri dönmüştür. Kitaptaki konular bir bütünlük içerisinde değildir.

Augustinus ayrıca felsefe ve mantık biliminden yararlanarak Hristiyanlıkla ilgili pek çok inanışa açıklamalar getirmeye çalışmıştır. Ancak Tanrı Devleti kitabı çelişkiler içermektedir. Örneğin Augustinus'a göre iman etmek için baştan kutsal kitapların otoritesini kabul etmek şarttır. Kutsal kitapların değiştirilmiş olabileceği ya da tahrif edilmiş olabileceğine ilişkin iddialara inanılmamalıdır. Kutsal kitapların doğruluğu sorgulanmamalıdır. Kutsal kitaplar gözle görünmeyen dünyaya açılan kapılardır. Augustinus Tanrı Devleti'nde de sık sık kutsal kitaplara yer vermiştir. Bu durumda mantık ve felsefe devre dışı kalmaktadır. Hristiyanlığa ilişkin meselelere ilişkin mantık ve felsefeyi araç olarak kullanırken zaten temel bir inancı vardır. Dolayısıyla varmaya çalıştığı nokta

⁶⁹ Platon, s. 123-124.

⁷⁰ Ağaoğulları & Köker, s. 127.

⁷¹ Russell, s. 95.

kendisinin baştan kabul ettiği doğrulardır. Sorgulanamaz bulduğu kavramları, sorgulama ve şüphe etmek için üretilen kavramlarla temellendirmeye çalışmıştır. Bu durum da büyük bir çelişki içermektedir.

Benzer bir şekilde dünya hayatında herkesin baştan günahkar olduğunu ve insanların Adem'in çocukları olduğu için bu günahtan kurtulmanın mümkün olmadığını söylemektedir. Sadece seçilmişler Tanrı Devleti'ne gideceklerdir. Tanrı'nın inayeti sadece Tanrı'nın belirlediği kişiler için olacaktır. Ayrıca İsrail halkı ve çocukları seçilmiştir. Seçilmiş olmak ve iyi olmaksa insanın tercihi bırakılmış değildir. Ancak insanların irade özgürlüğü de vardır. Seçilmişler daha çok Tanrı'ya layık olmak için iyi yönde irade özgürlüklerini kullanabilmektedir.

Agustinus Tanrı'nın insanları sahip olduğu kabiliyetlerinden ya da kusurlarından dolayı değil, keyfi olarak seçilmiş ve lanetliler olarak ayırdığını savunur. İnsanların hepsi Adem'in çocukları olarak lanetlenmeyi hak etmektedir. Dolayısı ile insanlar lanetli oldukları için kötüdür, kötü oldukları için günahkar değildir diyebiliriz. Kıyamet sonrasında bedenlerin dirilmesi ile de lanetlilerin bedenleri sonsuza kadar yanacaktır.⁷²

Agustinus'un ortaya koyduğu Hristiyanlık insanlık için umut verici değildir. Bu dünyada inananlar mutsuzluk ve sefalet içindedir. Günahkar olduğundan da kurtuluşları Tanrı'nın onları seçmesine bağlıdır. Dünyevi zevkler kötü olduğundan dışlanmaktadır. Oldukça karanlık bir tablo çizilmektedir. Ancak Orta Çağ boyunca Agustinus'un görüşleri Kilise tarafından benimsenmiş ve savunulmuştur. Agustinus aziz olarak kabul edilmiş ve O'na inananlar tarafından büyük saygı duyulmuş kendisinden sonrakilere büyük etkisi olmuştur. Agustinus Hristiyanlık dini etrafında bir ütopya oluşturmuştur.

Platon, Agustinus, Farabi'nin İdeal Devlet, Tanrı Devleti, Devlet'ine benzer şekilde ideal devlet modelleri ise tarihte hep olmuştur.⁷³ 20. Yüzyılda hakim olan ideoloji ya da diğer ifadeyle ütopya da "insan hakları" olmuştur. İnsan hakları ile toplumlara dünyada cennet ve sonsuz mutluluk, eşitlik, özgürlük vaat etmiştir. Ancak her ütopya gibi ihtiyaçlara cevap verememiş insanların beklediği mutluluk bir türlü gerçekleşmemiştir.

Egemenliğin kaynağı Tanrı değil doğuştan değerli ve devredilemez haklara sahip insandır. İnsan dolayısıyla en kutsal varlıktır. Kutsal kitap ise insan hakları sözleşmeleridir. Sözleşme metinlerine tam olarak inanılmalı ve sorgulanmamalıdır. Adalet, insan haklarının uygulanması ile

⁷² Russell, s. 107.

⁷³ Yılmaz, s. 69-73.

gerçekleşecektir. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi bu bakımdan insanlığa adalet dağıtmaktadır. Avrupa, insan haklarının doğduğu ve yayıldığı kutsal mekandır. İnsan hakları savunucuları sistemin peygamberleri, havarileridir. Artık bir anlamda Tanrı Devleti dünyada kurulmuştur. İnsanlar artık mutlu olacaktır.

Böylece, Avrupa’da insan hakları mükemmel bir resim olarak gösterilmiş diğer devletlere de yayılması için uğraşmıştır. İnsan hakları anlayışı tam bir ütopya olmuştur. Ancak insan hakları insanlara bekledikleri mutluluğu bir türlü tam olarak verememiştir. İnsan hakları savunucuları beyaz, Avrupalı, burjuva kesimine yönelik insan hakları ihlallerine odaklanmış, dünyanın diğer yerlerindeki büyük insan haklarına gözlerini kapamıştır.⁷⁴ İnsan hakları, Avrupa’nın siyasi ve ekonomik düzenini diğer devletlere dayatması için bir araç halini almıştır. İnsan hakları Marx’ın eleştirel vurgusuyla, artık sadece doğal hukuk geleneğinin merkezi ve felsefi dayanaklarının geçersizliğini de içeren biçimde belirli, ayrıcalıklı ve imtiyazlı kesimlerin çıkarlarını koruyan hak kategorisi olmuştur.⁷⁵

Sonuçta, Agustinus Orta Çağ başlangıcında Romalıların yaşadığı hayal kırıklığından yola çıkarak Hristiyanlığı temel alarak Tanrı Devleti’ni yazmış ve uzun bir süre bu kitap Hristiyanlık inancının desteklenmesinde kullanılmıştır. Ancak insanların ihtiyaçlarına cevap verememiş ve ideal devlet düzeni gerçekleşememiştir. İnsanlara mutluluğu verememiştir. Bununla birlikte “İdeal Devlet” hayali her devirde insanlık için sonsuz mutluluğun sembolü olarak var olmuştur. Bazen milliyetçilik, komünizm, sosyalizm olarak adlandırılmış yirminci yüzyılda ise insan hakları olarak karşımıza çıkmıştır.

KAYNAKLAR

1. AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, KÖKER Levent, İmparatorluktan Tanrı Devletine Siyasal Düşünceler, İmge Kitabevi, İstanbul 1991.
2. AKYÜZ Emrah, “İnsan Hakları Son Ütopya mı?” (Çev. Hüseyin Göktepe), Küresel Bakış Çeviri Hukuk Dergisi, Cilt: 6, Sayı:21, 2016, ss. 39-47.
3. ARSLAN Ahmet, İlkçağ Felsefe Tarihi 5, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017.
4. AUGUSTINUS, İtiraf, (Çev. Dominik Pamir), İstanbul 1997.

⁷⁴ Karl Marx “On the Jewish Question”, *The Human Rights Reader: Majority Political Essays, Speeches, and Documents from Ancient Times, to the Present*, Routledge, New York 2007, s. 263-271.

⁷⁵ Murat Satıcı, “Hak ve Özgürlük Ütopyası Olarak İnsan Hakları: Felsefesi ve Eleştirisi”, *Artvin Çoruh Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, 2015, s. 3-30.

5. BİNGÖL Mustafa, Platon'da Varlık ve Düşünce Öğretisi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Erzurum 2015, 79 s.
6. BRADLEY Henry, The Story of the Goths: From the Earliest Times to the End of the Gothic Domination, London 1988.
7. BROWN Peter, Religion and Society in the Age of Saint Augustinus, Eugene, Oregon 2007.
8. DEMİREL Demokan, "Farabi'nin İdeal Devleti: Erdemli Şehir", Niğde Üniversitesi İİBF Dergisi, Cilt:7, Sayı:1, 2014, ss. 358-369.
9. DULLES Avery, Models of The Church, Doubleday, New York 2002.
10. EŞMELİ İsmet, "Hristiyanlık Tarihinde Kilise ve Kilise İçin Kullanılan Metaforlar", Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish, Sayı: 9, Cilt: 15, 2014, ss. 953-966.
11. FARABİ, İdeal Devlet, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2017.
12. GÜLER Türkan Banu, Kuruluşundan M.Ö. 404 Yılına Kadar Sparta'nın Peleponnes Bölgesi'ndeki Üstünlük Çabaları, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, 2014, 127 s.
13. GÜRKAN Salime Leyla, "Kur'an'a Göre Seçilmişlik Kavramı ve İsrailoğulları'nın Seçilmişliği Meselesi", İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı:13, 2005, ss. 25-61.
14. Kuran'ı Kerim Türkçe Meali, Diyanet İşleri Başkanlığı. http://www.kuranikerim.com/m_diyamet_index.htm.
15. Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil), Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2016.
16. MARX Karl, "On the Jewish Question The Human Rights Reader: Majority Political Essays, Speeches, and Documents from Ancient Times to the Present", Routledge, New York 2007
17. ÖNER Emine Saadet, Augustinus'un Tanrı Devleti, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı, İstanbul 2008,
18. PLATON, Devlet, Antik Batı Klasikleri, İstanbul 2009.
19. RUSSELL Bertrand, Batı Felsefesi Tarihi 2, Alfa Basım, İstanbul 2017.
20. AUGUSTINE, The City of God Volume 1, (Çev: Marcus Dods), Gutenberg, 2014.
21. AUGUSTINE, The City of God Volume 2, (Çev: Marcus Dods), Gutenberg, 2014.
22. SALİHPAŞAOĞLU Yaşar, Din ve Devlet Arasındaki İktidar Mücadelesi: Avrupa Örneği, Adalet Yayınevi, Ankara 2014.

23. SATICI Murat, “Hak ve Özgürlük Ütopyası Olarak İnsan Hakları: Felsefesi ve Eleştirisi”, Artvin Çoruh Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 2, 2015, ss. 3-30.
24. YILMAZ Mesut, Platon ve Farabi’nin Ütopik Devlet Anlayışlarının Karşılaştırılması, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır 2005, 97 s.

ÇAĞDAŞ İSLAM DÜŞÜNÜRLERİNİN VAHİY ANLAYIŞLARI

Ali DİNÇ¹

Giriş

Çağdaş İslam düşüncesi bir sancının ürünüdür. Öncelikle kelime olarak çağdaş bir sıfat olarak kullanılmakta ve TDK'nın Türkçe Sözlük'ünde "1.Aynı çağda yaşayan, çağcıl, asri, muasır, 2. Bulunulan çağın anlayışına, şartlarına uygun olan, uygarca, modern" anlamlar verilmektedir. Çağdaş İslam düşünürleri denildiğinde; İslam medeniyeti dairesindeki çağdaş düşünürlerin yüzyılımız ve sonrasına ait sorunlar hakkında yaptıkları değerlendirmelerden oluşur. İslam dünyasındaki fikri, toplumsal, ekonomik ve siyasi çözümler karşısında Müslüman aydınların kendi modernliklerini oluşturmaları için ondaki irrasyonel unsurların ayıklanması sürecini ifade eder.² Müslüman aydınların yaptıkları yorumlar farklılıklar içermekle birlikte aynı kaynaktan beslenen sistemli düşünme biçimleridir.³

Çağdaş İslâm düşünürleri, ihyâcı karakterde akımlar olup; geri kalmışlık, yenilenme ve ilerleme gibi sorunlar üzerinde durmuşlardır. Düşünce sistemlerinde çözüm noktası daha çok Kur'an'a ve sünnete dönme düşüncesinin gereği olarak bid'at ve hurâfelerle mücadeledir. İslâm'ı yabancı unsurlardan ayıklamak önemli noktalardandır. Bu bağlamda çağdaş İslam düşünürlerinin de vahiy kavramıyla ilgili bazıları benzer bazıları bir birinden farklı yaklaşımlar ortaya koyduklarını görmekteyiz.

Çağdaş İslam düşüncesinin vahiy anlayışını ve düşünürlerin hepsini ele alamamak da bazı düşünürlerin benzer ve farklı yaklaşım ve yöntemlerini serdetme sadedinde bu çalışmanın önemli olduğunu addetmekteyiz.

Biz bu çalışma ile öncelikle geleneksel anlamda vahiyden ne anlaşıldığı üzerinde durup mütakiben vahyin mahiyetini incelemeye çalışacağız. Sonrasında çağdaş İslam düşünürlerinin yaklaşımlarını, geliştirdikleri sistemlerini anlamaya çalışacağız. Bunu yaparken genellikle bu alanda

¹ ¹ (Öğretmen MEB, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Mezun) e-posta: adinc64@gmail.com)

² Mehmet Ulukütük, "Çağdaş İslam Düşüncesinde Din ve Ahlak İlişkilerini Gelenek ve Modernlik Bağlamında Okumanın Sorunları: Cabiri Özelinde Bir Eleştirel Soruşturma", Muhafazakar Düşünce Dergisi cilt:13, sayı:48, 2018, s. 32.

³ Bülent Şenay, "Küreselleşme Sürecinde Dinlerin Yeri ve Çağdaş İslam Dünyası'na Bir Bakış", Çağfer Karadaş(Ed.), "Çağdaş İslam Düşünürleri", Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s.74.

diğer düşünürlerle göre etkisi biraz daha fazla olduğunu düşündüğümüz Fazlur Rahman'ın sistematığının üzerinde diğer düşünürlerimize nazaran fazla duracağız hatta yer yer onlarla benzeşen yönlerini vurgulamaya gayret edeceğiz. Bu çalışma ile İslam dünyasının çağdaş dönem olarak adlandırılan zaman dilimindeki ilmi, zihni bunalımlara dikkatleri çekmek gibi bir amaç da zikredilebilir.

1. Geleneksel Anlamda Vahiy ve Vahyin Mahiyeti

Allah'ın; insan ile iletişim biçimi olarak tarif edilen vahiy, gizli ve hızlı bir şekilde bildirmek, konuşmak, ilham etmek, îmâ ve işarette bulunmak gibi sözlük anlamlarına sahiptir.⁴ Dini bir terim olarak vahiy, Allah'ın bir emir, hüküm veya bilgiyi peygamberlerine bildirmesidir. Vahiy kavramında vahyi gönderen ve vahyi alan taraflar arasında bir daraltmaya gidecek olursak, bu anlamda vahiy, Allah'ın insan ile belirli bir amaç ve yöntemle iletişime geçmesi ve konuşma eylemine verilen isimdir. Bu bağlamda vahiy, Allah'ın mesajlarını, iletmek istediği emir ve ilkeleri insana özel bir yolla, gizli ve süratli bir biçimde bildirmesi demektir.⁵

Kur'anda vahyi ifade etmek için çeşitli kelimeler kullanılırken vahyin geliş şekli olarak inzal ve tenzil kelimeleri dikkat çekmektedir. Yukarıdan aşağıya indirilmiş olması,⁶ kelimî ve kitabî olması, Arapça olması gibi nitelikleri yanında okunan bir niteliğe sahip olması gibi özellikleri açısından İslam vahyinin “önermesel vahiy” olarak isimlendirilen geleneksel vahiy anlayışına mukabil olduğu görülür. Önermesel vahiy anlayışına göre, vahyin muhtevası, önermelerle ifade edilen dini hakikatlerin bir bütünüdür. Dolayısıyla vahiy faaliyetinde Allah, kişisel vahiy anlayışında olduğu gibi, Hz. İsa'ya hulûl ederek kendi zâtını ifşâ etmez; belirli hakikatleri peygamberine lafzi yani önerme formunda bildirimde bulunur. Buna göre Kur'an ayetleri Hz. Muhammed'e önerme

⁴ Muhsin Demirci, Vahiy Gerçeği, İFAV, İstanbul 2011, s. 34

⁵ Mehmet Akif Ceyhan, "Müslüman Geleneğinde Vahiy Anlayışı", Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sayı: 11, 2018, s. 471,472.

⁶ “İnsanlık tek bir topluluk idi. Sonra Allah, müjdeleyici ve uyarıcı olarak peygamberleri gönderdi. İnsanlar arasında, anlaşmazlığa düştükleri hususlarda hüküm vermeleri için, onlarla beraber hak ile kitab indirdi .” (Bakara Sûresi:2/213) “O senin üzerine kitabı, kendisinden önceki (kitapları) tasdik edici olarak bihakkın tenzil etti. Tevrat ile İncil'i de inzal buyurmuştu.” (Al-i İmran Sûresi: 3/3)

formunda lafız ve mana olarak indirilmiş, Hz. Muhammed de indirilmiş bu önermeleri okumuş ve yazdırmış, yazılmış olan önermeler Kur'an-ı oluşturmuştur.⁷

Allah, farklı zaman dilimlerinde, farklı toplumlara, farklı peygamberler kanalıyla, aynı dinin muhtelif uygulama tarzlarını göndermiştir. Fakat teorik yapının aynı olması pratiklerin aynı olmasını gerektirmez; ama bir sonraki pratik, daha önceki pratiklerden bazı unsurları barındırabilir. Daha net bir ifadeyle söyleyecek olursa, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in şariatlerini özgün ve biricik kılan, pratiklerinin farklılığıdır. Bu nedenle aynı zaman ve mekânda, daha önceki pratikler ile en son ve kapsayıcı pratik arasında geçişler olması mümkün değildir.”⁸

“Vahiy faaliyetinde Allah neyi vahyietmektedir?” sorusu, vahyin mâhiyetinin belirlenmesi ile ilgili anahtar bir soru durumundadır.⁹ Ontolojik düzeyleri farklı olan iki varlık (Allah-insan) alanının iletişim içerisinde olması, yani vahyi gönderen Allah ile muhatabı insanın yaratılmış olması, bu iletişim biçimini anlamadaki temel engellerden olduğu iddialardandır. Vahyin mahiyetinin insan için kavranması ve nasıl gerçekleştiği pek mümkün görünmemektedir.¹⁰ Bu durum İslam dünyasında vahiy algısı çerçevesinin farklılaşmasına sebep olmuştur.

Vahyetme biçimleri Kur'an'da şöyle ifade edilmektedir: “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla ve ya perde arkasından konuşur, yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. Doğrusu O, yücedir, bilgedir.” (Şûrâ 42/51). Ayette Allah'ın insanla iletişim yöntemleri ifade edilmektedir. Yukarıdaki ayetten anlaşıldığına göre Allah'ın mesajlarının peygamberlere gelişi; 1-Vahyetme 2-Perde arkasından hitap 3-Elçi gönderip sözlerini iletme şeklindedir.¹¹

Müslüman kelâmcılar vahyin geliş yolları ile ilgilenmemiş (ayet ile bunun açıklandığı düşüncesiyle) daha çok entellektüel anlamda Allah'ın Kelâm sıfatına, Kelâmullah ve Halku'l Kur'an gibi konular üzerinde durmuşlardır.

⁷ Recep Kılıç, “Batı Düşüncesindeki Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahyi”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sayı: 51, 2010, s. 9,10.

⁸ Mevlüt Uyanık, “Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu”, Fecr Yayınları, Ankara 2011, s.134.

⁹ Kılıç, s.11

¹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, “Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi”, (Ankara:TDV yayınları, 1989; 42: 442

¹¹ M. Abdulkadir YILAN, Fazlur Rahman'ın Vahiy Anlayışı, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çorum 2013, s.17.

Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kelimcileri, Allah'ın kelâmının kadîm mi hâdis mi olduğu, bunun bir sonucu olarak da Kur'an'ın mahluk olup olmadığı, lafzının veya manasının yaratılıp yaratılmadığı konularında tartışmış; bu tartışmalar kimi zamanlar ilmî boyutları aşarak toplumsal kargaşalara neden olmuştur. İslam dünyasında azımsanmayacak çoğunluğa sahip olan Şia'da da bu tartışmalar olmuştur. Onlar, "Kelâmullah ve Halku'l-Kur'an" konularında Mu'tezile ekolü ile aynı görüşü benimsemiştir.¹²

Genel ve geleneksel anlamda vahyin yorumu ile ilgili üç yaklaşımdan¹³ bahsedilebilir ki bunların;

- İlki zahirî (literal) yaklaşımdır. Buna göre murad edilen anlam, lafzın zahiriyle gösterilmiştir ve şerh ya da açıklamaya gerek yoktur. Anlam, metnin zahirindeki gibidir.
- İkinci yaklaşım ise, anlam merkezli yaklaşımdır. Bu yaklaşımda da lafız-anlam ilişkisi asıl olmakta, ancak burada aklî etkinlik, zahirî yaklaşımın tam aksine lafızdan anlama yönelmektedir. Yorumcu, lafzın ötesinde ve dışında anlamlar yakalamaya çalışmaktadır.
- Üçüncü yaklaşım ise, mu'tedil / bütünleştirici diyebileceğimiz yaklaşımdır. Burada hem lafız hem de anlam ve maksat biri diğerini ihmal etmeyecek derecede önemlidir.

2. Çağdaş İslam Düşünürlerince Vahiy Algısı

Çağdaş İslâm düşüncesi Batı düşüncesinden etkilenmiştir. Batının İslam'a getirdiği eleştiriye karşı Müslümanlarda bir eziklik duygusu oluşmuş, İslam düşünürleri, bu ezikliğin etkisiyle düşünce sistemlerini geliştirmişlerdir. Bu duygunun etkisiyle ilk olarak İslam düşünürleri özeleştiri yapmak yoluna gitmişlerdir. Özeleştiri geleneğe ve vahyin anlaşılması üzerinedir. Müslüman dünyasının geri kalmışlığından kurtulması gerekmektedir fakat bu nasıl olmalıdır? Bu durumdan kurtuluşun yolları nedir? Genel olarak çağdaş İslam düşünürleri İslâm doğru bir şekilde anlaşılmadan herhangi bir uyanma, kendine gelme ve canlanmadan söz edilemeyeceği üzerinde iddialarını şekillendirmişlerdir.

¹² Ceyhan, s. 486

¹³ Recep Demir, "Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem", Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, cild:1, sayı:1 Mart 2012, s.35.

Batı’da gelişen hermönetik, tarihsellik ve semantikle ilgili çalışmaların düşünürlerimizi etkilediği söylenebilir.

Çağdaş İslam düşüncesi ilk defa Şah Veliyyullah ile başladığı kabul edilmektedir. Dihlevî, Allah’ın Kur’an’daki üslubu ve vahyin dili konusunu şöyle açıklamaktadır. Allah topraktan yaratılmış olan insanların kullandığı dille konuşmak istediğinde, esnek ve ortak zevki esas alan bir üslûbu gözetmiştir. Allah’ın ne sadece bir topluma uygun olup öbürlerini dışarıda bırakan konuşma biçimi vardır ve ne de çağdan çağa değişen normları esas alan konuşma biçimi vardır.¹⁴

Bir Türk devleti olan Babür Devleti’nin artık zayıflamaya başladığı, toplumsal, ekonomik ve dinî sıkıntılarının her geçen gün arttığı bir dönemde yaşayan Şah Veliyullah, yenilikçi ve uzlaştırıcı görüşlerle dikkat çekmiştir. Sûfî kişiliği olmakla birlikte sûfileri eleştiren öte taraftan da Hanefilikle Şafiiiliği uzlaştırmaya çalışmıştır. Fikirleriyle yalnız Hint alt kıtasındaki İslâmî düşünceyi etkilemekle kalmamış kendisinden sonraki dönemde aynı bölgedeki Seyit Ahmet Han, Mevlana Ubeydullah Sindî, Muhammed İkbal, Mevdudi ve Fazlurrahman, Mısır’da Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh gibi düşünürleri ve diğer bölgelerdeki düşünce hareketlerini etkilemiştir.¹⁵

Vahyin yorumlanmasıyla ilgili belirtilen üç ana yaklaşım yanında, modern dönemlerde çağdaş İslam düşünürleri tarafından geleneksel yaklaşımdan farklı olarak yeni diyebileceğimiz yorumlama biçimlerinden söz edilmektedir ki bunlardan birisi de **tarihsel** yorumdur. Yani vahyin “**metin-tarih**” ilişkisi bağlamında ele alınarak yorumlanması şeklinde nitelenebilecek olan “**tarihsel yorum**” veya “**tarihselci yöntem**”dir.¹⁶

Tarihsel yorum bağlamında Kur’an’ın tarihselliği çerçevesindeki ilk tartışmalar on dokuzuncu yüzyılda Seyyid Ahmed Han tarafından başlatılmış, yirminci yüzyıldaki bazı Müslüman aydınlardan Fazlur Rahman, Muhammed Arkoun, Hasan Hanefî, Nasr Hamid Ebu Zeyd ve Muhammed Abid el-Câbirî gibi çağdaş İslam Düşünürleri tarafından savunulmuştur. Aydınlarımız ya doğrudan veya dolaylı bir şekilde Kur’an’ın tarihselliğinden ve ona tarihselci bir yöntemle yaklaşılmışından söz etmektedirler. Mesela; Fazlur Rahman, varoluşçu tarihselciliğin önemli isimlerinden olan Hans Georg Gadamer ile isim vererek tartışmış ve kendisi bir diğer tarihselci

¹⁴ J. M. S. Baljon, Modernist Düşüncenin Şekillenışı: Şah Veliyyullah Dehlevî, (Çev:İsmail Çalışkan), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s.178.

¹⁵ Çağdaş İslam Düşüncesinde Tecdid I, (t.y.). Erişim tarihi: 04 Nisan 2022, <https://acikders.ankara.edu.tr/mod/page/view.php?id=102771>

¹⁶ Recep Demir, s.4.

Emilio Betti'nin yanında yer almıştır. Yine Muhammed Arkoun, açıkça tarihselciliğin hem İslâm geleneğini hem de Kur'an'ı anlamada bir yöntem olarak kullanılması gerektiğini belirtmiştir.¹⁷

Cemaleddin Afgani peygamberliği felsefi bir yaklaşımla açıklama yolunu tutmuştur. Ona göre peygamberin vahiy yolu ile öğrendiği şeyleri felsefenin muhakeme sonucu elde ettiği şeylerle kıyaslamak mümkündür. O, peygamber ve vahyin insaniliğin tahakküm altına alınması hatta bir tür esirlik olduğunu ifade etmekte ama insanların barbarlıktan kurtarılıp dini terbiye sebebiyle medeni bir seviyeye doğru yürümelerinde vahyin kendisinden kaçınılması mümkün olmayan bir yol olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.¹⁸

Muhammed Abduh'a göre vahyin, bir aracı veya aracısız Allah katından gelen ve özel şahsın nefsinde bunu hissettiği 'irfan' olarak tarif edilmesi, vahyin ortaya çıkmasındaki akli zorlukları ortadan kaldıracaktır. Ona göre vahyin aracılı olması, bir ses şeklinde hissedilmesiyle olurken aracısız olması ise doğrudan hissedilmesidir.¹⁹

Abduh'un vahiy ve nübüvvet konusunda akla uygun yorumlamadan kaynaklanan görüşlerinin bazı çıkmazları bulunabilir. Son tahlilde bütün bunlara rağmen Abduh'un tariflerinin en olumlu yönü, vahyin süreç psikolojisini ortaya koymaya çalışması ve vahiy sürecinde peygamberin rolü üzerinde durmasıdır. Abduh'a göre vahiy, ilahi bir durum olarak kabul edilmekte, fakat Hz. Peygamber'in iç kişiliği ile bağlantılı olduğu ifade edilerek onun tamamen dışsal olmadığı ortaya konmaktadır.²⁰ Abduh'un vahiyle ilgili bu görüşü Fazlur Rahman tarafından geliştirilecek ve Kur'an'ın tarihselliğinin felsefi temeli haline getirilecektir.

Reşid Rıza, Allah'ın emrinin/ayetlerinin yaratılmış ve yazılmış (tekvini ve teşri'i)²¹ olmak üzere iki tür olduğundan bahseder. Teşri'i emir, vahiy yoluyla indirilendir.

¹⁷ Recep Demir, s.44.

¹⁸ Mehmet Zeki İşcan, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 26, 2006, s. 41.

¹⁹ İşcan, s. 42.

²⁰ İşcan, s. 43.

²¹ Allah'ın kainatta koymuş olduğu fiziki kanunlar vardır. Yer çekimi kuvveti, suyun kaldırma kuvveti gibi, bunlara tekvini kanunlar denir. Mesela, bitkiyi sulamazsanız kurur; bu tekvini kanundur. Kainatta kurulu düzene, fizik kanunlar bütününe tekvini kanunlar denir. Teşrii kanunlar ise, Allah'ın indirdiği dinin hükümleridir. Bunlar gerek ibadetler konusunda gerekse de insanlar arasındaki münasebetleri düzenleyen kanunlardır.

Reşid Rıza vurgusunu daha ziyade hidayet, bireysel ve toplumsal ıslah ekseninde yoğunlaştırmıştır. Vahyin tarih üstü geçerliliğine inanır. Her ayetin her zaman ve zeminde söyleyecek bir sözü vardır fikrini savunur.²²

Fazlur Rahman, Çağdaş İslam düşünürlerinin bazılarına göre doğrudan doğruya naslar hakkında konuşmuştur ve nasların modern zamanlardaki aktüel değer ve işlevini sorgulamıştır. Vahyin mahiyeti ile ilgili görüşünden dolayı Mevdudi ve Cemaat-i İslamî ve Pakistandaki bazı kesimlerce “Münkirü’l-Kur’an” ithamına uğramış hatta başına on bin rupi ödül konulmuştur. Fazlur Rahman’ın yöntem ve teklifleri ciddi ölçüde farklılık arz etse de Muhammed Abduh, Muhammed İkbal, Seyyid Ahmed Han, S. Emir Ali gibi isimlerce temsil edilen ıslah tecdit çizgisinde olduğu görülecektir.²³

Fazlur Rahman Şura Suresi 51. ayetten²⁴ hareketle vahyin tenzili konusunda dört esasa ulaşır.²⁵

1) Allah insanlarla doğrudan doğruya konuşmaz, Allah'ın konuşması peygamberin kalbine Ruh'u göndermesiyle olur.

2) Böylelikle Ruh, Peygamber hakikati görüp kelimeye dökmesini temin eder; ancak bu, Hz. Muhammed'in kendi arzusundan konuştuğu anlamına gelmez.

3) Ayrıca Peygamber duyulan ses akustik özellikleri olan fizikî bir ses değil, gerçek zihnî bir ses ve fikrî bir kelimedir.

4) Veya bu Ruh, vahiy elçisi şeklini alarak vahyi peygambere "iletir", ama vahiy elçisi nasıl olursa olsun gerçekte vahyi veren bizzat Allah'tır.

Fazlur Rahman'a göre vahiy, Allah'ın insana emrini bildirmesidir; emir ise uygulanmak, gereğini yerine getirmek içindir. Emrin uygulanması için, gereğini yerine getirilebilmesi için dikkat

²² Mustafa Öztürk, “Neo-Selefilik ve Kur’an-Reşid Rıza’nın Kur’an ve Yorum Anlayışı Üzerine”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt:4 sayı: 2, 2006, s. 89.

²³ Mustafa Öztürk, “Tarihsellik ve Fazlur Rahman”, İsmail Kara, Asım Öz(Ed.), “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi”, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013, s.194.

²⁴ “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla ve ya perde arkasından konuşur, yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. Doğrusu O, yücedir, bilgedir.” (Şûrâ 42/51).

²⁵ Yılan, s.17.

çeken nokta anlaşılmasıdır.²⁶ Anlaşılmayan bir emir uygulanabilir mi? Fazlur Rahman, vahyin anlaşılmasıyla ilgili olarak miraç hadisesi üzerinde konuyu tartışır. Miraç hadisesini de açıklarken peygamberin yükselmesinden ziyade vahiy temsilcisinin inmesinin söz konusu olduğunu iddia eder ve tecrübenin fiziksel bir yerden bir yere gidiş şeklinde değil içsel olduğunu savunur.²⁷ Fazlur Rahman Miraç ayetlerine dayanarak ortaya koyduğu bazı ilkeleri bütün vahiy sürecini anlamada kullanacaktır. Yani bütün vahyi tecrübelerin temelde ruhi olmasıdır. Peygamberin beni bütün hazır bulunuşluğuyla genişler ve hakikati içsel olarak alır.²⁸ Ona göre, bütün vahiy deneyimleri aslında bir ben genişlemesi ya da açılımı ve emr ile özdeşleşme biçimidir.²⁹

Fazlur Rahman, Miraçla ilgili âyetlere dayanarak, vahiy süreciyle ilgili şu ana ilkelere ulaşmıştır. 1-Bütün vahyî tecrübeler temelde ruhidir. 2-Peygamber'in beni, bütün hazır bulunuşluğuyla genişler ve hakikati içsel olarak alır. 3-Bu alış ne kendisinin ne de vahiy temsilcisinin fiziksel bir gidiş gelişi değildir. 4-Hakikat Peygamberin öznel hislerinin ötesinde aşkın bir kaynağa aittir. 5-Bu ruhi tecrübe 'kalp' işi olsa da, aynı anda lafza bürünür.³⁰

Vahyin anlaşılması bağlamında Fazlur Rahman'ın, bugünden Kur'an'ın indiği döneme gidip, anlamayı ve elde edilen mana ve nüzul dönemindeki tarihsel durum/şartlar arasındaki ilişkiden hareketle Kur'an'ın gösterdiği ideali tespit edip kendi durumumuza karşı bu ideal doğrultusunda bir cevap vermeyi barındıran bir yorum sürecidir.³¹

Fazlur Rahman'ın hermönetiğinde öne sürdüğü ikili hareket olarak nitelenen usul teklifinde Kur'an'ın mesajını bir bütün olarak anlamanın önemini vurgular. Metne dönüş anlama sorunu için yetmemektedir. Dolayısıyla hem metni bütünsel anlamda, hem de kendi sorunlarımıza bütünsel ve tutarlı cevaplar bulmada yapılacak şey, metni tarihsel ortamına götürmektir. O dönemin dini, ahlaki, toplumsal sorunları neydi ve nasıldı? Putperestlik, sosyoekonomik eşitsizlikler bağlamında cinsiyetler arası eşitsizlik, ırklar arası ayrımcılık, yoksulluk, hileli ticari faaliyetler, dünyevilik vb. durumların olduğu bir ortamda nazil olan Kur'an'ın ilk ayetleri açıkça gösterir ki, "İslam; Allah,

²⁶ Adil Çiftçi, Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2000, s.61

²⁷ Çiftçi, s.62

²⁸ Çiftçi, s.64

²⁹ Çiftçi, s.66

³⁰ Yılan, s.43.

³¹ Mustafa Öztürk, "Tarihsellik ve Fazlur Rahman", İsmail Kara, Asım Öz(Ed.), "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi", Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013, s.208.

insan ve evren hakkındaki bazı dini, ahlaki fikirlerle desteklenen bir sosyoekonomik adalet ve ıslahat hareketi olarak doğmuştur. Onun içindir ki Kur'an salt nazari bir belge değil, aynı zamanda tarihsel bir metindir.³²

Fazlur Rahman'ın temel hedefi, Kur'an'ın dini-ahlaki temelde hedef gösterdiği idealleri modern dünya düzleminde gerçekleştirebilme ve çağın dışına düşmeden çağdaş meydan okumalara karşı koyabilmeyi başarabilmektir. Ona göre bunu başarmanın yolu, belli bir toplumsal ve tarihsel, matraste nazil olan ayetlerdeki hukuki talimatları tüm zamanlarda lafzi mucibince tatbik etmek değil, söz konusu talimatların özündeki külli manayı/maksadı kavramak ve buradan hareketle modern duruma mukabelede bulunmaktır. Öyleki Kur'an toplumsal düzen ve hukuk alanında son sözü söylememiş aksine ilk hitap çevresindeki toplumsal konularda ortaya çıkan tikel sorunlarla ilgili çözümler önermiştir.³³

Muhammed Âbid el-Câbirî, düşünce tarihimizdeki epistemolojileri üç ana grupta inceler.³⁴ Bunlar; irfan, beyan ve burhandır. O irfan konusunu, akıldışı kavram ve kurgulara dayandığı için aklı ortadan kaldırmış olmasını eleştirerek İslam düşüncesinin ilerlemesinin önündeki en önemli engellerden biri olduğunu ifade eder. Beyan epistemolojisiindeki eleştirisi de şu şekildedir. Lafız-mana problematiği ile İslam hukuku lafızlara bağlı kalarak hükümlerin çıkarıldığı bir sisteme dönüştürülmüştür. Lafızlara bağlı kalmanın olumsuz etkisi sonucunda içtihat kapısının kapanması olmuştur. Cabiri'ye göre zaman içinde selefin otoritesinin kutsallaşması sonucu bütünüyle din anlamı kazanmıştır. Bütün bunlar özelde Arap-İslam, genelde İslam düşüncesinin tıkanmasının arkasındaki sebeplerdir. Cabiri yenilenmenin temelini burhanî epistemolojiyi yerleştirir. Ona göre burhanî epistemoloji belli bir ideolojinin veya epistemolojinin dar sınırları içerisinde hapsolmemiş evrensel akıldır. Ona göre kültürümüzü akılcı bir eleştiriye tabi tutmadan bu fikri birikimler bazen radikalizm bazen de selefilik olarak karşımıza çıkacaktır.

Câbirî, esbab-ı nüzulün önemine değinir ve esbab-ı nüzul bizi vahyin geliş sebebine, hükümlerin iniş sebebine götürür. Bu nedenle yeni hükümler ortaya konulurken vahyin indiği

³² Çiftçi, s.129,130.

³³ Mustafa Öztürk, "Tarihsellik ve Fazlur Rahman", İsmail Kara, Asım Öz(Ed.), "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi", Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013, s.206.

³⁴ Emine Ölçer, İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma Muhammed Abid El-Cabiri Örneği, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çorum 2019, s.61,63,72,81.

şartları, amaçları ve ortamı dikkate aldığımız gibi kendi şartlarımız çerçevesini ve koyacağımız hükmün faydalılığını azami ölçüde yerine getirip getirmediğini dikkate alarak oluşturmalıyız. Böylece kendi dönemimizin faydasına uygun çözümler sunabiliriz.³⁵ Câbirî bu noktadaki çözüm önerisiyle Fazlur Rahman’a benzer bir yaklaşım ortaya koymuştur. Ona göre, metodolojik açıdan Kur’an’ı hem kendisiyle hem de bizlerle çağdaş kılacak bir ilişki kurmanın yollarından biri Kur’an’ı Kur’an ile açıklamaktır. Kur’an’ın kendisiyle tefsiri, metni ilk aşamada yalnızca bütüncül yapısı içinde anlamayı hedefler.³⁶

Câbirî’nin Kur’an ve indiği toplum ve tarih arasındaki ilişkiye odaklandığını görmekteyiz. Özellikle aynı kıssanın farklı varyantlarının bulunması, vahyin indiği andaki tarihi durumun dikkate alınmasıyla açıklar. Kimi zaman kıssanın başının bırakılıp doğrudan sorunun anlatılması, o dönemde yaşananlarla ilgilidir. Câbirî’nin tarih ve Kur’an arasındaki bağı dikkate aldığının bir göstergesi de esbab-ı nüzul rivayetlerine verdiği önemdir.³⁷

Câbirî eserlerinde, eleştirel analiz yöntemiyle tarih ve İslam geleneğini yeni bir okuyuşla incelemiştir. Bu eleştirel okumayı yaparken mevcut kültürel mirasın reddi değil, yenilenmesi ve tamiridir.³⁸

Tarihselcilik konusuna zaman içerisinde Hasan Hanefi, Nasr Hamit Ebu Zeyd, Muhammed Arkoun gibi isimler de katılmış hatta Fazlur Rahman’ın kimi zaman ilkesizlik ve tuttarsızlıkla suçladığı Seyyid Ahmed Han’dan Muhammed Abduh’a ve Reşit Rıza’ya kadar birçok ismin aynı kategoride değerlendirilmesini Mustafa Öztürk tuhaf bir sonuç olarak ifade etmektedir.³⁹

Muhammed Arkoun, vahyin günümüze uyarlanarak anlaşılması konusunu, ancak ilk dönemdeki dinamik yapısına kavuşturulmasıyla mümkün olacağını dile getirir. Dünya genelinde yüksek oranda bir dine dönüşün olması için, dîni anlayışın yeniden güncelleşmesi, tarih içinde kabuklaşıp katılaşmış bir yapıyla değil, ilk dönemdeki dinamik yapısıyla mümkün olacağını savunur. Bunun gerçekleşmesini de şöyle ifade eder. Dinin mensupları tarafından dinin katılaşmış

³⁵ Ölçer, s.112.

³⁶ Ölçer, s.126.

³⁷ Ölçer, s.127.

³⁸ Ölçer, s.128

³⁹ Mustafa Öztürk, “Tarihsellik ve Fazlur Rahman”, İsmail Kara, Asım Öz(Ed.), “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi”, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013, s.206.

yapısının sorgulanması ile vahyin sahip olduğu ilk dönemdeki dinamizminin yeniden ortaya çıkarılması gerçekleşmiş olacaktır.⁴⁰

Arkoun'un vahyi insanın iç dünyasındaki sınırı olmayan ve tekrarlanan anlamların ortaya çıktığı olanaklar olarak tarif etmesi anlaşılması zor felsefî bir tariftir ve bunula birlikte adeta vahyin insan şuurunda meydana gelen yansımaları gibi bir ifade kullanmaktadır ki bu, vahyin insanileşmesi gibi bir anlam ifade etmektedir. Buna benzer ifadeleri Hasan Hanefî' de de görmekteyiz.⁴¹

Abdülkerim Sürüş, işrâkî felsefe terminolojisiyle vahyi yeniden açıklama yoluna girmiştir. Sürüş'a göre vahiy, Hz. Peygamber'in dinî tecrübesi doğrultusunda yaratıcıyla ittisal ederek edinmiş olduğu bilgilerdir. Gelenekteki rüya ile vahiy alma yöntemini vahiy olgusunun bütününe yayarak açıklar. Abdülkerim Sürüş, vahyin ilham gibi Hz. Peygamberin ruhunda (nefsinde) vuku bulduğunu ifade eder. Her kişinin nefsi de ilahidir, fakat Peygamberin nefsi başkalarının nefsinden farklıdır. Onun nefsi Allah'la birleşmektedir. Bu birleşmeden maksat Hristiyanlıkta olduğu gibi hulul değildir. Tıpkı Mevlana Celaleddin Rumî'de olduğu gibi Sürüş'a göre de Peygamberin Allah'la bu manevi birlikteliği onun Allah olduğu anlamına gelmemektedir. Sürüş'a göre, Kur'an ayetlerinde, Hz. Muhammed'e ayetlerin bir melek vasıtasıyla indirilmesinden daha çok, Hz. Muhammed'in Kur'an râvîsi olduğu önem taşımaktadır.⁴²

Sürüş'un, "vahiy ve Kur'an" konusundaki görüşünü, daha çok İbni Arabî ve Mevlana'nın tasavvufî görüşlerinden yola çıkarak açıkladığını, yine ayrıca vahiy ve Kur'an'daki geleneksel görüşe ters düşebilecek yeni yorumlara da yer verdiği söylenebilir.⁴³

Evrensellik, tarihsellik meselesinde Muhammed Müçtehid Şebusterî, iki noktadan bahseder. Bunlardan birincisi metnin kendiliğinden anlamı ortaya çıkarmaması, her tefsir edenin metne bir ön kabulle yaklaşması. İkincisi de metnin üzerinde sabitlenen anlam ve buna dayalı olarak o dönemdeki

⁴⁰ Hasan Hüseyin İslam, Muhammed Ahmed Halefullah, Muhammed Arkoun, Nasr Hâmid Ebû Zeyd Ve Hasan Hanefî'nin Kur'ân'la İlgili Görüşlerinin Temelleri ve Kaynakları, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş 2013, s.47.

⁴¹ Hasan Hüseyin İslam, s.48.

⁴² Qari Feriaghun Batoor, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2017, s.30.

⁴³ Batoor, s.34

uygulamaların evrenselleştirilerek bu gün içinde yükümlülük ifade etmesi üzerinde durur. Şebusteri, naslardan evrensel uygulama çıkarılamayacağı görüşündedir.⁴⁴

Hasan Hanefi, Kur'an'da⁴⁵ belirtildiği üzere insanlar kendi yaratılış (karakter) ve mizacına uygun bir yoruma yatkındır. Dinlerin mesajlarını yorumlamak teşebbüsünde değişik yol ve yöntemler takip edilmiştir. Bunlar arasında tek bir yorumun benimsenmesi, o dinin tarih dışında kalmasına yol açar. Tek yorumun benimsenmesiyle rahmet vesilesi olarak telakki edilen mesajın zulme sebep olması kaçınılmazdır.

Hasan Hanefi, dini metinleri literal yöntemle anlama çabalarının sebebi olarak, nasların anlamını koruma hassasiyetinden kaynaklandığını üzerinde durur. Bu anlayışa göre güya anlam salt lafızdadır; zihin, vakıa, akıl ve tarih ondan ayrı olamaz. Aksine literal denilen harfi anlayış, teorik bir zorlamadır ve akıllı, nassı ve vakıayı inkâr etmek demektir. Tabi bu durum, dinin mubah alanlarını ortadan kaldırır. Hatta Hanefi, bunun kişileri tekfire kadar götüreceğini iddia eder. Vahiy bizatihi kendisi zaman ve mekânın dışındaki sözden soyutlanmış değildir. 'Esbâbı nüzul, bir mekânda; nâsih ve mensûh da bir zamanda cereyan etmiştir.' demek suretiyle işin özüne dikkatlerimizi çeker.⁴⁶

Sonuç

Modern dönem hem ortaya çıktığı Batı toplumunda ve hem de diğer toplumlarda sosyal, siyasal ve ekonomik etkiler yapmıştır. İslam Dünyasının da bu süreçte etkilenmesi kaçınılmaz olmuştur. Bu etki İslam dünyasının Kur'an algısı üzerine olduğu da görülür. İslam dünyasının geri kalmışlığının çözümünde ıslahçı, ihyacı, tecdidci ve modernist gibi kavramlarla isimlendirilen akımlar ortaya çıkmıştır.

Çağdaş İslâm düşünürlerinin temsilcileri İslam dünyasının içinde bulunduğu buhrana çözüm arayışları Kur'an ve sünnete dönme düşüncesini oluşturmuş bunu gerçekleştirmek için de İslâm'ı tarihi süreç içinde din diye algılanan yabancı unsurlardan ayıklama çabası içinde olmuşlardır. Bu çaba vahyin doğru anlaşılmasıyla doğrudan ilişkilidir. Problemin çözümü sadedinde onların vahiy

⁴⁴ Mustafa Tekin, "Muhammed Müçtehid Şebusteri", Muhafazakar Düşünce Dergisi, Cilt:13 Sayı: 50, 2017, s. 136,137.

⁴⁵ De ki: "Herkes kendi mizaç ve karakterine göre iş yapar." Rabbiniz kimin doğru bir yol tuttuğunu çok iyi bilmektedir. (İsra, 17/84.)

⁴⁶ Ramazan Altıntaş, "Dini Anlamada Yöntem Sorunu: "Hasan Hanefi Örneği", Kader Kelam Araştırmaları Dergisi, Cilt: 15, Sayı: 2, 2017, s. 280.

kavramıyla ilgili farklı yaklaşımlar ortaya koyduklarını görmekteyiz. Vahiyle ortaya çıkan anlama ve temellendirmeler akıl nakil çerçevesinde yapılmıştır. Vahyin akılla çelişmeyeceği ilkesinden hareketle çağdaş İslam düşünürleri bu ilkenin sonucu Batı düşüncesiyle mücadele etmişlerdir. Tarihî mirası ilim ve akıl merkezli bir yaklaşımla eleştiriye ve elemeye tabi tutmuşlar ve günümüz şartlarına göre dini kaynakların yeniden yorumlanmasıyla Müslüman toplumların sorunlarına çözüm bulunacağı üzerinde durmuşlardır.

İslam dünyasının geri kalmışlığı sorunsalında çağdaş İslam düşünürleri Kur'an perspektifinden çözümler ortaya koymuş olmaları, onları bu konuda mutabık gösterse de çözüm önerilerinde bir birliktelik barındıran sistemleri olduğunu göstermez. Çözüm arayışlarındaki samimiyetleri öne sürdükleri görüşlerin doğru olduğunu da ifade etmez. Bu arayışları bağlamındaki ilmi zihni faaliyetler, tartışmalar önemlidir.

Günümüz Müslümanları Kur'an'ın öngördüğü hayat için lüzumlu ve anlamlı olan etkin bir dünya görüşünden habersizdirler. Fazlur Rahman'a göre, Müslümanların Kur'an'ın manasını bir bütün olarak anlayabilmesi için onlara yardımcı olacak bir yorum teorisine gereksinim duyulmaktadır. Bu yapıldığı takdirde problemin çözümünde yol bir nebze kat edilebilir.

Fazlur Rahman'ın yazılarından çıkarılan genel sonuçlardan en önemli unsuru şu oluşturmaktadır. Günün problemlerini çözmek üzere Kur'an'ın çağdaş bir yorumuna duyulan ihtiyacın olmasıdır.

Modern toplumda muhafazakarlık ve çağdaşçılık (liberalizm ve modernizm) şeklinde iki temel uçun olduğunu ifade eden Fazlur Rahman, muhafazakarların tümüyle geçmişi muhafazaya çalışmamaları, İslami olan ile tarihi olanı ayırt etmeleri gerektiğini vurgular. Tarihsellik yorumu nedeniyle ağır eleştirilere maruz kalan Fazlur Rahman günümüzde de ve sonrası için yaklaşımı açısından eleştirilmeye devam edecek görünmektedir.

Hasan Hanefi, Kur'an'da işaret edildiği gibi herkes kendi karakterine yaratılışına ve mizacına uygun bir yorumu temsil eder. Tek bir yorumun benimsenmesi, o dini tarih dışına itilmesine neden olacağını vurgular. Dolayısıyla, asıl olan vahyin mesajını ve özünü anlamada çoklu yöntem ve yorum biçimleri üzerinde durmanın gerekliliği üzerinde durmuştur.

Çağdaş İslam düşünürleri sistemlerinin benzer ya da farklı yönleriyle genel anlamda dinin doğru anlaşılmasına vurgu yapmışlardır. Bunun yolunun da vahyin mesajlarının yani Allah'ın emir ve nehiylerindeki muradın doğru anlaşılması üzerinde tartışmışlar ve düşünce sistemlerini bu minvalde geliştirmişlerdir. Çağdaş İslam düşünürleri fikirlerini ifade ettikleri zamanda toplumlara anlatmakta oldukça sıkıntı çektikleri bir gerçek olmakla birlikte Müslüman dünyada fikirleriyle dikkat çekmeleri de ayrı bir durumdur.

Şu gerçeği ifade etmek gerekir ki Müslüman dünyası birkaç yüzyıldır içinde bulunduğu durumun sebebini sadece dışarda aramamalıdır. İslam dünyasının ızdırabını içinde hisseden samimi çalışmalar serdeden ilim adamlarını kolay harcama yöntemi seçtiği sürece bu ızdırabın kısa sürede bitmeyeceği izlenimi oluşmaktadır. Bu yolda çaba sarf edenlerin devlet ve sivil toplum kuruluşlarınca desteklenmeleri önerilir.

KAYNAKÇA

ALTINTAŞ Ramazan, "Dini Anlamada Yöntem Sorunu: "Hasan Hanefî Örneği", Kader Kelam Araştırmaları Dergisi, Cilt: 15, Sayı: 2, 2017, ss. 275-282

BALJON J. M. S., Modernist Düşüncenin Şekillenışı: Şah Veliyyullah Dehlevî, (Çev:İsmail Çalışkan), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, ss.263.

BATOOR Qari Feriaghun, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2017, 101 s.

CEYHAN Mehmet Akif, "Müslüman Geleneğinde Vahiy Anlayışı", Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sayı: 11, 2018, ss. 469-491.

Çağdaş İslam Düşüncesinde Tecdid I, (t.y.). Erişim tarihi: 04 Nisan 2022, <https://acikders.ankara.edu.tr/mod/page/view.php?id=102771>

ÇİFTÇİ Adil, Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2000, s.61

DEMİR Recep, "Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem", Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, cild:1, sayı:1 2012, ss.33-105.

DEMİRCİ Muhsin, Vahiy Gerçeği, İFAV, İstanbul 2011, ss. 347

İSLAM Hasan Hüseyin, Muhammed Ahmed Halefullah, Muhammed Arkoun, Nasr Hâmid Ebû Zeyd Ve Hasan Hanefî'nin Kur'ân'la İlgili Görüşlerinin Temelleri ve Kaynakları, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş 2013, 137 s.

İŞCAN Mehmet Zeki, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 26, 2006, ss. 27-55.

KILIÇ Recep, "Batı Düşüncesindeki Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahyi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sayı: 51, 2010, ss. 5-13

ÖLÇER Emine, İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma Muhammed Abid El-Cabiri Örneği, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çorum 2019, 131 s.

ÖZTÜRK Mustafa, "Neo-Selefilik ve Kur'an-Reşid Rıza'nın Kur'an ve Yorum Anlayışı Üzerine", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt:4 sayı: 2, 2006, ss. 77-106.

ÖZTÜRK Mustafa, "Tarihsellik ve Fazlur Rahman", İsmail Kara, Asım Öz(Ed.), "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi", Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013, ss.193-212.

RAHMAN Fazlur, "Kur'an'ı Yorumlama", çev. Osman Taştan, İslâmi Araştırmalar Dergisi, Ankara 1987, ss. 100-105

ŞENAY Bülent, "Küreselleşme Sürecinde Dinlerin Yeri ve Çağdaş İslam Dünyası'na Bir Bakış", Cağfer Karadaş(Ed.), "Çağdaş İslam Düşünürleri", Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, ss 395.

TEKİN Mustafa, "Muhammed Müçtehid Şebusteri", Muhafazakar Düşünce Dergisi, Cilt:13 Sayı: 50, 2017, ss. 127-150.

ULUKÜTÜK Mehmet, "Çağdaş İslam Düşüncesinde Din ve Ahlak İlişkilerini Gelenek ve Modernlik Bağlamında Okumanın Sorunları: Cabiri Özelinde Bir Eleştirel Soruşturma", Muhafazakar Düşünce Dergisi cilt:13, sayı:48, 2018, ss. 11-39.

UYANIK Mevlüt, "Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu", Fecr Yayınları, Ankara 2011, ss. 268.

YAVUZ Yusuf Şevki, "Vahiy", "Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi", Ankara:TDV yayınları, 1989; 42: ss. 440-447

YILAN M. Abdulkadir, Fazlur Rahman'ın Vahiy Anlayışı, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çorum 2013, 64 s.

KUTADGU BİLİĞ'İN TÜRK TEFEKKÜR TARİHİ AÇISINDAN ÖNEMİ

Şengül DOĞAN¹

Giriş

Türk-İslam ilk dönemini teşkil eden XI. yy. Türk tarihinin siyasi, askeri yönlerden gelişmelerine tanıklık eden dönem olmakla beraber aynı zamanda kültür tarihi açısından da büyük önem taşıyan bir devirdir. Doğuda İslam Dünyası'nda hâkimiyetin Türklere geçmesiyle beraber Türk devletlerinde sağlanan huzurlu ve refah ortam birçok mütefekkirin düşüncelerini ifade etmelerine zemin hazırlamıştır. Karahanlı döneminde Arapça yazılı belgeler kendini gösterirken, çeşitli dillerin zuhur ettiği bir dönem olmakla beraber Türkler kendi öz kültürlerini süregelmışlerdir. XI. yy. Türk tefekkür hayatının iki önemli eserine şahitlik etmiştir. Bunlardan ilki; Kaşgarlı Mahmud'un kaleme aldığı Divan-ü Lügati't Türk, diğeri ise Türkistan'ın Balasagun şehrinde Yusuf Has Hacib'in yazdığı Kutadgu Bilig adlı eserdir. Kutadgu Bilig, Yusuf Has Hacib tarafından XI. yüzyılda Karahanlı hükümdarı Tavgaç Buğra Han'a hitaben yazılan Türk-İslam edebiyatının ilk yazılı eseridir. Kutadgu Bilig'de hem İslam öncesi Türk tefekkürü hem de İslam sonrası Türk tefekkürü açısından bilgiler yer alır. Eser iki dönem arasında köprü görevi görerek yaşanan süreçler hakkında bizlere bilgiler sunar en önemlisi de Yusuf Has Hacib, ortak paydada insan olmanın erdemli bir varlık olmaktan geçtiğini söyler. Düşünür, insanın erdemleri nasıl elde edeceğini, mutlu bir hayatın nasıl mümkün olunacağı gibi pek çok konuda fikirler sunarken aynı zamanda ideal bir toplumda yöneten-yönetilen ilişkisinin nasıl olması gerektiği hususunda düşüncelerini bizlere sunmaktadır. Eser, birbiriyle ilişkili olan birey, toplum ve devlet hayatının ideal bir biçimde düzenlenmesi için gerekli olan unsurların nasıl elde edileceğini gösteren nasihatname biçimindedir. Bu durumun belirgin dizeleri şöyledir; “Kitap adı verdim Kutadgu Bilig'i kutlu olsun, okuyanın tutsun elini. Sözümü söyleyip kitabı bitirdim. Her iki dünyayı tutman için eline sundum. Kişi kutla (devletle) elinde tutarsa iki dünyayı. Mutlu olur, bu sözüm tümüyle doğru.” Yusuf Has Hacib mutlu olmanın yolunun devlet temelli bir yaşayış şekli ve bu devletli olma halinin ise erdemli bir hayattan geçtiğini ifade eden bilgiler sunmaktadır. Kutadgu Bilig, yerel bir eser olmaktan ziyade, tüm insanlığa nasihatler sunar. Eser, sadece Türk tarihi ve medeniyetinin önemli kaynağı olmamakla beraber tüm insanlığa yön verebilecek, evrensel mahiyette bir başyapıttır. Biz

¹ Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ABD, Doktora Öğrencisi.

bu tebliğimizde birçok yönden incelenmeyi hak eden Kutadgu Bilig'i daha çok Türk tefekkür tarihine etkilerini konu edinip sunmayı hedeflemekteyiz.

Yusuf Has Hacib ve Kutadgu Bilig Hakkında

Yusuf Has Hacib, Balasagun Türkleri 960-961 yılında İslamiyet'i kabul ettikten 58 yıl (1018 yılında) sonra dünyaya gelmiştir. Bu dönemde İslamiyet yurtta iyice benimsenmiş ve yerleşmiş durumda idi. Yusuf Has Hacib, çalışkan bir yapıya sahipti ve bu dinamikliğini pek çok düşünürün eserlerini okuyarak Kutadgu Bilig adlı eserinde somut bir hale getirmiştir. Firdevsi'nin Şehnamesi, Farabi ve İbn Sina'nın Arapça felsefe eserlerini okuyarak ilim dünyasını genişletmiştir. Balasagun'lu Yusuf, Kutadgu Bilig'i Balasagun'da yazmaya başladı, 1068 yılında memleketinden ayrılarak Doğu Karahanlı devletinin merkezi Kaşgar'a gitti. Çalışmalarının ardından 1069 yılında önemli eseri Kutadgu Bilig'i tamamladı.² Türk kültürünün mihenk taşı olarak kabul edebileceğimiz Kutadgu Bilig; XI. yüzyıl Karahanlılar döneminde, Yusuf Has Hacib tarafından dönemin sultanı olan Tavgaç Buğra Han'a sunulan Türk-İslam edebiyatının ilk yazılı eseridir. Eserin kelime mahiyeti "Mutluluk Veren Bilgi" anlamına gelmektedir. Düşünür, eserini Tavgaç Buğra Han adına yazma vesilesiyle Karahanlı devletinde "Has Hacib"lik rütbesine erişmiştir. Böylelikle siyasi hayatta önemli bir statüye erişmiştir.³ Her dönemin toplumsal olarak sosyokültürel, politik, ahlaki, inançsal ve iktisadi gibi pek çok sorunları olagelmıştır. Kadim geleneklere baktığımızda Çin, Hint, Grek ve Türk toplumlarında değişim, gelişim ve dönüşüm durumları var olmuştur. Buhranların yaşandığı dönemlerde toplumu ayakta tutan devlete dair sorunlara da çözüm arayışları kendini göstermektedir. Yaşadığı toplumdaki sorunlara çözüm arayışında olan bilge kimseler yeni teklifleri ile içtimai düzeni tekrardan kurmayı hedeflemişlerdir. Türk-İslam düşünürü Yusuf Has Hacib bu durumun seçkin örneklerinden biridir.

Kutadgu Bilig'in Türk tefekkürü hakkında önemli unsurları barındırdığını Reşid Rahmeti Arat'ın,

Türk cemiyetinin teşkilatı bakımından olduğu gibi fikir hayatı bakımından da çok önemli bir devrin aynası olan Kutadgu Bilig'den Türklük bilgisi sahasına birçok yeni noktaların eklenmesi hususunda istifade edileceğinden şüphe etmiyorum. Eserin içine girip zevkine varacak kadar sabır ve sebat edenler, şüphesiz Kutadgu Bilig'i yalnız yazıldığı devir içerisinde değil, bugünkü şartlar içinde de seveceklerdir.⁴

ifadelerinde bulmaktayız.

² Agop Dilaçar, *Kutadgu Bilig İncelemesi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, s. 21-23.

³ Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, YKY Yayınları, İstanbul, 2013, s. 166.

⁴ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig (ön söz)*, çev. Reşit Rahmeti Arat, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1985, s. 9.

Kutadgu Bilig'in üç nüshası bulunmaktadır. 1896 yılında Kahire'deki Hidiv Kütüphanesi tanzim edilirken Kutadgu Bilig'in yeni nüshası bulunmuştur. Memlûk Devleti Komutanlarından İzzeddin Aydemir adını 14. Asırda Arap harfleriyle yazılmış bu nüsha Kutadgu Bilig'in Mısır nüshasıdır. 1897'de Herat nüshasının transkripsiyonunu yayımlamaya başlayan Radloff, Mısır nüshasının ortaya çıkmasıyla beraber çalışmalarını durdurmuştur. İlerleyen süreçte Radloff, Mısır ve Herat nüshalarını karşılaştırarak eseri Rus transkripsiyon harfleriyle ve Almanca tercümesiyle yayımlamıştır. 1913 yılında Zeki Velidi Togan, Sagay Türklerinden Prof. Katanov vasıtasıyla Kazan Üniversitesine bağlı Tarihi Arkeoloji ve Etnografya Cemiyeti tarafından araştırmalar yapmak üzere Türkistan'ın Fergana vilayetine gönderilir. Burada Zeki Velidi Togan Nemengan'daki bir kütüphanede Kutadgu Bilig'in üçüncü nüshasını bulur. Bulduğu bu yazıyı da kendisinin kaleme aldığı bir yazı ile duyurur. 1925'te Özbek âlimlerinden Fıtrat, Fergana nüshasını yeniden bilim dünyasına tanıtır. Fıtrat'ın kaleme aldığı yazısı Türkiye Türkçesine ve Almancaya çevrilerek yayımlanır ve Taşkent'te bulunan bu nüshayla birlikte Kutadgu Bilig nüshalarının araştırılması tamamlanır.⁵

Türk kültürünün önemli eserlerinden biri olan Kutadgu Bilig hakkında Türkiye'de yapılan çalışmaların en önemlilerinden biri kabul edilen Reşit Rahmeti Arat'ın eseri beş yıllık çalışmanın neticesinde 1947 yılında yayımlanır. Arat bu çalışmasında Kutadgu Bilig'in üç nüshasını karşılaştırmalar yaparak, benzer ve farklı yönlerini belirtmiştir.

Kutadgu Bilig'in kimi kesimler tarafından siyasetname olarak algılanması onun çok yönlü içeriğe sahip olmasına sınır koymaktadır. Siyasetname'nin kelime mahiyetine değinirsek; insan topluluklarını idare etme, devlet işlerini yürütme sanatı, politik anlamlarına gelen Arapça siyaset kelimesi ile mektup, risale ve kitap manalarına gelen Farsça name kelimesinden oluşturularak devlet adamlarına siyaset sanatı hakkında bilgi verme ve devlet idaresinde dikkat etmesi gereken durumlarda önerilerde bulunma amacıyla yazılan bir edebi türdür.⁶ Kutadgu Bilig'i siyasetname çerçevesinde ele alırsak bir noktada onun zengin içeriğine sınır koymayı da beraberinde getiririz. Eserin içeriksel kısmının siyasi, ahlaki, sosyo kültürel, iktisadi, ailevi gibi pek çok geniş konulara değinmesi söz konusu iken onu sadece siyasetname olarak nitelendirmek Kutadgu Bilig'in mahiyetine gölge düşürmektedir. Kutadgu Bilig toplum açısından sadece siyasetname olarak değil onun sosyo-kültürel yaşamda insana yol gösteren kılavuz, nasihatname olduğunu göstermek

⁵ Muhammet Savaş Kafkasyalı, Gülnisa Jamal, *Kutadgu Bilig Araştırmaları Tarihi*, YTB Yayınları, Ankara, 2016, s. 25.

⁶ Nizamülmülk, *Siyasetname*, çev: M. Kanar, Say Yayınları, İstanbul, 2020, s. 19.

hedeflerimizden bir tanesidir. Sözlükte, bir şey saf, halis olmak, kötülükten ve bozukluktan uzak durmak, iyi niyet sahibi olmak ve başkasının iyiliğini istenç haline getirmek anlamlarındaki nush kökünden türeyen nasihat kavramı başkasının hata ve kusurunu gidermek için gösterilen gayret, iyiliği teşvik, kötülükten sakındırmak üzere verilen öğüt anlamına gelmektedir. Dürüst ve ahlaklı fertlerin oluşturduğu bir toplum meydana getirebilmek için öğüt veren eserlere her kültürde her dönemde rastlanmaktadır. Nasihatnameler (pendnameler) genelde ahlaki didaktik özellik taşıyan eserlerdir. İslam toplumları teorik ahlaktan ziyade ameli yani pratik ahlaka önem vermişlerdir. Nasihatnameler dinin emir ve yasakları ile gelenek ve töre ahlakı içinde yapılması gereken davranışlar ve yapılmaması gereken davranışlar hususunda yol gösteren önemli kılavuzlardır.⁷

Yusuf Has Hacib, insanın ve doğadaki varlıkların özünün aynı tabakadan geldiğini ve insan olmanın toplumsal bir varlık olma halinden geçtiğini ve bu beşerin derece olarak dil, din, ahlak, siyaset, kültür, millet olma bilinci, vatan sevgisi, erdemlere, değerlere sahip olma bağlamında diğer varlıklardan ayrıldığını göstermektedir. Kutadgu Bilig’de verilmek istenen düşünce, birbiriyle ilişkili olan birey, toplum ve devlet hayatının ideal bir biçimde düzenlenmesi için gerekli olan unsurların nasıl elde edileceğini göstermektedir. Kutadgu Bilig, yeni medeniyet ve kültür çevresine giren milletin, kadim geleneksel değer yargılarını yeni sentezlere ulaştırmak kaygısını yansıtmaya açısından da önemli bir eserdir.

Kutadgu Bilig’in yazıldığı XI. yüzyıl Orta Asya Türk dünyasının geçirmekte olduğu medeniyet değişiminin meydana geldiği çağdır. Türklerin, kadim değerleri ve yeni dinin getirdiği değerlerden dolayı Balasagunlu Yusuf, ahlaki ve siyasi prensipleri yeniden ele alıp değerlendirerek gelecek nesle ve kurulacak yeni Türk devletlerinin hükümdarlarına ve devlet kadrosunda yer alan kişilere derli toplu bir ahlak ve siyaset doktrini bırakmak amacıyla olmuştur.⁸

Kutadgu Bilig’in, mitolojik unsurlar barındırdığını onun insana has erdem ve duygulanımların doğadaki varlıklara benzetme yapmasında görülür. Kutadgu Bilig’de insana ait bulgular metafor⁹ ile ifade edilmektedir. Kutadgu Bilig’in asıl konusu ve okuyucuya vermek istediği mesaj dört kavramı temsil eden dört kişinin kendi aralarında konuşmalarından, alegorik tarzda, akıcı

⁷ İskender Pala, “Nasihatname” *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 32, İstanbul, 2006, s. 408-409.

⁸ Mahmut Arslan, “Kutadgu Bilig’deki Ahlak ve Siyaset Felsefesi”, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Konferansları*, İstanbul, 1986, s. 25.

⁹ İstiare demek olan metafordan maksat şudur: soyut mücerret olan bir meselenin anlaşılmasından güçlük çıktığında anlaşılmasının kolaylaştırmak maksadıyla İlk Çağ, Türk İslam filozofları ve hatta Yeni Çağ filozoflarından birçoğu metafordan yararlanmak yoluna gitmişlerdir. Bu da gösteriyor ki metafor sanatı sadece edebiyatçıların değil aynı zamanda felsefecilerin rağbet ettiği bir üslup tarzıdır. Bk. (Nihat Keklik, *Felsefe Bakımından Metafor*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1990, s. 19)

bir dille, edep kavramı dahilinde meydana gelmektedir. Kutadgu Bilig, insanın erdemleri nasıl elde edeceğini, mutlu bir hayat yaşamanın koşullarının neler olduğu, iyi insan olmanın ve diğer insanlara faydalı olmanın yollarını gösterme amacı güderken aynı zamanda devlet yapılanmasının nasıl olması gerektiği konusunda bireyin erdemli olması, yöneticinin halka, halkın yöneticiye nasıl davranması gerektiğini eserde karakterler üzerinden neşredilmektedir. Eserin ana rollerinde Kün-Toğdı adaleti, Ay-Toldı kutu, Ögdülmiş aklı ve Odgurmış ise gönlü/kanaati temsil ederek belirli olaylar çerçevesinde müellif görüşlerini beyan eder. Eserde ayrıca Küsemiş, Hacib, Oğlan ve Kumaru olmak üzere dört karakterde rol oynamaktadır.

Kutadgu Bilig, iki cihanda mutluluk veren bilgi, saadete erdiren bilgi anlamlarına gelirken; diğer anlamı kut’lu olma devletli olma bilgisi anlamına gelmektedir. Bu düşüncelere göre devleti yöneten hükümdarın kendisine topluma hükmetme vasfı verenin Tanrı olduğu ve kut adı verilen bu kutsal yolla Tanrı dünyayı nasıl ahenkli, uyumlu idare ediyorsa devlet yöneticisinin de bu denli yaşadığı toplumu yönetmesi önemlidir. Türk düşüncesinde ve yönetiminde töre, evrenin nizamını sağlayan ana unsur olarak yer almaktadır. Kutadgu Bilig’de siyasi yapılanmayla ilgili “Siyasetle bey düzenler ili, yasayı halk bu siyasete göre düzenler tavrını, kötü insanlara karşı siyaset yürütmeli, halkın bulanıklığını siyasetle süzmeli, ilin temeli direği hem dibi sağlamlığı töreyi halka paylaşdırmak” (b. 2128-2129) düşüncelerine yer verilmektedir. Kutadgu Bilig’in siyasi boyutunun temelinde ahlaki bir yapılanmayı da görmekteyiz. Yusuf Has Hacib yaşadığı toplumun adalet ve kanun çerçevesinde yönetildiğini ve kara bodun olarak adlandırılan halkın sınıfsal bir ayrım gözetmeksizin herkesin eşit haklara sahip olduğunu ve Türk sisteminde yerin ve göğün direği olarak kabul edilen törenin sınıfsal ayrıma engel olması onun ahlaki ve siyasi yönünün uyumlu olduğunu bizlere sunmaktadır. Yöneten ve yönetilenler olgusu Eski ve Orta Çağlarda sınıfsal ayrıma giden bir durumken; ruhaniler, efendi-köle ilişkisi bazı kesimlerin ayrıcalıklı haklara sahip olmasıyla birlikte getirir bu durum toplumsal kaosa, ahlak ve siyasetin birbirlerinden ayrılmasına sebep olur.¹⁰

Kadim Türk hâkimiyet anlayışında hükümdarın Tanrı tarafından seçilmiş ve ona önemli nitelikler atfedilmiş olarak vukuu bulan bir yanı söz konusudur. Bunun neticesinde Türk hükümdarlarının ilahi menşei bir bağı olmakla beraber kut adı verilen bu özel bağ devleti yönetme konusunda da özel bir boyut kazandırmaktadır. Kut, Gök Tengri tarafından seçilmiş kişiye bahşedilen kutsallıktı. Bu yüzden Kadim Türk geleneğinde yer ve gök nizamı önemli bir

¹⁰ İbrahim Kafesoğlu, *Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri*, İstanbul Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1980, s. 14.

konumdadır. Çünkü bu nizamı sağlayan etken güç Tanrı ve onun âlemi adil, uyumlu ve ahenkli bir şekilde yönetmesi bu durumunda hükümdar tarafından örnek teşkil edecek şekilde kendi halkını idare etmesi durumunu beraberinde getirmesi gerekmektedir. Yusuf Has Hacıp ilkin Küntoğdı olarak adlandırdığı hükümdarın temsil ettiği “adalet” kavramına vurgu yapmaktadır. Eserde yer alan;

Eğer halkı yönetmekteyse elin, hep iyi olsun tavrın sözün (b. 230). Beylerden kim eriştiyse bilgiye onlar hâkim oldu bugün dünyaya, dünya beylerinden bilgiye erenler doğru töre kurmuş olan iyi kişiler (b. 251-252). Türk beylerinin adı belli yüksektir bilgisi çoktur erdemi, akıllı, bilgili, halkın seçkini (b. 277-278). Hakanın tavrı bilge, Güneşe benzeterek verdi bu adımı. Güneşe bak küçülme hep doludur. Parlaklığı eksilmez, hep aynıdır. Benimde yaratılışım ona benzer, doğrulukla doludur hiç eksilmez. Güneş ışıır dünyaya kendinden eksilmez ışığı ulaşır halka. (b. 824-827)

Bozkırlarda fiilen idame ettirilen hayatın zamanla hukuki sosyal değer kazanmış eylemlerini ihtiva eden ve genellikle kanun anlamına gelen töre (aslı törü), Kadim Türk içtimai hayatını düzenleyen mecburi kaideler bütünü olarak adlandırılmaktadır.¹¹ Töre¹² kadim Türk geleneğinde sıradan bir kanun değildir; Tanrı temelli Tanrı’dan sudur eden bir yapısı, düzeni söz konusudur. Tanrı’nın âlem düzeni, hükümdarın devlet düzeni yönetimiyle eş değer bir yapıdadır. Bu yüzden töre, devlet hukuku mahiyetindedir. İyiliğin evrene hâkim olması, kötülüğün yeryüzünden gitmesi ve insanların birbirleriyle barışçıl bir şekilde yaşamını idame etmesi için adalet önemlidir. Sağlıklı bir toplumun temelinde adalet en temel unsurdur. Adalet, yerin ve göğün direğidir. Yusuf Has Hacıp’e göre adaleti sağlayan unsur ise hükümdar ve onun bağlı olduğu, toplumu yönetmede önemli bir yer teşkil eden töredir. Küntoğdı, siyasi hâkimiyeti Tanrı’dan almaktadır. Hükümdara yönetme yetkisinin Tanrı tarafından verilmesi onun seçkin bir birey olmasından kaynaklanmaktadır. Yusuf Has Hacıp, için ideal bir toplumun ideal yöneticisinin, bilgili, yardımsever, dürüst, alçakgönüllü, sabırlı, dinlemesini bilen ve toplumuyla hemhal olan bir yapıya sahip olması gerekmektedir.

Hükümdarın sahip olması gereken kişisel vasıflar bütün nasihatnamelerde önemli husustur. Dönemin şartları gereğince siyaset ahlaka dayanmaktadır. Her şeyden önce hükümdar idarede, akla ve bilgiye dayanmaktadır.¹³

¹¹ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1998, s. 246.

¹² Töre kelimesi etimolojik sözlüklerde Moğolca ve Türkçe kökenlere sahiptir ve anlam olarak töre, yasa, düzen, anane, kanun, ayin ve merasim gibi anlamlara gelmektedir. kadim Türkçede törü köken olarak türemek, yaratılmak, şekil almak, döl almak, döl artmak anlamlarına gelmektedir. Bkz: İ.Z. Eyüboğlu, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998, s. 336.

¹³ Halil İnalcık, *Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adalet*, Eren Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 18.

Töre adı verilen değerler sistemi aslında bir noktada Türk kültürünün ayakta durmasını sağlayan ana unsurlardan biridir. Eserde yönetimle ilgili olarak;

Yanan ateştir zorbalık, yaklaşan yanar.

Töre sudur, akarsa nimet yetişir.

İle uzun süre egemen olmak istersen ey bilge,

Yasayı doğru yürütüp halkı korumalısın.

Yasayla il büyür düzenlenir dünya

Zorbalıkla il eksilir ve bozulur dünya. (b. 2032-2034).

Gönlü düzgün beyler yasayı uygularsa

Bu beylik bozulmaz durur uzun süre. (b. 2036).

Çağlar boyunca halkın yöneticiden dilediği, istediği adaletti. Çoğu zaman adalet hükümdarların, yargıçların güç ve yetki sahibi devlet adamlarının haksız işlemlerinden, zulmetlerinden, toplum içerisindeki huzursuzluktan korunabilmek anlamına gelmiştir. Halkı yönetmenin tek amacı adaleti toplumda sağlamaktır. Hükümdar adil kurallar koyarak devletini adaletli bir şekilde yönetmelidir. Ülkesinde uzun süre yönetimde kalmak isteyen hükümdar kanunu eşit uygulamalı ve halkını korumalıdır.¹⁴ Töre kelimesi her ne kadar ilk olarak Oğuz kelimesiyle beraber işitilmiş olsa da bu tabir yalnız onların sınırlarında olan bir ifade değildir. Orhun Kitabelerinde de bu tabiri görmekteyiz. Eserde geçen “İkisi arasında pek teşkilatsız Göktürk’ü düzene sokarak öylece oturuyormuş. Bilgili kağan imiş, cesur kağan imiş. Buyruğu bilgili imiş tabii, cesur imiş tabii. Beyleri de milleti de doğru imiş. Onun için ili öylece tutmuş tabii. İli tutup töreyi düzenlemiş.”¹⁵

Türk Hikmetine göre, âlemin nizamı yer ve göğü uyumu ve imtizaçtan doğmuştur. İnsan bu uyumun mahsulüdür. İnsanların saadetleri, dünya cennetleri, milletler arasındaki barış bu ahengin devamını bağıdır. İçtimai mertebelerin birbirlerine saygısı, zümreler arasındaki uygunlukta yine aynı nizamın ürünüdür. Bu nizamın bozulması insanın hayat ve ruhundaki ahengi bozacağı gibi, insanın deruni uyumunun bozulması bu nizamı sarsabilir. Türk hikmetine göre varlıkla insan

¹⁴ Mahmut Arslan, *Eski Türk Devlet Anlayışı ve Kutadgu Bilig*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1984, s. 110.

¹⁵ Muharrem Ergin, *Orhun Abideleri*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 41.

arasındaki karşılıklı irtibat, adeta bir vahdet hali vardır. Kişinin mutlu olması için bu vahdete uygun yaşaması, hayat sürmesi gerekmektedir.¹⁶

Eserde “kut” kavramı Ay-Toldı kahramanıyla özdeşleşmektedir. Ay-Toldı eserde vezir olarak vukuu bulmaktadır.

Ay-Toldı, bilgiler benim adımlı
Ve yapımı aya benzetirler dedi.

Ay doğarken önce çok küçüktür.
Günden güne büyür yukarı ağıar.

Dolunay olunca dünyaya parlar,
Dünya halkına ışıık sağıar.

Büyüyüp tamamlanınca en yukarı çıkar.
Yine küçölmeye başlar, güzelliğı gider. (b. 730-733).

Düşünür, mutluluğun zor elde edilen ama çabuk kaybedilen geçici bir duygu olduğunu ifade etmektedir. Kut, eserde mutluluk anlamı ile irdelendiğinde metafizik mahiyette olup insan yaşamında ana hedef haline gelmektedir. Eserde, kut’un insan yaşamının ve devlet yönetim hayatının mutluluğı ulaşma çabası ve mutluluğun dünyevi hayatta daimi bir yönünün olmaması ele alınırken diğeryandan geçici dünyada kalıcı hedeflere yönelmek ancak ahiret hayatına olan inançla tecelli olduğu ifade edilmektedir. Bu yüzden Hacib, eserinde dünyevi hayattaki amacın, erdemlere sahip olunarak mutluluğı yönelmek ve onunda amacının ise iyi bir ahiret hayatının hedef alınmasıyla mümkün olacağıının teminatını vermektedir.

Kut’un yani mutluluğun elde edilmesi içinde akıl gerekmektedir. Yusuf Has Hacib’e göre;

Akıldan gelir bak her türlü iyilik,
Bilgiyle büyür er bulur seçkinlik.(b. 1841)

Bu ikisiyle insan olur ulu,
Bu ikisiyle sağlanır doğruluk yolu. (b. 1842).

İnsanı hayvandan ayıran bilgi,
Bilgiyle her şeye uzattı insan elini. (b. 1845).

¹⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, YKY Yayınları, İstanbul, 2013, s. 52.

Yusuf Has Hacib, insanın bu dünyadaki her amacına bilgiyle ulaşacağını bu beyitlerinde belirtmektedir.

Kutadgu Bilig’de akıl kavramı vezirin oğlu Ögdülmiş’le örtüşen ifade olarak yer alır.

Aklın davranışı doğrudur.
Ona çok güvenilir.

Bütün iyiliklere geçit veren odur.
Sakin tavrı ve alçak gönüllüdür (b. 1851- 1852).

Meşale gibidir akıl, karanlığa göz,
Ölü tene candır, Dilsiz için sözdür. (b. 1861).

Akıl vesilesiyle insan bilgiye erişir, bilgi ise bireyin yolunu aydınlatan, onu kötülükten koruyan kendisinin ve yaşadığı toplumun birlik ve dirlik içerisinde yaşaması, anlaşmazlıklar ve sorunların ortadan kalkmasında etken olan en önemli yetidir.

Kutadgu Bilig’de bir diğer unsur “gönül” (kanaat) kavramıdır. Bu kavram vezirin akrabası Ogdurmuş’la vücut bulmaktadır. Akıl yetisiyle birlikte kalbe de sahip olan insan bu süreçte eylemlerini gerçekleştirirken iyiye, doğruya da sevk eder. Kutadgu Bilig’de gönül temsil eden Ogdurmuş için;

Davranışı ok gibi adı Ogdurmuştur.
Bütün iyiliklere elini vurmuştur.

Velakin bu dünyada yüz çevirdi.
Kalkıp dağa çıktı, kendini ibadete verdi.

Tanrı’ya ibadet ediyor.
Günah hastalığını gideriyor. (b. 3147-3149).

Gönül temsil eden Ogdurmuş fiziki âlemden yüzünü çeviren, zühd hayatı yaşayan, Allah’a yaklaşmanın kâmil insan mertebesine erişmenin ancak bu âleme sırtımızı dönerek, dünyevi durumlara meyiletmeyerek ve ahiret hayatını kazanmak için yaşamın tümünü ibadet ederek geçirmek gerektiğini düşünen biridir.

Kutadgu Bilig’de insanın faziletleri kazanabilmesi için sağlıklı bir ailede yetişmesi gerekmektedir. Bunun için anne ve baba, çocuğunu yetiştirmede başrol oynamaktadır. Çocuğun eğitim ve terbiye yeri ailedir. Aile toplumda uyumu ve huzuru sağlayacak fertler yetiştirmede önemli bir kurumdur. Aile çocuğuna zaman ayıramadığında onunla ilgilenecek olan sütannesi de temiz bir kişiliğe sahip olmalıdır (b. 4504-4505). Eserde kız veya erkek çocuğu ayrımı olmaksızın her ikisine de edep ve bilgi öğretilmesi gerektiğine değinilir. Kişinin iki cihanda mutluluğu için

bunlar önemli niteliklerdir. Kız ve erkek çocuklarının yetiştirilmesi kadar onların geleceğine yönelik adımlar atılmamasında anne ve babanın rolü büyüktür (b. 4506-4510).

Kutadgu Bilig’de ölüm bilinci sık sık vurgulanan noktadır. Ferdin hem kendisi hem de içtimai yapıda fayda sağlayacak eylemlerde bulunması ataların pendlerinde saklıdır. İnsanın dünyada diğer canlılar gibi kalıcı bir varlık olamaması kalıcı olmanın onun insanlar arasında adının iyi anılmasını sağlayacak eylemlerde bulunmasına bağlı olması durumu yer almaktadır. Anne ve babanın ölmesi halinde evlat atasının nasihatlerine uymalı ki dünyada cefa çekmesin. İnsanlara iyilik yapmanın, ihtiyaç sahiplerine maddi anlamda destek sağlamasının ferdin diriliğini korumasını sağlar (b. 5154-5161). Kişinin kökü, soyu arı, temiz olursa o kişiden iyilik ve yarar geleceği tam tersi durumda kişinin soyu arı değilse evladında hem dünya hayatında hem de ahiret hayatında yıkımı yaşar (b. 5767-5768).

Ölüm bir başlangıç mıdır? Yoksa son mudur? Farklı kabullere tekabül eden ölüm için gidilecek yol olduğunu söyleyebiliriz. Her canlı ölümlüdür ve bir gün ölümü tadacaktır. Bununla beraber fitri olarak yaşama arzusuna sahip olan insan, aynı zamanda fitri olarakta ölümlüdür. Ölüm karşısında insan aciz bir varlıktır. Dünyaya hâkim olan yöneticilerden halktan sıradan bir insana varana dek her kesimin ölüm karşısında çaresizliği bariz bir durumdur. Ölüm, hiç kimseye ayrıcalık tanımaz. Her doğan canlı ölümü tadacaktır. Beyler, kullar ve peygamberde ölümlüdür ve altını, gümüşü olanlar ölüm karşısında acizdirler. Ölüm hayatın gerçeği insanın imkânlarını sınırlandıran durumdur (b. 6290-1113-1114). Sonuç olarak insan ölümlü olduğunun şuurunda olmalıdır. Eserde sakınan kişi olarak adlandırılan ve sakınan (b. 1063) kelimesinin dinin yasaklarına uyan mahiyette yer edinmesi aslında insanı bu dünyada iyi ameller, faydalı işler yapması gerektiği hususunda bilinçlendirmektedir. Çünkü insanın yaşamı özellikle İslam inancında hayat kavramı temelinde durumu ele alırsak fert, ahiret inancıyla düşüncelerini olgunlaştırır, eylemlerini doğru olana yöneltmesi ana hedefi olmalıdır. Bu yüzden gelip geçici dünyada insanın ahlaki bir varlık olarak kendi varoluşunu sağlaması ve bu düsturda giderek ölüme hazırlıklı olması gerekmektedir.

İnsanın eşref-i mahlûkat olması ona yaratan tarafından akıl ihsan etmesiyle mümkün olmuştur. Allah insanı eşref-i mahlûk olarak onu diğer yarattıklarından üstün kılmıştır. Bu üstünlük akıl, bilgi, erdem ve anlayışla zuhur etmektedir (b. 148). İnsan bu yapısıyla iyiliklere yol alır (b. 151) ve içgüdüsel eylemde bulunan hayvanlardan üst merciide bulunur. Aklın insana doğuştan verilmesi bu ham mayanın bilgiyle harmanlanması insanı pişmiş olgunlaşmış hale erdirir (b. 1682-1683). İnsanın yaratılışında onun hamurunda akıl melekesi doğuştan gelmektedir. Allah tarafından

insana verilen bu yeti vesilesiyle birey hayatının anlamını aramaya ve bu yolda bilgi edinmeye başlamaktadır.

Her iki cihanda mutluluğa erişmenin yolu iyilikte, doğrulukta bulunmaktadır. İyilik kalıcı olan bir ahlaki eylemdir. Asil insan kendisine iyilik yapıldığında bunu unutmayan kişidir. İyilik yaşlanmayan ve sonsuz olandır. Yaşlanmayan ve yıpranmayan iyilik yaşı uzun ve hiçbir zaman kötü olmayandır (b. 1637-1640). İnsan diye söylerler, insan kimdir. İnsanlara yararlı olan kişidir. Bütün insanoğulları sever iyiyi. Bu iyi nerededir, öveyim onu. İyi halka yararlı olandır. Bu yararlılıkla tat bulandır. Merhametli olur halka iyi kişi. Merhametli olursan, oldun iyi kişi (b. 3269-3272). Eserde iyi olmak ve faydalı olmak eş değer ahlaki eylem olarak yer edinmektedir. Çoğunluğu gözeterek yapılan iyilik faydayı sağlayan durumdur. Halkın mutluluğunu amaç edinen yöneticide bu eylemiyle insanların sevgisini kazanır.

Kuta ermek için doğruluk gerekir. İnsanlık doğruluğun tam adıdır. Ender bulunan insan değil, insanlıktır. Az olan insan değil, doğruluktur (b. 865-866). Gönlünü çıkarır avcuna koyar. Yanıldığını görüp utanmadan yürür (b. 864). İnsanlara dürüst davranmak ya da ilişkileri açık yüreklilikle ilerletmek, kötülük yapmamak, zarar vermemek gibi durumlar ahlaki doğruluk olarak kabul edilmektedir. Ahlaki bağlamda faydalı işler yapanın iki cihanda güneşi parlar. Yusuf, kimi insanın kötü olduğunu kabul etmekle beraber doğru insanların da varlığının söz konusu olduğu ve onlarla yoldaşlık etmek gerektiğini vurgular. Ona göre doğruluk aklın, gönlün ve dilin bir olmasıdır. Doğru olan insanın içi dışı gibi, dışı içi gibidir. İnsan gönlünü avucunun içine koyarak kafasını eğmeden gezme halini doğruluk yolunda gitmesine borçludur.¹⁷ Doğruluk sadece devlet yönetiminde hükümdarın adaletli bir yönetim gerçekleştirmesi, halkına iyi bir hayat sunmasından ibaret değildir. Eserde verilen nasihatlerde doğruluk, mead¹⁸ içinde gereklidir. Bu dünyadaki yapıp etmelerimiz neticesinde ceza ve ödülün diğer âlemde de var olacağını ve bunun için hükümdarın sadece dünyevi hayatı temel alarak değil ahiret hayatını düşünerek yönetimini gerçekleştirmesi gerekmektedir.

Yaşam sermayedir bak bütün iyiliklere.

Ey güçlü, sen onu boşa geçirme. (b. 3545)

¹⁷ Ayhan Bıçak, “Kutadgu Bilig’de İnsan ve Evren Tasavvuru”, *Kutadgu Bilig Üzerine Felsefi Araştırmalar*, ed: Ayhan Bıçak, Dergah Yayınları, İstanbul, 2019, s. 89.

¹⁸ Mead; İslam eskatolojisi, ahiret anlamlarına gelirken geniş manasıyla İslam itikadında cennet-cehennem, haşrin cismaniliği-ruhaniliği gibi ahiret yaşamına dair durumların ifade edildiği genel bir terimdir. Bkz: Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, “Mead” Elis Yayınları, Ankara, 2016, s. 449; Jean Paul Roux, *Eski Türk Mitolojisi*, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2020, s. 70-71.

Yürüyen kişi yolda yapmaz evini.
Göçen kişi evde koymaz malını. (b. 3560)

Konuksun sen, bu dünya sana bir konak
Konuklukta fazla bir şey aranmaz artık. (b. 3561)

Hastalık her şeyden önce ölümün habercisi.
Ölümün tadı yok ey insanların tedbirlisi. (b. 3580)

Ne beyler yatarlar kara toprak olup.
Ne bilge ve bilginler var, toprağa karışmış ölüp. (b. 4723)

Merdivenin başına kadar yükseldim.
Yaşamı tükettim, yaşamı bitirdim. (b. 6053).

İnsanın merdivene benzetilen yaşamı, bu dünyada misafir olduğu, hastalıkların ölümün habercisi ve ölüm tabiri içinde kara toprak benzetmesi yapılmaktadır. Ölüm kişiöğlü için değışmeyen bir haldir. İnsan yaşamın anlamını amacını ölümü göz önüne alarak yaşar gerçekleştirir.

Sonuç

Kadim zamanlardan bu yana insan, hayatı anlama ve anlamlandırma çabasına girmiştir. İnsanın hayatı anlama ve anlamlandırma gayesi varoluşunu algıladığı andan bu yana süregelen önemli bir husustur. İnsan hayatının iki önemli rahimlerinden biri olan doğum, başlangıç noktası olarak kabul edilirken doğrunun diğer ucunda hem son hem de başlangıç arz eden ölüm noktası kendini göstermektedir. Ölümün ahiret, öte dünya algısından dolayı başlangıç olarakta nitelendirmek yerinde bir tabirdir. İnsan bu iki nokta arasında özünü anlamaya ve açıklamaya çalışan yegâne varlıktır. İki âlemde de mutlu hayat sürme gayesi olan insan bu istencini gerçekleştirmek için ahlaki yapılanmaya, ahlak sahibi bir varlık olmaya meyletmelidir.

Türklerin İslamiyet'i kabul etmelerinden sonra ahlaki yapılanmalarında köklü değışimler olmamıştır. Yeni dinin getirdikleri ve eski inançsal akideler sentezlenerek ahlaki yaşam oluşturulmaya çalışılmıştır. İslam öncesi kadim dönemde ana husus fert törelere göre ahlaki yapılanmasını oluşturuyorken İslam'dan sonra kutsal kitap Kur'an'ı Kerim çerçevesinde Allah'ın

emir ve isteklerine göre eyleyen yapıya dönüşmüştür. Kamil insan Allah'ın istediği bir kul ve onun sıfatlarıyla sıfatlanan ona muktedir olan insandır. Kutadgu Bilig'de ahlaklı insan, ideal insan tipi hükümdar üzerinden neşredilir. Erdemler, Allah'ın sıfatlarının yeryüzünde tecelli ettiği kutsal olgulardır. Bu yüzden Kadim Türk geleneği yeni bir ahlaki sistem oluştururken merkeze Allah'ın varlığını ve sıfatlarını koyup, yeryüzünde onunla olan münasebetinden ayrılmadan, hemhal olarak ahlak inşa etmeye çalışmıştır.

Yusuf Has Hacib'te insan olmanın erdem sahibi olmaktan geçtiğini bizlere sunarak ideal insan, ideal aile, ideal toplum ve ideal devlet figürlerini bizlere sunmaktadır. Düşünür, ideal insan motifini ortaya koyarken bu insanın dünyevi âlemde iyi amel işleyen, kötülüklerden uzak hayat süren, Tanrı'nın emir ve yasaklarına uyan, bu dünyada da etkin bir varlık olarak diğer insanlarla hemhal olabilen ve toplum içerisinde yaşayan insana vurgu yapmaktadır. İnsanın, erdemli bir hayat sürmek için bilgi aracıdır. O yüzden insan aklını kullanabilmeli ve kendisine zarar gelecek durumlardan sakınmalıdır.

Kaynakça

- Arslan, Mahmut, “Kutadgu Bilig'deki Ahlak ve Siyaset Felsefesi”, İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Konferansları, İstanbul, 1986.
- Arslan, Mahmut, “Eski Türk Devlet Anlayışı ve Kutadgu Bilig”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1984.
- Bıçak, Ayhan, “Kutadgu Bilig'de İnsan ve Evren Tasavvuru”, Kutadgu Bilig Üzerine Felsefi Araştırmalar, edt: Ayhan Bıçak, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019.
- Dilaçar, Agop, Kutadgu Bilig İncelemesi, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.
- Eyüboğlu, İ.Z. Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998.
- Yusuf Has Hacib, Kutadgu Bilig (ön söz), çev. Reşit Rahmeti Arat, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1985.
- İnalcık, Halil, Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet, Eren Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- Kafesoğlu, İbrahim, Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri, İstanbul Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1980.
- Kafesoğlu, İbrahim, Türk Milli Kültürü, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1998.
- Kafkasyalı, Muhammet Savaş; Jamal, Gülnisa, Kutadgu Bilig Araştırmaları Tarihi, YTB Yayınları, Ankara, 2016.

Keklik, Nihat, Felsefe Bakımından Metafor, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1990.

Nizamülmülk, Siyasetname, çev: M. Kanar, Say Yayınları, İstanbul, 2020.

Pala, İskender, “Nasihatname” TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 32, İstanbul, 2006.

Roux, Jean Paul, Eski Türk Mitolojisi, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2020.

Ülken, Hilmi Ziya, Türk Tefekkürü Tarihi, YKY Yayınları, İstanbul, 2013.

Vural, Mehmet, İslam Felsefesi Sözlüğü, “Mead” Elis Yayınları, Ankara, 2016.

DESCARTES EPİSTEMOLOJİSİNDE COGİTO VE TANRI İLİŞKİSİ

Şeyma Cengiz¹

Giriş

Descartes, Klasik Felsefe ile Modern Felsefe arasındaki geçişin en önemli ismi olarak kabul edilmektedir. Ortaya koymuş olduğu iddialardan ziyade bu iddialara ulaşabilmek için kurgulamış olduğu yöntemle ön plana çıkan Descartes, felsefeyi bir “kanaatler yığını” olmaktan çıkarıp hakikate ilişkin kesin bilgiye ulaşmayı amaçlamıştır. Doğru bilginin ancak doğru bir yöntemle elde edilebileceğini dile getirmiş, mevcut bilgisinin belirsizliğini ve şüphe götürür niteliğini, “çocukluğundan beri birçok yanlış kanıyı doğru olarak kabul etmesine” dolayısıyla bilgi sistemini sağlam olmayan ilkeler üzerine kurmasına bağlamıştır. Bilimlerde kalıcılığın ancak bilgideki sağlam ilkelerle sağlanabileceğini iddia ederek epistemolojik temelciliğe işaret etmiş, izlenecek yolu bu bağlamda sistematize etmiştir. Öyle ki bir yöntem olarak belirlediği bu kesin ve kolay kuralları doğru biçimde izleyen kimse yanlış olan bir kanıyı doğru olarak kabul etmeyecek, bu sayede aşamalı olarak ilerlettiği bilgiler konusunda da şüpheyi düşmeyecektir.²

Epistemolojisinde önemli bir yere sahip olan Cogito ve Tanrı kavramlarının gerek elde edilişleri gerekse birbirleriyle olan ilişkileri birçok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Bu tartışmalardan biri de bilginin nasıl elde edildiğinin de dolaylı olarak ilgilendirdiği Kartezyen döngü problemi olarak adlandırılan bir problem etrafında dönmektedir. Bu problem bilginin temeline konulan Cogito’nun tüm bilgilerin doğruluğunun garantörü olan Tanrı ile bir döngü oluşturarak epistemolojik temelciliği sarsması biçiminde ifade edilebilir. Descartes’in burada apaçık bir döngü problemine düşmüş olduğu iddiası desteklendiği kadar da eleştirilmiştir.

Bu makalede Descartes’in bir döngüye düşmemiş olduğu kendi metinlerinden analizlerle iddia edilecektir. “Descartes’te Bilgi ve Öznitelikleri” adlı bölüm, Descartes’in bilgiye nasıl ulaşıldığına ve bilginin zorunlu kriterlerinin neler olduğuna dair yapmış olduğu belirlemelere yer verilmiştir. Apaçıklık, doğruluk ve kesinlik Descartes’in kullanmış olduğu sınır ve ölçüde analiz edilerek sonraki bölümlerde öne sürülecek olan iddialarda kullanılmak üzere açıklanmıştır. İkinci bölüm olan “Bir Karşılaştırma: Cogito ve Tanrı’nın Çürütülemezliği”nde, çürütülemezlik ilkesi perspektifinde Cogito ve Tanrı’nın gerekçelerindeki nitelik farkı vurgulanmıştır. Bu bağlamda

¹ Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Yüksek Lisans Öğrencisi

² D. Kambouchner, F. De Buzon, *Descartes Sözlüğü*, (Çev. Murat Erşen), Say Yayınları, İstanbul 2012, s.172-174

çürütülemezliklerindeki fark iki bilginin arasında da bir farka neden olacaktır. Bu iddia ve analizler ise böyle bir döngünün olup olmadığının, metnin ana iddiasına vardırılmak üzere değerlendirildiği bir çerçevede; “Kartezyen Döngü Gerçek Bir Problem Midir?” başlıklı son bölümde sunulmuştur.

1-Descartes'te Bilgi ve Öznitelikleri

Descartes'in felsefi sistemini kurabilmek için ihtiyaç duyduğu metodik kuşkunun, eski ve modern kuşkuculukların aksine, hakikatin tesisi için başvurulmuş ve mutlak olmayan bir işleve sahip olduğu söylenebilir. Bu işlev iki aşama olarak analiz edilebilir: Gerçekmiş gibi görünen ya da gerçek olması muhtemel olan kanıları geçici bir süreliğine hiperbolik (abartılı) biçimde yanlış kabul etme ve sonrasında zihnin içeriğine ilişkin idelere dair analizleri tartışma konusu yapma. Mevcut yargıları geçici olarak askıya alma durumu, zihni önyargılardan kurtarmak adı altında, esasında onu duyulardan kopmaya alıştırmak olarak karakterize edilebilir.³

Bununla birlikte Descartes, “Yöntem Üzerine Konuşma” adlı eserinde kendisini doğru bilgiye ulaştıracak olan süreç için uygulanması gereken metoda dair temel bazı ilkeler de belirlemiştir. Bu ilkeler; doğruluğunu apaçık bir biçimde bilmediğimiz kuşku götürür hiçbir şeyi kabul etmemek, analiz edilecek olan problemi çözümlenebilecek kadar küçük bölümlere ayırmak, düşünceleri basit olandan hareketle daha karmaşık olanlara doğru belli bir düzende ilerleterek bilgiyi inşa etmek ve son olarak da geride dokunulmamış bir şey bırakmamış olmak için tüm çalışmaları tekrar gözden geçirmektir.⁴ Bu ilkeler doğrultusunda hakikate dair şüphelerini dile getirecek olan Descartes, kuşkuları konusundaki gerekçelerini; duyulur nesnelere dayanan yanlış yargılardan, hayal gücünün etkilerinden, uyanıklık ve uyku durumları arasındaki ayrımın belirsizliğinden ve varlığın nihai yaratıcısına dair bilginin kesinsizliğinden almaktadır.⁵

“Meditasyonlar” isimli eserinde kuşku metodunu, belirlemiş olduğu ilkelere ve gerekçelere istinaden ilk uğrağı olan duyular alanında uygular. Dış dünyadan elde edilen bilgiler, uyku ve uyanıklık durumundaki ayrımın kesinsizliğine dair ortaya konulan düşünce deneyiyle elenirken; ikinci uğrak olan metafizik alanda bu kuşku, daha kapsamlı bir “kötü cin” varsayımıyla devam ettirilir. Denetlenmekte olan analitik bilgiler de şüphe götürür bir nitelik kazandığında, ‘düşünce’ yanlışlanamayacak ve çürütülemeyecek olan “bizzat kendisine” yönelir. Cogito ile dile getirilmiş

³ A.g.e.s. 106-107

⁴ Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, (Çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013, s.63-64

⁵ D. Kambouchner, F. De Buzon, *Descartes Sözlüğü*. (Çev. Murat Erşen), Say Yayınları, İstanbul 2012, s.107

olan ve tüm kuşku deneylerine karşı kendi varlığını ortaya koyan ‘düşünen şey’, var olmadığına dair öne sürülen ifadenin çelişki meydana getireceği türden bir ‘temel’ ile kendinin garantörü olmuştur. Cogito’yu çürütemeyen kuşku, yanıltıcı ‘olamayan’ bir varlık olarak Tanrı’nın keşfi ve yanılmaların kaynağına dair analizler doğrultusunda duyuların işlevlerinin tam bir izahı ile yavaş yavaş ortadan kaldırılacaktır.⁶

Descartes’e göre doğru bilgiye dayanan bir felsefi sistemin kurgulanabilmesi için bilginin öz niteliklerinin belirlenmesi önemli bir husustur. Descartes epistemolojisinde doğruluk açıklık ve seçiklik –ya da apaçıklık- ve kesinlik olmak üzere üç -ya da iki- kriter ortaya çıkmaktadır. Bu kriterler birbirlerinden farklı kategorilere işaret eden ve bu nedenle analiz edilmesi dikkat gerektiren kavramlardır. Bu kavramların her üçü de bilginin öz nitelikleri olmakla birlikte “bilgi olmayan” a priori kavrayışların ya da bu kavrayışın nesneleri olan idelerin de mevcut olduğu söylenebilir. Doğruluk tamamen bilgi düzeyindeki ifadeler için geçerli olmakla birlikte apaçıklık hem bilgi düzeyinde olan hem de bilgi formunun dışında kalan ifadeler için mevcuttur. Kesinlik için ise “bilgi düzeyindeki ifadelerde” daha geniş bir kapsama sahip olması kaydı ile apaçıklık gibi her iki düzeyde de mevcut olduğu iddiası ileri sürülebilir. Bu nedenle öncelikle bu kavramların tanımlarına, kapsamlarına ve birbirleriyle ilişkilerine bakmak gerekecektir.

Açıklık ve seçiklik birbirlerinden ayrılamayan bir doğaya sahip olarak algı kusursuzluğunun iki boyutunu teşkil etmektedir. Açıklık zihnin herhangi bir karşılaştırma ve mukayese yapmaksızın gerçekleşen dolaysız bir kavrayışı olmakla birlikte bu kavrayışın nesnesine yüklenen bir sıfattır. Yani açıklık çok basamaklı bir çıkarsama işlemi gerektirmeyen doğrudan bir sezgi biçiminde ifade edilebilir. Açıklık sezgi ile elde edilirken seçiklik için zihnin bir başka düşünme faaliyetine gereksinim duyulmaktadır. Seçiklik bu anlamda bir şeyin başka bir şeyden ayırt edilmesi olarak belirlenebilir. Bu ayrımın yapılabilmesi, açıklığın aksine belli bir düşünme biçimini gerektirecektir.⁷

Bir algı ya da düşünce aynı anda hem açık hem de seçikse, o algının ya da düşüncenin apaçık olduğu söylenebilir.⁸ Descartes, Kurallar adlı metninde sadece “açık ve seçik olarak görebildiğimiz veya kesin olarak elde edebileceğimizi düşündüğümüz şeyi araştırmamız” gerektiğini, bilime ancak bu şekilde ulaşabileceğimiz gerekçesine dayanarak ifade eder.⁹ Açıklık, bir algının dikkatli bir zihne

⁶ A.g.e.s.108

⁷ Çiğdem Sadıkoğlu Yolcu. *Descartes'ta Bilgi ve Doğruluk Problemi*. Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Kırklareli, 2016, s.73-77.

⁸ Rene Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, (Çev. Engin Sunar), Say Yayınları, İstanbul 2016, s.30.

⁹ A.g.e.s.34.

kendini sunuşunda ortaya çıkarken seçiklik bu algının “kendinde mutlak surette sadece açık olanı barındıracak derecede diğerlerinden farklı ve kesin” olmasıdır.¹⁰ Yani kısacası açık ve seçiklikle (yani apaçıklıkla) kastedilen, doğasını ve özelliklerini tanımlayabildiğimiz, nesnesini de eksiksiz biçimde tanıyabildiğimiz şeylerdir.

Descartes’te bilgi bir yandan sınırlandırılırken diğer yandan keşfedilen ve açığa çıkartılan boyutuyla ortaya konulur. Çünkü İlkeler’de de belirttiği gibi açık ve seçik olarak kavranılan şeyler hakkında herhangi bir yargıda bulunduğumuzda, aldanmamıza hiçbir şekilde imkân olmayacaktır.¹¹ Bu ifade açık ve seçik olarak kavranan şeylerin keşfedilebilirliğini gösteren bir iddiayla tutarlı olmakla birlikte, bu apaçık şeylerin a priori olması ‘kendi başlarına bir mevcudiyeti olan’ bu şeylerin, keşfedilebilir bir doğaya sahip olduğunun bir diğer işareti olarak yorumlanabilir. Descartes’te bilginin keşif ile ilişkili bu boyutu, yanlışlara dair ortaya koyduğu düşünceleriyle açıklık kazanır.

Descartes’e göre düşüncede aldanma ya da yanılgının sebebi, zihnin apaçık olan şeyleri a priori olarak keşfetmesi değildir. Çünkü yalnızca bu işleyişin gerçekleştiği, idrak aşamasındaki bir düşüncede yanılgı olmayacaktır. Bu yanlışların sebebini zihindeki idrak yetisinde değil, yine zihinde bulunan irade yetisinde aramak gerekecektir. İrade yetisinde zihnin apaçık keşfetmiş olduğu şeylerin bir onaylanması ve yadsınması durumu gerçekleştirilir. A priori ilke ve kavramları keşfeden idrak yetisi, bunları olumlayan veya yadsıyan irade yetisiyle birlikte yargılarımızın oluşumunu sağlamaktadır. Eğer herhangi bir şeye dair apaçık bir kavrayışa sahip olmuşsak ona ilişkin bir karar vermediğimiz sürece aldanmak tehlikesiyle karşılaşmayız.¹² Diğer bir ifadeyle apaçık kavranmamış olan şeylere dair bir yadsıma veya olumlama ediminde bulunulmadığı taktirde aldanma söz konusu olmayacaktır. Bu ifadelerden yola çıkarak Descartes’in epistemolojisinde apaçık olan şeyler keşfedilebilir bir doğaya sahiptir denebilir. Bu da daha sonra değinileceği üzere apaçıklığın bilgi düzeyinde olmayan bir formuna işaret etmektedir. Bununla birlikte apaçıklığın bilgi düzeyinde bir formu da vardır. Bundan anlaşılması gereken, a priori bir kavrayış olarak keşiften ayrı olarak bu kavrayışa dayalı bir bilginin var olduğudur. Çünkü Descartes birden fazla ve birbirinden farklı düzeyler için apaçık nitelemesini kullanmaktadır.

Epistemolojisindeki bir diğer kriter olarak doğruluk ise yalnızca bilgi düzeyindeki ifadeler için geçerlidir. Descartes’in doğruluk anlayışı apaçıklık kavramlarına bağlanmakta ve doğruluğun ölçütü

¹⁰ A.g.e.s.93.

¹¹ Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, (Çev. Mesut Akın), Say Yayınları, İstanbul 2017, s.87-88.

¹² A.g.e.s.87-88

de apaçıklık olarak belirlenmektedir. Diğer bir ifadeyle doğru bilgiler zorunlu olarak aynı zamanda apaçıklırlar. Fakat apaçık olan her şey doğru olmak zorunda değildir. Buna örnek olarak ideler verilebilir. İdeler salt kendileri olmak bakımından doğru veya yanlış olamazlar, yalnızca açıklık ve seçiklik, nesnel gerçeklik ve zihinde oluşma tarzları bakımından farklılık gösterebilirler. Açıklık ve seçiklik bakımından farklılıkta, duyulur niteliklerin bulanık ideleriyle, kendini zorla kabul ettirecek kadar güçlü idelerin hiyerarşisi bulunur. Her idenin sahip olduğu biçimsel bir gerçekliğin aksine nesnel gerçeklik bakımından farklılıkta, idelerin zihnin dışında hakiki bir varlığa sahip olup olamaması değerlendirilir. Zihinde oluşma tarzları bakımından farklılıkta ise idelerin hangi kaynaklardan türediği söz konusu edilir.¹³ Doğruluk bilgiye ilişkin olduğundan, idelerde böyle bir ölçüt söz konusu olmamaktadır. Doğruluk, apaçık kavradığımız şeylerin referans alınarak düşüncenin ilerletilmesiyle elde edilen önermelerin bir niteliğidir. Ancak temele aldığımız apaçık idelerde bir doğruluk veya yanlışlık söz konusu değildir.

Bilginin bir diğer öz niteliği Descartes tarafından kesinlik olarak belirtilmiştir. Kesinlik, apaçıklık ile birlikte bilgiyi karakterize eden diğer temel niteliklerdir. Kesinlik, apaçıklıktan daha kapsamlı olmakla beraber doğası ve elde ediliş tarzı fark etmeksizin, “zihnin tüm kuşkuyu dışarıda bırakan bir doğruluğa sahip olmasıdır.”¹⁴ Bu şekilde zihnin tüm bilimsel bilgilere, ayrıca dini gizemlere ve vahyi hakikatlere sahip olabileceği ortaya çıkar. Öte yandan apaçıklık sadece doğal akıl ile bir sezgi ya da basit çıkarımla elde edilebilen bilgilerin niteliğidir. Bu iki nitelik arasındaki ilişki, apaçık olan her şeyin kesin olduğu fakat kesin olan her şeyin apaçık olmak zorunda olmadığı biçiminde ifade edilebilir. Kesinlik Descartes’te tek bir anlam ifade etmez; yüksek olasılıklı kesinlik ve mutlak kesinlik olarak iki boyutta ele alınmalıdır. İlki, ikincisinin karşısında daha az talepkardır: Yüksek olasılıklı kesinlik olgu doğrularına ilişkinken, mutlak kesinlik apaçıklıktan doğan bir kesinliktir. Çok sayıda fenomenin, çok az sayıda hipotezle açıklandığı yeryüzü fiziğine ait olan kesinlik türü, yüksek olasılıklı bir kesinlik türüdür. Fiziğin “matematiklerle tanıtılan” her bölümü için ise mutlak kesinlikten söz edilebilir. Bunun yanı sıra inanç doğrularının da kesin kabul edilebilmesi için sahip olduğumuz tüm sebepler, en yetkin olan Tanrı’nın apaçıklığına dayanmaktadır.¹⁵

Buraya kadarki bölümde apaçıklık, doğruluk ve kesinlik, bilgi düzeyindeki formların öz nitelikleri olarak belirlenirken; bilgi düzeyinde olmayan ‘kavrayışın ve bu kavrayışın nesnelerinin’ de apaçık bir nitelikte olabileceği ifade edilmiştir. Bu anlamda apaçıklık doğruluk ve

¹³ D. Kambouchner, F. De Buzon, *Descartes Sözlüğü*. (Çev. Murat Erşen), Say Yayınları, İstanbul 2012, s.68-71

¹⁴ A.g.e.s.103.

¹⁵ A.g.e.s.104-105.

kesinlik ile belli bir ilişki içerisinde ele alınmaktadır. Apaçıklık doğruluğun bir ölçütü ve hatta zorunlu koşulu olmakla beraber tek başına apaçıklık doğruluğu zorunlu kılmaz çünkü doğruluk bilgi düzeyindeki formların bir özneliliğidir. Diğer bir ifadeyle doğru olan her şey aynı zamanda apaçıktır fakat tersi zorunlu değildir. Bilgi olmayan apaçık a priori kavrayışlar da mevcuttur. Olası ve mutlak olarak iki tarzda incelenilebilecek olan kesinliğin apaçıklıkla ilişkisi için şöyle bir ayrım yapılabilir: Apaçık olan şeyler kesindir ve bu, kesinliğin mutlak olan türüyle ilişkilidir. Fakat kesin olan her şey apaçık olmak zorunda değildir ki bu da kesinliğin olası türüne ilişkindir. Bilgisel formlara ve bilgisel olmayan formlara ilişkin analiz edilen bu kavramların, epistemolojik olarak Cogito ve Tanrı bilgileri üzerinden nasıl değerlendirileceğine bakalım.

2-Bir Karşılaştırma: Cogito ve Tanrı'nın Çürütülemezliği

Descartes, İlkeler'de her tözün gözümüze çarpacak sanları (öznelilikleri) olması gerektiğini iddia eder ve genel kavramlardan biri olan yokluğu ele alır: Yokluğun bir öznelilik ya da nitelik barındırmamasına istinaden, “bir tözün özneliliği olduğunu ve dolayısıyla bu tözün de var olduğunu” çıkarsamak gerektiğini düşünür.¹⁶ Her töze bir öznelilik belirleyen Descartes, ruha düşünceyi, cisme ise uzamı verir. Cisimli tözün özneliliğinin uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzam¹⁷ olduğunu; düşünen tözün özneliliğinin ise düşünce olduğunu ifade eder. Cisme dayatılan tüm nitelikler uzamı, düşünen şeye dayatılan nitelikler ise çeşitli düşünce biçimlerinden oluşmuştur.¹⁸ Tanrı'nın özneliliklerini ise kavramın içeriğinden hareketle “sonsuz, ölümsüz, değişmez, bağısız, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten” olarak belirlemiştir.

Descartes, öncelikle şeylere ilişkin öznelilikleri keşfetmiş daha sonrasında bu şeylerin tözlerine dair bilgiyi çıkarsamıştır. Çünkü öznelilikler sezgi ile keşfedilirken, bu özneliliklerin yüklendiği tözlerin bilgisi çıkarımsal a priorilerdir. Bu ilişkide ilk belirlenim özneliliğin keşfidir ve bu keşif sezgisel olarak gerçekleştirilir: Cogito ile önce düşünen tözün özneliliği olan düşünce açığa çıkartılmaktadır. Düşünme ediminin kuşku karşısında kendi kendini tanımlayan yapısı, onun bir keşif niteliğinde olduğunu göstermektedir. Düşünüyorum, varım önermesinde ilk fark edilen düşünme özneliliğinin kendisi olup, düşünen tözün varlığına dair iddia bundan sonra gelmektedir. Benzer şekilde Tanrı'nın varlığına ilişkin bilgi de kavramın içeriğinden, yani kavramın sahip olduğu

¹⁶ Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, (Çev. Mesut Akın), , Say Yayınları, İstanbul 2017, s.97.

¹⁷ Uzunluk, enlilik, derinlikçe uzam nitelikleri totalde yayılım olarak değerlendirilir.

¹⁸ A.g.e.s.98.

öznitelikler vasıtasıyla çıkarsanmıştır. Konunun kapsamı gereği cisimli töz dışında bırakılarak Cogito ve Tanrı'ya ilişkin bilginin nitelikleri Descartes nezdinde karşılaştırılacaktır.

“Kendimi dünyada kesinlikle hiçbir şey olmadığına ikna etmiş bulunmaktayım; ne gökyüzü, ne toprak, ne herhangi bir zihin, ne de beden var. Bütün bunlar benim de var olmadığım anlamına gelmez mi? Hayır: Eğer ben kendimi bir şeye ikna edebiliyorsam, var olduğum kesindir. Fakat üstün güçlü ve kurnaz bir hilekâr, bile bile ve devamlı olarak beni yanıltmaktadır. Şayet o beni yanıltıyorsa, bu durumda da var olduğum şüphesizdir. Beni ne kadar yanılgıya düşürürse düşürsün, ben bir şey olduğumu düşündüğüm sürece hiçbir şey olmamamın imkânı yoktur. Her şeyi ayrıntısıyla ele aldıktan sonra varmam gereken sonuç ben, ben varım ifadelerini ne zaman söylersem ya da ne zaman düşünürsem düşüneyim zorunlu olarak doğrudurlar.”¹⁹

Argümanın nihai ifadesi ‘Düşünüyorum o halde varım’, Descartes tarafından “Yöntem Üzerine Konuşma” adlı eserinde dile getirmiştir. Bu ifade öylesine sağlam ve güvenilir ki hiçbir şüpheli düşünce onu çürütemeyecektir. Bu iddianın aksinin dile getirilemeyeceğini iddia eden Descartes’e göre her şüphe, dile getirmekte olduğu itirazla beraber kendini iptal edecektir. Cogito’nun düzeltilemez ve kendini doğrulayan bir nitelikte olduğu iddia edilmiştir. Bu iddiaya göre Cogito’nun çürütülemezliği, düzeltilemez ve kendini doğrulayan bir nitelikte oluşuyla gerekçelendirilmektedir. Düzeltilemezlik, iddiaların gerçekte ne olduğu konusunda değil bize nasıl göründükleri konusunda yanılamayacağımız esasına dayanmaktadır. Düşünüyordum olduğuma inanışım gerçekte düşünen bir varlığı zorunlu kılmamakla birlikte düzeltilemez bir niteliktedir. Çünkü düşünüyordum olduğuma inandığımı söylerken yanıltıcı olma durumum söz konusu olmayacaktır. ‘İnanca’ dayanan bu “düzeltilemezlik” iddiasının yanı sıra, ‘belirtmeye’ dayanan “kendini doğrulayan bir özellikte olma” iddiası da Cogito’nun çürütülemezliğine ilişkindir. Kendini doğrulayan bir ifade olma, kendini yanlışlayan ifadeler karşısında anlaşılır kılınacaktır: “Ben yokum.” gibi bir ifade esasında kendini yanlışlayan bir ifadedir. Kendini doğrulayan ifade de buna karşıt “Ben varım.” ifadesinde olduğu gibi belirtildiği anda kendini doğrulayan bir niteliğe işaret eder. İkisi birbirlerini tamamlayan yorumlardır. ‘Düzeltilmez oluş’ dışı vurulan ifadenin inancına ilişkin kendini ‘doğrulayan olma’ ise dışı vurulan ifadenin belirtilişine ilişkindir.²⁰

Cogito’nun çürütülemezlik özelliğinin yanı sıra düşüncenin kendisinde ‘öz’den ‘varoluş’a bir seyir söz konusudur. ‘Düşünüyorum’ ifadesinde öncelikle ben’in doğası sorgulanırken sonrasında onun varlığının bilgisi dile getirilir. Genel anlamda öze dair sorulan soru yanıtlandıktan sonra var

¹⁹ Rae Langton, *Descartes'in Meditasyonları'na Bir Çalışma Rehberi*, (Çev. Samet Bağçe), Batı Felsefesi Klasikleri Edisyonu, Dil Bilim ve Felsefe Bölümü MIT, 2006, s.11

²⁰ A.g.e.s.13.

oluşu dair soruların yanıtlanmasına geçilir. Bu kalıp esasında bir şeyin özünün o şeyin varlığı bilinmeksizin bilinebileceğini varsayan bir ön kabulden hareketle oluşturulmuştur. İşte tam da öz nitelikten tözün bilgisine geçiş burada kendini göstermektedir. Buradaki ayırım aynı zamanda bilgisel olmayan form ile bilgisel form arasındaki farka ve dolayısıyla bizi apaçıklığın sadece bilgiye özgü olmadığı iddiasına götürmektedir.²¹

Tanrı'da ise durum biraz daha farklıdır. Tanrı idesi de zihinde apaçık bulunmakla birlikte Cogito'dan farklı bir gerçekliğe sahiptir. İlk farka göre Ben fikri Yeter Sebep prensibine göre tarafımdan üretilecek bir kavram iken, Tanrı idesi tarafımdan üretilmiş olamayacak kadar yetkin ve mükemmeldir. İkinci fark ise Cogito'da 'düşünüyor olma' özniteliğinin keşfiyle 'var olma' iddiasının gerekçelendirilişi; Tanrı'ya dair özniteliklerin keşfiyle 'var olma' iddiasının gerekçelendirilişi arasındadır. Tanrı'nın var olduğuna dair iki argüman kullanan Descartes'in 'düşünen ben'in varlığı için tam anlamıyla bir argüman ortaya koyduğu şaibelidir. Tanrı'nın neden var olmak zorunda olduğu Yeter-Sebep Prensibi ve Ontolojik Kanıtla birlikte dile getirilmiştir.

İlk prensibe göre kendimden daha yetkin bir kavram kaynağını benim teşkil edemeyeceğim bir kavram olarak kendinin sebebi olmak zorundadır. İkinci kanıtla göre ise Tanrı kavramının tanımında var olmak zorunluluğu içerilmiştir. Fakat Cogito'nun çürütülemezliği ile Tanrı'nın çürütülemezliği arasında gerekçelerin niteliklerine dayalı bir fark söz konusu olmaktadır. Cogito'nun çürütülemezliğinin mantıksal bir gerekçesi bulunmamakla beraber Tanrı'nın çürütülemezliği, mantıksal bir gerekçelendirmeyeyle sağlanmıştır. Öyle ki Tanrı'nın varlığına ilişkin iddianın aksi mantıksal bir çelişki yaratacaktır. Cogito'da ise düşünen ben'in varlığına dair iddianın niteliği mantıksal olmadığı için, yani düşünüyor olma ve var olmaya ilişkin iddialar düzeltilemez olma ve kendini doğruluyor olma niteliklerine sahip olduğu için aksi bir iddianın yaratacağı çelişki mantıksal bir çelişki olmayacaktır. Çünkü Cogito, mümkün dünyaların hepsinde tanıtlanmış makul bir iddia olmanın ötesinde, daha kuvvetli bir şüphe testi ile de ortadan kaldırılıp kaldırılmayacağı şaibeli olan bir iddiadır.²²

Bu bölümde kısaca Cogito ve Tanrı bilgilerinin, öz ve var oluş ayırımı üzerinden nasıl elde edildiklerine değinilmiş, iki bilgi için de öznitelik ve bilgi ayırımı yapılmıştır. Özniteliklerin keşfi ile tözlerin var oluşlarına ilişkin iddiaların ayırımın ardından çürütülemezlik ilkesinin her iki bilgi türünde aynı anlamı ifade etmediği vurgulanmıştır. Bu ayrıma göre her iki bilgi de çürütülemez

²¹ A.g.e.s.14.

²² Lex Newman, "Descartes Epistemology", Stanford Encyclopedia of Philosophy, (Şubat 2019).
<https://plato.stanford.edu/entries/descartes-epistemology/#CartCirc>

oluşları arasındaki farkı gerekçelerinin niteliğine borçludurlar. Cogito'nun, inançta düzeltilemez, belirtmede ise kendini doğrulayan bir ifade olma özelliğiyle gerekçelendiriliyor oluşu onun çürütülemezliğini iki sebepten dolayı mantıksal bir gerekçe olmaktan uzaklaştıracaktır: İlk olarak mümkün tüm dünyalar için geçerli bir iddia değildir. İkinci olarak ise şüphe yeterince radikal boyutlarına vardırılamadığı için testin tamamlanmış olmadığı iddia edilebilir. Dolayısıyla aksini iddia etmek mantıksal bir çelişki yaratamayacaktır. Tanrı ise Yeter Sebep ve Ontolojik Argüman olarak iki farklı biçimde mantıksal olarak gerekçelendirilmiş olup Cogito'nun sarsılmazlığından daha güçlü bir sarsılmazlığa sahip olmaktadır.

Bilginin öznitelikleri olarak apaçıklık, doğruluk ve kesinlik ölçütleri üzerine yapılmış olan kavram analizi ve epistemolojik statüleri çürütülemezlik prensibi üzerinden gerekçeleri bağlamında karşılaştırılmış olan Cogito ve Tanrı bilgisinin ardından bu iki bilginin kendi içinde bir döngü yaratıp yaratmadığını incelemek gerekecektir. Bu inceleme için öncelikle Cogito ve Tanrı'nın kendi içinde bir döngüye oluşturduğu iddiasının kendisi analiz edilirken ikinci aşamada böyle bir döngünün olmadığı ilk bölümde ve ikinci bölümde yapılan ayrımlar perspektifinde verilmeye çalışılacaktır.

3-Kartezyen Döngü Gerçek Bir Problem Midir?

Descartes, felsefi sisteminde Tanrı'nın varlığına dair kanıtlarını bazı öncüllere ya da aksiyomlara dayanarak ortaya koymuştur. Bu öncül ya da aksiyomların doğruluklarının ölçütü olarak apaçıklığı belirleyen Descartes apaçıklığın kendisine nasıl güvenileceği konusunda da Tanrı'yı işaret etmiştir. Tanrı'nın varlığı bir defa ispatlandığı anda apaçıklığın sağlam bir ölçüt, benin bilgisinin de doğru bir bilgi olacağını iddia eder. İnsana asla yanılıp hataya düşebileceği bir zihin vermeyecek olan Tanrı, bu anlamda apaçıklığın ve dolayısıyla benin varlığının bilgisinin de garantörü olacaktır. Fakat Tanrı'nın varlığı ispatlanıncaya kadar en basit hususlarda dahi kavrama yetisine güveni sağlayacak herhangi bir şey bulunmamaktadır. Bahsi geçen döngüsellik tam olarak burada başlamaktadır: Tanrı'nın varlığı ispatlanana kadar apaçık algılara güvenilemeyecek, fakat diğer yandan apaçık algılarımıza başvurmaksızın da Tanrı'nın varlığı ispatlanamayacaktır.²³ Kartezyen Döngü Problemi kısaca bu biçimde özetlenmekle birlikte Louis E. Loeb bu sorunun aslında, "Descartes'i, prosedürünün hatalı olduğu suçlamasından aklama" sorunu olduğunu söyler.²⁴

²³ John Cottingham, *Akılçılık*, (Çev. Bülent Gözkan), Dergâh Yayınları, İstanbul 2018, s.54-56.

²⁴ Louis E. Loeb, "Kartezyen Kısır Döngü", *Cogito Descartes Özel Sayısı*, 10. Sayı (1997), 84.

Thomas Lennon, Descartes gibi felsefe tarihinin önemli bir figürünün, ana argümanlarından birinin bu kadar açık bir şekilde döngüsel olması durumunun oldukça şaşırtıcı olacağını iddia eder. Epistemolojide önemli bir dönüşümün başlatıcısı olan bu filozofun argümanlarında bu kadar açık bir döngüsellüğün nasıl üretilmiş olabileceğini yadırgar.²⁵ Esasında bilginin temeline neyin konulduğu hususuna indirgenebilecek olan Kartezyen Döngü Probleminin gerçekte var olup olmadığını Descartes'in Cogito ve Tanrı'ya ilişkin ifadeleri üzerinden inceleyelim:

“Ancak bundan sonra her şeyin yanlış olduğunu bu biçimde düşünmek istediğim anda, bunu düşünen benim, zorunlu olarak bir şey olmam gerektiğini gördüm. Ve şu ‘düşünüyorum o halde varım’ gerçeğinin kuşkucuların en şaşırtıcı ödevlerini bile sarsmaya gücü yetmeyecek ölçüde sağlam güvenilir olduğunu görerek, bu gerçeği aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak benimsemeye karar verdim.”²⁶

Hemen bilginin tam anlamıyla ne olduğunu anımsamak gerekecektir. Bilgi tam anlamıyla apaçık, doğru ve kesin olan yargılardır. Descartes bu kritik paragrafında ise Cogito'nun apaçıklığını, çürütülemezliğini ve bu gerekçelere istinaden, felsefi metodunda ilk ilke olarak benimsenebileceğini ifade etmektedir. Cogito'yu bilgi tanımı perspektifinde değerlendirecek olursak, apaçıklık kriterini yalnızca bilgi düzeyinde olmayan bir kavrayış formu olarak içerdiğini göreceğiz. Oysa Descartes bilgi formunda olan apaçıklıklardan da söz etmektedir. Descartes'in Tanrı'ya da Cogito'ya da eş sesli bir biçimde apaçık demediği, doğruluk kriteri ile olan ilişkisi bağlamında yorumlanmaktadır. Descartes keşfin ya da kavrayışın kendisine ve ideler gibi bu kavrayışın nesnesi olan kavramlara da apaçık demektedir. Oysa biz biliyoruz ki ideler ya da bu apaçık kavrayışlar bilgi formunun aksine doğru olamazlar. O halde Descartes hem bilgi formunda hem de bilgi formunda olmayan iki apaçıklıktan söz etmektedir ve bu iddia doğruluk kriteri ile birlikte anlam kazanacaktır. Bu ifadenin ardından Descartes'in Meditasyonlar adlı metninde dile getirdiği Tanrı'ya ilişkin sözleri inceleyerek bu iki ifadeyi birlikte değerlendirelim:

“...insan zihninin hiçbir şeyi bundan daha büyük bir açıklık ve kesinlikle bilebileceğini sanmıyorum. Ve şimdiden, bizi doğru Tanrı'nın seyrinden, evrendeki diğer şeylerin bilgisine götürecek bir yol bulmuşum gibime geliyor.”²⁷

Kartezyen döngünün var olduğunu iddia eden düşünürler, Tanrı'ya ilişkin pasajın bu bölümünü değerlendirmemektedirler. Aslında bir döngünün var olmadığı ve Descartes'in Tanrı'ya bilginin garantörü olma pozisyonunu neden verdiği pasajın bu kısmıyla açıklık kazanacaktır. Cogito

²⁵ Lex Newman, “Descartes Epistemology”, Stanford Encyclopedia of Philosophy, (Şubat 2019) <https://plato.stanford.edu/entries/descartes-epistemology/#CartCirc>

²⁶ Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, (Çev. Mesut Akın), , Say Yayınları, İstanbul 2017s.71.

²⁷ Rene Descartes, *Meditasyonlar*, (Çev. İsmet Birkan), Bilgesu Yayınları, Ankara 2014, s.53

için de açık ifadesini kullanan Descartes bu pasajda farklı olarak kesinliğe değinmiştir. Apaçıklık daha çok doğal akılla ilgili bir husus olmakla birlikte kesinlik; bilimsel gerçeklere, dini ve vahyi hakikatlere dek ulaşmaktadır.²⁸ Diğer bir ifadeyle Descartes'in Tanrı için dile getirmiş olduğu kesinlik hem mutlak anlamda, yani matematiksel ifadeler, vahyi hakikatler ve dini gizleri kapsayacak bir anlamda hem de yüksek olasılıklı, olgu doğrularına ilişkin bir kesinlik anlamında kullanılmıştır. Yani apaçıklıktan doğan kesinliğin yanı sıra yüksek olasılıklı; olgu doğrularına ilişkin olan kesinliği de kapsayan bir nitelikte bilginin temeline bir garantör olarak Tanrı'yı koymaktadır. Cogito dini gizler, vahyi hakikatler ve bilimsel gerçeklere dek uzanan bir kesinliği temsil edemez. Bu kriteri sağlayan tek bilgi Tanrı'nın bilgisi olacaktır. Aynı pasajın devamında da kesinliğin olgu doğrularına ilişkin olan bölümünün vurgulanması bu iddiaları doğrular niteliktedir.

İlkeler adlı eserinde Descartes "Tanrı bilinmedikçe hiçbir şeye ilişkin kesin bir bilgi elde edinilemez, ne anlamda denir?" sorusunu bu bağlamda yanıtlayarak bilginin temeline Tanrı'yı neden koyduğunu netleştirmiştir.²⁹ Ona göre geometri ya da matematik türündeki apaçık ve mutlak olan kesinlikleri kanıtlamak kolaydır. Fakat düşünce her zaman bu kesinliklerle iş görmemekte ve yanılmaya müsait muğlak kavramlarla da ilişki kurmaktadır. Descartes bu nedenle; yüksek olasılıklı kesinlik için de Tanrı'nın bilgisine gereksinmektedir. Bu da olgu doğrularına ilişkin bir sahanın ancak Tanrı garantörlüğünde temellendirilebilecek olduğunu göstermektedir. Bu noktaya kadar Tanrı'nın hangi anlamda bilginin garantörü olarak tesis edildiğini apaçıklık, doğruluk ve kesinlik kavramlarına dair yapılan analizler üzerinden açıklamaya çalıştık. Şimdi bu iki bilginin birbirleriyle neden bir döngü oluşturmayaacağı çürütülemez oluşlarındaki gerekçeler üzerinden verilmeye çalışılacaktır.

İlk olarak Descartes'in Cogito'yu gerekçelendirmek için kullanmış olduğu ifade mantıksal değildir. Bu ifade, şüphenin sonuna dek vardırılamamış olduğu iddiası karşısında çürütülebilir ve tam da bu nedenle mantıksal değildir.³⁰ Güçlüdür fakat bu güç Cogito'nun temel iddiasının iki özelliğinden kaynaklanır: Düzeltilemez bir nitelikte olma ve kendini doğrulayan bir niteliğe sahip olma. Cogito'nun bir argüman olmadığını düşünen kesimler için Tanrı ile Cogito arasındaki fark daha açıktır. Tanrı bilgisi iki argüman ile temellendirilmiştir. Dolayısıyla Tanrı bilgisinin çürütülemezliği mantıksal gerekçelere dayanmaktadır. Bu farklar neticesinde bu iki bilgi türü

²⁸ D. Kambouchner, F. De Buzon, *Descartes Sözlüğü*. (Çev. Murat Erşen), Say Yayınları, İstanbul 2012, s.104.

²⁹ Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, (Çev. Mesut Akın), Say Yayınları, İstanbul 2017, s.75.

³⁰ Lex Newman, "Descartes Epistemology", Stanford Encyclopedia of Philosophy, (Şubat 2019)

<https://plato.stanford.edu/entries/descartes-epistemology/#CartCirc>

birbirlerinin alternatifi olan içerimlere sahip değildir iddiası dile getirilebilir. Yani birbirleriyle aynı ölçüde apaçık, kesin ve doğru olduğu söylenemediği gibi, çürütülemezlikleri bakımından da aynı değildirler.

Bu farklar Descartes'in bilgi olarak belirlediği kavramın kapsamı açısından Tanrı bilgisiyle örtüşmektedir. Tanrı bu nedenlerden dolayı kapsayıcılığı ve temel olma işlevi bakımından bilginin temeline konulmuştur. Cogito ise sahip olduğu bu nitelikler nedeniyle bir Skolastik olarak değerlendirilebilecek Descartes'in, Tanrı temelli bir felsefi sistem kurabilmek için başvurduğu ilk ilke olmanın ötesinde değildir. İlk ilke olması ise argümantatif olmayan tamamen apaçık çürütülemez basit ve sezgisel bir yapıda olan niteliğidir. Felsefe yapmaya başlanması için bir ilk ilke olmak ile epistemolojik sisteme temel olmak arasındaki fark bilgi kavramının kapsayıcılığı ve tanımı açısından değerlendirilince anlam kazanacaktır. Bu tanımı en eksiksiz tüketen bilgi Tanrı bilgisi olmakta ve Cogito ise çürütülemezliğinin dolaysız apaçıklığı ile bilgiye temel olacak olan Tanrı'nın dile getirilmesine yalnızca bir araç olarak değerlendirilmelidir. Kartezyen Döngü problemi de Descartes'in bilginin temeline koymuş olduğu şey konusunda çelişkiye düşüyor olduğu zannından kaynaklanmaktaysa denebilir ki Cogito'yu ilk ilke olarak belirleyen Descartes, onu bilginin temeline koymaz; bilginin temeline koyacağı Tanrı için başlangıç yapar. Çünkü bilgi tanımı gereği temel olmak bakımından Tanrı'yı gerektirecektir.

Sonuç

Descartes, felsefeyi bir “kanaatler yığını” olmaktan çıkarıp hakikate ilişkin kesin bilgiye ulaşmayı amaçlayan bir figür olarak değerlendirilebilir. Çürütülemez bir temelden hareketle bilgi sistemini inşa edecek olan Descartes bilginin özniteliklerine dair yaptığı analiz ve belirlemelerle apaçıklık, doğruluk ve kesinlik ölçütlerine ulaşmıştır. Bu ölçütler doğrultusunda epistemolojik bir sistem kurgulamayı düstur edinen Descartes, hiperbolik kuşkuyu uygulayabilmek için apaçıklık, analiz, sentez ve sayış olmak üzere dört aşamalı bir yöntem belirlemiş, bu yöntemle Cogito ve Tanrı bilgisine ulaşmıştır.

Bununla beraber Descartes'te, Cogito ve Tanrı bilgileri aynı mahiyette değildirler. Bilginin öznitelikleri olarak apaçıklık, doğruluk ve kesinlik ölçütleri üzerine yapılan bir analiz sonucu hem bilgi formunda hem de bilgi formunda olmayan apaçıklıkların mevcut olduğunu doğruluk kavramı üzerinden tespit etmekteyiz. Apaçık olan her şey doğru olmak zorunda değilken doğru olan her şey apaçık olmak zorundadır. Kesinlik ise apaçıklıktan kaynaklanan “mutlak” anlamının yanı sıra “yüksek olasılıklı” anlamını da barındırmaktadır. Mutlak kesinlik matematiksel geometrik

hakikatlerin yanı sıra vahyi ve dini hakikatleri de kapsamaktadır. Yüksek olasılıklı kesinlik ise olgusal verilere dayanan bilgilerin bir niteliğidir. Bu analizler perspektifinde Cogito ve Tanrı bilgisi arasındaki farklar ortaya çıkmaktadır. Cogito bahsi geçen niteliklerin yalnızca bir kısmına Tanrı bilgisi ise bu niteliklerin tümüne eksiksizce sahiptir. Bilginin temeline konulmak için yeterli koşullar yalnızca Tanrı bilgisi tarafından sağlanmaktadır.

Tanrı tüm bilgilerin temeline yerleştirilirken, Cogito'nun neden ilk ilke olarak belirlendiği konusu da iki bilginin çürütülemezlik gerekçelerindeki farklılığa dayanmaktadır. Her iki bilgi de çürütülemez nitelikte olmakla birlikte yine aynı anlamı ifade etmeyecektir. Bir argüman olup olmadığı şaibeli olan Cogito, özünde düzeltilemez olma ve kendini doğrulayan bir ifade olma anlamında çürütülemezdir. Fakat Tanrı'nın çürütülemezliği Yeter Sebep Prensibi ve Ontolojik Delil olarak iki argüman ile mantıksal olarak gerekçelendirilmiştir.

Kartezyen Döngü problemi şayet bilginin temeline neyin konulduğu ile ilgili bir döngü sorunu ise bilginin temeline Tanrının koyulduğunun gerekçeleriyle açıklanması bu sorunu ortadan kaldıracaktır. Bununla beraber neden ilk ilke olarak Cogito'nun belirlendiği ise apaçıklığının dolaysızlığı ile anlaşılır kılınabilir. İki bilgi türü arasındaki farklar, Cogito'nun doğal akılla apaçık ve doğrudan keşfediliyor oluşudur. Bu nedenlerle Descartes'in ilk ilkesi olan Cogito sadece bir aşama olması bakımından bilginin temeli olan Tanrı'nın bulunması için yöntemsel bir araç niteliğindedir.

KAYNAKÇA

- Cottingham, J. (2018). Akılcılık. (Çev. Bülent Gözkan) İstanbul: Dergâh Yayınları
- Çiğdem Sadıkoğlu Yolcu. Descartes'ta Bilgi ve Doğruluk Problemi. Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Kırklareli, 2016, s.73-77.
- Descartes, R. (2013). Yöntem Üzerine Konuşma. (Çev. Çiğdem Dürüşken) İstanbul: Kabalcı Yayıncılık
- Descartes, R. (2014). Meditasyonlar. (Çev. İsmet Birkan) Ankara: Bilgesu Yayınları
- Descartes, R. (2016). Aklın Yönetimi İçin Kurallar. (Çev. Engin Sunar) İstanbul: Say Yayınları
- Descartes, R. (2017). Felsefenin İlkeleri. (Çev. Mesut Akın) İstanbul: Say Yayınları
- Rae Langton, Descartes'in Meditasyonları'na Bir Çalışma Rehberi, (Çev. Samet Bağçe), Batı Felsefesi Klasikleri Edisyonu, Dil Bilim ve Felsefe Bölümü MIT, 2006

Kambouchner, D., De Buzon, F. (2012). Descartes Sözlüğü. (Çev. Murat Erşen) İstanbul: Say Yayınları

Lex Newman, “Descartes Epistemology”, Stanford Encyclopedia of Philosophy, (Şubat 2019)
<https://plato.stanford.edu/entries/descartes-epistemology/#CartCirc>

Loeb, Louis E..“Kartezyen Kısır Döngü”. Çev. Doğan Şahiner. Cogito Descartes özel sayısı 10/2 (1997), 83-103

İBN SÎNÂ VE DESCARTES’TE RUH-BEDEN BAĞLAMINDA İNSANIN KENDİ VARLIĞINI İDRAKİ

Masume Kanat

Giriş

İnsanı, insan yapan ve diğer canlılardan ayıran ana unsur akıldır. Akıl, bilginin ilk kaynağı olmakla beraber insanın başta kendisini bilme ve ontolojik anlam arayışlarının da temelini oluşturmaktadır. Bu bağlamda bilgi ise akli tecrübe ve arayışların bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. İnsana özgü vasıf olan bilme, aynı zamanda bilen olmayı da beraberinde getirmektedir.¹ İnsanın kendi varlığını idraki ise bilmek ve bilen ikilisinin en açık şekilde tezahür ettiği noktayı teşkil eder. Çünkü benliğin idraki, tümelin idraki niteliğinde bir eylemdir. İbn Sînâ, tümelin idraki yani öz-bilincin oluşumunda merkeze insan nefsinin düşünen yanını koymaktadır. Düşünen nefis, tümeli kavraması yönüyle cevherdir ve bölünemeyen bilgileri kendisinde barındırmaktadır.² Descartes için de aynı şekilde kişinin kendilik bilincinin temelini oluşturan en büyük eylem düşünme eylemidir. Ancak Descartes, düşünme eylemini nefsin bir yetisi olarak gören ve aynı zamanda o nefsin canlılık veren fonksiyonu üzerinde duran İbn Sînâ’dan farklı olarak, akleden yani rasyonel ruh\nefis ve canlılık veren ruh\nefis ayırımına gitmiştir. Descartes için düşünme eylemi yani zihinsel bütün eylemler, rasyonel ruhtan ayrı düşünülemez. Bu açıdan ruh, bedenden ayrı bir cevher\toz niteliği kazanmaktadır.³ Bu durumda başta insan bedeni olmak üzere ruh, bütün maddi olanlardan ayrılmıştır.

Çağdaş felsefenin de önemli konularından olan zihin-madde ayırımının temelini oluşturan ruh-beden düalizmi, beraberinde bilinç kavramını gündeme getirmiş ve yapılan güncel çalışmaların (yapay zeka, metaverse vb.) bu kavram çerçevesinde eleştirilip yorumlanmasına sebebiyet vermiştir. Bilinç kavramı, modern dönemde farklı ayrımlara tabi tutulsa da genel manada bilinç kavramının deneyimsel yönünü vurgulamak için fenomenal bilinç ifadesini kullanmıştır. İbn Sînâ ve

¹ Ömer Türker, “Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı: İslam Metafizik Geleneklerinden Hareketle Bir Analiz”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, cilt:3, sayı:2, 2015, s.11.

² Aykut Alper Yılmaz, “İbn Sina ve Kartezyen İkiciliğe Dair Bir Karşılaştırma”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt:25, sayı:1, 2021, s.177.

³ İlyas Altuner, “Kartezyen Düalizm ve Ruhun Kavramsal Değişimi”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı:4, 2013, s.58.

Descartes'te ele alacağımız benlik idraki, bilincin fenomenal yönü ile gerçekleşmektedir.⁴ Çağdaş filozoflar, fenomenal bilinci, farkındalık durumu yaratan ve öznel his gibi ifadeler ile kapsamlı bir şekilde tanımlamaya çalışmışlardır. Bu durumda Kartezyen düalizmde, gayri cismani olanın metafizik alana yani ruha ait olduğu görüşü benimsenmektedir. Biraz evvelde bahsettiğimiz gibi öznel his ve farkındalık durumu ancak bir töz yani ruh ile gerçekleşir. Ruh, kendisinde zihinsel olanı barındırırken veya daha öznel bir alana sahipken, madde üçüncü bir şahsın bakış açısı ile yorumlanmaya müsaittir. Descartes'in ruhu yalnızca insana atfetmesinde ve diğer canlıları mekanikleştirmesindeki sebep de budur.⁵

Descartes'te Ruh-Beden Bağlamında İnsanın Kendi Varlığını İdraki

Modern felsefenin kurucusu olarak anılan Descartes, günümüz tartışmalarından olan zihin-beden yaklaşımlarının de temelini oluşturan isim olmuştur. Meşhur cogito söylemi ile benlik idraki ve bilhassa bilinç üzerine yapılan araştırmaların öncelikli ismi haline gelmiştir. Ortaya koymuş olduğu ruh-beden yaklaşımı, temelde ontolojik bir şüphe barındırmakla beraber filozofun metafiziksel yaklaşımlarının da ana kaynağını teşkil etmektedir. Platon ve Aziz Augustinus'un metafizik sistemlerinden yola çıkarak, evren ve zihin bağlamında yeni bir sistem ortaya koymuştur.⁶ Descartes'in ortaya koymuş olduğu bu metafizik sisteminde iki ana unsur vardır bunlar; mekanik dünya ve tek gerçek kabul ettiği kendiliktir. Filozof, kendilik kavramına düşünen, tercihte bulunan ve zihin gibi misyonlar yüklemiştir. Aynı zamanda zihin, madde ve ona ait bütün unsurlardan ayrı bir konuma sahiptir. Bu bağlamda Descartes için fizik evreni ve zihin evreni arasında herhangi bir bağlantı bulunmamaktadır. Tam da bu noktada zihin-beden problemi ortaya çıkmaktadır.⁷ Filozofa göre zihin yani ruh, bedendeki bütün fonksiyonlara yöneten bir merkezdir ve hatta düşünme eyleminin gerçekleştiği tek nokta niteliğindedir. Bu açıdan insan ruhu, anne rahminde iken düşünmeye başlar. İlk andan itibaren düşünen ruh, cevherdir ve kişi cevher olanı insana dair eylemleri de anlayamaz.⁸ Ruh düşünme eylemi ile bütünleştiren filozof için insan dışındaki hiçbir

⁴ Aykut Alper Yılmaz, "İbn Sina ve Kartezyen İkiciliğe Dair Bir Karşılaştırma", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt:25, sayı:1, 2021, s.178.

⁵ a.g.m., s.179.

⁶ Richard Popkin, *Metafiziğin Kısa Tarihi*, Der. Çev: Ahmet Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, Say Yay., İstanbul 2016, s.193.

⁷ a.g.e., s.196.

⁸ Ömer Özden, *İbn Sina - Descartes Metafiziği*, Dergah Yay., İstanbul 2018, s.173.

canlıda ruh bulunmamaktadır. Ona göre bitki ve hayvanlarda ruh yoktur ve onlar yalnızca mekanik işleyişe sahip canlılardır. Bu açıdan insanda bulunan ruh, rasyonel bir forma sahiptir.⁹

Skolastik felsefede olduğu gibi Descartes için de cevher, tanrı ve onun yarattıkları için ayrı anlamlar taşımaktadır. Tanrının yarattıkları için cevheri, zihnî ve maddî olarak ikiye ayırmıştır. Düşünme eylemi ruh cevherinde bulunurken, maddi cevher yalnızca algılanandır.¹⁰ İnsanın, ruh ve beden birlikteliğinden meydana geldiğini savunan filozof için ikisi de birbirinden ayrı cevherlerdir. Uyku halinde bedenin hareketsiz olması ve hiçbir hareket yok iken bilincin açık olması, ruhun ve bedenin birbirinden ayrı olduğunun kanıtıdır.¹¹ Aynı zamanda insanda var olan her düşünce ruha aittir bu açıdan ne bir özne ne de herhangi bir şey ruha birleşik olan beden kadar ona etki edemez.¹² Beden var olmadığında dahi ruh var olmaya devam etmekle beraber doğası gereği düşünmeye ve herhangi bir mekân içerisinde var olmamaya devam etmektedir.¹³ Filozofa göre ruh tarafından gerçekleştirilen düşünme eylemi, uyku halinde, yürümediğimiz halde yürüyor veya görmediğimiz halde görüyor sanısı meydana getirebilir. Bu durumun kaynağı ruhun düşünme gücüdür.¹⁴ Ruhun mahiyetine gelince, onu hava gibi veya ince bir yapı gibi tahayyül eden filozof, aynı zamanda ruh ve bedenin, bir noktada birbirine bağlı olduğunu ifade eder. Ona yemek yemek veya yürümek gibi eylemler, bedensiz mümkün değildir. Aynı şekilde uyku veya uyanıklık halinde gerçekleşen duyma eylemi de bedensiz mümkün değildir. Düşünme eyleminin gerçekleştiği alan olan ruh, bir yerde bedensiz bu eylemi gerçekleştiremez. Düşünüyorum öyleyse varım ifadesinde ki var olmak, bedene sahip bir varlığın var olduğunun idrakine varmaktır. Filozof için düşünmeyi bıraktığımızda o an, bedensel olarak var olmayı da bırakırız. Bu açıdan ona göre insan, düşünen bir ruh veya akıldır.¹⁵

Kendi varlığını düşünen insan için bu varlığı, ruhun dışında bir şeyi de kabul etmesi gerektiğini düşünen Descartes, zihin kavramı üzerinde durur. Zihne dair yapacağı yorumlardan önce kişinin, kendisini daha açık bir şekilde bilmesi gerektiğini vurgular. Bunun sebebi ise duyu organlarının sanılar ile kendilik varlığına ulaşmalarının kesinlik arz etmeyecek olmasından

⁹ a.g.e., s.174.

¹⁰ Zübeyir Ovacık, “İbn Sina ve Descartes’de Zihnin Kendini İdraki Olarak Benin İdraki”, *Ekev Akademi Dergisi*, cilt:66, sayı:20, 2016, s.717.

¹¹ Ömer Özden, *İbn Sina - Descartes Metafiziği*, Dergah Yay., İstanbul 2018, s.177.

¹² René Descartes, *Ruhun İhtirasları*, (Çev: Mahmut Özdi), Sayfa Yay., İstanbul 2013, s.8.

¹³ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, (Çev: Mesut Akın), Say Yay., İstanbul 2018, s.72.

¹⁴ a.g.e., s.73.

¹⁵ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, (Çev: Mehmet Karasan), Maarif Matbaası, İstanbul 1942, ss. 111,112.

kaynaklanmaktadır.¹⁶ Ruhun bedenden ayrı biz töz olduğunun bir diğer kanıtı da budur ve duyma, görme gibi eylemler olmadan kişi kendisini idrak edebilir ancak ruh\zihin olmadan görme ve duyma gibi eylemler gerçekleşmez.¹⁷ Ruh-beden ayrımında iki alanında eylemlerini kuşku üzerinden değerlendiren filozof, bedensel eylemlerde kuşkunun var olduğu ancak ruha ait eylemlerde kuşkunun olmadığını ifade eder. Bu şekilde düşünen ruh, başta kendi varlığına dair kuşklardan uzaktır. Her şeyin kuşkuya açık olduğunu ifade eden filozof, kuşklar son sınıra ulaştığında, kuşku götürmeyen bir gerçekliğin olması gerektiğine inanır. Bu açıdan insan, uyku halinden ve dünya yanılgılarından da ibaret olsa kişinin var olması gerektiği sonucuna varır. Çünkü ona göre ne için kuşku duyarsak duyalım, öncesinde var olmamız gerekir ve bu durumun yani var olduğumuzu bildiğimiz an, kuşku götürmeyecektir.¹⁸ Neticede her şeyden kuşku duyan kişi “ben” in yani kendinin varlığından şüphe duymaz. İnsanın içinde bulunduğu kuşku halinin tek gerçek tarafı, kendi varlığının farkında olduğu an olacaktır. Bu durum sonunda “düşünüyorum öyleyse varım” diyen varlık, var oluşuna dair kendilik bilincine varmış olacaktır. Ancak kendilik bilincine varan varlık, beden ve zihinden oluşan değil de, sadece zihinden oluşan varlıktır. Descartes için zihin, hiçbir etken olmadan yani dolaysız yoldan kendinde olanın bilincinde olup, arızı özelliklerin ortaya çıktığı ve yapısı gereği düşünmeye programlanmış bir yapıdadır. Bu şekilde filozof, kendilik bilincinin ya da zihnin var oluşunu ortaya koymuş ve modern felsefenin de kapısını aralamıştır. Aynı zamanda cogito ile öznenin temeline bilgi teorisini yerleştirmiş ve düşünen benlik kavramını da ortaya koymuştur.¹⁹ Bu bağlamda “ben”in düşünebilir olması onu töz yani cevher kılan en büyük etkidir. Ona göre düşünen cevherin bedeni ve bulunabileceği yani var olabileceği bir dünya yoktur. Düşünen bu cevher, yalnızca kendi varlığından şüphe duymadığı için kendi varlığının idrakini gerçekleştirmiş olmaktadır. Eğer düşünen cevher düşünmeyi bıraksaydı, var oluşuna dair hiçbir nedeni olmayacaktı. Görüldüğü üzere benlik idrakinin oluşumundaki ana erekle, düşünme eylemidir. Bu açıdan insanın kendi varlığının idrakine varması, var oluş nedeni ve içinde yaşadığı dünyayı anlamlandırma çabası niteliğindedir.²⁰ Kendilik bilincini ortaya koyduğu “ben”, ruhsal bir cevher olmakla beraber dış dünyaya dair bilgileri de kendisinde barındırır. Ben\ruh\ruhsal töz, bedenden ayrı olduğu gibi diğer cisimlerden de ayrıdır bu açıdan Descartes’e göre “ben” ruhu, bedenden daha iyi tanır.²¹ Aynı

¹⁶ a.g.e., s.121.

¹⁷ a.g.e., s.200.

¹⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yay., İstanbul 2012, s.497.

¹⁹ a.g.e., s.498.

²⁰ Afşar Timuçin, *Descartes Felsefesine Giriş*, Bulut Yay., İstanbul 2015, s.93.

²¹ a.g.e.98.

zamanda “ben”in ruhu tanınması filozof için ruhun “ben” dışında bir şey olmamasından kaynaklanmaktadır.²²

Descartes için benlik bilincine ait bilgi, yalnızca rasyonel sezgi yolu ile elde edilir. Bu açıdan düşünüyorum öyleyse varım bilgisi en gerçek bilgidir.²³ Bu bilginin gerçekliğinden ötürü düşünen benlik, asla hiçliğe karışmaz.²⁴

İbn Sina’da Ruh-Beden Bağlamında İnsanın Kendi Varlığını İdraki

İslam felsefesinde ruh üzerine yapılan çalışmalarda, ruh ve nefis kavramları birlikte kullanılmakla beraber iki ayrı kavram olarak da kullanılmıştır.²⁵ Ruh genel olarak ölümün zıttı yani hayat ve canlılık durumları için kullanılmıştır. Buna bağlı olarak cansız olana hayat ve canlılığı veren bir güç. Aynı zamanda ruh, yalnızca insanın bedenini harekete geçiren bir araç olmaktan ziyade hayvana ait bedene ve onu kontrol eden nefse de etki eden bir güç olarak tanımlanmaktadır.²⁶ Ancak İslam felsefesi literatüründe temelde ruh kavramından kasıt, insan ruhudur. Kur’an’ı Kerim’de kullanılan anlamıyla kişi olarak da ifade edilen bu kavram, benlik ve kişiliğin yapısıyla da eş sayılmıştır.²⁷ İlk İslam filozofu Kındî ruhu, insanın yetkinliği, kişiliği ve idare etme alanı olarak tanımlamıştır. Bu açıdan ona göre beden, ruhun fonksiyonel yanının açığa çıktığı bir yerdir yani insanı insan yapan bedeni değil ruhudur.²⁸ Aynı zamanda nefsin düşünme fonksiyonu üzerinde duran filozof, nefsin bilgiyi, aklın soyutlaması ile elde ettiğini ifade eder. Bu açıdan nefis, kedisini algılayan olmakla beraber aynı zamanda algılanan bir konumdur. Filozof, nefse verdiği bu düşünme yetkinliği ile nefsin akıl etme derecelerini de ortaya koyar.²⁹ Fârâbî’de birçok noktada Kındî’nin nefis ve akıl etmeye dair görüşlerine uyar. Ona göre insan, iki cevherden meydana gelir, bu iki cevher ruh ve bedendir. Akıl, ruh ve nefis üzerinden ruh ve beden düalizmini açıklayan Farabi, ilk olarak akıl tanımları üzerinde durur. Aristoteles’ten hareketle aklın ilk sebep olduğunu kabul eder. İlk sebebin akıl olmasından ötürü nefis, bilgileri duyular aracılığıyla elde eder. Bu açıdan nefis,

²² a.g.e.99.

²³ Şahabettin Yalçın, “Descartes ve Özne Olarak Benlik”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, cilt:2, sayı:38, 2003, s.108.

²⁴ Nigel Tubbs, *Batı Felsefesi Tarihi*, (çev: Doğan Barış Kılınç), Doğubatı Yay., Ankara 2017, s.162.

²⁵ Emine Taşçı Yıldırım, “İbn Sina’da Ruh-Nefis Kavramı ve Ruh Kasidesi Bağlamında Ruhun Bedenle Münasebeti”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, Ccilt: 11, sayı:2, 2020, s. 673.

²⁶ a.g.m., s. 674.

²⁷ İlhan Kutluer, “Ruh”, TDV Ansiklopedisi, Ankara: TDV Yayınları, cilt: 35, 2018, s. 194.

²⁸ Ahmet Bozyiğit, “İslam Felsefesinde Ruh-Beden İlişkisi”, *Turkish Studies- Social Seinces*, cilt: 15, sayı: 6, 2020, s.2856.

²⁹ a.g.m., s.2857.

bedende ki fonksiyonlar ile bir tanım kazanır.³⁰ Bilhassa İbn Sînâ ve Fârâbî felsefesinde yer alan sudur teorisi ile ontolojik açıdan üç varlık tarzı ele alınır, bunlar, akıl\ruh, nefs ve cisimdir. Bu teoride nefs, akıl olmamakla beraber cisim de olmayan varlığı kapsamaktadır. Bu açıdan nefs, hem göklerin hem de insan yapısını ifade eden bir gerçeklik olarak tanımlanmıştır. Aynı zamanda İbn Sînâ için ruh, insan bedeni ile bir araya gelmeden önce hiçbir vasma sahip değildir. Ruh, bedenle bir araya geldikten sonra, akli, ahlaki ve psikolojik reaksiyonlar ortaya çıkar. Tam da bu noktada Aristoteles'in ortaya koyduğu ruh teorisinin etkisiyle, nebati, hayvani ve natik nefis ayrımı ortaya çıkacaktır. Nefsin bu ayrımı ile aklın işlevsel yönü ve bedene ait fiiller de yorumlanır. İbn Sînâ için nefis bu bağlamda, doğal cismin ilk yetkinliği olarak tanımlanır.³¹ Ancak her ne kadar Aristoteles için gayri cismani bir cevher ve cisim arasında bir ayrım görülmesi de Platon, gayri cismani cevher ve madde ayrımını kabul etmektedir. Platon'a göre tümelleri kavrayan ve ona benzeyen bir yapının olması gerekir ve bu da ruhtur.³²

İbn Sînâ için nefis, iki manaya gelmektedir. İlki potansiyel olarak her canlıda bulunan ve hayat veren yetidir. Bu nefis, bitki, hayvan ve insanda olmakla birlikte semavi meleklerde de bulunur. Nefsin diğer tanımı ise gayri cismani, düşünmeye ait yani tercihte bulunan, akli ve cismi hareket ettiren nefistir.³³

İbn Sînâ için ruh, cismani bir cevherdir ve nefste bu cismani cevherin, fiil ve potansiyelini ifade etmektedir. Bu açıdan nefis, ruhun dışındaki oluşumları da kapsamaktadır. Filozof ruh ve nefis ayrımını, nefste bulunan potansiyellerden yola çıkarak yapar. Nefsin fiille münasebetinden yola çıkarak kuvve, maddeyle olan ilişkisinden ötürü cevher ve diğer varlıklardan onu ayıran cins olması hasebiyle de kemal veya suret kavramları üzerinden bu ayrımı yapmıştır.³⁴ İbn Sînâ, kendisinden önceki filozoflardan daha geniş düşünerek, nefis-beden ilişkisini sağlayan ana faktörün ruh olduğunu savunur. Bu bağlamda filozof, ruha, cismani bir nitelik atfederek anlamsal ve işlevsel açıdan nefsten ayırmıştır. Nefse ait güçler ilk olarak ruhla bağlantı kurar ve arkasından beden ile münasebeti söz konusu olur. Bu açıdan İbn Sina için ruhun iki işlevi söz konusudur. Bunlardan ilki nefse ait güçlerdir, organlarla bağlantısını sağlamaktadır diğeri ise bu güçlerin organ tarafından kabulü için

³⁰ a.g.m., ss.2857-2858.

³¹ İlhan Kutluer, "Ruh", TDV Ansiklopedisi, Ankara: TDV Yayınları, cilt: 35, 2018, s. 194.

³² Aykut Alper Yılmaz, "İbn Sina ve Kartezyen İkiciliğe Dair Bir Karşılaştırma", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt:25, sayı:1, 2021, s.183.

³³ İbn Sina, *Tanımlar Kitabı*, (Çev: Aygün Akyol ve İclal Arslan), Elis Yay., Ankara 2019, s. 30.

³⁴ Emine Taşçı Yıldırım, "İbn Sina'da Ruh-Nefs Kavramı ve Ruh Kasidesi Bağlamında Ruhun Bedenle Münasebeti", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, cilt: 11, sayı:2, 2020, s. 677.

uygun olan alanı sağlamaktadır. Yani İbn Sînâ için ruh, nefsin bir aleti konumundadır.³⁵ Biraz evvel bahsettiğimiz natik nefsin de aleti konumunda olan ruh, nefse ait kuvvelerin taşıyıcılığını üstlenir. Bu açıdan ruhun, bedendeki konumunu belirleyen filozof, onun beynin sol tarafında ve önü ile ortasına doğru gelen kısmında olduğunu ifade eder.³⁶ Filozof, ruh ve nefis ayrımını yaparken, nefsten kastı, insanın düşünün, idrak etme yönü olan nefis-i natikadır. Çünkü ruh, duyular ile algılanamaz, onu algılayan ancak idrak gücüdür yani akıldır.³⁷ Bu açıdan natik nefis ve ruhun kontrolü, bilinci ortaya koyan en önemli etkidir.

İbn Sînâ, nefsi ilk olarak dışarıdan gözlemleyerek tanımlamaya çalışmıştır. Bu açıdan ona göre bir cismi cisim yapan, o cismin ötesinde ona hâkim olan güçtür ve bu güç nefstir.³⁸ Madde ve formdan meydana gelen cisimlerdeki yetkinlik nefstir. Nefs, maddeye kıyasla suret olur iken nefsin de yetkin bir güç olması cisme kıyasla mümkün hale gelmektedir.³⁹ Bu açıdan nefis yetkin olmasından ötürü ortaya bir fiil koyar. Filozof nefsi yalnızca cisim üzerindeki yetkinliğinden değil, canlılar üzerindeki yetkinliğinden de bahseder. Canlının ortaya koyduğu hareketin çıkış noktası, nefsin yetkinliğidir. Varlığa canlılık veren nefis, onun hareketlerinde de etkin bir konumda yer almaktadır. Buna bağlı olarak nefsin cevher olup olmadığı üzerinde duran İbn Sînâ, onu daha da somut bir konuma getirerek açıklamaya çalışmıştır. Bu açıdan nefsin yalnızca yetkinliğinin üzerinde durmak, onun cevher olup olmadığını açıklamaya yetmemiştir.⁴⁰ Filozof için insan nefsinin cevher olduğunu gösteren şey, insandaki idrak ediş şeklidir. Hayvanda ve diğer varlıklarda bulunmayan akli idrak, insanı onlardan farklı kılarak, nefis dediğimiz cevheri oluşuma tabi kılmıştır. Ontolojik açıdan olaya yaklaşan filozof için insan nefsi, mümkün varlık statüsünde olmakla beraber onu hayvan ve cisimden ayıran temel şey, hissi ve akli idrake aynı anda sahip olmasıdır.⁴¹ İbn Sînâ'ya göre insan nefsinin kendisi dışındaki her şeyi akıl etmesinden ötürü kendisini bilmesi\akıl etmesi onun için vaciptir. Bu açıdan insan nefsinin var olduğunu ispat etmenin en temel yolu da onun yani nefsin kendi varlığını bilmesinden geçmektedir. Nefsin kendi varlığını bilmesi her ne kadar vacip olsa da

³⁵ a.g.m., s. 678.

³⁶ a.g.m., s. 679.

³⁷ a.g.m., s. 688.

³⁸ Muhittin Macit, "Aristoteles ve İbn Sina'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 26, sayı:1, 2004, s.72.

³⁹ a.g.m., s.73.

⁴⁰ a.g.m., s.75.

⁴¹ Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. İstanbul 2012, s. 67.

bu durumun kaynağı, nefsin kendisini biliyor olmasından ziyade, akıl ediyor olmasından kaynaklıdır ve onu cevher konumunda yapanda budur.⁴²

İbn Sînâ nefsin cevher olduğunu ifade ederken onu, akıldan da ayırmış olur. Cevher, bir nesnenin parçası olmamakla beraber ondan ayrık ve hareket ettirici bir özelliğe sahiptir.⁴³ Aynı zamanda nefsin bir yetkinlik ve cevher olması, duyulur ve akıl edilir olanı da kavrayan bir kuvve niteliğine sahip olmasına sebep olur. Bu açıdan hem kendisi dışındakileri hem de kendisini düşünen nefis ve ruh, bilinci ortaya koyan en önemli etkidir. Filozof, uçan adam metaforunda bedenden yani maddi olandan ayrılan nefsin, tek başına düşünmeye devam ettiğini ve idrak gücü ile yani zihnen, o durumda dahi kendi varlığının bilincinde olduğunu ifade eder. İbn Sînâ için kişi, sağlıklı iken veya hasta olduğunda, uyku hali, uyanıklık hali hatta sarhoşken dahi kendi varlığından tamamen bağımsız değildir. Bunun sebebi ise nefsin idrak gücüdür. Kişi sağlıklı bir düşünme yetisi yani akıl ile yaratılmış olsun ve sonrasında hiçbir uzvu birbirine değmeyecek şekilde, yalıtılmış bir havada asılı olduğu halde dahi varlığından haberdardır. Varlığından haberdar olma durumu kendilik idraki konusunu da beraberinde getirmiştir. İbn Sînâ, öncesinde ve sonrasında kişinin kendi zatını neyle algıladığını, akıl veya dış duyunun dışında kendilik idrakine bilincine etki eden başka bir olgunun, olup olmadığını veya bu bilincin ortaya çıkışında aracısız bir durumun varlığını sorgulamıştır.⁴⁴ Ona göre kişi kendi varlığının idrakine vardığında, herhangi bir aracıya ihtiyaç duymaz. Bu açıdan beş duyu dâhil olmak üzere insana ait uzuvlar, mümkün varlık konumunda olmaları sebebiyle algılansa dahi kendilik idrakinin dışındaki unsurlar olarak nitelendirilir.⁴⁵ Bunun sebebi ise kişinin, insan zatının bu uzuvlar nedeniyle var olmamasından kaynaklanmaktadır.⁴⁶ Ona göre nefis, sezgi yolu ile kavrar ve kişi kendi zatının farkına da sezgi yoluyla ulaşır. Bu açıdan kendilik bilincinin oluşmasında, herhangi bir dış etkene ihtiyaç duyulmaz.⁴⁷ Buna bağlı olarak insan bedeni ile gerçekleştirilen fiillerin, hareket ettirici unsuru nefstir. Filozofa göre bu durumda insani eylemlerin tek failli nefstir çünkü nefis olmadan beden tek başına hiçbir fonksiyonda bulunamaz. Aynı şekilde görünen eylemlerin dışında zihni eylemlerinde kaynağı nefstir.⁴⁸

⁴² a.g.e., s.51.

⁴³ Zübeyir Ovacık, “İbn Sina ve Descartes’de Zihnin Kendini İdraki Olarak Benin İdraki”, *Ekev Akademi Dergisi*, cilt:66, sayı:20, 2016, s.716.

⁴⁴ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, (Çev: Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli), Litera Yay., İstanbul 2014, s.139.

⁴⁵ a.g.e., s.140.

⁴⁶ a.g.e., s.141.

⁴⁷ Ömer Özden, *İbn Sina - Descartes Metafiziği*, Dergah Yay., İstanbul 2018, s.93.

⁴⁸ a.g.e., s.96.

Uçan adam metaforu, çağdaş felsefenin de konusu olan bilinç ve benlik idrakine kapı aralamıştır. İnsanın kendi varlığının bilgisine ulaştığı alan olan bilinç, bedenın hiçbir parçasına ait değildir. Bu açıdan kalp ve beyin gibi unsurlar, benlik bilincini oluşturan unsurlar değildir. Çünkü insan kendisini, bu unsurlar dâhilinde, onlardan bir parça olarak bilmez. Bu durumda insanın kendi varlığının bilincine ulaşması, ne içi ne dış duyular ile mümkün görünmemektedir. İnsanın, “ben” diyerek işaret ettiği varlık, beş duyu ile idrak edilemeyen bir varlıktır. Bu açıdan insanı, “ben” diyerek işaret ettiği varlığa ulaştıran bilinç yani nefstir. İbn Sînâ için insan kendi varlığının bilincine vardığı zaman yani bilfiil varlığının bilincinde iken akıl, akıl ve makul konumundadır. İnsandaki bütün fiillerin sonuna gelen, “..ım”, “...ım” eki yani gördüm, duydum, buldum gibi fiillerin sonunda yer alan ekler, “ben” ‘in oluşturduğu gerçekliğe ait eylemlerdir.⁴⁹ Filozofa göre insan, uyanıklık dışındaki bütün hallerinde, kendi varlığına dair bilgiye sahip olmasa dahi varlığının bilincinde olur. Çünkü bilinç, uyku ve uyanıklığın etki etmediği bir alandır.

Benlik bilinci, insandan ayrılmassa da, nefsin kendi varlığını bilme alanı olan bilinç ve bedene ait yetilerin bilme alanına ait olan bilincin aynı anda nefste bulunmasından ötürü, kişi yalnızca bedenden ibaret olduğunu sanır. Ancak kişi, kendi varlığının bilincine ulaştığı zaman beden ile nefsin yani “ben” diye işaret ettiği ile bedenden ayrı olduğu bilincine ulaşmış olur. İbn Sina için bu yanlgı, içe ve dışa dönük iki bilincin, aynı anda bulunmasından kaynaklıdır. Aynı zamanda bu iki bilinci, birbirinden ayırmak zordur. Kişi varlığının bilincine vardığında, maddi olana veya bedenine dair hiçbir şeyin hayal dahi edilemediğini idrak ettiğinde, kendi zatına ait varlığı, manevi bir cevher konumunda olmuş olur.⁵⁰ Görüldüğü üzere insanın, kendilik bilincine ait bilgisi, beden ve dış dünyanın ötesindedir. Bunun sebebi ise bu bilginin cevher olan insan nefesine ait bir bilgi olmasıdır.⁵¹ İbn Sînâ için nefsin yetkinleşmesindeki tek engel bedendir ve bedeni, kendilik bilincine dair oluşumun dışında bırakmıştır.⁵² Bu sebeple uçan adam metaforunda, fiziki unsurlardan yani yer, zaman, uzunluk, genişlik ve derinlik gibi unsurlardan bağımsız bir beden tasavvuru yapar. Bu pozisyondaki kişi, yalnızca kendi benliğinin idrakine varacaktır. Aynı zamanda nefis yani akıl,

⁴⁹ Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. İstanbul 2012, s. 61.

⁵⁰ a.g.e., s.62.

⁵¹ Hatice Altıntaş, *İbn Sina'da Ruh-Beden Problemi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2004, s.77.

⁵² a.g.e., s.78.

bedenden ayrılmaz bir parça değildir. En nihayetinde nefis, akli oluşumu ile bedenden bağımsız ve hatta bedensel fonksiyonları da yöneten bir konumdadır.⁵³

İbn Sînâ'ya göre kişinin kendi varlığını idrak etme yetisi yani benlik bilinci, onun varoluşu olmakla beraber doğuştan getirdiği bir yetidir. Kendilik bilincini idrakte, dışarıdan bir etkiye ihtiyaç duyulmamasının sebeplerinden bir diğeri de budur.⁵⁴ Filozof için bilinç, bilen ve bilineni kapsamasından ötürü en doğru ve kesin bilginin de kaynağıdır. Kavram ve önermeyi aynı anda kendinde barındıran benlik bilinci, nefsin, kendi varlığını tasavvur etmesiyle de hemen onaylanmış olur. Metafiziksel açıdan bilinci ele alan İbn Sînâ için bir şeyi bilmek, onun gerçekliği ile doğru orantılı olmasından ötürü nefis kendisini bilmekle beraber kendinde olan gerçekliği de bilmektedir.⁵⁵ Bu açıdan bilinç, mahiyeti ve varlığı olan bir yapıya sahiptir ancak bilincin varlıktan sonra geliş, bilinçte meydana gelen varlık bilgisinin de, sonradan yaratılan bir bilgi olduğunu gösterir. Bu durumda nefsin mümkün varlık yani illete ihtiyaç duyan bir varlık olduğunu gösterir.⁵⁶

Sonuç

İslam felsefesinin kritik isimlerinden olan İbn Sînâ, yapmış olduğu ruh-beden ayrımı ile kişinin kendi varlığına dair var oluş bilgisini ortaya koymakla beraber günümüz bilinç anlayışına da yön veren isim olmuştur. İslam Felsefesinin ortaçağa etkisi, batıdaki modern felsefi görüşler, bilhassa ruh-beden ve bu bağlamda kişinin kendi varlığının idrakine dair önemli yaklaşımların temeli niteliğinde olmuştur. Aynı etki Descartes'in ruh-beden düalizminde de görülmektedir. Ancak İbn Sînâ'nın filozof olmasının yanı sıra aynı zamanda bir hekim olması, beden ve ruha dair yaklaşımlarını daha sistematik kılmıştır. İnsan bedenine ve onun işleyişine hâkim olmasından ötürü bedensel fonksiyonlar ve bilince etkilerinde bu durumu görmekteyiz. Descartes'in ruh-beden yaklaşımının temelinde, tanrının varlığına dair ortaya koymuş olduğu argümanı ve epistemolojik yaklaşımını görmek mümkündür. Özellikle epistemolojik yaklaşımından kaynaklı olarak insan ruhunu "rasyonel ruh" olarak değerlendirmiştir. Descartes için yalnızca insanlar ruha sahiptir ve sahip oldukları ruh, bedensel faaliyetleri yönetmektedir. Bu açıdan ona göre hayvanlar mekanik canlılardır. İbn Sînâ ve Descartes, insanda var olan ruhun\nefsin aracısız bir şekilde benlik idrakini

⁵³ Zübeyir Ovacık, "İbn Sina ve Descartes'de Zihnin Kendini İdraki Olarak Benin İdraki", *Ekev Akademi Dergisi*, cilt:66, sayı:20, 2016, s.721.

⁵⁴ Dimitri Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, (Çev: M. Cüneyt Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2010, s. 209.

⁵⁵ Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. İstanbul 2012, s. 65.

⁵⁶ a.g.e., s.66.

gerçekleştirdiği konusunda hemfikirdirler. Ruh\nefs, maddi olandan bağımsız olarak aynı zamanda maddi olanında idrakini gerçekleştirir. Bu açıdan Descartes için düşünüyorum öyleyse varım diyen biri, bedensel varlığını idrak etmiş olur. Her iki filozof içinde benliğin idrakinin çıkış noktası, düşünme eylemi olmuştur. Kişinin varlığına dair idraki ruhun\nefsin düşünebilir olması ile gerçekleşmektedir. Bu açıdan İbn Sînâ kendilik idrakinin gerçekleştiği bu alana natık nefis derken Descartes, rasyonel ruh demiştir.

Kaynakça

- ALTINTAŞ Hatice, İbn Sina'da Ruh-Beden Problemi, (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2004.
- ALTUNER, İlyas, "Kartezyen Düalizm ve Ruhun Kavramsal Değişimi", Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, sayı: 4, 2013, 55-67.
- BOZYİĞİT, Ahmet, "İslam Felsefesinde Ruh-Beden İlişkisi", Turkish Studies-Social Siences, cilt:15, sayı:6, 2020, 2851-2866.
- CEVİZCİ, Ahmet, Felsefe Tarihi, Say Yayınları, İstanbul 2012, ss.1344.
- DESCARTES, Felsefenin İlkeleri, (çev: Mesut Akın), Say Yayınları, İstanbul 2018, ss.168.
- DESCARTES, İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler, (çev: Mehmet Karasan), Maarif Matbaası, İstanbul 1942, ss.217.
- DESCARTES, Ruhun İhtirasları, (çev: Mehmet Özdil), Sayfa Yayınları, İstanbul 2013, ss.132.
- DURUSOY, Ali, İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2012, ss.305.
- GUTAS, Dimitri, İbn Sina'nın Mirası, (çev: M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2010, ss.368.
- İBN SİNA, İşaretler ve Tembihler, (çev: Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2014, ss.280.
- İBN SİNA, Tanımlar Kitabı, (çev: Aygün Akyol ve İclal Arslan), Elis Yayıncılık, Ankara 2019, ss.82.
- KUTLUER, İlhan, "Ruh", cilt: 35, (ss.193-197), TDV Ansiklopedisi, TDV Yayınları, Ankara 2018.

- MACİT, Muhittin, “Aristoteles ve İbn Sina’da Nefs Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt:26, sayı:1, 2004, ss. 59-83.
- OVACIK, Zübeyir, “İbn Sina ve Descartes’da Zihnin Kendini İdraki Olarak Benin İdraki”, Ekev Akademi Dergisi, cilt: 20, sayı: 66, 2016, ss.713-728.
- ÖZDEN, Ömer, İbn Sina - Descartes Metafiziği, Dergah Yayınları, İstanbul 2018, ss.260.
- POPKİN, Richard, Metafiziğin Kısa Tarihi, (Der. Çev: Ahmet Cevizci), Metafiziğe Giriş, Say Yayınları, İstanbul 2016, ss.147-268.
- TİMUÇİN, Afşar, Descartes Felsefesine Giriş, Bulut Yayınları, İstanbul 2015, ss.151.
- TUBBS, Nigel, Batı Felsefesi Tarihi, (çev: Doğan Barış Kılınç), Doğubatı Yayınları, Ankara 2017, 287s.
- TÜRKER, Ömer, “Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı: İslam Metafizik Geleneklerinden Hareketle Bir Analiz”, Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi, cilt:3, sayı:2, 2015, ss.1-33.
- YALÇIN, Şahabettin, “Descartes ve Özne Olarak Benlik”, Felsefe Dünyası Dergisi, cilt:2, sayı:38, 2003, ss.107-118.
- YILDIRIM, Taşçı Emine, “İbn Sina’da Ruh-Nefs Kavramı ve Ruh Kasidesi Bağlamında Ruhun Bedenle Olan Münasebeti”, Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi, cilt:11, sayı:2, 2020, ss.671-692.
- YILMAZ, Aykut Alper, “İbn Sina ve Kartezyen İkciliğe Dair Bir Karşılaştırma”, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, cilt:25, sayı:1, 2021, ss.173-194.

METAFİZİK'E KARŞI İLKELERE DAİR: THEOPHRASTOS'UN ARİSTOTELES NAZİRESİ*

Oğuzhan YARAR¹

Giriş

Aristoteles'in Eski Yunan'dan günümüze değin ulaşan ve en önemli eseri olarak addedilen Metafizik'i yüzyıllardır süregelen tartışmaların odağında olmuştur. Onun halefi olarak addettiği öğrencisi Theophrastos da bu eseri ilk tartışmalardan birisidir. Nitekim o, İlkelere Dair adlı eseriyle Aristoteles'in Metafizik'ine ve hatta Metafizik'in on ikinci kitabı olan Lambda'ya odaklanır. Zira Lambda Aristoteles kozmolojisinin temellendirildiği risaledir. Aristoteles burada günümüze değin 'tanrı' olarak yorumlanagelmiş 'ilk/asıl hareket ettirici' ilkeyi temellendirir. Theophrastos da bu temellendirmeye karşı yirmi beş soru yahut açmaz (aporia) yönelterek hocasının teleolojik kozmolojisindeki boşlukları işaret etmeye çalışır.

Açmaz yahut aporia, Eski Yunanca aporêô kökünden türemiştir. Aporêô çaresiz kalmak, bitmek tükenmek, ne yapacağını bilememek, kuşku içerisinde olmak anlamlarına gelirken; aporia çıkış yolu olmayan, çıkmaz, açmaz, güçlük, sorun, problem demektir². Bu bakımdan Theophrastos'un açmazları 'tenkit', 'tahkir' yahut 'takdis' değildir, Aristoteles'in temellendirmesindeki argümanların sorunlu, eksik yahut zayıf olabileceğine göstermeye çalışmaktır. Ancak Aristoteles'in ağzından Theophrastos'un açmazlarına dair hassaten verilmiş cevapların içerildiği bir eser ya bulunmamaktadır ya da günümüze ulaşmamıştır. Zira onun, Theophrastos'un açmazlarını görüp görmediği bile farazi bir meseledir. Öyle ki bu meseleler araştırmayı kapsamamaktadır. Araştırma için gerekli olan dayanak, Theophrastos'un eserinin sarahatidir ki Gutas'ın yakın zamanda bu hususta yaptığı hacimli ve nitelikli çalışma³ şüpheyi mahal bırakmamaktadır.

¹Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi; yarar.oguzhann@gmail.com; ORCID: 0000-0001-7360-7151.

*Bu bildiri TÜBİTAK/1003 Öncelikli Alanlar Ar-Ge Projeleri Destekleme Programı, 119K835 Numaralı "Ortaçağ İslam Astronomisinde Evrenin Mekanik Yorumu ve Batıya Etkileri" başlıklı proje kapsamında hazırlanan "Aristoteles ve İbn Rüşd'ün Evren Anlayışlarının Karşılaştırılması" başlıklı yüksek lisans tezimin bir bölümünden yararlanılarak hazırlanmıştır.

² Francis Peters, "Aporia", *Antik Yunan Felsefesi Terimler Sözlüğü*, (Çev: Hakkı Hünler), Paradigma Yayıncılık, İstanbul Aralık 2004, s. 44-5.

³ Bkz. Dimitri Gutas, *Theophrastus On First Principles, Known as his Metaphysics*, Boston, Brill, 2010.

İşbu çalışmada da Theophrastos'un İlkelere Dair'de birçok kez farklı biçimlerde ifade ettiği üzere, Aristoteles sisteminde bir kopukluk olabileceği düşüncesi merkeze alınıp aksi savunulmaya çalışılacaktır. Nitekim çalışmanın iddiası, Aristoteles'in teleolojik kozmolojisinin bütünlüklü bir yapı ihtiva ettiği yönündedir. İddia desteklenirken aynı zamanda Theophrastos'un diğer açmazları da cevaplanmaya çalışılacaktır. Cevap aranırken yalnızca Lambda yahut Metafizik değil, Aristoteles külliyyatının diğer eserlerine de başvurulacaktır; çünkü Lambda yalnızca Metafizik'in değil bütün kozmolojinin temellendirildiği risaledir. Bu bakımdan yalnızca açmazlara cevap vermek sistemde boşlukların yahut kopuklukların olduğu sezisine yol açabilir. Dolayısıyla Fizik'ten Metafizik'e değin süregelen temellendirme çalışma boyunca serdedilmeye çalışılacaktır.

Aristoteles'in Teleolojik Kozmolojisi

Bilmek, insanlık tarihinin ilk anlarından günümüze değin süregelen bir faaliyettir. Zira "Tüm insanlar doğal olarak bilmeye iştah duyarlar"⁴. Ancak bilme faaliyeti kültürlerle, toplumlara ve çağlara göre farklılık gösterir. Eski Yunan medeniyeti bilme faaliyetlerini her şeyin kendisinden teşkil olduğu bir ilke (arkhe) arayışıyla sürdürmüştür; çünkü bir şeyi bilmek, o şeyin 'ilke'lerini⁵ ve 'neden'lerini⁶ bilmeyi gerektirir⁷. İlkenin, ilk nedenin bilgisiyse pratik alandan ziyade teorik alana düşer; çünkü pratik alan yapıp etmelerin, teorik alansa düşünülür olanların dahlindedir.

Aristoteles'in bilimler tasnifinde teorik bilgiye dayalı bilimlerin altında fizik (physis)⁸, matematik ve teoloji bulunur; fizik, hareket (kinesis)⁹ ilkesini kendi içinde taşıyan ve müstakil olmayanların;

⁴ Aristoteles, *Metafizik*, (Çev: Y. Gurur Sev), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2019, 980a 22, s. 13.

⁵ 'İlke' ya da 'başlangıç' (*arkhê*) (i) bir şeyin kendisinden hareket eden ilk kısmı, (ii) her bir şeyin kendisinden başlanacak en iyi noktası, (iii) bir şeyde içkin olup da o şeyi meydana getiren ilk şey, (iv) bir şeyde içkin olmayan ama o şeyi meydana getiren ilk şey ve hareketle değişimin doğal olarak başladığı ilk şey anlamlarında kullanılır; ayrıntılı bilgi için bkz. Aristoteles, *Metafizik*..., 1012b34-1013a23, s. 139

⁶ 'Neden' (*aition*) (i) bir şeyde içkin olan ve o şeyin kendisinden çıkarak meydana geldiği şey, (ii) tür ve ilk örnek, (iii) değişim ve durağanlığın ilk başlangıcı, (iv) amaç anlamlarında kullanılır; ayrıntılı olarak bkz. Aristoteles, *Metafizik*..., 1013a24-1014a25, s. 141-143.

⁷ Aristoteles, *Fizik*, (Çev: Saffet Babür), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul Ocak 2019, 184a10-15, s. 9; Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, (Çev: Ali Houshiary), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul Şubat 2020, 71b9-13, s. 10-11.

⁸ 'Fizik' ya da 'doğa' (*physis*) bir anlamda (i) büyüyen şeylerin ilk oluşu, bir anlamda (ii) büyüyenlerin kendisinden içkin olarak çıkıp büyüdüğü ilk şey, bir bakıma (iii) doğal var olanların kendisinde çıkan ilk hareket, bir anlamda (iv) doğal olmayan şeylerin de kendisinde içkin olarak bulup meydana geldiği içkin olan ilk şey, bir anlamda da (v) var olanların varlıkları için kullanılır; ayrıntılı bilgi için bkz. Aristoteles, *Metafizik*..., 1014b15-1015a19, s. 145-147.

⁹ 'Kinesis' Eski Yunanca 'kio' fiil kökünden gelir ve 'kio' gemiler için gitmek, yürümek anlamında kullanılır; yine aynı kökten olan 'kineo' da hareket ettirmek, bir şeyi yerinden oynatmak, değiştirmek, başlatmak, bir şeyin yaratıcısı ya da mucidi olmak ve kıpırdatmakla yakın anlamlı bir fiildir; 'kinesis' ise hareket, devinim, kıpırtı, kımıltı, anlamlarında kullanılır; ayrıntılı bilgi için bkz. Francis E. Peters, "Kinesis", *Antik Yunan Felsefesi Terimler Sözlüğü*..., s. 191. 'Kinesis' için Türkçede yaygın olarak 'devinim' veya 'hareket' kavramları kullanılsa da 'devinim'in zihinde daha

matematik hareketsiz ve müstakil olmayanların; teoloji ise hem hareketsiz hem de müstakil olanların bilimidir¹⁰. Nitekim ilkenin arandığı bilim teolojidir; çünkü var olanlar arasında en tanrısal, tümel olan bu olsa gerektir ve bu da en asıl ve en önemli ilkedir. Ancak ilkeye yönelik araştırma en bilinir ve en açık olandan başlayarak sürdürülmelidir ki başlangıç noktası yeniden temellendirmeyi gerektirmesin. Dolayısıyla açık ve bilinir olan her yönüyle bölünerek ayrıştırılmalı, farkları ortaya konmalı, ilkeleri/nedenler ortaya çıkarılmalıdır. Böylece Theophrastos'un ortaya attığı ve çalışmanın odağına alınan duyulur ile düşünülür olan arasında kopukluk¹¹ tartışması ve Lambda'nın temellendirmesi sarahate kavuşabilir.

Ancak nesneyi ayırtırmaya evvela Aristoteles'in var olanlar için ortaya koyduğu dört asıl nedeni hatırlayarak başlamalı. Bu nedenlerin ilki, bir şeyin madde (hylê) anlamında, maddi nedeni; ikincisi o şeyin tanımı (logos), biçimsel (eidos) nedeni; üçüncüsü değişmenin, hareketin yahut durağanlığın kaynağı olarak hareket ettiricisi, fail; sonuncusu ise amaç (telos) olarak ereksel nedenidir. Amaç yahut ereksellik olarak adlandırılmalı olan neden, bir şeyin niçini (to hou heneka) anlamındaki nedendir ve bunu bir şey uğruna olunan şey (to hou heneka) olarak karşılamak mümkündür¹².

Theophrastos'un öne sürdüğü açmazlardan biri var olanların madde ve biçime nasıl bölüneceğidir¹³. Aristoteles'in bu açmaza en bariz cevabı nesnenin bölünebilirliği meselesiyle verilebilir. Nitekim ona göre birleşik olan nesne her yanından bölünebilir olsa, bölünen en küçük parçaya değin, yüzlerce kez ayrılır ve hatta kırıntıları olan en küçük parçalar da yüzlerce kez bölünür. Bütün bölünmenin sonunda görünen bir büyüklük kalmasa da yine de gerçeklik (entelekheia) hâlinde bölünmeyen en küçük parça olarak bir şey kalmış olur¹⁴. Bölme sonsuza değin gerçekleşemez; çünkü sonsuz içinde bir ilk olana rastlanmaz. Bu bakımdan bölünmez cisimlerin ve büyüklüklerinin olması zorunludur lakin bu bölünmezlik gerçeklik hâlindeki cisim için geçerli değildir; zira cisim, imkân (dynamis) halinde her yerinden bölünebilir¹⁵; çünkü sayılar imkân halinde hep yarısına bölünebilir yahut yarısı eklenebilir.

mekanik bir intiba bırakmasından ötürü işbu çalışma boyunca 'hareket' kavramı kullanılacaktır. Nitekim 'kinesis' mekanik değil dinamik bir karşılığa denk gelmektedir.

¹⁰ Aristoteles, *Metafizik*..., 1064a28-1064b5, s. 349.

¹¹ Theophrastos, *İlkelere Dair: Metafizik*, (Çev: Y. Gurur Sev), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2016, 8a8-20, s. 57.

¹² Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*..., 94a20-24, s. 61; *Fizik*..., 194b23-195a2, s. 61-63; *Metafizik*..., 1044a33-1044b 2, s. 265.

¹³ Theophrastos, *İlkelere Dair Metafizik*..., 8a8-20, s. 57.

¹⁴ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, (Çev: Y. Gurur Sev), Pinhan Yayıncılık, İstanbul Aralık 2019, 316a22-26, s. 19.

¹⁵ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*..., 316b14-22, s. 21.

Nitekim imkân ve gerçeklik Aristoteles sisteminin başat iki kavramıdır. Evvela kavramları iyi bellemek gerekir. En belirgin ayırım ise hareket (kinesis) üzerinden yapılır. Hareket, imkân (dynamis) hâlinde bir şeyin gerçeklik (entelekheia) halinde bir şey olması, yani sona/uca erişerek tamamlanmasıdır (entelekheia)¹⁶. Ancak hareket ne imkândır ne de gerçeklik, ikisinin arasındaki etkinlik/işlerliktir (energeia). Zira imkân kendi başına değil, daima bir şeyin imkânıdır ve bir şeyin ‘bu’ iken daha sonra ‘şu’ olma bakımından kendisinde bulundurduğu ilkedir. İlke ise rastgele değildir; çünkü var olanlar birbirlerini ilineksel¹⁷ anlam dışında karşıtlar olarak etkilemektedir¹⁸. Misal ‘eğitimli’ ‘eğitimli olmayan’ı etkiler ancak ‘sağlık’ın ‘eğitimli olmayan’ı etkilemesi mümkün değildir. ‘Eğitimli olan’ ‘eğitimli olmayan’ı etkilerken onun ‘sağlıklı’ olması da mümkündür ve bu asıl etkilenimin yanında ilineksel olarak gerçekleşir. Zira ‘sağlıklı’ değil ‘hasta’ da olabilir yahut hiçbir şey de olmayabilir. Ancak asıl etkilenimin karşıtlar arasında gerçekleşmesi zorunludur. Karşıtlarsa hep bir şeyin yahut bir şeydeki karşıtlardır. Nitekim yalnızca karşıtlardan birinin üstün gelmesiyle diğeri ortadan kalkabilir yahut ikisinin eşit olmasıyla nötrlenerek karşıtlar yok olabilir. Bu bakımdan her iki karşıtlığın da üzerinde taşındığı yahut karşıtların üzerinde korunduğu bir ‘taşıyıcı’ (hypokeimenon)¹⁹ olması zorunludur²⁰.

Taşıyıcı (hypokeimenon), bir anlamda maddeye bir anlamda forma üçüncü olarak da bu ikisinden çıkan somut bütünlüğe (synolon) denir²¹. Karşıtların taşındığı imkân (dynamis) halinde olan ilk şey (prote) maddedir (hylê) lakin maddenin kendinde ne olduğunu bilmek mümkün değildir; o, ne kendi başına ne de zorunlu olarak oluşmayan ve yok olmayan bir şeydir²². Ancak yoksunluk da değildir; çünkü yoksunluk kendinde var olmayan iken madde ilineksel olarak var olmayandır ve onda içkin

¹⁶ Aristoteles, Fizik..., 201a9-11, s. 95.

¹⁷ ‘İlinek’ (*sumbebêkos*) bir şeyde içkin olan ve o şey için söylenmesi doğru olan ama zorunlu olmayan ya da çoğunlukla olmayan için kullanılır; ayrıntılı bilgi için bkz. Aristoteles, Metafizik..., 1025a 14-1025b 1, s. 189; Fizik..., 186b18-21, s. 19; 256b10, s. 365.

¹⁸ Aristoteles, Fizik..., 188a31-34, s. 29.

¹⁹ ‘Taşıyıcı’ (*hypokeimenon*) (i) var olanların bazıları için bir özne olarak, kendisi taşıyıcı olarak söylenir, sözgelimi insan belli bir taşıyıcıdır lakin başka bir taşıyıcı içinde değildir, (ii) bazıları bir taşıyıcı içinde olmasına karşın kendisi hiçbir taşıyıcı için söylenmez, sözgelimi okuma-yazma bilgisi ruh taşıyıcısı içindedir ama hiçbir taşıyıcı için söylenmez, (iii) hem bir taşıyıcı için hem de bir taşıyıcı içinde olarak, sözgelimi bilgi hem ruh taşıyıcısının içindedir hem de hem de okuma-yazma taşıyıcısı için söylenir, (iv) bazıları ne bir taşıyıcı içindedir ne de bir taşıyıcı için söylenir ki bunlar basitçe, bölünmez ve sayıca ‘bir’ olanların tanımları için kullanılır; ayrıntılı bilgi için bkz. Aristoteles, Kategoriler..., 1a 20-1b 9, s. 7-9; Diğer bir ifadeyle, başka şeyler taşıyıcı için söylenebilirken taşıyıcı başka hiçbir şey için söylenemeyendir, bkz. Aristoteles, Metafizik..., 1028b35-2, s. 203-205.

²⁰ Aristoteles, Fizik..., 189a35-189b1, s. 33.

²¹ Aristoteles, Metafizik..., 1029a1-3, s. 205.

²² 1029a 18-22, s. 205.

olan bir nesne oluşur²³. Bu bakımdan madde (hylê), gerçeklik halinde (entelekheia) var olmayan ama imkân (dynamis) halinde daima bir var olandır²⁴. Matematik nesnelerin dahi sonu/ucu (eskhaton) olduğu söylenen şeydir lakin haller ya da biçim (morphe) olmaksızın hiçbir şekilde var olamaz²⁵.

Biçim (eidos) ve form ya da şekil (morphe) Aristoteles tarafından bazen bir birinin yerine kullansa da nihayetinde aynı şeyler değildir. Ross'a göre morphe duyusal şekli, eidos ise akılsal yapıyı gösterir ve Aristoteles'in asıl kavramı eidostur; bu anlamda logos (tanım) ve to ti en einai (ne ise o olması gereken şey, öz) de yine eidosun eş anlamlısı olarak kullanılır²⁶. Nitekim biçim de (morphe) kendi başına bilinen bir şey değildir. İmkân halinde olan şeyin gerçekleşmesi için gerekli yetkinliktir, yani biçim yetkinliktir. Yetkinlik de iki anlamlıdır. Birisi bilgi, diğeri bilgiyi kullanmak gibidir. Bilgiyi kullanmak için bilginin olması zorunludur. Ancak herhangi bir şeyde bulunan herhangi bir yetkinlik değildir. Misal bitkide görme yetkinliği bulunmaz; çünkü görme için gözün olması zorunludur. O halde biçim (morphe), imkân (dynamis) halinde maddeye (hylê) içkin ve ona gömülü yetkinliktir²⁷. Bu bakımdan var olanlar ilkin madde (hylê), daha sonra onda taşınan karşıtlıklardan biri ifade yani biçim, diğeri ise bunun yoksunluğu ile var olur²⁸. Ancak ne madde herhangi bir biçimin maddesi ne de biçim herhangi bir maddenin biçimidir. Birliktelikler göz ve görme gibidir, kulak ve görme gibi değil. Madde mukabili olacağı yetkinlikle gerçekleşir, rastgele değil.

Görünür hale geldiğinde belirli bir şey olan somut bütünlüğe, hareketin yöneldiği belli bir durum olarak doğaya yani biçime ve bunlardan çıkan tek teklere yani Sokrates ve Kallias'a da varlık (ousia) denir²⁹. Ancak hepsinin var olma tarzları çeşit çeşittir. Nitekim bir 'taşıyıcı olmayan'dan bir 'taşıyıcıya' çelişme oluş, bir 'taşıyıcıdan' bir 'taşıyıcı olmayan'a çelişme ise yok oluşturmaz. Bir 'taşıyıcıdan' bir 'taşıyıcıya' değişim ise harekettir; çünkü hareketin karşıtı ya başka bir hareket ya da durgunluktur³⁰. Ancak oluş ve bozuluşun bir tarafında 'taşıyıcı olmayan', yani var olmayan bulunur. Var olmayanda hareket de olmaz. Zira hareket hep bir şeyin hareketidir. Buraya kadar hem

²³ Aristoteles, Fizik..., 191b35a-192b2, s. 47-49.

²⁴ Aristoteles, Oluş ve Bozuluş..., 317b13-17, s. 25.

²⁵ Aristoteles, Oluş ve Bozuluş..., 320b15-18, s. 37.

²⁶ David Ross, *Aristoteles*, (Çev: Ahmet Arslan), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul Mart 2020, s. 126.

²⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (Çev: Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2019, 414a23-26, s. 89.

²⁸ Aristoteles, Metafizik..., 1069b33-35, s. 371.

²⁹ Aristoteles, Metafizik..., 1070a10-15, s. 373.

³⁰ Aristoteles, Fizik..., 224b35-225b5, s. 221-223.

Theophrastos'un var olanların madde ve biçime nasıl bölümlendiği hem de var olanların neden karşıtlıklar üzerinde var olduğu da açıklanmış oldu³¹. Asıl açmaz ise henüz tam anlamıyla serimlenmiş, ilke belirilmiş değil. Bu bakımdan hareket bahsi ile devam etmeli.

Hareket, var olanlar arasındaki karşıtların değişimi olduğundan özde, görelilikte, etkinliğin etkinliğinde, edilginliğin edilginliğinde, hareketin hareketinde ve oluşun oluşunda hareket olmaz; çünkü bunların karşıtları bulunmaz. Ancak nitelikte, nicelikte ve yerde hareket vardır³². 'Yer'den (topos) bağımsız hareket mümkün değildir; çünkü hareket eden, belirli bir şey olarak hareket eder ve o şey cisimsiz değildir, cisimlerden bağımsız da bir yer (topos) mümkün değildir ve her duyulur cisim bir yerdedir³³. Dolayısıyla nitelik ve nicelik bakımından değişimde, değişen şey evvela o şeylerin yeridir. Bu bakımdan yer değiştirme ilk gelen harekettir.

Aristoteles'e göre yer değiştirme (i) ya düz/doğru/çizgi biçiminde (ii) ya daire biçiminde (iii) ya da ikisinin karışımı olarak dairesel/çembersel/doğrusal biçimdedir lakin yalın anlamda yalnızca düz ve daire biçiminde yer değiştirmeler mümkündür³⁴. Yer değiştirme türlerinin ayırt edici ilkesi ise baş, orta ve sondur ve eğer yer değiştirenin başı, ortası ve sonu bulunuyorsa yer değiştirme sınırlı, bulunmuyorsa sürekli³⁵. (i) Düz yer değiştirme, imkân hâlinde 'baş'tan gerçeklik hâlinde 'son'a doğrudur ve 'son', hareketin kesildiği, duraksamanın yaşandığı yerdir. (ii) Daire biçimindeki yer değiştirme de bir noktadan bir noktaya doğrudur lakin bu noktalar belirlenmiş değildir. Hareketin duraksayacağı yahut kesileceği bir nokta yoktur; çünkü baş ve son birbirine bağlanmış ve tamlık/bütünlük sağlanmıştır. (iii) Düz ve daire biçimindeki yer değiştirmenin birleşimi olan dairesel/çembersel yer değiştirme de 'baş'tan 'son'a doğrudur; çünkü dairenin uçları birleşmemiştir. O halde daire biçiminde yer değiştirme dışında hiçbir yer değiştirme sürekli değildir; çünkü çizgi üzerinde hareket iki simge arasında sınırlanır, daire biçimindeki yer değiştirmenin ise sınır olarak alınacak iki simgesi bulunmaz, alınsa dahi aynı simgeler üzerinde sonsuz sayıda daireler geçebilir³⁶. Her cinste bir, çoktan; yalın, birleşikten; tam olan, tam olmayandan doğaca önce geldiğinden ötürü daire biçiminde yer değiştirme de düz yer değiştirmeden önce gelir. Her yalın yer değiştirmenin de yalın bir cismi bulunur yahut her yalın cismin yalın bir hareketi vardır. Sürekli ve daire biçiminde yer değiştiren gökyüzünün yalın cismi aither olarak addedilir ve saydamdır. Ne parça olarak ne de

³¹ Theophrastos, *İlkelere Dair Metafizik...*, 8a21-8b5, s. 59.

³² Aristoteles, *Fizik...*, 225b10-226b16, s. 225-231.

³³ Aristoteles, *Fizik...*, 208b1-28, s. 135-137.

³⁴ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, (Çev: Saffet Babür), 2. Baskı, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2018, 268b16-18, s. 12.

³⁵ Aristoteles, *Fizik...*, 261b28-262a28, s. 391-393;

³⁶ Aristoteles, *Fizik...*, 264b8-265a10, s. 403-407; Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine...*, 271a5-10, s. 17.

bütün olarak oluşmamış, yok olmaz, büyümez ve nitelik değiştirmezdir; çünkü oluş ve bozuluş çelişikler arasında, değişim ise karşıtlar arasındadır lakin daire biçimindeki yer değiştirmenin kendinde bir karşıtı bulunmamaktadır, tamlığı ve daimiliğiyle hem diğer öğelerden farklı hem de onlara önceldir³⁷.

Daire biçiminde yer değiştiren cismin şekli de yine onun gibi tam ve mükemmel olmalıdır. Böyle bir şekil ise tek bir yüzeyle kuşatılmış küredir. İlk, önde gelen şekil, ilk, önde gelen cisme aitse, ilk cisim de bütünü kuşatan daire biçiminde ve yer değiştiren küre biçimli cisim olmalıdır ve de en son çemberdeki cisim olmalıdır³⁸, yani Sabit Yıldızlar Küresi. Onunla süreklilik oluşturan da küre biçiminde ve daire üzerinde yer değiştirmelidir. Keza gök ve gökyüzü hem böyle bir harekete hem de böyle bir şekle varlığı (ousia) en uygun olandır. Evrenin bütünü (holon) olan en dıştaki kürenin dışında da hiçbir duyulur cisim yoktur ve olması da mümkün değildir, hiçbir cismin kütlesi de oluşmaz, yalnızca evrenin kendine özgü duyulur ögesi bulunur; dolayısıyla evren tek, bir, biricik, tam ve mükemmeldir³⁹.

Ancak Aristoteles'e göre yıldızların gökyüzündeki duyumsanan sürekli hareketi müstakil bir hareket değildir, yani yıldızların kendilerinde bir hareketi yoktur, kürelere bağlı hatta çakılı olarak hareket ettirilirlir⁴⁰. Eğer kendileri hareket etmiş olsalar, imkân halinden gerçeklik haline doğru sınırlı bir hareketi olmaları gerekir ve gerçeklik halinde hareketleri duraksar lakin onlar daima ve sürekli etkinlik (energeia) halindedirler ve hep aynı zamanda aynı yerde konumlanmaktadırlar⁴¹.

Ancak ilk, önde gelen ve evrenin sınırı olan en uçtaki kürede birçok yıldız tek bir kürede hareket ederken seyyar yıldızlar olan gezegenlerin her biri birden çok kürede hareket etmektedir. Gökyüzündeki birçok kürede çeşitli yer değiştirmeler bulunmasına karşın, düzenli bir biçimde sürekliliği de korunmaktadır. Zira düzensizliğin belirlenebilmesi için hareketin bir çıkış noktası, bir zirve noktası, bir de iniş noktası olması gerekir; zirve ya hareketin başladığı ya bittiği ya da orta noktadır⁴². Ancak daire biçimindeki harekette ne bir başlangıç ne bir orta ne de son vardır. Dolayısıyla daire biçimindeki yer değiştirmede düzensizlik olmaz.

Daire biçiminde yer değiştiren kürelerin doğası yalnızca ortanın etrafında hareket etmektir; çünkü ortaya doğru hareket etmesi ortada durmasını ve hareketin ebediliğinin sonlanmasını gerektirir. Zira

³⁷ Aristoteles, Gökyüzü Üzerine..., 270a12-270b25, s. 15-17.

³⁸ Aristoteles, Gökyüzü Üzerine..., 287a1-5, s. 53.

³⁹ Aristoteles, Gökyüzü Üzerine..., 278b7-279b3, s. 34-36.

⁴⁰ Aristoteles, Gökyüzü Üzerine..., 289b31-33, s. 60-61.

⁴¹ Aristoteles, Gökyüzü Üzerine, 290a25-26, s. 61

⁴² Aristoteles, Gökyüzü Üzerine..., 287a17-20, s. 56.

küresel evrende uzamın ortasının bulunması zorunludur ve orta bir ilkedden, bir başlangıçtan çok bir sondur; orta, sınır tarafından sınırlanmıştır ve sınırlayansa sınırlanandan daha değerlidir; çünkü sınırlanan madde (hylê) sınırlayansa bütünün (holon) varlığı/özüdür (ousia)⁴³. Bu bakımdan ortaya doğru hareket, doğası gereği yalnızca daire biçiminde yer değiştiren ezeli ve ebedi kürelerin doğaya aykırı hareketi olur. Doğaya aykırı hareketse doğaya göre hareketten sonra gelir ve doğaya göre hareketten bir kopuş ile oluşmuştur.⁴⁴

Oluş ise zorunludur. Nitekim sonra gelenin olduğu bir durum varsa bunun öncesinin de olması zorunludur; çünkü öncenin olmasıyla sonranın olması mümkündür lakin önceki var diye sonrakinin olması zorunlu değildir, yalnızca önceki olduğundan ötürü sonrakinin olması var sayılabilir⁴⁵. Önceki zorunlu olduğu için sonraki de her zaman zorunlu olarak var sayılır. Zorunlu olan ezeliyse varsayım da ezelidir ve oluş da ezeli olur ve ezeliyse de zorunlu olur. Ancak oluşun ve bozuluşun nedeni ilk yer değiştirme⁴⁶ değildir; çünkü o tek bir kürede tek bir yer değiştirmeye sahiptir lakin yatık çember boyunca hareket eden Güneş hem sürekli hem de birçok kürede yer değiştirir⁴⁷. Dolayısıyla Güneş'in yaklaşma ve uzaklaşması hasebiyle Yer'deki oluş ve bozuluş mümkün olur; yaklaşması oluş, uzaklaşmasıysa bozuluştur⁴⁸. Bu bakımdan Yer, ezeli olan Gök'ten kopuş ile oluşmuş, ortaya doğru sınırlı hareketin hâkim olduğu bir alandır ve arada kopukluk bulunmamaktadır.

Yeryüzünde oluşan ilk şeyin bilinmesi ise madde (hylê) bakımından mümkün değildir; çünkü maddenin kendinde ne olduğu bilinemez. Ancak maddenin taşıdığı ilk karşıtlıklar ve bu karşıtlıkların oluşturduğu ilk cisimler bilinebilir. İlk karşıtlıklar ise dokunma duyusuna karşılık gelen sıcak ve soğuk, kuru ve ıslak, ağır ve hafif, sert ve yumuşak, esnek ve kırılğan, pürüzlü ve kaygan ve kalın ve incedir lakin ağır ve hafif ne etkin ne de edilgindir, zira karşıtlıklardan birisinin etkinlik diğerinin edilginlik barındırması hasebiyle karşıtlar birbirlerini etkilerler ve bir şeyin oluşu gerçekleşir⁴⁹. Nitekim sıcak ve soğuk etkin, ıslak ve kuru da edilgindir. Diğer karşıtlıklar ise bunların türevleridir. Bunlar ise birbirleriyle eşleşerek birleşir ve sıcak ve kuru olan ateşi, sıcak ve

⁴³ Aristoteles, Gökyüzü Üzerine..., 293b13-17, s. 67-68.

⁴⁴ Aristoteles, Gökyüzü Üzerine..., 286a17-21, s. 51.

⁴⁵ Aristoteles, Oluş ve Bozuluş..., 337b13-24, s. 103.

⁴⁶ Sabit Yıldızlar Küresi.

⁴⁷ Aristoteles, Oluş ve Bozuluş..., 336a32-35, s. 97-99.

⁴⁸ Aristoteles, Oluş ve Bozuluş..., 336a36-336b 14, s. 99.

⁴⁹ Aristoteles, Oluş ve Bozuluş..., 329b16-20, s. 71.

ıslak olan havayı, soğuk ve ıslak olan suyu, soğuk ve kuru olansa toprağı oluşturlar⁵⁰. Birbirlerinde karşıtlarını ihtiva etmeleri hasebiyle de imkân halinde sürekli birbirlerine dönüşebilirler ve imkânın gerçekliğe ulaşmasıyla birinin bozuluşu diğerinin oluşunu keza birinin oluşu diğerinin oluşunu mümkün kılar. Hareketleri ise doğaları gereği taşıdıkları yönelim (rope) bakımından ağırlık ve hafifliklerine göre belirlenir⁵¹. Mutlak ağır olan toprak her şeyin altında gider, mutlak hafif olan ateşse her şeyin üstüne çıkar. Göreli ağır ve hafifse toprak ve ateşin arasında bulunan su ve havadır. Dolayısıyla toprak en altta, onun üstünde su, onun üstünde hava ve en üstte ateş konumlanır.

Diğer yandan birleşik olan öğelerin her biri yalın cisim olarak da adlandırılırlar; çünkü doğaları gereği hareketleri yalındır. En altta olan toprağın ve onun üstünde olan suyun yalın yer değiştirmeleri düz/doğru biçiminde ortaya; en üstte olan ateş ve onun altında olan havanın yalın hareketleri ise ortadandır. Ağır olan parçalardan büyük olanların küçük olanları önüne katarak her yandan tek noktaya, ortaya doğru sıkışarak ilerlemeleri ve orta noktayı kendilerine eşit alacak şekilde yığılmalarıyla ise orta noktanın etrafında küre biçiminde bir şekil oluşmasını sağlar⁵². Toprağın hemen üstüne bulunan su ise toprak ile benzerlik gösterir ve küre biçiminde onu sarar. Dolayısıyla su toprağı ne denli küresel sarıyorsa yukarıya çıkıldıkça havanın da suyu ve ateşin de havayı o denli çepeçevre sarar küresellik daha da mükemmelleşerek artar⁵³.

Öğelerin ortadan ve ortaya düz çizgi biçimindeki yer değiştirmeleri Yer'in de hareketsiz ve ortada olmasını zorunlu kılar⁵⁴. Küresel evrende Yer'in, ya ortada ya da ortanın etrafında hareket etmesi gerekir. İki durumda da bütün ile parça arasında çelişki belirir. Nitekim öğelerin yer değiştirmeleri hem doğaya göre düz hem de doğaya aykırı daire biçiminde gerçekleşir lakin bir şey aynı zamanda hem doğaya göre hem doğaya aykırı olmaz.

İster doğaya göre ister doğaya aykırı, hareket eden her nesne ya kendisi tarafından ya da başka bir şey tarafından hareket ettirilmesi zorunludur⁵⁵. Kendisi tarafından hareket ettirilen nesne, hareketi başka bir nesnenin hareketine bağlı olmayan, onun hareketi yahut durgunluğuyla etkilenmeyen nesnedir; başka bir şey tarafından hareket ettirilen nesne ise hareketi başka bir nesnenin hareketi yahut durgunluğuyla etkilenebilen, başka bir nesnenin hareketinin kesilmesiyle hareketi kesilebilen

⁵⁰ Aristoteles, Oluş ve Bozuluş..., 330b1-5, s. 75.

⁵¹ Aristoteles, Gökyüzü Üzerine..., 301a 25-30, s. 84.

⁵² Aristoteles, Gökyüzü Üzerine..., 297a22-297b9, s. 75-76.

⁵³ Aristoteles, Gökyüzü Üzerine..., 287b5-21, s. 54-55.

⁵⁴ Aristoteles, Gökyüzü Üzerine..., 296a27-297a8, s. 73-75; 289b1-34, s. 58-60.

⁵⁵ Aristoteles, Fizik..., 241b34-36, s. 305.

nesnedir. Hareket edebilen her nesne de bir büyüklükte ve zamanda hareket eder; çünkü zaman hareketin niteliğidir⁵⁶. Büyüklük, zaman ve hareket süreklidir, sürekli ise bölünebilir olanlar tarafından hep bölünebilir olandır⁵⁷. Zamanın bölünebilir olması hareketle belirlenir; misal bir hareket bir zaman diliminde gerçekleşiyorsa, iki katı hareket de yarı zaman diliminde gerçekleşir ve zaman ikiye bölünmüş olur. Keza zamanın yarısı alındığında hareketin de yarısı alınmış olur ve hareket de zamanca bölünmüş olur. Büyüklükte⁵⁸ gerçekleşen hareket, hareketin yarıda kesilmesiyle büyüklüğün de yarısının geçilmesine ve bölünmesine yol açar, bu bakımdan büyüklük de hareketçe bölünür. Bu bakımdan hareket edenden daha hızlı bir hareket onun zamanını böler ve hareketini duraksatır. Hareketi kesenin hareketi de ondan daha hızlı bir hareketçe kesilebilir. Dolayısıyla her hareket eden kendisi tarafından değil hareketini kesen başka bir şey tarafından hareket ettirilir.

Bir şey başka bir şey tarafından hareket ettiriliyorsa ve o da başka bir şey tarafından hareket ettiriliyorsa ve o da başkası, bu böylece sonsuza dek gider. Ancak Aristoteles Eski Yunan düşüncesinin sonsuz gerileme fikrine şiddetle karşı çıkar; çünkü ona göre şimdiye değin olagelen her şeyin nedeni ortadakilerdir. Eğer ortada olan bir şey varsa, bir ilk ve bir son da vardır. Ortadaki sondakinin nedeni olurken, onun nedeni de ilk olacaktır. Ancak hiçbir ilk şey yoksa genel olarak hiçbir neden de yoktur ve ne ortadaki ne de sondaki vardır⁵⁹. Bu bakımdan hareket sonsuza gidemez, bir 'ilk hareket ettiren'in olması gerekir.

İlk hareket ettirene ya kendisi aracılığıyla ya da başka bir şey aracılığıyla hareket ettirir⁶⁰. Başka bir şey aracılığıyla hareket ettirilse yine bir ilk hareket ettiren tarafından hareketi gereklidir; çünkü sonraki hareket önceki hareket hasebiyle mümkündür, aksiye mümkün değil. Dolayısıyla her hareket eden bir ilk hareket ettiren hasebiyle hareket eder. İlk hareket ettirene de imkân halinde her yanından sürekli bölünebilir nesneyi bölerek ulaşılabilir. Nitekim nesne bir zamanda hareket eder, ondan daha hızlı bir nesne ise onun yarısı zamanda hareket eder. Hareket eden nesnenin hareketinin bölündüğü yerin öncesindeki hareket gerçekleşmiş ve sonrasındaki hareket de gerçekleşmemiş olur.

⁵⁶ Aristoteles, Fizik..., 331b10-25, s. 341.

⁵⁷ Aristoteles hareket eden nesneleri (i) birlikte, (ii) ayrı, (iii) bitişik, (iv) karşıt, (v) ardıl ve (vi) sürekli olarak tanımlar. (i) Bir yerde bulunan nesnelere birlikte, (ii) başka yerlerde bulunan nesnelere ayrı, (iii) kenarları bir olan nesnelere bitişik, (iv) birbirinden ayrı iki ucu olan nesnenin uçlarına ise karşıt der. (v) Ardılın ise arada farklı cins bir nesne olmaksızın birbiri ardınca dizilen nesneler olduğunu, (vi) ardıl olan nesneler bitişip birbirini içermeleriyle ise süreklilik olduklarını söyler. Nitekim ona göre bitişik olan her nesne ardıl olmak zorunda olmasına karşın ardıl olan her nesne bitişik olmayabilir, bitişik olan her nesne de sürekli olmak zorunda olmasına karşın sürekli olan her nesne bitişik olmayabilir; ayrıntılı bilgi için bkz. Aristoteles, Fizik..., 226b 17-227b, s. 231-235.

⁵⁸ Mesafede, uzunlukta.

⁵⁹ Aristoteles, Metafizik..., 993b32-994a20, s. 65; Fizik..., 256a5-15, s. 363.

⁶⁰ Aristoteles, Fizik..., 256a4-6, s. 363.

Hareket eden nesneler de hep yeniden ve sürekli olarak bölünebilir olduğu için hareketlerinin hep bir parçası gerçekleşmiş ve hep bir parçası imkân hâlinindedir. Böylece ilkin nesnenin bütün olarak kendi kendini hareket ettirmesinin imkânsızlığı belirir. Ancak parçaların bütünü hareket ettirmesi mümkündür; çünkü hareket, imkân hâlinde olan bir parçanın gerçeklik hâline doğru geçmesidir. Bu durumda bölünen nesnenin iki parçası kalır. İki parçanın birbirini etkilemesi ve hareket ettirmesi de ilk olanın açığa çıkmasını engeller. Dolayısıyla geriye kendinde parçalı olarak hareket eden nesnenin bir parçasının hareket ettirildiği diğer parçasının hareket etmeden hareket ettirdiği sonucu kalır. O halde nesnenin bir hareket ettiren parçası bulunur bir de hareket ettirilmeyen ama hareket ettiren parçası⁶¹.

Nitekim kendi kendini hareket ettiren nesnenin ne tek parçası olur ne de birden çok parçası; çünkü ya bütün, bütün tarafından hareket ettirilir ya da kendi parçalarından biri tarafından. Eğer bütün bir parça tarafından hareket ettiriliyorsa bu ilk hareket ettiren parça olur ancak bütün, bütün tarafından hareket ettiriliyorsa parçalar kendini ilineksel anlamda hareket ettirir, zorunluluk yoksa da parçalar kendilerini hareket ettiremeyenler olarak da alınabilir, bu da hareketi zorunlu kılmaz lakin hareket zorunludur. Dolayısıyla bütünün bir parçası hareket etmediği hâlde hareket ettirecek ve öteki parçası/parçaları da hareket ettirilecektir⁶².

Misal, bilek hareket edecekse dirsek ve dirsek hareket edecekse de omuz hareketsiz olmalıdır. Ancak dışarıda mutlak anlamda sabit ve değişmez bir dayanak yoksa yalnızca hayvandaki hareketsizliğin hiçbir önemi yoktur. Eğer ki hayvan bir adım atıyorsa toprağın, kuş uçuyorsa havanın ve balık yüzyorsa suyun dirençli, hareketsiz olması gerekir; keza evreni hareket ettirenin de böyle bir durağanlık taşıması gerekir⁶³. Nihayetinde ister bir şey tarafından hareket ettirilen bir nesne olsun isterse de kendisi tarafından hareket ettirilen bir nesne olsun her iki durumda da bütün hareket eden nesneler için ilk/asıl anlamda hareketsiz bir hareket ettiren vardır⁶⁴.

Ancak ilk/asıl anlamda hareketsiz hareket ettiren imkân (dynamis) halinde olamaz; çünkü imkân halinde olan eğer engelleyen bir şey yoksa gerçeklik (entelekheia) haline doğru işlerlik (energeia) kazanır. Eğer engelleyen bir şey olursa olamaz. Zira imkân halinde olanın olmaması da mümkündür. İş böyle olursa hareket duraksayabilir yahut var olmayabilir lakin hareket var ve sürekli. Diğer

⁶¹ Aristoteles, *Fizik...*, 257a33-257b27, s. 369-371.

⁶² Aristoteles, *Fizik...*, 257b27-258a3, s. 371-373.

⁶³ Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, (Çev: H. Nur Beyaz Erkızan), Sentez Yayıncılık, Bursa 2013, 698b4-10, s. 24.

⁶⁴ Aristoteles, *Fizik...*, 258b5-9, s. 375.

yandan ilke gerçeklik de olamaz; çünkü gerçeklik amaca yönelik hareketin işlerliğidir ve amaca ulaştığında hareket nihayete erer/tamamlanır (entelekheia), işlerlik kesilir. Nitekim Aristoteles'e göre iş (ergon) amaçtır (telos) ve işlerlik (energeia) iş sözcüğünden türemiştir ve gerçekliğe (entelekheia) işaret eder; çünkü amaç ve gerçeklik aynı kökten gelir⁶⁵. Ancak işlerlik hem eser hem de iş anlamında kullanılır. Misal görme hem iş hem de işlerliktir lakin ev eser olarak işlerliktir. Dolayısıyla aslolan ikincisi değil, ilkidir. Zira hem görme mümkündür ve görmeme imkânı ortadan kalkmıştır hem de gerçeklik halinde görmüş değil görmeye devam ediyordur.

Ayrıca işlerlik, hem ifade bakımından hem zaman bakımından hem de varlık bakımından tüm hareket ve durağanlık ilkeleri olan imkândan önce gelir⁶⁶. Sözgelimi ev yapabilenin, ev yapabilme imkânını kendinde taşıması için onun ev yapabilecek işlerle olması gerekir. Bu ifadenin önceliğidir. İmkân hâlinde görebilmenin evvela işler hâlde bir insanda bulunmasıyla hasebiyledir. Zira önce işler haldeki insan var olur ve ardından imkân halinde görebilir. Bu zaman bakımından önceliğidir. Babanın çocuktan önce gelmesi ise varlık bakımından önceliktir.

Ancak işlerliğin esas ayrımı ezeli ve ebedi olanlar üzerinden belirir. Zira imkân halinde olanlar gerçeklik haline ulaştıklarında değişirler ve değişimleri bir şeyin oluşu diğer şeyin bozuluşudur lakin bozuluşa tabi olmayan şeyler imkân hâlinde değildir, ezeli ve yalnızca işler hâldedir. Bu bakımdan zorunlu olanların da imkân hâlinde değil işler hâlde olması gerekir. Keza ezeli olanların hareketleri daimi işler haldedir; çünkü ezeli hareket eden zorunlu olarak hareketini sürdürür. Zorunlu olan, olmaması mümkün olmayandır, dolayısıyla imkân hâlinde olması mümkün değildir. Bu bakımdan Aristoteles'e göre Güneş ve yıldızlar ve bütün gökyüzü daima işler hâldedir ve günün birinde de durmayacaklardır⁶⁷.

Diğer yandan işlerlik, iyinin imkânından hem daha iyi hem de daha değerli olarak addedilir; çünkü imkân her zaman karşıtlıkların imkânıdır. Misal insan, imkân hâlinde hem iyi hem kötü olandır. Ancak her iki karşıtlık da aynı anda gerçekleşmez. Bu bakımdan Aristoteles'e göre şeylerin dışında kötü yoktur ve kötü, doğal şeylerden sonra gelir. İmkânları kötü olanların amaç ve işlerliklerinin daha kötü olmaları zorunludur. Ancak işler hâlde olan yalnızca olabilir. Kendisinde karşıtlık bulunmadığından, daha iyi-kötü olamayacağı için, işlerlik daha iyidir. Zira 'şey'in kötü olabilmesi için o 'şey'in olması gerekir, yani imkândan sonra gerçekleşmiş olması gerekir. Bu bakımdan ezeli

⁶⁵ Aristoteles, Metafizik..., 1050a18-22, s. 289.

⁶⁶ Aristoteles, Metafizik..., 1049b4-11, s. 285.

⁶⁷ Aristoteles, Metafizik..., 1050b18-1050b23-24, s. 291.

olanlar ve başlangıçtan beri var olanlar kötü değildir, onlar amaç olarak işlerlik olarak daima iyidir⁶⁸.

O halde eğer hareket ettiren veya hareketi yaratan bir şey yahut bir şeyler varsa daima işler hâlde olması zorunludur; çünkü işler olan hem imkândan önce gelir hem olmaması mümkün değil, zorunludur. İşlerlik hem iki uç arasındaki amaca yönelik gerçeklik değil gerçeklikten daha önceki amacın kendisidir hem ezeli ve ebedi olduğu içindir hem de imkân halindeki iyiden hep ve yalnızca daha iyi olduğu içindir. Dolayısıyla işlerlik kendisinden ötürü aslolandır; çünkü aslolan hem kendisinin hem de sonrakinin nedeni olduğundan ötürü daha iyidir ve daima aynı şekilde kalandır⁶⁹.

Ancak Aristoteles'e göre ilke daima ve sürekli hareket eden birinci gök, yani Sabit Yıldızlar Küresi gibi bir şey olamaz; çünkü ilkenin hem hareketsiz olması hem de hareket ettirmesi gerekir. O halde birinci göğü de hareket ettiren bütünün (holon) hareketinin ilkesi olan ve ezeli ve ebedi bir işlerlik (energeia) varlık (ousia) olmalıdır⁷⁰. Zira Gök ve doğa böyle bir ilkeden çıkar. Bizim kısa bir vakit için yaşayabileceğimizin en iyisi onun ömrü gibidir ve işlerliği hazdır, en tanrısal haz ise akletmedir. Onun akletmesi ise kendi başına akletmedir; çünkü akletmenin en iyisi, en iyi olanı akletmedir ve en iyi olan da böyle bir ilkedir. Eğer o, başka bir şeyi aklederse, akledeceği şeye doğru değişir ve değişim, ondan aşağıda bulunanlara ait bir harekettir. Dolayısıyla onun akletmesi rastgele bir akletme değildir. Bizatihi kendi varlığını akletmesidir (noêsis noêseôs). Bu durumda akıl, akledilir olana katılarak kendisini akleder hale gelir ve akıl ile akledilen aynı olur⁷¹.

Aklın işlerliği ise yaşamdır ve yaşam işler olana, en iyiye, tanrısal olana aittir. Onun hareket etmeden hareket ettirmesi iştah duyulan ve akledilen bir şey olmasından ötürüdür. Nitekim arzulanan görünürde güzelken istenen aslen güzel olandır. Bir şey belli bir biçimde görüldüğü için ona iştah duyulur, iştah duyulduğu için belli bir biçimde görünmez; çünkü ilke akletmedir ve akıl akledilen tarafından hareket ettirilir. Kendi başına akleden varlık (ousia) ise aslolandır, yalın ve işler haldedir, duyulur olanlardan müstakil, ezeli, hareketsizdir ve bu varlık büyüklüğe sahip değil, kısımsız, bölünemez, sonsuz zaman boyunca hareket ettirir, edilgen değildir ve başkalaşmaz⁷².

Nitekim tanrısal olan en iyi olduğu için ondan çıkan ilk hareket da yine en iyi olmak zorundadır lakin Theophrastos daire biçiminde hareket eden ilk kürenin hareketinin ruhun hareketinden daha iyi

⁶⁸ Aristoteles, Metafizik..., 1051a 4-21, s. 291-293.

⁶⁹ Aristoteles, Metafizik..., 1071b12-1072a17, s. 379-381.

⁷⁰ Aristoteles, Metafizik..., 1072a19-24, s. 381.

⁷¹ Aristoteles, Metafizik..., 1074b15-1075a10, s. 391-393.

⁷² Aristoteles, Metafizik..., 1072a 19-1072a13, s. 381-383.

olmadığını düşünür⁷³. Ancak Aristoteles ruhu tek başına bir şey olarak almaz. Ruh hareket ve durma ilkesinin kendi içinde taşıyan belirli türden doğal cismin biçimidir⁷⁴. Bu bakımdan ruh hep bir şeyin ruhudur ve canlıdan ayrı düşünülemez. Canlı ise maddi bir varlıktır. Maddeye sahip olanlar ise oluş ve bozuluşa tabidir. Dolayısıyla ruh ve beden madde ve biçim aynı şeylerdir; birini diğerinden ayırmak mümkün değildir. Eğer ilk hareket ettiren ruhu hareket ettirmiş olsa ya canlının ebedi olması gerekecek ya da ruhun müstakil kılınması gerekecek. Ancak Aristoteles kozmolojisi için ikisi de imkânsızdır.

Diğer yandan gökyüzündeki ve yeryüzündeki bütün hareket ‘bir’e ulaşmak için, ‘o’nun uğruna olan harekettir ve bütün her şey ‘o’ndan pay almak için, ‘o’nun gibi olmak için hareket eder. Ancak pay alma sayı, cins ve tür bakımından farklılık gösterir. Misal sayı bakımından hareket eden gök cisimleri daire biçiminde sürekli hareket ederler lakin onların hareketleri de konumlarına göre çeşitlilik gösterir. Sabit Yıldızlar Küresi tek bir yer değiştirmeye ‘o’na ulaşırken, ‘o’ndan uzaklaştıkça seyyar yıldızların yer değiştirmeleri artar. Misal amaç sağlıklı ‘o’ zaten sağlıklıdır, hiçbir şey yapmasına gerek kalmaz; kimi ise zayıflamayla sağlıklı olur; kimi koşma ve zayıflamayla sağlıklı olur; kimi de ne kadar koşsa ve zayıflasa da sağlıklı olamaz. Sonuncu amaca ulaşamayacağı için onun amacı ya sadece koşmak ya da sadece zayıflamak olarak değişir. Dolayısıyla amaç, en yüksek iyiye ulaşmaktır ancak bu gerçekleşmiyorsa hâlihazırdaki durum en iyiye ne denli yakınsa o denli iyidir⁷⁵. Bu bakımdan Yer, ‘bir’den en uzakta olması hasebiyle sayı bakımından ‘o’na ulaşması mümkün olmadığından duradurur lakin tür bakımından ‘o’nun gibi olmaya çalışır. Dolayısıyla Theophrastos’un ifade ettiği gibi hayvanlardaki beslenme ve üremenin neyin uğruna olduğu belirsiz değildir.⁷⁶ Herhangi bir sakatlığı bulunmayan hayvanlar kendi gibi bir başkasını üreterek kendi gücü ölçüsünde ezeli olandan pay alır, sayı bakımından ömürleri sınırlı olduğundan tür bakımından ezeli olmaya çalışırlar⁷⁷.

Binaenaleyh ‘bir’, evrendeki her şeyin kendisi uğruna olduğu ilk/asıl/baş (prote) müstakil hareket ettiren varlıktır (ousia). Onun hareketi ise dur durak bilmeyen işlerliktir. İşlerliği ise hazdır ve en tanrısal haz akletmedir. Ancak başka bir şeyi değil, kendi kendini akletmesidir. İlke akletme olunca akledenler de ona katılmak için iştahla hareket ederler. Böylelikle evren sıra düzeni içerisinde ‘bir’e

⁷³ Theophrastos, İlkeler Dair Metafizik..., 5a28-5b9, s. 35; 5b 26-6a 4, s. 41.

⁷⁴ Aristoteles, Ruh Üzerine..., 412b15-16, s. 91.

⁷⁵ Aristoteles, Gökyüzü Üzerine..., 292b20-23, s. 66.

⁷⁶ Theophrastos, İlkeler Dair Metafizik..., 10b14-19, s. 81.

⁷⁷ Aristoteles, Ruh Üzerine..., 415a25-35, s. 105-107.

doğru olur. Diğer yandan evren kendi içinde de bir sıra düzeni içerisindedir. Aristoteles'in verdiği örnekle; nasıl ki savaş sırasında birlikler ve komutan bir düzen sağlar ve bu düzen bir bütün olarak bulunur ancak daha çok komutan sayesinde birlikler düzen içerisinde olursa ve düzen olduğu için komutan değil de komutan olduğu için düzen sağlanmış olursa, evrendeki düzen ve düzeni sağlayan arasındaki ilişki de böyledir⁷⁸. Nihayetinde Aristoteles Homeros'tan "Ne demişler, 'çok başlılık iyi değil, tek hâkim olmalı'"⁷⁹ alıntısıyla durumu netleştirir.

⁷⁸ Aristoteles, *Metafizik...*, 1075a11-20, s. 293.

⁷⁹ Aristoteles, *Metafizik...*, 1075b44, s. 397.

Sonuç

Theophrastos'un açmazları ilk başta her ne kadar Lambda'nın temellendirilmesinde kusurlar olduğunu ortaya koyuyor görünse de Aristoteles'in sistemi mevcut külliyyatıyla değerlendirildiğinde dahi bütüncül bir yapı ihtiva etmektedir. Hareketten, hareketin nedenine değin süregiden araştırma Aristoteles'in akıl yürütmeleriyle nedensellik zinciri arasında bir boşluk yahut kopukluk bırakmadan tamamlanmıştır.

Nitekim saf imkân (dynamis) halinde olan ilk madde ile saf işlerlik (energeia) olan varlık evvela fiziksel olarak aşama aşama nedensellik zincirine oturtulmuş, ardından ereksellik ile de rabıtalananmıştır. Bu aşamalarda Theophrastos'un Lambda'ya yönelttiği açmazları Aristoteles'in kendisine yönelttiğini görmek de mümkündür; çünkü Aristoteles'e göre zorlukları aşmak için evvela onları tanımak gerekir. Tanınan zorluklar da akıl yürütmeler sonucu ulaşılan yargılarla aşılr. Zira kendisinin yaptığı da tam olarak budur ki sonuçta bütün alanları ihtiva eden bütüncül bir sistem ortaya çıkmıştır.

Ancak malum ki yalnızca bu çalışma kapsamında Theophrastos'un tüm açmazlarını değerlendirmek mümkün olmamıştır. Geriye hala dikkate değer açmazlar bulunmaktadır. Onların değerlendirilmesi için belki de Türkçede Theophrastos üzerine daha fazla çalışmalara ihtiyaç vardır ve Aristoteles'in biyoloji külliyyatının tamamlanmasına da.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, Fizik, (Çev: Saffet BABÜR), Yapı Kredi Kültür Yayınları, İstanbul, 2019.
- Aristoteles, Hayvanların Hareketi Üzerine, (Çev: H. Nur Beyaz ERKIZAN), Sentez Yayıncılık, Bursa, 2013.
- Aristoteles, Gökyüzü Üzerine, (Çev: Saffet BABÜR), BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2018.
- Aristoteles, Metafizik, (Çev: Y. Gurur SEV), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019.
- Aristoteles, Oluş ve Bozuluş, (Çev: Y. Gurur SEV), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019.
- Aristoteles, Ruh Üzerine, (Çev: Ömer AYGÜN ve Y. Gurur SEV), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019.
- Aristoteles, İkinci Çözümlemeler, (Çev: Ali HOUSHIARY), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2020.
- Aristoteles, Kategoriler, (Çev: Y. Gurur SEV), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2020.
- PETERS Francis E, Antik Yunan Terimleri Sözlüğü, (Çev: Hakkı HÜNLER), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- ROSS David, Aristoteles, (Çev: Ahmet ARSLAN), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2020.
- Theophrastos, İlkeler Dair: Metafizik, (Çev: Y. Gurur SEV), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2016.

KLASİK – MODERN AYRIMINDA DEĞERİN BELİRLENİMİ: SENECA VE DURKHEİM İNCELEMESİ

Enbiya Alperen Çiğdem¹

GİRİŞ

Düşüncenin, temelde, “modern” ve “klasik” kayıtları ile tasnif ediliş sebebinin, tarihsel bir bölümlendirme ihtiyacından ziyade felsefe yapma biçiminin değişmesi, başka bir deyişle obje merkezli felsefenin yerini suje merkezli felsefeye bırakması olduğu söylenebilir. Bu bağlamda klasik dönem düşüncesinin şeylerin hakikatine ulaşma hususundaki aşırı iyimserliği modern döneme gelindiğinde kendisini tedricen karamsarlığa bırakmıştır. Nitekim insan bilgisinin sınırlarını fenomen ve numen ayrımıyla belirleme atılımı gerçekleştiren Immanuel Kant, özdeşlik felsefesine kökten bir eleştiri getirerek söz konusu tasnifi doğrulayan adımı atmıştır. Her ne kadar düşünce tarihinin seyrinin varlık ve bilgi anlayışlarının dönüşümüne bağlı olarak değiştiği ve -çeşitli yaklaşımlara göre- ilerlediği söylenebilirse de düşünce ekollerini mutlak anlamda yeni ya da eski olarak kategorize etmek mümkün değildir. Zira felsefenin mevzularının hemen hemen tüm dönemlerde benzerlik gösterdiği ve insanlığın ortak mirasını içerdiği düşünce tarihinde gözlemlenebilmektedir. Bu çalışmanın temel hedefi farklı varlık ve bilgi tasavvuruna sahip iki filozofun iyi ya da normal ve kötü ya da patolojik olanın ölçütünü belirlemede hangi kriterleri benimsedikleri üzerine bir karşılaştırma yapmaktır. Böylelikle klasik ve modern anlayışlar arasındaki farklılık ve ortaklıkların spesifik bir mesele üzerinde sarıh bir görünüme kavuşması ve bu berraklığın çeşitli alanlarda yapılacak çalışmalara ışık tutması amaçlanmaktadır. Bu itibarla çalışmanın ilk bölümünde Emile Durkheim, bağlı bulunduğu düşünce ekolüyle paralel olarak incelenecek ve Durkheim’in Sosyolojik Yöntemin Kuralları adlı eserinin “Normal Olan ile Patolojik Olanın Ayrımına İlişkin Kurallar” adındaki bölümü merkeze alınarak metodolojisi ve toplumculuğu açıklanacaktır. İkinci bölümdeyse Seneca’nın bağlı bulunduğu Stoa okulu hakkında genel bilgi verildikten sonra onun ahlak anlayışı tahlil edilecek ve bireycilik temelinde ortaya koyduğu toplum anlayışı analiz edilecektir. Nihayet sonuç bölümünde iki düşünürün görüşleri tartışılacak ve elde edilen sonuçlar aktarılacaktır.

¹ Çankırı Karatekin Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, enbiyacigdem@gmail.com

I. POZİTİVİZM, METODOLOJİ VE DURKHEİM

19. yüzyıla değin henüz mutlak bağımsızlığını ilan edememiş sosyal bilimlerin bireysel nosyonlarla değil, doğrudan doğruya olguları gözlemek suretiyle bilimsel bilgiyle temellendirilmesi gerektiğini söyleyen olguculuk ya da pozitivizmin bir felsefi ekol olarak Saint Simon, August Comte, Herbert Spencer gibi düşünürler ile başlayan seyri, sosyoloji biliminin metodolojisine büyük katkılar sunan Emile Durkheim'ın çalışmalarında izlenebilir. Sosyolojiyi tüm ideolojilerden özerk hale getirecek bir metodoloji geliştirme arayışını ilke edinen Durkheim, “Bütün peşin hükümler [kavramlar] sistematik biçimde tasviye edilmelidir.” diyerek pozitivizmin bilimsellik koşullamasını pekiştirmiştir.²

Pozitivizmin olgulara dayanan bilim anlayışı, klasik dönemin metafiziksel ve dini öğretilerine karşı -kimi zaman tarihsel okumaları, kimi zaman ise evrimsel biyoloji teorilerini merkeze alması bakımından- tepkisel olduğu açıktır. Zira Comte'un vazettiği ilerleme düşüncesi ve buna bağlı olarak ortaya koyduğu “üç hal kanunu” söz konusu tepkiselliği açık etmektedir. İnsan düşüncesinin belirli bir çizgide ilerlediği ve geliştiği varsayımına dayanan bu tarihsel dönemlendirmede ilkin teolojik devrin insanları, sebeplerini anlayamadıkları tüm olayları çeşitli tabiat üstü varlıklara atfetmektedir. Onu izleyen metafizik devrin insanları ise sebepler atfedilen tabiat üstü varlıkları soyut düşünceye taşımakta ve kendiliğinden gözlenen olaylara tözler yerleştirmektedir. Bunun nihayetindeyse insan, Comte'un “pozitif aşama” dediği gelişim evresine ulaşacaktır. Comte bu evreyi şöyle açıklamaktadır:

Pozitif çağda insan zekâsı, mutlağı bulmanın ne kadar imkânsız olduğu anlamıştır. Evrenin nereden gelip, nereye gittiğini, olayların iç sebeplerini aramaktan vazgeçer. Muhakeme (raisonnement) ve gözlemler yardımıyla onların gerçek kanunlarını yani değişmez devamlılık ve benzerlik münasebetlerini bulmağa çalışır. Böylece olayların açıklanması gerçek sınırları içine oturtulmuş olur. Yani çeşitli özel olaylarla bir takım genel olaylar arasında bir bağlılık kurulur. Bilim ilerledikçe bu genel olayların sayısı azalır.³

Bu aşamada Comte, sosyal bilimlerin yöntem problemini de pozitif felsefenin çizdiği yolu izlemek suretiyle belirginleştirmiştir. Ona göre sosyal bilimlerle tabiat bilimleri arasında metodolojik bir ayırım yapmanın lüzumu yoktur. Böylelikle Comte'un, toplumu doğa bilimsel yöntemlerle incelemek gerektiğini ilan eden ve sosyolojiyi “sosyal fizik” olarak adlandıran Saint Simon'un takipçisi olduğu söylenebilir.⁴

² Emile Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020, s. 88.

³ August Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, çev., Ümid Meriç, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 1967, s.217.

⁴ Cihan,B., “POZİTİVİZM Tarihsel Süreç İçerisindeki Gelişimi ve Sosyolojik Düşünceye Etkileri”, Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 33, (2015), 95

Bu noktada Durkheim'ın, bir pozitivist olmakla beraber, takip ettiği düşünörlere yönelik metodolojik eleştirileri de dikkate değerdir. Hem Comte'un "insan türünün sürekli evriminin insan doğasını her geçen gün daha mükemmelleştirdiği anlayışı"nı "ancak bilimselliğe başvurarak anlayabiliriz" diyerek hem de Spencer'ın sosyolojisinin temeline koyduğu işbirliği tanımını "zihinsel bir bakış açısını, düşünce ürünü olan bir kavrayışı bir şey gibi ilan etme anlamına" gelen bir "ön-nosyon" olduğu gerekçeleriyle tenkit etmiştir.⁵

Pozitivizmin öncülerinden sayılmayı sosyoloji biliminin diğer bilimlerden bağımsız bir alan kazanması adına uğraş vererek hak eden Durkheim, bu bilimin mevzularını ve metodolojisini 1895 yılında yayımladığı Sosyolojik Yöntemin Kuralları adlı eserinde ortaya koymuştur. Bu bağlamda onun sosyolojiyi nesnel bir zemine oturtmak üzere çizdiği toplum tasavvurunun ve ürettiği kavramların yansımaları günümüzde de etkilerini sürdürmektedir.⁶

Durkheim, sosyolojinin nesnel zemininin inşasında toplumsal fenomenleri nedensellik ilişkileriyle kavranabilen müstakil "şeyler" olarak kabul etmeyi gerekli ilke olarak vazetmiştir. Bu nedenle o, bilimsellik iddiasının realiteye aktarımını felsefi düşünüşten boşanmakta bulur ve sosyolojinin her bir hücresini metafiziksel varsayımlardan, başka bir deyişle ampirik olarak kanıtlanamayacak tüm önsel düşüncelerden arındırmayı amaçlar. Onun, toplumsal olguları diğer tüm "şeylerden" ayrı, diğer bir tabirle "nev-i şahsına münhasır" görüşüşler olarak belirlemesinin temelinde yatan gaye, sosyolojiyi, söz gelimi psikolojinin psişik fenomenlerinden ya da biyolojinin organik olgularından ayırdını belirginleştirmektir. Zira ancak bu sayede kendi özgüllüğü içerisinde ele alınabilecek bir olgu türünden bahsedilmiş olacaktır.

Durkheim, toplumsal olguları "şeyler" olarak belirledikten sonra onları diğer tüm "şeylerden" ayrı kılan özelliklerini açıklamaya girişmektedir. Bu noktada o, toplumsal fenomenleri, tek tek bireylerden neşet eden psişik fenomenlerin, yani tekil bilinçten doğan tüm görüngülerin zamansal ve mekânsal olarak dışında ve buna ek olarak onları belirleyecek bir biçimde mecburiyet doğuran, - kendi tabiriyle- "kolektif düzeyde ele alınan bir sosyal öbeğin inanç eğilim ve pratikleri"⁷ olarak tespit eder. Söz konusu dışsallığı ve zorlayıcı gücü temellendirmek amacıyla Durkheim, toplumsal olguları bireylerde tezahür edilişlerinden ayırarak kendi saf hallerini bizlere sunabilecek bir de araç

⁵ Emile Durkheim, age, s.72-74.

⁶ Coşkun Sağlık, *Emile Durkheim'in Metodolojisi ve Sosyolojisi*, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 9, (Temmuz 2019),449-480

⁷ Durkheim, Age, s.52.

önermektedir. “İşte bu noktada” der Durkheim, “istatistik bize bunları ayrıştırarak araçları sağlar”.⁸ Söz konusu araç, yani kolektif düşüncelerin, eğilimlerin ya da kanaatlerin kendilerini dolaysızca açığa çıkarabildikleri istatistiksel oranlar, olguların, bireylerin eğilimlerinden ya da onlar tarafından tekrar edilmelerinden bağımsız olarak var olduklarının matematiksel kanıtlarıdır. Dolayısıyla kolektif olgular bireylerin eğilimlerinin ürünü değildir; bilakis bireyler kolektivite tarafından yönlendirilirler. Bu düşüncesini Durkheim şöyle ifade eder: “[...] fakat bir olgu yaygınlığı ve genelliği dolayısıyla kolektif değil, tersine (az ya da çok bireyler için zorunluluklar yaratan) kolektifiği dolayısıyla yaygın ve geneldir.”⁹

Kolektif görüngülerin mahiyetine ilişkin soruşturmalarda pozitivizmin en müşahhas hususiyetlerinden biri olan organizmacılık, Durkheim’ın toplumsal olguları analizinde de müşahade edilebilir. Toplumu organik bir sistem olarak şematize eden bu anlayış, olguların yapısal ve işlevsel olarak sözde ayrı fakat bütünsel anlamda özdeş iki kategoriye ayrılışına işaret etmektedir. Durkheim, bu biçimsel ayrıştırmayı canlı bilimden mülhem olarak “fizyolojik” ve “morfolojik” ya da “anatomik” olarak adlandırır. Ona göre fizyolojik olgular “işleyiş biçimleri” ya da “yapma tarzları” iken; morfolojik olgular “kolektif varoluş biçimleridir.”¹⁰ Morfolojik olgular toplumsal olguların yapısal özelliklerini işaret ederken fizyolojik olgular işlevlerini imler; daha açık bir ifadeyle bu iki olgusal kategori, toplumsal olguların iki boyutuna denk gelirler fakat tezahür edişleri bakımından, diğer bir deyişle bireylere dışsal oluşları ve mecburiyet arz etmeleri açısından özdeşirler. Bu bölümlemeyi Durkheim şöyle gerekçelendirmektedir:

[...] bugün bize empoze edilen konut tipi aslında etrafımızdaki tüm insanların ve kısmen de önceki kuşakların, âdet edindikleri evlerini inşa ediş biçiminden başka bir şey değildir. Aynı şekilde, ulaşım ağları, aynı yönde hareket eden düzenli ticaret, göç vb. gibi işleyişlerin kendileri için açtıkları yollardan başka bir şey değildir. Fakat, şüphesiz birer oluş tarzı olarak bu derece bir değişmezlik gösteren olgular sadece morfolojik olanlar olsaydı, bunların ayrı bir tür olduğu düşünülebilirdi. Fakat işleyiş biçimi ve morfolojik olgu olarak hukuk kuralı, oluş biçimi veya morfolojik olgu olarak bir mimari tarzdan daha az sürekli değildir.¹¹

Bu izahtan da anlaşılacağı üzere Durkheim, yapı ve işlev arasındaki ilişkiye atıfta bulunmaktadır. Ona göre bireylerin psişik ve organik tezahürlerinden bağımsız, etkisini zorlayıcılığıyla gösteren, toplumun eyleyiş ve düşünüş biçimlerine nüfuz etmiş “şeyler” olarak toplumsal fenomenler bu yapı ve işlevler arasındaki ilişkilennmelerle açıklanabilir.

⁸ Age, s. 54.

⁹ Age, s. 55.

¹⁰ Durkheim, Age, s.58.

¹¹ Age, s. 60.

Toplumsal fenomenlerin mahiyetine dair çözümlemelerin ardından Durkheim söz konusu olguların nasıl gözleneceği hususunda birtakım kurallardan bahseder. Bu kurallar, aynı zamanda bilimsel zeminde inşa edilen sosyolojik düşünüşün şifrelerini açığa çıkarmaktadır. Dolayısıyla onun eleştirilerinin hedefinde gerçekliği birtakım dinsel, politik ya da öznel inançlarıyla fenomenlerin özdeşliğini iddia eden, başka bir deyişle nosyonları olgulara dikte eden filozoflar vardır. Bu noktada Durkheim, Comte'un toplumların sürekli ilerlemeye meyyal bir biçimde evrimleştiği iddiasını da Spencer'ın toplumsal gerçekliği açıklamada "iş birliği" kavramını merkeze almasını da "toplumsal gerçekliğin belli bir kavrayışını o gerçekliğin yerine koymuş oldukları"¹² için eleştirmiştir. Buna göre Durkheim'ın belirlediği ilk kural şudur: "Bütün peşin hükümler [kavramlar] sistematik biçimde tasviye edilmelidir."¹³ Ancak bu kural birtakım kavram ve tanımları reddedici yapısı itibarıyla inşa edici özelliklerden yoksundur. Bu nedenle Durkheim, bu yoksunluğu giderecek bir kaide daha ekler: Ele alınan fenomenler grubu tanımlanmaksızın bilimsel faaliyet gerçekleştiremeyeceğinden, başka bir deyişle kanıtlama ve doğrulamanın gerçekleştirilebilmesi için üzerinde çalışılan olguların doğrudan müşahade edilebilen görünümünün tam ve eksiksiz bir biçimde tanınması gerekeceğinden söz konusu fenomenler grubunun özgül yapısını oluşturan bütünleştirici ögelerle birlikte tasavvurlarının billurlaştırılması gerekmektedir. Bu noktada Durkheim'a göre akılda tutulması gereken önemli bir ilke daha vardır: Bilimsel faaliyet pratik amaçlar için araçsallaştırılmaması gereken nesnel bir etkinliktir. Buna göre Durkheim, üçüncü ve son kural olarak, tanımlama edimini gerçekleştiren bilimsel kimliğin, tahlil ettiği olgular grubuna tam bir nesnellik gözlüğüyle yaklaşması gerektiğini belirtir.

Fakat bireysel durumlardan oluşan deneyim kolaylıkla öznelleşebilir. Bu bakımdan, doğa bilimlerinde, gözlemcinin kişisel kanaatlerini içeren verileri bir kenara atıp, sadece yeterli nesnellığe sahip verileri elde tutmak bir kural haline gelmiştir. [...] Sosyoloğun, araştırmasının konusunu tanımlarken yararlandığı dışadönük özellikler mümkün olduğunca öznellikten uzak, nesnel olmalıdır.¹⁴

Bu ilkeyle Durkheim, olguları bireysel tezahürlerden ya da olgulara dayanmayan varsayımlardan soyundurarak onların nedeni olan yapıları -birer sabite olduklarından- temele almayı salık verir. Zira bilimsel nesnellik nosyonu ancak böylesine işlenmiş sağlam bir zeminde imkân bulabilir.

Toplumsal olguların meydana gelişinde rol alan itici gücün ne olduğu sorusunu gündemine alan Durkheim, Comte ve Spencer'a yönelttiği eleştirileriyle işe başlar. Ona göre Comte ve Spencer, insan doğası üzerine yaptıkları belirlemelerin zorunlu sonucu olarak toplumsal fenomenleri bu

¹² Age, s. 75.

¹³ Age, s. 88.

¹⁴ Durkheim, Age, s. 105.

belirlemelere temin ettiği yararlar çerçevesinde ele almakla hata yaparlar. Bu çerçevede Durkheim, hem Comte'un insan doğasında varsaydığı ilerleme eğilimini hem de Spencer'ın insanın mutluluk ihtiyacını merkeze alarak yaptığı açıklamaları, toplumsal olguların kökenine ilişkin cevapları değil, fakat yalnızca olguların faydalarına ya da nasıl meydana gelebildiklerine ilişkin teorileri içerdiklerini söyler. Daha açık bir ifadeyle, toplumsal fenomenlerin faydaları onların varoluş sebepleri olamazlar. Durkheim bu düşüncesini şöyle ifade eder: “Şeylerin belirli bir mahiyete sahip olmasına neden olan şey, o şeylere olan ihtiyacımızın kendisi değildir; yani bu ihtiyaç, şeylere bir varlık kazandırarak, onları hiç yoktan üretmez.”¹⁵ Durkheim'a göre toplumsal fenomenlerin sebeplerini algılayıştaki bu hatanın kaynağı, şeyler olarak toplumsal olguların herhangi bir özsel gerçeklik taşımadığına dair sürdürülen sağ duyusal yanılgıdır. Oysa psişik ya da organik fenomenlerden ayrı bir gerçeklik taşıyan toplumsal olgular, var oluş sebeplerini bireylerden kaynaklanan eğilimlerden, ihtiyaçlardan ya da eylemlerden almazlar; bilakis onların varlıklarının nedeni yine aynı gerçekliği taşıyan olgular olabilir. Durkheim'ın ifadesiyle: “Bir hükümeti onun için gerekli olan otoriteyle donatabilmek için, böyle bir otoriteye ihtiyaç duyulduğunu sezmemiz yeterli olmayacaktır. [...] Yani tüm bunları yapabilmek için, nedenler ve sonuçlar zincirinde ilk başa giderek, insani eylemin, koşullara etkin bir şekilde müdahalede bulunabileceği bir nokta tespit edilmelidir.”¹⁶ Bu noktada Durkheim, iş bölümü olgusu üzerinden bir örnekleme yapar; buna göre hiçbir bireysel eğilim ya da ihtiyaç, iş bölümünün var oluş sebebi olamaz. Çünkü iş bölümü, onu meydana getiren halihazırdaki toplumsal olguların sonucudur. Nitekim toplumdaki bireysel farklılıklar yapısal değişimleri gerçekleştirecek bir olgu haline gelmediği müddetçe uzmanlaşmaya dayalı iş bölümü zuhur edemez. Dolayısıyla Durkheim, toplumsal olguların bireyler üzerindeki baskı gücüne yaptığı vurguyu yineler: “[...] bu bireyler için bir yön değişikliği zorunlu hale gelmiştir.”¹⁷ Bu noktada Durkheim toplumsal fenomenlerin nedenlerini ve işlevlerini birbirlerinden ayırmak suretiyle onlar arasındaki ilişkiyi görünür kılar. Ona göre belirli bir toplumsal olguyu meydana getiren kolektif iradenin tecellisi, meydana getirilen olgudan etkilenir. Dolayısıyla neden ve sonuç ya da neden ve işlev arasındaki karşılıklı ilişki salt öncelik-sonralık ilişkisinden ibaret değildir; zira işlevler, fenomenlerin devamlılığına ya da sönümlenmelerine sebep olabilirler.

Durkheim, her ne kadar toplumsal olguların nedenlerini işlevlerden, yararlardan ya da amaçlardan başka şeyler olduklarını söylemiş olsa da onları büsbütün ayırtmaz. Ona göre eğer bir

¹⁵ Durkheim, Age, s. 174.

¹⁶ Age, s. 175.

¹⁷ Age, s. 178.

olgu sürekli bir biçimde faydadan yoksunsa, başka bir deyişle işlevsizse zararlı hale gelmiş demektir; bu nedenle toplumsal uyumun sürdürülebilirliği, nedenlerin bilinmesinin ardından işlevlerin tespit edilmesiyle mümkün hale gelir: “Gerçekten de, bir olgunun var olmasına neden olan şey bu olgunun yararı değildir; fakat aynı zamanda bir olgu varlığını sürdürebilmek için yararlı olmak zorundadır.”¹⁸

18. ve 19. yüzyıllarda toplumların yapılarını kökten dönüştüren Endüstri Devrimi’nin menfi tesirlerini göstermeye başladığı bir dönemde sosyal olguları inceleyen düşünürler çeşitli kuramlar geliştirme zarureti içinde kalmıştır. Bu kuramlar arasında en etkili açıklama biçimlerinden biri – kuşkusuz- işlevselciliktir. Toplumu uzlaşa durumuna getiren ve sürekliliğini sağlayan sebepler ve sonuçlar üzerine eğilen işlevselcilik, toplumsal dengeyi birincil referans noktası olarak belirlemektedir.¹⁹

Sosyolojiye bilimsel metodolojiyi kazandıran Durkheim, geliştirdiği kavramlarla işlevselciliğin temellerini atmıştır. Canlı bilimsel tasavvurları toplumsal yapıyı açıklamak için kullanan organizmacılık -toplumu canlı vücuduna benzetmesi açısından- işlevselciliğin mefhumlarını şekillendirmiştir. Zira çeşitli toplumsal hücreleri sosyal bütünün uzuvları olarak gören bu anlayış, sosyal bütünün parçalardan fazlası olduğunu, diğer bir deyişle tek tek uzuvların canlılık meydana getiremeyişi gibi parçaların da özgül doğaya sahip fenomenler olan kolektif özleri teşkil edemeyeceği düşüncesini temele yerleştirmiştir. Bu noktada işlevselciliğin dikkate alınması gereken en önemli çıktısı, parçalar arasındaki ilişkilerden kaynaklanan arızaların, diğer bir deyişle kolektivite tarafından inşa edilmiş her bir pratikte gerçekleşen sapmanın toplumsal organizmanın tümünü etkileyeceğini iddia etmesidir.

Dayanışma, iş bölümü, kolektif bilinç, bütünleşme gibi kavramları toplumsal birliği açıklamak için kullanan Durkheim, -yukarıda da ifade ettiğimiz gibi- toplumsal olguların işlevlerinin bireysel bilinçlerin amaç ve ihtiyaçlarını karşılamak gibi bir misyonları olmadığını, bilakis bu olguların toplumsal amaçlarla ilgili olduklarını ifade etmiştir.²⁰ Dolayısıyla bireyler, söz konusu amaçları gerçekleştirmek için bütünleşir, dayanışma içerisine girer, kolektif bilinç tasavvurlarını yoğunlukla paylaşır ve toplumun üyeleri olarak vazifelerini ifa etmiş sayılmaktadırlar. Her ne kadar Durkheim

¹⁸ Age, s. 183.

¹⁹ Ruth A. Wallace ve Alison Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev., M. Rami Ayas-Leyla Elburuz, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015, s. 43.

²⁰ Durkheim, Age, s. 201.

bireysel bilinçlerin toplumsal bilince etkisi olmadığını söylemiyorsa da bireysel bilinçlerin toplumsal olguların nedeni olamayacağını söyleyerek psişik öğeleri dışlamaktadır.

Durkheim, toplumsal olguları biri makul (normal), diğeri ondan tamamen farklı olan patolojik olgular olmak üzere iki ayrı kategori altında incelemektedir. Durkheim bu iki kategori altında bulunan fenomenleri aynı cinsin türleri olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla onun gayesi, - metodolojisine uygun olarak- olguları keyfi tasniflerle ayıklayan öznel yorumlamaları reddetmek suretiyle gerçekliği ne ise o olarak ele almaktır. Bu belirlemenin ardından Durkheim şu soruyu sormaktadır: “Peki, bilim, bu ayrımı yapabilmemizi sağlayacak araçlara sahip midir?”²¹

Bu noktada Durkheim, pratik hayatta yapılması gereken hakkında -kendi deyimiyle- “yüreklere” aydınlatacak bilgi verici aracın ne olduğu sorunu üzerine eğilmiştir. Ona göre bilim böyle bir amaçtan da güçten de yoksundur. Zira o, metodolojisinin ilk kuralından da anlaşılacağı üzere, tüm metafiziksel, dinsel ve politik inançlardan arınmış bir sosyoloji bilimi tasavvur etmektedir. Dolayısıyla ona göre ideolojik yaklaşımlar -her ne kadar yürekleri aydınlatsa da- bilim tarafından bir değer taşımazlar: “Yürek kendi aydınlanmasını kendi yaratmalıdır.”²² Bu tespitin ardından Durkheim, toplumsal olguları sağlıklı ve hastalıklı olarak ayırabilecek nesnel ölçütleri araştırmaya koyulur.

Durkheim’ın sosyolojik analizleri üzerindeki organizmacılığın etkisi burada da tezahür etmektedir. Zira onun işlevselci anlayışı bağlamında toplumsal olguların normal ve patolojik olarak ikiye ayrılması, canlı vücudunun sağlıklı ve hastalıklı olma durumuyla analogi kurmak suretiyle değerlendirilir. Durkheim bu değerlendirmeyi sağlıklılığın acı verici unsurlardan arı olmak anlamına gelip gelmediğini tartışarak başlar fakat acı verici durumların organizmaya faydalı olabileceği durumların varlığını örnekleyerek bu argümanı olumsuzlar.

Bu defa Durkheim normali tanımlayacak nesnel ölçütü organizmanın adaptasyonunda ya da ölüm riskinin en az olduğu, başka bir deyişle zayıflatıcı unsurlardan en az etkilendiği durumların devamlılığında olup olmadığını soruşturur. Ancak bu kabul de istenilen nesnelliği ve kapsayıcılığı sağlayamaz; çünkü zayıflatıcı unsurların varlığı organizmanın devamlılığı için zorunlu olabildiği haller bulunmaktadır. Bu durumu Durkheim şöyle açıklar:

Bu mantığı benimseyen görüşler, sağlıklı bir bünyedeki her öğenin mutlaka yararlı bir işlevi olduğunu ve sanki her içsel durumun dışsal duruma tam tamına tekabül ettiğini ve sonuç olarak da bu içsel durumların hayat dengesinin devamını ve ölme riskinin azalmasını sağladığını varsaymaktadırlar. Tam tersine, rahatlıkla söyleyebiliriz ki, bazı anatomik ve fonksiyonel düzenlemeler doğrudan doğruya veya gözle

²¹ Durkheim, Age, s.111.

²² Age, s.112

görülür bir yarara sahip değildir. Bu düzenlemeler, doğrudan bir yarar sağlamak için değil, hayatın genel koşulları içinde, var olmak zorunda oldukları için ve yok olmalarını gerektirecek bir durum ortaya çıkmadığı için var olurlar.²³

Durkheim'ın buradan çıkardığı sonuç, toplumsal olguların patolojik ya da normal olarak nitelendirilebilmelerini sağlayacak ölçütün toplumun tüm parçalarını kapsayacak kesinlikte bir olgusal kanıtı veremeyişidir. Ona göre söz gelimi bir biyolog belirli bir grup hasta üzerinde araştırmalar yaparak ölüm riskiyle hastalık arasında ilişki kurabilir fakat sosyoloğun böyle bir gözlem yapma olanağı yoktur; zira toplumsal olgular tek bir ilkeyle açıklanamayacak kadar karmaşıktır.

Durkheim tüm bu soruşturmaların ardından normalliğin tanımlanışını öznel karakterli ve zorunluluk içeren ön-nosyonlardan sıyrarak tümüyle nesnel bir ölçüt arayışını sürdürmektedir; fakat yukarıda da belirtildiği üzere olgusal gerçekliğe dair kanıtların bulunamayışı bu arayışı zorlaştırmaktadır. Çünkü ona göre normalliği tanımlamada “a priori bir kavram inşası” her koşulda öznelliklerle bezeneyecektir. Bu düşüncesini örneklerle destekler: Söz gelimi dini inanışlarla mesafeli bir bilim insanı, dini inanışların olumsuz etkilere sebep olduğu bir toplumu incelediğinde söz konusu inanışlardan arta kalan unsurları patolojik olarak görmeye eğilimli olacaktır.²⁴ Dolayısıyla Durkheim, aranan nesnel ölçütün toplumsal hayatla ilişkisi kurulmadan, başka bir deyişle yöntemsel bir yol izlemeyen akıl yürütmelerden çıkarılamayacağı kanaatindedir.

Bu noktadan sonra Durkheim, sosyal fenomenlerin tezahür eden iki biçimi olduğunu söylemektedir. Buna göre söz konusu biçimlerden ilki toplumun neredeyse bütün bireylerinde izlenebilen, bireysel farklılıklar dolayısıyla farklı şekilde görünür olsalar da öz bakımından hemen hemen aynı olan olgularken ikincisi, istisnai durumlarda ve sınırlı bir biçimde ortaya çıkan süreksiz biçimli olgulardır. Buna göre Durkheim, ilk biçimi normal, ikincisini ise patolojik olgular olarak imler ve normal olguları “ortalama tip” olarak adlandırır. Buna göre söz konusu ortalama tip, organizmanın genel işlevleriyle ilişkisi içerisinde billurlaşacaktır. Bu noktadan sonra Durkheim, organizmalar olarak toplumları çeşitli türlere ayıran tekilliklerinin anlaşılmasını sağlayan “toplumsal morfoloji”yi, belirli bir toplumu meydana getiren bileşenlerin ilk parçalarının adlandırılmasını -ki bunlara hord adını verir- ve bu parçaların tarihsel süreçteki mahiyetlerine ve birleşme biçimlerine göre belirli toplumları inşa edişinin görünür kılınmasını tahkim eden araç olarak belirledikten sonra genel işlev ve ortalama tip arasında ilişkinin de açığa çıkarılmış olacağını söylemektedir; çünkü artık

²³ Durkheim, Age, s. 117.

²⁴ Age, s. 121.

belirli olduğu kadar genel yapı ve işlevlerine de vakıf olunmuş bir toplum türünün normal ve patolojik özellikleri açıklanacaktır. Bu noktadan sonra Durkheim'ın normal ve patolojik ayırımına ilişkin formüle ettiği kurallar doğrudan verilebilir:

- 1) Bir toplumsal olgu, gelişiminin belirli bir evresinde incelenmiş olan verili bir toplum tipi için, bu toplum tipinin ait olduğu türün içindeki aynı evrim safhasında bulunan toplumların genel bir özelliği olarak ortaya çıkıyorsa bu toplumsal olgu normaldir.
- 2) Toplumsal fenomenin yaygınlığıyla, söz konusu toplum tipindeki kolektif hayatın genel koşullarının ilişkili olduğu gösterilmek suretiyle, birinci kuralda elde edilen sonuç doğrulanabilir.
- 3) Söz konusu olgu, henüz evrimini tamamlayamamış toplumlara ait bir olguysa, birinci kural vasıtasıyla elde edilen sonucun geçerli olması için bu doğrulamayı yapmak zorunludur.²⁵

Sonuç olarak söylenebilir ki Durkheim'a göre belirli bir toplum türünde ve toplumsal koşullarla uyumlu olarak ortaya çıkan olgular, yaygınlıkları ölçüsünde normal olarak nitelendirilebilirler. Dolayısıyla Durkheim, değer belirleniminin, ahlaki nosyonların iyi, normal ya da kötü olarak değerlendirdiği önermelerle değil, belirli toplum türüne uygunluğu ve yaygınlığı ölçüsünde ve bireylerin etkisini silikleştiren işlevselci/organizmacı bakış açısıyla bilimsel olabileceğini iddia etmektedir.

II. STOA DÜŞÜNCESİ VE SENECA

MÖ 300'lü yıllarda Kıbrıslı Zenon tarafından kurulan Stoa felsefesi, Helenistik felsefenin en uzun soluklu okuludur.²⁶ Derslerini sütunlu bir binada veren Zenon'un öğrencileri, İslam düşüncesinde "Revâkiyyun" olarak adlandırılmıştır.²⁷ Kendi içinde Erken, Orta ve Geç olmak üzere üç döneme ayrılan Stoa okulunun, metafizik ve bilgi anlayışları bakımından birlik arz ettiği kabul ediliyorsa da tarihsel koşulların ve filozoflar arası görüş farklarının olması nedeniyle ihtilafları barındırdığı da vakıadır. Erken Dönem Stoa'da Zenon ön plana çıkarken, Orta Dönem Stoa'nın en önemli temsilcisi Poseidonos'tur. Seneca, Marcus Aurelius, Epiktetos gibi filozoflar ise Geç ya da Roma Stoası denen dönemin temsilcileri arasındadır.

Stoa'ya göre felsefenin üç temel dalı vardır: Mantık, fizik ve ahlak. Felsefeyi, bilgeliğe ulaştıran teorik ve pratik erdemleri sağlaması bakımından hayatın merkezine yerleştiren Stoacılar kozmopolitan bir ahlak anlayışı geliştirmişlerdir. Onların bu kozmopolitanizmi, evrensel düzene hâkim olan Tanrı ya da Yaratıcı Akıl (Logos) olarak adlandırılan kozmik ilkedен kaynaklanan

²⁵ Durkheim, Age, s. 135.

²⁶ Adnan Gürsoy, *Felsefe Tarihi*, İnönü Üniversitesi Yayınevi, Ankara 2019, s.79.

²⁷ Mahmut Kaya, "REVÂKİYYÜN", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/revakiyyun>

determinist anlayışları sebebiyledir.²⁸ Söz konusu kozmik ilke, var olanların varlığını ve onlar arasındaki ilişkileri zorunlu bir biçimde belirleyen, tek gerçeklik olan maddedir; evrensel ruh ve madde, birbirinden ayrılamaz; O, evrensel düzenin kaynağı, tüm varlığa sirayet eden Kozmik Akıl'dır. Bu metafizik tasavvur, Stoacı filozofların panteist bir tanrı anlayışına sahip olduklarını göstermektedir. Stoacılığın ayırt edici özelliklerinden biri olan kadercilik de bu doğrultuda anlaşılmalıdır. Zira teleolojik bir evren anlayışına sahip olduklarından Evrensel Ruh, bütün varlığa içkindir ve bu nedenle tüm canlıların yaşamı var olmadan önce belirlenmiştir. Bu belirlenim sürekli ve canlıdır²⁹; dolayısıyla insan teki, parçası olduğu bütüne uygun yaşamak için evrendeki zorunluluğu kabullenmeli ve ölüm dahil tüm korkulardan arınmalıdır. Diğer taraftan böylesi bir metafiziksel tasavvur, onların neden ahlak, fizik ve mantığı temel disiplinler olarak seçtiklerini anlaşılır kılmaktadır. Zira Evrensel Ruh, maddi ve makul olduğundan, fizik ve mantık, bilgece yaşamının bilgisi olan ahlakı vermekte, böylece teorik ve pratik erdemlere erişim sağlanabilmektedir.

Seneca, Geç Dönem Stoa felsefesinin kurucu düşünürlerindendir. Onun daha çok ahlak filozofu olduğu ancak “Doğa Araştırmaları” adlı eserinden anlaşılacağı üzere fizikle ilgilendiği görülmektedir. Düşüncesinin köklerini -tüm Stoa gibi- Sokrates’in bilgi ve ahlak anlayışından alan Seneca, Kinik felsefesinin tabiata uygun yaşama doktrininden de etkilenmiştir. Onun “Evrensel Akıl” tabiatla özdeşleştiren panteizminin sonucu olarak bütünün parçası olan insan aklının doğaya uygun yaşamasıyla mutluluğu ve iyiyi elde edebileceğine duyduğu inanç ve yine iyi olanın “uzlaşıyla benimsenmiş”³⁰ olanda değil, bireyin kendi ruhunda bulunduğunu imleyen bireyciliği, düşünce tarihinde tartışılmaya değer izler bırakmıştır.

Seneca’nın bireyciliğini kavramak, yaşadığı dönemin sosyo-politik koşullarını tahlil etmeyi gerektirir. Zira Seneca, bir Stoa bilgisi olmakla birlikte deneyimli bir siyasetçi ve önemli mevkiler elde etmiş bir devlet adamıdır. Cumhuriyetçi ideallerden tam bir kopuşun ve imparatorluk dönemine geçişin ertesinde Stoacı bir filozof olarak Seneca, felsefesini, görünüşte çelişkilerle dolu kariyerinin etkileri altında şekillendirmiştir. Görkemli bir hayat yaşadığı, zenginlik içindeyken fakirliği övmesinin samimiyetsizce olduğu yönünde yapılan suçlamaları “Her tarafınız yara bere içindeyken

²⁸ Elif Burcu Özken, *Stoa Ahlâkında ve Seneca’da Özgürlük Anlayışı*, Eskiçağ Yazıları 6 - Akron 8, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2014, (s. 225-270)

²⁹ GÜRSOY Adnan, Age, s.81.

³⁰ Seneca, *Mutlu Yaşam Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021, s.4.

başkalarının sivilcelerine bakıyorsunuz.”³¹ diyerek karşılayan Seneca, politik yaşamını şu cümlelerle meşrulaştırır:

Öğretmenlerimin emirlerini izlemek ve kamu işlerine atılmak hoş a gider; mevki elde etmek hoş a gider, tabii ki lictor sopalarıyla ya da erguvan renkli giysiyle baştan çıkarıldığım için değil, arkadaşlara, yakınlara ve bütün vatandaşlara, daha sonra da bütün ölümlülere daha hazırlıklı ve daha yararlı olmam için. Deneyimli ve yetkin kişiler olan Zenon'u, Kleanthes'i, Khryssippos'u izliyorum, bunlardan hiçbirisi siyasete yanaşmamış olmakla birlikte, siyasete atılmaya izin vermiyor da değillerdir.³²

Siyasi kurumların oluşumunu, doğ a durumundaki toplumsal hayatın harikuladeliğini imleyen “altın çağ” mitosundan uzaklaşmanın bir sonucu olarak gören Seneca, siyasal otoritelerin bireylerin özgürlüğüne saygı duyduğu ölçüde meşru olduğunu, adaletsizliğin bulunmadığı bir doğ a durumuna geri dönüşün imkansızlaştığını ve vadettiği özgürlük ve eşitlik nosyonlarına rağmen Sokrates'i çoğunluğun hakimiyetine kurban eden demokrasinin değil, bilgelikle kayıtlanan krallık yönetiminin -doğanın zorunlu kılması bakımından- makul olduğunu düşünmektedir.³³ Bu noktada Seneca, zorbalığın önünü almak üzere bir mecburiyet olarak gördüğü hukuku ve devleti, “kalabalığın” tahakkümünden korumak amacıyla, bilgenin yol göstericiliğiyle törpülenmiş mutlak otoriteye devretmeyi uygun görmüştür. Zira onun şu sözleri çoğunluğun inançlarına duyduğu güvensizliği açıkça ortaya koymaktadır:

Hiçbir insan kendi başına hata yapmaz, her insan aynı zamanda başkasının hatasının nedeni ve kaynağı olur. Zira sadece örneklere ayak uydurmak zarar verir, içimizden biri düşünmekten ziyade inanmayı tercih ettiğinde artık yaşamla ilgili düşünemez hale gelir; her daim bir hataya inanılır, o hata dönüp durur ve elden ele geçerek yıkıma nıza neden olur. Başkalarının örnekleri yüzünden ölürüz; sağlıklı olacağız, yeter ki kendimizi kalabalıktan kurtaralım.³⁴

Buradan da anlaşılacağı üzere Durkheim'ın işlevselciliğiyle Seneca'nın çoğunluk çekincesi taban tabana zıttır. Ancak toplumu canlı bir vücuda benzeten, parçaları teşkil eden bireylerin de organlara tekabül ettiğini ifade eden organizmacılık hususunda benzer düşündükleri söylenebilir. Zira alıntıda da görüldüğü gibi Seneca da Durkheim'a benzer biçimde parçalarda görülecek bir arızanın bütüne etki edeceğini düşünmektedir. Ancak Durkheim'ın işlevselci anlayışı, söz konusu arızayı düzenlemek ve bu düzenlemeyi parçalara atfetmek bir yana, arızayı arıza olarak tanımlayacak otoriteyi bireyden koparmaktadır. Seneca ise söz konusu arızayı metafizik tasavvuruna paralel olarak çözümler: “Doğ a insanlara faydalı olmamı buyuruyor.”³⁵ Bu noktada eğitimin kolektif bilincin inşasında, toplumun, bireyin dışındaki şeyler olarak bireyin üzerindeki etkisini öncelik-

³¹ Seneca, Age, s. 40.

³² Lucius Anneaus Seneca, *Ruh Dinginliği Üzerine*, çev., Bedia Demiriş, İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 1999, s.21.

³³ Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1991, s. 66.

³⁴ Seneca, Age, s. 4.

³⁵ Age, s. 33.

sonralık ilişkisiyle ve neden-sonuç bağlamında incelemesi itibarıyla- kritik rolünü vurgulayan Durkheim’ın tutumu ise nesnellik arayışıyla birlikte düşünüldüğünde cari otoriteyi sürdürmeye örtük bir onay olarak görülebilir.

Bu noktaya kadar söylediklerimiz, eğitimin kaynağını, bireyin toplumsal bir varlık olarak yaratılması amacından aldığını açıkça gösteriyor. [...] Hukuki ve ahlaki kurallar, aforizmalar ve atasözleri, dinsel ve siyasal akımların görüşlerini aktaran metinler, edebi ekoller tarafından ortaya atılmış beğeni ve üslup ölçütleri vs. aslen, kolektif eylem biçimlerinin cisimleşmiş hali olan bir pratikler bütünü, bir formülü oluştururlar. Bu kolektif düşünme ve davranma kalıplarının hiçbirinin tam ifadesi, onların bireyler tarafından uygulanmış biçimlerinden tezahür etmez, çünkü bu kalıpları birey tam olarak hayata geçiremeyebilir ve zaten bu kalıplar da bireyin onları belirli bir anda tam olarak uygulamasından bağımsız olarak varlığını sürdürür.³⁶

Bu noktada Seneca’nın “Ruh için neyin iyi olduğunu ruhun kendisi bulsun.”³⁷ sözündeki bireyciliği göz önüne alınmalıdır. Çünkü Seneca, çoğunluğun tercihlerinden kaçınmayı, başka bir deyişle “ferdiyet” inşa etmeyi mutluluğa giden yolda temel ilke olarak belirlemiştir. Seneca, devlet mekanizmasına, pozitivist/işlevselci anlayışta olduğu üzere, her şeyi yerleşiklikten gücünü almak suretiyle kontrol eden hüviyet bahşedecidi otorite olarak değil, bireyin özerk varlığını sürdürmesine olanak tanıyan bir tür zorunluluk olarak yaklaşmaktadır. Bu bağlamda Aydınlanmacı paradigmanın, bir taraftan klasik dönemin spekülative bilimsel anlayışına karşı gösterdiği tavrını, diğer taraftan hiyerarşik düşünme biçiminden seküler düşünme biçimine geçişi simgeleyen değerlerini olguculuğuyla sürdüren Comte’çu pozitivism, Aydınlanma Çağının bireyci ve liberal anlayışlarını “Batı dünyasının bir şekilde iyileştirilmesi gereken hastalığı”³⁸ olarak görmekle Seneca’nın bireyciliğinden uzaktır.

Seneca’nın “bilge kişisi” düşünce ve eylemleriyle toplumsal yaşamı etkileme gücüne sahiptir. Her ne kadar Seneca kamusal yaşama katılmayı ahlaki bir ideal olarak meşru bulup bulmadığı hususunda çelişkili sayılabilecek ifadelerde bulunsa da³⁹ bu çelişki, bireyin -en azından potansiyel olarak- etkinliğini kabul ettiği gerçeğini değiştirmemektedir. Seneca’nın bireye verdiği bu potansiyel güç, Durkheim’da tamamen talihe bağlanarak olumsuzlanmaktadır. Onun “Sosyolojik Yöntemin Kuralları” adlı eserindeki dipnotu bu belirlemeyi doğrulamaktadır:

Dâhiler, toplumsal bir rol ifa etmedikleri halde, bir nesnesi oldukları kolektif duygulardan, bizzat kendisi de toplumsal bir kuvvet olan bir otorite çıkarırlar ve bu otoriteyi belirli ölçüde kendi kişisel fikirlerinin hizmetine sokabilirler. Fakat bu durumların kişisel şansa bağlı olduğu, böylelikle tek başına bilimin

³⁶ Emile Durkheim, *Age*, s. 51-53.

³⁷ Seneca, *Age*, s. 5.

³⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, 2017, s. 916

³⁹ Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, *Age*, s. 67

konusunu teşkil eden toplum türlerinin yapısını etkileyemeyeceği görülebilir. Bu bakımdan, yukarıda ortaya koyduğumuz ilkenin böyle bir istisnasının sosyolog için pek fazla önemi yoktur.⁴⁰

Durkheim ve Seneca arasındaki karşıtlıklar her ne kadar ideolojik bağlamda derinleşse de düşüncülerinin yol açtığı sosyo-politik sonuçlar benzer kapılara çıkmaktadır. Bu noktada Seneca'nın kader anlayışının -bireyciliğini şekillendirmesi bakımından- kavranması gerekmektedir; zira Seneca'nın -panteizminin sonucu olarak- mutluluğu doğayla uyumlu yaşayışa bağlaması ve dolayısıyla başa gelen her şeyin doğadan kaynaklandığına dair sarsılmaz bilinçliliği, onun bireyciliğini her çeşit yakınmadan arınmış, başına gelen talih ve talihsizlikleri kaygılanmaksızın kabullenmiş “bilge kişilik” idealinde kendisini göstermektedir. Seneca, “İnsanın kaderindeki iyiye doygunluk, ancak insan kötülüğü ayakları altına alıp çiğnedikten sonra, doğanın doruğunu arzulayıp içindeki oyuklara vardığında tam anlamıyla gerçekleşir.”⁴¹ sözüyle kaderciliğini metafizik tasavvurlara bağladığını göstermekle kalmamış, aynı zamanda hazlara ve acılara bağlanan ahlak anlayışı çerçevesinde tanımladığı kötülüğü, başa gelen tüm olaylara karşı sarsılmazlık olarak gördüğü bilgeliğin ayakları altında çiğnetmiştir. Bu anlayışın doğal sonucu ise şudur: Kölelik de zenginlik kadar hoş karşılanmalıdır. Seneca bu mutlak kabulü şöyle ifade etmektedir: “Biz bir krallıkta doğduk, Tanrı'ya itaat etmek bizim için özgürlüktür.”⁴² Bu noktada Seneca'nın, özgürlüğü itaatte bulan ahlak felsefesi ile; normal, bireyin etkinliği dışında, toplumsal işlevlerin sürdürülmesi açısından yaygınlıkta gören Durkheim sosyolojisi arasında sosyo-politik sonuçlar açısından bir farkın olmadığı anlaşılmaktadır. Zira Durkheim için birey, endüstriyel üretime katılan, değerleri, toplumsal bütünleşmeyi ve dayanışmayı, iş bölümünü sürdürmek için gerekli gören “etkisiz eleman” iken Seneca için de her türden içsel ve dışsal etkiyi olduğu gibi kabullenen mutlak itaatkâr “bilgedir”. Nitekim Seneca'nın “De Clementia” adlı eserindeki ifadesi kölelerin isyan etmeye hazır olmalarını endişeyle karşıladığını ve söylemlerini doğrular bir biçimde kölelik kurumunu meşrulaştırdığını göstermektedir: “Bir gün senato, kölelerin giysilerinin özgür insanlarınkinden farklı olacağını kararlaştırdı; daha sonra kölelerimizin bizi saymaya başlamalarının ne denli tehlikeli olacağı açıkça anlaşıldı.”⁴³

Sonuç olarak Seneca'da var oluşu metafiziksel tasavvurlara bağlanan ve özgürlük ve etkinliğini şeylerin hakikatini teşkil eden değişmez objenin uzantısında bulan birey, Durkheim'da toplumsal bütünün pasif dişlileri halinde düşünülmektedir. Değerin belirlenimini toplumun dışında, başka bir

⁴⁰ Durkheim, *Age*, s.203.

⁴¹ Seneca, *Doğa Araştırmaları*, çev., C. Cengiz Çevik, İstanbul: Jaguar Kitap, 2014, s. 24.

⁴² Seneca, *Mutlu Yaşam Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2021, s.23.

⁴³ Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, *Age*, s. 69.

deyişle Evrensel Ruh'un uzantısı olan bireyin aklında bulan Seneca ile değerin ölçütü olarak nesnellik kaydını koyduktan sonra normali ve patolojiyi işlevsel olanın yaygınlığına bağlayan Durkheim arasındaki farklar göz önünde bulundurulduğunda, toplum ve birey gerilimini açıklama biçimlerinin de dönüştüğü bir vakıa olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Seneca ve Durkheim arasındaki bu karşıtlıklar, felsefi tutumların tarihsel ve sosyo-politik koşulların etkisi altında nasıl dönüştüğünün tezahürleri olarak kabul edilebilir.

SONUÇ

MS 3 yılında dünyaya gelmiş Stoacı bir filozofla 19. yüzyılda pozitivist felsefeyi takip eden bir sosyoloğu karşılaştırmak, deyim yerindeyse, “elmayla armutu karıştırmak” olarak değerlendirilebilir. Fakat bu yargının tutarlılığı ancak bilimsel faaliyetin ardında bulunan felsefi tutumların ihmal edildiği ya da sosyal bilimlerin doğuşuna zemin hazırlayan seküler dünya görüşünün görmezden gelindiği bir durumda tahkim edilmiş sayılabilir. Zira bu makalenin temel amacının, klasik-modern ayrımının sebeplerini ve sonuçlarını iki ayrı geleneğin iki önemli temsilcisi eşliğinde somutlaştırarak aktarmak olduğu göz önüne alındığında söz konusu ihmallerin yarattığı boşluğun doldurulmaya muhtaç olduğu söylenmelidir.

Bu noktada belirtmek gerekir ki Seneca ve Durkheim arasındaki farklılıkların temelinde yatan evren tasavvurlarının benzer sosyo-politik sonuçlara yol açtığı iddiası, bir taraftan hiyerarşik düşüncenin neticelerini seküler düşünceden ayırmanın imkânı sorusunu, diğer taraftan belirli bir hukuk ve devlet nosyonunu oluşturan değerlerin -tüm felsefi farklılıklara rağmen- statükoya hangi düşünsel araçlarla hizmet edebildiği problemini gündeme getirmiştir. Bu bağlamda ister bilimsel kazanımları ön plana alan sosyolojik tavır benimsensin, ister metafizik tasavvurları merkeze yerleştiren bir ahlak felsefesi inşa edilsin; her ne olursa olsun bireyin özgürlüğüyle toplumsal yapılar arasındaki gerilim ve toplumsal düzenin hangi ahlaki nosyonların elinde üretileceği problemi tazeliğinden hiçbir şey kaybetmemiştir. Takip edilmesi gereken evrensel değerlerin statüko adına araçsallaştırılamayacak bir biçimde ortaya konması fikri her geçen gün kıymet kazanmaktadır. Dolayısıyla, değerlerin, dramatik bir rölativiteye kurban edildiği post-modern dönemde, ahlakın evrensel temellerini vuzuha kavuşturacak metafiziksel tasavvurlara ihtiyaç açıktır. Bu mütevazı girişimse ancak söz konusu amaçlara önsel olabilecek deneysel bir mahiyet taşıyabilir.

KAYNAKÇA

- COMTE, August. Pozitif Felsefe Dersleri, çev. Ümid Meriç, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 1967.
- Cihan,B., “POZİTİVİZM Tarihsel Süreç İçerisindeki Gelişimi ve Sosyolojik Düşünceye Etkileri”, Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 33, (2015).
- DURKHEİM, Emile. Sosyolojik Yöntemin Kuralları, İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020.
- GÜRSOY, Adnan. Felsefe Tarihi, Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019
- SAĞLIK, Coşkun. Emile Durkheim’ın Metodolojisi ve Sosyolojisi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 9, (Temmuz 2019).
- Ruth A. Wallace ve Alison Wolf, Çağdaş Sosyoloji Kuramları, çev. M. Rami Ayas-Leyla Elburuz, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- KAYA, Mahmut. "REVÂKİYYÛN", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/revakiyyun>
- ÖZKAN, Elif Burcu. Stoa Ahlâkında ve Seneca’da Özgürlük Anlayışı, Eskiçağ Yazıları 6 - Akron 8, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2014
- Seneca, Mutlu Yaşam Üzerine, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021
- SENECA, Lucius Anneaus. Ruh Dinginliği Üzerine, çev. Bedia Demiriş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali ve Levent Köker, İmparatorluktan Tanrı Devletine, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1991
- CEVİZCİ, Ahmet. Felsefe Tarihi, Say Yayınları, 2017
- Seneca, Doğa Araştırmaları, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Jaguar Kitap, 2014

GÜNÜMÜZDE DÜNYA YURTTAŞLIĞI VE EBEDİ BARIŞ OLANAĞININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Aslıhan Candar

Dünya Yurttaşlığı Bakımından Bir Genel Tarih Üzerine Düşünceler

İnsanın ilk doğadaki halini düşünerek başlayacağız. Doğal halinde insanı düşündüğümüzde, hiçbir yasanın, devletin ya da hukuksal bir yasanın olmadığını düşünmeliyiz. İnsan her şeyi yapmakta ve her eylemini eylemekte özgürdür. Hiçbir hukuksal sisteme göre ceza yoktur çünkü yasa yoktur. Aslında yabanice bir özgürlük diyebiliriz buna. Toplumlaşmamış, düzen içinde olmayan durumdur bu. Bu ilk doğal halde karmaşa, kaos ve kuralsızlık vardır. Doğa nedenselliğine bağlı ontolojik özgürlük alanı, insanın doğal hali olarak bahsettiğimiz durumdur Kant’a göre. Özgürlük ahlak yasasının varlık temelidir. Ontolojik özgürlük alanında insan, kendi yetilerini geliştirebilmesi için diğer insanlara ihtiyaç duyar. Doğada kendine bir yer kurar. Hayvanlara kendilerini korumak için pençe, boynuz verilmişse insanlara da fiziksel işlerde yapabilme gücü için el ve eyleyebilme gücü için akıl verilmiştir. Fakat toplumsallaşmamış toplumda insan, özgürce eyleyebilme gücü olduğu için başkalarının sınırlarını ihlal etmeye başlar. Karmaşa ve kaos halinde olduğu için kendi özgürlük alanının korunmasını ister ve lidere ihtiyaç duyar. İnsan aynı zamanda hem kurabilen ve yıkabilen varlık olduğu için hem bir düzen arar hem de özgürlüğünün sınırlanmasını istemez. Böyle bir durumda öyle bir lider olmalı ki hem adil olmalı hem de özgürlüğü koruma altına almalıdır. Tam bu noktada yasalar ve devletlerin hukuk sistemine gidişini görebiliriz. İnsan özgürlüğünün ve haklarının korunması için yasalara güven duyar. Güvenlik tehdidi oluşmasını istemez. Hukuk sisteminin, kuralları ihlalinde verdiği cezaları hem kendisi için sınırlama hem de başkalarının kendi hayatına sınır ihlalinde bir koruma olarak görür. İnsan akıl sahibi varlık olduğu için kişi kendi kendisinin yasasını koymaya başlıyor. Kendi kendine yasasını koymasına otonomi diyeceğiz. Otonomi alanında özgürlüğün daha hakim olduğunu görüyoruz. “Dünya yurttaşlığı bakımından bir genel tarih üzerine düşünceler” başlıklı yazıdan konumuzla ilgili bazı önermeler şu şekildedir;

“İnsan bu yeryüzünde us sahibi olan biricik yaratıktır ve onda usu kullanmaya yarayan yetiler vardır. Ancak, bu yetilerin tek kişide değil de insan soyu çerçevesinde tam olarak gelişebilmeleri

gerekmektedir.”¹ İnsan sosyal bir varlıktır ve insanı diğer canlılardan(yaratıklardan) ayıran en önemli farkı akıl sahibi ve akıl ile eyleyebilen bir varlık olmasıdır. İnsanın akıl yetileri ve akli kullanmaya yarayan yetilerin gelişebilmesi için diğer insanlarla birlikte yani toplulukta olması gerekmektedir.

“Bütün yetilerin gelişmesi için doğanın kullandığı araç, toplum içinde bunların arasında uyuşmazlıktır (antagonizma). Ancak bu uyuşmazlık, sonunda, toplumun yasalı bir düzenin nedeni olur.”² İnsan toplumsal bir varlık değilken bile yetilerinin gelişmesi için bir topluluğa diğer insan soyundan olanlara ihtiyaç duyar. İnsan toplum içinde bulunma eğilimi vardır. İnsanda hem toplum içinde bulunma hem de yalnızlık isteği vardır. Hem kurma hem de direnme vardır. İnsan varlığının doğasında hem yıkma hem kurma olması doğasına uygundur. Hem vahşidir hem de uysal. Fakat diğer var olanlar olmadan insan doğada kendine bir yer kurmakta zorlanır. Tam bu kısımdan insanın hem bir efendi isteği hem de özgürlük isteğine doğru gidişini göreceğimiz diğer önermelerde. İnsan varlığı birçok şeyi kendi doğasında bulundurmasından kötülüğe, karmaşaya hatta kaosa yol açıyor. Yine de akıl yetisini kullanarak ayırım yapabilme gücüne sahip bir varlık. Düzenin oluşmasında aklın yetilerini kullanarak, kendi kendine yasalar koyabilir. Akıl yetisi ile düzene giden yolu bulabilir.

“Doğanın insan türünü çözmeğe zorladığı en güç sorun, hakkı sağlayan uygar bir topluma erişmektir.”³

Bireylerin en güç sorunlarından biri hakkı sağlayan uygar bir toplumdur. İnsanın yetilerinin gelişmesi ancak diğer insanlarla yani toplum ile mümkündür. Ancak insanın özgürlüğe düşkün doğası da vardır. Kendi eylemlerinde özgür olabilir fakat başkasının özgürlüğünü kısıtlamadığı sürece. Uygar bir toplumda, insanlar hem kendi haklarını hem de diğer insanların haklarını gözeterek özgür bir şekilde yaşayabilir. Bunun sağlanması da doğanın insana yüklediği ödevlerden biridir.

“Olgun bir uygar yasa kurma sorunu, devletler arasında yasalı ilişkiler sorununa bağlıdır ve bu sonuncusu olmadan çözülemez. (7. Önerme)”⁴

İnsanlar arasında nasıl düzensizlik, karmaşa varsa aynı şekilde devletlerde de vardır. Kant’ a göre; uyuşmazlık, karmaşa ya da çatışma barışa götürecek olan bir araç olduğundan bahsetmiştik. İnsanlar

¹ Macit Gökberk, *Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları*, İstanbul:Yapı Kredi Yayınları,2019, S.137.

² Macit Gökberk, *Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları*, İstanbul:Yapı Kredi Yayınları,2019, S.138.

³ Macit Gökberk, *Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları*, İstanbul:Yapı Kredi Yayınları,2019, S.139.

⁴ Macit Gökberk, *Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları*, İstanbul:Yapı Kredi Yayınları,2019, S.141.

arasında olduğu gibi, devletler arasındaki çatışma doğanın ereğine göre bir düzene barışa götürecektir. Dolayısıyla tek tek insanlardan, sonra toplumlardan, daha sonra tüm devletleri kapsayan bir düzenliliğe Dünya yurttaşlığına gidişi görüyoruz. Ebedi barışa ve Dünya yurttaşlığına giden geçilmesi gereken yollardır.

“İnsan türünün tarihi, bütünüyle görüldükte, içinden-ve bu amaçla dışından da- yetkin olan bir devlet yasasını ortaya koymak için doğanın saklı bir planının gerçekleşmesi diye anlaşılabilir. Böyle bir yasa, doğanın insanlıktaki bütün yetileri tam olarak gerçekleştirebileceği biricik durumdur.”⁵

Doğanın saklı bir planının gerçekleşmesi, insan türünün tarihiyle ve dünya yurttaşlığına, ebedi barış fikrine giden yoldur. Kant, birtakım çatışmalardan, kaostan geçerek devrimlerin sonunda dünya yurttaşlığına geçileceğini düşünüyor. Hem herkesin haklarının özgürlüğünün gözetildiği hem de devletlerin özgürlüğünün gözetildiği, ebedi barış yasası sözleşmeye dayalı olarak gerçekleşebileceğini düşünüyor. Doğanın saklı planının gerçekleşebilmesi için aklın kılavuzluğunda eylemler gerçekleştirilmelidir ve insanların üzerine düşen görevi yerine getirilerek ancak ortaya konan yasaya uyulması beklenir.

Ebedi Barış Üzerine

Kant ebedi barış düşüncesinden bahsederken dikkat etmemiz gereken noktalardan biri; süreli barış antlaşmaları ya da barış içinde olup savaş tehdidi olmasından bahsetmiyor. Kant’ın asıl bahsetmek istediği tüm savaş tehditlerinin ortadan kalktığı bir barış. Sonsuza kadar sürecek olan bir barıştır bahsettiği. Ebedi barış üzerine bahsettiği sözleşme maddeleri, tüm milletleri kapsayan ve tüm insanları kapsayan bir sözleşmedir. Herkesin eşit olduğu bir dünyadan ziyade, herkesin hakkının korunduğu, her milletin kendi kültürlerini özgürce yaşayabildiği ve güvenlik tehdidinin olmadığı bir dünyadır bahsettiği. “Ülkeler Arasındaki Kalıcı Barışın Ön Maddeleri” nden bazı maddeleri değerlendireceğiz.

“İçerisinde gizlenmiş bir madde yer alan, gelecekte savaşa neden olabilecek bir antlaşma, barış sözleşmesi olamaz.”⁶

Ülkelerin güvenlik tehdidine karşı gizli madde olabilir. Fakat bu gelecekte savaşı tetikleyecek maddeler olabilir. Dolayısıyla ebedi barış için olabilmesi için tarafların ve diğer ülkelerin barışın daimi olabilmesi için gizli maddelere yer verilmemelidir Kant’ın düşüncesine göre.

⁵ Macit Gökberk, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, İstanbul:Yapı Kredi Yayınları,2019, S.143.

⁶ İmmanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*, Ankara: Fol Yayınları,2021, S.31

“Sürekli ordular (miles perpetus), aşamalı olarak tasfiye edilmelidir. Sürekli silahlanarak, her an savaşa hazır olmuş gibi görünmek, başka ülkeler tarafından bir tehdit olarak algılanır ve onları da silahlanmaya teşvik eder. Bu sınır tanımayan rekabet halinde barış, kısa süreli bir savaştan daha sıkıntılı bir durum haline gelir ve ülkeler aşırı asker yükünden kurtulmak için savaşa sürüklenir. Buna göre insanlar, yalnızca eldeki bir makine ve alet gibi ölmek ya da öldürmek için bir başkasının(devletin) kullanımına sunulmuş, ücretli emir erleri hükmünde olacaklardır. Bu durumun kendi kişiliğimizdeki insanlık hakkı ile uyuşması mümkün değildir. Yurttaşların, dışarıdan gelebilecek olası saldırılara karşı, kendilerini ve anavatanlarını, güvence altına alabilmek için, belli dönemlerde gönüllü olarak silahlı talimler yapmaları ise tamamen farklı bir durumdur. Bir hazinenin biriktirilmesi, başka ülkeler tarafından bir savaş tehdidi olarak görülmesine neden olabilmektedir. Buna göre olası saldırılara karşı gerekli masrafı temin etmenin zorluğu olması, devleti erken bir saldırıya zorlardı.- Çünkü üç güç, ordu gücü, federal güç ve parasal güç arasında en güvenilir savaş aracı sonuncu olmalıdır.”⁷

Günümüzde Dünya’nın içinde bulunduğu duruma baktığımızda ise tam karşıt bir durumla iç içeyiz. Ülkeler hızla ordu güçlerini, silah güçlerini daha da yapılandırmaya çalışmakta. Her an bir savaş haline hazır bulunmaktalar. Kant’ın eserinin yazdığı dönemi göz önüne aldığımızda bahsettiği ebedi barış düşüncesini daha iyi değerlendirebiliyoruz. Fakat günümüze bakarak değerlendirdiğimizde ise güç ilişkilerinin teknolojinin gelişmesi ve paranın güç kazanmasıyla ülkelerin silahlanmalarının yanında para gücünün artı değer kazandığını görebiliriz. Kant, ülkelerin dış ticaret ilişkilerinde, ülkelerin birbirlerine borçlanmaması, borcunun olmaması gerektiğini düşünür. Fakat içinde bulunduğumuz çağa baktığımızda ülkelerin birbirlerine yaptıkları en büyük yaptırımlarından birinin dış borç olduğunu görebiliriz. Ülkeler arasında, taraflardan birinin dış borcu olması diğer tarafa yaptırım uygulama gücünü veriyor.

“Savaş sırasında hiçbir ülke, gelecekteki barış için karşılıklı güveni imkansız hale getirecek, başkalarına yönelik, düşmanlıklara izin verilmemelidir.”⁸

Barışın sağlanmasının mümkün hale gelebilmesi için savaş sırasında dahi düşmana güven için açık kapı bırakılmalıdır. Kant’ın diğer maddelerinden biri ise; “Bütün ülkelerin sivil anayasaları cumhuriyetçi olmalıdır.”⁹ Ancak temelinde yurttaş olan cumhuriyetçi anayasa olmalıdır. Ülkelerin birbiriyle ilişkisini ele alırken yurttaşları da göz önünde bulundurur. Çünkü yönetme gücüne ulaşanlar güç hırsına yenik düşebilir. Böyle bir durumda yurttaşlar göz ardı edilmemelidir.

⁷ İmmanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*, Ankara: Fol Yayınları,2021, S.34

⁸ İmmanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*, Ankara: Fol Yayınları,2021, S.36.

⁹ İmmanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*, Ankara: Fol Yayınları,2021, S.40.

“Devletler hukuku hür devletlerden oluşmuş bir federasyona dayanmalıdır.”¹⁰

Kant burada milletler birliğinden bahsetmektedir. Her toplumun kendi kültürü, yaşam değerleri farklı olduğu için beklentileri de farklı yönlerdedir. Hür devletlerden oluşmuş milletler birliği olduğunda karşılıklı beklentiler konuşularak uzlaşma varılabilir. Şu anki ‘birleşmiş milletler’ e benzetebiliriz. Kant’ın bahsettiği barış birliği, ülkeler kendi kültürlerinden, yapılarından ödün vermeden barış birliği ittifakına katılabilirler.

Sonuç

Dünya yurttaşlığı ve ebedi barıştan kısaca bahsettik. Fakat günümüzde olanağına baktığımızda nasıl değerlendirebiliriz? Sorusuyla başlayacağız. İnsanın ilk doğal halinden uzaklaşmış durumdayız. Heteronomi durumunun içindeyiz. Devletler, halklar ve devletin içinde bulunan halkın ayrı kültürleri, yapıları var. Gelişen teknoloji ağı ve ticaret ağları ile ülkelerin birbiriyle olan ilişkileri daha yoğun bir şekildedir. Dünyanın farklı bir bölgesinde olan bir olay teknolojik aletler sayesinde kolayca haberdar olabiliyoruz. Tepkilerimizi, düşüncelerimizi daha kolay iletebildiğimiz bir çağ içindeyiz. Fakat halen çatışmalar varlığını sürdürmektedir. Ülkelerin başka ülkelerin toprak bütünlüğüne müdahale edebilmekte. Birleşmiş millet kuruluş amacı, Kant’ın milletler birliği ve barış birliği ittifakına benzer nitelikte. Birleşmiş milletler, uluslararası dünya barışını korumak, ülkelerin güvenliğini sağlamak amacıyla ekonomik ve kültürel iş birliği için kurulmuştur. Eğer Kant’ın ebedi barışın nihai maddelerine, sözleşmeyle ve teminata uygun uyulmuş olsaydı belki milletler birliği oluşacak olan savaş durumuna engel olabilirdi. İnsanların ancak aklın kılavuzluğunda doğanın planına göre ödevine uygun davrandığında düzene ulaşmak için bir yol olabilir. Akıllı, insan haklarına aykırı bir şekilde kullanarak düzenden uzaklaşmış durumda. İçinde bulunduğumuz çağ düzensizlikler içinde düzen kurulmaya çalışılan bir dönem olduğuna değinmiştik. Peki bu durumda düzensizlik içinde düzene giden ve insanlığın ilk doğal halindeki gibi toplumsallaşmamış toplumdan farkı nedir? Toplumsallaşmamış toplumdan farkı, insanın toplumsallaşmış ve kültür oluşturan, sanat yapabilen topluluklar haline gelmesidir. Oluşturulan farklı kültür yapıları, sanat eserleri, değerler değişmiş durumdadır. Ancak çatışmalardan doğan düzensizlik halen devam etmektedir. Günümüzde dünya yurttaşlığı ve ebedi barış olanağı nedir? Ülkelerin sınırları keskin bir şekilde çizilmiştir. Her ülkenin kendi kültürü, sanatı, yapıları dışında kendi siyasi politikaları da farklılaşmıştır. Aynı zamanda ülkelerden bahsederken, halkların ve

¹⁰ Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*, Ankara: Fol Yayınları, 2021, S.45.

insanların da kendi konfor alanlarından feragat etmeleri olanakları zorlaştırmış durumdadır. Güvenlik ihtiyacı, gücü elinde bulundurmak istemek, hiyerarşik üstünlük kurmak istemek; uluslararası olduğu kadar insanlar arasında da vardır. Kant'a göre doğa kendi planının ereğine ulaştığında aklın kılavuzluğunda ödevi yerine getirdiğinde düzen olacaktı. Günümüzde ebedi barış olanağı doğa ereğini gerçekleştirmediyse hala olanak olarak var. Fakat içinde bulunduğumuz çağ için ise yakın zamanda gerçekleşecek olanak olarak mümkün gözüküyor.

Kaynakça

Gökberk, Macit. Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları,2019

Kant, İmmanuel. Ebedi Barış Üzerine Felsefi Tasarı, Ankara: Fol Yayınları, 2021

SIYASİ ROMANTİK BİR DÜŞÜNÜR: JEAN JACQUES ROUSSEAU¹

Murat Koç²

Giriş

Bu çalışmanın amacı, Jean Jacques Rousseau'nun duygusal yaşamındaki değişikliklerin siyasi yaşamına nasıl etki ettiğini araştırmaktır. Bu noktada, filozofun otobiyografi yazma geleneğinin ilk temsilcilerinden biri olması hayatı hakkında bizzat kendisinden detaylı bilgi almayı mümkün kılar. Bu durum, Rousseau'nun yaşamındaki duygusal ve siyasi değişikliklerin belirlenimini yapmayı kolaylaştıracaktır. Yapılan çalışma üç yönden önem arz etmektedir. İlk, literatürde düşünür hakkında yapılmış pek çok çalışmaya rastlanmıştır ancak otobiyografik etkilerin izinin sürüldüğü çok az kaynak bulunmaktadır. Bu anlamda çalışmanın literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Çalışmanın önem arz ettiği ikinci yön; Rousseau'nun çoğunlukla hayattan, günlük yaşamdan, halktan ve sorunlarından kopuk, bunlara karşı kayıtsız ve ilgisiz olarak tanımlanan filozof kavramının anlamını yeniden tartışmaya açıyor olmasıdır. Bu bağlamda, Rousseau özelinde ilgili tanımlamanın ne kadar yanlış olduğu ispatlanacaktır. Çalışmanın önem arz eden üçüncü yönü, günümüzde gitgide yaygınlaşan felsefe tarihinin ve felsefenin bittiği söyleminin ne denli hatalı olduğunu düşünürün etkileri bağlamında ortaya koymasıdır.

Rousseau'nun hayatı daha doğduğu ülkeden itibaren siyasi yaşamının altyapısını hazırlamaya başlamıştır. Filozof, 1712'de İsviçre'nin Cenevre kantonunda doğmuştur. İsviçre'de prenslik ve federasyon yoktur. Filozofun böyle bir yerde doğmuş ve büyümüş olması elbette onun farklı yönetim biçimlerine açık olmasını sağlamıştır. Annesini doğumunda kaybetmiş ve bir saatçi olan babasıyla bir süre birlikte çalışmış ve birlikte çocukluğunu geçirmiştir. İkilinin geceler boyu Antik Yunan ve Roma klasiklerinden yaptığı okumalarla düşünürün siyasi yaşamı şekillenmeye başlamıştır.³ Babası bir sebepten yurtdışına kaçınca Rousseau, tek başına kalmıştır. Sıklıkla yaptığı uzun doğa yürüyüşlerinden sonra şehrine girmek istediğinde kapılar kapatıldığı için içeriye alınmaması üzerine filozof, rotasını Paris'e çevirmeye karar vermiştir. Bu insanların öve öve bitiremediği, hayallerin, aşkların ve rüyaların şehrinin onun üzerinde bıraktığı ilk etki son derece olumsuzdur. Bunu şu şekilde betimler:

¹ Bu bildiri metni yazarın, Doç. Dr. Aysel Demir danışmanlığında yazılan yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Çankırı Karatekin Üniversitesi Felsefe Bölümü Lisansüstü Felsefe Kongresinde sözlü olarak sunulmuştur.

² Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, Yüksek Lisans Öğrencisi.

İletişim: mrtkc9805@gmail.com Orcid ID: 0000-0002-9315-971X

³ Jean Jacques Rousseau, *İtirafnar*, (Çev: K. Somer), Isık Yayınları, İstanbul 2020b, s. 20.

“Saint-Marceau mahallesinden girerken iğrenç kokulu sokaklardan, çirkin kara evlerden, pislik ve yoksulluk havasından, dilencilerden, yük arabacılarından elbise tamircilerinden, seyyar ilaçlı su ve eski şapka satıcısı kadınlardan başka bir şey görmedim. Bütün bunlar önce beni öylesine etkiledi ki sonradan Paris'te gerçek görkem olarak ne gördümse bu ilk izlenimi yok edemedi ve bu başkentte oturmak için bende her zaman gizli bir tiksinti kaldı. Diyebilirim ki sonradan orada yaşadığım bütün zaman, sadece kendimi oradan uzakta yaşayabilecek duruma getirmek için gerekli kaynakları aramakta kullanıldı.”⁴

Rousseau'nun Fransa'ya ayak bastığı dönemde ülke, kralın keyfinden başka kanunun olmadığı, bir avuç yandaş dışında halkın fakir olduğu, köylülerin ağır vergiler altında inledikleri tipik bir mutlak monarşiyle yönetilmektedir. Ancak, belirtildiği üzere doğduğu topraklardaki rejim bunun neredeyse tam tersidir. Bir gün yine gezinirken bir parça ekmek istediği köylünün yaşadığı korku, onu şehir hayatının gerçekleriyle yüzleştirmektedir.

“Sıra ödemeye gelince, adamın kaygı ve korkuları yeniden başladı; paramı hiç istemiyor, olağanüstü bir ürkeklikle geri çeviriyordu ve eğlendirici olanı da şuydu ki neden korktuğunu anlayamıyordum. Sonunda, korkudan tir tir titreyerek, ağzından o korkunç memur ve mahzen sıçanları sözcüklerini çıkardı. Bana, şarabını dolaylı vergi ekmeğini haraç yüzünden sakladığını ve eğer açlıktan ölmediğinden kuşku duyulabilirse, mahvolmuş bir adam olacağını anlattı. Bana, hiçbir fikrim olmayan bu konuda söylediği şeyler, üzerimde hiç silinmeyecek bir izlenim bıraktı. O zamandan beri mutsuz halka yapılan baskılara ve ona baskı yapanlara karşı kalbimde gelişen o söndürülemez hıncın tohumu işte orada ekildi. Bu adam, hali vakti yerinde olsa da, alnının teriyle kazanmış olduğu ekmeği yemeye cesaret edemiyor ve ancak çevresinde hüküm süren sefaletin aynını göstererek yıkımdan kaçınabiliyordu. Evinden, yüreğim ne kadar sızlamışsa o kadar öfkelenmiş olarak ve doğanın, sonunda ancak barbar sarraflara yem haline gelmesi için armağanlarını esirgemediği bu güzel toprakların kaderine yanarak çıktım.”⁵

İşte acı dolu yaşamı, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Toplum Sözleşmesi eserleriyle dünyayı sarsacak bir bilinci oluşturmuştur.⁶ Belirli sürelerde dayısının, rahip okulunun ya da bir rahibenin himayesi altında yaşasa da hayatını çoğunlukla çalışarak kazanmıştır. Uşaklık, oyun yazarlığı ve nota kopyacılığı işlerinde çalışırken yaşamında aşağılamalar, iftiralar, alaylar, kibir ve ikiyüzlülüklerle boğuşmuş, yine ve yeniden şehrin katlanılmaz acılarını yaşamıştır.

Dijon Akademisi'nin “bilim ve sanatların gelişmesi ahlakın düzelmesine yardım eder mi?” konulu yarışmasında yazdığı makaleyle birincilik ödülü alan Rousseau, makalesinde dönemin felsefe, sanat ve bilim anlayışını kıyasıya eleştirerek tüm bunların ahlakı düzeltmek şöyle dursun, medeniyet başlığı altında yozlaşmanın asıl sorumluları olduklarını savunmuştur. Zaten şehirlilerle arası iyi olmayan filozof, bu yazdıklarıyla onları büsbütün çıldırtmış ve şehirlilerin gözünde şehir hayatına uyum sağlayamamış bir köylü, ilerleme düşmanı bir yobaz, deli ya da kaçık olarak tanımlanmıştır. “İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı nedir?” başlığıyla düzenlenen aynı Akademinin farklı bir

⁴ Rousseau (2020b), s. 202.

⁵ Rousseau (2020b), s. 207-208.

⁶ Leo Damrosch, *Jean Jacques Rousseau*, (Çev: Ö. Özköprülü), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011, s. 53.

yarışmasına katılan Rousseau, burada da tüm eşitsizliklerin kaynağının toplumun kendisi olduğunu ifade etmiştir.

Rousseau'nun bu düşüncelerine bakarak onu yalnızca yıkmaya eğilimli bir medeniyet düşmanı olarak tasavvur etmek son derece yanlış bir görüştür. Birlikte yaşadığı kadının himayesindeyken bir süre Venedik'te memurluk yapan düşünür, Fransa'da gördüğü problemlerin evrensel olduklarını keşfetmiş ve doğduğu ülkedeki yapıyı zihnindeki tasarımlarla harmanlayarak bu evrensel probleme, evrensel çözüm üretme ilhamını burada bulmuştur.

Rousseau, birçok aydın gibi değeri döneminde anlaşılmamış bir filozof olmuştur. Eserleri yasaklanmış, yakılmış, hapisle tehdit edilmiş, evi taşlanmış, çok sevdiği Cenevre'nin vatandaşlığından men edilmiş, Hume'ün daveti üzerine İngiltere'ye gitmiş orada da barınamamış ve sonuçta yeniden Paris'e dönmüştür. Yolda giderken iri bir köpekle çarpışarak başını kaldırıma vuran filozof son zamanlarını istirahatla geçirmiştir. Bir davet üzerine yerleştiği şehir dışındaki şatoda beyin kanaması nedeniyle 1778'de hayatını kaybetmiştir.

Düşünürün politiği doğa durumu, toplum durumu ve toplum sözleşmesi bölümlerinden oluşmaktadır. Bu noktada yaşamında doğduğu ve çocukluğunu geçirdiği Cenevre'nin politiğinde doğa durumuna, heves ve hayallerle geldiği ancak derin bir hayal kırıklığına uğrayarak her fırsatta uzaklaşmak istediği Paris siyaset felsefesinde toplum durumuna denk düşmektedir. Eğitim felsefesinde eleştirdiği anlayış yine toplum durumunun anlayışıdır. Toplum sözleşmesiye Cenevre'den –hem şehrin yönetiminden hem de filozof orada yaşarken yaptığı Antik Yunan ve Roma okumalarından- etkilenmiştir. Bu etkilerin daha net görülmesi için ilgili bölümlerin incelenmesi yerinde olacaktır.

1.Doğa Durumundan Toplum Durumuna: Cenevre'den Paris'e Bir Düşüş Hikâyesi

Düşünürün romantik olarak anılmasına neden olan ürettiği doğa durumu her anlamda bir mittir. Düşünür burada insanı, dönemin geleneğinin aksine, düşünen ve akıllı bir varlık olarak değil, hissedilen duyguları ve içgüdüleri olan bir varlık olarak tanımlamıştır. Descartes'in ünlü deyişini Rousseau'nun 'hissediyorum o halde varım!' olarak revize ettiğini düşünmek mümkündür. Düşünürün siyaset felsefesinin temeli olan doğa durumu, hiçbir zaman yaşanmamış ve tekrar yaşanmayacağı kesin olan bir tarih öncesi dönemdir. Çalışmada bu dönemden yola çıkılarak önce toplum durumuna, oradan da düşünürün demokratik/cumhuriyetçi ütopyasına geçilecektir.

Rousseau'nun doğa durumunda aile, toplum, mülkiyet, devlet ya da -doğadan başka- herhangi bir otorite yoktur. Burada var olan iki şey vardır; insan ve doğa. İnsan, doğaldır, bilim ve felsefeden habersizdir. Onun hayatta kalmasını sağlayan, ruhsal içgüdüleridir. Bu ruhsal içgüdüler; vicdan, merhamet ve öz sevgidir. Ruhsal içgüdülerden ilki olan vicdan, doğayla baş başa olan insanın yegane 'silahı'dır.

“Akıl çoğu zaman aldatır bizi[...] Ama vicdan asla aldatmaz, insanın gerçek rehberi vicdandır; beden için içgüdü ne ifade ediyorsa ruh için de vicdan aynı şeydir. Vicdanının sesini dinleyen doğaya itaat eder.”⁷

Ruhsal içgüdülerden ikincisi olan merhamet, doğa durumunun koşulsuz/şartsız/şüphesiz/istisnasız bir barış durumu olmasına neden olmaktadır. Toplum sürecine geçişe değin karşısında doğadan başka bir şey olmayan insan, savaşacak/rekabet edecek hiçbir şey bulamaz. Doğayla bütünleşir ve ona itaat eder. Sonuç olarak insan, merhameti sayesinde hiçbir bitki ya da hayvana zarar vermez. Canı yakılmadığı sürece hiçbir canlının bilerek ve isteyerek canını yakmaz. Üçüncü ve son ruhsal içgüdü, öz sevgidir. Öz sevgi, kişinin olduğu haliyle kendini benimsemesi, sevmesi, kabul etmesi ve buna bağlı olarak bir başkası gibi görünmeye, ikiyüzlülüğe, yalana ihtiyaç duymaması anlamına gelmektedir. Öyleyse doğa durumunda insan, içten, samimi ve dürüsttür. Tabi bu durumda kişinin karşısında doğa haricinde hiçbir şey olmamasının öz sevginin bir kalkanı olduğunu ifade etmek gerekir.

“İnsanın tek doğal tutkusu kendini sevmesi ya da yaygın tabiriyle özseverliktir. Bu özseverlik kendi içinde ya da bize göre iyi ve yararlıdır ve ötekiyle hiçbir gerekli ilişki içinde olmadığından bu açıdan doğal olarak ilgisiz ve kayıtsızdır. Ancak uygulamayla ve yüklenen ilişkilerle iyi ya da kötü olabilir.”⁸

Doğal/saf insan; özgür, eşit ve dolayısıyla da mutludur. İnsan, doğa durumunda özgürdür. Çünkü, ihtiyaç duyabileceği her şey ya doğrudan ya da dolaylı olarak doğa tarafından kendisine verilmektedir. Dolayısıyla, ruhsal içgüdülerinden başka uyması gereken herhangi bir yasa yoktur. Bir gün içerisinde neyi, nasıl, nerede, ne zaman yapması gerektiğine içgüdüleri aracılığıyla kendisi karar vermektedir. İnsan dünyaya boy, kilo, ten rengi gibi farklılıklarla geldiği halde doğa durumunda eşittir, çünkü Rousseau eşitsizliği maddi ve manevi olarak ikiye ayırmaktadır. Fiziksel özelliklerde görülen farklılıklar maddi eşitsizliğe işaret etmektedir. Bu eşitsizliğin ortadan kalkması mümkün değildir. Manevi eşitlik, bugün anladığımız şekliyle gelir adaletine dayalı bir fırsat eşitliğidir. Doğa, her bir insana -bazı durumlarda farklı gibi algılsa da- eşit şartlar, olanaklar sunmaktadır. Gelir, burada doğanın ürünleridir. Herkes bunlardan yalnızca emeği ölçüsünde eşit

⁷ Jean Jacques Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine*, (Çev: İ. Yerguz), Alfa Yayınları, İstanbul 2019, s. 488

⁸ Rousseau (2019), s. 282.

olarak faydalanabilir. Burada mülkiyetin yokluğu zengin/yoksul ayrımının önüne geçmiştir. Özgür ve eşit olan doğa durumu insanı son derece mutludur. Bu miti ve ütopayı hazırlamasında Rousseau'nun Cenevre'de doğup büyüdüğü yılların etkisinin olduğunun altı tekrar çizilmelidir. Bilimden, sanattan, felsefeden, para ve mülkiyetten haberi olmayan Rousseau, doğayla baş başa ve yalnızca içgüdülerinin, duygularının emirlerine uyan çocuk Rousseau, bu dönemi mutlu, huzurlu, özgür, eşit ve adil bir yaşam olarak tanımlamış ve yaşantılarını derinleştirip tüm insanlığın ortak yazgısı olacak şekilde kavramsallaştırarak betimlemesini tamamlamıştır.

İnsanlığın sonsuza kadar doğa durumunda kalması mümkün değildir. Toplum durumuna geçiş bir zorunluluktur. Filozof, doğa durumundan toplum durumuna geçişin nedenini yalnız yaşayan insanların bir araya gelmek zorunda kaldıkları bir takım durumlarda bulur. Bu durumlar arasında doğal felaketler, işbölümü gerektiren madencilik-tarım gibi işlere yol açan teknik gelişmeler sayılabilir. Artık aile kurulmuş ve özel mülkiyetin ilk örnekleri görülmeye başlanmıştır. Tam bu noktada bir avuç insan gelir ve geniş insan yığınının sözleşme imzalamayı teklif eder. Bu sözleşmeye göre, bir avuç insan mülkiyeti güvence altına alacak, karşılığında geniş insan yığını ürettiklerinin bir kısmını bir avuç insana verecektir. Buradan bakıldığında bir avuç insan, olası tehlikelere karşı-ki çoğu zaman en potansiyel tehlike kendileri olmalarına rağmen- mülkleri koruma karşılığında, üstü kapalı bir şekilde tehdit ederek para talep eden çıkar grubuna, kabaca haraç kesen mafyalara benzemektedir. Bu grup, geniş insan yığınına ikna ederek, teorik manada sözleşmesini yapmıştır. Artık doğa durumundan toplum durumuna geçilmiştir.

Toplum durumu, kesinlikle bir mit değildir. Rousseau bu durumu anlatırken dönemin Avrupa toplumlarının koşullarından yararlanmış ve esasında göz önünde olan sorunları bir araya getirerek aktarmıştır. Günümüz dizi ve filmlerinin jeneriklerinin bitiminde sıklıkla görür olduğumuz 'gerçek/yaşanmış olaylardan esinlenilmiştir, doğabilecek hukuki mağduriyetler nedeniyle kişi ve kurum adları değiştirilmiştir' ibaresi toplum durumu için kullanılabilir. Toplum durumu her şeyden önce bir yapay/sahte sözleşmeye dayanmaktadır. Bunun böyle olmasının nedeni, mülkiyetlerini korumak isteyen insanların sözleşme yoluyla kandırılarak doğa durumundaki özgürlük, eşitlik ve mutluluklarından edilmiş olmalarıdır. Toplum durumu, Rousseau'nun siyaset felsefesinin ikinci basamağıdır. Burada "olanı" anlatacak olan Rousseau, ütopyasında "olması gerekeni" ele alacaktır.

Genel olarak baktığımızda, Rousseau'nun toplum durumunda aile, toplum, mülkiyet, devlet yapıları bulunmaktadır. İnsan, artık doğal/saf insan değil, toplumsal insan/toplum insanıdır. Doğayla baş

başına değildir. Çevresinde her an bir başkası, öteki bulunmaktadır. Bilim, felsefe ve sanat ortaya çıkmıştır. İnsanın tüm bunlardan nasibini alması gerekmektedir. İnsan doğası hiçe sayılarak, insanın içgüdü/duygu değil akıl varlığı olduğu dayatması yapılmaktadır. Kısa süre sonra içgüdüleriyle toplumda varlığını sürdüremeyeceğini idrak eden insan, koşullara ayak uydurur ve insan doğası bu şekilde bozulur. Bu yüzden burada insanı yönlendiren vicdan ve merhamet değil rekabet, mücadele ve hırstır. Bu yüzden de toplum durumu doğa durumunun aksine bir savaş halidir. “Rousseau'ya göre savaş durumu insanın "ilk günahının" sonucu, Tanrı'nın arzusu ya da Hobbes'ta olduğu gibi insan kötü olduğu için değil, toplum insanın doğasını bozduğu için ortaya çıkar, kötülüklerin sorumlusu insan değil, toplumdur.”⁹ Tek başınalık olan kalkını toplumda kırılınca öz sevgi de yerini özsaygıya bırakmıştır. Doğa durumunda yalnızca kendisini seven ve tüm ilişkilerden uzak olan insan, toplum durumuyla birlikte artık akrabalık, çocukluk, ebeveynlik, kardeşlik, sevgililik, arkadaşlık gibi ilişkiler kurmaya başlamıştır. Ancak bu ilişkilerin temeli sanıldığıının aksine sevgi, şefkat değildir. Çünkü insan doğası bozulmuştur. Rousseau bu durumu, Eşitsizliklerin Kaynağı adlı eserinde şöyle ifade eder.

“Özsaygı ile kendini sevmeye birbirine karıştırılmamalıdır. Bu iki tutku nitelikleri ve sonuçları ile birbirlerinden çok farklıdır. Kendini sevmeye, bütün hayvanları kendini korumaya yönelttiği gibi insanlarda da akıl tarafından yönetildiği ve acıma duygusu tarafından yumuşatıldığı için insanlık ve erdemi doğuran doğal bir duygudur. Özsaygı ise toplum hayatı içinde doğmuş, her bireyi kendini başka her şeyden üstün tutmaya götüren, insanlara birbirlerine karşı yaptıkları bütün kötülükleri esinleyen ve onurun da gerçek kaynağı olan bağıntılı ve yapma bir duygudan başka bir şey değildir.”¹⁰

Toplum durumunda, özgür, eşit ve dolayısıyla mutlu olan doğal/saf insanın yerini köle, eşit olmayan ve mutsuz toplum insanı alır. Toplum insanı köledir çünkü hırsı, bencilliği, açgözlülüğü, ikiyüzlülüğü, kıskançlığı ya da tüm bunlara neden olan özsaygısı sebebiyle diğer insanlarla benzer, hatta aynı davranışlarda bulunmak zorunda kalmaktadır. Tepesinde mülkünü korumak iddiasıyla oturan bir kral bulunmaktadır. Üstelik onunla doğa gibi bütünleşmek imkânsızdır. Kralın ağzından çıkan her söz, yasadır. Toplum insanına kalan, buna uymak ya da öldürülmek, en iyi ihtimalle ömrünü zindanda geçirmektir. Toplum insanı eşit olmayan şartlarda yaşar, çünkü o, doğa durumundaki maddi eşitsizliğe mülkiyetin doğuşuyla birlikte gelir adaletsizliğinin yol açtığı manevi eşitsizlik, günümüz anlamıyla fırsat eşitsizliği eklenir. “Mülkiyet şeytanı, dokunduğu her şeyi

⁹ Mustafa Kaya, “Rousseau'da Savaş ve Barış Üzerine”, *Journal of Social and Humanities Sciences Research*, sayı: 5, 2018, s. 2654.

¹⁰ Jean Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, (Çev: R. N. İleri), Say Yayınları, Ankara 2018, s. 218-219.

zehirliyor.”¹¹ Toplum durumunda, doğa durumunda görülmeyen zengin ve yoksul sınıfları ortaya çıkmıştır. Yoksullar çoğunlukta, zenginlerse azınlıktadır. Azınlık ayrıcalıklarını çoğunluğa borçludur. Bu düzende ayrıcalıklı sınıfın var olmaya devam edebilmesi için yoksulların hep yoksul kalması gerekmektedir. Bu durumun iyi insan doğasına aykırı olduğu açıktır.

“Nasıl tanımlanırsa tanımlansın, bir çocuğun bir yaşlıya emretmesi, bir budalanın bir bilgeyi yönetmesi, açlık içindeki çoğunluk zorunlu ihtiyaç maddelerinden yoksun yaşarken bir avuç insanın gereksiz şeyler bolluğu içinde yüzmesi doğa kanununa açıkça aykırıdır.”¹²

Hem özgür hem eşit olmayan toplum insanı mutsuzdur. Otobiyografik bağlantılara bakıldığında her anlamda bir düşüş olan doğa durumundan toplum durumuna geçiş hali çocuk Rousseau’nun gençliğinde Cenevre’den Paris’e düşüşünü sembolize etmektedir. Düşünür, Paris’te toplum durumunda anlattığı sorunları gözlemler ve birçoğunu bizzat yaşar. Belirtildiği üzere Venedik’teki memurluğu sırasında da bu sorunların yalnızca Fransa’nın değil tüm Avrupa toplumlarının sorunları olduğunu fark eder. Toplum durumu betimlemesini de tamamlayan Rousseau, döneminin bazı sabırsız kişileri tarafından, sadece buraya kadar ele alınan iki dönemin özellikleri göz önünde bulundurularak doğaya geri dönüş çağrısı yapmakla suçlanmıştır. Ancak çözüm önerisi kesinlikle bu değildir.

“Kısaca belirtmek gerekirse, doğal durumda özgür ve kendince yaşayan insan, fiziksel, zihinsel ve toplumsal değişimlerle paralel gelişen sözleşme, adalet, hükümet ve sonrasında oluşturulan, yapay siyasal yapı ile hem özgürlüğünü hem de görece mutluluğunu kaybetmiştir. Barışın yerini savaş, ilkel insanın "doğal iyiliğinin" yerini, medeni insanın "kötülükleri" almıştır. Eskiye öven ve yeniye karşı bu hoşnutsuzluğu dile getiren Rousseau, eskiye dönmek yerine, eğitime uygun olan insanoğlunu eğitmek ve bu toplumu yaşanılır kılma yolunda mücadele etmek gerektiğini belirtir.”¹³

2.Erdemli Yurttaşı Yetiştirmek: Bir Yükseliş Merdiveni

Rousseau toplum hayatının yaşanılmaz olduğunu düşünmektedir. Doğa durumu mitiyle birlikte anlatmak istediği, insanın iyi olan doğasının bozulduğu ve bu durumun tüm kötülüklerin kaynağı olduğudur. Peki, toplum insan doğasını nasıl bozar? Bu sorunun tek bir cevabı yoktur. Ancak en önemli faktörün eğitim olduğu söylenebilir. Aydınlanmanın eğitim felsefesi, teoriye ve bilgi yüklemeye dayalıdır. Bu anlayış, insanı akıl yönüyle tanımladığı için, bilim, sanat, felsefe, yabancı dil ve sporun tüm öğrenciler tarafından bilinmesini ister. Ancak insan kapasitesi tüm bu bilgi yığınına öğrenecek yeterliliğe sahip değildir. Bu noktada ezber yardıma koşar ve öğrenci türlü çeşit sınavları, sınıfları ve eğitim kademelerini geçebilmek için ilgili yığını ezberleyerek eğitim hayatının

¹¹ Rousseau (2019), s. 623.

¹² Rousseau (2018), s. 176.

¹³ Ali Taşkın ve Metin Becermen, *Rönesans, Yeniçağ ve 19.yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2018, s. 253.

sonuna kadar öğrenme taklidi yapar ve nitekim –istisnalar haricinde- hiçbir şey öğrenmeden eğitim hayatı son bulur. Ezberlediklerini de zamanla unuttur. Böylelikle karşımıza hiçbir şey bilmeyen ama özsaygısı gereği her şeyi biliyormuş gibi yapan, kısaca ikiyüzlü, ukala, bencil insan çıkar. Uzun yıllar boyunca okullara hapsedilen bu kişi, kendi doğasından olduğu gibi fiziki doğadan da habersizdir. O, doğa harikalarından değil, lüks ve şatafattan zevk duyacaktır. Lüks ve şatafata erişmek içinse herkesle hırsla rekabet edecektir. Hayatı boyunca hiç kimseyi sevmeyecek ve hiç kimse tarafından sevilmeyecektir. Tüm bu sorunlara karşı Rousseau’nun önerisi nedir? Öncelikle ezberletmeye dayalı bilgi yükleme anlayışı terk edilmelidir.

“Bir çocuğu hiçbir zaman konuşmayacağı dilleri öğrenmeye, hatta kendi dilini iyice öğrenmeden zorlamak, onu, sürekli hiç anlamadığı ve bütün uyumu ancak parmaklarının ucunda bulunan dizeler okutmak ve yazdırmak; hiç akıl erdiremediği daireler ve kürelerle zihnini bulandırmak; sürekli birbirine karıştırdığı ve her gün yeniden öğrendiği bin türlü kent ve ırmak adıyla onu bunaltmak, usavurma yetisi yararına belleğini işlemek mi demektir? [...] Bu denli büyük bir yığın, bir insanın kafasına konması gereken düşüncelere zarar vermemesi olası mıdır? Belleği gerekli bilgilerin zararına olarak onların yerini tutan bütün bu karmakarışık şeylerle doldurmaktansa hiç belleği olmamak daha iyi değil midir?”¹⁴

Eğitim akılla tanımlanan insan doğasına değil duygulu/hisseden insan doğasına yani gerçek insan doğasına uygun olarak verilmelidir. Öğrenciler, okullara hapsedilmemeli, öğretmeni ve doğasıyla baş başa bırakılmalıdır. Her çocuk özel olduğundan eğitim bireylere tek tek verilmelidir. Öğretilecek bilgiler teoriğe değil pratiğe dayalı olmalıdır. Öğrenci bir bilgiyi öğrendiğinde, demek ki bu bilgi bir işe yarıyormuş, diyebilmelidir. Eğitimin amacı erdemli yurttaş yetiştirmek olmalıdır. Bununla birlikte belirli bir yaşa gelinceye değin öğrenci toplumdan ayrı kırlarda eğitilmelidir ki yeterli birikime sahip olmadan önce kafası karışmasın. Tüm bu önerilerin yerine getirilmesi zorunludur. Aksi takdirde iyi insan doğası toplum hayatına başlamadan önce bozulacak ve toplum hayatındaki mülkiyetle birlikte tamamen yok olup gidecektir. İnsanın iyi doğasının korunması için doğumdan itibaren eğitime başlanarak bu doğanın işlenmesi gerekmektedir. İnsan doğası iyidir ancak bu doğa tıpkı toplum hayatında bozulduğu gibi, iyileştirilip geliştirilebilir de. İşte eğitim tam olarak bunu yapmalıdır. Çocukların eğitimine, doğumlarından hemen sonra başlamak gerekir. Onları yetiştirmek için, henüz, yıkımı gereken hiçbir biçime girmemiş oldukları zamandan daha uygun bir zaman bulunabilir mi?¹⁵

Düşünre göre eğitimin yurttaş yetiştirmesi önemlidir ancak yeterli değildir. Yetiştirilecek yurttaşın erdemli yurttaş olması gerekmektedir. Bu noktada Rousseau’nun adını koymamış olsa da değerler

¹⁴ Jean Jacques Rousseau, *Julie ya da Yeni Heloise*, (Çev: A. K. Paksoy), Doruk Yayınları, İstanbul 2021a, s. 654.

¹⁵ Rousseau (2021a), s. 633.

eğitiminden söz ettiği söylenebilir. Bir insanın yurttaş olabilmesi için kolektif bilince sahip olması gerekmektedir. Rousseau, toplumsal kurumların ben'i ortak bir birliğe aktardığını, böylece benliğe sahip olan bireyin birliğin bir parçası olduğunu belirtir.¹⁶ Bu noktada eğitimde, öğrenciye diğer insanları sevmesini öğretmek temeldir. Öğrenciler kendilerini hor görenleri bile sevsinler; çocuklar hiçbir sınıfa ait olmasınlar ama her sınıftan olsunlar[...] Rousseau'ya göre, insan insanı asla aşağılamaz.¹⁷

Rousseau'nun eğitim felsefesiyle ilgili altı çizilmesi gereken yer; tüm yapılanların bir hazırlık süreci/ilk aşama olduğudur. Yurttaşlar yetiştirilerek toplum sözleşmesine varılmak istenir. Bu anlamda, doğa durumundan zorunlu nedenlerle toplum durumuna düşmüş insan için eğitim bir yükseliş merdivenidir. Rousseau, hayatı boyunca hiçbir teorik eğitim almamıştır ve bunu eleştiriler getirdiği Aydınlanma Felsefesi'ne dayalı eğitim anlayışından izole olmasını sağladığı gerekçesiyle bir fırsat, bir şans olarak görmektedir. Gerçekten de onun bu denli özgün bir filozof olmasının bir nedeni de zihninin bir biçim almaya zorlanmamış olmasıdır. Eğitim anlayışı politik yaşamıyla doğrudan ilişkilidir. Çünkü ideal toplumu ancak doğasına uygun olarak yetiştirilmiş, iyi eğitilmiş insanlar kurabilirler. Kurtuluş için bilgi ve iktidar bir araya gelmelidir. Ona göre, iktidar ile bilgi ve hikmet bir tarafta kaldıkça, bilginler kendilerini aşamaz. Böyle bir durumda krallar nadiren büyük işler başaracaklar ve halk sefil, ahlâksız ve bedbaht bir halde yaşayıp gidecektir.¹⁸

3.Toplum Sözleşmesini İmzalamak: Bir Kurtuluş Reçetesi

Siyaset felsefesine bir doğa durumu mitiyle başlayan ardından toplum durumu ve yapay/sahte sözleşme dönemiyle gerçeği tüm çıplaklığıyla gözler önüne seren Rousseau, bir ütopya olan toplum sözleşmesi dönemiyle son noktayı koyar. Mit-gerçeklik ve ütopya sıralamasına bakıldığında Rousseau'nun hayalperest bir düşünür olduğu düşünülebilir. Ancak o, gerçeğe sanıldığından çok daha yakındır. Doğa durumunu mit, toplum sözleşmesini ütopya haline getiren, toplum durumunun sorunlarının görmezden gelinmesi ya da geçirtilmesidir. Söz edilen sorunların başlıcaları; eşitsizlik, kölelik, adaletsizlik ve hırsı dayalı rekabettir. Anlaşılacağı üzere Rousseau, sorunlara çözüm getirme iradesi ve getirdiği çözümün dünyeviliği konusunda diğer tüm aydınlanma filozoflarından ayrılmaktadır. Hepsinden daha gerçekçi olduğu kesindir.

¹⁶ Rousseau (2019), s. 19.

¹⁷ Rousseau (2019), s. 372.

¹⁸ Jean Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, (Çev: S. Eyüboğlu), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017, s. 69.

Rousseau, özellikle eşitsizlik sorununa bakış açısıyla çığır açmıştır. Ele alındığı üzere düşünür maddi ve manevi eşitsizlik ayrımlarını yaparak, doğanın getirdiği eşitsizliğin maddi eşitsizlik, toplum durumunda görülen eşitsizliğin manevi eşitsizlik olduğu tespitine varır. Aydınlanma filozofları eşitliğin anlamını çarpıtarak, kavrama aynılıkla özdeş bir tanım yüklemişlerdir. Oysa eşitlikle aynılık eş anlamlı değildir. Herkesin doğuştan birebir aynı olması başka şey, doğuştan getirilen farklılıklarla birlikte tüm insanların gelir adaletine dayalı fırsat eşitliğinden faydalanması, temel gıda maddeleri başta olmak üzere yaşamak için ihtiyaç duyacağı mülkiyet gibi haklardan göz rengi, ten rengi, boyu ya da kilosu ne olursa olsun eşit düzeyde faydalanabilmesi başka şeydir. Bu noktada, neden felsefe tarihi boyunca üstü örtülen sorunlara Rousseau'nun el attığı sorusu önemlidir. Çünkü o sırça köşkünde, fildişi kulesinde felsefe yapan bir Aristokrat değildir. Hayatı boyunca türlü çeşit işlerde, toplumun tam da göbeğinde yaşamak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla o, halktan kopuk olmak bir yana, halkın ta kendisidir, halktan birisidir. Toplumsallaşmanın sorunları canını son derece yakmaktadır. Bu sorunların görmezden gelinmesine ya da üzerlerinin örtülmesine tahammülü kalmamıştır. Rousseau'nun döneminin filozoflarına şu şekilde seslendiğini düşünmek doğru olacaktır: Beyler! Sorunun adını koyalım. Köleyiz, eşit şartlarda yaşamıyoruz, adaletsizlik ve kanunsuzluk dört bir tarafı sarmış durumda ve tüm bunların suçlusu ne Tanrı ne insan ne de doğa! Suçlu toplumun kendisi! Öyleyse toplumu iyileştirmeliyiz!

Bu noktaya kadar anlatılanları tek cümleyle özetlemek gerekirse; Rousseau'nun, teoriden çok yaşama, romantik temelli yaşamdaki pratiğe yönelmiş bir filozof olduğu söylenebilir. Bu yüzden bu noktaya kadar romantik olarak kabul edilen düşünür, artık bir 'siyasi romantik' olarak karşımıza çıkmaktadır.

Toplumu iyileştirmek için tasarladığı eğitimle erdemli yurttaş yetiştiren bu siyasi romantik, erdemli yurttaşların toplum durumundaki sorunları kabul etmeyeceğini düşünmektedir. Artık yapay/sahte sözleşme fesih edilmeli ve yerine toplum sözleşmesi imzalanmalıdır. Bu sözleşmeye göre, devletin görevi artık mülkiyeti korumak değil, yurttaşlarına en iyi ölçüde yaşam koşulları sağlamaktır. Devlet tek başına egemen olmayacak, devleti halk yönetecektir. Temsiliyete inanmayan Rousseau'ya göre, Antik Yunan ve Sparta'da olduğu gibi halk yönetime doğrudan katıldığı, fikrini beyan ettiği meclislerle ülke yönetilecektir. Egemenlik, yönetim hakkı, kayıtsız şartsız millete ait olacaktır.

“Egemenlik başlıca genel isteme dayanır, genel istemse temsil olunamaz; ya genel istemdir, ya değildir. İkisinin ortası olamaz. Buna göre, milletvekilleri milletin temsilcileri değildirler ve olamazlar. Halkın onamadığı hiçbir yasa geçerli değildir, yasa sayılmaz.”¹⁹

Doğrudan demokrasiye dayalı bir cumhuriyeti savunan Rousseau için, her yasal hükümet cumhuriyetçidir.²⁰ Genel irade kavramı ise eğitimle tek tek bireylere aşıl原因an kolektif bilincin toplumdaki yansımasıdır. İnsanlar toplum durumundaki gibi birbirlerini alt etmek zorunda olan rakipler değil, bir vatanın, milletin, devletin etkin parçaları ve yurttaşlarıdır. “Her birimiz ortaklaşa malımızı, mülkümüzü, kişiliğimizi, yaşamımızı ve bütün gücümüzü genel iradenin yüce yönetimine veririz ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası olarak kabul ederiz.”²¹ Hiçbir makam, mevki, unvan yoktur ki yurttaşlıktan üstün olsun ya da yurttaşlık haklarından bir fazlasını sağlasın. Buna göre, Rousseau’nun henüz böyle bir belirlenim ya da metin ortada yokken, bir insan hakları savunucusu olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Toplum sözleşmesinde kişinin eşitsiz durumu çözülecek ve bireysel güvenlik gibi temel haklar sağlanacaktır.

Eşitlik ve güvenlik hakkı sağlanan insanın, bir diğer temel hakkı da özgürlüktür. Rousseau’nun bir özgürlük filozofu olduğu sıklıkla dile getirilmektedir. Özgürlük, Rousseau için yaşamdan daha önemlidir. Peki, genel iradeye bağlı bulunan insan nasıl özgür olabilir? Rousseau’ya göre toplum sözleşmesinin sağladığı özgürlük de tam olarak budur. Kişi genel iradeye bağlıdır, genel irade kişinin iradesini de içerisinde barındırdığından, genel iradeye uymak kendine uymaktır.

“Bireyler sadece egemen varlığa bağlı olduklarından ve egemen otorite genel iradeden başka bir şey olmadığından egemen varlığa itaat eden her birey sadece kendisine itaat eder ve böylelikle birey toplumsal sözleşme içinde doğal duruma göre daha özgür olur.”²²

Toplum sözleşmesinde insanlar, kolektif bilince sahip olduklarından ve kararlarını tüm halkın gözleri önünde verdiklerinden yanlış yapma ihtimalleri daha azdır. İşte bu yurtseverlik sarhoşluğu altında üretilecek yasalar ve bu yasaların bütünü olarak hukuk, herkesin ve her şeyin üzerinde olacaktır. “En kötü yasa bile en iyi efendiden her zaman daha iyidir, çünkü her efendinin yeğ tuttuğu birisi vardır, oysa yasanın yeğ tuttuğu kimse olmaz.”²³ Hukukun üstünlüğü, sistemi koruduğu gibi adalet ve eşitliği de sağlayacaktır.

Bu noktaya kadar değinilmeyen iki konu vardır. Kral ve din. O gücünü tanrıdan aldığı kabul edilen, yıkılmaz, sarsılmaz, bileği bükülmez, otoritesi sorgulanamaz ve sorgulanması teklif dahi edilemez,

¹⁹ Rousseau (2020a), s. 90.

²⁰ Rousseau (2020a), s. 36.

²¹ Rousseau (2019), s. 827.

²² Rousseau (2019), s. 829.

²³ Jean Jacques Rousseau, *Dağdan Mektuplar*, (Çev. A.Meral), Alfa Yayınları, İstanbul 2021b, s. 392.

haşmetli, büyük, şerefli krala toplum sözleşmesinde ne olmuştur? O artık makinenin önemsiz bir parçasıdır. Öyle bir düzen kurulmalıdır ki kral ölse de her şey yaşamaya devam etmelidir; ancak makineden bir parça eksilmiş gibi bir durum söz konusu olmalıdır.²⁴ Bunca güç ve önem atfedilen kralın bir kalemde tepetaklak edilişi yine Rousseau'nun dünyeviliğiyle ilgilidir. “Bu modelde büyük kurtarıcılara, halkın genel iradesine tercüman olan ya da ruhunu temsil eden karizmatik liderlere ve tarihi misyon/ilahi görev gibi metafizik kavramlara yer yoktur.”²⁵ Din konusuna bakıldığında yine bir insan hakkı olarak din ve vicdan hürriyeti savunulmaktadır.

“Her yurttaşın kendine görevini sevdirecek bir dini olması devlet için çok önemlidir[...] Ayrıca, herkes canının istediği görüşü benimsemekte özgürdür; egemen varlığın bunu bilip öğrenmeye hakkı yoktur: Çünkü öbür dünyada hiçbir yetkisi olmadığı için, uyuklarını orada bekleyen şey onu ilgilendirmez, elverir ki, bu dünyada iyi birer yurttaş olsunlar.”²⁶

Rousseau'nun doğada tek başına yaşayan insanın mutlu olduğu ancak toplum durumunda insan doğası bozulduğu için mutluluğun yerini mutsuzluğa bıraktığı tespitinden sonra doğaya dönüşün imkansızlığı nedeniyle kolektif bilince dayalı genel iradenin doğrudan demokrasiyle harmanlanmış cumhuriyetçi toplum tasavvuruna vardığı görülmektedir. Rousseau'yu Rousseau yapan ürettiği çözümlerin gerçekçi ve dünyevi olmasıdır.

Doğa durumu mitinin altyapısında Cenevre'deki çocuk Rousseau'nun yaşantılarının, toplum durumu ve teorik bilgi yığına dayalı eğitim anlayışıyla ilgili eleştirilerin altyapısında Paris'e geçmek durumunda kalan genç Rousseau'nun, toplum sözleşmesi ve eğitim ütopyalarının arkasında hem monarşik temele dayalı bir yönetimi bulunmayan bir yer olması, hem de orada babasıyla yaşarken yaptıkları Antik Yunan ve Roma okumaları bağlamında Cenevre'nin etkisi olduğunun altı tekrar çizilmelidir. Toplum durumu sorunlarının evrenselliği bilinci de Venedik'teki memurluk yıllarında oluşmuştur. Görüldüğü üzere düşünürün duygusal yaşamındaki değişikliklerin siyasi yaşamına doğrudan bir etkisi vardır.

Sonuç

J. J. Rousseau'nun duygusal yaşamındaki değişikliklerin siyasi yaşamına nasıl etki ettiğini araştırmak amacıyla yapılan bu çalışmada, filozofun düşüncelerinin oluşmasında hayatının merkezi bir konumu ve önemi olduğu anlaşılmıştır. Onun sınırları zorlayan özgün bir düşünüre dönüşmesine

²⁴ Jean Jacques Rousseau, *Anayasa Projeleri*, (Çev: İ.Yerguz), Say Yayınları, Ankara 2008, s. 175.

²⁵ Zeynel Abidin Kılınç, “Rousseau ve Popülizm”, *Bilgi Dergisi*, cilt: 22, sayı: 2, 2020, s. 274.

²⁶ Rousseau (2020a), s. 133-134.

yol açan yine onun sıra dışı geçmişidir.²⁷ Halktan biri olarak felsefe yapan Rousseau, fildişi kulelerde toplum ve sorunlarından kopuk felsefe yapan filozof genellemesini tek başına yıkmıştır. Onunla birlikte halkın da felsefe yapabileceği, felsefenin halkın sorunlarından kopuk olması gerekmediği anlaşılmış ve ispatlanmıştır. Kant ve Hegel gibi filozofları da etkilemiş olması bir yana, özellikle halkın içinden ve halk için felsefe yapma iradesiyle Marx'ı son derece etkilemiştir. Bu bağlamda, Rousseau'nun zenginler ve yoksullar olarak betimlediği sosyal sınıflar, Marx'ta proletarya ve burjuva olarak karşımıza çıkacaktır. Düşünürün felsefesinin hayatından etkilenmiş olması bunların yalnızca öznel etkilere neden olan fikirler olduğu anlamına gelmemektedir. Yüzyıllarca mutlak monarşiyle yönetilen Fransa'nın cumhuriyet rejimine geçişinde Rousseau'nun hazırlayıcılığı yadsınamazdır. Onun insan hakları ve demokrasi konusunda ortaya attığı görüşler, Fransız Vatandaş ve İnsan Hakları Bildirgesi'ne temel olmuştur.

Görüldüğü gibi filozofun teorik olarak tahtından yurttaşlığa, gökyüzünden yeryüzüne indirdiği krallık rejimine pratik hamleyi Devrim yapmıştır. İngiltere ve Amerika'dan sonra dünyanın gördüğü üçüncü büyük burjuva devrimi olan Fransız Devrim'i, başta Rusya ve ülkemiz olmak üzere pek çok devrimi de etkilemiştir. Mustafa Kemal Atatürk'ün eserlerini okuduğu ve kendi düşünce ağının oluşmasında en çok yararlandığı düşünür Rousseau'dur. Atatürk'ün cumhuriyetçilik, halkçılık, devrimcilik ve milliyetçilik ilkelerinde Rousseau'nun imzası vardır. Dolayısıyla yine yüzyıllardır mutlak monarşiyle yönetilen Osmanlı Devleti'nin cumhuriyet rejimine geçişinde düşünürün büyük bir etkisi olduğu göz ardı edilmemelidir.

Günümüzde yaygın olarak kullanılan felsefe tarihinin ve felsefenin bittiği söyleminin son derece yanlış olduğu bu noktada ispatlanmaktadır. Felsefe tarihinden çıkıp gelen filozofların ve felsefenin yaşadığımız günü net bir şekilde biçimlendirdiği, mutlak monarşilerin yerini cumhuriyetlerin almış olması göz önünde bulundurulduğunda da geleceği oluşturacak teorik altyapıyı kurduğu görülmektedir. Öyleyse, yeryüzünde yaşam devam ettiği sürece felsefenin ve felsefe tarihinin devam edeceğini söylemek oldukça doğru bir yaklaşım olacaktır.

KAYNAKÇA

DAMROSCH, Leo, Jean Jacques Rousseau (Çev: Ö.Özköprülü), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011, s. 53, s. 440.

²⁷ Damrosch, s. 440.

KAYA, Mustafa, “Rousseau’da Savaş ve Barış Üzerine”, Journal of Social and Humanities Sciences Research, sayı: 5, 2018, ss. 2651-2661.

KILINÇ, Zeynel, Abidin, “Rousseau ve Popülizm”, Bilgi Dergisi, cilt: 22, sayı: 2, 2020, ss. 257-277.

ROUSSEAU, Jean, Jacques, Anayasa Projeleri (Çev: İ. Yerguz,), Say Yayınları, Ankara 2008, s. 175.

ROUSSEAU, Jean, Jacques, Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev (Çev: S. Eyüboğlu), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2017, s. 69.

ROUSSEAU, Jean, Jacques, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı (Çev: R. N. İleri), Say Yayınları, Ankara 2018, s. 176, s.218-219.

ROUSSEAU, Jean, Jacques, Emile ya da Eğitim Üzerine (Çev: İ. Yerguz), Alfa Yayınları, İstanbul 2019, s. 488, s. 282, s. 623, s. 19, s. 372, s. 827, s.829.

ROUSSEAU, Jean, Jacques, Toplum Sözleşmesi (Çev: V. Günyol), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2020a, s. 72, s. 90, s. 36, s. 133-134.

ROUSSEAU, Jean, Jacques, İtirafı (Çev: K.Somer,), Islık Yayınları, İstanbul 2020b, s. 20, s. 202, s. 207-208, s. 494-495.

ROUSSEAU, Jean, Jacques, Julie ya da Yeni Heloise (Çev: A.K.Paksoy), Doruk Yayınları, İstanbul 2021a, s. 654, s. 633.

ROUSSEAU, Jean, Jacques, Dağdan Mektuplar (Çev: A.Meral,), Alfa Yayınları, İstanbul 2021b, s. 392.

TAŞKIN, Ali, BECERMEN, Metin, Rönesans, Yeniçağ ve XIX.Yüzyıl Felsefesi. Tarihi, Sentez Yayıncılık, Bursa 2018, s. 253.

HEGEL FELSEFESİNE ÇOK BOYUTLU BAKIŞ

Barkın Can Topcu¹

GİRİŞ

Hegel, düşünce dünyasında en çok tartışılan filozoflardan biri olmanın ötesinde felsefe dünyasına tarihselci anlayışı getiren, felsefeyle tarihsel gerçekliği hakiki anlamda ilişkilendirmeyi başaran önemli kişiliklerden biridir. Hegel'in felsefesi önemli olduğu kadar özgündür de. Tarihselci bağlamda ele alındığında onun düşün, bilim, estetik dünyasına olan katkısı felsefeyi ilk defa sistemleştiren filozof Aristoteles'inkine benzetilebilir.

1770 yılında Almanya'nın Stuttgart kentinde doğan Hegel; aynı zamanda Fransız Devrimi'nin çağdaşıdır; Fransız Devrimi sırasında henüz 19 yaşındadır ve o dönemin lideri Napolyon'un düşünce dünyasında oynadığı rol, burjuva devrimi, Jena savaşı gibi olaylar felsefesinin gelişiminde önemli olmakla birlikte filozofun tarihle felsefe arasında ördüğü mekiği anlamak bakımından hayati öneme sahiptir. Tinin ana alanı tarihtir ve bu tarihte her şey usa uygun olur ve özgürlük sadece kendini tarih alanında gerçekleştirebilir; tarihten soyut bir tin ya da tanrı anlayışına Hegel felsefesinde rastlamak mümkün değildir. Aklın tarihselleştirilmesi ve gelişim fikrinin felsefe sahasının içine sokulması çabası Hegel'in tarihselci anlayışının biricik özelliğidir. Ancak o yalnızca tinin tarih içinde vuku bulduğundan ve tarihte her şeyin usa uygun olduğundan söz etmez aynı zamanda bir ilerleme vardır tarih içinde; hiçbir zaman durmayan bir ilerleme...

Burada bir başkasını değil de Hegel'i seçtiysek en önemli sebebi hiç şüphesiz budur. Onun siyaset anlayışından, etik anlayışına kadar her şey reddedilebilir, yanlış bulunabilir ancak felsefe dünyasında kendisinde ilk örneklerinden birine rastladığımız tarihselci bakış açısı ve mutlak tinin gelişimin dayanan diyalektik yöntemi küçümsenemeyecek kadar felsefe dünyasında halen büyük bir öneme ve kudrete sahiptir. Ancak onun tarihselciliği asla rölativist bir tarihselcilik değildir, aksine tam da aklın otoritesini savunmaktan yılmayan bir Aydınlanmacı zihnin ürünüdür. Zira Hegel'e göre akıl dünyayı yönetir ve dünya tarihi bu nedenle akli bir süreçtir. Akıl alanında ilerleme vardır hem de hiç durmayan bir ilerleme ancak bu süreçte her şey soyuttan somuta evrilir. Bu evrimin diyalektik bir süreç olduğu savı baskın olsa da tüm Hegel eleştirmenleri aynı fikirde değildir. Bunun

¹ Çankırı Karatekin Üniversitesi, Felsefe A.B.D. Yüksek Lisans Öğrencisi.

nedenlerinden birinin de dünyanın en zor anlaşılır filozoflarından birisi olması-Aristoteles ve Hegel-muhtemeldir. İkinci bir neden olarak da sistemin farklı yorumlara açık bir yapıya sahip olması neden olarak gösterilebilir. Zira Hegel felsefesinin tek bir ifadeye indirgenmesinden korkmaktaydı. Hegel araştırmalarında en çok değinilen kavramlardan biri de mutlaktır. Nedir bu mutlak? Tanrı mı, bir töz mü, yoksa tamamen muğlak bir kavram mı? Çeşitli açılardan farklı okumalara izin veren Hegel için- özellikle Kojeve'nin Hegel okumasına göre Hegel'in sistemi teolojik değil antropolojiktir- bu kavramın en belirgin özelliği ise diğer nitelendirmelerden ve tanıtlamalardan farklı olarak diyalektik bir gerçekliğe sahip olmasıdır.

Bu makaleye konu olan temel argümanlar; başta Hegel'in felsefesinin genel esasları olmak üzere; onun diyalektik yöntemini, tarihselci felsefesini, köle efendi diyalektiğini, mutlak tın anlayışını, ampirik bilimlerle tinsel bilimler arasında kurduğu temel ayrımları aydınlatmayı amaçlamakla birlikte onu önceleyen Kant ile kendisine yoğun bir etki bırakan Marx'ın fikirleri arasındaki benzerlikler ve ayrımlara değinmeyi amaçlamaktadır. Tüm bu süreçlerde göz edilen temel yöntem objektifliktir. Öznel değerlendirmelerden mümkün olduğu kadar kaçınılmaya çalışılmıştır. Çünkü disiplin felsefe de olsa nesnellik vardır ve bu nesnelliğin temeli; sanılarla, ideolojilerle hakikat arasında mesafe kurma becerisi göstermeye dayanır. Hegel için felsefe bir bilimdir ve görevi göre mutlağı kavrayabilmektir. Mutlak kavramı olmadan yine felsefe eşittir bilim denklemini kurmak mümkün müdür bu ayrı bir inceleme konusu. Burada yazılan her şeyin biricik amacının Hegel'i doğru anlamak ve anlatmak olduğunu belirtelim ve bir an önce asıl cümlelerimize geçelim.

HEGEL'İ SEMPTOMATİK OKUMAK

Felsefe tarihine kattığı tarihsel, kavramsal bakış açısı ve diyalektik yöntemiyle bir sistem filozofu olma hünerini belki de yazdığı her cümlemin altında bir sır olarak hissettiren Hegel'i anlamak ve özümsemek için Althusser'in Freud'dan esin alarak geliştirdiği semptomatik okumayı öğrenmememiz gerektiği söylenebilir çünkü o bir düşünceyi, argümanı hemen hemen hiçbir zaman okuyucuya hazır olarak sunmaz; tam da bu yüzden Hegel'i anlamanın ilk adımı -ister estetiğini ele alalım ister hukuk felsefesini- onun sistemini özümsemekten geçmektedir.

Hegel'in felsefesiyle uğraşan hakiki bir felsefeci, düşünür; çalkantılı sulara açılmadan önce karşısına çıkacak felaketleri önceden öngören, gerekli hazırlıkları yapmayı ihmal etmeyen ve her

daim cesur ve sabırlı olan bir denizciye benzer; çünkü onu hedefinden hiçbir şey döndüremez; hedefi karşısında olası her türlü sonu göze alabilecek kadar kararlı ve azimlidir...

Dünya tarihini özgürlük bilincinin ilerlemesi olarak tasvir eden Hegel'e göre ölümsüz olan tek bir şey vardır, o da tinin bizatihi kendisidir, tinse hakiki olandır. Tini anlamının birincil koşul onu tarihsel süreç ile ilintisini kavramakla mümkündür. Hegel'e kadar tüm filozoflar yalnızca düşünceyle uğraştılar; oysa Hegel felsefe disiplini alanında yeni bir devrim yarattı; geçmişin ve geleceğin ideolojik, toplumsal, siyasi, ekonomik vb. çatışmalarını kavrama imkânı getirmekle kalmadı aynı zamanda felsefeyi tarihsel süreci anlamının bir aracı formuna soktu. Düşüncenin birçok alanında etkisini hissettiren Hegel'le birlikte tarihsel düşünce ve yöntem ortaya çıkmıştır. Artık birey yalıtılmış bir öznellikten kopartılarak tarihin bir parçası haline getirilmiştir.

Hegel'in felsefesini genel hatlarıyla kavramaya çalıştığımızda; Antik Yunan felsefesine dayanan ve felsefe ile bilgelik sevgisini özdeşleştiren yaklaşımdan uzak durmak kaçınılmazdır. Hegel'in belirttiği üzere, "Felsefeyi bilim biçimine onun bilme sevgisi adını bir yana bırakarak edimsel bilme olabileceği hedefe yaklaştırmaya katkıda bulunmak-önüme koyduğum amaç budur."²

Yalnız burada özellikle üzerinde durulması gereken esas noktalardan biri; Hegel'in felsefeyi bilimselleştirme çabasının felsefeyi ampirik bilimlerden tamamen farklı ve üstün gören uslamlama tarzına dayandığı noktasında yatar. Hegel açısından felsefenin görevi rastlantılar değildir - rastlantılar doğa alanında gerçekleşir-, tam aksine özgürlük idesinin gelişmesinden başka bir şey olmayan dünya tarihine ışık tutmaktır, zira ona göre, Tarihte Akıl'da vurguladığı gibi, tarihin düşünme tarafından ele alınmasından başka bir şey değildir.

Ampirik bilimleri veya doğa bilimlerini felsefeden farklı bir zemine koyan "Hegel'in 'bilimden' kastı 'ampirik' bilimler veya 'doğa' bilimleri gibi bilincin gelişiminin ilk aşamasında bulunan veya dolayısıyla onun en ham hali olan bilimler değildir."³

HEGEL'İN DOĞASI

² Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s.10.

³ Robert C. Solomon, *Akılcılıktan Varoluşçuluğa*, s. 78.

Doğa alanında Tinin En Yüksek gelişimine rastlanmaz çünkü doğa alanında bilinç yoktur. Tam da bu yüzden Hegel, “Doğada yeniden canlanma yalnızca aynı şeyin yinelenmesidir: hep aynı döngüyle gelen can sıkıcı bir tarih. Güneşin altında yeni hiçbir şey yoktur.”⁴ diyecektir.

Doğa nasılsa öyledir. Bir çember formunda hareket eder. Geçirdiği değişimler tekerrürlerden ibarettir.

Tinin alanındaysa her şey farklıdır; orada ilerleme ve zorunluluklar vardır; orada her şey usa uygun olur; us dünyaya egemendir; usun vuku bulduğu yerde tanrısal istencin egemenliği vardır. Tinin erişebileceği en yüksek noktaysa; “kendini bilmedir, kendini görüyle değil düşünceyle kavramaktır”.⁵

Zira bu noktadan hareket ettiğimizde felsefenin amacının hakikati bulmak olduğu yargısına varmak çok da zor değildir. Hatta Hegel için bilim adına layık tek disiplin felsefedir. Çünkü ona göre olgular derlemesi bilim oluşturmaz. Felsefe tarihi geçmişte olup bitmiş şeylerle sınırlı tutulamaz; Hegel’in ifadesiyle: “Bu tarihin içeriğini aklın bilimsel ürünleri oluşturur ve geçmişte kalmış şeyler değildir bunlar. Bu emek alanında edinilen şey Gerçek’tir ve böylelikle de Ebedi olandır; kâh var olan kâh var olmayan bir şey değildir; sadece bugün veya yarın gerçek olmayıp tersine zamanın ötesindedir ve zamanın içinde olduğu sürece de daima ve her zaman geçerlidir.”⁶

Onun ereği tarihin diyalektik yönelişini, gidişatını doğru biçimde saptamak; var olan tüm gerçekliğin tarih içinde bir sonuca serpildiğini göstermektir: “Dolayısıyla; doğa bilimlerinin aksine felsefenin sonuçları arasında tahmin edilebilirlik yoktur.”⁷

Doğa bilimleri tikel olanın peşindeyken felsefe genelin, bütünün bilgisine ulaşmaya çalışır. Bütün her şeydir; tarih özgürlük alanıdır ve özgürlük alanında rastlantılara yer yoktur. Kusur bulmak istediğimizde her yerde kusur bulabiliriz ama zor olan mutlak tinin farkına varabilmek; tarihin nihai ereğini saptayabilmektir. Hegel’in imlediği gibi; “Özellikle tikel şeylere bakarak insan dünyada haksızlıklar olduğunu sanabilir. Giderek görüşler dünyasında insan pek çok kusur bulabilir. Ama bizim işimiz empirik tikellikle değil: orada rastlantı egemendir, biz bununla uğraşmıyoruz. Kusur bulmaktan, kusur bularak kendisinin daha iyi bildiğini, amacının iyi olduğu izlenimi yaratmaktan

⁴ Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 72.

⁵ Hegel, *Age*, s. 67.

⁶ Hegel, *Age*, s. 55.

⁷ Robert C. Solomon, *Akılçılıktan Varoluşçuluğa*, s. 86.

daha kolay bir şey yoktur. Genel usu hiçe sayarak ve yalnız tikeli ve ondaki eksikliği göz önünde bulundurarak böyle öznel bir biçimde kusur bulmak kolaydır.”⁸

Oysa zor olan tinin tarih içindeki gelişiminin sonuca doğru gelişimini kavrayabilmektir. Tarihte hiçbir şey nedensiz vuku bulmaz. Tarihte var olan tüm önemli işler bir ereğe doğru ilerler; nedensiz hiçbir şey gelişmez. Tarihi başlıca bir tutkular savaşımı olarak gören Hegel’in burada başlıca göz önünde bulundurduğu nokta, hiç şüphesiz tikel ile tümelin sentezidir. Tarih sabit, değişime kapalı bir süreç değildir, tam aksine tarih devinimlerle, çatışmalarla doludur ve tam da bu sayede mutlak tin kendi gelişimini tamamlamaya doğru ilerler. Parmenides ve Spinoza felsefesinden farklı olarak Hegel, varlığın sabit değişmez bir içeriği olduğunu yadsıyarak Herakleitosçu bir tavır sergiler. Onda hareket, değişim ve zıtlıkların çatışımı tarihin itici gücü, motorudur. Devinim ve çatışım olmadan tarih ilerleyemez. Bundan da öte saf doğrular ve saf yanlışlar da yoktur; geçmişin tüm felsefeleri yanlışları ve doğrularıyla diyalektik bir gövde işlevi görür: “Hegelen diyalektik bağlamında duyulur ya da düşünülür hiçbir belirlenim, kendinde yani kendisini çevreleyen ilişkiler ağının dinamizminden yalıtılmış olarak varolamaz.”⁹

Her belirlenim, sav, düşünce, argüman ilişkiler ağının dinamizmine bağlı olarak ortaya çıkar. Kesin doğrular ve kesin yanlışlar yoktur; tarih tam da bu yüzden diyalektik bir süreçtir. Ancak Hegel’in diyalektiği idealist bir diyalektiktir onun diyalektiği tarihi düşünce, bilinç üzerinden okur. Tarihin ana gövdesi her ne kadar çatışmalara dayansa da bu çatışmaların gövdesi maddi yapı değil; maddi yapıyı belirlediği iddiasına dayanan ustur, geisttir, mutlak tindir.

Evrendeki tüm güzellikler tinden pay aldığı ölçüde güzeldir. Felsefe, din, sanat da bu bağlamda tinden pay aldığı ölçüde gerekidir, hakikate ışık tuttuğu sürece kaçınılmaz ve zaruridir. İşte tam da bu nedenle felsefenin ve hakikate ışık tutan tüm disiplinlerin önemi tek ve değişmez hakikat üzerinden okunduğunda anlam kazanabilir. Geçmişten geleceğe giden düşünsel süreç; dünya tarihinin temeli olan özgürlük idesinin gelişmesi olarak anlaşıldığında; aşamalardan geçen bir tarih anlayışından bahsetmek kendini mümkün kılacaktır. Hegel’e göre; “En önceki felsefeler en yoksul ve en soyut olanlardır. Onlarda idea en az düzeyde belirlenmiştir.”¹⁰

⁸ Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 78.

⁹ Enver Orman, *Mutlak İdealizm*, s. 117.

¹⁰ Hegel, *Felsefe Tarihi*, s. 56.

Tarih sürekli bir ilerleme içindedir. Hakikate ışık tutma görevinde olan felsefeyse bu ilerlemeye bağlı olarak daha çok soyut olandan daha somut olana doğru olarak kendi gelişimini sürdürür. Hegel'in sistemi belki de ilk tarihselci felsefedir, onda her düşünsel gerçeklik, felsefe, "Kendi sınırlılıklarına tabidir çünkü gelişmedeki belli bir aşamanın tezahüründen ibarettir."¹¹

Ancak bir halkın, topluluğun, ulusun, milletin bir felsefesi olabilmesi için o halkın bilinçsel kültürünün belli bir aşamaya gelmiş olması zaruridir; tam da bu nedenle insanın bir toplum içinde yaşamaya başlamasıyla gerçek felsefe doğmaz; gerçek felsefe ancak özgürlük idesinin belirli bir toplumsal yapı içinde belli bir noktaya varmasıyla vuku bulabilir. Bireyin ontolojik analizini toplumdan soyutlanmış, izole olmuş bir anlayışta gören yaklaşımlar Hegel ile birlikte büyük bir darbe yer; Kojeve'nin vurguladığı gibi: "Hegel-Öncesi Felsefe, İnsanı bilinçli olarak ele alır; bu Felsefede insan, kendinin bilincini edinir. Ama bu Felsefe İnsanı, doğal ve toplumsal dünyasından yalıtarak (soyutlayarak) açığa-vurur kendisini ve 'felsefi' antropolojiyi de ancak, kendi içine kapanarak kendini Dünyadan (Tümelden) yalıtın Tikel (Einzelner) İnsan ortaya koyabilir. Buna karşıt olarak Tanrıbilim, farkında olmaksızın, insansal varoluşun tümel yanını açığa-vurur; yani, Devleti, Toplumunu, Halkı ve Toplumun, Halkın ve Devletin üyesi olarak ele alınmış İnsanı açığa-vurur."¹²

Tam da bu nedenle Hegel ile birlikte tarihselciliğin felsefe camiasına girdiği söylenebilir çünkü artık felsefe bireyi yalıtılmış olarak ele almaz; bu bağlamda birey yalnızca düşünen değildir, diğer düşünenlerle vuku bulan ilişkisinin ötesinde mutlak bilmenin taşıyıcısıdır da...

İlk felsefe en soyut olandır, onda hakikate ayna tutma görevi, tarihsel gelişimi kavrama becerisi diğer felsefelerden daha az gelişkin ve daha soyuttur. Sonuncusuysa en somut olanıdır çünkü tarih bilincin ilerlemesinden ibarettir ve halkların zihinsel kültürü bu ilerlemenin parçasıdır.

Özgürlüğü tinin en yüksek kaderi olarak ele alan Hegel için gerçekliği olduğu şekliyle yalnızca bilinç kavrayabilir, bilinç yalnızca rastlantısal olanla, ampirik olanla sınırlı değildir. Onun asıl özü tarihsel gerçekliği kavrayabilme ve ona ışık tutabilme becerisine dayanır. Doğa bilimleri ya da ampirik bilgiler tinin gelişimini kavrayabilme becerisi yönünden sınırlıdır; oysa Hegel'in bilgelik sevgisini bir yana bırakıp bir bilim haline getirmeye çalıştığı felsefe, sanat -özellikle dramatik şiir- ve din varlığın ve tarihsel gelişimin motorunu kavrayabilme üstünlüğüne sahiptir. Bu bağlamda

¹¹ Hegel, *Age*, s. 60.

¹² Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 28.

ampiristlerin tersine hem metafizik bir gerçeklik vardır hem de bu metafizik gerçekliğe bağlı olarak doğa bilimlerin üstüne konumlandırılmış bir felsefe anlayışı... “Felsefe dinle aynı temel üzerinde durur ve aynı nesneye sahiptir-kendinde ve kendi için var olan evrensel akıl...”¹³

Sanat da aynı şekilde erek bakımından gelip geçici arzu olarak dışlanamaz, onun da özünde tinsellik vardır ve bu özelliği ile doğa alanından üstündür.

“Ama, bu aşamada bile bu görüşe karşı sanat güzelliğinin doğada daha yüksek olduğunu ileri sürebiliriz. Sanat güzelliği tinden doğmuş ve yeniden doğmuş güzelliiktir; tin ve ürünleri, doğa ve fenomenlerinden ne kadar yüksekse, sanat güzelliği de doğa güzelliğinden o kadar yüksektir. Aslında, biçimsel olarak ele alındığında (yani ne söylendiğine bakılmaksızın) insanın kafasında yer alan yararsız bir nosyon bile herhangi bir doğa ürününden daha yüksektir, çünkü böyle bir nosyonda tinsellik ve özgürlük daima mevcuttur.”¹⁴

Sanatın temelinde estetik vardır; ancak bu estetik bütünden, genel olandan pay aldığı ölçüde gerçek sanattır. Doğa güzelliğinden yüksek olan sanat bir insan ürünü olarak içinde bilinç taşır; hakikat taşır.

İnsan bilinci tinsellik ve özgürlük bilincini kavrama yetisi bakımından diğer var olanlardan üstündür. Onun bilincinin özü tini yani hakiki özü kavrama becerisine dayanır. Oysa diğer var olanlarda böyle bir niteliğe rastlayamayız. Çünkü ontolojik yapıları doğa olaylarıyla, rastlantılarla ve temel içgüdülerini yerine getirmekle sınırlıdır. Hegel’in vurguladığı gibi, “Hayvan ben diyemez. Yalnız insan ben diyebilir, çünkü insan düşünce demektir.”¹⁵

İnsanın “ben” diyebilme niteliği, onu tarihsel bir varlık kılar. Tarihsel bir varlık olma niteliğiyle de diğer var olanlardan ayrılır. Ancak Ben Descartes’de olduğu gibi Hegel’de düşünen bir varlıkla sınırlı tutulamaz; Ben aynı zamanda mutlak bilmenin taşıyıcısıdır da, Tülin Bumin’in de aktardığı üzere: “İnsan özbilinçtir. O kendi bilincinde olan tek varlıktır. Özbilincin doğuşunu anlamak, insanın niçin ve nasıl ‘Ben...’ demeye başladığını anlamayı gerektirir. Bilinç bir şeyin bilincidir ve kuşkusuz, bir şeyin, dış dünyanın bilinci olmadan özbilinç yani insan da olamaz.”¹⁶

¹³ Hegel, *Felsefe Tarihi*, s. 74.

¹⁴ Hegel, *Estetik*, s. 2.

¹⁵ Hegel, *Bütün Yapıtları*, s. 110.

¹⁶ Tülin Bumin, *Hegel*, s. 28.

İnsan kendi içgüdülerini doyuma ulaştırmanın ötesine geçerek; kendi varlığını tanıyarak, bilerek ve bu tanıma ile bilmeyi öteki'yle kurduğu ilişki içinde gerçekleştirebilme olanağına sahip olmasıyla diğer var olanlardan ayrılır. Burada bir diğer nokta da insanın yalnızca arzu duyan değil bir başkasının arzusuna gereksinme duyan bir varlık olmasıdır; Kojeve'nin imlediği üzere: "Yine Hegel'e göre, insan, verilmiş olarak var olan doğal bir varlığı istemekle yetinmez; yani hayvan gibi yapamaz ve isteğin kendisini ister; yani bir başkasının isteğini istemeye yönelir; yani bir başkası tarafından insan olarak bilinip-tanınmak ve kabullenilmek ister."¹⁷

Hayvanda tümel tarihin gerçekleşmesine yarayan hiçbir şey yoktur. Oysa insanın özü, Hegel felsefesi bağlamında ele alındığında, hayvanda vuku bulmayan bu niteliğe dayanır. İnsan evrensel aklın ve tarihsel sürecin bir parçası ve aracıdır oysa hayvan ancak ve ancak doğanın bir ürünü...

Bu da Hegel felsefesinin temel problemlerinden biri olan Köle Efendi diyalektiğini çağırıştırır. Hegel felsefesinin belki de en çarpıcı noktalarından biri olan bu tema aynı zamanda kedisinden sonra gelen filozoflara da miras olmuştur; en başta da Karl Marx'a. Karl Marx'ın sınıf çatışımı ile açıkladığı tarih anlayışının temelinde Hegel'in köle-efendi diyalektiğinin, yabancılaşma ve emek (çalışma) kavramlarının yattığını görmek çok zor değildir.

KÖLE-EFENDİ DİYALEKTİĞİ VE KARL MARX

Bir tarafta köleler, öbür tarafta efendiler... Bir tarafta çalışmayla kendisini ve kendisiyle birlikte dünyayı dönüşüme uğratan köle; öbür yandan mücadele eden ama çalışmayan efendi. Marx nasıl tarihin motor gücünü -ilkel komünal toplumdan yani sınıfsız toplum biçiminin ortadan kalkışından sonra- maddi üretim ilişkileriyle, sınıf çatışmasıyla açıklıyorsa, bunun bir benzerini de Hegel yapmaktadır, hem de Karl Marx'a ve geleceğin onlarca filozofuna ilham verecek bir biçimde. Nasıl Hegel tarihin zıtlıkların uzlaşmaz çatışmalarıyla ilerlediğini; tarihte var olan hiçbir şeyin sabit kalmadığını, varlığın özünün devinim olduğunu diyalektik bir yöntemle serimliyor ve tarihi bu yöntem üzerinden okuyorsa, bir benzerini de Karl Marx yapmaktadır ancak idealist değil materyalist bir felsefi eğilimle. Marx burada diyalektiği her ne kadar Hegel'den esinlenerek şekillendirse de ve bu esin alışı doğruluğunu olumlasa da onun temel vurgusu, Hegelci diyalektiği düzayakları üzerine oturtmak yönündedir.

¹⁷ Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 13.

Hegel tarihsel süreci özgürlük idesinin gelişimine indirgerken ve bu gelişimin kaynağını maddi yapıda değil tanrısal, metafizik düzlemde ararken; Marx maddi yapının önsel olduğunu ve düşüncenin de, özgürlük bilincinin de, tarihsel ilerlemenin de ancak bu itici güçten yola çıkarak kavranabileceğini vurgulamaktadır. Hegel felsefesinin özü nasıl her şeyi -insan da dahil olmak üzere- düşünce üzerinden okuyor ve düşünceye indirgiyorsa Marx tam tersine tüm oluş sürecini maddi yapıya dayandırmaktadır.

Marx emek-sermaye çelişkisine dayalı kapitalist toplum biçiminde, ücretli emeğin dışında satacak hiçbir şeye sahip olmayan, artı değer sömürüsüyle kendi özüne yabancılaşan bir sınıf olarak proletaryadan bahsederken aynı şekilde, Kojeve'nin yorumuna göre Hegel de benzer bir rolü köleye tanır ve şöyle der: “Eğer Tarihin tamamlanıp sona ermesi gerekiyorsa, eğer mutlak Bilmenin gerçekleşebilir olması gerekiyorsa, bunu Doyuma Ulaşarak, Köle yapabilir ancak.”¹⁸

Köle emek gücüdür ve bu emek gücü sayesinde kendisini zihinsel olarak özgürleştirir: “Çalışmanın olduğu yerde zorunlu olarak değişim, ilerleme, tarihsel evrim vardır.”¹⁹

Çünkü köle ile efendi arasındaki basit bir ilişki değil diyalektik bir ilişkidir, bu bağlamda tarih, “Çalışan kölenin tarihidir.” diyen Kojeve haksız değildir.

Kojeve'nin Hegel okumasına göre: “Daha, ‘ilk’ mücadeleden başlayarak, Köle, insansal gerçeklik konusunda, bir sezgiye sahiptir ve bundan ötürü de, en sonunda, İnsan konusundaki hakikati açığa vurarak; kendi gerçekliğini Hegelci bilimle açığa vurarak; Tarihi tamamlayıp sona erdirenin, Efendi değil de Kölenin kendisi olmasının derin nedeni de işte buradadır.”

Tarih yalnızca köleye aittir çünkü tarihin itici gücü kölenindir yalnızca o; “verilmiş dünyayı aşabilir ve mahvolmaz.”²⁰

Onun varoluşu devingendir; kesinlikle sabit değildir; değişime hazır olduğu gibi aşmadır, dönüştürmedir de; varoluşu özgürlüğe doğru bir atılımdır. Ona bu olanağı sağlayan çalışmadır. Çalışmayla köle kendini ve dünyayı aşar, olumsuzlar ancak Kojeve'nin yorumuna göre: “Sonlu ya da ölümlü olmasaydı kendini olumsuzlayamazdı ya da aşamazdı.”²¹

¹⁸ Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 48.

¹⁹ Kojeve, *Age*, s. 53.

²⁰ Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 102.

²¹ Kojeve, *Age*, s. 133.

Herbert Marcuse'un yorumuna göre Hegel, özneyi saltık olumsuzluk olarak belirtmektedir. Özne tarihsel süreçte kendini ve kendiyle birlikte dünyayı olumsuzlayan, aşan bir varlık olarak belirir. Kendini değiştirmek dünyayı değiştirmenin bir parçasıdır, aynı şekilde dünyayı değiştirmenin de kendini değiştirmenin bir parçası olduğu gibi. Tarihsel sürecin kölelikten özgürlüğe doğru ilerleyişi, kendini bir olumsuzlamayla, olumsuzlamanın diyalektiğiyle gerçekleştirmektedir. Hegel'e bakımından felsefe ortaya çıktığı andan itibaren olumsuzluk yitip gitmiştir.

Hegeli tarih yabancılaşmış öznenin kendini ve kendiyle birlikte dünyayı özgür kılmaya çalışmasının da tarihidir. Bu tarihsel misyona sahip özne saltık olarak kendi başına ele alındığında bir var olan değildir. Var olan ancak bir başka var olan ile ilişki içinde ele alındığında kendi varlığını sahici kılabilir. Herbert Marcuse'un imlediği üzere: "Öz-bilincin gerçekliği 'Ben' değil ama 'Biz'dir, 'Ben ki Bizdir, Biz ki Bendir.'" ²²

İnsanın ancak ve ancak başkası sayesinde kendi varlığını gerçekleştirebileceğini, "ben" ve "biz" kavramlarının birbirinden ayıramayacağını imleyen belki de en sade formülasyonlardan biridir burada imlenen. Çatışmanın diyalektik yapısını ilerleten temel yön taraflardan birinin kendi kendini kavrayışının yaşamdan daha önemli olduğu kanaatine varması ve köle efendi diyalektiği içinde tanınma talebinin bir yaşam/ölüm mücadelesine dönmesiydi; Terry Pinkard'ın aktardığı üzere: "Tıpkı kölenin kendi statüsü üzerine düşünüp, efendisi üzerindeki egemenliğinin olumsuzluğunu anlaması gibi efendi de köleden talep ettiği tanınmanın, zorlamayla olan bir tanınma olduğu için, gereksinim duyduğu özgür bir tanınma olmadığını ve başta koyduğu normların her bir fail tarafından benimseneceğine dair iddiasının geçersiz olduğunu anlar." ²³

Karl Marx'ı önceleyen Hegel'in mirasçısı Feuerbach da dinsel gerçekliği antropolojik gerçekliğe dönüştürmeyi denemiş, materyalist bir Hegel eleştirisi ve okuması sunmuştur ancak tarihsel gerçekliği ve toplumsal koşulları yeterince analiz edemediği için Karl Marx tarafından eleştirilmiştir; bizzat Karl Marx'ın ifadesiyle; "Hegel'e kıyasla Feuerbach gerçekten fakirdir, ama yine de o döneme damgasını vurmuştur" ²⁴ diye yazar.

²² Herbert Marcuse, *Us ve Devrim*, s. 93.

²³ Terry Pinkard, *Hegel*, s. 201.

²⁴ Henri Lefebvre, *Diyalektik Materyalizm*, s.45.

Materyalizmin öncü kurucularından olan Feuerbach: “İnsanı yalıtılmış ve pasif bir biyolojik bireye başka türden bir soyutlamaya indirger.”²⁵

Karl Marx ise insanı toplum içinde, toplumla ilişkisi içinde ele alır. Evet, Feuerbach, Tanrı’nın yerine insanı koymakla görevini yerine getirmiştir ancak insan varlığının toplumsal gerçekliğini yeteri kadar analiz etme konusunda eksik kalmıştır: “Çünkü insani varlık, toplumsal ilişkilerin bir bütünüdür.”²⁶

Tarihsel gerçeklikle bağlantısız bir biçimde öznenin ve öznelerin nesnel gerçekliğini kavramak mümkün değildir. İdealizm-materyalizm bağlamında Hegel’i aşan Feuerbach bireyin toplumsal gerçekliğini kavrama konusunda Hegel’den geriye düşmüştür. Bu bağlamda yabancılaşma kavramına bakışı da pratik, tarihsel, soyut insanı göz ardı eden niteliği nedeniyle eksik kalmaktadır.

HEGEL VE KANT İLİŞKİSİ

Hegel ile ilgili irdelemeye değer noktalardan biri de Kant ile ilişkisi ya da Kant eleştirisidir. Bertnal Russel’in belirttiği gibi: “Hegel (1770-1831) Alman Felsefesinde Kant ile başlayan hareketin doruk noktasıydı; çoğu kez Kant’ı eleştirmesine rağmen, Kant var olmasaydı Hegel’in sistemi hiç olmayabilirdi.”²⁷

Yine Terry Pinkar’ın aktardığı üzere: “Hegel, Kant’la olan entelektüel ilişkisini hem her zaman açıkça ifade eder hem de bunu gizlerdi; Kant’ın etkisinde kalma noktasında açıkça bir kaygı taşıyordu ve Kant okuduktan sonra Hegel’in görüşlerine ilk ilgi duyanlardan biri olan arkadaşına 1822 yılında yazdığı mektubun taslağında, ‘beni eğiten Kant’ın yapıtları oldu’ itirafında bulundu ama sonra herhalde bunun üzerine biraz daha düşününce bu ifadeyi yollayacağı mektubundan çıkardı.”²⁸

Kant’ın etik anlayışının ya da başka bir deyişle ahlak felsefesinin temel problemi; bizi ahlaki kılının nasıl bir buyruğun belirleyiciliği altında edimde bulunduğumuzla ilgilidir. Kesin buyruk ve koşullu buyruğu da bu nokta üzerinden birbirinden “keskin sınırlarla” ayıran Kant için kesin buyrukta birey ya da özne kendi eylemini ahlaki kılmak zorundadır ve bu zorunluluğa göre bir

²⁵ Henri Lefebvre *Age*, s. 46

²⁶ Henri Lefebvre, *Age*, s. 46.

²⁷ Bertnal Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, s. 417.

²⁸ Terry Pinkard, *Hegel*, s. 325.

eylemi ahlaki kılan yerine getirilen edimin herhangi bir çıkar gözeterek değil de yalnızca ahlaki olduğu için yerine getirilmesine bağlıdır. Kesin buyrukta birey ödev ahlakına göre edimlerde bulunur. Yani birey edimlerinde ilke olarak o edimin sonucuna göre hareket etmez; esas olan edimin ödevde uygun değil ödevden dolayı olarak yerine getirilmesidir.

Hegel ise Kant'ın bu yaklaşımını indirgemeci bulmakla birlikte, salt ahlaki bir edimin var olamayacağını savunur; zira tarihte hiçbir büyük işin yalnızca ahlaksal yasaya dayandırılarak şekillendiğini iddia etmek mümkün değildir; “tarihte tutkunun rolü” küçümsenemeyecek kadar önemlidir Hegelci sistemde. Tutku insanın değerli bir şey yaratmasının koşuludur; ahlak dışı değildir.”²⁹ Hatta ona göre, insanın bir şeyden çıkar duymadan bir şey yapabileceğine inanmak saçmadır.

Neden mi? Çünkü Hegel bizzat tarihi tutkular savaşımı gibi görür. Kant'ın etiği bu bağlamda Hegel'e göre riyakâr bir ahlaki değerlendirmeye dayanır. Kant tarihin itici gücünün farkında değildir; tarih algısı sınırlıdır. Tarihe puslu bir camın arkasından bakar.

“Tarihin mutlu sayfaları boş sayfalardır.”³⁰ der Hegel. Savaşların öncü rolüne inanan Hegel, ilerlemeden yanadır; tarihte meydana gelen savaşlara diyalektik bir misyon yükler. Barışın olduğu yerde, çatışmanın olmadığı yerde tarih yavaş ilerler. Tarihin devinimini sağlayan itici güç çatışmalardır; en başta da tarih içinde bu çatışmanın yansıması olan savaşlar...

Kant ise barış yanlısıdır, barış federasyonu yanlısıdır; Hegel'in bir devinim nesnesi haline getirdiği savaşlara karşı çıkan belki de en önemli filozoflardan biridir. Onun sisteminde “Ben”in hakları diğer “Ben”lerin haklarından daha üstün değildir. İnsani çıkarların hiçbirini kabul etmez, ahlaki olmayan hiçbir şeye sisteminde yer vermezken, Hegel: “Bir insan varlığı olarak kişinin ihtiyaç ve isteklerini tatmin etmesinin, arzu ve eğilimlerinin peşinde koşmasının ahlaklılığın bir parçası olduğunu kabul eder.”³¹

Bu olguyla ilgili söylenenlerin dışında Hegel, Kant'ı ahlakın formülünü vermesine karşın; ahlaki olanın ne olduğunu açıklayamamasını yetersiz ve çelişkili bulur.

Hegel ile Kant felsefesi arasındaki temel ayrımlardan birine göre Hegel, “kendinde şeyin” yani numenal dünyanın Kant'ta olduğu gibi bilinemeyeceğini kabul etmez. Şeylerin bilgisini edinebiliriz

²⁹ Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 93.

³⁰ Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 93.

³¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 837.

ama kendinde şeyin bilgisini edinemeyiz. Hegel'e göre ise insan usu tanrısal istenci ve mutlak tinin gelişimini anlamak için vardır ve yeterlidir. Tarihten kopuk bir us tahayyül etmek Hegel'e göre çelişkili bir durum arz eder. Tanrı Kant'ın "kendi şeyi" olarak ele alındığında; Hegel'e göre Kant'ın bu kendinde şeyini bilmek olanaksız değildir. Bu, kalıplaşmış bir önyargı halidir: "Tanrı us ve bilincimizin ötesine yerleştirildi mi, hem tanrını doğası neyse onunla uğraşmaktan, hem de usu dünya tarihinde aramaktan kurtulduk demektir; o zaman başıboş varsayımlar ortada cirit atar."³²

Kant felsefesinde bir başka deyişle numen ve fenomen ayrımı bizim ancak sınırlı ya da koşullu bilgiye sahip olabileceğimize işaret eder. Ancak Hegel'e göre bu, bir tür kafa karışıklığından başka bir şey değildir. Zaten onun felsefesinin temelinde bu kendinde şey yatar; onun görevi mutlak bilginin oluşumunu göstermek değil midir? Burada Robert C. Solomon'dan Hegel'e ilişkin bir aktarıma yer vermek gerekirse:

"Bir şeyi bilmek onu olduğu gibi bilmek, hakikati bilmektir; bir şeyi yalnızda görüldüğü - deneyimlendiği- gibi bilmek ise bilgi olamaz. Dolayısıyla, numenler ile fenomenler arasındaki bu ikilik; dünyayı asla olduğu gibi bilemeyeceğimizi söyleyen şüphecî bir sonuca ve gerçekliğe dair hiçbir bilgi sahibi olamama ihtimaline götürür."³³

Tanrı'nın, mutlak tinin, geist'in bilinemeyeceğini savlamak; bizi en üstün uğraşlar olan ve tinden pay alan felsefeden, dinden ve sanattan soyutlar, onları anlamlandırabilme becerimize engel olur, salt sonlu olanın bilgisine indirger bizleri.

"Tanrı bilinemeyecekse, tinin ilgilenmesi için geriye yalnız tanrısal olmayan, sınırlı, sonlu şey kalır. Sonlu olan şeyle kesinlikle uğraşılmalı, ancak daha üst bir zorunluluk olarak yaşamın bir Pazar günü de olmalı, öyle ki insan hafta içindeki uğraşlarını aşsın, doğrularla aşsın, bunların bilincine varsın."³⁴

Bu konuda son sözü Hegelci bir filozof olan Slavoj Žižek'e bırakalım.

"(...) bizim duyulur deneyim evrenimizin ötesinde ya da ondan ayrı özel hiçbir 'duyum üstü saha' bulunmamaktadır."³⁵

³² Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 44.

³³ Robert C. Solomon, *Akılculuktan Varoluşçuluğa*, s. 90.

³⁴ Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 45.

³⁵ Slavoj Žižek, *Olumsuzlukla Oyalanma*, s. 86

Tini anlamak düşüncenin konusudur, tinin alanı usun alanıdır. Tanrı da bir kendinde şey olarak varlığını insana açar ki insan bilincin ta kendisidir Hegel’de. Tanrı salt duyguyla kavranamaz, o aynı zamanda usun konusudur. Tanrı Varlığını Tanıtlanması adlı kitabında genel yaklaşım olan tanrının tanıtlanamayacağı, böyle bir tanıtılmanın olanaksız olduğu gibi savları önyargılı bulan Hegel’e göre inanç bilince aittir, inancı ve bilgiyi birbirinden ayırmak saçmadır. Kant’ın kendinde şeyi kategorisine sokabileceğimiz Tanrı’yı Hegel’e göre bilmek mümkündür. Çünkü bir hakikat olarak Mutlak Tin kendisini dünyada gerçekleştirir, başka bir yerde değil; onu dünyadan, dünyaya fırlatılmışlıktan soyutlayarak ele almak da doğru değildir. Tanrı kendini ancak ve ancak insana bildirir çünkü; “Tanrının kendini doğada bildirmesi gerekir ama Tanrı kendini, doğaya, taşlara, bitkilere, hayvanlara bildirmez; çünkü Tanrı dindir, tin yalnızca düşünen insan içindir.”³⁶

Ancak yalnızca bilinçsiz olan doğa değildir, aynı zamanda bilinçleri bulanık halklar da vardır. Hegel’e göre bir halkın nesnel tarihi; bir tarih bilimine sahip olmasıyla başlar. Bu yüzden gerçek tarihin başlangıcını Hegel Asya uygarlığına, sonunu ise Avrupa uygarlığına dayandırır. Dünya tarihini özgürlük idesinin gelişimi üzerinden okuyan Hegel için tarih bilimine sahip olmayan yani nesnel tinden mahrum halklar dünya tininin gelişiminin dışında tutulur: “Bilinçleri bulanık haklar ya da onların bulanık tarihi tarih biliminin konusu olamaz, en azından felsefi-dünya tarihinin konusu değildir, çünkü onun amacı tarihteki ide’nin bilgisidir...”³⁷

SONUÇ

Bu makalede Hegel’in genel görüşlerinin yanı sıra kimi yerlerde farklı konu başlıkları altında özele inmekle birlikte Marx ve Kant’ı da kapsayan geniş bir Hegel analizinde bulunmaya çalıştık. Burada daha dar bir irdelemede bulunmakla yetinilebilirdi. Ancak biz genel olanı ve özel olanı birbirleriyle ilişkisi içinde vermeye çalıştık.

Hegel’i Semptomatik Okuma bölümünde onun önemine tekrar değindikten sonra başta dünya tarihini özgürlük idesinin gelişimine indirgeyen Hegel’ci tarih anlayışı olmak üzere tinin tarih içerisinde ilerleyişine ve felsefesinin “ne”liğine ilişkin kısa bir bilgi verdik. Ardından doğa alanına geçtik.

Doğa alanı ile tin alanı arasında keskin bir ayırmda bulunan Hegel için doğa alanında tinsel gelişime rastlanmaz çünkü orada tarihin yapıcı gücü bilinç yoktur. Orada her şey tekrerrürlerden

³⁶ Hegel, *Tanrı’nın Varoluşunun Tanıtları Üzerine Dersler*, s. 45.

³⁷ Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 12.

ibarettir. Tarih düşüncenin olduğu yerde vuku bulur, bir doğa varlığını insan varlığından ayıran da budur işte. Hayvan “Ben” diyemez. İnsansa “Ben” demenin ötesinde yalnızca isteyen değil aynı zamanda başka bir insanın isteğini isteyen varlıktır. Bir çember formunda hareket eden doğayı konu alan bilimlerin bilincin ham haline denk düşer çünkü onların konusu felsefe biliminin konusu gibi en yüksek ideyi kavrama ve ona ışık tutma bakımından aynı statüde değildirler. Doğa nasılsa öyledir; dolayısıyla bir doğa araştırmacısı hep yinelenenin peşindedir, oysa gerçek bir felsefecinin gözleri her zaman mutlaktır, görevi de mutlağı bilmekten ibarettir.

Köle Efendi Diyalektiği ve Karl Marx bölümündeysen herhangi bir öznel değerlendirmeden kaçınarak köle ve efendi kavramlarını hem birbirleriyle tanınma bilinme mücadelesi hem de Marx’ın ezen- ezilen ilişkisine dayanan sınıf çözümlemesi bağlamı ilişkisi içinde serimlemeye çalıştık. Bu çözümleme aynı zamanda tarihin kurucu öznesinin, tarihi başlatanın ve sona erdirecek olanın kim olduğu noktasında Marx’ın Hegel’den aldığı ilhama dayanarak yapılmıştır. Zira burada söz konusu olan politik değil felsefi bir çözümlemedir ve bu çözümlemeye göre tarihselciliği Hegel’den esin alan Marx’ın hangi bağlamlarda onu devam ettirip hangi bağlamlarda yıkmaya çalıştığına parmak basmaya çalışılmaktadır.

Kant- Hegel ilişkisi bölümündeysen bizzat kendi metinleri üzerinden okumalarla, ilkin Kant’ın kesin buyruğu ile Hegel’in tarihte tutkusuz hiçbir büyük şey gerçekleşmemiştir savları üzerinden karşılaştırmalı analize gidilmiştir. Zira bu noktada Kant’ı eleştiren Hegel’e göre o tarihsel gerçekliği anlama konusunda zayıf kalmıştır. İkinci olaraksa Kant’ın kendinde şeyinin bilinmezliği noktasında Hegel eleştirisine yer verilmiştir. Buna göre kendinde şeyin bilinmezliğin savunmak yanlış bir yorumdur çünkü Hegel tam da Kant’ın aksine mutlak tinin us ile kavranılabileceğine kanaat getirmiş hem de felsefenin tüm gerçekliğini onu usla kavrama becerisine indirgemıştır.

Gelecekte yapılacak araştırmalara yönelik önerilere gelecek olursak birincisi “Mutlak” kavramına yer vermeyen bir felsefi sistemin bilimselleşmesinin mümkün olup olmadığı üzerine araştırma yapılabilir. Bunun için de ilkin gerçekten felsefenin bir bilim olup olmadığı ya da bilimselleştirilmesinin mümkün olup olmadığı üzerine düşünülmelidir. İkincisi Hegel ve Kant arasındaki tartışmayı hatırlayacak olursak; bu problemin 21. Yüzyıldaki yansıısından ve tartışmanın geçerliliğini yitirip yitirmediğinden yola çıkarak geniş bir analize gidilebilir. Üçüncüsü ise Hegel ve Karl Marx’tan yola çıkarak bir düalizmin mümkün olup olmadığı tartışılabilir...

KAYNAKÇA

G.W.F. Hegel, Tinin Görüngübilimi, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları,
Robert C. Solomon, Akılcılıktan Varoluşçuluğa, Çev. Reha Kurdaşlı, Türkiye İş Bankası Yayınları,
2014
G.W.F Hegel, Tarihte Akıl, Çev. Önay Sözer, Kabalcı Yayınları, 1995
Enver Orman, Mutlak İdealizm, Belge Yayınları, 2015
G.W.F. Hegel, Felsefe Tarihi Cilt 1, Çev. Doğan Barış Kılınç, Notabene Yayınları, 2018
Alexander Kojève, Hegel Felsefesine Giriş, Çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, 2015
G.W. F. Hegel, Estetik Cilt 1, Çev. Taylan Altuğ- Hakkı Hünler, Payel Yayınları, 2012
G.W.F. Hegel, Bütün Yaputları(Seçmeler) 1, Çev. Hüseyin Demirhan, Onur Yayınları, 1976
Tülin Bumin, Hegel, Yapı Kredi Yayınları, 1998
Herbert Marcuse, Us ve Devrim, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 1989
Terry Pinkard, Hegel, Çev. Mehmet Barış Albayrak, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017
Henri Lefebvre, Diyalektik Materyalizm, Çev. Barış Yıldırım, Sel Yayıncılık, 2021
Bernard Russel, Batı Felsefesi Tarih Cilt 3, Çev. Ahmet Fethi, Alfa Yayınları 2020
Ahmet Cevizci, Felsefe Tarihi, Say Yayınları, 2011
Slavoj Zizek, Olumsuzla Oyalanma, Çev. Hakan Gür, İmge Yayınları, 2011
G.W. F. Hegel, Tanrının Varoluşunun Tanıtları Üzerine Dersler, Çev. Aziz Yardımlı, İdea
Yayınları, 2017

KANT'IN UZAM ANLAYIŞININ LEIBNİZ'İN UZAM ANLAYIŞI BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Merve YILMAZ¹

Giriş

Kant aydınlanma çağının önemli düşünürü olarak karşımıza çıkarken aynı zamanda kedisinden sonraki felsefeye büyük etkisi olmuştur. Kant'ın felsefesi oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Hegel “her filozofun kendi çağının çocuğu olduğunu”² söyler. Şu da bir gerçek ki her filozof kendisinden sonraki filozofu etkilemektedir. Kant kendi çağının imkanlarını olabildiğince sınırlarını aşabilecek bir tutum sergilemektedir. Onun felsefi yönden attığı her adım kendisinden sonraki felsefeyi büyük ölçüde etkilemektedir. Kendisinden önceki felsefenin de artılarını ve eksilerini ele alarak bir sentez yapmaktadır. Kant, felsefesini oluştururken gerek rasyonalist düşünürlerden gerekse empirist düşünürlerden etkilenmiştir. Kant'ı etkileyen düşünürlerden biri de Leibniz'dir. Kant uzam anlayışını temellendirirken rasyonalist ve empirist düşünürlerin uzama dair öne sürdükleri iddialarını sağlam temellere oturtamadıklarını iddia etmektedir. “Örneğin Leibniz'e göre, duyular ve akıl iki farklı bilgi türü sağlarken Kant'a göre bu iki yeti farklı bilgi türleri sağlamaz, tam tersine, bu ikisi bilginin oluşumunda birbirini tamamlayıcı rol oynar.”³

Kant felsefe tarihinde bir devrim yapar. Kopernik'in astronomide yaptığını Kant metafizik için yapar. Uzamın dışarıda bir gerçekliğinden Kopernik, gök cisimlerinin görünürdeki hareketlerini, gözlemcinin yeryüzündeki hareketine bağlı olarak açıkladığı gibi, Kant da benzer şekilde, gerçekliğin görünürdeki özelliklerini insan zihninden kaynaklandığını söyler.⁴ Kopernik'in bu devrim ile yaptığı da aslında gelenekten gelen dünya merkezli evren anlayışının tersidir, tıpkı Kant'ınki gibi. Kopernik artık dünya merkezli evren anlayışına karşı devrim yaparak insan merkezini yıkar. Bu yıkım, Tanrı'nın gözünde insanın önemli bir yeri olmaması anlamına gelir.

Kant'tan önceki felsefe gelenekleri ise, nesnelerin tözü olduğuna ve bundan dolayı nesnenin bilgisi insan zihnine uydurulması söz konusuydu. Diğer bir deyişle, Kant öncesindeki felsefe sistemlerinde nesnenin kendisi dışarda zihin tarafından bilinmeyi bekliyordu. Kant, nesneleri insan

¹ Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, 2131400101@stu.adu.edu.tr

² Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri (1821), “Önsöz” (Çev. Cenap Karakaya) Sosyal Yayınlar, 1991 s. 30

³ Ş. Yalçın, (2016). Neyi Bilebiliriz? İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi , 5 (2) , 7-20 .s.17

⁴ H. J. Paton, (2007). Kant's Metaphysic Of Experience, Vol1 “Bölüm 3 Synthetic A priori Judgements Kısım 1. The Copernican Revolution” s.75-76

zihnine uyduracaktır. Kant'ta tüm deneyim nesneleri kendilerine zorunlu olarak insan zihnindeki kavramlara uydurması gerekir.⁵ Nesneler hakkında konuşmak böyle mümkün olur. İnsan bilme yetilerinin yapısından dolayı evren ve doğa şekillenir. Dışarıdaki şeyin insan zihnini şekillendirmesinden ziyade, dışardan gelen veriler insan zihninde işlenerek bir bilgi söz konusu olabilir. Nesneler hakkında konuşmak için, insan zihninin doğasını anlamak gerekir.

Öznenin bazı şeyleri deneyimden türetebileceğini bazı şeyleri ise deneyimden türetemeyeceğini ifade eden Kant, özünde bazı şeylerin a priori olarak bulunduğunu söyler. A posteriori kavramlar, deneyimden türettiğimiz bilgiyi ifade etmektedir. A priori kavramlar ise, deneyimden önce gelen ve deneyime uygulanabilen kavramlardır. Uzam görüşü de Kant açısından a prioridir. Çünkü uzam ve zaman deneyimden önce gelmektedir. Uzamın bizim bilgi edinme sürecimizin zeminini oluşturduğunu ancak her deneyimin ayrı ayrı uzamı olmadığını ifade etmektedir. Kant'a göre uzam tektir ve nesneler de bu uzamda türetilmektedir. Bu doğrultuda deneyimden türetilen uzam anlayışını reddetmektedir. Uzamın bizde verili olan a priori bir görüş olarak ele almaktadır. Uzamı deneyimden türetemeyiz. Kant öznenin nesneyi düşünürken onu kategorik olarak düşündüğünü iddia eder. Cisimlerin olanaklı koşulu olarak uzam vardır. Ancak her deneyimlediğimiz nesnenin ayrı ayrı uzamı yoktur. Sadece tek bir uzam vardır. Diğer şeyler ise uzamın parçalarını oluşturmaktadır.

Gottfried Wilhelm Leibniz'in İlişkisel Uzam Anlayışı

Leibniz evrende var olan şeylerin sonsuz sayıda parçacıklardan oluştuğunu söyler. Bu sonsuz sayıdaki parçacıklara da monad adını verir. Öncelikle Leibniz'in uzam hakkındaki görüşlerini anlayabilmemiz için onun öne sürdüğü monad anlayışını anlamamız gerekmektedir. Leibniz, Monadoloji adlı yapıtında monadı şu şekilde tanımlar; "her monad her biri kendi görüş noktasından evreni yansıtan canlı bir aynadır."⁶ Leibniz'e göre monadlar birbirlerine ayna tutmaktadırlar. Her bir monad dışı kendinde yansıtan bir ayna niteliğindedir. Ancak bu yansıtma dışarıdan bir etkileşimle değil, monadların içten etkileşimiyledir. Dolayısıyla monadların dışarıdan birbirlerini etkilemesi söz konusu değildir.

⁵ Paton, s.75

⁶ Leibniz, Monadoloji, 97.

Leibniz'e göre her monadın sonsuz sayıda olması ve monadların dünyanın aynası olması kendi içinde çelişki barındırmamaktadır. Her monad evreni potansiyel olarak içinde taşımaktadır. Evrende var olan her şeyin bir nedensellik içerisinde oluştuğunu ileri süren Leibniz, evrenin her yerinde küçük parçacıklı monadların olduğunu ve bu küçük parçacıklı monadların ise evrenin her yerine yayıldığını söyler. Leibniz'e göre hiçbir monad başka bir monadla özdeş değildir. Monadlar kendi kendileriyle özdeştir. Leibniz, monadları, uzamı olanaklı kılan şey olarak görür. Uzayın olabilmesi için monadların olmasını zorunlu koşul olarak görmektedir. "Söz konusu edeceğimiz monad, bileşiklere giren basit cevherden ibarettir; basittir, yani parçasızdır."⁷ Leibniz açısından, monadların ilişkisi olmadan uzamdan söz edemeyiz. Dolayısıyla monadların ilişkisiyle cisimler meydana gelir. Cisimleri meydana getiren temel koşul olarak monadları görür Leibniz'a göre evrende var olan monadlar sonsuz sayıdadır. Leibniz monadları penceresiz olarak tanımlamıştır. Yani dışarıda hiçbir şey monada müdahale edememekte ve onu bozamamaktadır.

Aynı zamanda Leibniz monadları basit ve bileşik olarak ikiye ayırır. Basit monadlar daha fazla bölünemeyen parçacıklardan oluşurken bileşik monadlar ise basit monadların birleşmesiyle oluşur. Leibniz'e göre, uzamda cisimlerin meydana gelmesini sağlayan şey, monadların ilişkisidir. "Uzam, cisimler arasındaki ilişkide ortaya çıkar."⁸ Monadlarda olan değişimin ilkesi içten gelir ve değişimlerinin kaynağı kendilerindedir. Örneğin sarı kapaklı bir kitabın kapağını oluşturan monadın özellikleri ile sayfaları oluşturan monadların özellikleri farklıdır. Monadların o renkleri vermesi monadların içten gelen etkileşimindendir. Ancak her monadın etkileşimi kendine özgüdür. Değişimler sonucunda oluşan monadların hareketi kendi içten hareketiyle oluşuyor. Bunu örneklendirmemiz gerekirse; cildimiz birdenbire kırıkmamaktadır zaman zaman farklı bölgelerde ve farklı zamanlarda kırışıklıklar meydana gelir. Oluşan kırışıklıklar aniden oluşmaz. Monadların hareketlerini de buna benzetebiliriz. Monadların basitlerin içindeki birliği çokluğun değişimini içerir. Aralarındaki etkileşimle monadlar bir şey oluştururlar ve bu her monadın kendine ait içten gelen hareketiyle olur.

Her bir monadın farklı seviyeleri vardır. Bu farklı seviyedeki monadların birleşmesiyle canlı ve cansız varlıklar oluşur. Bazı monadların birleşmesiyle taş veya ağaç meydana gelirken bazı monadların birleşmesiyle insan veya hayvan oluşur. Leibniz'a göre tüm varlıklar monadlardan oluşur ve monadlar sonsuzdur. Bu bağlamda da her monadda sonsuz sayıda uzam vardır ve her

⁷ Leibniz, Monadoloji, 3.

⁸ Gözcü, Immanuel Kant'ın Uzam Anlayışı, 4.

monad sonsuz sayıda uzamı kendi içerisinde barındırır. Leibniz tüm evrenin her yerinde küçük parçacıklı monadların olduğunu ve bu monadların evrenin her yerine yayıldığını söyler. Monadların uzam içerisindeki yayılımı içsel hareketlerine bağlıdır. Bu içsel hareketiyle monadlar uzamda yayılımsal olarak yer kaplamaktadır. Newton mutlak uzam anlayışında cisimlerden bağımsız bir şekilde var olan bir uzam anlayışının benimserken Leibniz ise, cisimlerden bağımsız bir uzamdan söz edemeyeceğimizi ifade etmektedir. Dolayısıyla Leibniz mutlak uzam anlayışını benimsemek yerine cisimlerin ilişkisi doğrultusunda ortaya çıkan uzam anlayışını benimsemektedir.

Aynı şekilde evrende var olan her şey nedensellik ilişkisi içerisinde ve uzamda var olan her bir cisim monadların uyumuna göre bir düzen içerisinde kuruludur. Bu nedensellik ilişkisi Leibniz'e göre, Tanrı'nın önceden belirlediği nedensellik ilkesiyle meydana gelmektedir. "Leibniz için dünyada meydana gelen her şey en yüksek monadın yaratıcı eyleminden kaynaklanmaktadır."⁹ Dolayısıyla Leibniz, monadların Tanrı'nın önceden belirlediği uyuma göre kurulu olduğunu ifade etmektedir. Leibniz, uzamı monadların zorunlu koşulu olarak görürken aynı zamanda Tanrı'nın önceden belirlediği uyuma göre var olduğunu iddia etmektedir.

Immanuel Kant'ın Uzam Anlayışı

Kant, kendi uzam anlayışını belli temeller üzerine inşa etmektedir. Kant'ın kendisinden önceki filozofların uzam anlayışının bir sentezini yapıp kendi uzam anlayışını ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Kant'ın uzam anlayışının temel inşasını oluşturan düşünürler Leibniz, Newton ve Hume'dur. Kant'ın özellikle bu üç düşünürün uzama dair yaklaşımlarının bir sentezini oluşturma çabası içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Gerek rasyonalist filozoflar gerekse empirist filozoflar Kant'ın uzam anlayışının zeminini oluşturmada yer almışlardır. Kant'ı bizler ne empirist ne de rasyonalist filozof olarak adlandıramamaktayız.

Kant dış dünyaya ilişkin bilginin salt deneyle ya da salt akılla bilinemeyeceğinin vurgusunu yapmaktadır. "Şimdi, deney gerçi bana neyin var olduğunu ve nasıl olduğunu öğretir, ama hiçbir zaman onun zorunlu olarak öyle olması gerektiğini ve başka türlü olamayacağını öğretmez."¹⁰ Dolayısıyla Kant ilk bilgi edinme sürecimizin deneyle başladığını ancak deneyden ibaret olmadığını söyler. Çünkü salt empirist bir tutumla ya da salt rasyonalist bir tutumla yapılacak olan felsefi temel inşanın eksik kalacağını ifade etmektedir. Bu yaklaşımıyla felsefesini

⁹ Cottingham, Akılcılık, 79.

¹⁰ Kant, Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Karşı Prolegomena, 44.

temellendirmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla Kant, ancak bilginin iki temel kaynağı olan duyularımız ve düşünmeyle (buna akıl da diyebiliriz) birlikte, yani bu iki kaynağın beraber çalışmasıyla bilginin meydana gelebileceğini vurgulamaktadır. Ancak Kant bilgi edinme sürecimizin deneyimle başladığının da vurgusunu yapmaktadır. Arı Usun Eleştirisi'nde "Tüm bilginin deneyim ile başladığı konusunda hiçbir kuşku duyulamaz"¹¹ ifadesini kullanmaktadır. Ancak deneyim tek başına bilgi edinme sürecinde yeterli koşulu oluşturmamaktadır. Aynı zamanda deneyim alanını anlama yetisinin kendini sınırlayacak biricik alan olarak bunu kabul etmemektedir.

Kant uzamı, cisimlerin olanaklı koşulu olarak ele almaktadır. Ona göre cisimlerin olanaklı ilişkisini sağlayan şey uzamdır. Ancak burada Kant'ın ele aldığı cisimlerin olanaklı ilişkisi empirist filozofların duyular aracılığıyla türettikleri uzam anlayışını kastetmemektedir. Uzamı empirist filozofların öne sürdüğü deneyden türetilen uzam anlayışının aksine, bizde a priori olarak bulunan bir uzam anlayışını öne sürmektedir. "Kısacası, düşünmenin bütün malzemesi dış ya da iç duygumuzdan gelmez."¹² diyen Hume aynı zamanda uzamı da deneyimden türetmektedir. Onun ifadesiyle "Uzam ideası tümüyle görme ve dokunma duyularından edinilmiştir."¹³

Kant Hume'un kendisini dogmatik uykusundan uyandırdığını söyler. Kant'ın ifadesiyle; "İtiraf ederim ki, beni yıllar önce dogmatik uyuklamamdan ilk defa uyandıran ve araştırmalarımın kurgusal felsefe alanında bambaşka bir yön vermemi sağlayan, DAVID HUME'un bu hatırlatması olmuştur."¹⁴ Çünkü Kant nedenselliğin deneyimden türeterek elde edeceğimiz bir şey olmadığını bizde a priori olarak var olduğunu ifade etmektedir. Nedenselliği doğada aramamız gerektiğinin vurgusunu yapmaktadır.

Leibniz ise uzama, rasyonalist bir tavırla yaklaşmaktadır. Leibniz cisimlerden bağımsız bir uzamdan söz edemeyeceğimizi öne sürmekteydi. Kendisi ilişkisel uzam anlayışını savunmaktaydı. Gördüğümüz üzere, Leibniz uzam anlayışını monadların ilişkisi doğrultusunda temellendirmektedir. Kant açısından, uzam a posteriori değil a priori bir form olarak ele alınmaktadır. "Yani uzam a priori bir tasarım olarak görünüşlerin olanağının koşuludur."¹⁵ Uzamla dışarıda olanı alırız ve uzam olmadan dışarıda olan malzemeyi alamayız. Aynı zamanda uzamı deneyimden türetemeyiz ve uzam

¹¹ Kant, Arı Usun Eleştirisi, B1

¹² Hume, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma, 14.

¹³ Hume, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma, 127.

¹⁴ Kant, Prolegomena, 8.

¹⁵ Kardeşler, Bir Kant & Felsefe Kuramı Klasiği Yaşam Felsefesi, 117.

olmadan biz herhangi bir şeyi tasarlayamayız. Bir şeyin varlığının koşulu olarak uzam vardır. Kant uzam olmadan dışarıda var olan veri çoklusunu alamayacağımızı dışarıdan aldığımız malzemenin zorunlu koşulu olarak uzamı görmektedir.

Kant uzam anlayışını Arı Usun Eleştirisi'nde "Aşkınsal Estetik" başlığı adı altında ele almaktadır.

1. Uzay

"Dış duyu ile nesneleri dışımızda ve tümünü de uzayda tasarımıyoruz."¹⁶ Böylece nesneyi zihnimizle kurmuş oluruz.

a. Uzay dış deneyimden türetilen empirik kavram değildir.¹⁷

b. Uzay tüm dış görülerin temelinde yatan zorunlu bir a priori tasarımıdır. Hiçbir zaman uzayın olmaması tasarlanamazdır.¹⁸

c. Uzay genel olarak şeylerin ilişkilerinin evrensel bir kavramı değildir, uzay saf görüdür.¹⁹

d. Uzay verili sonsuz bir büyüklük olarak tasarımılanır.²⁰

"Uzay, kendinde şey değildir ve onları birbirleriyle ilişkileri içinde sunmaz."²¹

Uzam dış duyunun tüm görüşlerinin biçiminden, duyarlılığın öznel bir koşullarından başka bir şey değildir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Kant bilgi edinme sürecimizin ilk olarak deneyle başladığını ancak deneyimle de sınırlı olmadığına değinmektedir. "Uzay dış deneyimlerden türetilen görgül bir kavram değildir."²² Kant uzamın dış deneyimlerin zeminini oluşturduğunu ancak deneyimden türetebileceğimiz bir şey olmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla uzam dış deneyimimizin zeminini oluşturmaktadır. O halde şunu çıkarsayabiliriz: uzam dış duyum yoluyla elde ettiğimiz bir şey değil

¹⁶ Kant, Arı Usun Eleştirisi, B37/A23

¹⁷ Kant, B38

¹⁸ Kant, A24

¹⁹ Kant, A25

²⁰ Kant, B40

²¹ Kant, A26/B42

²² Kant, A23/B38.

de özcede a priori olarak bulunan bir tasarımıdır. “Hiçbir zaman bir uzayın olmadığını tasarlayamayız.”²³ Dolayısıyla uzam duyumdan türeteceğimiz bir şey değildir.

Kant açısından uzamı herhangi bir nesne gibi deneyimleyememekteyiz. Çünkü uzamla birlikte duysal olanı bilebiliriz ve uzam bu bağlamda bir aradalığın koşulu olarak karşımıza çıkmaktadır. “Yani uzay ve zaman, duyusallığın nesneleri değil, duyusallığın koşuludur, başka bir deyişle şeylerin temsil yoluyla öznenin zihnin mekânında yer tutmasının koşullarıdır.”²⁴

Kant, Leibniz’in uzam ve zamana dair hatasının ortaya çıkan temsillerimizin uzam ve zaman formuna tabi olduklarını göz ardı etmesinden kaynaklandığını düşünmektedir. Dolayısıyla Leibniz’in hatası uzam ve zaman formlarını göz ardı ederek bu temsilleri anlama yetisinin temsillerine dönüştürmesidir. Leibniz açısından bu temsillerin kaynağında monadlar vardır. Bu bağlamda uzam ve zaman formunun herhangi bir işlevinin olmadığı sonucu çıkmaktadır. Leibniz’in aksine Kant, uzam ve zamanın anlama yetisinin temsillerini aşan bir şey olarak görmektedir.

Bu noktada Kant Leibniz’in duyarlılıkta ortaya çıkan temsillerin uzam ve zaman formunda olduklarını göz ardı ettiğini ve bu temsilleri ise anlama yetisinin temsillerine dönüştürerek hatalı bir yaklaşım sergilediğini düşünmektedir. Leibniz uzamı monadlarda ortaya çıkan temsiller arasındaki ilişkiye indirgemeye çalışmıştır. Leibniz açısından uzam, monadlarda ortaya çıkan temsiller arasındaki ilişkiler sonucunda ortaya çıkarken, Kant uzamın, tüm temsillerimizi kuşatan ve önceleyen a priori bir form olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla Kant açısından uzam ve zaman temsilleri de önceleyen bir şeydir. Uzam olmadan deneyim veya nesneden söz etmemiz mümkün değildir. Uzam tüm bilginizin temelinde bulunmaktadır.

Sonuç

Gördüğümüz üzere Kant’ın felsefesinin odağına baktığımızda temel ölçü olarak gördüğü akılcı bir yöntemle bilgi arayışı içerisinde olmasına karşın felsefesi oldukça geniş bir perspektif içermektedir. Felsefe problemlerinin çözümü olarak akıl önemli bir yer tutmaktadır. Kant açısından akıl ilkelerine dayalı bir yöntemle felsefi problemler çözülebilir. Ancak bu noktada yalnızca akılla bu problemlerin çözülemeyeceğine dair bir yaklaşım sergiler. Kant aynı zamanda salt öğelerin deneyden gelmediğini, a priori nitelik taşıdığının vurgusunu da yapmaktadır. Başka bir deyişle, Kant deneyle sağlanan bilginin salt koşullar altında şekillendiğini ve bilgi olma özelliği kazandığını ifade

²³ Kant, A24.

²⁴ Gözkan, Kant’ın Şemsiyesi, 46.

etmektedir. Bu salt koşulları sağlayan temel öğelerden ikisi de zaman ve uzamdır. Kant uzam ve zamanın birer kavram olmadıklarını, birer görü olduklarını vurgular. Ona göre, “uzay ve zaman görünün formlarıdır; bizim gibi bilenlerin şeylerle bilgi teması kurabilmesinin zorunlu yollarıdır.”²⁵ Bilgi edinme sürecimizde, bilgiyi biçimlendiren koşul uzamdır. Kant’ın uzama dair görüşlerini oluştururken özellikle Leibniz ve Newton’dan etkilendiğini söyleyebiliriz. Leibniz uzamı cisimlerin olanaklı koşulları olarak ele alırken Newton ise, uzamı kendi başına var olan şey olarak ele almaktadır. Kant ise uzamın kendi başına şeyler olarak ele almamaktadır. Ona göre uzam ve zaman ne empirik ne de genel soyut bir kavram değildir. Kant uzamı dış duyumun formu olarak ele almaktadır. Kant algıladığımız her şeyin dış duyumun formu olan uzamla birlikte bize geldiğini ve aynı zamanda uzamın yan yanalık ilişkisiyle bize geldiğini vurgulamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla uzam yan yanalık ilişkisi içerisinde. Buna karşın zaman ise iç duyumun formu olarak art ardalık ilişkisi içerisinde. Yan yanalık ilişkisi uzamın özünü oluşturmaktadır.

Öte yandan Kant’a göre, uzamı deneyimden türetemeyiz. Deneyim yoluyla birçok şey elde edebiliriz ancak uzam, zaman, nicelik, nitelik vb. kategorik formları deneyimden türetmemiz mümkün değildir. Kant öznenin nesneyi düşünürken onu kategorik olarak düşündüğünü iddia eder. Cisimlerin olanaklı koşulu olarak uzam vardır. Ancak her deneyimlediğimiz nesnenin ayrı ayrı uzamı yoktur. Sadece tek bir uzam vardır. Diğer şeyler ise uzamın parçalarıdır. Dolayısıyla Kant’ın bu doğrultuda vardığı sonuç uzamın özneye ait olan görü formları olduğudur.

KAYNAKÇA

CONTTİNGHAM, John, “Akılcılık”, çev. Bülent Gözkân, İstanbul: Dergâh Yayınları 2018.

GÖZCÜ, Ali Suat, “Immanul Kant’ın Uzam Anlayışı” İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi 2012.

GÖZKÂN, H. Bülent, “Kant’ın Şemsiyesi Kant’ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar” İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2020.

HUME, David, “İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma” çev. Oruç Aruoba, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları 1976.

KANT, Immanuel, “Arı Usun Eleştirisi” çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayıncılık 2019.

²⁵ Wood, Allen W. Kant. Çev. Aliye Kovanlıkaya s. 78.

KANT, Immanuel, “Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena”, çev. İoanna Kuçuradi – Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu 2002.

KARDEŞLER, Kıvanç, “Bir Kant & Felsefe Kurma Klasığı Yaşam felsefesi”, Ankara: Dorlion Yayınları 2019.

LEİBNİZ, Gottfried Wilhelm, “Monadoloji”, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: İş Bankası Yayınları 2020.

PATON, H.J. Kant's Metaphysic Of Experience, Vol1., London: George Allen & Unwin Ltd. s.75-76, 2007.

YALÇIN, Ş. (2016). Neyi Bilebiliriz? İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, 5 (2), 7-20. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/inijoss/issue/28897/420125>

WOOD, Allen W. Kant. Çeviren Aliye Kovanlıkaya. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2020.

HANS REICHENBACH DÜŞÜNCESİNDE NEDENSELLİK İLKESİNİN YENİ YORUMU

Hamise BALKİ DURUM¹

GİRİŞ

Hans Reichenbach, Berlin Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalıştığı sırada, Naziler tarafından soyunda Yahudilik bulunduğunu gerekçesi ile üniversiteden uzaklaştırılmıştır. 1933 yılında üniversite reformu ile İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü başkanlığına atanmış ve beş yıl felsefe bölümünü yönetmiştir. İstanbul Üniversitesi'nde felsefe tarihi, bilim felsefesi ve sembolik mantık dersleri vermiş, 1934'te kurulan Türk Fiziki ve Tabii İlimler Sosyetesı derneğinin kurucu üyeleri arasında yer almış ve üniversite konferansları içerisinde bildiriler sunmuştur.²Reichenbach eserlerinde mekan, zaman, determinizm, tümevarım konularını işlemiş ve bu kavramları fiziğin yeni verilerine dayanarak eleştirmiştir. Bilimde, özellikle fiziksel olgular arasındaki ilişkilerin zorunlu değil; olası olduğunu savunmuştur. Aristoteles mantığını eleştirerek, yeni bir mantık kurulması adına Ernst Mach'ın deneyciliği ile Bertrand Russell'ın yeni mantığını birleştirmeye çalışmıştır.³Eserlerinden bilime paralel olarak felsefi problemleri konu edinen Reichenbach'a göre felsefe, 'spekülatif' olarak nitelendirdiği metafizik ve metafiziksel olan her şey ile ilişkisini kesmeli ve bilimsel özelliğine kavuşmalıdır. Dostu Einstein'ın görelilik fiziğinden etkilenen Reichenbach, bilimin rasyonel bir faaliyet olduğunu ancak mutlak doğruluk düşüncesinden vazgeçilmesi gerektiğini öne sürerek yalnızca olasılıktan bahsedebileceğimizi savunmuştur.⁴

Biz de bu çalışmada öncelikle Reichenbach'ın oluşturmaya çalıştığı bilimsel felsefeyi ana hatları ile inceleyeceğiz. Daha sonra Reichenbach'ın nedensellik anlayışını bilimsel gelişmeler ışığında filozof ve kavramlar üzerinden yapılan nedensellik eleştirileri ile ortaya koymaya çalışacağız. Bu çalışmayı yapmamızdaki amaç, felsefe tarihi boyunca nedensellik ilkesine ilk kez Reichenbach tarafından getirilen bilimsel olasılıkçı yorumu göstermektir.

1. BİLİMSEL FELSEFE

¹ Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Samsun, Doktora öğrencisi.

²Hans Reichenbach, *Bilime Yeni Pozitivist Bakış "İstanbul Konferansları"*, çev., Nusret Hızır ve Halil Vehbi Eralp, der. Remzi Demir ve İnan Kalaycıoğulları, Epos Yayınları, Ankara 2013, s. 8.

³ Reichenbach, *Bilime Yeni Pozitivist Bakış*, s. 7.

⁴ Ahmet Cevizci, "Reichenbach Hans", *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005, s. 1414.

19. yüzyıl bilimi teknik buluşların yanı sıra önemli mantıksal çözümlemeler ile filozoflara son derece geniş bir bakış açısı sağlamıştır. Yeni bilim ile birlikte bilimsel araştırmaların bir tür yan ürünü olarak yeni bir felsefe oluşmuştur. Kendi alanında bilimsel çalışmalarda bulunan matematikçi, fizikçi ya da biyolog, çok geçmeden bir takım daha genel felsefe sorularına yanıt vermeden ilerleyemeyeceğini görmüş ve bu sorulara verilen bilimsel yanıtlar topluca gözden geçirilmiştir. Böylece bu felsefe bir grubun ortak katkısı ile oluşan düzenli bir düşünce sistemi haline gelmiştir.⁵ Bu yeni felsefeyi Reichenbach şu şekilde tarif etmiştir:

Özellikle Einstein'ın relativite ve Planck'ın kuantum teorileri, Yeni felsefeyi etkileme bakımından büyük sonuçlara yol açmış ve 19. yüzyıldan çok farklı bir bakış açısı getirmiştir... Yeni felsefeyi bilimsel araştırmanın bir yan ürünü saymak nedenli yerinde ise onu oluşturanları da klasik anlamıyla meslekten filozof saymamak o denli yerinde olur. Nitekim bunlar matematik, fizik, biyoloji, psikoloji gibi alanlardan gelen bilim adamlarıydı. Oluşturdukları felsefe, bilimsel araştırmalarında karşılaştıkları problemleri çözme girişimlerinden kaynaklanıyordu. Bu problemler çoğunlukla bilinen teknik yöntemlerle ele alınamayan, her alanda temel ilkeleri ve belirlenen amaçların gözden geçirilmesini gerektiren türden sorunlardı.⁶

Reichenbach'ın kurmayı amaçladığı bilim felsefesi spekülatif felsefe gibi psikolojik duygu ve eğilimlerle dolu düşüncelerden oluşmaz. Sorulara belirsiz genellemeler, renkli dil betimlemeleriyle değil, teknik bilgiye dayanarak yanıt vermiştir.⁷ Spekülatif felsefenin aksine bilim felsefesinde evreni açıklama işi, bilim adamına bırakılmış; bilgi teorisi, bilimsel sonuçların çözümlenmesi ile oluşturulmuştur. Spekülatif felsefenin mutlak doğruluk arayışının aksine bilimsel felsefe fiziki dünyaya ilişkin hiçbir bilgiyi mutlak kesinlikte görmemiştir.

Ne bireysel olguları ne de onları düzenleyen genel yasaları tam bir kesinlikle dile getirme olanağı yoktur. Kesinliğin ulaşabileceği, tek alan mantık ve matematik ilkelerin temsil ettiği soyut ilişkiler alanıdır; ne var ki bu ilkeler analitik nitelikte olup olgusal içerikten yoksundur. Kesinlik boşlukla birlikte gider: sentetik a priori diye bir şey yoktur.⁸

Spekülatif felsefedeki kesin ahlaki ilkeler oluşturma çabası bilimsel felsefe de yoktur çünkü bilimsel felsefeye göre ahlakın temel ilkeleri bilgi olarak doğrulanamaz. Bu ilkeler, geçerliklerini kişi veya toplum iradesinden almıştır.⁹ Bilimsel felsefe, ahlaki öğüt vermekten kaçınmıştır ancak farklı ahlaki amaçlar arasındaki ilişkilerin mantıksal çözümlemesini yapmakta ısrar etmiştir.¹⁰ Felsefenin bilimselleşmesi ile düşünce biçimlerinin her türlü mantıksal çözümleme eylemi haline gelmiş ve felsefe anlaşılır bir dil kullanılarak oluşturulmuştur

⁵Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul 1981, s. 85.

⁶ Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 87.

⁷ Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 84.

⁸ Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 202.

⁹ Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 203.

¹⁰ Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 209.

2. NEDENSELLİK İLİŞKİSİ

2.1. Felsefe Tarihine Nedensellik Eleştirisi

Aristoteles düşüncesinden bu yana bilim adamı şu ikileme düşürülmüştür; cansız nesneler neden-sonuç yasalarına bağlı, canlı organizmalar ise amaç-araç yasalarına. Bu ayrımla birlikte erekliliğe, nedenselliğe koşut mantıksal bir işlem yüklenmiştir. Aristoteles'in doğadaki varlıkların nedenselliklerini araştırırken öne sürdüğü dört nedeninden bir olan ereksel neden bu koşutçuluk anlayışının en büyük göstergesidir. O, Fizik'te ereksel nedenle ilgili şöyle der:

İmdi böyle şeylerin ya rastlantısal olarak ya da 'bir şey için' olduğu düşünülüyorsa öte yandan bunların rastlantısal olarak da kuraldışı olarak da olmaları olanaklı değilse 'bir şey için' olsalar gerek. İmdi bütün bu tür nesneler bunları ileri sürenlerin de dediği gibi doğa gereğidir. Öyleyse doğa gereği oluşan ve var olan nesnelerde bir 'ereksel neden', (ne için) var.¹¹

Reichenbach'a göre teleoloji ya da ereklilik nedensellikte çelişmiştir çünkü belirleme sözcüğü iki taraflı kullanıma sahipken nedensellik tek yönlüdür. Geçmiş geleceği belirliyorsa, gelecek geçmiş belirleyemez, zaman akışına göre nedensellik teleoloji ile bağdaşmamıştır. Öte yandan erekli eylem gelecekteki oluşumun değil, organizmanın ona ilişkin beklentisi tarafından belirlenmiştir. Örneğin bahçeye ağaç olsun diye çekirdek ekme eylemimizi belirleyen şey, ilerde ağaç olması değil ağaçlara ilişkin şimdiki beklenti ya da hayalimizdir.¹² Dolayısıyla ereği nedensellikte bağdaştırarak şimdiki belirlemek geleceğin bir ürünü değil, olsa olsa geleceğe yönelik bir planın ürünüdür.

Charles Darwin, canlı organizmaların görünürdeki erekliliğini, şans ve seçimin birleşimi ile açıklayarak, bu açıklamada nedensellik ilişkisi dışında hiçbir şeye başvurmamıştır. Üremedeki rastgele farklılıklar bireylerde hayatta kalmaya uygunluk yönünden farklar oluşturur; çevreye en uyumlu ve en güçlü olanlar kalır, zayıflar elenir.¹³ Darwin'in doğal eleme teorisi, evrimin görünürdeki teleolojisini nedenselliğe indirgeyerek teleolojiye duyulan gereksinmeyi ortadan kaldırmıştır.

17. yüzyılda gelişen açıklayıcı indüksiyon metodu Copernicus'un teorisi, Johann Kepler (1571-1630)'ın araştırmaları ile geliştirilip, sonunda Isaac Newton(1642-1727)'un matematiksel açıklamasında kullanılarak bilim dünyasınca benimsenmiştir.¹⁴ Bu metot en belirgin ifadesini Newton fiziğinin bir özelliği olarak gelişen nedensellik kavramında bulmuştur. Fizik yasalarının

¹¹ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2001, 199 a 3-7.

¹² Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 132-133.

¹³ Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 136.

¹⁴ Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 74.

matematiksel denklemlerle ifadesi, fiziksel gerekliliğin matematiksel gerekliliğe dönüştürebileceği düşüncesini doğurmuştur. Böylece matematiksel yasa, öndeyinin aracı haline gelmiş fizikçiye ilerde olacak olguları tahmin etme gücü sağlamıştır.¹⁵ Böylece doğada bütün olup bitenler arasında matematiksel ilişkilerle dile getirilen bir düzen, bir nedensellik olmalıdır zorunluluğu gelişmiştir. Fiziki dünya için söz konusu olan bu nedensellik, Newton'un fiziğinin en genel sonucudur ve geleceğe yönelik amaçlar bakımından değil, geçmiş olgulara dayalı bir belirleyiciliktir. Ayrıca bu belirleyicilik fiziki dünyayı, otomatik işleyen bir saat modelinde oturtmuştur.

Doğanın betimlenmesinde başarılı olan bu matematiksel yöntem Leibniz'e tüm bilimlerin matematiğe dönüştürülebileceği düşüncesini sağlamıştır. Evrenin kurulu bir saat gibi işlediği fikri ona yakın gelmiştir çünkü bu fiziksel yasaların bir tür matematiksel yasalar olduğunu göstermiştir. Ancak Reichenbach'a göre onun bu düşünceleri, mantıksal düşünme maskesi altında ileri sürülen bir spekülasyon olup, empirik gözlemden uzaktır.¹⁶ Kant nedensellik ilkesini sentetik apriori türden bir önerme olarak ele almıştır. Her olayın bir nedeni vardır ve bu neden gözlemlerle ortaya çıkmıştır. Bu sebeptendir ki tümevarımsal çıkarım, bireysel fizik yasalarını bulmada sınırlı kaldığı için, nedensellik ilkesi gibi genel doğrulukları salt akıl zorunlu olarak yüklemiştir. Akıl ile her olayın bir nedeni olduğunu bildiğimiz için somut bir bağlamda nedeni ortaya çıkarmak induksiyona geçerlik sağlayan bir işlev niteliğinde olmuştur. Böylece Kant Hume'un induksiyon sorununu çözdüğünü varsaymıştır.¹⁷ Ancak Reichenbach böyle düşünmez:

“Hume yaşayıp salt aklın eleştirisini okusaydı, Kant'a şöyle diyebilirdi: Bir olayın nedenini ortaya çıkarmak istediğimizde, her olayın bir nedeni olduğu ilkesini bilmenin bize yararı ne olabilir? Biz bir neden olup olmadığını bilmemekteyiz; herhangi bir durumda biz gözleme dayanan induktif çıkarıma gideriz. Nedensellik ilkesine, yani her olayın mutlaka bir nedeni olduğu varsayımınızı ispatlarsanız bile, bu induktif çıkarıma geçerlilik kazandırılmazsınız.”¹⁸

Kant'a göre bu genel ilke deneyimden çıkmaz sadece anlama yetisinin ürünüdür. Deneyimle elde edilen bu yasanın somut örnekleridir. Oysa bu genel ilke sentetik değil, analitik bir yapıda olmalıdır çünkü somut nedensel yasalara ulaşmak için, genel nedensellik ilkesinin doğru olması veya doğru sayılması gerekir.¹⁹ Bu mantıksal önkoşul mantıksal bir ilişkiyi dile getirir; eğer tikel nitelikteki nedensel yasa doğru ise genel nedensellik ilkesi de doğrudur. Ancak Reichenbach, bu yargıyı biraz değiştirme gereği duymuştur çünkü ona göre, nedenselliğin bir olgu için geçerli olması, başka bir

¹⁵Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 75.

¹⁶Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 78.

¹⁷Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 79.

¹⁸Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 80.

¹⁹ İmmanuel Kant, “Salt Aklın Eleştirisi”, *Kant*, çev. ve der. Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul 2005, s. 102-103.

olgu için de geçerli olmasını gerektirmez. Herhangi somut bir nedensel yasanın ön koşulu genel nedensellik ilkesi olamaz; bu ön koşul ancak incelenen olguya ilişkin bir ilke olabilir. Kant'ın belirttiği gibi, somut bir neden aramak bir nedeni varsaymayı gerektirmemiştir. Her olgunun bir nedeni vardır, ilkesini nedensel bir yasa için ön koşul saymak yanlıştır. Genel ilke ancak tüm olgulara ilişkin nedensel yasalar incelenmişse geçerlik kazanmıştır.²⁰

2.2.Tümevarım ve Olasılık

Sık sık yinelenme, olasılık ifadesinin temellendirmesi ve doğrulamasında kullanılmıştır. Sık sık yinelenişin gözlemlenmesi ile gelecek gözlemlere ilişkin başka bir sık sık yineleniş hakkında olası sonuçlar çıkarılmış, bu olası sonuç çıkarma ise bilinenden bilinmeyene doğru yapılmıştır.Bu olasılık ifadesi ise öndeyiyi meydana getirmiştir. Böylece tümevarım sorunu ortaya çıkmıştır.Reichenbach, bu sorunu olasılık kuramı ile birleştirerek çözüme kavuşturacağını düşünmüştür:

Olasılık sorununu tümevarım sorunu ile birleştirirken, biz, herhangi bir tereddüde yer vermeden matematikçilerin deneysel belirlenim (determination a posteriori) dedikleri olasılık derecesinin belirlenimi lehinde karar vermiş oluruz. Biz deneysel belirlenim ile istatistiksel açıdan gözlemlenen göreceli sık sık yinelenişin, dizilerin geleceğe yönelik herhangi bir uzantısı için de yaklaşık olarak geçerli olabileceği bir süreci anlıyoruz.²¹

Tümevarımın yapısı, doğası gereği döngüsel değildir. Bacon'a göre, bu özellik onun bize yeni bir şeyler öğretmesinden kaynaklandığı için aslında tümevarımın önemini oluşturmuştur. Reichenbach 'indüktif çıkarımın empirik bilimler için önemini vurgulamak Bacon'ın tarihsel değerini oluşturur' der çünkü Bacon'ın Novum Organon'u tarihte indüktif mantığı kurma yolundaki ilk girişimdir.²² Tümevarımın döngüsel bir yapıya sahip olmaması onun bilgi kuramsal güçlüğüne temelini oluşturmuştur. Bu yönüyle tümevarımı ilk kez eleştiren filozof David Hume olmuştur. Ona göre, tümevarımsal çıkarım analitik türden bir çıkarım değildir; doğru öncüllerden yanlış sonuca gitme olasılığı vardır dolayısıyla bu çıkarım türü mantıksal bir zorunluluk taşımamaktadır. Peki tümevarımsal çıkarımın geçerliliğini nasıl sağlayabiliriz? Hume, bunun deneyime başvurularak sağlanabileceği olasılığı üzerinde durmuştur. İndüksiyon dedüksiyonun geçerliliğini varsayarsak geçerli olabilecektir bu ise bizi bir döngü içine düşürdüğünden, tümevarımın deneyimlere

²⁰ Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 81.

²¹ Hans Reichenbach, "Olasılık ve Tümevarım", çev. Hasan Aydın, *An Introduction to Philosophical Inquiry (Contemporary and Classical Sources)*, Josep Morgolis ve Alfred A. Knopf (ed.) New York 1978, s. 1.

²² Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 62.

başvurularak geçerli kılınamayacağı sonucuna varmıştır.²³ Reichenbach’a göre, bu geleceği kestirme olanağımızı ve bilgiyi elde etme olanaksızlığı elimizden almıştır:

Tüm geçmiş deneyimlerimiz de güneşin her sabah doğduğunu gördük, bundan böyle de doğacağını bekleriz. Ama mantıksal açıdan böyle düşünmemiz dayanaksızdır. Köktenci empirizm böylece geleceği, bilginin olanaksızlığı gibi bir sonuca götürür bizi ama geleceği kapsamazsa o zaman bilgi nedir? Geçmişte gözlenen ilişkilerle sınırlı kalan bir betimlemeye bilgi diyemeyiz herhalde. Bilgi fiziksel dünyadaki nesnel ilişkileri belirtecekse, güvenilir öndeyileri içine almak zorundadır. Demek oluyor ki köktenci bir empirizm bilginin olasılığını yadsımdan kendini kurtaramaz. Empirizmin klasik dönemi Bacon, Locke ve Hume’un simgelediği dönem, empirizmin yıkılışı ile sona erer çünkü bu Hume’un induksiyona yönelttiği eleştirinin bizi getirdiği sonuçtur. Hume’un eleştirisi bizi empirizmden agnostizme götürmektedir. Geleceği kestirmeye gelince bizi bir bilmezlik felsefesine düşürmektedir; öyle ki “tüm bildiğim geleceğe ilişkin hiçbir şey bilemeyeceğimdir”. Sonucun yıkıcılığını hafifletmek için induktif inancı alışkanlık diye yorumlar.²⁴

Tümevarımsal çıkarımın en belirgin güçlüğü onun temellendirilemezliğidir. Tümevarımsal çıkarımın geçerliliğini ortaya koyacak mantıksal ve deneysel hiçbir kanıt yoktur.²⁵ Ancak bütün bunlardan tümevarıma inanmamalıyız gibi bir sonuç çıkmamalıdır çünkü tümevarımsal çıkarım vardır, bilimlerin ilerleyişinde kullanılmıştır ve kullanılmaya devam edecektir.

Hume, tümevarımı alışkanlık olarak ele almış ve tecrübeden doğan bütün çıkarımları akıl yürütmenin değil alışkanlığın etkileri olarak varsaymıştır: “Olgu sorunu veya gerçek varoluşa ilişkin her türlü inanç, bellek ya da duyulara verilmiş olan bir objeden ve bu obje ile başka bir obje arasındaki alışılmış biraradalıktan çıkmadır.”²⁶ Ancak Reichenbach’a göre tümevarım inancının bir alışkanlık olduğunu göstermek, onu temellendirmek değildir. Hume’a göre, tümevarımsal çıkarımın geçerliliği, sonucun doğruluğunu gösterme ile sağlanmıştır, onun tümevarım eleştirisi de tamamen sonuçlar üzerinden yapılmıştır.²⁷ Hume’un aksine Reichenbach’a göre, incelenmesi gereken şu olmalıdır: Tümevarımsal çıkarımın temellendirilmesinde sonucun doğru olduğunu göstermek zorunlu mudur?

Elbette sonucun doğruluğunu kanıtlayabilseydik, tümevarımsal çıkarım temellendirilmiş oldurdu, fakat onun aksi doğru değildir. Tümevarımsal çıkarımın temellendirilmesi sonucun doğrulanmasını gerektirmez. Sonucun doğrulanması tümevarımın temellendirilmesinin zorunlu koşulu değil, sadece yeterli koşuldur. Tümevarımsal çıkarım bize, geleceğe ilişkin en iyi varsayımı sağlayacak bir işlemdir. Gelecek hakkında doğruyu bilmesek de, bu konuda en iyi varsayım, yani bildiklerimize göre en iyi bir varsayım bulunabilir.

²³ Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 65.

²⁴ Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 66.

²⁵ Reichenbach, “Olasılık ve Tümevarım”, s. 2.

²⁶ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1976, s. 40.

²⁷ Reichenbach, “Olasılık ve Tümevarım”, s. 3.

Tümevarım ilkesi için böyle bir özelliğin belirlenip belirlenemeyeceğini sormamız gerekir. Böyle bir şeyin olası olduğu ortaya çıkarsa, tümevarım ilkesi temellendirilmiş olacaktır.²⁸

Tümevarımın amacı oluş sıklığı belirli bir limite doğru yaklaşan olgular dizisi belirlemektir. Geleceği öngörme burada özel bir durum olarak yer almıştır;

Her A olgusundan sonra B olgusunun geldiğini kesin olarak bilme durumu, bizim formülümüzde sık sık yinelenişin limitinin sayısal değerinin 1 olduğu bir duruma karşılık olacaktır. Hume yalnızca bu durumu düşündü. Bu nedenle bizim araştırmamız Hume'unkinden, tümevarımın ereğini genel bir kalıp içinde kavradığı için ayrılır.²⁹

Hume'un tümevarım eleştirisi onun kanıtlanamayacağı yönünde iken, Reichenbach, tümevarımsal çıkarımı, doğru bir ifade elde etmek için yapmamıştır. Onun elde ettiği şey bir bahistir; çünkü tümevarımsal çıkarımın uygulanabilirliği, öndeyiler olasılığının zorunlu koşulu olan bir işlemdir; doğru öndeyilere erişmek için yeterli koşulları yerine getirmek ise insanın gücü dahilinde değildir:

Eğer gelecek hakkında bir bilgi elde etmek bizim için mümkünse, bunu tümevarım prensibi aracılığı ile yapabileceğiz. O halde hiç yoktansa, bunu denemeyi seçmek gerekir. Doğru bir sonuca varmak iddiasında bulunduğumuz takdirde bu çıkarımı temellendirmenin imkansız olduğunu Hume göstermişti. Böyle bir temellendirme, doğada bir yeknesaklık bulunduğunu ispat etmeye dayanacaktır. "Ontolojik" kelimesini doğanın yeteneklerini ait düşünceleri gösteren bir kelime manasında kullanırsak, diyebiliriz ki bu tümevarım prensibinin bir ontolojik temellendirmesinin imkansızlığını göstermiştir. Biz, aksine doğa bilgimizden ait değerlendirmelerden hareket ediyoruz; bu manayı, epistemolojik kelimesi ile ifade edersek, diyebiliriz ki, tümevarım prensibinin bir epistemolojik temellendirmesinin mevcut olduğunu ispat ettik.³⁰

2.3. Zaman Kavramı

Nedensellik ilişkisinin, fiziksel olguları sıralamaya koyduğu gerçeği, içinde yaşadığımız dünyanın temel özelliklerinden birini oluştururken, bunun mantıksal bir zorunluluk olduğunun düşünülmesi yanlıştır. Evrenin nedensel düzenini yansıtan şey zaman sırasıdır. Zaman sıralamasının tanımı, eşzamanlı tanımında karşılığını bulmuştur; iki olaydan biri diğerinden önce veya sonra değilse, eşzamanlı veya zamandadır.³¹ Eş zamanlılık modern fizik düşüncesinin oluşturmuş olduğu bir kavramdır ve bu kavrama değinmeden önce klasik fiziğin zaman yorumuna bakmak faydalı olacaktır.

Newton, 'mutlak uzay' ve 'mutlak zaman' kavramlarını, cisimlerin hareketini açıklamada bir tür referans ilke gibi düşünmüştür. Newton, mutlak zaman görüşünde, mutlak ve evrensel zamanın matematiksel olduğunu ve özünün dışsal bir öğeye bağımlı olmadan kendi kendine düzenli bir

²⁸ Reichenbach, "Olasılık ve Tümevarım", s.4.

²⁹ Reichenbach, "Olasılık ve Tümevarım", s. 4.

³⁰ Reichenbach, *Bilime Yeni Pozitivist Bakış*, ss. 89-90.

³¹ Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 105.

şekilde aktığını ifade etmiştir. Bireyler kendi ruhsal durumlarına göre zamanın akışını farklı hissetmiş olsalar dahi zaman aslında hep aynıdır. Mutlak zaman anlayışına göre şimdi, asıl gerçeklikte geçen zamandır ve evrenin her yerinde aynıdır, geçmiş tarihe gömülen silik anılardan oluşmuş, gelecek ise henüz belirmemiştir.³²

Einstein ile Newton'un mutlak zaman fikri geçerliliğini kaybetmiştir. Einstein uzayda sabit konumlar fikrini kaldırmakla kalmamış, sabit zaman fikrini de kaldırmıştır. Einstein ayrıca eşzamanlılığın referans sistemlerinde sabit olmadığını göstermiştir. Böylece bir gözlemciye eşzamanlı görünen olayın, farklı bir gözlemci için farklı zamanlarda oluşmuş olması olanağı da doğmuştur.³³ Einstein'ın görelilik hakkındaki ilk çalışmaları, klasik fiziğin söylediğinin aksine uzay ve zamanın mutlak olmadığını göstermiştir. Her birinin algılanması, gözlemciye ve onun referans sistemine bağlı hale gelmiştir.

Uzayda herhangi bir nesnenin durumu ya da bir olayın görünüşünün tarifi, o nesnenin ya da olayın çakıştığı sabit bir cisim (referans olarak kullanılan cisim) üstündeki noktanın belirlenmesine dayanır. Bu sadece bilimsel tarif için değil, günlük yaşantı için de geçerlidir.³⁴

Einstein'ın yeni uzay ve zaman kuramında tek mutlak ışıktır; ışık hızı mutlak ve referans sisteminden bağımsızdır. "Genel ilişkinlik ilkesinden çıkan sonuç 'genel olarak ışık ışınlarının çekim alanlarında eğrisel olarak yayıldıklarıdır'"³⁵ Einstein genel görelilik kuramıyla, yıldızlardan gelen ışığın güneşin yanından geçerken büküleceğini ve bu nedenle de zaman ve mekanın eğrileceğini öngörmüştür. Böylece uzay ve zaman, içinde farklı olayların gerçekleştiği etkisiz bir arka plan olmaktan çıkmış, evren dinamiğinin etkin bir katılımcısı haline dönüşmüştür.³⁶

Einstein'ın ilkesi, eşzamanlık ile ilgili garip sonuçlara yol açmıştır; zaman sırası ile alakalı nedensel ilişkilerin tanımlanması, uzak noktalardaki olguların zamansal karşılaştırılması bakımından belirsizliğe yol açmıştır. Bu, ışık hızının sınırlayıcı özelliğinden kaynaklanmıştır. Bizim dünyamızda sinyalin geçiş hızı sınırlı olduğundan, mutlak eş zamanlık söz konusu değildir. Bu sonuçlar göstermiştir ki:

Uzay gibi zaman da ne bir iç kavrayış ile algılanan Platonik anlamda ideal bir nesnedir, ne de Kant'ın inandığı gibi insan aklının dünyaya yüklediği öznel bir düzen biçimidir. Zaman, uzayın gerçek olduğu

³² Paul Davies, *Bir Zaman Makinesi Yapmak*, çev. Ahmet Ergenç, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 17-18.

³³ Shana Priwer ve Dr. Cynthia Philips, *Her Yönüyle Einstein*, çev. Haydar Yalçın, Arkadaş Yayınevi, Ankara 2009, s. 73.

³⁴ Albert Einstein, *İzafiyet Teorisi*, çev. Nihat Fındıklı, Özgün yayınları, 2.Baskı, İstanbul 1976, s. 20.

³⁵ Einstein, *İzafiyet Teorisi*, s. 77.

³⁶ Nejat Bozkurt, *Einstein*, Say Yayınları, İstanbul 2011, s. 57.

anlamda gerçektir. Zamana ilişkin bilğimiz apriori değil, gözleme dayalı bir bilgidir. Zamanın gerçek yapısını belirlemek fiziğe düşen bir konudur. İşte felsefenin zamanla ilgili çözümlemelerinin sonucu bu.³⁷

Zaman düzenini belirlemeye ilişkin yöntemlerdeki temel ölçüt sonucun nedeni izlemesi olmuştur. Bir olgu, bir başka olgunun nedeni ise, o olgu ötekisinden önce gelmiştir. Bu bize zaman düzeni ilişkisini neden ve sonuç ilişkisine indirgeyebileceğimizi göstermiştir.³⁸ Nedenle sonucu birbirinden açıkça ayıran bir takım doğal süreçler vardır; karıştırma süreçleri ile düzenli bir durumdan düzensiz bir duruma geçiş süreçleri gibi. Fizikçi ise tersine çevrilemez süreçlerden bahsetmiştir. Reichenbach tersine çevrilemezlik ile zamanın akış sırası arasındaki ilişkiyi açıklamak için şu örneği vermiştir:

Yanan sigaranın giderek uzaması ya da kırılmış porselen parçalarının yerden toplanıp kalkması ve masa üzerinde bütünleşip tertemiz tabak ve bardakları oluşturması gibi bize garip gelen süreçler, zaman sırasını tersine çevrilemezlik olarak düşündüğümüzün açık kanıtları sayılabilir.³⁹

Dünya'daki olguların tersine çevrilemeyecekleri herkesçe çok iyi bilinir: bir şeyler olur ve bunlar bir daha ters yönde gelişmezler. Örneğin bir fincanı yere düşürdüğünüzde fincan kırılır; parçaların tekrar bir araya gelip elinize sıçramasını beklemek, boşuna bir bekleyiş olacaktır.⁴⁰ Dünyadaki çoğu şeyin bu tersine çevrilemezliğinin aksine moleküllerin çarpışma yasaları ters-çevrilebilir özelliktedir. Yapılan deney ve incelemeler göstermiştir ki ters-çevrilebilme özelliği yaşamın rastlantılarından kaynaklanmıştır:

Ayrılmış bir şeyle başlayıp buna düzensiz değişimler uyguladığınızda bu şey daha yeknesak bir duruma geliyor; ama yeknesaklıkla başlayıp düzensiz değişimler uyguladığınızda ayrışmıyor. Ayrışabilirdi de. Moleküllerin ayrışacak şekilde sıçramaları fizik yasalarına ters düşmez; yalnızca pek olası değildir. Bu, bir milyon yılda bile gerçekleşmez, işte yanıt budur. Olaylar, yalnızca bir yönde olası ama öbür yönde olanaklı ve fizik yasalarıyla uyumlu oldukları halde bir milyon yılda bile gerçekleşemeyecekleri anlamında, ters-çevrilemezdir.⁴¹

Geriye çevrilemezlik yasası, teorik sonuçları açısından son derece önemlidir. Daha önce kesin olarak kabul edilmiş bir doğa yasası, aslında istatistiksel nitelikten öte bir şey değildir. Böylece denebilir ki doğa yasalarındaki kesinlik yerini artık yüksek olasılığa bırakmıştır. Bu sonuçla birlikte nedensellik teorisi yeni bir aşamaya ulaşmış ve şu soru gündeme gelmiştir: Gerçekten doğa yasalarında kesinlik diye bir şey kalacak mı? Bu soruya iki zıt görüş ile cevap verilmiştir. Birinci görüşe göre istatistiksel yasaları kullanmak bilgisizliğimizi simgeler. Fizikçi her molekülün bireysel davranışını gözleme ve hesaplama imkânına sahip olsaydı, istatistiksel yasalara başvurma ihtiyacı duymazdı. Bu görüş, bilgilerimiz yönünden bugün ulaştığımız düzeyde kesin nedenselliği

³⁷ Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 108.

³⁸ Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 104.

³⁹ Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 105.

⁴⁰ Richard Feynman, *Fizik Yasaları Üzerine*, çev. Nermin Arık, Tübitak Yayınları, 7. Baskı, Ankara 1995, s. 81.

⁴¹ Feynman, *Fizik Yasaları Üzerine*, s. 84.

uzak bir hedef olarak görmüştür. İkinci görüşe göre, bireysel moleküllerin hareketleri kesin nedensel yasalara bağlı olmuştur. Bizim nedensel olduğunu düşündüğümüz doğa ilişkileri, pek çok atomsal oluşumların bir ürünüdür. Kesin nedensellik dediğimiz şey aslında yaşadığımız mikroskobik çevreye ait düzgün ilişkilerin idealize edilmiş bir biçimidir; işe karışan pek çok sürecin bizi içine ittiği bir basitleşmedir. Bize kesin nedensellik gibi görünen şey gerçekte istatistiksel niteliktedir, ayrıca moleküllerin kesin yasalara göre davrandığını düşünmemiz için bir dayanağımız yoktur.⁴² Reichenbach'a göre sorun şudur: nedensellik temel, evrensel bir ilke mi, yoksa makroskopik düzeyde geçerli ama atomlar düzeyine uygulanamayan, istatistiksel yasaların yerine geçen bir ilke midir? Bu sorunun yanıtı Planck'ın kuantum kavramının yol açtığı atom altı olaylara ilişkin çözümlemelerinde verilmiştir.

2.4. Kuantum Kuramı ve Olası Nedensellik Anlayışı

19. ve 20. yüzyıl fiziğindeki gelişmeler doğa yasası kavramını etkileyerek yeni bir nedensellik felsefesi oluşturmıştır. Klasik anlayışta, bilim adamının eğer-o halde biçiminde anladığı nedensel yasa her zaman için geçerli bir ilişki olmuştur. Nedensel bir ilişkiyi rastlantıya bağlı bir ilişkiden ayıran özellik ise sürekli tekrar etmesi, yinelenmesidir. Reichenbach'a göre, bu anlayış kökeninde antropomorfiktir ve kabul edilemezdir.⁴³ Yeni fizikte yapılan bilgi kuramı eleştirileri vasıtasıyla nedensellik fikrinin, felsefe için zorunlu bir konu olmadığı, günlük hayatta ve bilimde geçmişten beri toplanan kişisel tecrübelerin genelleştirilmiş hali olduğu görülmüştür. Bu nedenle, nedensellik ilkesi felsefi bir postulat olarak değil; bir doğa kanunu olarak kabul edilmelidir. Nedensellik ilkesinin kesinliğinden bahsedeceğimiz durumlar yalnızca duyumlarla algılanan boyutta mümkündür ancak atom altı boyutta kesin belirlilik yerini, belirli bir nedene belirli bir sonucun ancak belirli bir olasılık ile bağlandığı olasılık kanuna bırakmıştır.⁴⁴ Bütün bu sonuçlara varılmasını sağlayan şüphesiz modern fizikteki gelişmelerdir. Olasılıkçı nedensellik anlayışının detaylarına geçmeden önce bu gelişmelere bakmak faydalı olacaktır.

M. Planck 20. yüzyılda kuantum buluşu ile fizikte bambaşka bir dünyanın kapısını aralamıştır; “Kuantum kuramı ya da kuantum mekaniği maddenin en küçük parçalarının davranışını inceler. Çok küçük bir ölçekte, yani molekül, atom ve atom altı parçacıklar düzeyindeki etkileşimleri kapsar.

⁴² Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 113.

⁴³ Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 110.

⁴⁴ Reichenbach, *Bilime Yeni Pozitivist Bakış*, s. 17-18.

Kuantum kuramı çoğunlukla bu çok küçük ölçeklerdeki enerji emilimi ve yayılımı ile ilgilenir.”⁴⁵ 20. yüzyıldan önceki klasik fizik çalışmalarında, enerjinin sürekliliği vardır ve madde belli bir boyuta, konuma ve harekete sahip birbirinden ayrı fiziksel varlıklardan oluşmuştur. Kuantum fiziğinde ise bu düzenlilik karmaşık bir istatistiksel dünyaya dönüşmüştür. Enerji kuantumlaştırılmıştır ve görülmüştür ki bu kuantumlar, ölçüldükleri yere bağlı olarak, bazen ayrı parçacıklar gibi bazen de dalgalar gibi hareket ederler.⁴⁶ Çağdaş kuantum mekaniğindeki incelemeler göstermiştir ki bireysel atomik oluşumlar nedensel yoruma elverişli değildir, yalnızca olasılık yasalarına bağlıdır.

Einstein, Planck’ın düşüncesini genişletmiş ve ışığın, bir enerji kuantumu taşıyan iğneye benzer dalga demetlerinden oluştuğu sonucuna varmıştır:

Onun bu konudaki ilk katkısı aynı yılda görelilik üzerine yazdığı kendi ilk yazısının çıktığı *Annalen der Physik* adlı bilim dergisinin aynı cildinde yayımlandı. Bu yazıda ışık kuvantası ya da fotonlar kavramı devreye sokulmuş ve bu yaklaşım, kuantum kuramına ve özellikle de Niehls Bohr’un atom kuramına ilişkin ileri düzeydeki çalışmalarına temel olmuştur. 1917 yılında Einstein, fotonların sahip oldukları özelliklerin analizine nüfuz etmeye çalıştı ve buna ek olarak da “geçiş olasılıkları” kavramı üzerinde temellendirilen ışının Planck yasasının yeni bir türetimini veren bu konudaki daha sonraki en anlamlı yazılarını ortaya koydu.⁴⁷

Planck’ın kendi adıyla anılan sabit sayı olarak ifade ettiği bulgusunu daha sonra Louis de Broglie, ‘Determinizm duvarında Planck sabiti kadar bir çatlak meydana geldi’ ifadesiyle yorumlamıştır. Bu yorum dikkat çekicidir çünkü bu buluş ile doğa bilimlerinde ki nedensellik ilkesi yerini olasılık ilkesine bırakmış ve bilime yeni bir boyut getirilmiştir.⁴⁸ Einstein, Kopenhag’da N.Bohr ile W. Heisenberg’in, Cambridge’de Paul Dirac’ın, Zürih’te de Erwin Schrödinger’in birlikte geliştirdikleri, kuantum mekaniğinden derin bir rahatsızlık duymuştur çünkü bu kuram ile parçacıkların mutlak konum ve hızlarından artık söz edilemez olmuştur. Einstein, temel fizik yasalarında meydana gelen rastlantısallık ve öngörülemezlikten hoşlanmamıştır; bu yüzden de kuantum mekaniğini hiçbir zaman bütünüyle kabul edip benimsememiştir.⁴⁹ Ayrıca fiziksel sistemlerin yalnızca gözlemlendiğinde var olduğu ve gözlemlene eyleminin bir sistemin durumunda temel bir değişiklik yaptığı fikride onun için rahatsız edici olmuştur çünkü ona göre, doğal sistemler kendi başlarına, yapılan gözlemlerden bağımsız olarak var olurlar.⁵⁰ Bu benimsemeyişin diğer bir

⁴⁵ Priwer ve Philips, *Her Yönüyle Einstein*, s. 154.

⁴⁶ Priwer ve Philips, *Her Yönüyle Einstein*, s. 154.

⁴⁷ Bozkurt, *Einstein*, s. 31.

⁴⁸ Bozkurt, *Einstein*, s. 32.

⁴⁹ Bozkurt, *Einstein*, s. 57.

⁵⁰ Priwer ve Philips, *Her Yönüyle Einstein*, s. 165.

nedeni ise Tanrı'nın Einstein için, doğa yasalarının güzelliğini ve sonsuzluğu simgeleyen bir nedensellik ilkesi konumunda oluşudur.

Einstein, kuantum kuramının olasılık içeren niteliğine ilişkin rahatsızlığını ifade etmek için Tanrı'nın evrenle kumar oynamadığını belirten ünlü bir yorumda bulunmuştur. Anlatılanlara göre Bohr bu yoruma, Einstein'ın Tanrı'ya ne yapacağını söylememesi gerektiğini ifade ederek karşılık verdi!⁵¹

Niels Bohr atom teorisi ile ışıma teorisi birleştirmiştir. Kuantum teorisinin dayandığı temel ilkeler fizikteki bütünlüğü bozmuş; bazı olguların açıklanması ışığın parçacık teorisini, diğer bazı olguların açıklanması ise ışığın dalga teorisini gerektirmiştir. Böylece fizik tutarlılığını yitirmiştir; taki Broglie ışığın hem parçacıklardan hem de dalgalardan oluştuğu görüşünü ortaya atana kadar.⁵² Bu görüşe göre, parçacıkla birlikte giden ve onun hareketini denetleyen dalgalar vardır. Bir diğer fizikçi Schrödinger parçacıktan vazgeçebileceğini, yalnızca uzayın küçük bir bölümünde toplanan bir parçacığı andıran dalgaların olduğunu savunarak bir parçacık gibi davranan dalga paketinden söz etmiştir. Ancak bu iki görüşünde yetersizliği anlaşıncı, Born, dalgaların maddesel nitelikte olmadığını bir takım olasılıklar temsil ettiğini belirtmiştir. Böylece elementer nesneler için davranışları, nedensel yasalarla değil olasılık yasalarıyla denetlenen parçacıklar saymak gerektiği sonucuna varılmıştır. Ancak bu olasılık yasalarının biçimi, matematiksel yapıları açısından dalgalara benzemektedir; dalgaların maddesel cisimlere özgü bir gerçekliği yoktur, yalnızca matematiksel nicelikleri vardır.⁵³ Heisenberg, bu görüşü sürdürerek bir parçacığın izlediği yolu öndemeye ilişkin belli bir belirsizlik olduğunu göstermiştir.

Reichenbach'a göre, ister parçacık, isterse dalga diye ele alınan gözlemlenmeyen olgular, makul davranmamakla birlikte nedensel yasalara ters düşmektedir. Parçacık ve dalga yorumu arasındaki çekişme ikircil bir yorum biçimine dönüşmüştür:

Maddeyi oluşturan öğelerin parçacık ya da dalga türünden olması gözlenmeyenleri ilgilendiren bir sorundur. Üstelik atomik boyutlarda ki gözlemlenmeyenler, bildiğimiz dünyadakilerin tersine normal bir sistemin postulatlarıncı belirlenmemektedir çünkü böyle bir sistem yoktur. Büyük nesnelerin yer aldığı kendi dünyamızda belirsizlik kaybolmakta çünkü Planck'ın kuantumu onun küçüklüğü nedeniyle Heisenberg'in belirsizlik ilişkisi makro düzeyde etkinliğini yitirmektedir. Hatta denebilir ki; atomları bütünüyle aldığımızda onlar için bile belirsizlik ilişkisi etkin değildir; çünkü atomlar bile oldukça büyük nesnelerdir ve onları dalga yorumunu bir yana iterek parçacık diye ele alabiliriz. Sadece atomun içyapısı elektronların önemli rol oynadığı bu düzey, kuantum mekaniği için ikircil yorumunu gerektirir.⁵⁴

⁵¹ Priwer ve Philips, *Her Yönüyle Einstein*, s. 166.

⁵² Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 120.

⁵³ Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 121.

⁵⁴ Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 128.

Heisenberg'in belirsizlik ilkesine göre kesin nedensellik arayışından vazgeçilmeli, nedensel yasalar yerini olasılık yasalarına bırakmalıdır. Heisenberg'in belirsizlik ilkesi, "bir parçacığın nerede olduğunu tam olarak biliyorsanız, onun ne kadar hızlı seyahat ettiğini ya da tersine bir parçacığı momentumunu tam olarak biliyorsanız, onun nerede olduğunu tam olarak bilmediğiniz anlamına gelmektedir."⁵⁵ Belirsizlik ilkesinin, nedensellik fikri bakımından sonuçları şunlardır; Heisenberg'in belirsizlik dünyasında, var olan koşullara ilişkin bilgiler, gözlemcinin geleceği tam olarak tahmin etmesine izin vermemiştir. Bu sonuç klasik Newtoncu fizik dünyasıyla ters düşmüştür çünkü bir sistemin, bir parçacığın pozisyonu ve vektörel hızı tam olarak bilinse dahi parçacığın herhangi bir gelecek zaman için pozisyonunun tam olarak bilinemez.⁵⁶ Ayrıca belirsizlik ilkesi ile kuantum fiziğine olasılık ifadesi girmiştir. Başlangıçta güneş çevresinde dönen gezegenler gibi katı parçacıklar olarak tasavvur edilen elektronların çekirdek etrafında ki yörüngeleri, artık olasılıklar halini almıştır. Böylece fizikçiler atomik yapıyı, bir elektronun bir çekirdek etrafında bulunmasının daha çok ya da daha az olası olduğu, bir olasılık çizimi haline getirmiştir.⁵⁷

Bu formülde herhangi bir nesne, bir gözlemci onu gözlemlerken nesnenin bir dalga ya da bir parçacık olduğunu düşünüp onun yazgısını onaylayana kadar, biri ya da diğeri olabilir. Nesneyi tanımlayan dalga işlevi, aslında gözlemlene eylemi yapılana kadar dalga ve parçacık resimlerinin her ikisinin bir birleşimidir. Buna göre, gözlemci bir gözlemlene yaparken, aslında gözlemini yaptığı sistemin durumunu değiştirmektedir.⁵⁸

Reichenbach'a göre, kuantum mekaniğinin felsefi sorunları iki ana konu etrafında şekillenmiştir; nedensel yasalardan olasılık yasalarına geçiş ve gözlenmeyen nesnelerin yorumlanması. Determinizm düşüncesi, makro kozmostaki nedensel düzenliliklere dayalı olarak yapılan tahminler ile oluşmuştur. Çok sayıda atom altı parçacığın etkisi göz önünde bulundurulmadığı sürece makro kozmostaki gözlemler atom altı olayların nedenselliği hakkında kanıt sunamaz hale gelmiştir.⁵⁹

Heisenberg'in belirsizlik ilkesi ile ifade edilen nedenselliğin kuantum mekaniksel eleştirisi, diğer eleştirilerden biçim olarak farklıdır. Önceki analizlerde, fiziksel olayların bağımsız değişkenlerini kesin olarak ölçebilmenin mümkün olduğu varsayılmıştır. "Nedenselliğin yıkılışı bu değerlerin, aynı değişkenlerin daha sonraki değerleri de dahil olmak üzere, bağımlı olguların değerlerini tam anlamıyla belirleyememesi gerçeğinden ileri gelir."⁶⁰ Bu sebeple analiz, bağımsız değişkenlerin

⁵⁵ Priwer ve Philips, *Her Yönüyle Einstein*, s. 163.

⁵⁶ Priwer ve Philips, *Her Yönüyle Einstein*, s. 163.

⁵⁷ Priwer ve Philips, *Her Yönüyle Einstein*, s. 164.

⁵⁸ Priwer ve Philips, *Her Yönüyle Einstein*, s. 165.

⁵⁹ Hans Reichenbach, *Kuantum Mekaniğinin Felsefi Temelleri*, çev. Deniz Ölçek, Alfa Yayınları, İstanbul 2014, s. 13.

⁶⁰ Reichenbach, *Kuantum Mekaniğinin Felsefi Temelleri*, s. 17.

eşzamanlı değerlerinin ölçülmesi varsayımını içerir ki bu, Heisenberg'in yanlış olduğunu gösterdiği varsayımdır. Klasik fiziğin yasaları, zamansal olarak farklı zamanlardaki olguların birbirleriyle olan bağlarını ortaya koyarak zamanda nedensel düz çizgiler oluşturan yasalardır.

Fiziksel durumların çeşitli göstergeleri arasındaki ilişki, aynı fiziksel etkinin ölçüm aletleri üzerindeki etkisine indirgenir. Örneğin bir evin farklı odalarında ki barometreler her zaman aynı ölçümü veriyorsa, bu ilişkiyi ölçme aletleri üzerinde aynı miktarda havanın yarattığı etki, yani ortak nedenin etkisi olarak açıklarız. Bunun yanı sıra, ortak nedenlerin etkisine indirgenmeden fiziksel sistemlerin eşzamanlı değerlerini doğrudan birbirine bağlayan tesir kesiti yasalarının varlığını da varsayabiliriz. Heisenberg'in belirsizlik ilişkisinde dile getirdiği şey, bu türden bir tesir kesiti yasasıdır. Bu tesir kesiti yasası yapısında bir ölçülebilirlik sınırı barındırır. Ve bağımsız değişkenlerin eş zamanlık değerlerinin dilediğimiz derecede doğrulukla ölçülemeyeceğini söyler. Bütün değişkenlerin sadece yarısını istenilen derecede doğrulukla ölçebiliriz; diğer yarısı tam olarak bilinmeden kalmak durumundadır.⁶¹

Reichenbach'a göre, bu tesir kesiti yasası bizi şu nedensellik eleştirisine vardırmıştır: Bağımsız değişkenlerin değerleri tam olarak bilinemiyorsa, gelecek gözlemlere dair kesin öngörülerde bulunmaktan ziyade istatistiksel yasalar belirleyebiliriz. Tesir kesiti yasası ile gelecekteki gözlemlerin sonuçlarını doğrulukla belirleyen bu istatistiksel yasaların arkasında nedensel yasaların olmadığı kesinleşmiştir.⁶² Böylece doğrulanabilirlik durumuna göre, nedensel yasaların varlığı fiziksel olarak anlamsız bir kabul haline gelmiştir ve nedensellik gözlemsel veriler arasındaki ilişkilere dönüştürülemeyen boş bir iddia olmuştur.

Kuantum mekaniği felsefesinde bir diğer hususta gözlenmeyen nesnelerin yorumlanması meselesidir. Gözlenmeyen nesnelerin yorumlanması gözlem yoluyla nesnenin bozulması demektir. Heisenberg'e göre bütün ölçümlerin belirsizliği gözlem yoluyla nesnenin bozulmasının bir sonucudur. Gözlem yoluyla bozulma bütünüyle fiziksel bir olaydır; gözlemcilerden kaynaklanan etkileri içermemektedir. Tıpkı belirsizlik ilkesinde olduğu gibi Einstein'ın görelilik kuramında da zaman ve hareketin göreliliği, öznelliğine atfedilmiş; sonraki analizler, uzay ve zamanla ilgili ifadelerin bireyin algılama bilgisine bağlı olmadığını göstermiştir.⁶³ Gözlem yoluyla bozulma ve belirsizlik arasındaki ilişki, şu şekilde ifade edilmelidir:

Dikkate alınan fiziksel varlığın belirlenmesinin gözlemle hemen verilmeyip fiziksel yasaları kullanan çıkarımlar gerektirmesinin sebebi gözlem yoluyla bozulmadır. Bu ifade gözlem yoluyla bozulmanın kendi içinde gözlemin belirsizliğine götürmediğini açıkça gösterir. Sadece belirsizlik ilkesi ile birleşiminde bu sonuca götürür.⁶⁴

⁶¹ Reichenbach, *Kuantum Mekaniğinin Felsefi Temelleri*, s. 18.

⁶² Reichenbach, *Kuantum Mekaniğinin Felsefi Temelleri*, s. 19.

⁶³ Reichenbach, *Kuantum Mekaniğinin Felsefi Temelleri*, s. 37.

⁶⁴ Reichenbach, *Kuantum Mekaniğinin Felsefi Temelleri*, s. 39.

Reichenbach, gözlenmeyen şeylerin tanımlarını kabul edilebilir ve kabul edilemez tanımlar olarak ikiye ayırmıştır. Kabul edilebilir tanım doğru, her kabul edilemez tanım yanlış olarak nitelendirilmiştir. Doğru tanım, gözlenmeyen nesnenin doğasını ifade eden sınıfın bütününe özellikleri içerisindedir. Klasik fizikte bu tanım şu iki ilkeyi içermiştir: nesneler gözlenirse de gözlenmese de, doğanın yasaları aynıdır, nesneler gözlenirse de gözlenmese de, nesnelerin durumları aynıdır. İşte bu türde tanımlanan sistem normal sistemdir.⁶⁵ Gözlenmeyen nesnelerin değişimi söz konusu olduğunda normal sistemin kullandığı uzlaşım günlük konuşma dili içerisinde varsayılmıştır. Bu uzlaşım, “evimiz içinde olmadığımız sürece var olur dediğimizde anlaşılır ve aynı uzlaşım sihirbaz kutuyu iki parçaya bölerken önceden kıızı kutunun içinde görmüş olsak da, kız kutunun içinde değildir dediğimizde de anlaşılır.”⁶⁶ Bu uzlaşımın sayesinde gözlem veya nesneler hakkındaki sıradan ifadeler test edilebilir hale gelmiş ve bu uzlaşım, dili kolaylaştırdığı için bilim dilinde de kullanılmıştır.⁶⁷ Bu noktada şu unutulmamalıdır ki dildeki bu seçim bir tanım karakterine sahiptir dolayısıyla normal sistemin basitliği onu başka bir sistemden daha doğru yapmaz.

Öte yandan gözlenebilir ifadesi hiçbir kuantum mekaniksel olayı için kullanılamaz; bunların hepsi duyu organları tarafından gözleme elverişli olan makro kozmos boyutlu veriler içindir.⁶⁸ Olasılık yasaları istisnaları olan genellemelerdir, belli bir yüzde ile eğer-o halde ilişkisi olarak nitelenmişlerdir. Böyle bir ilişkiyi belirleme olanağı ise modern mantık sayesinde olmuştur. Sıradan mantık iki değerlidir; doğru ve yanlış, bunlara kuantum mekaniğini karşılayacak üçüncü değer olan ‘belirsiz’ eklenmiş, gözlenmemiş olgularla ilgili ifadeler anlamlı olarak düşünülebilir hale gelmiştir.⁶⁹ Böylece fiziki dünyanın nedensel yapısı yerini olası türden bir yapıya bırakmıştır. Reichenbach’a göre bu yer değiştiriş, kuantum mekaniğinin sonuçları olmasaydı da kaçınılmaz olarak gerçekleşecekti. Klasik fizikte gerçek oluşumlar nedensel betimlemenin ötesinde karmaşık bir yapıya sahiptir. Örneğin, fizikçi namludan çıkan bir merminin izlediği yolu hesaplarken, barut yükü, namlunun eğimi gibi başlıca etmenleri de hesaba katmıştır; ancak havadaki nem miktarı ve esintinin yönü gibi hesaba katmadığı bir sürü küçük etken vardır. Dolayısıyla onun hesabını tam doğru olması beklenemez; merminin isabet edeceği nokta kesin olarak değil ancak belli bir olasılıkla tahmin edilebilmiştir. Böylece diyebiliriz ki nedensellik ilkesi geçerli olsa bile yalnızca ideal

⁶⁵ Reichenbach, *Kuantum Mekaniğinin Felsefi Temelleri*, s. 43.

⁶⁶ Reichenbach, *Kuantum Mekaniğinin Felsefi Temelleri*, s. 44.

⁶⁷ Reichenbach, *Kuantum Mekaniğinin Felsefi Temelleri*, s. 44.

⁶⁸ Reichenbach, *Kuantum Mekaniğinin Felsefi Temelleri*, s. 45.

⁶⁹ Reichenbach, *Kuantum Mekaniğinin Felsefi Temelleri*, s. 80.

nesneler için doğrudur; çok küçük nesneler ise, nedensel yapılarını betimleyemediğimiz için, ancak belli bir olasılık sınırı içinde belirlenmeye elverişlidir.⁷⁰

SONUÇ

Nedensellik, felsefe tarihine bakıldığında teleoloji (ereklilik) ve determinizm ile ilişkili olarak ele alınmıştır. Reichenbach, belirleme sözcüğünü iki taraflı kullanıma sahip olması sebebiyle, tek yönlü bir ilişki olan nedensellik ile bağdaştırmamış ve böyle bir ilişkiyi reddetmiştir. Determinizm fikri ise hiçbir epistemolojik dayanağı olmadığından Reichenbach için hakikate uymayan bir kurgudan ibarettir. Determinizm fikrinin sarsılması fizik biliminde ortaya çıkan ilerlemeler ile başlamıştır. Fizik ve geometrideki gelişmeler ışığında, Kant felsefesinde sentetik apriori türden bir önerme olan nedensellik anlayışı da yıkılmıştır. Klasik anlayışta, bilim adamının eğer-o halde biçiminde anladığı nedensel yasa, olayların sürekli tekrar edişine bağlı olduğundan her zaman için geçerli bir ilişki gibi ele alınmıştır. Yeni fizikte yapılan bilgi kuramı eleştirileri göstermiştir ki nedensellik fikri, felsefe için zorunlu bir konu olmaktan ziyade günlük hayatta ve bilimde geçmişten beri toplanan kişisel tecrübelerin genelleştirilmesinden ibarettir. Bu nedenle, nedensellik ilkesi felsefi bir postulat değil; bir doğa kanunu olarak kabul edilmelidir.

Einstein'ın görelilik kuramı, Heisenberg'in belirsizlik ilkesi ve Planck'ın kuantum kuramı nedensel yasalardan olasılık yasalarına geçişi sağlamasına ek olarak, gözlemleyen nesnelerle ilgili felsefi fikirlerin ve mantık ilkelerinin tekrar gözden geçirilerek, bilgi kuramının en derin temellerinin sorgulanmasına yol açmıştır. Çağdaş kuantum mekaniğindeki incelemelere göre, bireysel atomik oluşumlar nedensel yoruma elverişli değil, yalnızca olasılık yasalarına bağlıdır. Nedensellik yalnızca duyularla algılanan boyutta mümkün iken atom altı boyutta kesin belirlilik yerini olası sonuçlara bırakmıştır.

Kuantum mekaniğinin sorunları felsefi açıdan iki temel konu etrafında şekillenir; nedensel yasalardan olasılık yasalarına geçiş ve gözlenmeyen nesnelerin yorumlanması. Reichenbach için, nedensel yasaların varlığı fizik bilimine göre anlamsız kabullerdir ve nedensellik, gözlemsel veriler arasındaki ilişkilere dönüştürülemeyen boş bir iddiadan ibarettir. Kiminin parçacık kiminin dalga diye ele aldığı gözlenmeyen olgular ise makul davranmalarına rağmen nedensel yasalara ters düşmektedirler çünkü gözlemden etkilendikleri için gözlenmeyen durumlardaki hareketleri hiçbir

⁷⁰ Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 114.

zaman tam anlamıyla tespit edilemeyecektir. Nedensellik, yalnızca makroskopik nesneler için geçerli, atom altı düzeyde ise geçersizdir. Atom altı düzeyde değerleri tam olarak bilinmeyen bağımsız değişkenler göz önünde bulundurulduğunda, gelecek gözlemler hakkında kesin öngörülerde bulunmayı umamayız; sadece istatistiksel yasalar belirleyebiliriz. Bu istatistiksel yasaların arkasında nedensel yasaların var olduğu fikri ise doğrulanamaz bir ifade olarak kalmak durumundadır. Bütün bu sonuçlar göstermiştir ki nedensellik ilkesi, kuantum fiziği ile hiçbir şekilde uyumlu değildir. Nedensel belirlenimcilik doğrulanamadığı gibi, doğrulanabilir veriler arasından gözlenmemiş değerlerin muhtemel tahminlerini de sağlayamamıştır. Böylece doğrulanabilirlik durumuna göre, nedensel yasaların varlığı fiziksel olarak anlamsız bir kabul olmuş ve nedensellik, gözlemsel veriler arasındaki ilişkilere dönüştürülemeyen boş bir iddia haline gelmiştir. Nedensellik, olasılık ifadesinin bir limiti olarak görüldüğünde, deneysel bir hipotez haline gelmiş ve çok daha fazla değişken tanımlayarak bu hipoteze ilişkin öngörü, olasılıkları kesinliğe yaklaştırmıştır.

KAYNAKÇA

Aristoteles, Fizik, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2001.

Bozkurt, Nejat, Einstein, Say Yayınları, İstanbul 2011.

Cevizci, Ahmet “Reichenbach Hans”, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005, ss. 1414-1415.

Davies, Paul, Bir Zaman Makinesi Yapmak, çev. Ahmet Ergenç, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2003.

Einstein, Albert, İzafiyet Teorisi, çev. Nihat Fındıklı, Özgün yayınları, 2.Baskı, İstanbul 1976.

Feynman, Richard, Fizik Yasaları Üzerine, çev. Nermin Arık, Tübitak Yayınları, 7. Baskı, Ankara 1995.

Hume, David, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma, çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1976.

Kant, İmmanuel, “Salt Aklın Eleştirisi”, Kant, çev. ve der. Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul 2005.

Priwer, Shana ve Philips, Cynthia, Her Yönüyle Einstein, çev. Haydar Yalçın, Arkadaş Yayınevi, Ankara 2009.

Reichenbach, Hans, “Olasılık ve Tümevarım”, çev. Hasan Aydın, An Introduction to Philosophical Inquiry (Contemporary and Classical Sources), ed. Josep Morgolis ve Alfred A. Knopf, New York 1978, s. 570-577.

___ Kuantum Mekanikinin Felsefî Temelleri, çev. Deniz Ölçek, Alfa Yayınları, İstanbul 2014.

___ Bilimsel Felsefenin Doğuşu, çev. Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul 1981.

___ Bilime Yeni Pozitivist Bakış “İstanbul Konferansları”, çev. Nusret Hızır ve Halil Vehbi Eralp, Remzi Demir ve İnan Kalaycıoğulları (der.), Epos Yayınları, Ankara 2013

DOĞAL-MEDENİ DURUM ARASINDA VARLIK VE GÜÇ: SPİNOZA

Hüseyin Emre AKSOY¹

GİRİŞ

Düşünce tarihi boyunca doğal durum-medeni durum ayrımı birçok perspektiften yorumlanmıştır. Genellikle çoğu düşünür bu ayrımı kendi görüşlerine uygun bir biçimde uyarlamışlardır. Çünkü bu karşıtlık, öncelikle bütün insanların ortak bir özelliği olan toplum kurabilme niteliğinin nasıl meydana çıktığının, insan varlığının neden tek başına değil de toplum içerisinde yaşadığının ve bu olanağı sağlayan şeyin ne olduğunun cevabını verebilmesini sağlar. Nitekim her dönemde, insan, insana ihtiyaç duymuştur ve bu gereksinimi ile diğer canlılardan ayrılır. Bazı canlılar da topluluk halinde yaşayabilirler ancak onlar bunu içgüdüyle yapar. İnsan bu noktada ayrılır, çünkü burada etki eden içgüdü değil, ayırıcı nitelik olan akıldır. Akıl, insan için bir uzlaşım merkezidir. Bu merkezde toplanabilen insanlar birliktelik oluştururlar. Çünkü bu merkezin sağladığı şey, önceki yaşamdan kazançlıdır. İnsan kendisi için en iyiyi aradığından dolayı, topluluk kurma becerisini etkin kılar ve bu etkinliğin, daha rahat ve konforlu olduğunu görünce toplum olarak kalmayı tercih eder. Doğal durum-medeni durum ayrımı burada ortaya çıkmaya başlar. İnsan doğal durumdayken, türdeşleriyle ortak olan akıl sayesinde medeni duruma geçer. Bu ayrımın, bahsedilen biçimi üzerine birtakım filozoflar benzer noktada, farklı yorumlar yapmışlardır. Baruch Spinoza, Thomas Hobbes ve J. J. Rousseau bunlardan birkaçıdır. Bu makale de ise Spinozanın öğretileri temeliyle, Hobbes ve Rousseau ile desteklenerek, Spinoza'nın doğal durum-medeni durum ayrımından ne anladığı ve nasıl yaptığı, bu iki alan üzerinde varlıkların yaşamları ve güçlerinin nasıl başkalaştığı, son olarak ise insanın diğer varlıklardan ayrımını sağladığı akıl ile conatus'un etkisinin nasıl değiştiği gösterilecektir.

DOĞAL-MEDENİ DURUM ARASINDA VARLIK VE GÜÇ: SPİNOZA

1.1. Spinoza Felsefesi

17. yüzyılın önemli isimlerinden biri olan Baruch Spinoza, felsefe literatüründe panteist bir filozof olarak bilinir. Nitekim kendi felsefi görüşü de bu doğrultuda şekil alır. Spinoza, felsefesini hem

¹ Akdeniz Üniversitesi, SBE, Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, Antalya Türkiye.
aks539681@gmail.com. ORCID ID: 0000 0002 6456 8178

semavi dinlerin aşkinci bakış açısının hem de ortaçağ felsefe anlayışının aksine içkin bir yönelimle sergiler. Bu yönelim Doğa-Tanrı ile başlar. Spinoza açısından Doğa-Tanrı, var olanların biricik kaynağı ve nedeni olan tözdür. Bütün varlıklar Doğa-Tanrıdan türerler ve yine onun içerisinde çözülürler. Doğa-Tanrıdan türeyen bütün varlıklar, aynı özden türedikleri için bir üstünlük veya katman farklılığına ait değildirler. Töz, mutlak varoluşa sahip etkin, sınırsız ve sonsuz bir gerçekliktir. İçkin bir görüşle, buradan anlaşılması gereken husus, Doğa-Tanrı içerisinde bulunan varlıkların, tözden çıkan sonlu ve sınırlı varlıklar olduğu ve bunu sağlayacak başka bir tözün olamayacağıdır. Çünkü töz, tek olmak mecburiyetindedir, birden fazla tözün olması, bu tözler arasında bir nedensellik bağının ortaya çıkması demektir. Oysa Spinoza'ya göre tözün bir özelliği de kendi kendinin nedeni olmasıdır. Bu sebeple ne olduğu başka bir şey aracılığıyla anlaşılması imkansız olan şey, kendisiyle kavranması gerekir. Töz, kendi başına olan ve ancak kendisiyle kavranabilen şeydir. Bir başka deyişle, kendisinden kavradığımız şeyi, başka bir şeyden kavrayamayacağımız şeydir².

Spinoza tek tözün yaratan doğa ve yaratılan doğa olmak üzere, aynı çemberde iki ayrı yanını açıklar. Yaratan doğa, varlıkları ortaya çıkaran, kendi kendisinin nedeni olandır. Yaratılan doğa ise, tözün içerisinde devinen varlıkların tümüdür. Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır: Spinoza'nın yaratan doğa öğretisinde, kendi iradesiyle tercihte bulunarak yarattığı, hiçlikten varlığa getirdiği ya da tek Tanrılı inançların kabul ettiği dışsal bir etkinin sonucunda meydana geldiği gibi bir anlayış biçimi yoktur. Burada yatan anlayış, tözün başlı başına bir kudret olmasındandır. Töz, zorunlu olarak varlıkları meydana getiren gücün ve varoluşun özüdür³. “Spinozanın tanrısı önce var olan ve ardından eyleyen değil, tam da varlığı eylemek olan bir güç olarak düşünülmelidir.”⁴

Ayrıca Doğa-Tanrının sıfatları sonsuzdur, sıfatlar tözü kuran şeylerdir. Başka bir deyişle tözün kendisidir. Fakat insan, aklının sınırlı olması sebebiyle yalnızca “yer kaplayan” ve “düşünen” sıfatlarını bilebilir. İnsan bu noktada diğer tarzlardan farklı olarak yalnızca yer kaplanan özelliğiyle değil, düşünen özelliğiyle de, rasyonel sürecini açığa çıkarır. Dolayısıyla Doğa-Tanrının edimiyle insan için akli olma imkanı tanınmıştır.

Spinoza Doğa-Tanrıdan türeyen varoluşlara modus ya da tarz der. İçkin düzlemde görebildiğimiz canlı ve cansız bütün varlıklar, tözün tarzlardır. Töz zorunlu olarak varoluşa getirdiği tarzlara, tözün bir görünüşü olması nedeniyle kudrette sağlamış olur. Başka bir deyişle, moduslar, Doğa-Tanrıdan

² Baruch Spinoza, *Etika*, (Çev: Çiğdem Dürüşken), Alfa Yayıncılık, İstanbul 2019, 33-78.

³ Spinoza, a.g.e., s. 79.

⁴ Çetin Balanuye, *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*, Say Yayınları, İstanbul 2021, s. 92.

aldıkları güç ile eylerler. Spinoza'nın tözün mutlak bir güç olmasını ve modusların bu güçten pay aldıklarını söylemesi, yaşamın bir var kalma çabası olduğuna işaret eder.

Spinoza bu durumu conatus kavramıyla açıklar. Conatus Türkçeye “var kalma çabası/ısrarı” olarak çevrilir. Spinoza, “herhangi bir şeyin varlığını sürdürmek için sarf ettiği çaba, şeyin fiili özünden başka bir şey değildir”⁵ der. Bu direnç varlık fark etmeksizin ortaya çıkar. Canlı veyahut cansız olarak doğayı doğa yapan bütün varlık tarzları bu güce tabidir. Bu anlamda conatus'un bir güç barındırdığı anlaşılır. Bu güç varlık sahasında doğmuş bir varlığın, var kalmak için çabasını temsil eden içsel bir itkidir. Conatus, varlığın özünde bulunan yegane güçtür. Varlıklar bu gücü kullandıkları ölçüde varoluşlarına uygun davranmış olup, erdemli hale gelirler. Örneğin bir tohum toprağa düştükten sonra eğer bitki olmasını engelleyecek, kendisinden daha güçlü bir varlığa maruz kalmaz ise, gelişmeye ve güçlenmeye doğru ilerleyecektir. Tohumun bu eylemi, erdemli oluşunu ortaya çıkarır. Buna bağlı olarak denilebilir ki varlığın özü, var kalma ısrarıdır, bu ısrarı sağlamakta erdemin kendisidir.

Netice itibariyle mutlak bir gücü ifade eden Doğa-Tanrının tarzları, aldıkları güç ile doğa da var kalma uğraşındadırlar ve Doğa-Tanrıdan alınan gücün her modus üzerinde derecenin aynı olmayışı, birtakım farklılıkların doğmasına neden olur. Bu farklılıklar arasında insanın, doğal durumdan medeni duruma geçişi vardır. Çünkü bu geçişi sağlayan başka herhangi bir modus yoktur. Bu geçişi sağlan şey, insanın tözden aldığı güç paydasıyla birlikte rasyonel bir varlık olmasına bağlıdır.

1.2. Doğal Durum-Medeni Durum

Doğal durum, devletin, yasaların ve toplumun yoksunluğu ile tabiat kurallarının geçerliği, herkesin herkesle daima bir savaş içerisinde olduğu bir haldir⁶, henüz bir toplumlaşma hareketinin olmadığı, bireysel bir yaşama tutunma alanıdır. Doğal durumda insan da, diğer varlıklar gibi tabiat içerisinde yaşar ve tabiat kurallarına bağlı olması sebebiyle aynı karşılaşma ve karşılaşmadan doğan çatışma haline maruz kalır. Her varlığın bireysel olması, varlıklar arası çatışmayı sürekli kılar. Çünkü bireysellik, tehdit ve tehlikeyi olası hale getirir. İnsan, doğa da bulunan diğer varlıkların yanında kendi türdeşlerini de böyle görür. Çünkü doğal durumda, henüz toplumsal bir bağ ile örülü olmayanlar, insanları öteki olarak görürler ve kendileri için bir tehdit unsuru oluşturduklarını düşünürler. Doğal durumun kısa ve net açıklaması; bireysel varlıklar olarak, bir çatışma denizinde boğulmamaya gayret etmektir denilebilir. Thomas Hobbes bu durumu şu şekilde ifade eder:

⁵ Spinoza, a.g.e., s. 212.

⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, (Çev: Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007, s. 91.

“Böyle bir ortamda, çalışmaya yer yoktur; çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir: ve dolayısıyla toprağın işlenmesine de yer yoktur; ne denizcilik; ne deniz yoluyla ithal edilebilecek malların kullanılması; ne rahat yapılar; ne fazla güç gerektiren şeyleri kaldırmak ve taşımak için gereken şeyler; ne yeryüzü hakkında bilgi; ne zaman hesabı; ne sanat; ne yazı; ne de toplum vardır. Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer.”⁷

Spinoza’nın medeni durumu tanımlayan en net ifadesi “insan, insana Tanrıdır” sözüdür. Aşkın Tanrıdan istenen şeyler, insansı şeylerdir. Spinozanın aşkın bir bilinci kabul etmediği düşünülürse geriye bu gereksinimi sağlayacak olan tek bir şey kalır: insan modus’u. Spinoza için böylesi temel şeyleri sağlamanın, insanlar arasında bir bağ kurulmasıyla olabileceğini söyler. Nitekim aklın kılavuzluğunda hareket eden insanlar, bir arada olmaktan sevinç duyarlar. Çünkü aralarında ortaklığı ifade eden akla göre eylemek, conatus gereği eylemektir. Spinoza için conatus, en temel erdemdir ve bu erdemden daha üstün bir ilke yoktur. Çünkü insan, sürekli kendini koruma çabasıdadır. Bir başka deyişle, insan kendisine yararlı olanın peşinden gider ve zararlı olandan uzaklaşır. Bu çabayı aklın kılavuzluğunda yaptığı takdirde, yanlış bir yola girmez ve kendi yaşamına sevinç katar. Dolayısıyla bütün insanlar için geçerli olan bu akıl biçimi, beraberce eyleminin olanağını açar. Çünkü insan kendisi için iyi şeyi istiyorsa başkası içinde isteyebilir. İstemiyorsa aklın kılavuzluğu yok demektir. Öyleyse şöyle bir sonuca varılır: Akıl ile hareket eden insanlar, conatus gereğince toplum oluşturabilirler çünkü bu yaşama biçimi erdemden doğduğu kadar erdemden kendisini de sağlar. Burada Spinoza’nın iyi ve kötü üzerine olan düşünceleri de önem kazanır. Çünkü değişmeyen bir ahlak anlayışını reddetmesiyle, durumlara göre farklılaşan etik anlayışı, bütün insanlar için uzlaşım olabilmektedir. Spinoza için iyi, sevincin bilincinde olmamızdır. Etki gücümüzü arttıran, etkileşimlerimizi yoğunlaştıran ve bizi güçlü kılacak yararlı olandır. Kötü ise tam tersidir. Etki gücümüzü azaltan, var kalma çabamızı engelleyen ve bizi kederlendiren zararlardır. İyi ve kötünün, sabit olmaktan çıkıp, yararlı ve zararlı olarak dönüşmesi, insanın her durumda kendine göre pay biçebilmesinin önünü açar. Bu noktada zararlı şeyleri arzulamanın örnekleri verilerek karşıt tez oluşturmak istenebilir, fakat aklın kılavuzluğunda hareket eden birisi, kendisine zararlı olanın peşine düşmez ve bunu kendine yararlı olarak görmez. Dolayısıyla doğası gereği bir insan için yararlı olan neyse diğer bütün insanlar için de o yararlı demektir. Sonuç olarak iyi ve kötünün doğru işlenmesi, insanların toplum oluşturmada etkilidir⁸.

Medeni durum, varlıklar arasında yalnızca insan ile ilgilidir. İnsanın kendi çıkarının sağlanması adına diğer insanlarla beraber bir yasa altında topluluk olarak yaşamasıdır. Başka bir deyişle bir

⁷ Hobbes, a.g.e., s. 92.

⁸ Spinoza, a.g.e., s. 309-355.

toplum sözleşmesine katılmaktır. Medeni duruma geçişin amacı, doğal durumun getirisi olan çatışmaları ortada kaldırarak, güvenli bir bölgede yaşayabilme ve insanlar arasında eşitlik sağlamaktır. İnsanlar belirli özellikleri bağlamında farklı olmalarından dolayı dengesizlik olsa da akıl ekseninde sözleşme ve hak yoluyla eşit hale gelirler⁹. Ayrıca erdemin peşinden gidenlerin en üstün iyisi olan Tanrıyı bilmek, herkes için ortaktır. Bu yüzden bu oyunun ardında olan herkes eşit biçimde sevince erişebilir. Yasa altında yaşamak da, en iyinin peşinden giden insanların birlikteliğini oluşturmaya olanak sağlar. Çünkü Spinoza açısından düşünersek, akıl ile yönetilen bir toplumun, Tanrısal bilgi arayışı, insanın aynı zamanda var kalma çabasına katkıda bulunur, bundan dolayı toplum olarak yaşamak, insanların aynı amaca ve sevince eşit ulaşmalarına imkan verir¹⁰.

İnsan zorunlu olarak sözleşme gereksinimi duymuştur. Çünkü insan varlığı doğası gereği toplumsal bir norma ihtiyaç duyar ve uzlaşımın olduğu bir yasa olmadan yaşayamazlar¹¹. Jean-Jacques Rousseau bu durumu şöyle ifade eder:

“İnsanlar yeni güçler yaratmadıklarına, eldeki güçleri birleştirip kullanmaktan başka bir şey yapamadıklarına göre, kendilerini korumak için yapabilecekleri tek şey, birleşerek direktme gücünü alt edebilecek bir güç birliği kurmak, bu güçleri bir tek dürtücü güçle yönetmek ve el birliğiyle harekete getirmektir.”¹²

İnsanın medeni duruma geçmesinin temel fonksiyonu conatus ile ilişkilidir. Çünkü medeni durumda ve doğal durumda varoluş, var kalma bakımında farklıdır. İnsan medeni duruma geçmesiyle kendi varoluş katmanını ileriye taşır. Dolayısıyla insan modus'unun doğal durumdan medeni duruma geçişi bir var kalma çabasının ürünüdür. Doğal durum ve medeni durumun genel vaziyetlerini tartıştığımızda, varlık ve güç kavramlarının zıt yönde değişiklik göstermesine rağmen bu terslik hareketi, insan modus'unun varoluşunu iyiye doğru çevirir. Buradan hareketle insan, diğer varlıklardan yalnızca derece katmanının farklı olmasıyla, medeni duruma geçişte, varoluşu ve gücü bakımından birtakım iyi halli değişiklikler gösterir.

1.3. Varlık ve Güç İlişkisi

Doğal durumda bütün varlıklar, tabiatın buyruklarına göre eyler. Çünkü tabiatın içinde bulunan bütün varlıklar üzerinde hakkı vardır. Tabiatın hakkı gücünün uzandığı noktaya kadardır. Kendi varoluş zorunluluğu ile varlıkları çatışma ve kaosa bırakır ve varlıklar tabiattan aldıkları güç

⁹ Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, (Çev: Vedat Günyol), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2020, s. 22.

¹⁰ Spinoza, a.g.e., s. 354.

¹¹ Baruch Spinoza, *Politik İnceleme*, (Çev: Murat Erşen), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2018, s. 31.

¹² Rousseau, a.g.e., s. 13.

doğrultusunda hayatta kalmaya çalışırlar¹³. Doğal durumun kaos yapısında her varlık daha da yaşamda kalmak için uğraşır. Netice de bir varlığın özü, içinde barındırdığı güçle özdeştir. Kendini gerçekleştirebilmesi, kendi özünü açığa çıkarabilmesi gücünü kullanabilmesiyle belirginleşir. Bu gücü kullanmak varlığın en doğal hakkıdır. Thomas Hobbes doğal hak kavramını şöyle tanımlar: “Kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve, kendi muhakemesi ve aklı ile, bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür.”¹⁴

Varlıklar doğal hakkın gerekliliğiyle iştahlarını gidermeye uğraşırlar. Çünkü tabiatıta esas gaye iştahı gidermektir. Varlıklar akıl yerine iştahın buyruklarına bağlanırlar. İnsanlar, kör arzularıyla hareket ederler ve insanların doğal gücü akıllarıyla değil, onları eylemde bulunma zorunluluğunda bırakan ve kendilerini korumaya çabaladıkları iştahlar üzerinden tanımlanırlar¹⁵.

Varlıklar, iştahlarını doyurabilmek için potansiyel güçlerini aktüel hale getirirler. Her varlığın kendi gücünü son katmana kadar kullanması, tabiatın bir gerekliliğidir. Çünkü tabiat tarafından belirlendiği ölçüde davranır¹⁶. Dolayısıyla kendisi için en yararlı olanı istemekte özgürdür ve bu faydaya ulaşmak için yaptığı her şey meşrudur. Varlıklar arası çatışmada özellikle insanlar arası olanlara baktığımızda ortaya bir özgürlük kavrayışı çıkar. Doğal durumda insan başta olmak üzere bütün varlıklar özgürdür. İnsan özgür doğar ve ölümüne kadar özgürlüğünü sürdürür. Eylem bakımından güçlerinin sınırına kadar gelmekte, tabi oldukları harici bir egemen yoktur. Bu sebeple eylemlerinde özgürdürler. Doğal durumda özgürlük oldukça stresli bir kazançtır. Çünkü her varlık ancak kendini kontrol edebilme gücüne sahiptir ve diğer varlıklar açısından düşman rolüne bürünen bir tehdittir. Tehdit, özgürlüğü getirir. Özellikle kendini savunabilme ve istediği gibi eyleyebilme özgürlüğüdür. Medeni durumda varlık ve güç ilişkisi, doğal duruma göre oldukça değişiklik gösterir. Burada doğanın buyruğu yerine sitenin buyruğu itibar kazanır. Site bu gücünü akıldan alır çünkü akıl, her yurttaşın siteyi bozmaya müsaade etmeyecek ölçüde iştahlarını doyurabilmelerini sağlar. Bu doyumu sağlarken, sınırları içinde bulunan her yurttaşın asgari ölçüde hak ve güçlerini kısıtlar. Doğal durumda gönüllerince eylemelerine karşın, sözleşme ile hak ve güçlerini sınırlamalarına izin vermeleri, medeni durumun daha konforlu olmasındandır. Bunun yanı sıra akıl ile belirlenmiş bir

¹³ Baruch Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, (Çev: Cemal Bali Akal, Reyda Ergün), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2016, s. 230.

¹⁴ Hobbes, a.g.e., s. 93-94.

¹⁵ Baruch Spinoza, *Politik İnceleme*, (Çev: Murat Erşen), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2018, s. 37.

¹⁶ Baruch Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, (Çev: Cemal Bali Akal, Reyda Ergün), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2016, s. 231.

yasanın buyruklarını kabul etmeye karar vermiş olan aslında kendi yapısına göre güvenliğini ve çıkarını gözetiyordur. Her yurttaş kendi varlığını devam ettirmek için derece bakımından aynı olan diğer yurttaşlar ile bir yarar ilişkisi güder. Akılda bu ilişki de yararı sağlayan ilkedir. O yüzden aklın yasaları ve belirli buyrukları uyarınca yaşamak insanlar için çok daha yararlıdır ve bu kimsenin kuşku duyamayacağı bir gerçektir. Çünkü sahip olmak demek, en çıkarıcı biçimde kullanabilmek demek değildir:

“Bir tarlayı bir hakka dayanarak işlemek başka şeydir, bu alanı mümkün olan en iyi biçiminde işlemek başka bir şeydir. Öyleyse bir hakka dayanarak kendini savunmak, kendini korumak, yargıda bulunmak başka şeydir, kendini mümkün en iyi biçimde savunmak, korumak, mümkün en iyi biçimde yargıda bulunmak başka şeydir.”¹⁷

Burada insanlara gerçekten yararlı olan aranır. Bu nedenle bir yurttaş sadece yasanın ortak kararına uyan eylemleri gerçekleştirebilir, isteyebilir ya da hak talep edebilir. Buradan anlaşılır ki, herkes dilediğince eyleyemez ve yaşayamaz. Çünkü yasanın veya sitenin belirlediği kuralları aşmak, anlaşmayı bozmaktır, her yurttaş kendine göre bir yaşam standardı belirleyemez. Hiç kimse kendi mahkemesini kuramaz ve zorunlu olarak doğal hak burada ortadan kalkar. Öyleyse görüyoruz ki yurttaşlar birbirlerinden bağımsız olmayan, hiç kimsenin neyin doğru neyin yanlış olduğunu kendi başına tasvip edemeyeceği, sitenin altında ortak bir şemsiyede beraberlik gösteren bireylerdir¹⁸. Doğrusu insanlar aklın kılavuzluğunda oldukları zaman, doğaları gereği, uyum içinde hareket ederler ve doğal hak talebinde bulunmazlar ya da anlaşmayı bozmazlar. Kendi varoluşsal güçlerinden feragat eden varlıkların ortak payda da buluşma arzusuyla bir araya gelmeleri özgürlük anlayışlarını da değiştirmeye iter.

“İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur.”¹⁹ Rousseau’nun bu sözü doğal durum ile medeni durum arasındaki özgürlük farklılığını ortaya çıkarabilen ender aforizmalardandır. İnsan doğal durumda en az doğumu kadar özgürdür fakat kendini medeni durumda bulur bulmaz özgürlüğüne kilit vurulur. Bu kilidin vurulma sebebi medeni durumda özgürlüğün bireysel olarak düşünülemeyeceğidir. Sözleşmeye imza atan her yurttaş, diğer yurttaşların varlığını unutmadan sitenin koyduğu yasalarca özgür olabilir. Buradan bir özgürlük yitimi olduğunu düşünenler olsa da esasında özgürlük kazanımı vardır. Doğal durumda her an tehlike ve tehdit altında yaşayan varlıklar, istedikleri kadar özgürce eyleyebilseler de korkularının tutsağı haline gelirler. İstençlerini, arzularını güçleri dahilinde edinebilirler fakat bu edimin kazancı olabileceği kadar kaybı da olması

¹⁷ Baruch Spinoza, *Politik İnceleme*, (Çev: Murat Erşen), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2018, s. 65.

¹⁸ Spinoza, a.g.e., s. 50.

¹⁹ Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, (Çev: Vedat Günyol), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2020, s. 4.

muhtemeldir. Medeni durum da, site, siteyi bütünsel parçalar olarak görür, yurttaşlarını harici tehlikeleri karşı korur, muhafaza eder. Yurttaşlarından kestiği özgürlükleri, toplumu korumak için kullanır. Aslında doğal özgürlüğünü kaybetmeye karar verenlere medeniyet özgürlüğünü hediye eder. Başka bir deyişle insanların toplum sözleşmesine katılmalarıyla kaybettikleri şey, doğal durumda sahip oldukları güçleridir, kazandıkları şey ise medeni durumun getirisi olan sahipliklerdir. Nitekim Spinoza içinde akla uygun hareket eden insan özgürdür. Bu demektir ki bir akıl toplumu altında buluşan insanlar, aynı istekler doğrultusunda eylemelerinden ötürü özgür hale gelirler ve çatışma yaşamazlar. Çünkü yalnızca özgür olan insanlar, birbirlerinin değerini bilirler. Etika'nın dördüncü bölümünün LXXIII. Önermesinde şöyle der: "Aklı kılavuz alan bir insan ortak yasalara göre yaşadığı devlette, kendi yalnızlığı içinde sadece kendisine itaat ederek yaşayan bir insandan daha özgürdür" Spinoza'nın burada demek istediği şey, akli kılavuz olarak alan insan, conatus gereğince bunu yapıyordu. Özgür bir yaşamı arzuladığından, ortak yaşamı ve diğer insanlarla ortak yararı gözetiyordu²⁰. Sonuç olarak medeni durumun yarattığı hal, insanı daha özgürce yaşatmaya müsaittir.

Özgürlüğün hak kavramı ile yakından ilişkisi vardır. Zira medeni durumda hak kavramı, tabiatın değil sitenin yasalarına göre şekillenir. Spinoza bunu şöyle açıklar:

"Üstün gücün buyruklarıyla belirlendiği ve yalnızca onun otoritesiyle korunduğu haliyle, her insanın kendi varlığı içinde varlığını sürdürme özgürlüğü. Gerçekten de, yalnızca kendi gücüyle belirlenmiş olan keyfince yaşama hakkını, yani kendini savunma özgürlüğünü ve gücünü başkasına devrettikten sonra, her insan artık üstün gücün yargısına göre yaşamak ve salt onun koruması altında kendini savunmak zorundadır."²¹

Gücünün yettiği oranda hakkını kullanma ehliyetinin olması ortadan kalkar. Çünkü medeni durum, doğal durumda birbirleriyle sürekli çatışma halinde olan farklı güç oranlarına sahip insanların aynı çatı altında bir güç dengesinde bulunmalarını sağlar. Bu koşul insanın var kalma çabasına katkı yapar. Artık çatışmalar, yok etme eğilimiyle çözüme kavuşmaktansa adalet denilen bir kavram çerçevesinde çözülür. Adalet, sözleşmeyle birlikte her yurttaşın verilen hakların aşılmasını sağlamak ve ellerinde tutmalarına yönelik bir istikrardır.

Netice itibarıyla doğal durumda özgürlük, hak ve gücünü kullanma ehliyetine sahip olan insan, medeni duruma geçtikten sonra bu haklarını sınırlandırmak zorunda kalmıştır. Bu zorunluluk conatus uyarınca olmuştur. Çünkü insan, medeni durumun sunduğu olanakları doğal durumun

²⁰ Baruch Spinoza, *Etika*, (Çev: Çiğdem Dürüşken), Alfa Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 396-402.

²¹ Baruch Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, (Çev: Cemal Bali Akal, Reyda Ergün), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2016, s. 237.

olanaklarından daha konforlu bulmuştur. Aslında daha iyi bir yaşama isteme eğilimi bir sözleşme imzalamasına ve medeni duruma geçmesine olanak tanımıştır denebilir.

SONUÇ

Spinoza, varlıklar arasında hiyerarşik bir kurgusallığın olmadığı görüşünü benimseyerek, ancak kendi güçlerinin sınırlarıyla farklılık gösterdiğini düşünür. Varlıkların güçlerinin farklı derecelerde olması, tabiat yasalarıyla birlikte doğal durumda, bir çatışma hali ortaya çıkarır. Doğal durumda kendi gücünün son evresine kadar kullanma hakkına sahip olan varlıklar, diğer varlıkları bir tehdit olarak algıladıkları için, kendi güçlerinin yettiği ölçüde çatışma haline girerler ve kendi varoluşlarını devam ettirmeye çaba gösterirler. Bu çatışma çevresinde insan da vardır. İnsan da var kalma ısrarı gereğince, öteki olarak gördüğü moduslar ile-kendi türdeşleri de dahil olarak- savaş durumuna girer. Fakat insan için, bireysel hayatta kalmanın merkezi olan doğal durum yaşayış biçimi, conatus çerçevesinden değişebilir görünür. Diğer insanlarında aynı sıkıntılı süreci kabul etmeyişi neticesinde bu moduslar arasında bir sözleşme yapılır. Sözleşme sonrası, insan doğal durum biçimini conatus gereğince medeni duruma dönüştürür. Çünkü insan medeni durumda var kalma ısrarını daha emin ve güvenilir olarak gerçekleştirir. Doğal durumda tehditkar bir özgürlüğe sahip olan insan, gücünü istediği noktada kullanabiliyorken, medeni duruma geçtikten sonra güvenli özgürlüğe kavuşmasıyla gücünü, sözleşmeyi kabul eden diğer insanların yaptığı gibi, bir yasa üzerine devreder. Artık doğal durumun tabiat yasaları değil, medeni durumun akli yasaları geçerlidir. Bu akli yasalar, insan varlığının var olarak kalmasını uzatmaya doğru kurgulanır. Başka bir deyişle insan medeni durumda özgürlüğüne kilit vurmuştur fakat bu kilit kendisine yeni özgür alanlar açmıştır. Bu özgür alanlar, insanın var kalımı için yakıt niteliğindedir. Çünkü akli olarak tasarlanan yasalar, insan modus'unun diğer varlıklara karşı bir çatışma halini gözeterek; korumaya, güvenliğini sağlamaya, yaşamını olumlu kılmaya çabalar. Sonuç olarak bu iki durum arasındaki varlık ve güç ilişkisine bakıldığında farklılıklar arz ettiği aşikardır. İnsan modus'u açısından doğal durumda sahip olduğu güç, medeni durumda sahip olduğu güçten güçsüzdür. Her ne kadar doğal durumda kullanım olanağı genişse de, aynı genişliği öteki varlıklarda da olduğunu düşündüğümüzde, medeni durumda sahip olunan gücün önemi anlaşılır. Buradan hareketle gücün en yüksek kademe de olması ve kullanılma imkanından öte, bu gücü tehditkar olmayan bir durum ve ortamda bir derecesini bile kullanabilmek, daha güçlü bir kullanıma işaret eder. Netice itibarıyla iki durum arasındaki değişimler göz önüne alındığında

insan modusu için medeni durumun olması daha akla yatkındır çünkü bizatihi akıldan çıkmıştır ve bu doğrultuda aklın kılavuzluğunda hareket etmek, conatus'u daha etkin hale getirmek demektir.

KAYNAKÇA

Balanuye Çetin, Spinoza: Bir Hakikat İfadesi, Say Yayınları, İstanbul 2021.

Hobbes Thomas, Leviathen, (Çev: Semih LİM), Yapı Kredi yayınları, İstanbul 2007.

Rousseau Jean Jacques, Toplum Sözleşmesi, (Çev: Vedat GÜNYOL), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2020.

Spinoza Baruch, Teolojik-Politik İnceleme, (Çev: Cemal Bali AKAL, Reyda ERGÜN), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2016.

Spinoza Baruch, Politik İnceleme, (Çev: Murat ERŞEN), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2018.

Spinoza Baruch, Etika, (Çev: Çiğdem DÜRÜŞKEN), Alfa Yayıncılık, İstanbul 2019.

LEIBNİZ’İN ZİHİN-BEDEN ETKİLEŞİMİNE İTİRAZI VE ÖNCEDEN KURULMUŞ UYUM DOKTRİNİ

Yasemin Dikbıyık¹

GİRİŞ

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), filozof olmasının yanı sıra farklı disiplinlerde de önemli başarılarla ve buluşlara imza atmış bir entelektüeldir. Leibniz 1663 yılında “Bireysellik İlkesi Hakkında Metafizik Tartışma” başlıklı master tezini yazmıştır. Bununla birlikte matematik alanında ortaya koyduğu sonsuz küçüklükler hesabı ve bireysellik ilkesi felsefesinin temelinde önemli bir rol oynamıştır.

17. yüzyılda felsefenin sistematikleşmesi ile birlikte epistemolojik sorunlar ontolojik bir temelde açıklanmaya çalışılmıştır. Leibniz de kendi dönemindeki bu tavırdan etkilenmiş, kendisinden önce gelen filozofların ortaya koyduğu düşünceleri eleştirmiş ve klasik felsefeyle modern felsefe arasında uzlaşım sal bir yol izleyerek kendi yeni sistemini oluşturmuştur. Modern felsefede önemli rol oynayan filozoflar gibi Leibniz de kendi felsefî düşüncesini tümevarım, deney, matematik ve özellikle de fizik gibi bilimlerden hareketle ortaya koymuştur. Tıpkı Descartes gibi Leibniz de maddi şeyleri, boyutu, biçimi ve devinimi açısından ele alarak incelemiştir. Ancak Leibniz maddi şeylerdeki canlı kuvvetin ruhtaki karşılığına her biri birbirinden farklı ve canlı olan metafizik tözleri koymuştur. Böylece Leibniz’in Monad adını verdiği bu tözlerle mekanik düşünce dinamik düşünceye doğru evrilmiştir.

Descartes’in ortaya koyduğu Kartezyen anlayışa göre zihin ve beden birbirinden ayrı tözlerdir. Ancak Leibniz Descartes’in yanlış olduğunu düşünür. Onun töz anlayışında birlik ve çokluk düşüncesi vardır. Ona göre zihin ve beden birbirinden ayrı değildir. Ancak nitelik bakımından farklıdır. Descartes’e göre zihin, bedeni nedensel olarak etkiler. Leibniz Descartes’in bu görüşünü yeterli bulmaz. Ona göre zihin ve beden arasındaki nedensel ilişki olarak görünen şey aslında hiçbir etkileşim ve müdahale olmaksızın önceden belirlenmiş olan karşılıklı uyumdur.

Leibniz düşüncesinin temellerini atarken Aristoteles’in, “çelişmezlik” ve “özdeşlik” ilkesini merkeze almıştır. Bu ilkelere göre bir şey kendinden başka bir şey olamaz. Yani A, A’dır ve A, A olmayan değildir. Leibniz’e göre doğada birbirinin aynı olan iki şeyden bahsetmek mümkün değildir. Bu bağlamda Leibniz ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesini ortaya koymuştur. Bu ilkeye göre birbiriyle özdeş olan iki şeyin varlığından bahsetsek bile bu iki şey birbirinden ayırt edilemez

¹ Ondokuz Mayıs Üniversitesi/ Felsefe Ana Bilim Dalı/ Yüksek Lisans Öğrencisi

şeylerdir². Bu ilke Leibniz'in zihin beden arasında kurduğu ilişkiyi anlamamızı sağlayacaktır. Onun düşüncesinde yer eden bir diğer ilke ise süreklilik ilkesidir. Yani var olan her şey daima bir süreklilik içindedir. Bununla birlikte var olan her şeyin zemininde bir yeter-sebep ilkesi vardır. Leibniz'e göre bir şeyin var olması için temelinde yeterli olan bir sebep bulunmalıdır. Yine ona göre her şeyin yeterli sebebi de Tanrı'dır.

Bu çalışmanın amacı 17. yüzyılda ortaya atılan zihin-beden etkileşimine karşı Leibniz'in öne sürdüğü düşüncelerle yeniden şekillenen zihin-beden problemini ana hatlarıyla ortaya koymaktır. Böylece bu yüzyılda tartışılan zihin-beden problemi farklı perspektiflerden değerlendirilerek dönemin bu probleme karşı genel yaklaşımı da sergilenmiş olacaktır. Bununla birlikte bu çalışmada zihin ve beden arasında nedensel bir etkileşimin olduğu düşüncesini savunan Descartes'in görüşleri ile Leibniz'in onun düşüncesine getirdiği eleştiriler de ortaya konacaktır.

1. MONAD ÖĞRETİSİ

Leibniz, her ne kadar Kartezyen öğretinin popüler olduğu dönemin içinde bulunmuş olsa da o töz anlayışını Descartes'tan farklı bir yönde ortaya koymuştur. Descartes ruhu ve cismi birbirinden farklı iki ayrı töz olarak düşünüyordu. Ona göre her tözün kendine ait bir özneliği vardır. Ruhun kendine ait doğası, özü düşüncedir. Cismin ise uzunluk, genişlik ve uzamdır.³ Bu düşünce, evreni devinimsiz bir şeye indirgemekten başka bir şey değildir. Leibniz bu düşüncenin kusurlu olduğu kanısına varmıştır. Ona göre her bir töz canlı ve edimde bulunabilen bir varlıktır. Böylesi bir töz ise hem ruhun hem de cismin özünde bir bütün olarak bulunur. Yani ruh ve cisim gibi iki ayrı töz sınıflaması yoktur. İşte Leibniz evrenin özünü ve bütünü oluşturduğu bu tözlere “monad” adını verir.⁴ Monad teriminin kökeni Yunanca monas sözcüğünden gelmektedir. Monas, tek, bir, birlik anlamına gelir.

Monadlar, bileşikleri ve şeylerin kısımlarını oluşturan evrenin “gerçek atomları”dır. Bölünemez ve parçalanamazlar. Yani basittirler. Bu yüzden de yayılıma sahip olmayan, yer kaplamayan şeylerdir. Leibnize göre yer kaplamayan ve bileşikleri oluşturan monadlar bir araya gelerek yer kaplayan maddeyi oluştururlar.⁵ Leibniz bu düşüncüyü Fardella'ya yazdığı mektupta bir çizgi örneği

² Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji*, (Çev: Devrim Çetinkasap), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019, s.79

³ René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, (Çev: Mesut Akın), Say Yayınları, İstanbul 2014, s.78

⁴ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, (Çev: Nusret Hızır), Kırmızı Yayınları, İstanbul 2021, s.17

⁵ Leibniz, 2019, s.5

ile açıklamaktadır. Tıpkı düz bir çizginin her yerindeki noktalar bir araya gelerek o çizgiyi oluşturması gibi monadlar da bir araya gelerek maddeyi oluştururlar.⁶

Leibniz'e göre monadlar dışarıya kapalıdır. Yani dışarıdan gelecek olan herhangi bir etkiye karşı direnç gösterirler. Leibniz'e göre "Monadların bir şeyin içeri girmesine ya da dışarı çıkmasına izin verecek pencereleri yoktur"⁷ Dolayısıyla monadlar bir şeyi oluşturmak için bir araya geldiklerinde ya da etkileşim halinde oldukları durumlarda kendi içlerinde, içsel ilkeleriyle bir süreklilik halinde hareket ederler. Leibniz'e göre her bir monad zorunlu olarak bir diğerinden farklıdır. Çünkü ona göre doğada birbirinin aynı olan iki şey yoktur.⁸ Yani bir monadın kendi perspektifinden algıladığı bazı nesneler diğer monadlar tarafından aynı açıklık ve seçiklik içinde algılanamayabilir ya da bulanık ve karmaşık bir biçimde algılanabilir.⁹ Böylece Leibniz'in teklik, fark ve çokluk düşüncesine sahip olduğunu anlayabiliriz.

"Yine, her yaratılmış varlığın, dolayısıyla yaratılmış monadın da değişime tabi olduğunu ve hatta bu değişimin her birinin içinde sürekli olduğunu herkesin kabul ettiğini var sayıyorum. (...)Bu söylediklerimizden, monaddaki doğal değişimlerin bir iç ilkedен kaynaklandığı sonucu çıkar, zira bir dış sebep monada içeriden tesir edemez."¹⁰

Her bir monad kendi yeterliliği içinde kendiliğinden oluşan ve birbirinden farklı tözlerdir. Bu bağlamda da her monad kendi erekselliğini kendi içinde taşır. Yani monadlar bir Entelekhia olarak var olurlar. Entelekhia, içinde kendi amacını taşıyan ve bir yeterlilikle var olan şey anlamına gelir.¹¹ Bununla birlikte Leibniz'e göre monadlar kendi içinde değişime uğrarlar. Çünkü monadlarda bir değişim olmasaydı bir araya gelerek oluşturdukları şeylerde de bir değişim ve gelişme olmazdı. Doğada her şey bir devinim içinde değişime uğrar. Dolayısıyla her bir monad birbirinden farklı ve dışarıdan bir müdahale olmaksızın kendi içinde yaşadıkları değişimlerle bir duygulanıma sahiptirler.

Leibniz'e göre her monadın temsili içeriğe sahip algı (perception) durumları vardır. Onun bahsettiği algı, kendi deyimiyle bilinç ya da farkındalıktan (apperception) ayrıdır. Bu bağlamda Leibniz, Kartezyenlerin bu konuda bir hataya düştüklerini ve farkında olmadığı algıları yok saydıklarını dile getirir. Leibniz, yalın, basit tözler olarak adlandırdığı monadların algıdaki değişimlerini ve geçişini sağlayan kendi iç ilkelerinin faaliyetlerine iştah diyecektir.¹²

6 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophical Essays*, (Çev: Roger Ariew, Daniel Garber), Hackett Publishing Company, Indianapolis 1989, s.105

⁷ Leibniz, 2019, s.5

⁸ A.g.e, s.7-9

⁹ Nicholas Jolley, *Leibniz*, (Çev: Deniz Soysal), Alfa Yayınları, İstanbul 2021, s.91

¹⁰ Leibniz, 2019, s.7-9

¹¹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1975, s.64

¹² Leibniz, 2019, s.11

Leibniz, monadları kendi algılamalarının açıklık ve kapalılık düzeyine göre birbirinden ayırır.

Bunu monadolojisinde şu şekilde açıklar:

“Bu açıkladığım genel anlamıyla algılara ve iştahlara sahip olan her şeye ruh adı verilmek isteniyorsa, tüm basit cevherlere, yani yaratılmış monadlara ruh denebilir. Ancak duygu basit bir algıdan ibaret olmadığından, sadece bu tür algıya sahip olan basit cevherler için monad ve entelekheia genel ifadelerinin yeterli olacağını, ruh sözcüğünün ise sadece, belleğin eşlik ettiği daha seçik aldılara sahip olanlar için kullanılması gerektiğini düşünüyorum”¹³

Öyleyse algısı daha açık ve seçik olan ve bununla birlikte belleğe sahip olan basit tözler ruh, algısı daha kapalı ve belirsiz olan basit tözler ise monad ya da entelekheiadır. Leibniz’e göre farkında olmadığımız sonsuz küçük algılar vardır. Örneğin kendi etrafımızda birkaç kere döndükten sonra sersemlerimiz ve baygınlık haline geçeriz. Baygın haldeyken ya da rüyasız bir derin uyku içindeyken belirgin açık bir algıya sahip olmayız.¹⁴ Başka bir örnekle şu anda bu metni yazarken ekrandaki her detay algım içerisinde. Ancak ben farkında olarak yalnızca bastığım harflerin takibini sağlayabiliyorum. Bu süre içinde ekrandaki ya da bulunduğum yerdeki her detayı da algılamam devam ediyor. Leibniz’e göre Descartes farkında olmadığımız algıları hesaba katmamıştır. Descartes’e göre düşünme kuşku duymak, anlamak, tasarlamak, algılamak, algılanan şey hakkında yargıya varmaktır.¹⁵ Yani Descartes düşünmeyi daima bir bilinçlilik hali içinde ele alır. Bunun birlikte düşünme ruhun öz niteliğidir. Bu durumda düşünme olmadığı zaman ruh ortadan kalkar. Leibniz burada bir hata olduğunu düşünür. Çünkü düşünmenin olmadığı yerde ruhun nereye gittiği sorunu bir çıkmaza yol açar. Leibniz Remond’a yazdığı mektupta şunları söyler:

“Ruhun daima ve bilfiil düşündüğü hususunda Kartezyenlerle hemfikirim, fakat tüm bu düşüncelerin farkında olduğunu kabul etmiyorum. Çünkü farkında olduğumuz kuvvetli algılarımız ve iştahlarımız farkında olmadığımız sonsuz sayıda küçük algıdan ve eğilimden meydana gelir.”¹⁶

O halde ruh farkındalığımızın ortadan kalktığı durumlarda basit, yalın tözlere geri dönüşür. Yani bir baygınlık durumunda ruh algılamaya bilinç dışı bir halde devam eder. Böylece Descartes’ın fikrine karşılık Leibniz’de ruh ortadan kalkmaz bir değişime uğrar ve bir devamlılık söz konusudur. Dolayısıyla eğer algılarımızda bir seçiklik durumu olmasaydı daima bir baygınlık hali içinde olurduk. İşte bu baygınlık durumdan çıktığımızda ve algılarımızın farkına vardığımızda bir bilinç durumu içerisine giriyoruz. Leibniz bu bilinç durumuna tamalgı (aperception) diyecektir.¹⁷ Bilinç ve bellek ruhun nitelikleridir. Leibniz’e göre bu ruhlar yalnızca insanda değil hayvanda da mevcuttur.

¹³ Leibniz, 2019, s.15

¹⁴ A.g.e., s.17

¹⁵ Descartes, 2014, s.53

¹⁶ Leibniz, 2019, s.99

¹⁷ A.g.e., s.15-17

“Bellek ruhlara bir tür sıralama yetisi bahşeder; bu yeti akli taklit eder, ancak ondan ayrı tutulmalıdır. Nitekim gözlemlediği üzere hayvanlar çarpıcı bir şey algıladıklarında, daha önce de benzer bir algıları olmuşsa, belleklerindeki temsiller sayesinde önceki algılarıyla birleşmiş şey umarlar ve daha önce yaşadıklarına benzer duygular yaşarlar, örneğin sopa gösterilen bir köpek, sopanın verdiği acıyı hatırlayarak inler ve kaçır.”¹⁸

İnsanlar da tıpkı hayvanlar gibi ampirik hareket ederler. Örneğin yarın güneşin doğacağını biliriz, çünkü bugüne kadar gelen tecrübemiz bize bunu öğretir. Leibniz’e göre insan ve hayvanı ayıran şey akıldır. Bu bağlamda Leibniz insanın akıllı ruha yani zihne sahip olduğunu söyleyecektir.¹⁹ O halde bilincin bellek ile birlikte hareket ettiği noktada insan ve hayvan aynı bilinç kertesine sahiptir. Ancak insan düşünen, kendinin ve Tanrı’nın bilgisine apriori olarak sahip olan bir varlıktır. Yani hayvandan farklı bir bilince ve akla sahiptir.

Şu halde Leibniz monadlar arasında bir hiyerarşi oluşturur. Ona göre bu hiyerarşik sistemin en altında bir algıya sahip olan ama bu algısının farkında olmayan yani tamalgısı olmayan, bulanık ve karmaşık bir algıya sahip olan yalın monadlardır. Bu monadlar cansız cisimlerin temellendirilmesinde rol oynar. Onun üstünde ruhsal yani bilinçli varlıklar vardır. Bunlar hem bellekle hareket eden bilinçli varlıklar yani hayvanlar ve akıllı ruhlara sahip olan insanlardır. İnsanlar mantık ve matematiğin sonsuz doğrularını bilme ve anlama yetisine sahip olan, bununla birlikte öz bilince ya da ben deme yetisine sahip akli varlık olarak hayvanlara göre daha yüksek kalitede monadlardır. Son olarak en üstte her şeyi sonsuz açıklıkta algılayan, her şeyin ve kendisinin mutlak ve seçik bir biçimde farkında olan Tanrı vardır.²⁰ Şu halde Leibniz’in algıların açık-seçikliği ve farkındalık düzeyleri açısından epistemolojik bir düzlem üzerinde ontolojik bir hiyerarşi ortaya koyduğunu görmekteyiz.

2. ZİHİN-BEDEN ETKİLEŞİMİ: ÖNCEDEN KURULMUŞ AHENK

İnsanı diğer canlı varlıklardan ayıran başta düşünmek olmak üzere zihinsel edimlerin temel nedeni ve doğası üzerine yapılan bir soruşturmanın sonuçları arasında düalist yaklaşımın bulunduğunu söyleyebiliriz. Düalist düşünceye göre zihin maddi olmayan bir nitelikte olmakla beraber beden ile birlikte, ancak ondan tümüyle bağımsız bir şekilde var olmaktadır. Düalizmde insan, birbirine indirgenemeyen iki özden ibarettir. Bunlar maddi nitelikte olan beden ve maddi

¹⁸ Leibniz, 2019, s.19

¹⁹ A.g.e.,s.21

²⁰ Jolley, s.91

olmayan ruhtur.²¹ Leibniz'den önce gelen ve düalist düşünceye sahip olan Descartes'e göre ruh ve beden birbirinden bağımsız ve farklı tözlerdir.

“Her ne kadar kendisine sıkı sıkıya bağlı olduğum bir bedene sahipmişim gibi görünüyorsam da yine de bir yandan uzamlı olmayan fakat düşünen bir şey olarak kendimle ilgili bir ideye sahip olup, öte yandan uzamlı düşünemeyen bir şey olarak bedene dair farklı idelere sahip olduğumdan benim yani ruhumun, beni ben yapan şeyin bedenimden tümüyle ve gerçekten farklı bir şey olduğu, dolayısıyla bedenim olmadan da var olabileceği sonucuna varıyorum.”²²

Descartes'e göre dünya bu iki farklı tözden oluşur. Maddi tözler düşünsel niteliğe sahip değildirler ve uzamsaldır. Bunun aksine zihinsel tözler bir uzama sahip olmayan düşünsel yapıdaki tözlerdir. Ancak her zihinsel töz maddi tözle nedensel bir ilişki içerisinde. İnsan bedenini yönlendirirken düşünsel etkinliklerinden faydalanır. İnsanın duyu yoluyla elde ettiği bilgi zihinde nedensel izler bırakır.²³

“Dışımızdaki nesnelerin algıları olarak gördüğümüz algılar, yani duyu organlarımızın nesnelerinin algıları, bizzat bu nesnelerden kaynaklanır. Çünkü bu nesneler dış duyu organlarında bazı uyarımlar yaratarak sinirler vasıtasıyla beyinde bazı uyarımlara neden olur. Bu uyarımlar ruhun nesneleri hissetmesine yol açar.”²⁴

Dolayısıyla Descartes'ın düşüncesinde zihin ve beden arasında bir etkileşim fikri olduğunu görmekteyiz. Ona göre zihin ve beden arasındaki bu etkileşim onun can ruhları dediği beyindeki epifiz bezi sayesinde gerçekleşmektedir. Can ruhları kalpten beyne sürekli bir akış içinde yükselip sinirler aracılığı ile kasları tetikleyerek insan uzuvlarının hareket etmesine sebep olur.²⁵

“... Öyle ki irademiz işe karışmaksızın yaptığımız bütün hareketler (çoğu zaman soluduğumuz, yürüdüğümüz, yemek yediğimiz ve nihayet hayvanlarla ortak yaptığımız bütün eylemlerde olduğu gibi) yalnızca uzuvlarımızın yapısına ve kalpteki sıcaklık tarafından uyarılan can ruhlarının beyinde, sinirlerde ve kaslarda doğal olarak izlediği akışa bağlıdır. Tıpkı bir saatin hareketinin sadece zembereğinin gücüne ve çarklarının şekline bağlı olması gibi.”²⁶

Şu halde Descartes için zihin ve beden arasında nedensel bir etkileşim bulunmaktadır. Ancak Leibniz bu nedensel etkileşimi reddeder. Ona göre monadlar birbirleri üzerinde herhangi bir eylemde bulunmaz. Yani ne zihnin beden üzerinde ne de beden zihin üzerinde bir etkisi olduğu görüşünü kabul etmez. Leibniz'e göre her monad kendi erekselliği içinde ve kendi tarzında evrenin canlı bir aynasıdır. Yani monadlar birbirlerinden farklı ve çeşitlilik içinde birbirleri üzerinde bir fiilde bulunmadan evreni tasarlarlar. Dolayısıyla her bir monadın evreni tasarlaması tek bir bütüne baktığı anlamına gelir. Yani her monad kendi perspektifinden bir bakışa sahiptir. Örneğin bir

²¹ Mehmet Sait Reçber, “Düalizm, Swinburne ve Foster”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt:13, sayı: 2, 2000, s.203

²² René Descartes, *Meditasyonlar*, (Çev: Engin Sunar), Say Yayınları, İstanbul 2019, s. 125

²³ John Heil, *Zihin Felsefesi: Çağdaş Bir Giriş*, (Çev: Seda Akbıyık, Merve Bilgili), Küre Yayınları, İstanbul 2020, s.55

²⁴ René Descartes, *Duygular ya da Ruh Halleri*, (Çev: Çiğdem Dürüşken), Alfa Yayınları, İstanbul 2015, s.57

²⁵ René Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, (Çev: Murat Erşen), Say Yayınları, İstanbul 2013, s.60

²⁶ René Descartes, *Ruhun Tutkuları*, (Çev: Murat Erşen), Say Yayınları, İstanbul 2019, s.45

penceresi aynı sokağa bakan her insan o sokağın başka bir köşesine ait bir perspektifi vardır. Sokak aynı sokaktır, bir bütünlük içindedir, ancak her pencereden farklı açıyla görünür. Leibniz Monadoloji eserinde bunu şu şekilde açıklar:

“Aynı şehrin farklı yakalardan bambaşka görünmesi ve adeta bir perspektifler çokluğu barındırması gibi, basit cevherlerin sonsuz çokluğuna bağlı olarak sanki bir o kadar farklı evren varmış gibidir; ama aslında bunlar, her monadın kendi görüş noktasından algıladığı tek bir evrenin farklı perspektifleridir.”²⁷

Yine monadların evrenin aynaları olduğu hususunu Metafizik Üzerine Konuşma eserinde şu cümlelerle ortaya koyar:

“..., her töz bütün bir acun gibidir; Tanrı’nın yahut bütün evrenin bir aynası gibidir; bir şehir, ona başka başka yerlerden bakmakla nasıl türlü türlü tasvir edilmiş olursa, tözlerin her biri de Tanrı yahut evreni kendine göre ifade eder.”²⁸

Öyleyse her bir monad kendi açısından evrene yönelir ve bir bütünü oluşturur. Ancak her monad evrenin her detayını algılayamaz, çünkü her monadın kendi içinde bir erekselliği ve bu ereğe yönelimi vardır. Dolayısıyla sonsuz algıların bulunduğu evren içinde monadların bütüne bakışında bir bulanıklık vardır. Bu tıpkı deniz kenarında dalgaların çıkardığı ses bütünü duymak ama sesi yapan her dalgayı ayırt edemememiz gibidir.²⁹ Yani monadlarda bir bütüne ve sonsuza doğru bir yönelim vardır. Ancak sonsuzun her ayrıntısına dair bir kavrayışları yoktur. Böyle bir kavrayışa ise yalnızca Tanrı sahiptir.

Leibniz’e göre evrenin kendisi ve evrendeki şeyler bir canlılığa sahiptir ve organik yapıdadır. Leibniz cismi bir tür tanrısal ya da ruhsal makineye ya da suni otomata benzetir ve insan yapımı makinelerle karşılaştırır. İnsan yapımı olan bir makinenin her parçası kendi bir başına bir makine değildir. Ancak doğanın makinelerinin yani cisimlerinin sonsuz küçük parçası da bir makinedir.³⁰ Öyleyse maddenin en küçük yapısında dahi bir canlılık, ruhsallık söz konusudur ve her parçanın kendine ait bir dünyası vardır. Maddenin her kısmını tıpkı bitkilerle dolu bir bahçe ya da balıklarla dolu bir gölet gibi tasarladığımızı varsayalım. Bahçede büyüyen her bitkinin bir dalı ya da gölette yaşayan her canlının bir uzvu ya da suyun her damlası da birer bahçe ya da gölettir.³¹

Leibniz’de evrenin bütününe yayılmış bir canlılık fikri vardır. Ona göre evrende ölü hiçbir şey yoktur. Ölüm içe doğru bir küçülme ya da bir büzülmedir, doğum ise tam tersine bir açılma, gelişme ve büyümeden ibarettir. Yani bilindiği anlamda ne tam bir ölüm ne de tam bir doğum söz

²⁷ Leibniz, 2019, s.35

²⁸ Leibniz, 2021, s.52

²⁹ A.g.e., s.93

³⁰ Leibniz, 2019, s.41

³¹ Leibniz, 2019, s.43

konusudur.³² Leibniz'in tasarladığı evren bir süreklilik ilkesi içinde devam eden ve bir düzen ve uyum içerisinde olan canlı bir organizmadır. Ona göre cisimler, formel alanda görünen kaosun bir ürünü değildir.³³ Yani evrende bir önceden kurulmuş bir düzen ve uyum söz konusudur.

Leibniz zihin ve beden arasındaki ilişkiyi bahsettiği canlılık temeli üzerinde kurar. Yani maddenin yapısına dair sonsuz bir geriye gidiş yapsak bile maddenin her bir parçasında bir ruh, bir zihin yapısı buluruz. Leibniz'e göre ruhun ve cismin kendine ait yasaları vardır. Dolayısıyla ruh ve cisim birbirinden farklı niteliklere sahip şeylerdir. Ruh kendi içinde ereksel yasalara, cisim ise hareket yasalarına tabiidir.³⁴ Ancak Leibniz'e göre zihin ve beden önceden kurulmuş ahenk sayesinde bir arada bulunurlar. Zihin ve beden arasındaki ilişki Leibniz'in ortaya koyduğu bu önceden kurulmuş uyum sayesinde ortaya çıkar. Yani Descartes gibi nedensel bir ilişki yerine metafiziksel zeminde bir ilişki kurmuştur. Leibniz monadlar arasında bir ilişkiden ziyade uzlaşımdan bahseder. Yani zihin ve beden kendi yasalarına uygun biçimde önceden kurulu uyum sayesinde bir uzlaşma içinde birlikte bulunurlar.

Görünüşte zihin ve beden birbirine etkide bulunuyormuş gibi görünür. Ancak bu etki doğrudan bir etki değildir. Düşünsel düzeyde olan bu etkileşim aslında uzlaşımsal bir tavidir. Yani bir monadın eylemleri ile diğerinin arasındaki bu uzlaşım önceden kurulu uyum ile yaşanır.

“Ruhlar nihai sebepler yasasına göre iştiha, amaç ve araçlarla fiilde bulunurlar Cisimler ise müessir sebepler veya devinim yasalarına göre fiilde bulunurlar. Ve her iki âlem, yani müessir sebepler ve nihai sebepler âlemi ahenk içindedir.”³⁵

Leibniz'e göre insan zihni ve bedeni Tanrı tarafından öyle bir düzenlenmiştir ki birbirleri üzerinde bir etkide bulunuyormuş gibi görünürler. Ancak zihninin ve bedeninin uyduğu yasalar birbirinden farklıdır. Beden fizik yasalarına göre hareket eder. Zihin eylemleri ise bir amaca yönelik ilerler. Leibniz'e göre Tanrı tarafından yaratılmış tüm maddeler yine Tanrı tarafından planmış şekilde sürekli olarak üretilmekte ve evreni temsil etmektedir. Yani monadlar arasında olup biten her şey mükemmel bir uyum içindedir. Leibniz'e göre bu uyum bir tözün diğer töz üzerine nasıl etki ediyormuş gibi görüldüğünün açıklamasıdır.³⁶

³² Leibniz, 2019, s.45

³³ A.g.e., s.47

³⁴ A.g.e., s.49

³⁵ A.g.e., s.49

³⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz, *The Correspondence between Leibniz and Arnauld*, (Düzenleyen: Jonathan Bennett), 2017, Erişim Tarihi: 25 Nisan 2022, s.31

https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/leibniz1686a_2.pdf

Leibniz'e göre Tanrı, ruhu öyle bir yaratmıştır ki ruhta olan şeyler ruhun kendi içsel edimlerinden kaynaklıdır. Bedenin kendini ruha uyumlaması gerektiği gibi ruhun bedene uyması için ruhun kendi rotasını değiştirmesi gerekmez. Her biri kendi yasalarına uyarak, zihin özgürce beden ise seçimsiz hareket ederek, aynı olgu içinde bir araya gelirler.³⁷

Leibniz'e göre insan zihni Tanrı dışında her şeyden bağımsız maddi olmayan bir tözdür. Yine ona göre zihinsel edimlerin doğuştan gelen ilke ve ideleri vardır. Yani tüm zihinsel durumlar duyulardan bağımsız kendi iç ilkeleri ile hareket etmektedir.³⁸

“Tümüyle farklı ruhlar söz konusu olmamakla birlikte, hayvanlardaki durum aşağı yukarı kusursuz ve gelişmişken, buna karşılık bizim olabildiğince salt zihinlerimiz ve kendiliğindenlik yasalarımızı hiçbir şekilde bozmayacak olan organlarımız vardır her zaman. Kendilerinin söylediklerine göre cisim ve yer kaplama idesini bir arada görmeye dayanan Kartezyenlerin sofizminin istisna tuttuğu boşluğu ve atomları onlardan çok farklı görüyorum. Her şeyin bugüne kadar kavradığımızın ötesinde, ayarlanmış ve düzenlenmiş olduğunu anlıyorum, her yerde organik madde var: boş, gereksiz, ihmal edilmiş ya da çok fazla biçim birliği içinde olan hiçbir şey yok, her şey farklı ama düzen içerisinde.”³⁹

O halde, Leibniz'e göre Tanrı başlangıçta planladığı önceden kurulu uyum ile evrendeki olgular üzerinde bir düzen ortaya koyar. Buna göre zihin ve beden arasındaki uzlaşım bu uyum sayesinde ortaya çıkar. Zihin ve beden Descartes'da olduğu birbirinden ayrı iki töz değil birbiriyle uyum için var olan tözlerdir. Ancak bu iki töz kendi içsel yasaları bakımından birbirinden farklıdır. Önceden kurulu uyum sayesinde bu yasalar bir düzen içinde ilerler. Dolayısıyla Leibniz için zihin-beden etkileşimi yoktur. Ancak Tanrı'nın yarattığı düzen öyle kusursuzdur ki biz görünüşte onlar arasında bir etkileşim olduğunu düşünürüz. Yine ona göre bu uyumun temelinde nedensel bir ilişki yoktur. Zihin ve beden uzlaşımsal bir tavırlar kendi içsel yasalarına uygun şekilde birlikte insanın özünde bulunurlar.

SONUÇ

Leibniz, zihin ve beden arasındaki etkileşim tartışmalarında kendisinden önce gelen Kartezyen düşünceye kafa tutmuş ve kendi yeni sistemini kurmuştur. Kartezyen düşüncenin kurucusu olan Descartes'e göre insanı oluşturan zihin ve beden birbirinden ayrı iki tözdür. Bu tözler can ruhları aracılığıyla etkileşim halindedir. Ona göre zihin bedeni nedensel bir zeminde etkilemektedir. Ancak Leibniz bu düşünceye katılmaz. Onun töz anlayışında bir bütünlük ve birlik söz konusudur. Dolayısıyla zihin ve beden birbirinden farklı değildir. Her ikisinin de özünde canlı olan monadlar ve her biri de birer monaddır. Monadlar birbirlerine herhangi bir etkide bulunamazlar. Onlar ancak

³⁷ A.g.m., s.32

³⁸ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Anlama Yetisi Üzerine Yeni Denemeler*, (Çev: Mehmet Alkan), Fol Yayınları, Ankara 2021, s.89

³⁹ A.g.e., s.86

kendi içsel ereklarine doğru hareket ederler. Bununla birlikte monadlardaki değişim ve devinim yalnızca kendi içlerinde mümkündür. Yani dışarıdan herhangi müdahaleye karşı direnç gösterme eğilimindedirler. Dolayısıyla zihin ve beden kendi içsel yasalarına göre hareket eder. Yani nitelik bakımından birbirinden farklıdır. Leibniz'e göre zihin ve beden arasında etkileşim varmış gibi görünür. Ancak onlar Tanrı'nın başlangıçta kurduğu önceden kurulmuş uyum sayesinde uzlaşım sağlayarak birlikte bulunurlar. Yani Leibniz'de Descartes'de olduğu gibi bir nedensellik ilişkisi yoktur. Ona göre zihin ve beden bir bütün içinde kendi içsel yasalarına tabii kalarak önceden kurulmuş ahenkle birlikte bir araya gelir.

Kaynakça

Akarsu, Bediha. Felsefe Terimleri Sözlüğü. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 1975.

Descartes, René. Duygular ya da Ruh Halleri. Çeviren Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Yay., 2015.

—. Felsefenin İlkeleri. Çeviren Mesut Akın. İstanbul: Say Yay., 2014.

—. Meditasyonlar. Çeviren Engin Sunar. İstanbul: Say Yay., 2019.

—. Ruhun Tutkuları. Çeviren Murat Erşen. İstanbul: Say yay., 2019.

—. Yöntem Üzerine Konuşma. Çeviren Murat Erşen. İstanbul: Say yay., 2013.

Heil, John. Zihin Felsefesi. Çeviren Seda Akbıyık ve Merve Bilgili. İstanbul: Küre Yay., 2020.

Jolley, Nicholas. Leibniz. Çeviren Deniz Soysal. İstanbul: Alfa Yay., 2021.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. Anlama Yetisi Üzerine Yeni Denemeler. Çeviren Ahmet Alkan. Ankara: Fol Yay., 2021.

—. Metafizik Üzerine Konuşma. Çeviren Nusret Hızır. İstanbul: Kırmızı Yay., 2021.

—. Monadoloji. Çeviren Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2019.

—. Philosophical Essays. Çeviren Roger Ariew ve Daniel Garber. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989.

—. The Correspondence between Leibniz and Arnauld, Düzenleyen: Jonathan Bennett, 2017 Erişim Tarihi:25 Nisan 2022

https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/leibniz1686a_2.pdf

Reçber, Mehmet Sait. «Düalizm, Swinburne ve Foster.» İslâmî Araştırmalar Dergisi 13, no. 2 (2000): 203-208.

SPİNOZA'DA DUYGULANIMLARIN MAHİYETİ: DUYGULANIMLARA CONATUS KAVRAMIYLA BAKMAK

Ali Korhan BÜLBÜL¹

1-GİRİŞ

Spinoza felsefesinin kendini açığa çıkardığı başlangıç noktası Tanrı kavramının bizatihi kendisidir. İnsanın yapıp etmeleri, doğayla/evrenle kurduğu ilişki, bilme isteği, varlığı bilme arzusu ve kısacası her şey Tanrı kavramının dışında değildir. Bizatihi onunla birlikte ve tözsel birliği içinde varolmaktadır. Bu noktadan hareketle insan, Tanrı'nın sonsuz iki modusuna sahip bir varlık olarak kavrayışını etkileniş, duygulanış düzeyinde gerçekleştirir. Bu iki unsur aynı zamanda duygulanışların kökeni ve onların hangi etkenler etrafında doğduğu hakkında da bilgi verir. Spinoza'nın bizlere sunmaya çalıştığı bakış açısı insanı bilgi, varlık ve değer alanlarında birleştirmektedir. Bunun odak noktasında ise Tanrı kavramı yer almaktadır. Dolayısıyla Spinoza felsefesinin çıkış noktasını kavramımız için bu nüansa dikkat etmemiz gerekir.

Spinoza felsefesinde insan duygulanışları neticesinde etkin ve edilgin olabilen bir varlık olarak tasavvur edilir. Etkin ve edilgin olması onun tutkularla hareket ettiği ve fikirlerin kavrayışını tutkuların etkisiyle gerçekleştirdiği söylenebilir. Dolayısıyla iyi ve kötünün bilgisi Spinoza'da bu minvalde açığa çıkar. Etkin olmak hiçbir dış nedenin etkisinin olmaması ve insan doğasının herhangi gerektirilmiş bir pozisyonda olmadan upuygun fikirlere sahip olması anlamına gelir. Edilgin olmak ise dış bir nedenin etkisiyle insan doğasının gerektirilmiş bir pozisyonda olması ve bunun sonucunda upuygun olmayan fikirlere sahip olması demektir. Tanrı'nın tek töz oluşu Conatus'un mahiyetini belirlemede en önemli etken olmak durumundadır. Conatus bir varlığın maruz kaldığı dış neden/nedenler karşısında varlığını korumaya, sürdürmeye dair derin bir ısrar içinde olarak, bu ısrarının farkında olması anlamına gelmektedir. Bir şeyin kendi varlığını koruması ve bunu sürdürmek için bir çaba içerisinde olması demek, onun upuygun fikirlere sahip olması ya da olmaması anlamına gelmektedir. Ayrıca upuygun bir fikre sahip olmak varlığını korumaya ve sürdürmeye eğilimli olan bir varlığın fiili özünü gerçekleştirmesine neden olmaktadır.

Spinoza felsefesinden insan Tanrı ile varolan, upuygun fikirleri onun sayesinde edinen, varlığının fiili özünü Tanrı sayesinde gerçekleştiren ve duygulanışlarının kökenini yine onda bulan

¹ Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, İletişim: bkorhan28@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-8708-8815>.

bir varlıktır. Duygulanışların kökeni dair upuygun bilgileri açığa çıkarmak Tanrı bilgisine ulaşmaktan ve onun bilmekten geçer. Dolayısıyla insanın Tanrı'yı bilmesi demek duygulanışlarının kökenini bilmesi demektir. Bu bilme süreci iyinin ve kötünün bilgisini içinde taşır. Arzuyla ilintilidir, aktif ve pasif duygulanışların artıp azalmasında etkilidir.

2-CONATUS KAVRAMININ MAHİYETİ

Duygulanışların kökeni sahip olduğumuz fikirlerin aktif ya da pasif oluşuna göre temellendirilmektedir. Duygunışların köken olarak doğduğu temel duygu arzunun ta kendisidir. Arzu doğamızda bulunan, eyleme kudretimizi artıran/azaltan ve fiili özün gerçekleştiricisi olan bir duygudur. Arzu aynı zamanda insan doğasını tehlikeye sürükleyen ve onu tutkuların kölesi haline getirecek bir etkiye sahiptir. Ancak bu etki her zaman sabit düzlemde ilerlemez.² Kişinin dış dünyada yaşadığı maruz kalma biçimleri arzunun ilerleyeceği düzlemi belirlemede pay sahibidir. Dış dünyada karşılaştığımız bu maruz kalma biçimleri bize salt bir iyilik ya da kötülük listesi sunmaz. İyinin ve kötünün bilgisi maruz kalma biçimlerimiz sonrasında yaşadığımız duygulanımlarla açığa çıkar. Bu noktadan hareketle arzu duygusu insan doğasının nedensellik yasasına tabi olmasıyla beliren bir sürecin ürünüdür. Ayrıca sürecin dayandığı en temel nokta ise Conatus'tur. Conatus varlıkta kalmaktaki ısrarın bir ürünüdür. Yaşama arzusunun temelidir. Arzuladıkça yaşamaya karşı olan sürdürülebilirliğin bir ifadesidir.³

Conatus varlıkta kalmaktaki ısrardır. İnsan doğasının kendisinde verili ve zorunlu olarak var olan bu temel itki hiçbir dış neden tarafından ortadan kaldırılamaz. Çünkü Conatus sonsuza kadar kendisini devam ettiremez. Sonsuza kadar devam etmesi demek onun tek tözün tanımına istinat edilmesi demektir. Bu ise zorunlu olarak imkânsızdır. Conatus sonlu bir zaman diliminde sonlu bir varlıkta kalma stratejisidir. Bir varlığın varlıkta kalmaktaki ısrarı ve direnci o varlığın fiili özünü oluşturur. Yani yaşama isteğini gerçekleştirmek ve varlığını yetkinleştirme eğiliminde olan her varlık, bu fiili özü gerçekleştirme çabası içinde olur.⁴ Fiili özünü gerçekleştirme eğiliminde olan her varlık Conatus'unu yetkinleştirmek, eksiksizleştirmek ve olabilme olanaklarını üst düzeye çıkarmak için verdiği çabanın zorunlu bir ifadesidir. Çünkü insanın yaşama yönelik duyduğu bu

²Spinoza, *Etika*, Dördüncü Bölüm, Önerme XV, s.210.

³Çetin Balanuye, *Spinoza Bir Hakikat İfadesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2019, s.140

⁴a.g.e., s.146-147.

arzu bu çabayı bahsettiğimiz minvallere taşıyacak gücün de içerimlerine sahiptir.⁵ Spinoza bu meseleyi: “Her şey kendi varlığında devam etmek için elinden gelen bütün çabaları sergiler.” şeklinde dile getirerek

varlıkta kalma ısrarının yaşama duyulan arzuyu bir çaba minvaline yerleştirmekle mümkün olduğunu söyler.⁶ Ayrıca varlığı sürdürme ve varlıkta kalma ısrarı fiili özün yaşama arzusu bağlamında gerçekleştirilmesine denk düşer. Spinoza: “Her şeyin kendi varlığında sürüp gitmek için harcadığı çaba, o şeyin fiili özü dışında bir şey değildir.” diyerek meseleyi serimler.⁷

Conatus’u varlıkta kalmaktaki ısrarın bir çabası olduğunu ve fiili özü gerçekleştirme yönünde bir eğilim minvali olduğunu ortaya koyduktan sonra ruhta meydana getirdiği etkinin hangi temel duygulanımları meydana getirdiğini izah etmemiz gerekiyor. Çünkü Conatus’un yaşama arzusunu harekete geçiren bir çaba ile arzuyla bütünleşmiş bir yaşamın erişim kategorisi olduğunu düşünüyorum. Bu açıdan hareketle ruhun eyleme kudretini arttıran-azaltan, tamamlayan-eksiltan erişim minvallerinin bazı temel duygulanımları meydana getirdiğini söylüyoruz. Spinoza açısından Conatus’un fiili özünü gerçekleştirme üç temel duygulanımı doğurur. Bunlar: Arzu, Sevinç ve Keder’dir. Bu duygulanımların temel başlangıç noktası ruhun açık-seçik fikirlere sahip olması kadar bulanık fikirlere de sahip olmasında yatar. Hem açık-seçik fikirlere hem de bulanık fikirlere sahip olan ruh varlığını korumak ve sürdürmek için belli bir süreç dâhilinde çabasıyla kendisini saklar. Daha sonra bu çaba ondan belli bir farkındalık düzeyinin oluşmasına da olanak tanır.⁸ Açık-seçik fikirler ile bulanık fikirler insan doğası hakkında iki koşulun açığa çıkmasına neden olur. İlkin: “insanın bütün bir doğa içindeki tekil bir modus olarak yeri”, ikincil olarak ise: “insanın kendini sakınma arayışı” dır.⁹

Spinoza’da duygulanımların neden olduğu etkiler farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Bir dış nedenin etkisiyle gerçekleşen bazı olgusal karakterli etkiler zararsız, acı verici olmayan ya da nötr bir tipolojiye sahip olabilir. Buna bedensel duygulanımlar(*affectiones*) adını vermek mümkündür. Bu etkilere diğer varlıklarda aynı biçimde maruz kalır. Maruz kalınan bu etkiler Conatus’un yaşama duyduğu arzuyu, sarf ettiği çabayı ve varoluşu sürdürme itkisine bağlı olan birtakım sonuçlar doğurur. Sonuçların genel karakteristiği olumlu, olumsuz ya da nötr olabilir. Bu

⁵Feyza Şule Güngör, “Spinoza’da İyi ve Kötünün Conatus (En İyi Şekilde Varlıkta Kalmakta Israr) Bağlamında Değerlendirilmesi”, *FLSF(Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 20 (2015), s.136.

⁶a.g.e., s.137.

⁷a.g.e., s.138.

⁸a.g.e., s.138.

⁹Reijen, 2019: s.42.

tamamen maruz kalma biçimlerinin bedensel duygulanımlarda yarattığı etkiyle alakalı bir durumdur. Dış etkilerin algılanışı ve bunun deneyimlenişi insan ve diğer varlıklarda duyusal bir sevinç ile keder algısının oluşmasına neden olur. Bu duygular bedenin zevk ile acıyı duyumsamasından başka bir şeye işaret etmez. İnsanlar bedensel duygulanımları hissettikleri zaman sevinç ve keder duygularının nedenleri hakkında bir izlenim elde etmeleri kaçınılmaz bir durumdur. Etkilerin nedenlerine dair sahip olduğumuz fikirler doğru veyahut yanlış olabilir. Bu ayırmda fikir etkinse “doğru” edilginse “yanlış” olarak tanımlanır. Edilgin bir durumda olan bir insan herhangi bir davranışta bulunmaz, şeylerin neliklerini üzerine bir akıl yürütme süreci içinde bulunmaz. Sadece belli birtakım tutkuların(passio) etkilerine karşı boyun eğriz ya da upuygun olmayan fikirlerle başka bir şeyleri yargılama eğilimi içinde oluruz.¹⁰

Duygulanımların neden olduğu etkileri tartıştıktan sonra şimdi daha önceki konumuza yeniden dönelim. Spinoza Conatus’u bir varlığın varlıkta kalmaktaki ısrarı ve yaşama karşı duyulan bir arzu olarak tanımlamıştı. Bu arzunun insanın fiili özünü gerçekleştirmesinden başka bir şey olmadığını söylemişti. Bu noktadan hareketle meseleyi tekrardan açımlayacak olursak Spinoza’nın önerme IX’teki kanıtlama bölümüne bakmamızda yarar var. Kanıtlama bölümünde konuya ilişkin şunları söylüyor:

“Uygun olan ve upuygun olmayan fikirler, göstermiş olduğum gibi, Ruhun özünü meydana getirirler ve onu belirsiz bir sürede saklamaya çalışırlar. Ruh Bedenin duygulanışlarının fikirleri aracılığıyla kendi hakkında içten bir bilgiye zorunlu olarak sahip olduğundan, kendi çabası içinde içten bir bilgiye sahiptir.”¹¹

Spinoza Conatus’un işlevini kanıtlama bölümünde bu şekilde serimlemektedir. Ancak Spinoza Conatus ile ilgili arzu ve iştah kavramlarını gündeme getirir ve bazı temel ayrımlar yapar. Bu hususu önerme IX’in Scolie bölümünde gündeme getirir:

“Bu çaba, yalnız Ruha çevrildiği zaman, irade adını alır; fakat Ruh ve Bedene çevrildiği zaman, insanın özünden başka bir şey olmayan iştah adını alır ki, onun tabiatından zorunlu olarak kendi korunmasına yarayan her şey çıkar; bundan dolayı insan buna meyleden her şeyi yapmakla gereklenmiştir.”¹²

Conatus ile ilgili temel ayrımları yaptıktan sonra ele almamız gereken bir diğer mesele ise üç temel duygulanımın ne olduğu ve insan tabiatını nasıl etkilediğini ilişkin görüşü ortaya koymaktır. Bu duygulanımların arzu, sevinç ve keder olduğunu söylemiştik. Arzu duygusu her şeyden önce “varlıkta kalmaktaki ısrarın” sürüp gitmesinden başka bir şey değildir. Bu bakış açısı

¹⁰a.g.e., s.43.

¹¹a.g.e., s.138-139.

¹²a.g.e., s.139.

bize Conatus'un tanımını verir. Nitekim arzu insan söz konusu olduğu zaman Conatus'un kendisine işaret edilir. O halde arzu eyleme kudretini arttırmaya dönük olan çabamızın canlı bir dinamizmidir.¹³ Arzu duygusu sevincin peşinde giden temel bir duygulanımdır. Yani sevinç eyleme kudretinde ve varoluş gücünde bir artışın meydana gelmesiyle yaşanan bir histir. Bu his içsel kuvvetimizin bizdeki canlı bir dinamizmidir. İçsel kuvvetimizdeki dinamizmin artışına işaret etmektedir. Dinamizmdeki azalışı keder olarak yorumlamak mümkündür. Arzunun eyleme kudretinde ve varoluş gücünde bir artış ve azalış stratejisi olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktadan hareketle Spinoza temel duygulanımları sahneye koyarak felsefesi için hem antropolojik hem de etik bir temel inşa etmiştir.¹⁴ Spinoza arzu konusunda böyle bir strateji önerdikten sonra onun hem bireyin eyleme kudretini arttıracak hem de sevincin kederden kaçmaya olanak tanıyacak bir temel motivasyon olduğunu bizlere sunar. Bu motivasyonda sevince yönelen, kederden kaçan ve sevinçle gelen olayları destekleyen bir kapsama sahiptir. Dolayısıyla sevinçle gelen her şey iyidir ve iyinin bilgisini taşır. İnsan bir arzu varlığı olarak asıl mesele etmesi gereken şey yaşama sadece sevinç temelinde bir arzuyla bakmak değildir. Bunun da ötesinde bu arzunun onun için temel bir itki olduğunun farkına varmasıdır. Yani kendi varlığını koruma ve sürdürme eğilimi hem iyi bir yaşam olanağının hem de bilgece bir mutluluğun temel ifadesidir.¹⁵ Arzu tutkuların kölesi olmaktan kurtaran, aklın bilgisini Tanrı bilgisiyle birleştiren ve eylemlerimizi özgürleştiren bilge bir duygudur. Arzu bizi ıstıraptan ve melankolik etkilerden korur. Çünkü o bizim bilge çabamız için yürüdüğümüz bir yoldur.

Arzu duygusunun Conatus'un kendisi olduğunu daha önceden ifade etmiştik. Arzuyla birlikte Spinoza bir temel duygulanım açılar. Oda sevincin ta kendisidir. Sevinç varlıkta kalmaktaki ısrarın bir artış zemini ya da heyecanıdır. Ayrıca fiili özü gerçekleştirmekteki kararlılıktır. Bedenin duygulanışlar karşısından etki gücünde bir artma durumu söz konusuysa ve dış nedenlerin zorunlu nedensel ilişkisiyle gerçekleşiyorsa burada insan sevinç ile duygulanıyor demektir. Yani sevinç özü itibariyle arzun duygusundaki artışın ya da yetkinleşmenin bir sonucudur diyebiliriz.¹⁶ İnsan tabiatı etkilenen, etkileyen, duygulanan bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla bu üçlü süreç içinde insan tabiatı iyi ve kötü arasında bir tercihte bulunmak zorundadır. Çünkü iyi ve

¹³Robert Misrahi, *Spinoza Sözlüğü*, çev., Ece Durmuş, İstanbul: Otonom Yayınları, 2019, Arzu, s.24-25.

¹⁴*a.g.e.*, s.25.

¹⁵*a.g.e.*, s.25.

¹⁶Candaş Bolgöl, "Aristoteles ve Spinoza'da Duygulanım-Akıl İlişkisi" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), s.71-72.

kötünün kaynağını duygulanımlar oluşturur. Bu duygulanımlardan biri olan sevinç duygusu insanın maruz kalma biçimlerinde iyiye doğru yönelmesi ve tercihlerini buna göre yönlendirme itkisi yatar. Yani insan için iyi bir maruz kalma biçimi onun arzusunu arttırma ve yetkinleştirme yönünde sergilediği bir çabaya karşılık gelir.¹⁷ Sevinç duygusu aynı zamanda hem bedenin hem ruhun bir bütün ve eş zamanlı olarak eyleme kudretini arttıran bir özelliğe sahiptir. Bu noktadan hareketle varoluşu olumlama ve eyleme kudretini harekete geçirme edimleri sevinç sayesinde mümkün olmaktadır. İnsanın yaşam içindeki tüm çabası iyiye yönelmek, içsel dinamizmi arttırmak ve eyleme kudretini yetkinleştirmeye yöneliktir. Bunları sağlayan şey ise sevincin beden ve ruha vermiş olduğu dinamik motivasyonel gücün ta kendisidir. Akıl da bu noktada hem tutkuların zararlı etkisinden kendini korumak hem de sevinç duygusuyla birlikte yetkinleşmek ister. Bu yetkinlik onda “erdem” ile “bilgeliğin” kapılarını aralayacak gücü inşa eder. Sevinç aynı zamanda etkin bir duygu olduğu kadar etkileri bakımında edilgin bir mahiyete sahip tutku olabilmektedir. Bunun nedeni bizim dış nedenlerin zorunlu nedenselliğiyle sahip olduğumuz bazı bulanık fikirlerin Ruhta bir pasiflik meydana getirmesinden dolayıdır. Edilgin/pasif/bulanık bir sevinç insan tabiatını bir nesneye bağımlı kılabilir. Bu tarzda bir sevinç bizim için yabancılaştırıcı bir kedere dönüşür.¹⁸

Spinoza duygulanışların neden olduğu etkiyi açıklamak için bir temel duygulanımı daha gündeme getirir. Oda keder duygusunun ta kendisidir. Keder Spinoza’da Conatus’un “varlıkta kalmaktaki ısrarın biz azalışı, eyleme kudretindeki yetkinliğin düşüşü ve fiili özü gerçekleştirme sürecindeki isteksizliği” olarak tanımlamamız mümkündür. Keder bedene ait bir etkide bulunduğu zaman acıya neden olur. Beden ve Ruhu aynı anda etkide bulunduğu bu seferde melankoliye sebep olur. Kederin insan tabiatını etkilemesiyle doğan bu iki duygulanış arzusunun yetkinlikten yoksun halidir diyebiliriz. Çünkü arzu duygusu doğası gereği iyiye yönelmek ve yetkinleşmek yönünde bir eğilim sergiler. Ancak kederle duygulandığı zaman kötüye doğru yönelir ve yetkinliği de azalır. Keder bizatihi kötü bir maruz kalma şeklinin bizde uyandırdığı bir yetkinlikten uzak olma durumudur. Spinoza kederin neden olduğu duruma ilişkin benim sunmuş olduğum argümana ek olarak şunu söyler: “Bedenimizden varoluşumuzu uzaklaştıran fikir Ruhumuzda bulunamaz ve ona aykırıdır.”¹⁹ Yine devam eden önermede ise şunu ekler: “Bedenimizde onun etki gücünü arttıran

¹⁷Merve Geçer, “Spinoza’da Conatus Kavramı Bağlamında Duyguların Çözümlemesi” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), s.55.

¹⁸a.g.e., s.197-198.

¹⁹a.g.e., s.139.

veya eksilten, tamamlayan ya da tutan her şeyin fikri Ruhumuzda düşünme gücü üzerine aynı etkiyi yapar.”²⁰

Spinoza’nın keder duygulanışını ilişkin söyledikleri onun etki gücünü ortaya koymamız açısından son derece önemli bir referans noktası sahiptir. O bu iki önermede keder duygulanışının beden ile ruh arasında nasıl bir etki mekanizmasına sebep olduğunu açık-seçik bir şekilde ortaya koymaktadır. Keder depresif ve karanlık bir mahiyete sahip bir duygulanımdır. Sevinç duygusunun edilgin hale dönüşmüş formudur. Ayrıca ıstırap, melankoli ve tevazu gibi edilgin karakterli duyguların temelinde de keder duygulanışı vardır. Bu duygulanım temel bir edim minvalidir. Çünkü kendisinden hep edilgin duygular doğar. Edilgin bir karaktere sahip olan bu duygular yetkinlikten uzak bir pozisyona düşmemize neden olurlar. Yanlış bir fikrin neden olduğu durum bizi yetkinlikten uzak tutar. Ayrıca sahip olduğumuz yanlış fikirler; edimlerimizi, izlenimlerimizi ve imgelemelerimizi olumlamak anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla keder kötü bir maruz kalmanın yarattığı bir güç yoksunluğu halidir.²¹

Duygulanışların kökeni ve onların tabiatı Spinoza’da Conatus kavramı minvalidinde açıklanmaktadır. Conatus bütün eylemlerimize yön veren, duygulanımları kontrol eden, yaşamı koruma ve sürdürme eğilimlerini yöneten ana bir yapıdır. Bu yapı ruh-beden paralelizminin, Tanrı-insan birlikteliğinin bir karakteristiğidir. Conatus’un neden olduğu üç temel duygulanımdan —Arzu, sevinç, keder— diğer bütün duygulanımlarımız doğar. Sonuç itibariyle Spinoza Conatus’tan hareketle en genel arzu, sevinç ve keder duygulanışlarının tanımına ulaşır. Bu tanımlar Etika’nın üçüncü bölümünün ana bir fikrini sunmaktadır. Arzu hakkında Spinoza: “Arzu, insanın kendisinde verilmiş olan herhangi bir duygulanışla bir şey yapması gerektirilmiş olarak düşünülmesi bakımından, o insanın özüdür.”²² Sevinç hakkında ise şu tanıma ulaşır: “Sevinç insanın daha az bir yetkinlikten daha büyük bir yetkinliğe geçişidir.”²³ Sonraki tanımda devam eder: “Keder, insanın daha büyük bir yetkinlikten daha az bir yetkinliğe geçişidir.”²⁴ Üç temel duygulanım hakkında genel bir tanım veren Spinoza Conatus’un yönelim alanı inşa etmiş olur. Arzunun iradeye dönüşmüş haline sevinç, iştaha dönüşmüş haline ise iştah diyoruz. Arzu ise fiili özün kendisidir.

²⁰a.g.e., s.139.

²¹a.g.e., s.151-153.

²²a.g.e., s.180.

²³a.g.e., s.181.

²⁴a.g.e., s.181.

Conatus bir varlığın etkinlikte bulunma ve aktif fikirler bağlamında kendisini ifade etme sürecidir. Bunu bir modus olarak görebiliriz. İnsan bu noktada Tanrı'nın fikir ve duygulanımlarıyla onun modusudur hem de etkinlikte bulunma ve aktif bir statüde olma noktasında da bir modustur. İnsanın sahip olduğu bu durumlar Conatus'unu harekete geçirmesiyle mümkün olmaktadır. Etkinlikte bulunan ve aktif bir statüye sahip bir varlık olan insan kendi varlığını korumaya ve sürdürmeye eğilimli hale gelir. Bu durum onun bazı dış nedenler tarafından belirlenerek eyleme geçtiğini olumlar.²⁵

Spinoza açısından Conatus kavramı arzu, irade ve iştah kavramlarıyla yakından ilişkilidir. Arzu, irade ve iştah gibi kavramlar Conatus'un temel özniteliklerini oluşturur. Arzu insanın varlıktaki ısrarını devam ettirmeye, irade arzuyu harekete geçirmeye ve varlığını korumaya doğru yol aldırmaya, iştah ise arzudan doğan güç istencinin kendisini ifade eder. Conatus ile birlikte insanın özünde meydana gelen çaba eğer ruha istinat edilirse bunu irade adını alır. Eğer bu çaba Ruh ile Beden'e dönerse bu sefer insanın fiili özünü yansıttığı için iştah adını alır. Arzu ise iştahın kendisi olmakla birlikte onun bilgisine sahip olmak ve onun farkında olmak demektir. Görüldüğü üzere Conatus'un özniteliklerinin vardığı nokta yine insanın varlıkta kalmaktaki çabasına dayanıyor.²⁶

3-SONUÇ

Spinoza 17.yüzyıl felsefesinin rasyonalizm kanadındaki ikinci büyük temsilcilerinden birisidir. Felsefesinin en önemli konusunu işlediğı kitabı olan Etika ise onun başyapıtıdır. Etika'nın temel konusu Tanrı'dır. Tanrı konusuyla birlikte töz metafiziğı kitapta önemli yer edinir. Töz metafiziğı, Descartes'in Kartezyen düalizmine karşı monist bir töz anlayışının hakim olduğı bir anlayışı içinde barındırır. Spinoza Etika'da Tanrı konusunu işler ve felsefi sistemini —epistemoloji, ontoloji, aksiyoloji— Tanrı kavramı üzerinde inşa eder. Nitekim Tanrı'yı bilmek demek insanın kendi duygulanımlarını bilmesinden ve onların doğasını keşfetmekten geçer. Bu noktadan hareketle Spinoza duygulanımların akılla kontrol edilmesi gerektiğini vurgular. Ancak bu kontrol süreci salt bir duruma karşılık gelmez. Aksine Spinoza bize burada cazip bir teklif sunar. Duygulanımları kontrol etmek için önce onların etkilerini bilmemiz gerektiğini ve ondan sonra akılla kontrol edilmesinin daha makul olacağını söyler.

²⁵Atbakan, Utkan, B. Spinoza'da Modus ve Conatus Kavramları Bağlamında Sevinç ve Keder Sorunu (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), 2012, Bursa.

²⁶a.g.e., s.139

Duygulanımların insan varlığı üzerindeki etkisini Etika'nın 3.bölümünde toplam 59 önermeyle ortaya koymaya çalışan Spinoza, burada bir kavramın varlığını dile getirir. Bu kavram Conatus'tur. Conatus insanın varlıkta kalmaktaki ısrarın bir tecellisidir. Conatus ruhun bir fonksiyonu haline gelirse irade, bedenın bir fonksiyonu haline gelirse iştah adını alır. Aynı zamanda Conatus insanın fiili özünü gerçekleştirmesidir. Fiilin özün gerçekleşmesi sırasında insan üç temel duygulanımla karşılaşır. Bu karşılaşmalar iyinin ve kötünün bilgisini de ayrıca verir. Arzu, sevinç ve keder insanın fiili özünü gerçekleştirirken karşılaştığı ve etkilendiğı duygulanımlardır. Arzu insanın özünü oluşturan bir duygulanımdır, sevinç az bir yetkinlikten daha çok bir yetkinliğe geçiştir ve keder ise çok bir yetkinlikte daha az bir yetkinliğe düşüşü ifade eder.

Sonuç itibariyle Spinoza upuygunluk, aktiflik/pasiflik, etkinlik/edilginlik gibi kavramlar etrafında insanın yaşamış olduğı duygulanımları Conatus ile açılmaktadır. Bu açıklama biçimi bize duyguların doğasını tanımaya, onların zararlı etkilerinde korunmaya dönük bir hareket noktası inşa edecektir.

4-KAYNAKÇA

- Arıcan, Kazım, M. Spinoza Felsefesi Üzerine Yazılar, 1.Baskı. Ankara: Divan Kitap, 2015.
- Atbakan, Utkan, B. "Spinoza'da Modus ve Conatus Kavramları Bağlamında Sevinç ve Keder Sorunu" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Bolgöl, Candaş. "Aristoteles ve Spinoza'da Duygulanım-Akıl İlişkisi" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Balanuye, Çetin. Spinoza Bir Hakikat İfadesi,3.Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Geçer, Merve. "Spinoza'da Conatus Kavramı Bağlamında Duyguların Çözümlemesi" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Güngör, F. Şule. "Spinoza'da İyi ve Kötünün Conatus(En İyi Şekilde Varlıkta Kalmaktaki İsrar) Bağlamında Değerlendirilmesi". FLSF(Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi. S.20 (2015): 133-144.
- Misrahi, Robert. Spinoza Sözlüğü. çev. Ece Durmuş. İstanbul: Otonom Yayınları, 2019.
- Reijen, van Miriam. (2019). "Spinoza'nın Duygu Felsefesi. Ruh Hazırdır Ama Ten Güçlüdür". (Ed. Cemal Bali Akal). Spinoza Daima. (39-53). İstanbul: Zoe Kitap.
- Spinoza. Etika, 5.Baskı. Ankara: Dost Kitabevi, 2014.

JEREMY BENTHAM'IN FAYDACI AHLAKI

Sevil AĞTAŞ¹

Giriş

Mutlulukçu, benci, hazcı veya faydacı etikler, insanın mutlu olma çabasını hayat pratiğinin anlamı olarak görür ve mutluluk ilkesini en üst normatif ilke olarak tanımlar.² Düşünce tarihi boyunca farklı şekillerine rastladığımız mutlulukçu ahlak öğretisini, İlkçağ felsefesine kadar götürmemiz mümkündür; burada mutluluk, hedonizm (hazcılık) olarak karşımıza çıkmaktadır. Felsefe tarihinde hedonizmin ilk temsilcisi Sokrates'in öğrencisi Aristipos ve onun bağlı olduğu Kirine Okuludur. Aristipos, mutluluğun haz, hazzın da mutluluk olduğunu belirtmektedir. Hazlar arasında niteliksel değil de niceliksel ayırım yapmanın mümkün olduğunu dile getiren Aristipos, hazlar arasından en yüksek olanın tercih edilmesi gerektiğini ifade eder. Ona göre birey, müzik dinleme, felsefe yapma gibi ruhsal hazlardan, yeme içme, cinsellik gibi bedensel hazlara yönelmelidir. Ancak Aristipos ruhsal hazları da yok saymaz sadece bedensel hazlara kıyasla önemi ikinci derecedir.³ Mutluluğu bedensel hazdan ziyade, hazzı inceltilmiş ve genişletilmiş olarak ele alan Epiküros, İlkçağın dikkat çeken bir başka hazcı düşünürüdür. Ona göre, bireyin ahlaksal eylemlerinin amacı sadece bedensel hazlara ulaşmak olmamalıdır. Birey, anlık ve geçici hazların sağlayacağı mutluluğun aksine, daha uzun vadede mutluluk getirecek hazlara yönelmelidir. Epiküros, niteliksel hazları öne çıkarması ve onları bedensel hazlardan daha önemli sayması bakımından Aristipos'tan ayrılmaktadır. Antisthenes, Diogenes ve Krates tarafından oluşturulan Kinik Okulda hazcılığın diğer savunucusudur: Onlar, mutluluğu, dışa dönük eylemlerden ziyade içe dönük eylemlerde yakalamanın mümkün olduğunu savunurlar.⁴ Kısacası, hedonist etikçiler, insanın en yüksek amacının mutluluk olduğu ve mutluluğun da haz ve zevk olduğu noktasında uzlaşılar da neyin en çok haz verdiği noktasında fikir ayrılığı yaşamaktadırlar.

İlkçağın hedonist ahlak savunucularından birkaçını ele aldıktan sonra Ortaçağ'a değinmeden Yeniçağ düşüncesine geçiş yapılabilir. Çünkü Ortaçağ'da ahlak dinden bağımsız bir şekilde ele

¹ Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı.

² Annemaria Pieper, *Etik Giriş*, (Çev: Veysel Atayman & Gönül Sezer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 131.

³ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006, s. 166-167.

⁴ Doğan Özlem, *Etik*, Notus Kitap, İstanbul 2019, s. 61-63.

alınmamaktaydı. Yani ahlaksal yaşam dine göre oluşturulmaktaydı. İlkçağ felsefesi insanın bu dünya üzerindeki mutluluğundan hareket ederken, Ortaçağ felsefesi öbür dünya mutluluğundan hareket etmekteydi. Ortaçağın Tanrı ve din merkezli felsefe anlayışından sonra Yeniçağ ile birlikte felsefi düşünüş tekrar insana yönelmiştir.

Yukarıda ifade edilen hedonist öğretiler, İlkçağda geliştirilmiş ve yaygınlaştırılmıştır. Bununla birlikte, bu öğretiler, yeniçağın etik öğretilerini de etkilemiştir. Ancak İlkçağın mutlulukçu öğretileri bireyci ve bencil bir yapıya sahipken, Yeniçağın mutlulukçu öğretileri toplumcu bir eğilime sahiptir. Başka bir ifadeyle, İlkçağın mutlulukçu öğretileri bir kişinin mutluluğuna odaklanırken, Yeniçağın mutlulukçu öğretileri daha fazla kişiye odaklanmaktadır. Yani, “en çok sayıda kişinin en yüksek mutluluğuna”. İlkçağın mutlulukçu öğretilerinden etkilenen ve Anglosakson dünyasında hâkim olan bu yeni öğreti utilitarizm (faydacılık) olarak adlandırılır.⁵ Faydacı öğretiyi hazırlayan düşünür olarak karşımıza Francis Bacon çıkmaktadır. Ahlak alanını din alanından tamamen ayıran ve din olmadan da ahlaktan söz edilebileceğine vurgu yapan Bacon, ahlaksal alanın kaynağı olarak doğayı göstermektedir. İyi kavramını fayda kavramıyla özdeş gören Bacon, ahlaksal yaşamın dine göre değil, fayda ilkesine göre oluşturulması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre, faydalı olanda çifte ahlaksal erek vardır: Bireysel iyilik ve toplumsal iyilik. Ancak doğanın her alanında olduğu gibi insan yaşamında da toplumsal iyilik bireysel iyilikten önce gelmektedir. Böylece, topluma faydalı eylem, gerçek erdem olarak kabul edilmektedir. Anglosakson etikte geniş etki yaratan bu düşünce ilk olarak Bacon’da karşımıza çıkmaktadır.⁶ Yeniçağın bir başka düşünürü olan Thomas Hobbes, doğal bir ahlak kurmaktadır: İnsanın doğal durumundan hareket eden Hobbes, insan doğasının bencil olduğunu ve kendini koruma içgüdüsüne sahip bir yapısı bulunduğunu belirtmektedir. Hobbes, etikte egoizmi savunur ve bu egoizmi psikolojik temellere dayanır. Kişi, tüm eylemlerinde, kendi çıkarını göz önünde bulundurmaktadır; kendi adına en yüksek iyiyi hangi eylem sağlayacaksa, o eylemi tercih etmektedir.⁷ Ancak Hobbes bu noktada kalmaz. Doğası gereği bencil ve kendini koruma içgüdüsüne sahip olan insan, sürekli savaş halinde olur. Bu savaş korkusu insanları belli siyasal ve ahlaksal ilkeler altında yaşamaya iter. Kısacası bu korku, ahlakın toplumsal ve siyasal bir bakış açısı içinde ele alınmasına neden olur. Faydacı etik adı altında anılan John Locke da Hobbes ile aynı düşüncededir. Ona göre ahlak

⁵ Özlem, s. 69,74.

⁶ Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1982, s. 120-121.

⁷ William Frankena, *Etik*, (Çev: Azmi Aydın), İmge Kitapevi Yayınları, Ankara 2007, s. 48.

fenomeni doğal durumdan toplumsal duruma geçiş için gereklidir.⁸ Faydacı etik alanında dikkat çeken bir başka isim de David Hume'dur. Ahlakı, akla değil de duyguya dayandıran Hume, iyi ve kötünün ayrımını haz ve acı üzerinden gerçekleştirmektedir. Ancak onda eylemlerin temel hedefi haz ve acı değildir. Hume, erdem ve duygudaşlık kavramları üzerinden etiğe sosyal bir boyut kazandırmaktadır.⁹

Faydacı etiği daha sistemli hale getiren düşünür Jeremy Bentham'dır. O, yukarıda ismini zikrettiğimiz düşünürlerin yapamadığını yaparak faydacılığı bir sistem haline getirmiştir. Faydacı fikirler yüzyıllar boyunca birçok filozofta bulunmuştur: Antik Yunandan İskoç Aydınlanmasına kadar faydacılığın izlerini görmek mümkündür. Ancak faydacılık, XVIII. yüzyılın sonlarında sadece belirgin bir felsefi okul olarak açıkça tanımlanmıştır. En önemli faydacılardan biri de Bentham'dır.¹⁰ Kökenini Antik Yunana kadar götürmemiz mümkün olan faydacılığın ilk kurucu ismi olarak Bentham'ı zikredemesek de faydacılığı sistemleştiren ilk düşünür olarak nitelendirmemiz yanlış olmayacaktır.¹¹

Bentham'ın, faydacılığı nasıl ve ne şekilde ele aldığını ortaya koyma amacını taşıyan bu çalışma, betimleyici bir karaktere sahiptir. Bu sebeple, Bentham'ın faydacı ahlak anlayışına yöneltilen eleştiriler çalışmamızın kapsamı dışındadır. Çalışmamızda Bentham'ın fayda ilkesine, haz-acı kavramlarına ve felicific calculus'una yer verilecektir.

Biz çalışmamızda, Bentham'ı ele alacağız ancak Bentham'dan sonra faydacılığın ikinci büyük temsilcisi olan John Stuart Mill'de değinmek gerekmektedir. Mill'e göre, insan doğası, mutluluğun bir parçası veya mutluluğun aracı olmayan hiçbir şeyi arzulamayacak şekilde yaratılmıştır. Bundan dolayı, mutluluk, insan eyleminin yegâne amacıdır ve ona ulaşmak tüm insan eylemlerinde kullanılması zorunlu ölçüdür.¹² Mill, bir eylemin doğruluğunu veya yanlışlığını şu şekilde belirlemiştir: Mutluluğa götüren eylemler doğrudur, mutluluğa götürmeyen eylemler yanlıştır. Mutluluk ise hazzın varlığı ve acının yokluğudur; mutsuzluk ise acının varlığı ve hazzın yokluğudur. Hazlar arasında niteliksel ve niceliksel ayrım yapan Mill, Bentham'ın niceliksel hazlara önem verdiğini, öne çıkardığını ancak niceliksel hazların “en yüksek sayıda insanın en yüksek mutluluğu” ilkesine temel sağlayamayacağını belirtmektedir. Yani fayda ilkesine uygun olmadığını

⁸ Özlem, s. 72.

⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2012, s. 634.

¹⁰ Tim Mulgan, *Understanding Utilitarianism*, Acumen Publishing, British 2007, s. 7.

¹¹ Geoffrey Scarce, *The Problems of Philosophy: Utilitarianism*, Routledge Press. London 1996, s. 72.

¹² Pieper, s. 131.

ifade etmektedir. Mill'e göre nicelik tek başına normatif statüyü belirlemede yetersizdir. Bundan dolayı, nitelikte işin işine katılmalıdır.¹³

Bentham'ın Fayda İlkesi ve Haz-Acı Kavramları

Faydacılığın yetkin ya da doğru bir ahlak teorisi olup olmadığı konusunda iki mesele vardır: Faydacılığın açık ve kesin bir şekilde formüle edilip edilemeyeceği, faydacılığın ahlaka uygulanıp uygulanamayacağı. Eğer faydacılık formüle edilebilirse ve uygulanabilirse, bu seferde bunun nasıl yapılacağı ve faydacılığın ahlaki çıkarımlarının kabul edilip edilemeyeceği meselesi gündeme gelmektedir. Kısacası, formülasyonun merkezi sorunu, faydacılığın nasıl tanımlanacağı ve faydacılığın gerektirdiği şekilde ölçülüp ölçülemeyeceğidir.¹⁴ Bentham'da bu sorulardan hareketle “faydacı ahlak”ını temellendirmeye çalışmaktadır.

Bir yasa kurucusunun benimseyebileceği birçok ilke varken, niçin onlar faydayı ahlak ilkesi olarak seçmeli? Bentham'ın bu konudaki ana savunusu şudur: Faydacılık yasama için olası bir ahlaki temel sağlar ve bundan başka hiçbir şey yapmaz.¹⁵ Bentham, faydacılığın temelini oluşturan fayda ilkesinin doğruluğunun, şimdiye kadar kanıtlanmadığını dile getirir. Ancak, yine de bu ilkenin, geçersiz olduğu anlamına gelmediğini belirtir. Çünkü bu ilke, kendiliğinden açıktır ve diğer şeyleri ispatlamada kullanıldığı için kanıtlanamazdır:

“Bu İlkenin doğruluğu şimdiye kadar resmen teyit edilmiş midir? Öyle görünüyor ki neyi kastettiğini bilmeyenler tarafından evet. Bu ilke dolaysız bir kanıtla doğrulanmaya müsait midir? Öyle görünüyor ki hayır. Çünkü başka şeyleri kanıtlamakta kullanılan bir şeyin kendisi kanıtlanamaz. Böyle kanıtlar ortaya koymak mümkün olmadığı gibi gereksizdir de.”¹⁶

Bentham'a göre fayda ilkesinin her zaman saygın bir ilke olması, onun ispat edilebilir olmasından kaynaklanmaz. Nasıl matematikte önermeler yanlışlıkları kanıtlanmadıkça doğru kabul ediliyorsa, fayda ilkesinin de yanlışlığı kanıtlanmadığı sürece doğru kabul edilmelidir. Ona göre, insanların çoğunlukla çıkarlarını düşünerek eylemde bulunmaları ve bu ilkenin yanlışlığının kanıtlanamaması, fayda ilkesinin doğruluğu için yeterli sebeptir.¹⁷

¹³ Fred Feldman, *Etik Nedir?*, (Çev: Ferit Burak Aydar), Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2013, s. 57-58.

¹⁴ Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, London 1999, s. 942.

¹⁵ Mulgan, s. 12.

¹⁶ Jeremy Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, (Çev: Ömer Saruhanlıoğlu & Uğur Kaşif Boyacı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 19.

¹⁷ Adnan Güriz, *Faydacı Teoriye Göre Ahlak ve Hukuk*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara 1963, s. 47.

Fayda ilkesi ya da daha sonradan en yüksek mutluluk ilkesi olarak adlandırdığı ilke, Bentham'ın sisteminin temel taşıdır. Fayda kavramı, bu ilkenin temelini meydana getirmektedir. Bentham bu kavramı şu şekilde ifade eder:

“Fayda kavramıyla, çıkarı söz konusu olan kişi için herhangi bir nesnede bulunan zarar, acı, kötülük ya da mutsuzluğu (bunların hepsi nihayetinde aynı anlama gelir) engelleyecek fayda, çıkar, haz, iyilik ya da mutluluk (bunların hepsi de sonuçta aynı anlama gelir) hükümleri kastedilmektedir. Burada söz konusu olan toplumun bütünü ise toplumun mutluluğu, tek bir birey ise bireyin mutluluğudur.”¹⁸

Fayda kavramını bu şekilde açıklayan Bentham, fayda ilkesi içinse şunları dile getirmektedir:

“Fayda ilkesi ile kastedilen, kişinin mutluluğunu arttırma ya da azaltma eğilimi gösteren her türlü eylem ve davranışı benimseyen ya da reddeden, başka bir ifadeyle o mutluluğu arttıracak ya da engelleyecek olan şeylerdir. Burada herhangi bir bireyin davranışını değil her türlü eylem ve davranışı yani hükümetlerin her türlü idari tedbirini kastediyorum.”¹⁹

“Fayda ilkesi” ya da daha sonra “en yüksek mutluluk ilkesi” olarak adlandırdığı ilke, Bentham'ın ahlaki ve politik felsefesinin temel aksiyomudur. Bu ilke her şeyin hâkimi ve karar vericisi pozisyonundadır. Başka bir ifadeyle, bir değerlendirme ilkesi ve bir karar ilkesi olarak işlev görmektedir. Bentham fayda ilkesini, deneyimlerimizin dışında var olan normatif bir öneriden ziyade, psikolojimizin kurucusu-aklın bir eylemi olarak görmektedir.²⁰ Bentham, haz ve acının bireysel boyutta kalmayacağını toplumsal boyuta taşınabileceğini vurgulamaktadır. Ona göre, birey, kendi iyiliği için herkesin iyiliğini dikkate almak zorundadır; birey, ahlaklılığın bireysel mutlulukta değil, çok sayıda insanın mutluluğunda gerçekleşebileceğini bilmektedir. Kısacası, bireysel mutlulukta, toplumsal mutlulukta en çok sayıda kişinin, en yüksek mutluluğuna bağlıdır.²¹ Bundan dolayı, Bentham'ın fayda ilkesi eylemlerimizin yargılanabileceği bir standart sağlamaktadır: Bu standart, en yüksek sayının en yüksek mutluluğudur. Bu nedenle, faydacılık egoist olmaktan çok evrenselcidir: Herkesin zevkini en üst düzeye çıkartmaya çalışmalı ve kendi zevkini başkaları pahasına maksimize etmek için bencilce davranmamalıdır.²² Bentham, Ahlak ve Yasama İlkeleri adlı eserinin birinci bölümünde etik bilimin temelini meydana getiren fayda ilkesinin dayandığı yapıyı şu şekilde açıklamaktadır:

¹⁸ Bentham, s. 18.

¹⁹ Bentham, s. 17-18.

²⁰ Gerald J. Postema, *Bentham's Utilitarianism, The Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism*, Ed. Henry R. West, The Blackwell Publishing, London 2006, s. 28-30.

²¹ Muhammet Hanifi Macit, “Hazcı Yararcılık ve j. Bentham'ın Politika Felsefesi”, *Kaygı*, cilt:19, sayı:1, 2020, s. 86.

²² Don. A. Habibi, *John Stuart Mill and The Ethic of Human Growth*, Springer-Science+Business Media B.V., USA 2001, s. 63.

“Doğa, insanoğlunu iki mukteditr hükümdarın emrine vermiştir: İstirap ve haz. Ne yapmamız gerektiğini de ne yapacağımızı da belirleyen bunlardır. Bir yandan iyilik ve kötülük ölçüleri, diğer yandan sebep sonuç zinciri onların tahtına bağlanmıştır. Yapacağımız her işi, ağızımızdan çıkan her sözü, aklımızdan geçen her şeyi bu ikisi belirler: Bu bağımlılıktan kurtulmak için sarf ettiğimiz bütün gayretler bunu kanıtlayıp doğrulamaktadır. Söze gelince, insan onların tahakkümünden kurtulduğunu sanabilir, ancak hakikatte daima onlara mahkûmdur”²³

Görülmektedir ki Bentham için haz arayışı ve acıdan kaçınma insan davranışını açıklar ve ahlak standardı sağlar. Bentham’ın insan psikolojisi hakkındaki görüşleri açık ve basittir: Haz ve acı insan davranışının ardındaki motive edici güçtür ve bütün insanlar hazzın peşinden koşar ve acıdan kaçınır. Bundan dolayı, insanların her yerde birbirine benzediğini düşünmektedir. Onlar hazlarını farklı şekilde sürdürebilir ve farklı şeyler arzu edebilirler. Ancak haz herkesin istediği bir şeydir. Bentham bu durumu, insan doğasının bir parçası olarak görmektedir. O, arzunun bastırılmasının erdemli olduğunu ya da haz arayışının günahlı olduğunu iddia eden yaygın inanç sistemlerini reddetmektedir. Aksine, onların ölçülü oldukları ve genel refahı azaltmadığı sürece, insanların arzularını tatmin etmek için harekete geçmesi gerektiğine inanmaktadır.²⁴

Bentham’ın, mutluluğu, herkes için geçerli bir ilke ve ahlaki standart olarak benimsemesi eleştirilmesine neden olmuştur. Bentham eleştirmenleri, mutluluğun etik bir sistemin kilit taşı olamayacağını düşünmüşlerdir. Çünkü onlara göre, mutluluk kelimesi çok belirsizdir. Mutluluk, insandan insana değişen öznel bir yapıya sahiptir. Bu nedenle mutluluk, ahlak için bağımsız ve mutlak bir zemin sağlamamaktadır. Bentham, bu eleştirilere katılmamaktadır ve eleştirinin düzeltilmesi gerektiğini söylemektedir: Mutluluğun, tüm karmaşık sorunlara tek güvenli ipucu veren şey olduğunu ileri sürmektedir. Örneğin, federalist yazarlar hükümetin amacının adalet olması gerektiğini söylemişlerdir. Bentham neden bu amacın mutluluk olmayacağını sormaktadır. Bentham’ a göre, her insanın mutluluğu bilmesi, her insanın hazzı ve acıyı bilmesidir. Ancak, adalet, anlaşmazlığın konusudur; adalet kavramı üzerinde hep bir tartışma vardır. Ona göre, adalet bir araçtır, amaç değildir. Adalet aracılığıyla mutluluğu maksimum seviyeye çıkarabiliriz. Mutluluk ise adaletten çıkarılmayacak kadar özel ve bağımsız bir alana sahiptir. Bu nedenle mutluluk kavramı

²³ Bentham, s. 17.

²⁴ Habibi, s. 64.

adalet karşısında mantıksal önceliğe sahip olmaktadır. Bu durumu görmezden gelmeye çalışmak, yasaların kaos haline getirilmesine ve ümitsiz karışıklığın yaratılmasına sebep olur.²⁵

Faydacılık, insan eylemlerine yön veren iki faktörün haz ve acı olduğunu ve bunların ahlaki davranışın temel standardı olduğunu vurgulamaktadır. Bentham bu durumu insan psikolojisinden hareketle ortaya koymaktadır: İnsan hazzı arzulayan ve acıdan kaçınan bir yapıya sahiptir. Bentham, ahlaki failin haz veren eyleme yönelip, acı veren eylemlerden uzaklaşmasını ahlaki bir zorunluluk olarak düşünmektedir. O zaman, kendisinin de belirttiği üzere, eylemlerin ahlaki doğrulukları veya yanlışlıkları, haz ya da acı ortaya çıkarma eğilimlerine göre değerlendiriliyorsa, eylemde bulunan birey yapacağı eylemin doğru veya yanlış olduğuna karar verirken, eylemin ortaya çıkacağı olası haz ve acı miktarını değerlendirmek ve bunları tartmak mecburiyetinde kalacaktır. Bentham, bu noktada ahlaki faile yardımcı olmak için, bir yol haritası geliştirmektedir ve bu yol haritası felicific calculus olarak isimlendirilmektedir.

Felicific Calculus

Faydacılık genellikle farklı zevklere belirli değerler veren ve bunların kesin olasılıklarını hesaplayan bir hesaplama felsefesi olarak sunulmaktadır. Bentham'ın yazıları genelde bu izlenimi desteklemektedir. Faydacılıktan bilimsel bir ahlak olarak söz eden Bentham, zevk ve acının (temelde duygu anlamında) ölçülebilir olduğuna ve birimler halinde ölçülebileceğine inanmaktadır.²⁶ O, mutluluğun boyutlarını ölçmenin yanı sıra eylemlerin faydasını ölçmemize ve aralarında karşılaştırmalar yapmamıza izin veren bir felicific calculus geliştirmiştir. Kısacası, “Felicific” veya “Hedonic” hesabı karar vermemize yardımcı olmakta ve eylemlerimizin sonuçlarını tahmin etmemizi sağlamaktadır. Bentham, hedonik hesabı, faydacılığın uygulanmasını daha açık ve daha kesin bir prensip haline getiren yararlı bir teknik olarak görür. Hedonik analiz yoluyla hazzı ölçmek, akılcı karar verme tekniği sağlamaktadır. Kısacası, farklı seçeneklere sayısal değerler atamak ve olası sonuçların istenebilirliğini hesaplamak, sisteme nesnel bir boyut kazandırmaktadır.²⁷ O halde, Bentham'ın faydacılık teorisine katkılarından biri, farklı hareket tarzlarının sonuçlarının göreceli ağırlıkları karşılaştırılabilecek şekilde, farklı haz ve acı türlerini ayırt eden ve ölçen bir sistem olan hedonik bir analizin hazırlanmasıdır. Hedonik calculusun tam tersini iddia ettiği düşünülse de, aslında hiçbir sayısal hesaplama bulunmamaktadır. Gerçekten de Bentham, sayıları

²⁵ Leslie Stephen, *English Utilitarians*, Duckworth Press, London 1990, s. 191-192.

²⁶ Mulgan, s. 11.

²⁷ Habibi, s. 65-66.

hiç kullanmamaktadır; sadece karşılaştırmalı kararlar vermektedir. Kısacası, felicific calculus ahlaki faile durumun nasıl değerlendirileceğini göstermektedir ve davranış rehberliği yapmaktadır.²⁸

Tüm haz ve acıların aynı değere sahip olmadığını belirten Bentham, etik tarihinde pek rastlamadığımız şekilde, hazların ve acıların değerini ölçme girişimde bulunmaktadır.²⁹ Bentham, haz ve acının değerini ortaya koymak için yedi ölçüt belirlemektedir. Bunlar da kendi içlerinde sınıflandırılmaktadır. Bireyin kendisi bakımından değerlendirildiğinde, haz ya da acının değeri, aşağıdaki dört koşula bağlıdır:

1. Yoğunluğu,
2. Süresi,
3. Kesinliği ya da belirsizliği,
4. Yakınlığı ya da uzaklığı,

Yukarıda sözü geçen ölçütler her bir haz veya acının kendi başına hesaplanırken dikkate alınması gereken koşullardır. Diğer yandan, bir haz ve acının değeri, kendisini ortaya çıkaran fiilin eğilimi olarak düşünüldüğünde dikkate alınması gereken iki ölçüt daha vardır. Bunlar:

5. Çoğalma kabiliyeti veya ardından, ister haz olsun ister acı, aynı tür duyguların gelme olasılığı.
6. Sağlığı veya ardından, ister haz olsun ister acı, zıt türden duyguların gelmeme olasılığı.

Buraya kadar ortaya koyulan altı ölçüt bireysel seviyedeyken, birden çok sayıda insan söz konusu olduğunda yedinci ölçüt devreye girmektedir:

7. Kapsamı yani kapsadığı kişi sayısı ya da başka bir deyişle etkilenen kişi sayısı.³⁰

Bentham haz ve acılar arasında da bir sınıflamaya gitmektedir. O, haz ve acıları basit veya karmaşık olarak iki gruba ayırmaktadır. Basit olanlar kendi içlerinde daha fazla bölünemeyenlerdir. Karmaşık olanlar ise kendi içlerinde bölünebilenlerdir. İnsan doğasına yatkın olan birkaç basit haz'ı şu şekilde sıralamaktadır:

1. Duyguların hazları: Tat, görme, duyma, dokunma gibi doğrudan organlarımızla ilgili hazlar bu gruba girmektedir.

²⁸ Gordon Graham, *Eight Theories of Ethics*, Roudledge Press, London 2004, s. 132, 151.

²⁹ Macit, s. 86.

³⁰ Bentham, s. 37-38.

2. Zenginlik ve refah hazları: İnsanın güvenlik ve zevk nesneleri listesinde bulunan herhangi bir nesneye sahip olmanın farkındalığından kaynaklanan hazlar.
3. Beceri hazları: Belli bir takım araçları kullanırken, onları amaçlarına uygun kullanmanın verdiği hazlar.
4. Dostluk hazları: Sevdiğimiz insanların iyi niyetini kazandığımızda hissettiğimiz hazlar.
5. İyi bir ün sahibi olma hazları: Herkesin kişi hakkında iyi bir niyet taşıdığına inanmasıyla gelen hazlar.
6. Güç ve iktidar hazları: Kişinin elinde bulundurduğu gücü kullanarak diğer insanları yönetebileceğine inanmasıyla gelen hazlar.
7. Takva hazları: Yüce Varlığın emirlerine uygun hayat sürdürmekten kaynaklanan hazlar.
8. Hayırseverlik hazları: Diğer insanları mutlu etmekten ortaya çıkan hazlar.
9. Kötü niyet hazları: kötü niyet nesnesi ve sahibi olabilecek varlıkların çekeceği varsayılan herhangi bir acı düşüncesinden kaynaklanan hazlar.
10. Hafıza hazları: Geçmişte deneyimlediğimiz haz veya acının zaman zaman bunların yaşandığı sıraya ya da duruma uygun olarak hatırlamanın sonucunda oluşan hazlar.
11. İmgelem hazları: Hafızanın farklı sıralama ve şartlarda hatırlattığı herhangi bir hazzın temasından kaynaklanan hazlar.
12. Umut ve beklenti hazları: Geleceği düşündüğümüz zaman, ortaya çıkan hazlar.
13. Birlikteliğe bağlı hazlar: Bazı nesne veya olaylar, tek başına değil de haz veren başka bir nesne ve olayla birleşince kıymet kazanan hazlar.
14. Sıkıntıdan kurtulma ve rahatlama hazları: Izdırabın son bulmasıyla oluşacak olan hazlar.

Basit acılar ise:

1. Yoksun kalma acıları: Bir veya birden çok hazza o anda sahip olamamaktan kaynaklanır.
2. Duyusal acılar: Duyulardan kaynaklanan acılar.
3. Becerisizlik acıları: Başarısız tecrübelerden oluşan acılar.

4. Düşmanlık acıları: Diğer insanların nefretine maruz kalma durumuyla karşılaştığımızda ortaya çıkan acılar.
5. Kötü bir üne sahip olma acısı: Çevresinde kötü bir üne sahip olmaktan ortaya çıkan acılar.
6. Takva açısından acılar: Yüce Varlık'ın gazabına uğramaktan meydana gelen acılar.
7. Hayırseverlik acıları: Başka canlıların çektiği ızdırap düşüncesinden kaynaklanan acılar.
8. Kötü niyet acıları: Sevmediğimiz kişinin mutluluğunun bize verdiği acılar.
9. Hafıza acıları: Hem mahrumiyet açısından hem de her türlü pozitif acıyı içinde barındıran acılar.
10. İmgelem acıları: Hafızanın farklı sıralama ve şartlarda hatırlattığı herhangi bir hazzın temasından kaynaklanan acılar.
11. Umut ve beklenti acıları: Geleceğe dair endişelerden ortaya çıkan acılar.
12. Birliktelik acıları: Birliktelik acılarına karşılık gelir.³¹

Basit haz ve acıları bu şekilde sınıflayan ve açıklayan Bentham, ahlaki failin felicific calculus'u uygularken şu adımları izlemesi gerektiğini belirtmektedir:

1. Ortaya çıkan ayırt edilebilir her hazzın ilk andaki değeri,
2. Ortaya çıkan ayırt edilebilir her acının ilk andaki değeri,
3. İlk hazdan sonra, o eylemin ürettiği her bir hazzın değeri,
4. İlk acıdan sonra, o eylemin ürettiği her bir acının değeri,
5. Tüm bu hazların değeri bir tarafa ve tüm bu acıların değeri de diğer tarafta toplanmalıdır. Çıkan Sonuç haz lehine ise, bu eylemlerin söz konusu bireylerin çıkarları açısından eylemin nihai toplamı olarak iyiliğe eğilimli olduğunu göstermektedir; ancak çıkan sonuç acı lehine ise, bu eylemin bütün olarak kötülüğe eğilimli olduğunu göstermektedir.
6. Bundan sonra, Bentham, çıkarları söz konusu olan insanların hepsini dikkate alarak işlemin tekrarlanmasını istemektedir. Eylemleri iyi olma eğilimindeki bireylerin sayılarını toplayın; aynı şeyi, eylemleri kötüye eğilimli bireyler için tekrarlayın. Çıkan sonuç haz lehine ise çıkarı söz konusu

³¹ Bentham, s. 41-47.

olan o birey bakımından eylemin eğilimi toplamı iyi, acı lehine ise kötü olacaktır.³² Bentham’a göre, insan akıllı bir varlık olduğu için belirli bir eylemin doğurabileceği haz ve acıyı tahmin etme ve buna göre karar verme gücüne sahiptir. Bunu da felicific calculus üzerinden gerçekleştirebilir.³³

Görülmektedir ki faydacı bakış açısına göre, bir eylemin ahlaki değerini belirleyen şey, genelin faydasına sağladığı katkıdır. Bu şu anlama gelir: Bir eylemin ahlaki değeri, o eylemin sonuçlarının toplamından ibarettir. Yani, bir eylemin ahlaki olup olmadığına karar vermek için o eylemin sonuçlarına bakmak yeterli olmaktadır.³⁴ Eylemler kendi başlarına doğruluk veya yanlışlık belirtmezler, ancak neticelerinin iyi veya kötü olmalarına göre doğru veya yanlış değerini alırlar. Bir davranışın değeri sonuca bağlıdır ve bu vurgu, faydacılığın en temel niteliklerinden birisini oluşturmaktadır. Faydacılık, eylemin niyetinden ziyade, eylemin sonucuyla ilgilendiği için sonuççu bir ahlak görüşüdür.³⁵

Sonuç

Çalışma sonunda Bentham’ın fayda ilkesini tüm sistemine yerleştirdiği görülmektedir. Faydacılığın doğru ya da geçerli bir ahlak kuramı olarak nitelendirilebilmesi için belirli ölçütler vardır: Faydacılığın açık ve kesin bir şekilde formüle edilebilmesi, faydacılığın ahlaka uygulanabilmesi ve ahlaki çıkarımlarının kabul edilebilmesi. Bentham’a göre fayda ilkesi, açık ve kesin bir şekilde formüle edilebilir, ahlaka uygulanabilir ve ahlaki çıkarımları kabul edilebilir. Ona göre bu ilke, ahlaki eylem için yeterli standart sağlar ve ahlakın biliminin oluşturulmasına yardımcı olur. Ahlak sisteminin temeline fayda ilkesini (en çok sayıda kişinin en fazla mutluluğu ilkesini) koyan Bentham, fayda ilkesini, haz ve acı kavramlarına dayandırmaktadır. Bu kavramlar insanların neyi yapıp neyi yapmamalarını bildirmekle birlikte, ahlaki değerinde ölçüsünü belirlemektedir. Mutluluğun herkes için geçerli bir ilke ve ahlaki bir standart sağlayacağını belirten Bentham’ın, eylemde bulunan bireye yapacağı eylemin doğru ve yanlışlığına karar vermesi ve eylemin ortaya çıkaracağı olası haz ve acı miktarını değerlendirmesi için bir yol haritası sunduğu görülmektedir. Eylemde bulunan birey formüle edilen bu yol haritası üzerinden eylemlerinin ahlaki olup olmadığına karar verebilmektedir.

Kaynakça

³² Bentham, s. 38-39.

³³ Güriz, s. 37.

³⁴ Lokman Çilingir, *Pratik Felsefe*, Elis Yayınları, Ankara 2018, s. 118.

³⁵ Jon Nuttal, *Ahlak Üzerine Tartışmalar*, (Çev: Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, s. 222.

- Akarsu Bediha, Ahlak Öğretileri, Remzi Kitapevi, İstanbul 1982.
- Arslan Ahmet, İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006.
- Audi Robert, The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge University Press, London 1999.
- Bentham Jeremy, Ahlak ve Yasama İlkeleri, (Çev: Ömer Saruhanlıoğlu-Uğur Kaşif Boyacı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, 286 s.
- Cevizci Ahmet, Felsefe Tarihi, Say Yayınları, İstanbul 2012.
- Çilingir Lokman, Pratik Felsefe, Elis Yayınları, Ankara 2018.
- Feldman Fred, Etik Nedir?, (Çev: Ferit Burak Aydar), Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2013, 368 s.
- Frankena William, Etik, (Çev: Azmi Aydın), İmge Kitapevi Yayınları, Ankara 2007, 223 s.
- Graham Gordon, Eight Theories of Ethics, Roudledge Press, London 2004.
- Güriz Adnan, Faydacı Teoriye Göre Ahlak ve Hukuk, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara 1963.
- Habibi Don, John Stuart Mill and The Ethic of Human Growth, Springer Science+Business Media B.V., USA 2001.
- Macit M. Hanifi, "Hazcı Yararcılık ve J. Bentham'ın Politika Felsefesi", Kaygı, cilt:19, sayı:1, 2020, ss. 80-96.
- Mulgan Tim, Understanding Utilitarianism, Acumen Publishing, British 2007.
- Nuttall Jon, Etiğe Giriş, (Çev: Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, 237 s.
- Özlem Doğan, Etik, Notos Kitap, İstanbul 2019.
- Pieper Annemarie, Etiğe Giriş, (Çev: Veysel Atayman & Gönül Sezer) Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, 288 s.
- Postema J. Gerald, Bentham's Utilitarianism, The Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism, Ed. Henry R. West, The Blackwell Publishing, London 2006.
- Scarce Geoffrey, The Problems of Philosophy: Utilitarianism, Routledge Press, London 1996.
- Stephen Leslie, English Utilitarians, Duckworth Press, London 1990.

ARİSTOTELES'İN ERDEM ETİĞİNİN TEMEL YAPI TAŞI: ORTA YOL ÖĞRETİSİ

Ayşegül YANAR¹

1. GİRİŞ

Aristoteles sistematik dönem filozoflarından birisi olarak, etik alanında ele aldığı felsefe görüşünü veya düşüncesini tek bir mahiyet şeklinde ele almayarak varlık ile ilişkisini ortaya koyarak varlığın kendisinin etik alanın içerisinde önem teşkil ettiğini ontolojik ayrımlarıyla veya beden ve ruh üzerinde yaptığı ayrımları ile göstererek bedenin ruh için ruhun da beden için gerekli olduğunu ve ahlaki erdemleri gerçekleştirmek için de ruhun beden içerisinde ereğini gerçekleştirmesi için iyi yaşama sahip olma idesine sahip olması gerektiğini ve bunun için de ruhun birtakım kendi içerisinde iyilere sahip olarak erdemli bir yaşama vâkıf olmasıyla mutlu bir yaşamın kendisini amaçlaması bu çalışmada amaçlanmaktadır. Aristoteles, “Nikomakhos’a Etik”te etiği kapsayan veya ilgilendiren ontolojik ayrımları kitabın başından sonuna kadar kullanmaktadır. Diğer bir yandan Aristoteles’in “Metafizik” adlı eserinde geçen etik tarafını ilgilendiren varlık ayrımlarını ve kavramlarını açıklamak gerekirse, Aristoteles madde ve form öğretisinden yola çıkarak töz denilen varlığın oluşumunu açıklamaktadır. Töz denilen varlık bir yandan madde ve bir yandan form özelliğine sahiptir. Form denilen yapı maddenin üzerine gelmesiyle birlikte madde veya bedene nitelik kazandırır. Bu sayede madde olan varlık, form ile nitelik kazanarak başka bir varlık olma sürecine girmiş somut bileşik varlıktır. Ortada olan bileşik somut varlığın veya insanın kategorileri bulunmaktadır. Kategoriler; töz, nicelik, nitelik veya yer kategorisi şeklindedir. Kategorileri içerisinde bulunduran form, bütünsel veya tümel olup içinde bulunanlar da bir olma özelliğine sahip sürekli ve sınırlıdır. Duyusal töz olan bileşik varlık bu yüklemeler aracılığıyla oluş ve yok oluşa tabidir. Maddenin de kendisi töz olduğu için değişim içerisinde yer alarak dayanak olma vasfına sahiptir. Örneğin; yer değiştirme kategorisinde bulunan madde şuan belli yerdeyken daha sonra başka yerde olmaktadır. Niceliksel değişimlerde ise küçük olanın büyümesi ya da büyük olanın küçük olması gibi değişimler bu kategoride yer almaktadır. Niteliksel değişime sahip olan kategoride ise sağlıklı bir bedenin daha sonra hasta olması niteliksel yüklemeler altında gerçekleşen

¹ Ayşegül YANAR, Kocaeli Üniversitesi-Felsefe A.B.D Tezli Yüksek Lisans Öğrencisi, İletişim: aysegulyanar288@gmail.com.

değişimler olup oluş ve yok oluşa sahipken, yer değiştirme kategorisi altında bulunan maddenin oluş ve yok oluşa sahip olma zorunluluğunu içinde taşımayabilir. Oluş ve yok oluş içerisinde olan varlığın ifrat ve tefrit noktalarında bulunmasıyla birlikte hangi durum özelliğine sahip olduğunu ortaya koymak mümkündür. ‘‘Nikomakhos’a Etik’’te, ifrat ve tefrit noktalarının dışında orta yol öğretisine sahip olan bireyin ölçülü bir şekilde eylemlerini gerçekleştirdiğini veya erdemli bir yaşama karşılık gelecek şekilde davranışlarını aklının yönetiminde düzenlediği ortada mevcuttur. Metinden örnek vermek gerekirse, cesaret erdemi korkaklık ve atılganlık eylemlerinin ortasında bulunmaktadır. Korkaklık, eylemsizlik olarak adlandırılırken, atılgan olma durumu ise korkusuzluk veya deli cesareti ile ortada bulunan olayın durum bilgisine sahip olmadan olaya müdahale etmedir. Bunların ikisinin ortası ise cesaret erdemidir. Cesaret erdemi, durum bilgisine sahip kişilerin ortaya koyabilecekleri erdem türüdür. Akla uygun bir şekilde eyleme geçmek diğer erdemlerin de getirisi olma durumunu içinde taşıyan ölçülü davranmaya işaret etmektedir. Orta yol öğretilerinden hareketle kişi, mutlu yaşama ulaşma fırsatını veya ereğini yakalamaktadır. Mutlu yaşam, erdemli olmaya karşılık geldiği için Francis E. Peters’in, ‘‘Antik Yunan Felsefesi Terimleri’’ sözlüğünde de ifade edilen mutluluk (eudaimonia) en yüksek pratik iyi olma şeklinde tanımlanmaktadır.

2.Eudaimonia Yaşantısının Erdem Öğretisi

Erdem, Antik felsefede ahlaki yetkinliğin yerine getirilmesidir. Antik Yunan’daki ahlaki yetkinliğin öncüsü Sokrates’tir. Sokrates, erdem üzerine olan görüşünü ahlaki erdem üzerinden öne sürerek diğer öncü isim olan Aristoteles ise Sokrates’ten aldığı erdem anlayışı öğretisini geliştirir. Bu öğreti ise teorik ve ahlaki erdemlerin ayrımıdır. Teorik erdemlerin pratik erdemlere zemin hazırlamasıyla hayata geçirilmesine neden olan süreci öne sürüp, erdemin sadece düşünceden ibaret olan bir eylem olmadığını savunarak bireyin duygulanımları olan bir varlık olduğunu ve bunun yanında da davranışlarını ahlaki yönde ilerletmesi için iki tür erdem içerisinde olması gerektiğini öne sürer². Aristoteles’in bu düşüncelerinden hareketle, erdem nedir? Sorusuna birçok açıdan yaklaşmak gerekmektedir. Aristoteles, erdemli olmayı ruha özgü iyi durumlar (sağlık, güzellik) şeklinde ele alıp, bunun getirisi olarak en yüksek amaç olan iyinin ise erdemli bir yaşayışa veya kendi deyiimiyle en iyi huy olduğuna karşılık geldiğini belirterek ruhta bulunan iyi potansiyelinin aktüel duruma geçmesiyle birlikte en yüksek iyinin veya en yüksek amacın gerçekleşmesi beklenir. Göz örneğinden bu duruma açıklık getirmek gerekirse, gözün görme işlevine sahip olması için kişide

² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul 2015, s.159-160.

gözün bulunması gereklidir. Gözün kişide bulunup da görmeme durumuna sahip olması kişi için kendi dünyasında iyi bir amaç veya erdem taşımaz. Aristoteles'in de ifadesiyle erdemli bir yaşam için o iynin kişide mevcut bir durumda olmasının yanında işleve de uygun ortaya konması gerekmektedir³.

İyinin kendi içerisinde amaç olarak mutluluğu sağlaması erdemli bir yaşam için istenen bir durumdur. Böyle bir durumun erdemli bir yaşama karşılık gelmesini sağlayan koşul ise aracı olan iyilerin en yüksek amaç veya mutluluk için istenmesidir⁴. Bu en yüksek amaç veya mutlu yaşam, insana özgün olan yaşam olup hayvansal yaşamdan kendisinin sıyrılmasına sebep olmaktadır. Bu yaşam ise insanın akıl sahibi olmasına bağlı olup ruhun erdemli eylemleri gerçekleştirmesini sağlamaktadır⁵. Bu durumda gerçekleşen mutluluğun içerisinde en güzeli, en iyiyi ve en hoşu görmek mümkündür. En güzelinden kasıt adil olan, en iyi şey ise sağlıklı olmak ve en hoş olan durum ise istenilenin elde edilmiş olmasıdır⁶.

Kendisi için istenen mutluluğun aracı iyiler yoluyla elde edildiğini ve bunların elde edilmesi süreci içerisinde bu iyilerin erdemli eylemler şeklinde aklın kontrolünde gerçekleştiğini belirtmiş olmakla birlikte dışsal iyilere de yer vermek gerekmektedir. Aristoteles'te ruhsal iyilerin gerçekleşmesinde yardımcı veya aracı faktör olan dışsal iyiler (dostlar, zenginlik, siyasi güç), erdemli eylemlerin yaşantısını sağlamaktadır bunun içinde yaşamda zorunluluğu vardır⁷. Aristoteles, erdemli eylemleri sonucu mutlu yaşama çabasını gösteren insanın erdemli yaşamayı hayatının bir parçası haline getirdiğini belirterek bu kişinin hayatı boyunca talihsizliklerden kaçmadığını veya kaderine boyun eğerek iyi işler yapmaya devam ettiğini açıkça ifade etmiştir⁸. Bu erdemli yaşantıya sahip olan kişi ruhunun kısımlarından biri olan, akılsal kısmını diğer kısımları olan arzu ve iştihayı denetleyerek ulaşmıştır. Erdemli hareket eden ruhun kısımları kendi içerisinde belli ölçüt olma durumunu barındırır. Buna orta ideal yaşam şekli de denmektedir. Ruhun kısımları şunlardır: Akıl, irade, iştihadır. Bu kısımlar kendi içerisinde belli amaç taşımaktadır. İrade kısmı akıldan pay almayıp, beslenme içerisinde bulunan bitkilerle ortak yaşama sahip olan kısımdır. İştah kısmı ise hem akılla

³ Aristoteles, *Magna Moralia*, (Çev. Y. Gurur Sev), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2019, 29.

⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (Çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2017, 21.

⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 29-30.

⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 32.

⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 32-33.

⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 35-36.

denetlenebilen hem de akıl dışı olmakla birlikte hayvanlarla ortak doğaya sahip kısımdır⁹. Böylece ruhunun akılsal tarafını kullanan erdemli kişilerin erdemli olma yaşantısı düşünce ve karakter erdemleri olmak üzere ikiye ayrılmaktadır¹⁰. Erdemin ortaya çıktığı ruhu ikiye ayırmak mümkündür. Bir taraf akıldan pay alan, diğer taraf ise akıldan bağımsız olan kısımdır. Akıldan pay alan kısımda akılı başında olma, kıvrak zekâ, bilgelik ortaya çıkarken diğer bağımsız tarafta ise yiğitlik, ölçülülük, adalet diye adlandırdığımız karakter erdemleri ortaya çıkmaktadır. Akıldan pay alan düşünce erdemleri övgüye layık görülmez. Karakter erdemlerini kendisinde taşıyan birey övgüye layık görülmektedir. Bu övgüye takdir görülmesi şartı ise aklın itaatinde olduğu süre içerisinde. Örneğin; bir insanı yiğit olarak adlandırmak için kişinin ne fazla ödlele olması ne de atılgan olması gerekir. Kişinin yiğitliği içerisinde ölçülü korkuyu da taşıması gerekmektedir. Karakter erdemleri kendi içerisinde ölçü barındıran, eksiklik ve fazlalık tarafından yok edilebilecek olan erdemlerdir. Karakter erdemlerini kendi içerisinde biraz daha açmak gerekirse, idman ve yiyecek-içecek örneği üzerinden bu duruma açıklık getirilebilir. İdmanı fazla ve az yapan kuvvetten düşeceği gibi yiyecek ve içeceği aşırı ve yetersiz tüketen kişinin sağlığı bozulur. Ama bunları ölçülü bir şekilde yaptığı takdirde kişinin kuvvetten veya sağlıktan düşmeyeceği anlaşılmaktadır¹¹. Karakter erdemleri alışkanlık yoluyla veya yapa yapa elde edilen erdemlerdir. Ruhta meydana gelen duygulanımlar üzerinden her bir duygunun kendi içerisinde taşıdığı erdemi vardır. Öfke, korku ve nefret, acıma vb. olan duygular gerektiği zaman veya gerektiği koşullarda kendi erdemlerini gösterme potansiyeline sahiptirler. Öfke konusunda insanın orta yolu bulma neticesinde hareket etmesi gerekir. Kişi kötü bir durum karşısında ne çok fazla öfkelenmeli ne de çok fazla hissizleşmeli bunun ortası ise yerinde öfkedir¹². Acı ve haz kişinin yaşantısında olan erdemdir. Bunlar doğrultusunda hareket eden kişi erdemsiz yaşantıya da maruz kalabilmektedir. Kişi burada gözü karaysa ortada olan yiğitliği korkaklık şeklinde addedebilir ya da korkaklar da cesur insanı atılgan olarak görebilmektedir¹³.

3.Karakter Erdemlerinin Orta Yol Öğretisindeki Yeri

Aristoteles etik üzerinden erdem konusunu dile getirdiği için erdem araştırmasına ilk önce karakter erdemleriyle başlamaktadır. Aristoteles'te karakter erdemleri alışkanlıkla kazanılan erdem türüdür. İnsan kendi içerisinde karakter erdemlerinin olanağını taşır; ama bunun erdemli bir şekilde ortaya

⁹ Melike Molacı, "Aristoteles'in Etik Görüşü," *Medeniyet ve Toplum Dergisi*, cilt: 2, sayı:1, (18 Eylül 2018), s.43.

¹⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.40.

¹¹ Aristoteles, *Magna Moralia*, s.27.

¹² Aristoteles, *Magna Moralia*, s.29.

¹³ Aristoteles, *Magna Moralia*, s. 31-33.

konması için alışkanlık haline getirilmesi şarttır. İnsan erdemli ya da erdemsiz eylemlerde bulunarak adil ve zalim olabilmektedir¹⁴. Aristoteles, kişinin karakterinin niteliğini akıldan pay alan tarafla açıklamayarak, aklın peşinden gitmesiyle veya aklın ona önderlik yapmasıyla açıklar. Aristoteles karakteri; ruhun duygulanım, olanak, huy nitelikleriyle bağlantılı olduğunu söylemektedir. Duygulanımdan kasıt ise duyuşal sürecin içerisinde bulunan kişinin haz ve acıya bağlı bir şekilde duyduğu tutku, korku, utanma duygulanımlarına sahip olmasıdır. Olanakla bağlantısını da duygulanımları sonucu etkinlikte bulunma şekli olarak ifade etmek gerekir. Örneğin; vurdumduymaz, öfkeli, utangaç, cinselliğe düşkün vs. öne sürülebilir. Huy ise akla uygun ya da karşıt bir biçimde eylemlerin nedenidir. Huylar; yiğitlik, ölçülülük, korkaklık şeklinde tezahür edilebilir ve bunlar kendilerinde erdemli olma ya da olmama olanağını gösterme potansiyeline sahiptirler¹⁵. Aristoteles bu nitelikler içerisinde erdemin cinsinin huy olduğuna vurgu yapmaktadır. Erdemli kişinin erdemli bir şekilde hareket etme olanağı ise isteyerek, gerektiği zaman veya gerektiği şekilde, gereken kişilere karşı gösterdiği orta olma durumudur¹⁶. Aristoteles'in eylemlerinde ölçüt olarak ele aldığı altın orta veya orta ideal kısım matematiksel anlamda bir orta değildir. Örneğin “bir şeyin çoğu on, azı ikiyse, ortası altıdır” demek değildir. Altın orta görecelilik içinde taşımaktadır¹⁷. Genel anlamda orta olma durumu veya erdem, aşırılığın yanlış olup da eksikliğin yerildiği durumun ortasında yer almaktadır¹⁸. Belli başlı örnekler vererek konuyu biraz daha aydınlatmak gerekir.

“Öfkeli gerekenden çok çabuk ve gerekenden çok kişiye öfkelenen kişidir; vurdumduymaz, zaman ve tarz bakımından öfkelenmede eksik kalan kişidir. Cüretli, gereken şeylerden, gereken zamanda ve gerektiği gibi korkmayan kişidir; korkak gerekemeyen şeylerden, gerekmediği zaman, gerekemeyen tarzda korkar. Haz düşkünü, arzulayan biridir ve nerede olasıysa orada aşırıya kaçır¹⁹.”

“Kendinden kötü olan eylemlerin hırsızlık, kıskançlık, adam öldürme vb. ortası yoktur²⁰.”

Erdeme uygun olan ve olmayan eylemlerin içerisinde şu üçlü yapıyı aramak gerekmektedir: İsteyerek yapılan, istemeyerek yapılan ve tercih edilen eylemler veya erdemlere bakmak gerekir. İsteyerek ve istemeyerek yapılan iyi huylar ve kötü huylar ya iştaha göre, ya tercihe ya da çıkarıma göre belirlenmektedir. İştah üçe ayrılmaktadır: Arzu, tutku ve istemedir. Arzunun, erdemler veya

¹⁴ Molacı, “Aristoteles'in Etik Görüşü”, s. 44.

¹⁵ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, (Çev. Saffet Babür), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1999, s.53-55.

¹⁶ Molacı, “Aristoteles'in Etik Görüşü”, s.45.

¹⁷ Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, Alfa Yayıncılık, İstanbul 2020, s. 274.

¹⁸ Molacı, “Aristoteles'in Etik Görüşü”, s.45.

¹⁹ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, s. 56-58.

²⁰ Molacı, “Aristoteles'in Etik Görüşü”, s.45.

eylemler üzerindeki işlevine bakmak gerekir. Arzu, kişinin eyleme geçme isteğidir. Kişinin arzulararak yaptığı şeyler kişiye haz vermektedir. Zor ile yapılan şeyler kişiye acı verir. Eylemlerinden haz alan kişi aklını kullanma cesareti göstermediği için adil davranış ortaya koyamaz. Tutku da aynı arzu gibidir. İnsan tutkusunu engellerse bu ona acı verir, keyif vermez. Tutkunun karşıtı zor olanı yapmaktır, zor olan ise akla uygun hareket etmeyi veya kendine egemen olmayı içinde sürdürür. Herakleitos buradan hareketle tutku konusunda şunu dile getirir: “Tutkuyla savaşmak güç iş, çünkü o ruhu satın alır.” İfadesiyle tutkunun haz veya keyif verme süreci içinde işlediğini göstermektedir²¹. Arzu ve tutkunun isteme ile gerçekleşmesinin yanı sıra istemenin içerisinde olan ikna olmayı da aklını kullanarak kendisine egemen olan kişi için öne sürmek mümkündür. Eylemlerinde ikna olan kişi ise arzuları dışında hareket edendir. Arzu etme sürecinde ikna olma yoktur; çünkü arzu, akıldan pay alma işlevine sahip değildir²². İstemenin bilinçli ve bilinçsiz bir şekilde gerçekleşmesini sağlayan şey ise tercih etmekten gelir. Çocuklar ve hayvanlar bu sürece dâhil değildir ve erdemli davranışta bulunmazlar. Erdemli davranışın ortaya çıkması için tercihin de istemenin yanında olması zorunludur. Tercih, akılla yapılan istemedir. Bu isteme kişiyi erdemli bir yaşantıya götürmektedir²³. İstemedenden yapılan eyleme karşıt gelişen isteyerek yapılan eylemde yapıp yapmama kişinin elindeyse ve o şeyin bilgisine de sahipse istemeye bağlı bir eylem ortada olmaktadır. İstemeyerek yapılan eylemde ise fail, bilgisizliği sonucu hareket eder²⁴. Diğer bir deyişle istemedenden yapılan eylemler üç grupta toplanmaktadır: Mecburen yapılan, zorla ve akıl yürütmenin sonucu olmayan durumlar için söz konusudur. Mecburiyetten doğan eylemler zor ile yapılan eylemlerden ayrılmaktadır. Mecburiyetten oluşan eylemlerin nedeni dışarıda aranmaktadır. Mecburiyet durumuna örnek vermek gerekirse, kişinin tarlasındaki ürünlerinden büyük zarara uğramaması için şu sözleri sarf ettiğini duymak mümkündür. “Tarlaya daha hızlı yürümeye mecburdum, aksi takdirde tarladaki ürünleri heba olmuş bulacaktım” diyebilir²⁵. İkinci durum ise zorla olan eylemlerdir. Zorla gerçekleşen eylemlerde haz yoktur, acı vardır. Bu durum ise kişide gerçekleşen içsel olan nedeninin dışında olan nedendir²⁶. Akıl yürütme sonucu olmayan veya bilgisizlik sonucunda meydana gelen eylemlerde ise koşul bilgisine sahip olmama durumu vardır.

“Bir kadının bir zamanlar bir adama aşk iksiri verdiği, sonra da adamın iksir sebebiyle öldüğü, kadının ise

²¹ Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, s.71-75.

²² Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, s.79.

²³ Molacı, “Aristoteles’in Etik Görüşü”, s.47.

²⁴ Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, s. 87.

²⁵ Aristoteles, *Magna Moralia*, s.41.

²⁶ Aristoteles, *Magna Moralia*, s. 37.

cinayet davalarının görüldüğü Ares'in Tepesi'nde yargılandığı ve bunu tasarlayarak yapmadığı için, derhal salıverildiği anlatılır. Ne de olsa aşk için vermiş, ama başaramamıştı; bu yüzden de bile-isteye yapmadığı düşünülmüştü, aşk iksirini onu öldürmeyi düşünerek vermemişti sonuçta²⁷.”

Bu durum Aristoteles'te bilgisizlik sonucu oluşan ve istemeden yapılan eylemlerin içine yerleştirilmektedir. İstemeden yapılan eylemlerde durum bilgisine ait bir bilgisizlik ortada mevcuttur. Ortaya konulan eylemlerde, eylemin sorumluluğunun üstlenilmesi için öznenin eylemi isteyerek gerçekleştirmesi ve eylemin durum bilgisine sahip olması gerekmektedir²⁸. Bilinçli bir şekilde ortaya konulan erdemler orta yol öğretisi içerisinde yer alarak adaletli bir eylem olma avantajına sahiptirler. Adaletli olan eylem, iki uçta bulunan eşitsizliklerin ortasıdır. Adil olan eylem orta yol öğretisi olma durumunda iki aşırı uç noktanın ortasında yer alarak eşit ve haklı olma potansiyeline sahiptir²⁹.

4.Düşünce Erdemleri

Aristoteles, akla bağlı kalarak veya onun önderliğinde gerçekleşen erdemlerin eksiklik ve fazlalıktan uzak bir şekilde orta yol öğretilerine uygun bir tarzda gerçekleştiğini ortaya koymuştur³⁰. Orta yol erdem öğretisinde tercih etme durumu arzu ve aklın birlikte hareket etmesine karşılık gelir³¹.Aristoteles bu anlayışından yola çıkarak, ruhu akıl sahibi ve akıl sahibi olmayan yan şeklinde ikiye ayırmıştır. Akıl sahibi yan da iki kısma ayrılır: Akıl yürüten veya muhakeme eden ve bilimsel yan şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Akıl yürüten kısım, duyulur olana ilişkin istek ve tercih ile yapıp yapmamaya tabidir. Bilimsel yan ise akılla birlikte hareket eden kanıtlamaya dair kısımdır. Bu iki kısımdan hareketle ortaya konulan hakikatin nasıl olduğunu bilim, akılı başında olma, akıl etme gücü, bilgelik ve varsayımla açıklamak gerekir. İlk önce bilim ile başlamak gerekirse bilim, akıl yürütme içerisinde ortaya kanıtlamalar sunmaktadır. Akılı başında olma, kişinin seçimlerine veya yapıp yapmamasının söz konusu olduğu övgüye dair eylemlerdir. Akıl etme gücü ise kanıtlamaya dâhil olmayan ilkeleri içerisinde barındıran erdemdir. Bilge olma durumu ise hem akıldan hem de bilimden pay almaktadır. Varsayım, bilgisine sahip olabileceklerimiz hakkında olumlu-olumsuz ortaya konulan kanılara denir³². Hakikate ilişkin söylemde bulunma konusunda bilim ve erdem ayrımını yapmak gerekir. Bilim ispatlamaya dair olup ayrıntılı düşünmeyi içerisinde barındırır³³.

²⁷ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, s.41.

²⁸ Molacı, “Aristoteles'in Etik Görüşü”, s.47.

²⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.107-110.

³⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.129.

³¹ Molacı, “Aristoteles'in Etik Görüşü”, s.50.

³² Aristoteles, *Magna Moralia*, s.77-79.

³³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.133.

Erdemin kendisi ise değişken bir ilkeye sahip yapısıyla faydayı içerisinde barındırmaktadır³⁴.

Bilim ve erdem açıklamasından hareketle bilge ve aklı başında olma meselesini incelemek gerekirse, aklı başında olma, duygulara çeki düzen vererek aklın kontrolünde işleyen erdemdir³⁵. Bilgelikte bir erdemdir; ama erdemın kendisi değildir. Bilgelik, bilimsel yanı ile değişmez olana ait şeyler hakkında olup, bunun yanı sıra akıldan da aldığı pay ile tanrısal meseleler hakkında tasavvurda bulunarak iki erdemın hiyerarşik sıralaması içerisinde bilgelik, aklı başında olmanın üstünde yer almaktadır³⁶. Aklı başında olma durumu yönetme yetkisini içinde barındıran bir erdem türü olması bakımından diğer erdemlerinde ona bağlılık geliştireceği ortada mevcuttur³⁷. Aklı başında denildiği zaman buna bağlı oluşan erdemleri kendi içerisinde barındırmaktadır. Örneğin; adil olma, ölçülü olma, cesur olma veya başka sıfatlara sahip erdemler aklı başında olmanın doğal getirisi olarak ortaya çıkmaktadırlar³⁸. Yaşamında pratik erdemlere sahip insanların yargılama biçimi doğru yargılamaya karşılık gelmektedir. Doğru yargılama biçimi değişen şeylerle ilgili olmakla birlikte bir çıkarımda bulunma eylemi olup, doğru davranan insanın aklı başında aldığı karardır³⁹. Bu yönüyle bilimden farklılık gösterir. Bilimde olan doğruluk ise tam doğruluk olmayıp tahminin doğruluğu şeklinde ortaya koyulmaktadır⁴⁰.

5.SONUÇ

Aristoteles'in, orta yol erdem öğretisinde amaçlanan en yüksek iynin aracı iyiler vasıtasıyla istendiği, ahlaki erdemler aracılığıyla felsefesinde dile getirilmektedir. Bu ahlaksal erdemlerin oluşmasında dış iyileri de göz ardı etmeyen Aristoteles, yaşamda erdemli olmanın bir parçası olarak ele alındığı takdirde, eylemlerimizde kolaylık sağlayacağını ve insanın dış iyiler olmadan erdemli eylemde bulunmasının zor olduğunu göz önüne alarak bir yandan da bunlara bağımlı olmamamız gerektiğini ve bunlara bağımlı olan bireyin toplumda geçici isteklerden veya hazzardan öteye gidemeyeceğini en yüksek iynin veya mutluluğun karşısına koyarak düşünce ve karakter erdemleriyle bu düşüncesini açıklama yoluna gitmektedir. Aristoteles, ahlak erdemlerini her ne kadar da düşünce erdemlerinden alışkanlık boyutu bağlamında ayırsa da kişinin eylemlerinin bilinçli halde veya erdemli bir şekilde toplumda işler hale gelmesi için düşünce erdemlerinin eğitim yoluyla

³⁴ Aristoteles, *Magna Moralia*, s.81.

³⁵ Aristoteles, *Magna Moralia*, s.85.

³⁶ Aristoteles, *Magna Moralia*, s. 79-81.

³⁷ Aristoteles, *Magna Moralia*, s. 85.

³⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.142-143.

³⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.139.

⁴⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 138.

kazanılması zorunludur. Kendi düşünce dünyasında belli argümanlarla erdemli olma öğretisini iyi, faydalı, doğru şeklinde temellendirirken, bir yandan da durum değerlendirmesi içine yerleştirerek olanak bilgisinin yolunu açmaktadır. Bu olanak bilgisi içerisinde olan insanın ayrıca eylemlerinden sorumlu olup olmadığını özgürce eyleyebilmesinden hareketle ortaya koyarak kişinin özgürlük-sorumluluk-ahlaklı olma durumunu üçlü yapı şeklinde de incelememiz için biz okuyuculara fırsat sunmaktadır. Ayrıca erdemlerin bilimlerle olan ilişkisini de açığa çıkartarak, kişinin eylemlerinde bilge olma halinin bilimden pay almasının yanı sıra erdem kendisi olmadığını açığa vurarak erdemlerin oluşmasına katkı sağladığını kişinin yaşantısında görmenin mümkün olduğunu bilim-erdem ilişkisi bağlamında da felsefesinde ortaya koymaktadır. Daha sonrasında bu ikisinin de farklı olan veya kendine has olan noktalarını gözeterak durum değerlendirmesi bağlamında ele alınan değerlendirmenin erdem olduğunu savunurken, bilimin ise bir çıkarım doğrusu ilişkisi bağlamında temellendirilmesi gerektiğini öne sürmektedir.

6.KAYNAKÇA

- Aristoteles, Eudemos’a Etik,(Çev. Saffet Babür), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1999, 294 s.
- Aristoteles, Magna Moralia, (Çev.Y. Gurur Sev), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2019, 168 s.
- Aristoteles, Metafizik, (Çev. Ahmet Arslan), Divan Kitap, İstanbul 2021, 702 s.
- Aristoteles, Nikomakhos’a Etik,(Çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2017, 238 s.
- Cevizci Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Say Yayınları, İstanbul 2015.
- Dürüşken Çiğdem, Antik Çağ Felsefesi, Alfa Yayınları, İstanbul 2020.
- Molacı Melike, “Aristoteles’in Etik Görüşü”, Medeniyet ve Toplum Dergisi, cilt:2, sayı:1, 2018, ss. 37-57.
- Petters Francis E., Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü,(Çev.Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2004.

AHLAKİ BAĞLAMDA İYİYİ İSTEMEK ÜZERİNE FELSEFE TARİHİ TEMELLİ BİR İRDELEME

Sinan Işık

“İyi İstemek Evrensel Barışı Sağlar.”

Bu çalışmada insanın aklını kullandığında iyi olana yönelebileceği ve iyinin istenmesi ile evrensel barışın sağlanabileceği 18. yüzyıl filozofu Kant merkezli olarak değerlendirilmektedir. “Kant iyi istenç(iyi isteme) kavramıyla şartlar ne olursa olsun her zaman doğru kabul edilebilecek ilkelere göre davranmayı anlar.”¹ Bu çerçevede felsefe tarihinde “iyi” kavramına düşünürlerin bakışları nelerdir? Günümüz dünyasıyla ilişkilendirdiğimizde evrensel bir barışı sağlamak için Kant’ın ifadesiyle “iyi”yi istemek yeterli olur mu? Sorusuna cevap bulmaya çalışacağız.

“Kant Ahlak konusunu, ‘Törelere Metafizikinde inceler. Kant’a göre irade, özgürlük ve ahlak açısından son derece önemlidir. Ahlakın olabilmesi için özgür bir irade en başta gelen koşuldur.” İrade, içgüdü ve duygulara karşı özgür olamıyorsa ahlaki buyruk gerçekleşemez.” Kant’a göre ahlaki belirleyen şey istemektir. Bu, hoşlandığımızı istemek değil yapılması gerekenin yapılmasını istemektir. Kant’a kadar ahlaki belirleyen temel istek, hep “mutluluk” olmuştur. Böylece mutluluk iyinin de ölçüsü hâline getirilmiştir. Ona göre mutluluk, davranışın amacı ve iyinin ölçüsü olamaz. Çünkü mutluluk değişken ve görecelidir. Eğer amacımız mutlu olmak olsaydı içgüdüler, eğilimler ve duygular yanında bir de akıl verilmezdi.”²

Sosyal bir fert olarak hayatımıza baktığımızda Kant’ın söylemleri insanın toplumsal yaşamını devam ettirmesinin gereklerindendir. İnsan toplumda ve dünyada yalnız değildir. Şayet öyle olsaydı amacı kendi mutluluğu olurdu. Toplumumuzda böyle insanlar yok değil, fakat böyle insanlara diğer insanlara nasıl bakar oda bilinen bir şeydir. Sadece kendi mutluluğunu düşünenler Bencil(egoist) olarak adlandırılırlar. Oysaki insan diğer insanları da hesaba katmalıdır. Toplumda her insanın sorumlulukları vardır. Örneğin, toplumun temel taşı olan aileyi göz önüne alırsak, bir babanın, annenin, çocukların yapması gerekenler vardır. Bu bireylerden biri sadece kendi mutluluğunu düşünecek olursa toplumun temel taşı olan aile zedelenir, dolayısıyla toplumda çözümler başlar. Onun için önemli olan

“Kant’ın da dediği gibi bize verilmiş olan akli kullanmaktır. Kant’a göre insanın asıl amacı aklına ve özgürlüğüne dayanarak kendini gerçekleştirmesidir. Bunu da kendine düşen görevi yerine getirerek

¹ Aysun Koluçak, Haydar Sinan Koluçak, Rukiye Gündoğdu, Sarper Serkan Avcı, Ortaöğretim 11.sınıf ders kitabı Ders kitapları Özgün matbaacılık, Ankara, 2019,s. 93.

²Mustafa Öz, Sadrettin Kayaalp, Aysun Derçin, Felsefe tarihi ders kitabı, Devlet kitapları 1.baskı İstanbul 2004,s.93.

başarır. Bu yüzden ahlaka uygun olan göreve uygun olandır. Bir eylemin iyi olabilmesi için görevinin sonucu olması gerekir. İyi olan, görev bilincinin buyurduğudur.”³

İşte toplumda yapılması gerekende bu davranıştır, yani herkesin üzerine düşen görevi yapmasıdır. Sadece kendi mutluluğunu düşünmek insanda toplumun diğer bireylerinin de kuşatan bir mutluluk getirmez. Sosyal bir varlık olan insan yalnız yaşamayacağına göre herkesi kuşatan yani evrensel mutluluklar düşünülmelidir. İşte bu nedenlerden ötürü Kant bütün insanlarda “İyi”yi istemeye yönelik bir eğilim olduğuna olan inancı nedeniyle evrensel iyi davranışlar olduğundan bahsetmektedir. Dolayısıyla herkesin üzerine düşen görevi yapmaması ve kendi mutluluğunu düşünüyor olması Kant açısından kötü olan eylemdir. Asıl iyi olan Kant’ın da dediği gibi “görev bilincinin buyurduğudur. Bu da görevlerimizi ve sorumluluklarımızı yerine getirmek anlamına gelir.”⁴

Evrensel iyi kavramına ulaşmak için önce kötü kavramının ne olduğunu ve Kant açısından kötü eylemin ne olduğunu anlamak gerekir.

“Kötü; Amaca uygun olmayan, kusurlu ve yetersiz olan, acı ve rahatsızlık veren; ahlaki bakımdan, iyinin karşısında yer alıp, yanlış ya da kabul edilemez olan. Mutluluğa ulaşmayı engelleyen. Buna karşın iyi; insan iradesinin akla dayalı bir seçim sonucunda değer verdiği şey. Kendimizi bir insan varlığı olarak tam anlamıyla gerçekleştirmemize hizmet eden, ait olduğumuz topluluk için yararlı ve değerli olan şey”⁵

Olarak tanımlanır. Yaşadığımız çağın en büyük sorunlarından biri olduğunu düşündüğüm insanın, kendinde olmaması gereken kötülüğün tutsağı olmasıdır. Nitekim kötü ve iyi karşıtlığına 14. Yüzyıl Osmanlı düşünürlerinden Davud-ı Kayseri şöyle yaklaşmaktadır.

“İyi yahut iyilik, ontolojik olarak vardır; kötü veya kötülük kavramı ise, yokluk ve karanlık(cahillik)tır. İyi Tanrı’da vardır ve onunla özdeşdir. Peki ya kötülük? İşte o Tanrı’da yoktur. Varlıklar, ezelden beri tanrıda vardır. Kötülük kavramı sözde bir kavram olup bir varoluş halini ifade için kullanılır. Buna karşılık iyilik ise bizatihi vardır ve dolayısıyla ezelîdir. Ona göre, iyilik ve kötülük hakkındaki hükmümüz bilgimize bağlıdır. Kötülük cahilliktir. Tasavvuf ehli için her şey iyidir.”⁶

O zaman dünyada ki bu savaşlar, insanların yaptıkları zulümler cahillikten mi geliyor, yoksa Kant’ın deyimiyle aklını kullanamamaktan mı? Yine İslam filozoflarından Farabi de meseleye akıl çerçevesinde yaklaşmıştır. Ona göre,

“Akıl ile seçilerek yapılan eylemler iyidir. İnsan akıllı bir varlıktır ve kendi iradesiyle iyi ve kötüyü seçebilir. İrade ile insanın hareket etme gücünü kasteden Farabi, irade olmadan davranışın olmayacağını

³ Öz, Kayaalp, Derçin, s.93.

⁴ Öz, Kayaalp, Derçin, s.93.

⁵ Ahmet Cevizci, Felsefe sözlüğü, Ekin yayınları Ankara 1996, s. 288,319.

⁶ Süleyman Hayri Bolay, Osmanlılarda düşünce hayatı ve felsefe, Ankara 2005,s.129.

belirtir. İnsan akıl ve iradesiyle kendi davranışlarını seçebilme özgürlüğüne sahiptir ve bu aynı zamanda onun davranışlarından sorumlu olduğunu da gösterir. Ona göre insan eğer düşündüğünü yapamıyorsa köledir. Düşünemeyen ve irade sahibi olmayan insan olamaz.”⁷

Farabi de de gördüğümüz üzere akıl ve irade ile hareket bizi iyi olan eyleme yöneltecektir. Demek oluyor ki insanların yol açtığı kötü eylemlerin kaynağını yine kendi doğasına uygun davranmamasında görmeliyiz. Yani toplumda kişisel çıkarlarımız ve hırslarımız doğrultusunda yaptıklarımız, bunlar da akıl dışı davranışlardır çünkü hırs gibi arzular insana akli hareket yaptırmazlar ve ne yazık ki hep kötü bir davranışa yol açıp diğer insanlara zarar vermemize yol açmıştır. Felsefe tarihinde sistematik dönemde ise Platon ahlaki öğretisini iyi ideası üzerine temellendirir. Ona göre iyi davranış “iyi” ideasına uygun olan davranıştır.

“Platon’un gerçek varlıklar olarak nitelendirdiği ideaların en üstünde iyi ideası bulunur. Platon ahlak anlayışını bu doğrultuda oluşturur. Platon’a göre ahlakın kaynağı mutluluktur ve mutluluğa iyi ideasına ulaşmaya çalışmakla varılır. İyi ideasına ulaşmak için onun bilgisini ortaya çıkarmak; bunu için erdemli, adil ve doğru olmak gerekir.”⁸

Platon da tıpkı Kant gibi bireysel mutluluk değil toplumsal mutluluğun peşindedir. Dolayısıyla “Platon’da bireysel ahlak yerine sosyal ahlak söz konusudur. Ona göre ahlak, topluca mutluluğu sağlayacak olan bir davranış sistemidir.”⁹ Nihayetinde felsefe tarihinde ahlak filozofu olarak tanınan Sokrates’in bu konudaki görüşlerine baktığımızda kendinden sonra gelen filozoflara etkide bulunduğunu görebiliriz. “Sokrates, ahlak üzerine kapsamlı olarak felsefe yapan ilk filozoflardandır. Sokrates’in ahlak görüşleri Platon, Aristoteles ve daha birçok filozofu etkilemiştir. Günümüz açısından da evrensel bir niteliğe sahip olma iddiasını taşır.”¹⁰ Sokrates sofistlerden farklı olarak doğru bilginin mümkün olduğunu düşünür. Bu doğrultuda ahlaki doğrularında olduğunu ve bunların kişiye göre değişmeyeceğini ileri sürmektedir. Sokrates’in ahlak öğretisinin temelinde yatan düşünce şöyledir: “Bilgi; ahlaklı ve erdemli olmayı gerektirir, kişinin bilgisizliği ise ahlaktan yoksun davranışlar göstermesine neden olur. Ona göre kimse bilerek kötülük yapmaz. İnsan, özü itibarıyla iyidir. Kötülük, onun bilgisizliğinden kaynaklanır.”¹¹ Görüldüğü üzere tarihsel seyrinde ilk ahlak filozofu olarak gördüğümüz Sokrates’te, Davud-ı Kayseri, Farabi gibi düşünürlerinde vurguladığı kötülüğün kaynağının bilgisizlik veya insanın aklını kullanamaması ifadesini görmekteyiz. Demek

⁷ Koluçak, Sinan Koluçak, Gündoğdu, Avcı, s. 48

⁸ Koluçak, Sinan Koluçak, Gündoğdu, Avcı, s. 26

⁹ Öz, Kayaalp, Derçin, s. 23

¹⁰ Koluçak, Sinan Koluçak, Gündoğdu, Avcı, s. 23

¹¹ Koluçak, Sinan Koluçak, Gündoğdu, Avcı, s. 23

ki insan için ahlaki İyi'yi sağlamada önemli olan akıl sahibi olmak ve iyi ile kötü 'nün ne olduğunu anlamaktan geçmektedir. Bize de düşen neticede bütün insanlar için geçerli olan değerleri sağlamaktır. Tıpkı Sokrates'in bilgiyi temele alması ve bunu evrensel boyuta taşıması gibi.

“Sokrates'te “Bilgi erdemdir.” ve “Hiç kimse bilerek kötülük yapmaz.” önermeleri onun ahlak felsefesinin temelini oluşturur. Bilginin içeriği, “iyi”dir. “iyi” bilginin kendisidir. Belli bir ereğe hizmet eden ve fayda sağlayan şeydir. Ona göre Hiç kimse bilerek iyiden kaçmaz, bilgi erdemdir, erdem yararlıdır, erdemin yararı insanı mutlu etmesidir. Erdem ruhsal mutluluk sağlar. İnsan ancak erdemli olmakla, doğru davranmakla mutluluğa erişir.”¹²

Sokrates örnek bir insandı. Bunu şu erdemli sözlerinden anlayabiliriz.

“Sokrates, oldukça çirkin bir adamdır. Ona göre insanların yüzlerini güzelleştirmek elinde değildir. Biz bu bakımdan bize verilmiş olanla yetinmeliyiz. Fakat karakter ve kişiliğimizi geliştirmek, daha iyi bir insan olmaya çalışmak elimizdedir. İşte, biz, insan olarak var gücümüzle bunun için çalışmalıyız. Akıllı varlıklar olarak bize düşen de, budur.”¹³

Söylemiyle insanın iç güzelliğinin değerini vurgulamıştır. Sokrates'in yaşamında öne çıkan olay onun haksız yere suçlanarak Atina mahkemesine verilmesi ve sonucunda idam edilmesidir. Fakat Sokrates bu süreçte ahlaki doğrularından hiç vazgeçmemiş ve mahkemeden aman dilememiştir. Sokrates bu durum karşısında yaptıklarının yanlış olmadığını mahkemede savunmuştur. Ona göre insan kendi arzu ve çıkarları nasıl istiyorsa öyle davranamaz.

“Sokrates, zamanın yöneticileri tarafından, gençleri felsefi tartışmalarıyla baştan çıkardığı gerekçesiyle mahkemeye verilmiştir. Sokrates, gençleri tartışma yoluyla ruhlarına özen göstermeleri, ahlaklı bireyler olmaları gerektiği hususunda eğitmeye çalıştığını belirtmiştir. O, mahkeme sonucunda, çok küçük bir cezayla kurtulabilecekken, yaptığı şeyin doğru olduğuna inandığı için, aman dilememiş ve sonunda ölüme mahkûm edilmiştir. Kararın haksız olduğunu savunan dostları, Sokrates'i hapisten kaçırmaya kalkışmışsa da o, inançlarıyla eylemleri arasında bir tutarlılık olmasına özen gösterdiği için, kaçmamış ve adeta koşa koşa ölüme gitmiştir.”¹⁴

Tabi ki Sokrates'in bu davranışının temelinde kabul ettiği evrensel ahlaki doğrular vardır. Bu ahlaki ilkeleri şöyle sıralayabiliriz.

“1-İnsan hiç kimseye bilerek kötülük yapmamalı, zarar vermemelidir.2-Kişi başka bir devletin sınırları içerisinde yaşayabilecekken, kendi devletinde yaşamaya devam ederse, o devletin yasalarını onaylamış demektir. Mahkeme kararından sonra Sokrates'in kaçması verdiği sözden dönmesi anlamına gelir. Oysa Sokrates'in ahlak anlayışına göre kişi her koşulda verdiği sözü tutmalıdır.3-Bir insan içinde

¹²İmtiyaz sahibi; Özel uğur dershaneleri A.Ş adına Enver Yücel, 12.sınıf ve mezunlar için YGS'ye hazırlık Felsefe konu anlatımı, İstanbul/2012, sayfa. 60.

¹³Ahmet Cevizci, Felsefe 1-2 ders kitabı, Mega yayıncılık Ankara 1994, s. 129.

¹⁴Cevizci, s. 129

yaşadığı toplum ya da devlet, o kişi için anne-baba ve öğretmen durumundadır. Yani kişi, anne babasına, öğretmene itaat ettiği gibi, devlete de itaat etmelidir.”¹⁵

Buradan da anlaşılacağı üzere Sokrates’in belirlediği ahlaki ilkeler herkesin uyması gereken kurallardır. Bu kurallara uyma gerçekleşirse Kant’ında üzerinde durduğu ebedi barış yakalanabilir.

Netice itibariyle Sokrates gibi erdemli bir düşünürün haksız yere öldürülmesi gibi tarih sahnesine baktığımızda haksızlıkları, ölümleri, savaşları çok fazla görmekteyiz. Halen günümüzde de yaşanan bu acıların, yanı başımızda cereyan eden savaşların temelinde insanların düşünürlerin üzerinde durdukları gibi akıllarını kullanmamaları ve “iyi”yi istememelerinden kaynaklıdır. Buradan hareketle amacımız bundan sonraki acıların yaşanmamasını sağlamak olmalıdır. Bu da yine Kant’ın kategorik imperatif dediği görev bilincinden kaynaklı koşulsuz buyruklarla olur. Bunlar Sokrates’in de kullandığı her koşulda “verdiğin sözünü tut” ifadesine benzer. Bu buyruklar evrenselidir. Herkes için doğru ve iyidir. Her insan böyle evrensel buyruklara uygun hareket etmelidir. Dolayısıyla bir insan verdiği sözünü her durumda tutmaya çalışmalıdır. Kişisel mutlulukları için insanları zor durumda bırakmamalıdır. Örneğin, ben bir insana “şu saatte buluşalım” diye söz vermişsem bunu yerine getirmeliyim. “Şu zaman borcumu vereceğim” demişsem alacaklıyı zor durumda bırakmamak için sözümde durmalıyım. Burada önemli olan görevimizi ve iyi niyeti gerçekleştirmektir. Şayet görevimizi yapmazsak aynı zor durumlarla biz de karşılaşabiliriz. İnsanlar bu müşterek yaşamda birbirlerine karşı yapmaları gerekenleri yapmalıdırlar. Yoksa toplumda çözümler başar. Toplumun temel taşı olan aile, en başta sağlam olmalı ki toplumda sağlam olsun. Müştereklik ailede başlar. Kadının kocasına, kocanın da karısına ve tabi çocuklarına karşı sorumlulukları vardır. Çocuk ta aileden aldığı bu davranışları toplumsallaşmayla birlikte topluma aktarır. Çocuk böylece iyi olanı yapmayı öğrenmiş olur. Zaten anne, baba ve aynı zamanda bir sosyal birey olarak bize düşende her zaman Kant’ın da üzerinde durduğu yapılması gerekeni yapmayı istemek olmalıdır. O da “iyi”yi istemektir.

En nihayetinde tarih insanoğlu açısından uzun süre unutulmayacak ve halende yaşanan acılarla doludur. Fakat bizlere düşen bundan sonra hep “iyi” olanı istemek olmalıdır. Ya da Sokrates’in “bana her zaman doğru yolu gösterir ve beni yanlış sevk etmez dediği Tanrısal ses(Daimon)’i”¹⁶ dinlemek ile mümkündür. Herkes kendi içindeki Tanrısal sesi dinlerse dünyada hırslar, entrikalar,

¹⁵Cevizci, s. 129

¹⁶Cevizci, s. 121

kıskançlıklar, savaşlar, ölümler kalmaz. Bütün insanlık Tanrısal sesi dinlemeli ve “iyi”ye yönelmelidir. Böylece evrensel barış sağlanmış olur.

Kaynakça

Koluçık Aysun, Koluçık Haydar Sinan, Gündoğdu Rukiye, Avcı Sarper Serkan, Ortaöğretim 11.sınıf ders kitabı Ders kitapları Özgün matbaacılık,Ankara, 2019.

Öz Mustafa,Kayaalp Sadrettin, Derçin Aysun, Felsefe tarihi ders kitabı, Devlet kitapları 1.baskı İstanbul 2004.

Cevizci Ahmet, Felsefe sözlüğü, Ekin yayınları Ankara 1996.

Bolay Süleyman Hayri, Osmanlılarda düşünce hayatı ve felsefe, Ankara 2005.

İmtiyaz sahibi; Özel uğur dershaneleri A.Ş adına Yücel Enver, 12.sınıf ve mezunlar için YGS'ye hazırlık Felsefe konu anlatımı, İstanbul,2012.

Cevizci Ahmet, Felsefe 1-2 ders kitabı, Mega yayıncılık Ankara 1994.

BİRKAÇ ÖRNEK IŞIĞINDA ÇAĞDAŞ RESSAMLARIN ESERLERİNİN FELSEFE AÇISINDAN ANALİZİ

Muhammed Haluk ÖZKAN¹

1906 yılı itibariyle teknoloji, enerji ve üretim çağı somut şekliyle başlamıştır. Teknolojinin enerjiye, malzemeye ve üretime dönük ürünleri, sanata da katkı sunmuştur. Mimarlıkta ve heykel sanatında fabrika ve teknoloji çağının ürünleri beton, cam ve çelik kullanılmış, resim sanatında da bir takım yeni çağa ayak uydurma girişimleri söz konusu olmuştur. Bu girişimler, daha çok natürel formların soyutlanarak geometriye dönüştürülmesiyle gerçekleştirilmiştir. Doğal formların soyutlanması düşüncesi, fovizm, kübizm, fütürizm, sürrealizm, ekspresyonizm gibi sanat akımlarını da beraberinde getirmiştir. Bu akımların temsilcisi olan ve fabrika, üretim ve teknoloji çağını savunan ressamlar düşüncelerini, duygularını ve topluma aşılama istedikleri felsefeleri, yaptıkları eserlerdeki renk, biçim ve çizginin diliyle topluma aşılama çalışmışlardır. Yeri gelmiş yaşanan bir savaş ve sonuçları biçim, renk ve çizgi ile kompozisyona dönüştürülmüş, yeri gelmiş fabrika, enerji, üretim kavramlarının getirdiği hareket ve dinamizm resmin diliyle anlatılmıştır. İnsanoğlunun doğaya akli ve bedeni ile hükmetme çabasının renklerle ve formlarla resme yansıtılışı söz konusu olmuştur. Örneğin Picasso Quernica isimli eserinde 1937’de yaşanan savaşı ve yansımalarını siyah ve beyazın karanlığı ve aydınlığı, kasveti ve huzuru karşılaştırdığı bir felsefe manzumesine dönüştürmüştür. Umberte Boccioni “Madde” isimli eserinde insanoğlunun doğaya hükmedişini ve doğal kaynakları enerjiye ve ürüne dönüştürmesini geometrik formlarla dile getirirken, Salvador Dali “Belleğin Azmi” isimli eserinde zaman kavramının durdurulmayacak tek kavram olduğunu, insanoğlunun zamana karşı tek yapacağı şeyin zamanı çalışarak değerlendirmek olduğunu krema gibi sünen saat formları ile dile getirmeye çalışmıştır. Fütürist akımın dinamizmi ön gören anlayışının en önemli temsilcilerinden biri olan Balla “Güneşin Önünden Geçen Zühal” isimli eserinde hareketi, dinamizmi ortaya çıkarmaya çalışırken, evrenin sürekli bir değişim dönüşüm ve bir döngü sistemine bağlı olduğu felsefesini aşılama çalışmıştır. Salvador Dali’nin, “Filler ve Kuğular” isimli eseri, evrendeki mutlak gerçek ve Platonun idealar metafiziği sonucu ulaştığı mutlak güzel (yaratıcı) anlayışının farklı bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eserde evrendeki iki farklı yaratılmış canlının fiziki benzerlikleri (fil-kuğu), duygu-zekâ birlikteliği ve imgelem yoluyla

¹Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Sanat Kuramı ve Eleştiri Ana Bilim Dalı, Doktora Öğrencisi, hlkozknn@gmail.com

tespit edilmiş, fille kuğunun benzer uzuvları görülmeye çalışılmıştır. Böylece mutlak güzel (Mutlak Varlık, Yaratıcı) düşüncesinden yola çıkılarak evrende var olan yaratılmış her şeyin tek bir kaynaktan yaratıldığı, bu kaynağın da yaratıcı olduğu felsefesi vurgulanmak istenmiştir. Edvard Munch “Çılgılık” isimli eserinde adeta biçim, renk ve çizginin diliyle topluma vermek istediği mesajı haykırmıştır. Elini kulağına atarak ve çenesini sonuna kadar açmış avazı çıktığıncaya çılgılık atan çocuk görüntüsü ve onun bu çılgılığıyla irkilerek çocuğa bakan iki figür, içteki karamsar ruh halinin ekspresyonist bir anlayışla dışavurumunu başarılı bir şekilde yansıtmaktadır. Gökyüzü ve bulutların mavi ve gri tonları adeta bu çılgılıktaki yankının yansımalarıymışçasına koyu tonlara dönüşerek, kasvet ortamına katkı sunmaktadır. Dolayısıyla Edvard Munch burada içindeki hüznü, kasvet ve karamsarlık duygusunu bir çocuk figürünün çılgılığı ile dışa vurmuş, bu dışavurumcu etkiyi de siyah ve kahverenginin koyu keskin tonlarıyla daha etkin hale getirmiştir.

Örneklerini çoğaltabileceğimiz pek çok ressam ve eserinden çağın üretim, enerji ve dinamizm kavramlarına yönelik felsefe ve düşünce sistematığının çizgi, renk ve biçimle adeta birer felsefe öğretisi malzemesi olarak topluma sunulduğu dikkati çekmektedir. Bazen de dönemin savaş, ekonomik sıkıntılar, toplumsal buhranlarının insanlar üzerinde yarattığı yıkıcı etkilerinin eserlerde renk, çizgi ve biçime dönüştüğüne tanık olunur.

Bildirimizin konusu da fabrika ve teknoloji çağının ressamlarının eserlerinden örneklerle, sanat felsefesinin resimde çizgi, biçim ve renk ile yansıtılışını konu almaktadır.

Ressamın İsmi: Pablo Picasso

Eserin İsmi: Quernica

Eserin Tarihi: 1937

Bulunduğu Müze: Reina Sofía Müzesi, Madrid

Eserin Tekniği: Tuval üzerine yağlı boya



Kaynak: Kınay

(1993: 245)

1936 yılında İspanya’da seçimle iş başına gelmiş olan yönetim, Quernica Kasabası belediye binasının girişinin tam karşısındaki büyük boyutlu duvara hemşerileri olan Pablo Picasso’dan bir resim yapmasını ister. Pablo Picasso duvarın ölçülerine göre çizeceği resmin eskizlerini ve denemelerini yapar. Eskiz çalışmaları yaklaşık bir yıl sürer. Picasso kendisine sipariş edilen resmin konusunda henüz karar kılmamışken, 1937 Quernica darbesi yaşanır. Bunun üzerine Picasso kendi kendine “işte tam resmedilecek konuyu buldum” der ve 1937 yılında söz konusu resmi yapar. Sanat tarihi ve dünya resim sanatı tarihinde en fazla reproduksiyonu yapılan eser, neredeyse bütün unsurlarıyla renkleri ve çizgileriyle adeta 1937 darbesini ve yaşanan katliamı anlatan tarih metni gibidir.

Picasso, eserinde o dönem yaşanan vahşeti renk, biçim ve çizgilerle başarılı bir şekilde dile getirmiştir. Eserde hâkim renk siyah ve beyazın zıtlığından oluşmaktadır. Siyah karanlık, kasvet, buhran gibi olumsuz öğeleri temsil eden bir renktir. Beyaz ise, iç huzuru, ferahlık ve mutluluk kavramlarını temsil eder. Pablo Picasso bu iki rengin zıtlığını kullanarak İspanya’daki huzurun, General Franco ve yanlılarının (Alman askerleri ve uçakları) iktidar hırsı ve bu vesileyle yaptıkları darbe ile karanlığa ve buhrana dönüşümünü anlatmaya çalışmaktadır. Yaklaşık 7.30x3.5 m. boyutlarındaki kompozisyonun en solunda kucağındaki yaralı, ölmek üzere ve son nefesinde olan çocuğu tutan bir kadın figürünün aşağıdan yukarıya doğru boğa başı figürüne yalvardığını

görmekteyiz. Boğa figürü ise, yukarıdan kadına burun delikleri şişmiş bir şekilde gaddarca bakmaktadır. Boğa İspanya'nın sembolü olan bir figürdür. Ancak burada kendisinden yardım dileyen kadın figürüne zalimce ve gaddarca bir portre ile bakması, İspanya'yı ve İspanya halkını temsil edemez. Bu olsa olsa General Franco ve yanlılarını temsil etmektedir. Zaten darbe esnasında milis gücü olarak İspanya'yı ve Quernica'yı savunan halkın tamamının tepkilerinin boğa başına yönelmiş olması da bu fikrimizi doğrulamaktadır. Sağ elinde kırık kılıcını sıkıca tutan, yere sırt üstü düşmüş durumdaki yaralı asker figürü, İspanya halkının haklılığını ve son nefesine kadar memleketini savunmak için mücadele verdiğini temsil eder. Kübist üsluptaki kompozisyonun merkezinde yer alan at figürü, Quernica katliamının bütün mesajlarını içerir vaziyette işlenmiştir. Başı boğa başına dönük vaziyetteki at figürünün çenesi sonuna kadar açık vaziyette işlenmiştir. Mızrak ucu biçimde işlenen dil ve bu dilden çıkan salya adeta fizik kurallarını alt-üst edercesine aşağı düşmesi gerekirken boğaya doğru yönelmiştir. Burada dikkat çeken bir başka husus da atın gövdesinin gazete satırları biçimde işlenmiş olmasıdır. Gazete bir iletişim aracıdır. Toplamlar yaşanan olayları gazetelerden takip ederler. Ancak burada atın gövdesinin gazete satırı biçiminde işlenmiş olması, buna ilaveten atın açık ağzı ve mızrak ucu biçimindeki diliyle boğaya doğru haykırışı, ikonografik açıdan çok şey anlatmaktadır. Burada tarih boyunca adeta insanın en yakın dostu olan, savaşta ve barışta insanın her zaman eşlik eden at figürü, boğaya bir başka değişle General Franco ve yanlılarına: "bu yaptığınız vahşettir, katliamdır, iktidar hırsıyla İspanya'yı ve Quernica'yı kan gölüne çevirişiniz gün gelecek tarihte yerini alacaktır, bu vahşetin üzerini örtemeyeceksiniz, tüm insanlık bunu duyacaktır." dercesine haykırmaktadır. Nitekim bugün bu salonda Quernica katliamını konuşuyorsak Picasso'nun at figürüyle vermek istediğı mesaj yerini bulmuş demektir. At ve boğa arasında yer alan kuş figürü, huzur ve barışı temsil eder. Kuş figürü burada iki mesaj içermektedir. Birincisi İspanya'daki huzur ve barışın General Franco ve yanlılarının iktidar hırsı ve yaptıkları darbe ile son buluşunu anlatır, diğeri bir anlamı da halkın verdiği haklı mücadele sonucunda gelecek olan zafer huzuru ve barışı da beraberinde getirecektir şeklinde sembolik bir anlamda kompozisyonda yerini almıştır.

Picasso'nun kübist üslupta ele aldığı resmin dikkat çekici önemli öğelerinden ikisi de ampul ve gaz lambası motifleridir. Ampul ileri teknolojinin ürünüdür. Gaz lambası ise geri teknolojinin aydınlanma aracıdır. Elindeki gaz lambasını ısrarla ampule doğru uzatan figürle birlikte değerlendiğimizde ampul General Franco ve yanlılarının ileri teknoloji ürünü uçaklarını ve silahlarını temsil ederken, gaz lambası ise yaşanan darbeye karşı halkın ellerindeki imkanlarla

vermiş oldukları haklı mücadeleyi temsil eder. Kompozisyonun genelinde halkı temsil eden figürlerin yaralı, son nefeste ve ölüm anında verilmiş olmalarına rağmen mücadeleye devam edişleri, haklının haksıza karşı mutlaka zafer kazanacağını felsefesini açığa çıkarmaktadır. Nitekim kompozisyonun en sağında dikdörtgen bir mekân adeta karanlık bir zindan gibi işlenmiştir. Bu karanlık zindanın içerisindeki figür iki elini adeta bir zafer edasıyla yukarıya kaldırmış vaziyette karanlığa açılan menfeze doğru haykırmaktadır. Bu menfez de ışık huzmelerine açılmaktadır. İkonografik olarak konuya yaklaştığımızda İspanya halkının haklı mücadelesi İspanya'yı ışığa, yani barışa ve huzura tekrar kavuşturacaktır mesajı verilmektedir.

Ressamın İsmi: Salvador Dali

Eserin İsmi: Filler ve Kuğular (Filleri Yansıtan Kuğular):

Eserin Tarihi: 1937

Bulunduğu Müze: Özel Koleksiyon

Eserin Tekniği: Tuval üzerine yağlı boya



Kaynak: (<https://www.pivada.com/salvador-Dali-filleri-yansitan-kugular-1937>) 03.04.2022

Sürrealist akımın en önemli temsilcilerinden biri olan Dali, eserlerinde genellikle Platon'un idealar metafiziği adlı kuramını ele almıştır. Dali'nin eserlerinde bilinç altı dünyası, imgelem ve zekâ birlikteliği ile fizik ötesi bir yaklaşım yöntemi, doğaya bakış ve evrenin algılanması söz konusudur. Bu eserlerin içerisinde en dikkat çekici örneklerinden biri onun Filleri yansıtan Kuğular isimli eseridir.

Zira bu eserde Dali, gökyüzü, bulutlar, dağlar, kayalıklar, denizin devamındaki bir koy, sahil ve ağaçlıkları kompoze etmiştir. Esere genel olarak bakıldığında neredeyse bütün ayrıntılarda metafizik bir düşünce sistemi ile Platonun mutlak varlık ideası açığa çıkar. Öyle ki, kuru ağaç

gövdelerinin eksenine yerleştirilmiş bir kuğu figürü suya yansıyan görüntüsü ile bir fil figürüne dönüşmüştür. Hatta bir kuğunun ağaç gövdelerinin eksenindeki kanatları açık vaziyette tam karşıdan, yandan ve farklı açılardan görüntülerinin suda ki yansımaları da bir filin farklı açılardan yansımaları şeklinde işlenmiştir. İnsanoğlunun aklının standart bir gerçeklik ilkesi vardır. Şöyle ki: “biri size fil ile kuğuda benzer formlar vardır” dediğinde, sizin aklınızın standart gerçeklik ilkesi bunu hemen “fil nere kuğu nere, bunlar alakasız şeyler” diyerek reddeder. Oysa Platon’un metafizik düşünce sistematigi ve Dali’nin bu sistematikle bakış açısını kullandığımızda, bir kuğunun göğüs kısmının ters çevrilmesiyle boyun-hortum, kanat-kulak, göğüs-alın vb uzuvlardaki benzerlikler, bize çok şey anlatır. Üzerinde helozonik kıvrımlar oluşturan kuru ağaç gövdeleri ile filin ayaklarındaki kıvrımlı hatların benzerliği de doğadaki iki ayrı türün benzerliklerini açığa çıkarır. Kompozisyonun sonunda iki elini beline koymuş vaziyette düşünen figür, metafizik (fizik ötesi) düşüncenin evrenin sınırlarını çözmek için gerekli olduğu vurgusunu yaparcasına büyük bir önem taşımaktadır. Zira burada evrenin mutlak bir varlık tarafından yaratıldığı düşüncesi ve felsefesi aşılacak istenmektedir. Şöyle ki, yaratılan her varlığın tek bir mutlak varlık tarafından yaratılması, yaratılanlarda benzerlikler olmasını normal kılmaktadır. Dali de bu eserinde bunu vurgulamaya çalışmaktadır. Onun bu düşüncesini gökyüzünde hareket eden bulutların kayalıkların eksenine geldiğinde sırtı dönük oturur vaziyette ve düşünen bir insan silüetine dönüşmesi daha da etkin kılmaktadır. Gördüğümüz üzere kompozisyonun genelinde Dali, canlı cansız evrende yaratılmış her varlığın diğer bir varlıkla biçimsel olarak benzer özellikler taşıyabileceği, zira evrenin bir mutlak varlık tarafından yaratılmış olduğu, bu gerçeği yakalayabilmek içinde insanın fizik ötesi düşünerek Platon’un idealar metafiziği kuramını kullanmaları gerektiğini anlatmaya çalışmıştır.

Ressamın İsmi: Salvador Dali

Eserin İsmi: Elma

Bulunduğu Müze: Özel Koleksiyon

Eserin Tekniği: Tuval üzerine yağlı boya



Kaynak:(<https://www.volkandurmaz.com/fikiryazilari/surrealist-provokator-salvador-dali/>) 03.04.2022

Dalí'nin imgelem ve zekâ birlikteliği ile doğaya yaklaşımının önemli örneklerinden biri de yarım elma isimli eseridir. Dalí burada yine metafizik bir düşünce sistematiği ile yarım kesilmiş bir elmada bir kelebek figürü görebilmiştir. Görsel olarak doğadaki iki varlık arasındaki formel benzerliği yakalamanın yanında Platon'un idealar metafiziği yöntemiyle evrendeki varoluş ve döngü sistemini de izleyiciye aktarmak istemiştir. Elmanın sap kısmı, çekirdek kısmı ve yan kısımları doğada ömrü kısa olan canlılardan biri olan kelebeğe özdeşleştirilmiş, böylece mutlak varlığın yarattığı iki farklı evren unsuru arasındaki benzerlik açığa çıkarılmıştır. Ayrıca elmayı kesen bıçağın üzerindeki kurtçuk, elmanın üstündeki sinek figürü, kelebeğin yaşam sürecini ve yaşam döngüsünü ortaya koymuştur. Şöyle ki; kelebek elmaya tohumunu bırakır, bu tohum zamanla kurtçuk, süresini tamamladıktan sonra kelebek olarak çıkar. Yaşam süresini tamamladıktan sonra tohumunu elmaya ya da başka bitkilere bırakır ve tekrar ölür. Bu döngü hep böyle bir sistematik içerisinde devam eder. Dalí bu gerçekliği son derece ince bir estetikle ve biçimin diliyle anlatmıştır.

Ressamın İsmi: Umberto Boccioni

Eserin İsmi: Madde

Eserin Tarihi: 1912

Bulunduğu Müze: Özel Koleksiyon

Eserin Tekniği: Tuval üzerine yağlı boya



Kaynak: Kınay (1993: 249)

XX. yüzyıl teknoloji, enerji ve dinamizm çağının en önemli sanat akımlarından biri de Fütürizm akımıdır. Felsefe olarak gelecekçi bir anlayışı benimseyen fütüristler, geleneğe ait arşivler, kütüphaneler ve geçmişi muhafaza eden tüm kurumlar tahrip edilmeli, adı hızla değişen çağa ayak uydurmak için gelenekçi değil gelecekçi olunmalıdır düsturuyla hareket etmişlerdir. Öyle ki; şiir satırlarında dahi hız, hareket, enerji, dinamizm gibi kavramları içeren kelimelerin kullanılması gerektiği savunulmuştur. Bu doğrultuda hareket eden fütürist ressamalar ise formları soyutlayarak adeta resimde hareket, enerji ve dinamizm algısı oluşturmaya çalışmışlardır. Biçimlerin geometrik formlarla parçalanması ve formlar arasına yerleştirilen ışıkla oluşturulan hareket adeta enerjiyi, hızı ve dinamizmi vurgulayan fabrika çarkları ya da rüzgâr gülleri görünümü oluşturmaktadır. Bu eserler arasında en dikkat çekici örneklerden biride Boccioni'nin Madde isimli eseridir.

Eserde insan formu soyutlanarak adeta geometrik formların ışıkla birlikte dönen çarklar oluşturduğunu görmekteyiz. Burada iki elini kavuşturmuş ve avucu içindeki maddeye bütün gücüyle baskı yapan bir insan figürünün fütürist bir üslupta işlendiğini görüyoruz. Eser, insanoğlunun aklıyla, bedeniyle ve ürettiği tüm teknolojik imkanlarla doğaya hakimiyetini ve hükmedişini vurgulamaktadır. Boccioni bu eseriyle teknoloji çağının üretimi beraberinde getirdiği, üretimin de

doğaya ve doğada var olan yer altı ve yer üstü zenginliklerini değerlendirmeye bağlı olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır.

Ressamın İsmi: Edvard Munch

Eserin İsmi: Çılgılık

Eserin Tarihi: 1893

Bulunduğu Müze: Ulusal Galerî, Oslo

Eserin Tekniği: Tuval üzerine yağlı boya



Kaynak: Kınay (1993:277)

Munch'un çılgılık isimli eseri, soyut sanatın önemini vurgulamanın yanında renk, biçim ve çizgi ile mesaj vermenin önemine de vurgu yapmaktadır. Esere baktığımız zaman bir köprünün korkuluklarına dayanmış vaziyette iki eli kulağında ve açık çenesi ile çılgılık atan bir çocuk figürü dikkati çekmektedir. Ayrıca iki figür çocuk figürünün çılgınlığına dikkat kesilmiş bir şekilde bakmaktadır. Köprünün altından akan nehir, kıyıları hatta gökyüzü koyu keskin çizgilerle verilmiştir. Siyah, kırmızı renklerin koyu keskin çizgiler halinde işlenişi karanlık, kasvet, bunalım, buhran gibi anlamlar içermektedir. Burada görüldüğü gibi adeta gökyüzüne kadar bu kasvet ortamı sirayet etmiş durumdadır. Zaten sanat eleştirmenlerince ressam Edvard Munch'a "burada köprünün korkuluklarına dayanmış çocuk figürü sizin çocukluğunuz mudur" diye sorulduğunda, Edvard Munch "hayır o benim içimdeki çılgıktır" cevabını vermiştir. Bu cevap resimde karamsar bir ruh

halinin (Çılgılık) dışavurumunu anlatmak için yeterlidir. Zaten resim sanatında yeşil, beyaz ve mavi rengin tonları iç huzurunu, kırmızı, siyah ve tonları ise kasveti, bunalımı ve karamsarlığı temsil eden renklerdir. Dolayısı ile Edvard Munch ekspresyonist bir anlayışla çocukluğunda yaşadığı bunalımı renk ve çizgilerle dışa vurmuştur.

Ressamın İsmi: Salvador Dali

Eserin İsmi: Belleğin Azmi

Eserin Tarihi: 1931

Bulunduğu Müze: Çağdaş Sanat Müzesi, New York

Eserin Tekniği: Tuval üzerine yağlı boya



Kaynak: (https://tr.wikipedia.org/wiki/Belle%C4%9Fin_Azmi) 22.02.2022

İnsanoğlunun evrende yaşadığı süreçte önüne geçemediği, durduramadığı tek kavram zaman kavramıdır. Bu kavram üzerine çok şey yazılmış, anlatılmış ancak zamanın önemi ve engellenemez bir kavram oluşuna ilişkin en etkili anlatım ve mesaj Dali'nin renk ve formlarla anlatımı olmuştur. O'nun Belleğin Azmi ya da Zaman Akıp Geçiyor isimli eseri zaman kavramının önemini ortaya koyan en önemli eserlerden biridir.

Esere baktığımızda gökyüzü, deniz, dağların oluşturduğu bir manzara ve bu manzaranın bize yakın olan bölümünde ise kuru bir ağaç dalına asılmış ve adeta bir kreme gibi sündürülmüş saat formu, bir kaide üzerinde yine kreme biçiminde sünen bir saat ve saatin kurma kolu resmin tam merkezinde ise soyut bir figür, kompozisyonun asli unsurları olarak dikkati çeker. Soyutlanmış figüre baktığımızda ve üzerinde adeta bir eğer gibi işlenmiş olan saati birlikte düşündüğümüzde, bu figürün koşan bir at figürü olarak işlendiğini ve kirpikleri kapalı vaziyette insan yüzünün atın sağrı kısmında yer alışını dikkate aldığımızda ortaya çok önemli bir felsefe çıkmaktadır. O da şudur:

zaman hızla akıp adeta süratle koşan bir at gibi geçmektedir. İnsanoğlu zamanı çok iyi değerlendirmelidir. Bu değerlendirmenin en önemli yolu da durmak, uyumak değil çalışmaktır. Bu felsefeyi konsol üzerindeki sünen saat ve kurma kolu üzerindeki arı ya da karınca figürleri daha da etkili hale getirmektedir. Saatin sünen formu zamanın akıp geçişine vurgu yapmaktadır.

Zamanın durdurulamaz, engellenemez en önemli ve en değerli kavram olduğunu anlatırken durdurulamayan bu kavramın değerlendirilmesi gerektiğini bunun içinde arı gibi ya da karınca gibi çalışmak gerektiğini, zamanın ancak bu şekilde değerlendirilebileceğini, kurma kolunun üzerindeki karınca figürleri ile vurgulanmaktadır. Konsol üzerindeki kuru ağaç gövdesi insanoğlunun zaman karşısındaki hayatını temsil etmektedir. İnsan zaman geçtikçe doğumundan itibaren büyür, gelişir, yaşlanmaya başlar ve sonra hayatı ölümle nihayetlenir. Zamanı durduramayan insan gücü ve aklı, tek çare zamanı iyi değerlendirmeyi kabullenmelidir. Bunu da çalışarak, üreterek değerlendirmelidir. Dali bu eserinde zaman ve insan kavramı arasındaki ilişkiyi son derece net biçimde ve çizginin diliyle topluma aşılama çalışmıştır.

Ressamın İsmi: Giacomo Balla

Eserin İsmi: Merkür ve Güneş

Eserin Tarihi: 1914

Bulunduğu Müze: Özel Koleksiyon.

Eserin Tekniği: Tuval üzeri yağlı boya.



Kaynak: Kınay (1993: 251)

XX. yüzyıl soyut resminde fütürizm akımının hareket ve dinamizm anlayışını en iyi yansıtan örneklerden biri Balla'nın 1914 tarihli ve tual üzerine yağlı boya tekniği ile yapılmış olan “Güneşin Önünden Geçen Zühal” isimli eseridir.

Esere baktığımız zaman bir merkezden hareketle iç içe geçmiş daireler söz konusudur. Resmin alt yapısında üçgen ağırlıklı geometrik formların birleşimi ile gök yüzü unsurlarının birbiriyle olan sistematik ilişkisi kozmik bir dinamizm anlayışıyla ortaya konmaya çalışılmıştır. Gerçekten de dünya, güneş, yıldızlar ve ay geometrik formların iç içe geçmiş dinamizm ve hareketiyle sistematik bir kozmik dinamizmi ortaya koymaktadır. Artık bu çağda fütüristlerin dinamizmi ön gören istek ve arzuları öyle bir zirve yapmıştır ki, sanatçılar biçimden çok hareket algısını ön plana çıkarmayı temel ilke edinmişlerdir Balla'nın bu eseri de kozmolojik sistemdeki dinamizmi ön plana çıkarma anlayışını sergiler.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Neoklasik üslubun aşırı ayrıntıcı ve gerçekçi sanat anlayışı, XIX. yüzyılın sonlarına gelindiğinde soyut sanat hareketleriyle değişmeye başlamıştır. Özellikle Cezanne'ın natürmortlarıyla, geometriyle soyutlama anlayışı resim sanatına girmeye başlamıştır. Cezanne'ın bu eserleri natürel anlayışın değiştiğini ortaya koyarken, soyut sanat karşıtları resimde geometrinin kullanılmayacağı konusunda Cezanne'ı eleştirmişlerdir. Cezanne da bu eleştirilere karşı “doğaya bakıldığında silindir, küp, kare, üçgen vb geometrik formları görebilmek mümkünken bunların resim sanatında kullanılmasında ne sakınca var” diyerek kendini savunmuştur.

Cezanne'ın başlattığı soyut sanat anlayışı, XX. yüzyıl'a gelindiğinde fabrikaların enerjiyi ve üretimi beraberinde getirmesiyle daha da ivme kazanmıştır. Zira teknolojinin getirdiği birtakım imkanlar doğal malzemenin kullanılmasının zorunluluğunu ortadan kaldırmıştır. Örneğin geçmişte doğadan kaynaklanan malzemeler (ahşap, taş, mermer) mimaride kullanılır iken, artık bunun yerine daha hızlı üretilen ve daha kolay elde edilen fabrika üretimi malzemeler (beton, cam, çelik vb) mimaride kullanılmaya başlanmıştır.

Mimarların bu malzemeleri kullanarak “bizler çağdaş sanatçılarız zira çağın malzemelerini kullanıyoruz” şeklindeki yaklaşımları heykeltıraşlara da sirayet etmiştir. Onlar da meydan ve havuz heykellerinde fabrika çağının malzemelerini tercih etmişlerdir. Böylece çağa ayak uydurduklarını ve çağdaş sanatçı olduklarını düşünmüşlerdir. Dönemin ressamaları için fabrikanın malzemelerinin nasıl ve ne şekilde değerlendirileceği, daha doğrusu XX. yüzyılın çağdaş sanat anlayışına tıpkı mimarlar

ve heykeltıraşlar gibi nasıl ayak uydurabilecekleri çözülmesi gereken bir problem konusu olmuştur. Bunun üzerine Henri Matisse önderliğinde bir grup ressam, 1907 yılında resim sanatını çağdaş sanat anlayışına uydurma amacıyla toplantı yapmıştır. Bu toplantıya katılanlar arasında soyut sanatı ilk uygulayan Cezanne'ın öğrencilerinden Picasso ve Georges Braque da vardır. Resim sanatını çağdaş resim sanatına uygun hale getirmek için yapılan tartışmalar ve değerlendirmeler sonucunda XIX. yüzyıl sonlarına kadar neoklasik üslupla gelen natürel anlayışın yerine formun gerçekçi anlayışını yok edip biçimde soyutlamaya giderek çağa ayak uydurma anlayışını benimsediler. Böylece Matisse'in "Eşinin Portresi" isimli eseriyle ve fovizm akımıyla başlayan, ardından Picasso'nun "Avignonlu Kızlar" adlı soyut resmiyle ve kübizm akımıyla devam eden soyut sanat ve resim sanatında çağa ayak uydurma anlayışı da şekillenmeye başladı.

Fabrika ve üretim çağının hiç şüphesiz en önemli kavramları üretimi beraberinde getiren enerji, hız ve dinamizm kavramlarıdır. Bu anlayış soyut sanata da sirayet etmiş, böylece adını İtalyanca Fütürista kelimesinden alan Fütürizm akımı doğmuştur. Gelecekçilik anlamına gelen bu sanat akımının özünde enerji ve üretim çağının hız, hareket ve dinamizm kavramlarını ön plana çıkarmak yatmaktadır. Biçimi iyice soyutlayan sanatçılar hareket ve hız kavramının önemini ve anlamını renk ve çizgilerle ön plana çıkarmaya çalışmışlardır. İnsanoğlunun doğaya hükmedişi, doğal kaynakları kendi hizmetine sunmak için fabrika aracılığıyla üretime dönüştürmesi, bunu yaparken de hız, hareket ve dinamizm gerektiği mesajı tüm resimlerde ön plana çıkan ve açık ve net anlaşılan felsefe olarak dikkati çeker.

Çağdaş sanat anlayışının en önemli getirilerinden biride hiç şüphesiz metafizik düşünce sistematigi ile doğayı, doğanın sırrını çözmeye yönelmek olmuştur. Antik çağda Platonla başlayan bu düşünce anlayışı doğrultusunda, O'nun geliştirdiği idealar metafiziği ve mutlak varlık felsefesi başta Salvador Dali olmak üzere çağın sanatçılarından en önemli ilkelerinden biri olmuştur. Örneğin Salvador Dali, "Filleri Yansıtan Kuğular" isimli eserinde ağaç gövdesi, kuğu ve fil gibi doğada var olan, tartışılmaz mutlak varlık tarafından yaratılan unsurların benzer yönlerinden hareket ederek, daha doğrusu bu benzerlikleri metafizik bir yaklaşımla tespit ederek mutlak varlık gerçeğini vurgulamaya çalışmıştır.

Hız, dinamizm ve enerji kavramlarının, fizik ötesi bir düşünce anlayışıyla doğanın sırrını çözmenin ön plana çıktığı XX. yüzyıl sanat anlayışında aynı zamanda sanat-teknoloji, sanat-bilim ilişkisi de yoğun bir şekilde eserlerde kendini göstermeye başlamıştır. Çağın bu önemli kavramlarından bir diğeri de insanoğlunun hükmedemediği tek kavram olan zaman kavramının

önemini ortaya çıkarmak olmuştur. Sanatçılar bir yandan bilimle, felsefeyle sanatın ilişkisini ortaya koyarak topluma yön vermeye, mesaj aşılama çalışırken bir yandan da üretimin ve enerjinin verimli kullanılmasına, bunun içinde zamanın iyi değerlendirilmesine yönelik anlamlı ve felsefe içerikli eserler ortaya koymaya çalışmışlardır. Örneğin Salvador Dali “Belliğin Azmi” simli eserinde saat formlarını adeta bir krema gibi sünmüş biçimde resmederek, zamanın sürekli akıp geçen bir kavram olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Kurma kolu üzerindeki arı ya da karınca benzeri figürlerle “zamanın durdurulamayan ancak değerlendirilmesi gereken bir kavram olduğu, insanın ancak karınca gibi çalışarak ve üreterek zamanı değerlendirebileceği” felsefesi verilmeye çalışılmıştır.

XX. yüzyıl teknoloji çağının soyut sanat anlayışının en önemli öğelerinden biri de ruh halinin ve ruh hali ile ilgili verilmek istenen mesajın renk, çizgi ve formla dışavurumudur. Renklerle bunalım, huzur, savaş, mücadele vb gibi mizaç ya da ruh halleri adete birer mesaj içerikli felsefeye dönüştürülerek kompozisyonlaştırılmıştır.

Yeri gelmiş Picasso Quernica katliamını ve verilen mücadele sonucu kazanılan zaferi, siyah ve beyaz renkler ve çizgilerle adeta bir tarih sayfasına dönüştürerek anlatmaya çalışmış, yeri gelmiş Edvard Munch çocukluğunda yaşadığı bilinç altı dünyasına yerleşen bunalımı koyu keskin çizgilerle dışa vurmuştur.

Sonuç itibarıyla XX. yüzyıl başlarındaki fabrika ve teknoloji çağı ile birlikte hızla gelişen ve değişen bir yaşam süreci soyut sanatla daha anlamlı bir hale gelmiş, sanatçılar bilim ve teknoloji ile ilişkilerini daha da sağlamlaştırarak topluma eğitici ve öğretici mesajlar içeren, çizginin ve rengin dilini kullanmaya başlamışlardır. Olanı olduğu gibi yansıtmak yerine, mesaj vermek sanatın temel ilkesi olmuştur. Sanatçılar doğayı beş duyu organının algıladığı gibi algılamak yerine metafizik bir düşünce sistemiyle yaklaşarak doğanın ve evrenin sırlarını çözmeye, bunu yaparken de bilim adamlarıyla ve filozoflarla ilişki kurmaya başlamışlardır. Bu açıdan baktığımız zaman XX. yüzyıl soyut sanatı, sanat-teknoloji, sanat-bilim, sanat-felsefe ilişkisi istikametinde yön bulmuş, değişmiş ve gelişmiş bir sanat anlayışını ifade eder.

KAYNAKÇA

- BAZİN, Germain, Histore de l'Avant-Garde en Peinture, Hachette 1969.
- COPPELSTONE, Tre. Modern Art Movements, Paul Hamlyn 1967.
- CRESEPLLE, J.P, Les maitres de la Belle-Epoque, Hachette 1966.
- GSELL, Paul Rodin, l'art, Grasset 1911.
- KINAY, Cahid, Sanat Tarihi, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1993.
- Pivada, (t.y.), Erişim: 22 şubat 2022, (<https://www.pivada.com>)
- READ, Herbert, Henry Moor Philip James, 1968.
- SEUPHOR, Michel, Abstract Painting, Abrams 1957.
- TANSUĞ, Sezer,  ağdaş Türk Sanatı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.
- TANSUĞ, Sezer, Resim Sanatının Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999.
- Volkan Durmaz, (t.y.), Erişim: 03 Nisan 2022, (<https://www.volkandurmaz.com>)
- Wikipedia, (t.y.), Erişim: 22 şubat 2022, (<https://tr.wikipedia.org>)

YAPAY ZEKÂ SANAT YAPABİLİR Mİ? : ARİSTOTELESÇİ BİR YORUM

Fatma GÖDE¹

Giriş

Geçmişten günümüze birçok şeyin gelişip değiştiği gibi sanat ve sanat eserinin anlamı da birçok değişime uğramıştır. İlkel dönemde insanlığın belki de iz bırakmak için yapmış olduğu mağara çizimleriyle başlatılabileceğimiz bu sanat öyküsü zamanla yerini kanvas tablolara, alçı ya da killere veya yazının başlangıcıyla birlikte şiir gibi dilsel bir alana bırakmıştır. Bu süreç içerisinde sanat alanları değişirken değişmeyen tek durum sanat eserinin yaratıcısı olarak bir insanın olmasıydı. Günümüzde teknolojinin gelişmesiyle birlikte yaşamı daha kolay hale getirmek için kullanılan teknoloji sadece hayatı kolaylaştırmakla kalmayıp, sanatla da iç içe hale gelmeye başlamaktadır. Yapay bir bilinç yaratımı ile birlikte sanatçının insan olması meselesi zorunluluğunu da sarsacak tartışmaları beraberinde getirmektedir. Bu yapay bilinç ona sunulan veriler üzerinden bir ürün meydana getirebilmektedir; ancak bu ürünün sanat eseri olarak kabul edilip edilemeyeceği sorunu halen tartışılan meseleler içerisinde yer almaktadır. Bu sorunu Antik Yunan filozoflarının en önemli isimlerinden biri olan ve ayrıca sanat felsefesinin temelleri üzerine önemli fikirler beyan eden Aristoteles'in sanatın ne'liği üzerine düşüncelerine dayanarak bu meseleyi ele alacağız.

Sanat, Sanat Eseri Nedir ve Sanatçı Kimdir?

Yapay zekânın sanat eseri meydana getirip getiremeyeceği meselesine yanıt ararken başlangıç noktası sanatın ne olduğu hakkında araştırma yapmak gerekmektedir. Sanat kelimesinin kökeni incelediğinde bu kelimenin Antik Yunan geleneğine dayandığı görülmektedir. Antik Yunan felsefesinde sanatın kelime karşılığı "tekhne" (τέχνη) dir. Grekçe'de bu kavram hem güzel sanatları hem de beceriye dayalı zanaat etkinliklerini karşılayan bir kavram olarak kullanılmaktaydı.² Yani Yunanlılar 'da "sanat" kelimesi bugün kullanılanı daha geniş bir anlama gelmekteydi ve onlara göre beceri gerektiren herhangi bir uygulama sanat olarak adlandırılmaktaydı. Bu anlayışa göre tıp ve askerlikte sanat adını almaktaydı. Aristoteles'e göre ise sanatı ve güzel sanatları birbirinden ayıran bir ortak noktadan söz etmek gerekmektedir. Aristoteles için bu kıstas mimesis, yani taklittir.

¹ ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ - FELSEFE A.B.D. TEZLİ YÜKSEK LİSANS İletişim: Mail: fatmagode6@gmail.com

² Durhan, G. Aristoteles' te Tekhne Olarak Sanatın Epistemik Değeri. MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi, Sf,1981

Onlar için, şiir, drama, resim, heykel, dans ve müzik gibi sanat dediğimiz şeylerden bahsettiklerinde, bunların ortak bir özelliği paylaştıklarını düşünmektedir, çünkü hepsinin taklitle ilgisi vardır. Sonucunda bir ürün elde edilen bu uygulama türlerinin sanat eseri olarak adlandırılması için en temel koşul bir kişinin, nesnenin, eylemin ya da olayın taklidi olması gerekmektedir.³

Zamanla değişen sanat anlayışı ile sanat eseri ve sanat eseri olmayanı ayırt edebilme konusu sanat hakkında daha net bir tanım arayışını da beraberinde getirmektedir. “Theodor Adorno, onun iddiasında Estetik Teori "Sanatla ilgili hiçbir şeyin apaçık olmadığı açıktır." ”⁴ der. Bir sanat yorumcusu olarak Arthur Danto’ya göre sanat eseri "cisimleşmiş anlam"dır. O sanatın temeline anlamı yerleştirmiştir. Yani bir ürünün sanat eseri olarak değerlendirilebilmesi için onun bir anlam ortaya çıkarması gerekmektedir. Sanatçı bu anlamı izleyiciye sunmasıyla, cisimleşmiş anlam ve izleyici arasında bir iletişim kurulmaya başlamaktadır. Bu iletişimle birlikte izleyici sadece eseri anlamaz; aynı zamanda onun bir sanat olduğunu kanıtlamış olur.⁵ “Modern sanat anlayışının en bilinen sanat eleştirmenlerinden Ernst Gombrich, sanat eserini, doğayı sanatçının imgesel prizmasından geçirdikten sonra saf biçimlere kadar soyutlayan sanatçının yaratımı olarak nitelemektedir.”⁶ “Heidegger’e göre sanat yapıtı, üzerinde düşünülmesi mutlak gerekli olan bir şeydir. Sanatı anladığımız, sanatın doğasını bilebildiğimiz bir yer olan sanat yapıtı, “bir şey (a thing)” olmaklıktan farklıdır.”⁷ Bakıldığı zaman birçok düşünürün sanatın ne olduğu konusunda farklı birçok yorumu bulunmaktadır. Bu nedenle çok net bir sınırlılıkla sanat tanımı yapmak pek mümkün değildir.

Bir sonraki mesele sanatçının ne olduğunu araştırmak olacaktır. Sanatçı kelimesi sanat eserinin değişime uğraması gibi değişerek, yaşanan dönemin şartlarına uygun şekilde tanımlar almıştır. Bu kavram çömlekçilik, kuyumculuk gibi uygulamalı sanatlar meydana getiren meslekler içinde kullanılmaktadır. Rönesans’ın başlamasıyla beraber bu kavram yeni anlamlar kazanarak plastik sanat alanında yaratma ya da sanat eseri meydana getirmekle ilgilenen ve buna yönelik etkinliklerde bulunan kişi olarak tanımlanmaya başlamaktadır. Rönesans döneminde yaratıcı becerinin Tanrı’nın yaratıcı gücünün parçası olması düşüncesi, ilahi sanatçı (divino artista) konumuna erişme gayesi, modern sanatın başlamasıyla birlikte sanat tarihçileri ve eleştirmenlere

³ Carroll, N. (2012). Philosophy of art: A contemporary introduction. Routledge. Sf, 21

⁴ Sanat teorisi - Theory of art

⁵ Ümer, E. (2019). "Sanatın Sonu" ve Andy Warhol'un Sanatı . Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi . Sf, 41

⁶ Bilginer, O. Sanat Eseri ‘Üretmeye’ Son Vermek: Son Avangard Sitüasyonist Enternasyonal. *Sanat Dergisi*, Sf,7

⁷ Berfin, Kart. (2015). Sf, 83

göre onları bu hedeften uzaklaştırmaktadır. Daha sonra insan merkezci yapı ile birlikte yeniden anlamlandırılmıştır ve bu anlam hümanizme yönelmiş eser meydana getiren yapıcılar tanımlamak için kullanılmaya başlanmıştır. Böylece sanatçı, bilinen ya da bilinebilir bir alanda yenilikçi ve yaratıcı ürünler meydana getiren kişi olarak tanımlanmıştır.⁸ “Günümüzde ise sanat olarak kabul edilen bir faaliyette bulunan kişiye uygulanan tanımlayıcı bir terim olan “sanatçı” sıfatı “kendisini bir ortam aracılığıyla ifade eden kişi” olarak da tanımlanabilmektedir.”⁹ Zaman içerisinde güzel sanatlar ve zanaata dayalı etkinlerin ayrımı ile güzel sanatlar kategorisine giren eserler ve diğerlerinin birbirinden ayrışması kolaylaşmıştır. Bu değişimle birlikte bir sanat yapıcısı olan yaratıcı, bilinç sahibi bir öznedir denilebilir. Dijitalleşen çağla birlikte yapay zekâ yaratıcı uygulamalarda rol almasıyla birlikte sanatçı kavramının tanımının da yeniden düzenlenmesinin gerektiğini düşünmek mümkündür.

Yapay Zekâ Nasıl Sanat Eseri Meydana Getirir?

Sanatçının bir sanat eseri yapması dünyayı algılaması ve onu biçimlendirerek bir yaratım meydana getirmesi ile oluşmaktadır. Bu algıyı kendi imgesel dünyasında nesneleştirerek sanat eserini meydana getirir. Bu sebeple denilebilir ki bir sanat yapıtının meydana gelebilmesi için bir bilincin dış dünyadaki imgeleri algılayarak, kendinde yerleşik olan imgelerle birleştirerek bir yapım sürecine girer. Bu sürecin sonunda ise onun algılarının şekillendirmiş olduğu sanat eseri ortaya çıkmaktadır. Böylece sanat eserinin kişiye özgü olması söz konusu olabilmektedir. Ayrıca bir sanat eserinin biricik olmasının da dayandığı nokta burasıdır denilebilir; çünkü bir sanat eseri sanatçının duyularının katılımıyla meydana gelmektedir. Duyuların katılımıyla meydana gelen imgeleri yansıtmak psikolojik bir süreçtir ve bu sebeple kişiye özgüdür.¹⁰

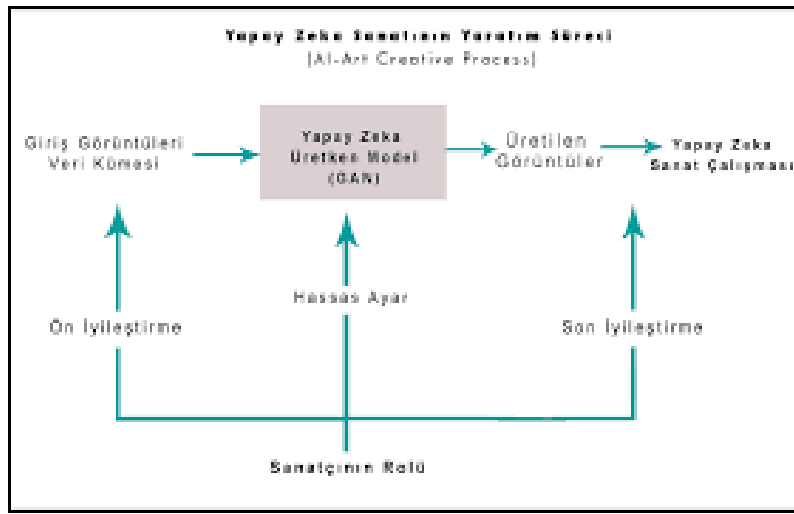
Sanatçının bir sanat meydana getirmesi onun algı ve imgelemine dayanıyorsa yapay zekânın bir sanat yapıtı oluşturma sürecinin nasıl işlediğini de incelemek gerekmektedir. Algoritmik bir işleyişe sahip olan yapay zekâ, öğrenme üzerine kurulu bir sisteme sahiptir. Bir ürün ortaya çıkarabilmesi için bu algoritmaya belirli ön görüntülerle beslemek gerekmektedir. Bu görüntüleri inceleyerek taklit etmesi sonrasında ise ortaya bir ürün çıkartmaktadır. Yapay zekânın yaratım süreci bu şekilde gerçekleşmektedir. Yapay zekâ sanatın yaratım sürecinde bir araç olarak

⁸ Ballı, Ö. TRANSHÜMANİZM BAĞLAMINDA BİR YAPAY ZEKÂ SANATÇI UYGULAMASI: OBv2. Tykhe Sanat ve Tasarım Dergisi, 5(9), Sf, 146

⁹ A.g.e 145

¹⁰ Devabil, KARA(2011). Sanat yapıtının oluşum süreci. *Art-e Sanat Dergisi*, Sf,1-3

kullanılmaktadır.¹¹ “Yapay zekâ (YZ) sanatı çoğunlukla üretken karşıt ağlar (Generative Adversarial Networks, GAN) kullanılarak yaratılır. GAN, bir parça oluşturmak için birbirine karşıt çalışan iki makine zekâsından oluşur. Birbirine zıt çalışan bu ikiz makine zihinleri, jeneratör ve ayırt edici olarak bilinir. GAN’a büyük bir veri seti verildiğinde, jeneratör rastgele nesneler, sesler veya oluşturulması istenen her şeyi oluşturur. Daha sonra oluşturduğu verileri, veri setinde bulunan sanatsal görüntülerle eşleştirir. GAN temelde emsallerden öğrenir ve sonra kaotik zihin ile analitik arasındaki bağlantıya dayanarak kendi ifadesini yaratır.”¹²



Görsel 1.

“Yapay zekâ, yapay sinir ağlarından oluşan bir algoritmik sistem olarak, insanın zihinsel işleyişine benzer bir tür süreci taklit etmesidir bir bakıma; ancak bir bilgiyi öğrendiğinde bir daha asla unutmasına olanak olmadığı için bilgiyi yine bir tür deneyim olarak da sistemsel bir stratejiye dönüştürmektedir.”¹³ Bu yaratım sürecinde yapay zekânın ortaya çıkardığı ürünün ne derece özgün ve ne derece yaratıcı olduğu konusunda tartışmak mümkündür. Bakıldığı zaman ortada bir ürün olması bakımından bir eser söz konusu olabilmekte; ancak ortaya çıkan ürünü sanat eseri olarak değerlendirmenin mümkün olup olamayacağı konusunda sanat eleştirmenleri tam bir sonuca varamamıştır.

¹¹ Mazzone M, Elgammal. A Art, Creativity, and the Potential of Artificial Intelligence. . Sf, 2

¹² Yılmaz, D (2021), Sanatta Yapay Zeka,

¹³ Aslan, E. (2020). SANAT VE SANATÇI BAĞLAMINDA YAPAY ZEKÂ RESİMLERİ. *Sanat Yazıları*, Sf, 35



Görsel 2.

Yapay Zekâ algoritması yukarıda belirten işleme yönetimiyle 2018 yılında “Edmond Belamy’nin Portresi” resmini yapmıştır. Bir makine tarafından yaratılan ilk sanat eseri olarak bilinen bu eser “özellikle son beş yüz yıldır, sanat tarihinde iz bırakan eserlerden oluşan imajların, yapay zekânın veri tabanına girilerek, sonuca ulaşılan çalışmalardır.”¹⁴ Sonucunda elde edilen bu eser birçok sanat eserinin verileri incelenerek elde edildiği düşünüldüğünde ortaya çıkan eserin ne derece özgün olduğu meselesi tartışma konusu olmuştur. Esere bakıldığı zaman ekspresyonizm akımının çizgilerini görmek mümkündür. Ayrıca diğer eserlere benzememesi bakımından da bir miktar özgünlük taşıdığı fikri de düşünülebilir; ancak sanatı insan yaşamının imgesel yansıması olarak ele alınırsa bu tablonun bir sanat eseri olduğu ve bir sanatçısı olduğunu söylemek mümkün olabilir mi? Antik Yunan düşünürü Aristoteles’in sanat anlayışı ile bu soruna yanıt bulmak mümkün müdür?

Aristoteles’in Sanat Anlayışı ve Mimesis

Aristoteles, kurmuş olduğu düşüncesi ve yapmış olduğu çalışmalarla kendinden sonra gelen felsefeyi etkilemiştir. Daha çok felsefesi hakkındaki tartışmalarda, benzer ve farklı fikirleri olmasına rağmen, hocası Platon’un isminden ve düşüncelerinden bahsetmemek mümkün değildir. Aristoteles’in kısaca yaşamından bahsetmek gerekirse, MÖ 384’te Makedon’da Stagira’da doğmuştur. Gençlik döneminde Atina’ya gelip Platon’un Akademisinde öğrenci oldu, Platon’un MÖ 347’de öldükten bir süre sonra Küçük Asya’daki Assos’a gitmek için Atina’dan ayrılıp üç yıllığına oraya, daha sonra da iki yıl daha yakınlardaki Midilli’ye yerleşmiştir. MÖ 343’te o sırada on üç yaşında olan İskender’e öğretmenlik yapmaya başlamıştır. MÖ 335’te kendi okulunun, Lyceum’un

¹⁴ Aslan, E. Yapay Zekâ Resimleri ve Sanatın Başkalaşan Mecrası Üzerine. *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* sf, 295

başına geçmek üzere Atina'ya dönmüştür.¹⁵ MÖ 335'ten MÖ 323'e kadar Atina'da yaşamıştır. İskender'in ölümünün ardından Atina halkı ayaklanmaya başlamıştır. Aristoteles'e daha önce benzeri yaşanmış ve Anaksagoras'a, Protagoras'a, Sokrates'e yöneltilen geleneksel dinsizlikten ötürü suçlanmıştır. Aristoteles önce kendi güvenliği için, ama bu arada, söylendiğine göre, "felsefeye karşı da ikinci bir suç işlemesine meydan vermemek" adına Atina'yı terk etmiştir. Bu olayın ardından, 322 yılında kronik bir mide hastalığından ölmüştür.¹⁶

Aristoteles, kurmuş olduğu felsefi düşüncesiyle sistem filozoflarının en önemli isimlerinden biri olarak, felsefe tarihine önemli katkılarda bulunacak eserler bırakmıştır. Aristoteles, bilimler sınıflandırması yapmış olduğu *Metafizik* kitabında insanın üç temel bilme etkinliğinden söz etmektedir: ilk nedenlerin bilgisi olan teorik bilimler, eyleme ilişkin (etik) pratik bilimler ve yaratmayı ele alan poetik bilimler. Poetik bilimler diğer bilimlerden farklı olarak poesis'i yani yaratmayı konu edinmektedir. Diğer bilimlerde bir şey yaratmaktan söz edilemez.¹⁷ Aristoteles poetik bilimlerden ve bir yaratım olarak poesisin nasıl gerçekleştiğine dair düşüncelerine "Poetika" adlı eserinde yer vermektedir. Bu eser aynı zamanda onun, sanatın ne olduğuna ve onun işlevine dair düşüncelerini de bize sunmaktadır. Aristoteles'in sanat anlayışını anlayabilmek için öncelikle onun sanatın ne olarak ele aldığına bakılması gerekmektedir. "Aristoteles poiesis adı verilen etkinliği, tıpkı praxis gibi belirli bir amacı gerçekleştirmeye yönelik olmayla ilişkilendirir. Poiesis, etkinliğin gerçekleştiği süreçte, etkinliğin hedefi olarak amaca yönelmeyi kapsamaktadır. Poiesis etkinliği, kendinde bir değer taşımayıp, ulaştığı sonuç bağlamında anlam ve değer kazanır."¹⁸

Aristoteles 'e göre taklit insanda doğuştan var olan bir durumdur. Aynı zamanda taklit etme yetisi insanı diğer canlılardan ayıran bir yeti olduğunu dile getiren Aristoteles, insanın ilk bilgilerini taklit yoluyla elde ettiğini belirtmektedir. Bu sebepten ötürü insan diğer taklit ürünlerinden etkilenmesinin insana özgü bir durum olduğuna işaret etmektedir.¹⁹ Aristoteles bu düşüncesini *Poetika* kitabında şu şekilde dile getirmektedir:

"Taklit, daha çocukluktan başlayarak insanın doğasında vardır; "öteki" hayvanlardan, taklide duyduğu büyük eğilimle ayrılır insanoğlu ve ilk bilgilerini taklit yoluyla edinir; taklitten büyük bir haz alır. Bunun açık bir kanıtı, gerçekte çok zor seyredebileceğimiz şeylerin, örneğin en korkunç canavar görüntülerinin ya da kadvraların birebir taklidinden bile çok hoşlanmamızdır. Bunun nedeniyse, öğrenmenin çok hoş bir

¹⁵ Shields, C. (2012). Aristotle's philosophical life and writings. The Oxford Handbook of Aristotle, 1. Page 1 of 18

¹⁶ Arslan, A. (2007). İlkçağ felsefe tarihi 3: Aristoteles. *İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları*, 1. Sf, 10

¹⁷ Hülya, CAN. ARİSTOTELES'TE KATHARSİS KAVRAMI. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (2), Sf, 63

¹⁸ Berfin, Kart. (2015). Aristoteles ve Heidegger'in sanat kuramlarında "Poiesis" ve "Phronesis". *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (25), Sf,81

¹⁹ Arslan, A. (2007). Sf,361

şey olmasıdır: yalnızca felsefeciler için değil –ortak çok yanları olamasa da– tüm insanlar için. Resimlere bakmaktan hoşlanırsınız, çünkü onlara bakarken öğrenebiliriz, akıl yürütebiliriz ve örneğin şu resimden, onun falanca kişiyi betimlediği sonucunu çıkarabiliriz. O adamı daha önce görmediyse bile yapıt, bu kez taklit olarak değil, yapılışındaki ustalıkla, renkleriyle ya da başka bir özelliğiyle hoşumuza gidecektir.”²⁰

Aristoteles için taklit sanatın temelinde bulunan ana unsurdur. Resim, tregedy, şiir dediğimiz bütün güzel sanatlar taklit ürünüdür; ancak bu sanatlar taklit edilme unsurlarına bağlı olarak birbirinden ayrılmaktadır. “Bütün bunların ortak özelliği, genel olarak taklit (mimesis) olmalarıdır. Ama birbirlerinden üç bakımdan ayrılırlar: Ya farklı nesneleri taklit eder ya farklı araçlarla taklit eder ya da farklı biçimde, farklı bir yöntemle taklit ederler.”²¹ “Şair, tıpkı bir ressam veya diğer her hangi şekil verici bir sanatçı gibi taklit edici bir tasviridir; buna göre de şairin şu üç imkândan birini zorunlu olarak taklit etmesi gerekir ya 1:Nesneleri nasıl idiyeler veya nasılsalar öyle ya 2:Nesneleri mythoslara veya insanların inançlarına göre nasılsalar öyle, ya da 3: Nesneleri nasıl olmaları lazım geliyorsa o şekilde tasvir etmelidir.”²² Bu taklit gerekçeleri incelendiğinde Aristoteles’in sanat anlayışı için temelde yer almakta olan taklidin, doğayı basit bir biçimde taklit etme durumu olmadığı görülmektedir. Üçüncü maddede yer alan açıklama aslında bize sanatçının, sanatı sadece doğada var olanla değil, aynı zamanda olması mümkün olanı da taklit ederek oluşturabileceğidir. Aristoteles bu ifadeyle sadece doğada var olan değil, aynı zamanda var olabilecek olanın da sanat eserinin konusu olabileceğini, sanat anlayışına dâhil ederek mimesis kavramının sınırlarını bir bakıma genişletecektir.²³

Yapay Zekâ Sanat Eseri Yapabilir mi? : Aristotelesçi Bir Yorum

Dijitalleşen çağla birlikte sanatın, sanatçının ne’liği sorularının yeniden değerlendirilmesini beraberinde getirmiştir. Güncel çalışmalar ile birlikte yapay zekânın felsefe ve sanat yapıp yapamayacağı meselesi de tartışma konularından birini oluşturmaktadır. Yukarıda belirtilen etimolojik araştırmalarda sanatçının her zaman bir bilinç sahibi özne yani insan olması söz konusudur. Yapılan çalışmalarla birlikte bu tanımlar üzerine yeniden düşünülmesini sağlamaktadır. “Konu hakkında çıkarımları olan Cem Say’ın 50 soruda yapay zekâ? İsimli kitabında ‘Bilgisayar sanat yapabilir mi?’ sorusuna; “Eğer, sanat yapmak derken resim, beste, şiir vs. gibi sanat ürünleri

²⁰ Aristoteles (2007) Poetika, (Çeviren:Samih Rifat), Can Sanat Yayınları, Sf,13-14

²¹ A.g.e

²² Ülger, E. H. ARİSTOTELES’TE POETİKANIN DOĞASI VE SINIRLARI. Dört Öge, (4), Sf, 204

²³ A.g.e 204

ortaya koymayı düşünüyorsanız, evet, yapabilir...”²⁴ Yapay zekâ çalışmaları sonucunda bunun örneklerini görmek mümkündür. Sanat eseri olarak bir ürün meydana getirebilir; ancak ortaya çıkan ürün, yaratıcılık ve anlam bakımında sanat olarak değerlendirilebilir mi? “Yapay zekâ, psikoloji, felsefe ve bilgisayar bilimleriyle ilgili kuramlarıyla tanınan ve Yaratıcı Akıl: Mitler ve Mekanizmalar adlı kitabın yazarı olan Margaret Boden’a göre, yaratıcılık, insan dehasının harikasıdır. Bu bağlamda hayrete düşüren ve yeni değerler barındıran fikirler sanat eserlerinin üretimindeki en önemli etkidir.”²⁵ Yapay zekânın sanat yapma sürecine bakıldığında birçok ürünü algoritmasına yüklenmesi, ardından bu girdileri inceleyerek ortaya bir ürün çıkarması beklenmektedir. “Algoritmanın sonuç odaklı çalışma sistemi, ister istemez yüzeysel bir formülasyon biçimine denk düşen çözümlerler şeklinde olmaktadır. Bu durum ise, insan dehasının yaratımlarıyla, algoritma tarafından üretilen resimlerin benzer ölçütlerde değerlendirilmesi bağlamında oldukça zorlayıcı bir durumu da beraberinde getirmektedir.”²⁶

Antik Yunan felsefesinin en önemli isimlerinde biri olan Aristoteles’in sanat öğretisiyle bu konu hakkında bir yorum yapılacak olursa, Yapay zekânın yapmış olduğu ürün bir yaratım barındırmaktadır. Aristoteles, sanatı tanımlarken onun poesise dayalı bir etkinlik olduğunu ifade etmektedir. Yapay zekâ yaratım sürecinde ele alınması gereken bir önemli durum ise taklide dayalı bir ürün ortaya çıkarmasıdır. Bu kavram bizi Aristoteles’in sanat anlayışının temelinde yer alan mimesis üzerinden düşünmeye yöneltmektedir. Aristoteles’e göre güzel sanatları zanaattan ayıran en önemli ölçüt taklide dayalı bir yapının olması gerekliliğiydi. Yani bir yapıtı sanat eseri olabilmesi için taklide dayalı olması gerekmektedir. Sanatçı doğada var olanı veya var olması mümkün olan her şeyi taklit ederek sanat eserine dönüştürmesi mümkündür. Burada yapay zekânın sanat eseri üretebileceği kabul edilebilirse, bu eserin yapıcısı olarak ona sanatçı demek nasıl mümkün olacaktır? Yapay zekâyı sanatçı olarak nasıl bir konuma yerleştirilebilir? Sanatçı olarak özne olan insana alternatif olarak sanatçının yerini alan bu algoritmaya farklı olarak tanımlanabilir. “Duchamp’ın dediği “Sanata inanmıyorum, sanatçıya inanıyorum” sözleri ile sanat tarihinde tartışılan “sanatçı” kavramına yeni bir boyut kazandırarak, bu kavramın gelecek içinde yerini “post-sanatçı” diyebileceğimiz bir algoritmaya bırakacağı ön görüşünde bulanmamız yerinde olacaktır.”²⁷ Böylece

²⁴ Ballı, Ö.(2020) Yapay Zekâ ve Sanat Uygulamaları Üzerine Güncel Bir Değerlendirme. *Sanat ve Tasarım Dergisi*, Sf.285

²⁵ A.g.e 287

²⁶ Aslan, E. (2020). Sf, 37

²⁷ Ballı,Ö (2020). Sf, 286

sanatçı kavramı evirilerek farklı alanları da kapsar hale gelmektedir. Bu bakımdan ele alındığında taklide dayalı ortaya çıkan eserin bir öznesi vardır ve özne, insan olmasa dahi, sanatçıdır.

Sonuç

Teknoloji çalışmalarının ilerlemesiyle birlikte teknoloji gündelik yaşamımızda önemli bir konuma yerleşmiştir. Dijitalleşen çağ ve gelecek bir düşünce olarak yapay zekâ çalışmalarıyla birlikte birçok alanda farklı tartışma konularına sebep olmuştur. Yapay zekânın insan yaşamına nasıl katkı sağlayacağı, hangi alanlarda yaşamı kolaylaştıracağı ya da olumsuz distopik bir düşünce olarak insanlığı ele geçirip, insan ırkının sonunu getireceği gibi olumlu olumsuz görüşler ortaya atılmaktadır. Yapay zekâ çalışmalarında gelinen son noktada yapay zekânın bir resim, şiir, senaryo gibi ürünler ortaya çıkarması ile birlikte bu ürünlerin birer sanat eseri niteliği taşıyıp taşıyamaması meselesi güncel tartışmalardan birini oluşturmaktadır. Sanat ve sanat eseri kavramlarının tanımları incelendiğinde bu kavramların tarihsel süreç içerisinde değişikliğe uğradığı görülmektedir. Sanatçı kavramının kökenine bakıldığında ortaya çıkan eserin bilinç sahibi bir özne yani insan olması ele alınmaktadır. Sürekli değişen bu kavramların tanımlarının yapay zekâ çalışmaları ile birlikte yeniden değerlendirilmesiyle yapay zekânın bir sanatçı olarak kabul edilmesi mümkün olabilir. Aristoteles'in sanat görüşü ele alınıp bu konu düşünüldüğünde poesis ve mimesis kavramları ile düşünüldüğü zaman yapay zekâyı bir sanatçı, ortaya çıkan ürünü de bir sanat eseri olarak ele almak mümkündür. YZ'nin yapmış olduğu resimde, her ne kadar başka resimlerin incelenerek yapılmış olsa da, bir yaratma söz konusudur. YZ bu resmi doğayı gözlemle değil, algoritmasına yüklenen diğer resimleri taklit ederek bir ürün yaratmıştır. Bu iki kavram üzerinden YZ'nin yapmış olduğu eseri sanat eseri kabul etmek mümkün olacaktır.

Yapay zekâ çalışmalarının başlangıcı olarak günümüz için hala tartışma konusu olan bu düşünce ilerleyen zaman içerisinde zamanla kabul göreceğini düşünmek mümkündür; ancak ortaya çıkan sanat eserinin konumu bakımından nereye yerleştirileceği konusunda bir sonuç ön görmek henüz mümkün değildir. Yapay zekânın yapmış olduğu eserin, bir ruha ait olmayacağı ve sanatın ruhu olmayan soyut eserler yığınının dönüşmesi de bu konuyla ilgili sorunlar arasında yer almaktadır. İnsan ürünü olan ve önemli sanatçılar tarafından yapılan sanat eserleri kadar değerli olup olmayacağı meselesi, çağa uygun şekilde kendi konumunu yaratması beklenmektedir.

Kaynakça

- Aristoteles, Poetika, (Çeviren: Samih Rıfat), İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2007
- Arslan, A. İlkçağ felsefe tarihi 3: Aristoteles. İstanbul:İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007
- Aslan, E. “Sanat ve Sanatçı Bağlamında Yapay Zekâ Resimleri”. Sanat Yazıları, (42), (2020) 33-49. <https://www.acarindex.com/pdfs/345507>
- Ballo, Ö. “Transhümanizm Bağlamında Yapay Zeka Sanatçı Uygulaması: OBv2”. Tykhe Sanat ve Tasarım Dergisi, 5(9), 141-162.
- Ballı, Ö. “Yapay Zekâ ve Sanat Uygulamaları Üzerine Güncel Bir Değerlendirme.” Sanat ve Tasarım Dergisi, (26), 277-306. https://www.academia.edu/45159073/Yapay_Zek%C3%A2_ve_Sanat_Uygulamalar%C4%B1_%C3%9Czerine_G%C3%BCncel_Bir_De%C4%9Ferlendirme_Current_Evaluation_on_Artificial_Intelligence_and_Artworks
- Kart, B. A”ristoteles ve Heidegger’in sanat kuramlarında “Poiesis” ve “Phronesis” ”. Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, (25), (2015):77-88.
- Bilgier, O. “Sanat Eseri ‘Üretmeye’Son Vermek: Son Avangard Sitüasyonist Enternasyonel.” Sanat Dergisi, (32), 6-16. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/613687>
- Carroll, N. (2012). Philosophy of art: A contemporary introduction. Routledge.
- Kara, Devabil, “Sanat Yapıtının Oluşum Süreci.” Art-e Sanat Dergisi, 4(8), 2011: 1-5. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/193358>
- Durhan, G. “Aristoteles’ te Tekhne Olarak Sanatın Epistemik Değeri ”, MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi, 9(3), 1980-1989. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1209043>
- Görsel 1: Aslan, E. Yapay Zekâ Resimleri ve Sanatın Başkalaşan Mecrası Üzerine. Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi, (42), 231-242. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/679462>
- Görsel 2: . (Yapay Zekâ Ürünü, “Edmond Belamy’nin Portresi, 70 x 70 cm, 2018) Aslan, E. Yapay Zekâ Resimleri ve Sanatın Başkalaşan Mecrası Üzerine. Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi, (42), 231-242. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/679462>
- Can, Hülya. “Aristoteles’te Katharsis Kavramı” FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, (2), 63-70.
- Mazzone M, Elgammal A. Art, Creativity, and the Potential of Artificial Intelligence. 2019; 8(1):26. <https://doi.org/10.3390/arts8010026>
- Sanat teorisi - Theory of art, İnternet Erişim Adresi: https://tr.wikisla.ru/wiki/Theory_of_art, Erişim Tarihi: 26.01.2022

Shields, C. (2012). Aristotle's Philosophical Life and Writings. The Oxford Handbook of Aristotle, 1. P

Ülger, E. H. “Aristoteles’te Poetikanın Doğası ve Sınırları”. Dört Öge, (4), 195-214.

Ümer, E. (2019). "Sanatın Sonu" ve Andy Warhol'un Sanatı “. Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi , 9 (1) , 37-47 . Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/odusobiad/issue/44137/538131>

Yılmazer, D (2021), Sanatta Yapay Zekâ, İnternet Erişim adresi: <https://pharmaino.com/sanatta-yapay-zeka/> Erişim Tarihi: 26.01.2022

KANTÇI MATEMATİK FELSEFESİ HALA SAVUNULABİLİR Mİ?

Taha Cem Aydın¹

Giriş

Bu yazımızda Kant'ın ileriye sürdüğü görüye dayalı matematik felsefesinin günümüzde savunulup savunulamayacağını değerlendireceğiz. Kant, matematiksel önermelerin sentetik ve a priori olduklarını ve hissetme melekemizin saf formları olan uzay ve zaman görüşüne dayalı olarak inşa edildiklerini ileri sürmektedir. Yazımızda öncelikle Kant'ın görü anlayışının temellerini, hissetme melekemizin formları olan uzay ve zaman saf görüleri ile nasıl bir ilişkisinin bulunduğunu göstermeye çalışacağız. Ardından uzay ve zaman görüleri ile matematiksel önermelerin nasıl kurulduğunu, sentetik-analitik/ a priori-a posteriori bağlamında, açıkladık. Buradan hareketle görüye dayalı bir matematik felsefesi ileri süren çağdaş matematikçi L.E.J. Brouwer'in görüşü, Kant'tan farkları da dikkate alınarak, nasıl kullandığını göstereceğiz. Ardından görü temelli matematiksel önermelerin Brouwer'in sisteminde nasıl inşa edildiğini ve böylesi bir matematik anlayışına dayanarak Brouwer'in teklif ettiği görüselci matematiğin önemli farklarına değineceğiz. Sonuç kısmında ise Brouwer'in sunduğu perspektifte önemli bir boşluk olduğunu düşündüğümüz bir eleştiriye yer vereceğiz.

Kant'ın (1724-1804) felsefesinde yaptığı ve felsefe tarihinde etkili olmuş ayrımlarından bir tanesi de görü ve kavram ayrımıdır. Kant, nesneyi dolaysızca bilmemizi sağlayan bir akli görü olmadığını nesnenin görü ve kavram birliğince yargıda kurularak bilgimize konu edildiğini düşünür. Bireşim (sentez) ancak görü ve kavramın birbirinden ayrı şeyler olmasıyla mümkündür. Kant, kendisine kadar gelmiş iki bilgi kaynağını, düşünme ve hissetme, kabul eder ancak rasyonalistler gibi hissetme yoluyla edinilmiş bilgiyi hor görmez.² Nitekim Kant, Saf Aklın Eleştirisi adlı eserin Giriş bölümünde “Tüm bilgimizin deneyim ile başladığı konusunda hiçbir kuşku yoktur” der.³ Lakin Kant, görüşü diğer filozoflardan daha farklı bir şekilde kullanılır. Görünün ne olduğuna geçmeden önce Kant'ın “görü” fikrine nasıl ulaştığına bakmak gerekir.

Görüye Dair İlk Düşünü: Uzayda Yönlerin Farklılığının Nihai Zemini Üzerine

¹ YL Öğr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Felsefe Bölümü. tahacemaydin@gmail.com

² Allen W. Wood, *Kant*, çev. (Aliye Kovanlıkaya), ALFA Yayınları, İstanbul 2020, s. 68-69.

³ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi, 2019, [B-1].

Kant 1768 tarihinde Uzayda Yönlerin Farklılığının Nihai Zemini Üzerine başlıklı bir yazı kaleme alır.⁴ Bu yazıda Kant, uzayın doğası hakkında çağdaşı olan filozoflardan farklı düşünür. Leibniz'e göre uzay monadların etkin gücüne bağlıdır ve bundan dolayı da ikincildir, türemiştir; yani uzay kendisi itibariyle töz değil, etkin güce sahip ama kendisi yer kaplamayan monada bağlıdır.⁵ Newton'a göre ise uzay mutlaktır. Principia'da tanımları verdikten sonra Scholium başlığı altında şöyle açıklar mutlak uzayı Newton:

“Mutlak uzay, kendi doğasında, dışsal herhangi bir şeyle ilişkisiz, her zaman aynı ve hareketsizdir. İlişkisel uzay bu mutlak uzayın bir boyutu ya da ölçüsüdür; böyle bir ölçü ya da boyut uzayın cisme göre durumundan bizim duyularımızca belirlenir ve çoğunlukla hareketsiz uzay için kullanılır...”⁶

O halde denilebilir ki Kant'ın yazıyı kaleme aldığı dönemde iki türlü uzay fikri vardır: Birisi monad metafiziğine bağlı ilişkisel uzay fikri ve diğeri ise Newton'un kabul olarak aldığı mutlak uzay fikri. Kant ise kendi uzay görüşünü şöyle açıklar: “Mutlak uzay, tüm maddenin varoluşundan bağımsız bir şekilde ve kendisi maddenin bileşik niteliği imkanının nihai zemini olarak, kendi kendisinin bir gerçekliğine sahiptir.”⁷

Kant, kendi uzay anlayışına geçmeden önce bu yazıyla yapmak istediğini, Leibniz'e kıyasla, şöyle anlatıyor:

“Burada felsefi olarak belirlemeyi gözettiğim şey Leibniz'in büyüklükleri matematiksel olarak belirlemeye niyetlendiği şeyin imkanının nihai zeminidir. Uzayın parçalarının konumları birbirlerine itibarla böyle bir ilişkide sıralandıkları yönü koşul olarak gerektirir.”⁸

Burada Kant'ın kullandığı yön kavramı önemlidir çünkü Kant yön kavramı üzerinden Leibniz'in ilişkisel uzayını eleştirip uzayın bir görü olduğu fikrine ulaşacak hem de bu görü fikrinin Newton'un iddia ettiği gibi uzayın ontolojik olarak değil, mantıksal olarak mutlak olduğu anlayışına ulaşacaktır.⁹ Kant yön ile konum arasında bir ayrım yapıyor. Ona göre uzayda bir şeylerin diğeriyle ilişkisinden oluşan durum yön değil tam aksine konumdur, o halde yön bu konumların sisteminin

⁴ Manfred Kuehn, *Kant*, (çev. Bülent O. Doğan), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2020, s. 177. Bu makale hakkında daha detaylı bir inceleme için bkz: Gözkan, 2020 içinde *Kant'ın Eleştiri-Öncesi Döneminden Eleştiri Dönemine Geçişindeki Anahtar Yazı: Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında*, s.73-84.

⁵ H. Bülent Gözkan, “Kant'ın Eleştiri-Öncesi Döneminden Eleştiri Dönemine Geçişindeki Anahtar Yazı: Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında”, içinde *Kant'ın Şemsiyesi - Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*, Yapı Kredi Yayınları İstanbul, 2020, s. 74.

⁶ I. Newton ve J. Budenz, *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*, (çev. I.B. Cohen ve A. Whitman), University of California Press, California 2016, s. 409.

⁷ Immanuel Kant, *Theoretical Philosophy, 1755–1770*, ed. David Walford, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 366.

⁸ Kant, 365. İtalikler bize aittir.

⁹ Gözkan, “Kant'ın Eleştiri-Öncesi Döneminden Eleştiri Dönemine Geçişindeki Anahtar Yazı: Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında”, s. 79., bkz: 22. dipnot.

evrenin mutlak uzayla ilişkisinden oluşan durumdur.¹⁰ Bu ayırmadan hareketle Kant, Leibniz’in eşlerin-örtüşürülebilirliği fikrindeki bir sorunu fark ediyor. Sorundan önce, eşlerin örtüşürülebilirliğinin ne demek olduğunu açıklayan Çitil’in şu sözlerine yer verelim:

“Leibniz bir yerde ‘Aritmetikte çok ilerledik ve bunun sebebi de ‘eşitlik’ kavramıdır. Bunu daha da ileriye götürmemiz ve benzer bir şeyi geometride geliştirmemiz lazım. Geometride ‘eşitlik’ olmadığından ‘örtüşürülebilirlik’ kavramını geliştirelim’ diyor. Buradan hareketle ‘İki geometrik şekil örtüşebiliyorsa eşittir sonucuna’ varıyor. Eğer iki cisim örtüşebiliyorsa, birebir içsel parçaları birbirleriyle aynı ve aynı dizilişe sahip iki şekil her zaman birbirleriyle üst üste çakışır.”¹¹

Kant yön fikriyle bu düşüncenin uyuşmadığını fark eder ve sağ el-sol el akıl yürütmesini ileri sürer. Örneği vermeden önce Kant, iki doğal fenomen arasında ayırım yapabilmemizi sağlayan ayırt edici nitelikler olduğunu söyler. Bu nitelikler sayesinde bizler bir fenomeni diğerinden, bir cinsi başka bir cinsten ayırabiliyoruz. İki el örneğinin bağlamını Kant şu cümle ile ilan eder: “Bu ayırt edici nitelik sayesinde, iki varlık boyut, orantı ve dahi kendi parçalarına göreli konumları açısından aynı olmalarına rağmen birbirlerinden ayırmsanabilir.”¹²

Bu ayırt edici özelliğin zeminini Kant, Leibnizciler gibi sadece ilişkisel ve konumlara göreli olarak değil aynı zamanda fiziksel formların mutlak uzayla ilişkili olduğunu iddia ediyor. Kant iddiasını şu cümlelerle ileri sürüyor:

“Fiziksel şekillerin tam belirlenimlerinin zemini sadece parçalarının birbirleriyle olan ilişkisi ve birbirlerine göre konumlarına bağlı değildir; ayrıca fiziksel şeklin geometricilerin anladığı şekliyle evrensel mutlak uzayla itibarına da bağlıdır. Ancak, mutlak uzayla olan bu ilişki bizzat dolaysız olarak kavranamaz, cisimler arasında var olan ve yalnızca bu zemine bağlı olan farklarla birlikte dolaysız olarak kavranır.”¹³

Akabinde Kant, içsel farkın ayırt edicilikteki rolünü göstermek için sağ el ve sol el örneğine geçer. Eğer birisi sadece ellerden birine bakacak olursa elin bir parçasının diğer parçalarına göre olan konumu ve ilişkisi diğer elin parçalarının konumu ve ilişkisiyle aynı olacaktır. Leibniz’in örtüşürülebilirlik kuramına göre sağ el ile sol el örtüşmesi gerekir.

“Sağ el sol ele benzer ve eşittir. Eğer birisi ellerden birine tek başına bakarsa, parçalarının diğerleriyle olan konumu ve orantısını inceler, ve bütünün büyüklüğünü tetkik ederse, bir elin tam bir açıklaması her bakımdan diğerine de uygulanmalıdır.”¹⁴

¹⁰ Kant, *Theoretical Philosophy*, 1755–1770, s. 365.

¹¹ Ahmet Ayhan Çitil, *Kant Okumaları: Birinci Kritik*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2021, s. 17.

¹² Kant, *Theoretical Philosophy*, 1755–1770, s. 368.

¹³ Kant, s. 369.

¹⁴ Kant, s. 370.

Heyhat durum böyle değildir. Sağ el ile sol el örtüşmemektedirler. İşte bu örnek ile gösterdiği husus Kant'ın bu makaleyi yazarken aklında olan tezi göstermektedir, içsel bir farkın varlığı. “Sırada iki el örneğinden anlaşılıyor ki bir cismin biçimi bir diğerinin biçimine mükemmel bir şekilde benzer ve hacimlerinin büyüklüğü kesin bir biçimde eş olabilir ve halen daha ikisi arasında içsel bir fark artakalıyor olabilir.”¹⁵ Yani toparlayacak olursak, Kant Leibnizcilerin dediği gibi bir cismin diğer bir cisimle ilişkisi ve görelî konumu uzayı oluşturmuyor, tam aksine bir cismin diğer bir cisimle ilişkili olabilmesini ve görelî bir konuma sahip olabilmesi aslen uzayın imkan verdiği bir şeydir. Uzayın belirlenimi maddelerin parçalarının ilişkisel konumlarının bir sonucu değil aksine bu ilişkisel konumlar uzayın belirleniminin sonucudur.¹⁶ Peki Kant ulaştığı bu uzay fikrinin görü olduğuna nasıl karar veriyor?

İki el örneğinin ardından Kant bir düşünce deneyi ileri sürer. İlk olarak insan elinin yaratıldığını düşünelim. Bu el ya sağ ya sol olmak durumundadır. Yaratıcı nedenin edimiyle el zorunlu olarak diğerinden farklı olmak durumundadır. Halbuki, bu iki el arasında, parçalarının diğer bir parçalarla ilişkisi ve konumu bakımından, bir fark yoktur. O halde bu iki el insan bedeninin diğer tarafıyla eşit ölçüde uyumlu olması gerekir. Ancak bu imkansızdır.¹⁷ Aradaki fark ancak yönlülük vesilesiyle meydana gelir. “Yönlülük devreye girmeden de bu fark anlaşılamaz. Yönlülüğün devreye girmesi ise, onun uzayıyla girdiği bağıntıdır. Öyleyse bir cismin uzaysal özellikleri, sadece o cismin parçalarının konumlarına indirgenebilir değildir.”¹⁸ Yani salt kavramsal düşünme yönlülüğü açıklamakta yetersiz kalıyor. Bu yetersizlik ancak görü fikri ile giderilebiliyor. Zira böylesi bir zorluğun ortaya çıkmasını Kant “içsel duyu için görüsel olan uzay gerçekliğinin, akıl ideaları aracılığıyla kavranmaya çalışılmasından kaynaklandığını ifade ediyor.”¹⁹ Bu düşünceler Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi için zemin teşkil edecek, görü ve kavram ayrımı yaparak içsel ve dışsal duyumun a priori formları olarak uzay ve zaman görülerini bizlere gösterecektir.

Uzay ve Zaman Görüsü

¹⁵ Kant, s. 370.

¹⁶ Kant, s. 371.

¹⁷ Kant, s. 371.

¹⁸ Gözkan, “Kant'ın Eleştirisi-Öncesi Döneminden Eleştirisi Dönemine Geçişindeki Anahtar Yazı: Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında”, s. 79.

¹⁹ Gözkan, s. 80.

Kant'ın Eleştirisi öncesi döneminde farkına vardığı uzayın aslında görü olduğu ve her şeyin kendisini zemin olarak onda ortaya çıktığı fikri Saf Aklın Eleştirisi adlı eserinde daha olgunlaşmış bir halde karşımıza çıkar. SAE'nde Kant, uzayın nasıl bir görü olup da tecrübemizi mümkün kılan hissetme melekemizin a priori saf bir unsuru olduğunu anlatır. 1768²⁰ tarihli yazısında ulaştığı sonuç Eleştirisi döneminde merkezi bir rol oynayacaktır. Uzay görüşünün yanı sıra Kant, zaman görüşünün de hissetme melekemizin a priori saf bir unsuru olduğunu ekler. Bu iki görü olmaksızın hissetmenin ve bu hissetmeyle başlayan bir tecrübenin mümkün olamayacağını savunur. Saf Aklın Eleştirisi kitabında Kant, bu iki görünün neliği ve nasıllığını Transandantal Estetik adlı bölümde inceler.

Kant, uzay kavramını metafiziksel ve transandantal cihetten teşhir etmeden önce görünün ne olduğunu tartışır. Kant, görüyü “bilgiyi nesnelerle dolaysızca bağıntılayan ve tüm düşüncenin araç olarak göz önünde tuttuğu şey görüdür”²¹ olarak tanımlar. O halde görü, bilen olarak insanın kendisi dışındaki nesneyle dolaysız bir şekilde etkileşime girmesini sağlayan araçtır. 1768 tarihli makalesinde ulaştığı sonuca paralel olarak devamında şöyle der Kant: “Ama görü ancak nesneler bize verildikleri sürece yer alır; ve bu da yine, en azından biz insanlar için, ancak nesnenin zihni belli bir yolda etkilemesi yoluyla olanaklıdır.”²² Görüleri ve onun üzerinden nesneleri bize hissetme melekesi sağlarken müdrike/anlak vesilesiyle de düşünülürler ve kavramlar doğar.²³

Kant görüde bir sınıflandırmaya gider, saf ve ampirik. Ampirik görü, his/duyum ile nesneyle ilişkilenen görüdür.²⁴ Bu ampirik görünün belirlenmemiş nesnesini ise Kant, tezahür olarak adlandırıyor.²⁵ Bu tezahürün ise duyuma tekabül eden tarafını onun maddesi ancak onun belirli ilişkiler içerisinde bir çoklu olmasını sağlayan ciheti ise Kant form olarak tanımlıyor.²⁶ Tezahürlerin madde olarak tanımlanan ciheti bizlere a posteriori olarak veriliyorken form ciheti zihinde a priori olarak bulunmak durumunda çünkü hisleri bir düzen ve belirli bir biçim içerisinde verebilmenin

²⁰ “Uzayda Yönlerin Farklılığının Nihai Zemini Üzerine” adlı makalesinden bahsediyoruz.

²¹ Kant, *Akı Usun Eleştirisi*, s. 57. [A19/B33]

²² Kant, s. 57. [A19/B33]

²³ Kant, s. 57. [A19/B33]

²⁴ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ed. Paul Guyer ve Allen W. Editors Wood, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 155. Yazımızda Kant'ın eserinin hem Türkçe hem de İngilizce çevirilerini kullandık. İngilizce çeviriden yapılan alıntılarda tercüme tarafımıza aittir.

²⁵ Kant, s. 155.

²⁶ Kant, s. 155-56.

imkanın kendisi hissi olamaz.²⁷ Tezahürün maddi tarafını soyutlayıp sadece form tarafını elime aldığım da Kant’a göre saf görüye ulaşmış oluyorum. Bu durum herhangi bir nesne verilmeksizin gerçekleşmez tam aksine bir nesneyi bilfiil hissediyorken dahi zihinde hissetme melekesinin saf, a priori formları olarak bulunurlar.²⁸

Bu açıklamalardan sonra Kant, uzay ve zaman olarak belirlediği saf görülerin metafiziksel ve transandantal teşhirlerini²⁹ yapar. Bu teşhirlerin ilkinde geçmeden önce Transandantal Estetik’in genel olarak ne yapacağını açıklar bizlere:

“Transandantal Estetikte öyleyse ilk olarak duyarlılığı yalıtacağız – müdrikenin orada kavramları yoluyla düşündüğü herşeyi ayırarak ve böylece geriye ampirik görüden başka hiçbir şey bırakmayarak. İkinci olarak, ondan ayrıca hisse ait herşeyi ayıracağız ve böylece geriye saf görüden ve tezahürlerin yalnızca biçiminden başka hiçbir şey kalmayacaktır ki, hissetmenin a priori sağlayabileceği tek şey budur. Bu araştırmada a priori bilgi ilkeleri olarak iki saf hissi görü biçiminin, eş deyişle Uzay ve Zamanın bulunduğunu göreceğiz.”³⁰

Kant bu izleği gösterdikten sonra uzayın hem metafiziksel hem de transandantal teşhirini yapar. Bu izlek zaman görüşü için de aynıdır.

Uzay

Kant metafiziksel teşhir altında uzay görüşünün nasıl bir şey olduğunu tartışıyor. “Dış duyu araçlığıyla nesneleri dışımızda ve tümünü de uzayda temsil ederiz.”³¹ Bu cümleden hareketle Kant’ın uzayı, nesnelerin temsilinde gerekli bir rol sahibi olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Bu temsil etme işlemi sayesinde tecrübe edebiliyorsak o halde uzay görüşü tecrübenin, dış duyu itibarıyla, a priori unsuru olmuş oluyor. A priori bir unsur olmanın ilkelerini Kant bu bölümde irdelemektedir. Kant ilk olarak şöyle demektedir: “Buna göre uzay temsili dışsal tezahürünün ilişkilerinden deneyim yoluyla ödünç alınamaz; tersine, bu dış deneyimin kendisi ilkin ancak sözü edilen temsil yoluyla

²⁷ Kant, s. 156.

²⁸ Kant, s. 156.

²⁹ Metafiziksel ve Transandantal Teşhir başlıklarını Kant, SAE’nin [B] yayımında ekliyor. B-38’in teşhiri kavrama ait seçik temsili olarak anladığını ve şayet bu teşhir kavramı a priori verili olarak sergileyeni kapsıyorsa metafiziksel olduğunu söylüyor. B-40’ın sonunda ise transandantal teşhirden bir kavramın başka sentetik a priori bilgilerin olanağının anlaşılabilmesini sağlayan bir ilke olarak açıklamasını anladığını söylüyor.

³⁰ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 58. [A22/B36]

³¹ Kant, s. 59. [A23/B38]

olanaklıdır.”³²Bu cümlelerden hareketle denilebilir ki uzay temsili ampirik alanda deneyimlediğim şeylerden bir soyutlama yahut yalınlaştırma fiili ile elde edilemez. Uzay temsili, ampirik alanda kendime sunduğum nesnelerin zemininde yatan bir temsildir.

Ardından Kant, uzay temsilinin zorunluluğundan bahseder. Uzay olmaksızın temsil sağlanamaz, onda hiçbir nesne olmadığı düşülebilse bile bu imkân dahilinde değildir. “Öyleyse tezahürlerin olanağının koşulu olarak görülmelidir, onlara bağımlı bir belirlenim olarak değil; ve a priori bir temsildir ki zorunlu olarak dış tezahürlerin temelinde yatar.”³³ SAE’nin A baskısında bu cümlelerin ardından uzayın a priori olmaklığına dair bir kanıtlama getirir. Şöyle der Kant:

“Eğer bu uzay temsili a posteriori kazanılan bir kavram olarak genel dış deneyimden türetilbiliyor olsaydı, o zaman matematiksel belirlemenin ilk ilkeleri algılardan başka bir şey olamazdı. Böylece algının tüm olumsallığını da taşırlar ve iki nokta arasında tek bir doğru çizginin bulunduğu olgusu değil, ama yalnızca deneyimin bunu her zaman böyle öğrettiği zorunlu olurdu.”³⁴

B baskısında ise Kant, uzayın şeylerin bir kavramı değil saf bir görü olduğunu söyler. “Uzay özsel olarak birdir; ondaki çoklu, ve dolayısıyla ayrıca genel olarak uzaylar kavramı, yalnızca sınırlamalar üzerine dayanır. Bundan şu çıkar ki, tek bir a priori görü (ki ampirik bir görü değildir) tüm uzay kavramlarının temelinde yatar.”³⁵ Burada Kant hem uzayın a priori statüsünü hem de biricikliğini ilan eder. Başka uzay kavramları temsil edilebilir ancak bunların hepsinde, dış duyuda tecrübeyi mümkün kılan, zemin olarak tek, biricik saf uzay görüşü vardır.

Transandantal teşhirde Kant uzay görüşünün sentetik a priori bilgilerin zemininde bulunmasının imkanını anlatmaktadır. Kant geometrinin sentetik ve a priori olarak görür. Geometrinin zemininde ise uzay görüşü bulunmaktadır. “Uzay görüşü o halde böyle bir bilginin mümkün kılınabilmesi için en olmalıdır?” diye sorar Kant.³⁶ Akabinde ise şöyle cevap verir:

³² Kant, s. 59. [A23/B38] Burada bir noktaya dikkat edilmesinin gerekli olduğunu düşünüyoruz. Kant, uzay ve zamandan bahsederken hem temsil hem görü terimlerini kullanmaktadır. Temsil terimi bir şeyin varlıksal statüsüne göndermede bulunurken görü terimi ise o şeyin bilgi ve biliş itibarıyla tanımlanmasını sağlar. O halde denilebilir ki uzay, bilgi ve biliş bildirmesi bakımından, hissetme yetisinin *saf görüşü* iken uzay, kendisinin mümkün kıldığı temsillere atıfla, *saf temsildir*. Uzay ve zaman hissetme melekесinin saf formlarıdır.

³³ Kant, s. 60. [A25/B40]

³⁴ Kant, s. 60. [A25]

³⁵ Kant, s. 60. [A25]

³⁶ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 176.

“Asli olarak görü olmalıdır; salt kavramlardan kavramlar ötesine geçebilen bir önerme oluşturulamaz, halbuki bu geometride meydana gelmektedir. Ancak bu görü bizde a priori olarak verilmiş olmalı, e.d. bir nesnenin tüm algısına önsel, böylece ampirik görü değil saf olmalı.”³⁷

Devamında ise Kant, böylesi dışsal bir görünün nasıl zihinde ikamet ettiğini açıklar. Kant’a göre bu ancak öznde bulunarak nesnelerden bir şekilde etkilenererek ve bu etkilendiği nesnelerin dolaysız temsillerini yani görülerini almalarıyla mümkündür. Bu ise ancak görünün genel olarak dışsal duyunun bir formu olmasıyla mümkündür.³⁸

Zaman görüsünün teşhirine geçmeden önce Kant, uzay görüsü ve uzay görüsünü temel alarak bilebildiğimiz tezahürlere dair bir şey önemli bir husustan bahseder. Kant’a göre uzayın hem gerçekliği hem de idealitesi vardır.

“Teşhirimiz buna göre uzayın bize dışsal bir yolda nesne olarak sunulabilecek herşey açısından gerçekliğini (e.d. nesnel geçerliğini) ancak aynı zamanda akıl yoluyla kendilerinde e.d. hissetme yetimizin doğasına göndermek olmaksızın görüldükleri yolda şeyler açısından ideallliğini öğretir. Öyleyse uzayın ampirik olgusallığını ileri sürüyoruz (tüm olanaklı dış deneyim açısından); ama aynı zamanda transandantal ideallliğini, e.d. tüm deneyimin olanağının koşulunu uzaklaştırır uzaklaştırmaz ve onu kendilerinde şeylerin temelinde yatan bir şey olarak gördüğümüz zaman hiçbir şey olduğunu ileri sürüyoruz.”³⁹

Kant uzayın ve uzayda ortaya çıkan tezahürlerin ampirik olgusallığını, yani onların orada olduklarını kabul ediyor. Ancak bununla yetinmeyip bunu aşan bir cihetin olduğunu ve bu aşan cihetin uzayın idealitesi olduğunu söylüyor. Uzayın ampirik olarak bir gerçekliği vardır ancak yanılsama değildirler, “sadece tezahür” olanlardan ayırt edilmelidirler.⁴⁰ Peki bu hem olgusal gerçeklik hem de transandantal ideallik ne manaya geliyor? Kant, bu sayede öznel olarak deneyimlenen nesnelerin bilim, fizik ve geometri, yapabilmemizin nesnel zeminini göstermiş oluyor.⁴¹ Öznel deneyime sahip bir varlık olan insanın nesnel bir şekilde üzerinde uzlaşıp bilim yapabileceği fikri Kant için uzayın (ve ileride de göreceğimiz üzere zamanın) hissetme melekesinin saf görüsü olmasıyla mümkün.

Zaman

³⁷ Kant, s. 176.

³⁸ Kant, s. 176.

³⁹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 62. [A28/B44]

⁴⁰ Wood, *Kant*, s. 81.

⁴¹ Çitil, *Kant Okumaları: Birinci Kritik*, s. 109.

Kant, uzayın yanı sıra, hissetmenin saf formlarından diğerinin zaman olduğunu düşünür. Zaman saf görüşünün, uzay saf görüşü gibi bir kanıtlamasını vermez ancak daha temel bir rol verir. Zaman kısmı da tıpkı uzay kısmı gibi metafiziksel ve transandantal teşhir bölümleriyle ele alınır. Transandantal Estetik bölümünün değerlendirmesine geçmeden önce Kant, uzay ve zaman görüşlerine dair düşüncelerini sergilediği “Durulaştırma” başlıklı bir bölüme yer verir.

Zaman da tıpkı uzay gibi tecrübeden türetilmiş ampirik bir kavram değildir.⁴² Zaman, temsillerin belirli bir eşzamanlılık ve art ardalık içerisinde deneyimlenmesinin biricik zeminidir. Bu temsil olmaksızın deneyimimize konu olan temsillerin bir ve aynı zamanda ya da değişik zamanlarda olduklarını düşünemeyiz.⁴³ Zaman aynı zamanda tüm görüşlerin temelinde yatan zorunlu bir temsildir, zamanın kendisi ortadan kaldırılamaz her ne kadar tezahürleri ondan uzaklaştırabilsek dahi.⁴⁴ O halde zaman da a priori verilidir. Kant, uzay görüşünden farklı olarak zaman görüşünün temsillerin belirli bir sırada yani art arda sıralanmasını sağlamakta olduğunu söylemektedir. Zaman görüşü olmasaydı, temsilleri belirli bir sıra ve art arda ilişkisi içerisinde tecrübe etmemiz mümkün olmazdı. Nasıl ki uzay görüşü uzaydaki ilişkileri mümkün kılmaktaysa zaman da aynı temsillerin art ardalık ilişkisine girmesine yani öncelik ve sonralık oluşturmalarına zemin teşkil etmektedir.

Kant’ın zamanın zorunluluğuna ve bir “nihai zemin” olmasına dair bir kanıtlama vermez. Ancak metafiziksel teşhir altında şöyle bir açıklamaya yer verir:

“Zamanın salt bir boyutu vardır: Değişik zamanlar eşzamanlı değil ama ardışıktır. Bu temel ilkeler deneyimden çıkarılamazlar, çünkü deneyim ne sağın evrensellik ne de apodiktik kesinlik verir. Yalnızca şunu söyleyebiliriz: Sıradan algı öyle olduğunu öğretir, ama öyle olmasının zorunlu olduğunu değil. Bu temel ilkeler genel olarak deneyimleri olanaklı kılan kurallar olarak geçerlidir, ve bize onlar hakkında öğretirler, onlar yoluyla değil.”⁴⁵

⁴² Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 64. [A30/B45]

⁴³ Kant, s. 64. [A31/B47]

⁴⁴ Kant, s. 64. [A31/B47]

⁴⁵ Kant, s. 64. [A31/B47]

Kant, zaman sayesinde belirli bir zamanda düşündüğümüz şeyin başka bir zamanda, bir ardışıklık ilişkisi olacak şekilde, düşünebildiğimizi söylemektedir. Bu olanağın dayandığı nokta ise zamanın a priori statüsüdür.⁴⁶ Zaman, tıpkı uzay gibi. a priori bir ilke olarak saf bir duyusal görü formudur,⁴⁷

Kant bu hususa, zamanın transandantal teşhirinde tekrar gelir. Zaman sayesinde bir şeyi başka bir zamanda da kavrayabilme imkânımız hakkında daha detaylı bir açıklama yapar. Kant, değişim kavramı ve hareket yani yer değişimi kavramının zaman temsiliyle ve onda mümkün olduğunu düşünür.⁴⁸ Çünkü, a priori (iç) görü olmasaydı herhangi bir kavramın değişim imkanını ya da çelişkili olarak karşıt yüklemelerin bir ve aynı nesnede birleşmesi olanağını kavranabilir kılamazdı.⁴⁹ Kant böyle anladığı zaman fikrinin sentetik a priori bilgiye olanak sağladığını iddia eder.

Analitik-Sentetik önermeler ve yargı hususuna girmeden evvel uzay ve zaman kavramlarının arasındaki ilişkiye değinelim. Uzay dış duyunun formu iken, zaman iç duyunun formudur. Dış duyu nesneleri dışımızda ve tümünü uzayda temsil etmemizi sağlayan hissetmenin melekesi iken, iç duyu zihnin iç durumlarının görüsünü olanaklı kılan formdur.⁵⁰ Zaman dışsal olarak görülenemiyorken uzay da içsel olarak görülenemez. Ancak zaman içsel duyu olarak dışsal duyu olan uzaya önceliklidir. Uzayda ortaya çıkan temsiller zamana da tabilerdir. Kant zamanın nasıl bir statüye sahip olduğunu ve uzaydan nasıl farklılaştığını şu cümlelerle açıklamaktadır:

“Zaman genel olarak tüm tezahürlerin biçimsel a priori koşuludur. Uzay, tüm dış görünün saf biçimi olarak, yalnızca dış tezahürlerin a priori koşulu olarak sınırlıdır. Buna karşı, dış şeyleri nesne olarak alsınlar ya da almasınlar, tüm temsiller kendilerinde zihnin belirlenimleri olarak iç duruma ait oldukları için, ve bu iç durum iç görünün biçimsel koşulu altında durduğu ve böylece zamana ait olduğu için, zaman genel olarak tüm tezahürlerin bir a priori koşuludur; dahası, iç tezahürlerin (ruhlarımızın) dolaysız koşulu, ve tam bu yolla o denli de dış tezahürlerin dolaylı koşuludur.”⁵¹

Kant, böylece içsel duyu olan zamanın dışsal duyuda ortaya çıkan tezahürlerin dolaylı koşulu olduğunu iddia eder. Hissetme yetimizin içsel formu olan zaman ruhumuzda meydana gelen içsel tezahürlerin dolaysız koşulu, dışsal form olan uzayda temsil olunan şeylerinse dolaylı koşuludur.

⁴⁶ Kant, s. 64. [A31/B47]

⁴⁷ Kant, s. 64. [A31/B47]

⁴⁸ Kant, s. 65. [B49]

⁴⁹ Kant, s. 65. [B49]

⁵⁰ Kant, s. 59. [A23]

⁵¹ Kant, s. 66. [A34/B51]

Kant bu iki saf, a priori görüyü sentetik a priori önermeleri mümkün kılan unsurlar olarak görür. Sentetik a priori önermeler fizik, matematik, geometri yaparken kurduğumuz türden önermelerdir. Uzay, temsillerin yanyana olmalarını sağlarken zaman temsillerin eş-zamanlı yahut art arda olmalarını sağlar. Zaman, ayrıca, bir şeyin karşıt yüklemeleri alabilmesini yani değişim olanağının da koşuludur. Matematik ve fizik yapmamıza olanak sağlayan sentetik a priori önermeler hem sentetik hem de a priori olmaları itibariyle uzay ve zaman görüşüne dayanmak durumundadırlar. O halde analitik-sentetik ayrımına değinmek ve uzay ve zaman görüşünün sentetik a priori yargıların inşa sürecinde rolünü görmek gereklidir.

Yargılar ve Uzay-Zaman Görüsü

Kant yargıları iki açıdan inceler; sentetik-analitik ve a priori-a posteriori. A priori ve a posteriori önermenin epistemik yönüne işaret ederken, sentetik ve analitik kavramları ise önermenin sentaktik yönüne işaret ederler. Kant SAE’nde ilk olarak a priori ve a posteriori ayrımına ardından sentetik ve analitik ayrımına ve nihayetinde ise matematik biliminin önermelerinin nasıl sentetik ve a priori olduğuna değinir.

A priori ve a posteriori ayrımında etken rolü deneyim oynamaktadır. Kant, a priori ve a posteriori kavramlarını deneyime itibarla tanımlar. A priori kavramı önermenin tecrübeden önce geldiğini, yani tecrübeden bağımsız bilindiğini ifade ederken, öte yandan a posteriori tecrübeden sonra geleni, yani bilinmesi tecrübeye bağlı olanı ifade eder.⁵² Ancak deneyim, Kant’a göre, bir şeyin şu ya da bu doğada olduğunu öğretir ancak başka türlü olamayacağının bilgisini öğretmez.⁵³ Kant a priori kavramının iki koşulu olan zorunluluğu ve evrenselliği şu pasajda açıklar:

“İlk olarak, düşünüldüğünde aynı zamanda zorunluluğu ile düşünülen bir önerme varsa, bu bir a priori yargıdır; ve eğer, bundan başka, kendisi de yine zorunlu olarak geçerli olan bir önerme dışında başka bir önermeden türetilmemişse, o zaman saltık olarak a prioridir. İkinci olarak, deneyim yargılarına hiçbir zaman gerçek ya da kesin değil ama yalnızca varsayımlı ve karşılaştırmalı evrensellik verebilir (tümevarım yoluyla), öyle ki gerçekten ancak şimdiye dek algılamış olduklarımıza göre, eğer bir yargı kesin evrensellik içinde, e.d. hiçbir kuraldışına olanak tanımayacak bir yolda düşünülmüyorsa, o zaman deneyimden türetilmiş değildir ve saltık olarak a priori geçerlidir.”⁵⁴

⁵² Aykut Küçükparmak, *Kant’a Göre Bilgi ve Metafiziğin İmkânı*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 16.

⁵³ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 40. [B 4]

⁵⁴ Kant, 40-41. [B3-4]

Bu iki koşul, zorunluluk ve evrensellik, Kant'ın felsefesi için hayati öneme sahiptir. Kant, bilimleri tesis edeceği önermelerin sentetik ve a priori olduğunu iddia ederken a priori kavramına yüklediği zorunluluk ve evrensellik bu yolla tesis edilmiş bilimlerin de aynı payede bulunduğu, evrensel ve zorunlu olduklarının imkanını sağlamaktadır. Ancak Kant'ın a priori kavramından ne anladığı biraz muğlaktır. Evvela Kant, saf ve a priori'yi ayırır; ona göre saf salt düşünsel olana tekabül eder. Bir önerme a priori olup da deneyimden bağımsız olmayabilir tıpkı Kant'ın “Her olayın bir nedeni var” örneğini vermesi gibi.⁵⁵ Bu örnekte neden ve değişim kavramlarını tecrübemiz olmaksızın bilemeyeceğimiz açıktır.

Sentetik ve analitik farkına gelince, Kant *Prolegomena*'da sentetik ve analitik yargılar farkını içerik açısından tanımlar: “... bu içerik sayesinde ya sırf açıklayıcıdır ve bilginin içeriğine hiçbir şey eklemeyiz, ya da genişleticidirler ve eldeki bilgiyi arttırmırlar; birincilere analitik, ikincilere sentetik yargılar adı verilebilir.”⁵⁶ Bu yargı tiplerini Kant, sentaktik açıdan SAE'sinde inceler. Kant, “içinde bir öznenin yüklem ile ilişkisinin düşünülmesi”⁵⁷ üzerinden düşünür. Kant şöyle açıklar:

“B yüklemi A ya bu A kavramında (gizli olarak) kapsanan bir şey olarak aittir; ya da B bütünüyle A kavramının dışında yatar, gerçi hiç kuşkusuz onunla bir bağlantı içinde duruyor olsa da. İlk durumda yargıya analitik, ikincisinde sentetik diyorum. Analitik yargılar öyleyse içlerinde yüklemle özne ile bağıntısının özdeşlik yoluyla düşünüldüğü yargılardır; ama içlerinde bu bağıntının özdeşlik olmaksızın düşünüldüğü yargıları sentetik yargılar olarak adlandırmak gerekir.”⁵⁸

Kant, analitik yargılara örnek olarak “Tüm cisimler uzamlıdır” cümlesini verir. Uzamlı-olmak cisim kavramının içinde bulunduğu, onun tarafından içerildiği için bu cümlenin doğrulanması için dış deneyime ihtiyaç duyulmaz. Ancak deneyim yargıları, Kant'a göre, sentetiktir.⁵⁹ Kant sentetik yargılara örnek olarak “Tüm cisimler ağırdır” cümlesini verir. “Ağırdır” yüklemi “cisim” kavramında düşündüğümünden tamamen başka bir şeydir. Böyle bir yüklemle bu kavrama yüklenmesi sentetik bir yargı verir.⁶⁰

⁵⁵ Çitil, *Kant Okumaları: Birinci Kritik*, s. 81-82.

⁵⁶ Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, (çev. İonna Kuçuradi ve Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2019, s. 14. §2

⁵⁷ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 44. [A7/B11]

⁵⁸ Kant, s. 44. [A7/B11]

⁵⁹ Kant, s. 44. [B12]

⁶⁰ Kant, s. 44. [A7/B11]

O halde karşımıza dört tip yargı çıkmaktadır: analitik a priori, analitik a posteriori, sentetik a priori, sentetik a posteriori. Analitik a priori ve sentetik a posteriori yargılar anlaşılırdır, ki Kant ilgili bölümlerde bunlara tekabül edecek örnekler verir. Analitik a posteriori yargılar ise çelişiktir, hem yüklem öznede içerilecektir hem de bilinmesi tecrübeye bağlı olacaktır. Halbuki bir yüklem öznede içerilip içerilmemesi deneyime başvurularak doğrulanabilecek bir şey değildir. Geriye sentetik a priori yargılar kalır. Kant, bu tip yargıların mümkün olduğunu, sentetik kavramını merkeze alarak, düşünür. Saf Matematiğin ve Saf Geometrinin ilkelerinin bu türden yargılar olduğunu iddia eder. Kant, sentetik yargılarda “üçüncü şey” olduğunu iddia eder.⁶¹ Kant’a göre sentetik yargılarda, onda düşünülen farklı bir kavram ile ilişkisini gözleyerek, verilen kavramın ötesine geçmek zorundayız.⁶² Bu öteye geçme durumunda Kant, üçüncü bir şeye ihtiyaç olduğunu iddia etmektedir. Dursun, sentetik a posteriori yargılarda “üçüncü şeyin” kaba deneyim olduğunu söyler.⁶³ O halde sentetik a priori yargılarda “üçüncü şey” nedir?

Sentetik a priori yargılarda “üçüncü şey” uzay ve zaman görüleridir.⁶⁴ Hem yüklem öznede içerilecek hem de deneyime başvurulmaksızın doğrulanabilecektir. Bu durumda “üçüncü şey” deneyimi mümkün kılan⁶⁵ ancak kendisi deneyimde ortaya çıkmayan transandantal unsurlar olan uzay ve zaman olmaktadır. Kant buna uygun örneği Prolegomena’da vermektedir:

“Saf Geometrinin de hiçbir ilkesi analitik değildir, iki nokta arasında çizilen doğrunun en kısa çizgi olduğu önermesi, sentetik bir önermedir. Çünkü benim “doğru” kavramım nicelikle ilgili hiçbir şey içermez, sadece bir niteliği içerir. “En kısa” kavramı tamamıyla ona eklenir ve “doğru çizgi” kavramının öğelerine ayrılmasından çıkarılamaz. O halde burada görünün yardımı gereklidir; ancak onun aracılığıyla sentez olanaklıdır.”⁶⁶

Kant’a göre geometri uzayın saf görüşünü temel alır, aritmetik kendi sayı kavramlarını, zaman içinde birbirini izleyen birimlerin eklenmesiyle meydana getirir ki bu da zaman görüşünü temel aldığını gösterir.⁶⁷ Kant, matematiğin ve geometrinin sentetik ve a priori yargılarının olanaklı kılan

⁶¹ Kant’tan aktaran Yücel Dursun, *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*, İmge Kitabevi, Ankara 2015, s. 54.

⁶² Kant’tan aktaran Dursun, s. 54.

⁶³ Dursun, s. 56.

⁶⁴ Dursun, s. 57.

⁶⁵ Dursun, s. 58.

⁶⁶ Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, s. 17. §2

⁶⁷ Kant, s. 32. §10

nesnelerin -geometrik ve aritmetik nesneler- saf görü olan uzay ve zamanda inşa edilen nesneler olduğunu söylemektedir.⁶⁸

Görüler, Kant'ın felsefesinde önemli bir yerde durmaktadır. Sentetik a priori yargıları mümkün olmasının koşulu saf görülerin varlığıdır. Bu aynı zamanda bilimlerin hem kesin ve zorunlu hem de evrensel olmasını da sağlar. Kant ayağını görüye basarak nesnenin inşa edildiği mekân olan yargı düşüncesini tasarlar. Bu husus Brouwer'de de önemlidir zira Brouwer de kendi matematik felsefesini tasarlarken zaman görüşünden yararlanacaktır. Matematik, zihnin bir edimi olarak zaman görüşünü temel almaksızın mümkün değildir. Brouwer, matematiğin nasıl inşa edildiğini, zaman görüşünü ve onunla ilişkili olarak diğer kavramları merkeze alarak, yazılarında anlatmaktadır.

Brouwer ve Görüselci Matematik

Euklides-dışı geometrilerin ortaya çıkmalarından sonra, matematiğin sağlam temeller üzerinde kurulma çabaları, deneysel olanın tümüyle dışlanması yanı sıra, görüşel ve deneysel olmayan görünün, yani Kantçı saf a priori görünün de giderek matematiğin temellerinden dışlanması ve matematiğin saf biçimsel bir temel üzerinde inşa edilmesi yönünde ilerlemişti.⁶⁹ Özellikle 19.yy'ın sonları ve 20.yy'ın başlarında Kant'ın görüşü terk edilmiş ve matematik felsefeleri başka bir yöne kaymıştır. Hilbert'in (1862-1943) biçimselciliği, Frege'nin (1848-1925) ve Russell'in (1872-1970) matematiği mantığa indirgeme projesi, Gödel'in (1906-1978) tamamlanamazlık kuramı gibi gelişmeler Kantçı matematik anlayışının terkiyle mümkün olmuştur. Bu simalardan farklı olarak L.E.J. Brouwer (1881-1966) zaman görüşüne dayalı bir şekilde matematik yapılması gerektiğini iddia etmiştir. Bu şekilde ortaya konan matematiği “görüselci matematik” (intuitionistic mathematics) olarak adlandırmıştır.

Brouwer ve Görü/ler

⁶⁸ Çitil, *Kant Okumaları: Birinci Kritik*, 86-87.

⁶⁹ H. Bülent Gözkan, “Brouwer, Luitzen Egbertus Jan”, içinde *Felsefe Ansiklopedisi (Cilt 2)*, ed. Ahmet Cevizci Etik Yayınları, İstanbul 2004, s. 851.

Brouwer, Kant'ın uzay ve geometri fikrini terk ederken, zaman ve aritmetik fikrini sürdürür.⁷⁰ İlkın, Brouwer'in neden uzay görüsünü kabul etmediğine ardından zaman görüsünü nasıl ve ne yolla kabul ettiğine bakalım.

Brouwer, Euklides-dışı geometrilerin ortaya çıkışından sonra uzay görüsünü aynı sağlamlıkta görmez. Kant'ın Transandantal Estetik'te Euklidesçi uzay ve ölçüsüz⁷¹ zamanı dış deneyimle ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olarak kurguladığını iddia eder.⁷² Ancak Brouwer, Euklidesçi geometrinin herhangi bir a priori statüsünün olmadığını iddia eder. Lobatchefsky, Bolyai, Riemann, Hilbert ve Einstein'ın ortaya koyduklarının ardından matematiğin gözlemsel bakış açısından yalın sayılar bilimi olduğunu ileri sürer ve sözlerini “sonuç olarak üç-boyutlu (Euklidesçi) uzay fikri varlığını herhangi bir önsellik [a priori statüsü] olmaksızın devam ettirmek durumundadır.”⁷³ cümlesiyle bitirir.

Brouwer, Kant'ın ampirik uzay anlayışının iki öncülünün olduğuyla başlar:

1. “Dışsal herhangi bir deneyimi yerleşik ampirik uzaydan bağımsız edinemeyiz ve bu deneyimleri ampirik uzaydan bağımsız tahayyül edemeyiz.
2. Ampirik uzay için Euklidesçi geometri geçerlidir.

Bunlardan üç-boyutlu Euklidesçi geometri tüm dışsal deneyim için gerek koşul olduğu ve dışsal dünyanın kavranması için yegâne mümkün kap olan Euklidesçi geometrinin özellikleri tüm dış deneyim için sentetik a priori yargılar olarak adlandırılmalıdır.”⁷⁴

Brouwer bu iki tez üzerinden Kant'ın uzay görüsü hakkındaki fikirlerini eleştirir. Euklidesçi geometrinin deneyimimizin zemininde yer aldığı fikrine Brouwer şu şekilde itiraz edilebileceğini savunmaktadır:

⁷⁰ D. A. Gillies, “Review of Brouwer's Philosophy of Mathematics, by L.E.J. Brouwer, A. Heyting, and H. Freudental.”, *Erkenntnis* (1975-) 15, sy 1 (1980): s. 109.

⁷¹ Brouwer ölçüsüz diyerek görüsel zamanı kasteder. Brouwer, bilimsel zaman ile görüsel zaman farkına değinir. Ona göre bilimsel zaman a posteriori olarak, bir-boyutlu koordinat düzleminde ele alınabilir. Daha fazlası için bkz: “Mathematics and Experience”, s. 61, ikinci dipnot.

⁷² L.E.J. Brouwer, “Mathematics and Experience”, içinde *Collected Works I, Philosophy and Foundations of Mathematics*, ed. Arend Heyting, c. 1 (Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1975), s. 71.

⁷³ L.E.J. Brouwer, “Historical Background, Principles and Methods of Intuitionism”, içinde *Collected Works I, Philosophy and Foundations of Mathematics*, ed. Arend Heyting, c. 1 (Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1975), s. 508.

⁷⁴ Brouwer, “Mathematics and Experience”, s. 68.

“Ancak buna hemen şu şekilde itiraz edilebilir: deneyimimizi matematikten bağımsız bir şekilde bu nedenle de herhangi bir uzay düşüncesinden bağımsız olarak ediniriz; deneyim öbeklerinin matematiksel sınıflandırması bu sebeple uzay düşüncesinin buluşu müdrikenin serbest edimleridir ve bizler keyfi olarak deneyimlerimizi bu kategorizasyona atfedebilir ya da matematiksel olmayan bir biçimde onlara maruz kalabiliriz.

Sonuç olarak dışsal deneyimimizi uzay düşüncemizden bağımsız olarak tahayyül edemeyiz düşüncesi kesinlikle yanlıştır. Bununla birlikte Euklidesçi geometrinin a priori statüsü de reddedilmelidir.”⁷⁵

Brouwer’in bu reddi için tezine bakmak daha açıklayıcı olacaktır. Euklidesçi geometri ve Euklides-dışı geometriler ona göre aynı meşruluğa sahiptir. Ayrıca Euklides-dışı geometrilerin fiziksel uzayda daha iyi ölçüm için olanak sağladığını iddia eder. Bunu tezinde şöyle açıklar:

“Bu suretle koordinat geometrisinde Euklidesçi ve Euklides-dışı geometriler aynı haklara sahiptir ancak birbirleriyle de çelişirler ve artık ilkinin matematikte a priori olduğu fikri sürdürülemez.

Aynı zamanda fiziksel uzay e.d. ışık ışını ve katı cisimler bakımından daha rafine ölçüm aletlerinin, Euklides uzayına göre çok küçük eğriliğe sahip Euklides-dışı bir uzayda daha iyi bir yaklaşımla haritalanabileceğini göstermesi düşünülebilir olduğu ifade edilmelidir.”⁷⁶

Aslında bu noktalar sadece Brouwer’e özgü değildir; Hilbert’in biçimselciliği, Frege’nin mantıkçılığı da aynı itirazlar ışığında ortaya çıkmıştır. Sentetik a priori yargıların geometri ve aritmetiğin zemininde yattığı fikri zedelenince dönemin matematikçileri görüsüz bir biçimde bu boşluğu doldurmak istemişlerdir. İşte tam bu noktada Brouwer ayrıışmaktadır. O sadece uzay görüşünün reddini talep etmektedir, zaman görüşünün değil. Brouwer bilimlerin zemininde bulunan tek a priori unsurun zaman görüşü olduğunu ileri sürer.⁷⁷ Bu zaman görüşü zihnin kurucu bir edimidir ve bu edim sayesinde çıkarımlara içerik sağlanır.⁷⁸

⁷⁵ Brouwer, s. 68.

⁷⁶ Brouwer’den aktaran Gillies, “Review of Brouwer’s Philosophy of Mathematics, by L.E.J. Brouwer, A. Heyting, and H. Freudental.”, s. 109.

⁷⁷ Brouwer, “Mathematics and Experience”, s. 61.

⁷⁸ Özgüç Güven, “Brouwer’in Görüselciliği”, içinde *VI. Mantık Çalıştayı Kitabı*, Mantık Derneği Yayınları, 2016, s. 222.

Brouwer ve Matematiksel İnşa

Brouwer, inşa sürecini ilginç bir noktadan anlatır. Bu süreçte iki aşama vardır ki bunlar Brouwer tarafından “görüselciliğin iki aşaması” olarak adlandırılır. Bu inşa özne oluşumuzla direkt olarak bağlantılıdır. Matematiğe ilişkin ne varsa kökeni bilinçtedir, bundan ötürü Brouwer açısından matematiksel yasalar deneysel yolla çürütülemez ve dahası matematikte her ne kullanılacaksa o şeyin varlığı zamansal bir edimin sonucu olarak ortaya konmalıdır.⁷⁹ Öznenin zamanı bir şekilde kavrayıp edinmesinden sonra bunu yalıtarak ulaştığı boş form matematiğin ve dolayısıyla deneyimin zeminine oturur. İkinci aşama ise birinci aşama sonucu elde edilmiş temel görü (basic/basal intuition) yoluyla ilişkiselliğin ve bağıntısallığın oluşum sürecini teşkil eder. Brouwer’in öne sürdüğü bu iki aşama matematiksel temaşa (Mathematische Betrachtung) denilen bir süreç altında şekillenir. Bu sürecin sonunda matematiksel soyutlama yoluyla bilimler inşa edilir. Tüm bu süreçler Brouwer’e göre oluşlarına ve kapsamları bakımından özgür iradeye tabiidirler.⁸⁰ Bu matematiksel temaşa ise iki tutuma (ki bu tutumlar görüşelciliğin birinci ve ikinci aşamasına tekabül etmektedirler) ayrılır; zamansal (zeitlichen Einstellung) ve nedensel (kausalen Einstellung).⁸¹ Brouwer, birinci aşamanın genel bir özetini şöyle verir:

“Matematiği, matematiksel dilden, dolayısıyla da teorik mantığın betimlediği dil fenomenine olan bağından tümüyle ayıran görüşelci matematik, kökenini zamanın bir geçişinin algısında bulan, esas itibarıyla zihnin dilsel olmayan bir etkinliği üzerine kuruludur. Zamanın geçişinin algılanması, bir yaşantı anının iki farklı şeye ayrılması olarak betimlenebilir; bu şeylerden biri, yerini diğerine bırakır, ama bellek aracılığıyla saklanır. Eğer, böyle ortaya çıkan ‘iki olma’ tüm niteliklerden soyulmuş ise, bu tüm ‘iki olma’ların ortak taşıyıcısının (substratum) boş formuna dönüşür. Ve matematiğin temel sezgisi, işte bu ortak taşıyıcıdır, bu boş formdur.”⁸²

Matematiksel temaşanın zamansal tutumuna düşen bu edime daha yakından bakalım. Birinci aşama Brouwer’in akli ur-phenomenon’un⁸³ yaşam anlarının niteliksel olarak iki ayrı şeye bölünmesiyle başlar.⁸⁴ Bu iki ayrı yaşam anlarının birinin diğerine geçtiğini fark ederken aynı zamanda diğeri belleğin edimiyle muhafaza edilir. Ardından bu ayrılmış yaşam anı, onu görüleyen Ben’den ayrılır

⁷⁹ Güven, s. 223.

⁸⁰ L.E.J. Brouwer, “Mathematics, Science. and Language”, içinde *From Kant to Hilbert Volume 2 A Source Book in the Foundations of Mathematics*, c. 2 (Oxford: Oxford University Press, 1996), s. 1175.

⁸¹ Brouwer, s. 1176.

⁸² Brouwer’den aktaran Gözkan, “Brouwer, Luitzen Egbertus Jan”, s. 851.

⁸³ Ur öneki ilk, ön, asli manalarına gelmektedir. Kelime temel-fenomen/tezahür olarak karşılanabilir.

⁸⁴ Brouwer, “Mathematics, Science. and Language”, s. 1176.

ve bir “görüler-dünyasına” taşınır. Üçüncü aşamada ise zamansal tutum ile ayrılmış olan yaşam anlarından birisi niteliklerinden sıyrılır ve böylece ortaya ikili zamansal görünüş-dizisi ortaya çıkar. Bu dizinin kendisi ikilik (Zweiheit) olarak algılanır ve böylece üçlük ve devamı oluşturulur. Nedensel tutum sayesinde ise ilkin farklı ikili zamansal görünüş-dizisi iradenin “tanıma” edimiyle geçmiş ve gelecek olarak yayılır. Böylece bu tanınmış diziler için nedensel dizi olarak adlandırılan ortak bir zemin inşa edilmiş olur. Nedensel tutum nesnelerin zihinsel düzenidir (gedankliche Bildung), bu yolla şeyler algı/görü dünyasında (Anschauungswelt) varlıklarını devam ettirirler. Nedensel tutumun gördüğü bu işlev ise ikinci edimdir. Daha sonra, bu edimlerin ardından, matematiksel soyutlamaya geçilir. Matematiksel soyutlama yoluyla elimizdeki ikilikler şeyssel içeriklerinden (dinglichen Inhaltes) ayrıştırılır. Bu suretle boş bir forma ulaşılır ki bu tüm ikiliklerin ortak zeminini teşkil eder. Bu tüm ikiliklerin ortak zemini matematiğin temel görüşüdür ve kendi-açılımı sayesinde kavramsal gerçekliği ortaya koyar. Detaylanarak doğal sayıların tamlığını, daha sonra reel sayıların tamlığını ve nihayetinde tüm saf matematiği oluşturur.⁸⁵ Matematiksel soyutlamanın sonucunda ilişkiler genişletilmiş bir sistem içerisinde var olurlar ve bu suretle daha dar sistemlerin edinimi için kullanılabilir. Bu sayede bilimsel teoriler nedensel dizilerin bir unsuru olarak ortaya çıkarlar. İlkin kesin bilim olarak tasarlanan bilimlerin teorileri nedensel dizilere uygulanır; ikinci adımda birisi bilimlerin hipotezini yalınlaştırma edinmek için kullanır; üçüncü olarak da nedensel diziler sayısal parametrelere tekabül eder. Böylece kesin bilimlerin teorilerinde bilimsel hipotezlerin bulgusal özelliği meydana gelir. Bu başlangıçta hipotetik olarak tanıtılan diziler için, kapsayıcı matematiksel sistemde aynı yeri işgal eden algı dünyasının gerçek nedensel dizilerin daha sonra keşfedilmesi gerçeğinden oluşur.⁸⁶ Böylece bilimlere de temel teşkil edilmiş olunur. Brouwer, o halde, matematiği tüm her şeyi önceleyen zihnin bir edimi olarak görür ve zihnin edimi olmaksızın bir matematiksel varlığın varlığa gelemeyeceğini savunur. Bu durum onun biçimselcilik ve mantıksalcılık eleştirileri için temel teşkil etmektedir.

Brouwer ve Fikirleri

Brouwer, ortaya yepyeni bir matematik anlayışı koymuştur. Görüselci matematik olarak adlandırılan bu matematiğin teklifleri ve yeni fikirleri çok fazladır. Ancak bu yazıda, daha merkezi olan dil ve

⁸⁵ Brouwer, s. 1177.

⁸⁶ Brouwer, s. 1177-78.

mantık fikirlerine değinilecektir. Brouwer, biçimselcilik eleştirisi bağlamında, matematiği dilsel bir inşa olarak düşünmez. Matematik, tüm her şey için olduğu gibi, dilin inşası için de bir temel teşkil eder.⁸⁷ Dil, Brouwer için toplumsal bir varlık olan insan için bir fonksiyondan başka bir şey değildir. İşlev olarak dil diyaloglarımızda herhangi bir yanlış anlamayı önlemez ve saf matematik için belirli bir dil de yoktur. Biçimselci okulun yapmaya çalıştığı dilsel bir sistemde matematiği inşa çabası, bir meta-dil oluşturma gayesi manasızdır. Dilin özü saf matematiğin inşalarının yanlış anlaşılmasını önleyemez çünkü dilin özü mutlak kesinliği hiçbir surette yakalayamaz. Bunu yakalayabilse bile, böylesine kesin bir dille gösterilen saf matematiğin yapısını yanlış anlama olasılığı hiçbir şekilde ortadan kaldırılamaz.⁸⁸

Bu düşünceleri esasen Brouwer'in mantıksal yasalara olan güvensizliğinin bir sonucudur denilebilir. Zira dil içerisinde inşa edilecek olan matematik dilin mantığına ve dolayısıyla mantık yasalarına uymak durumundadır. Ancak Brouwer “üçüncü halin olanaksızlığı” yasasına dair itirazlarını ortaya koyar. Brouwer matematiksel bir önermenin doğruluğu ya da yanlışlığı aşkın bir gerçekliğe karşılık gelmesiyle belirlemez, doğrulu ya da yanlışlığı belirleyen bir yapının olmasıdır.⁸⁹ Brouwer’e göre matematiksel doğruluk, öznenin deneysel olmayan, ama zaman görüşüne dayanan temaşa etkinliğinden kaynaklanır.⁹⁰ Üçüncü halin olanaksızlığı bizlere her daim kesin sonuçlar vermez. Brouwer bunu tamamlanmamış diziler üzerinden açıklar. Tamamlanmamış bir dizi bir sistemin varlığı ya da var-olmayışı için yöntemsel bir testten geçemez.⁹¹ Tamamlanmamış bir dizi olarak π sayısının açılımını ele alalım. Eğer “ π sayısının ondalık açılımında 100 adet ardışık sıfır içeren bir dizi vardır” önermesine A dersek, böyle bir dizinin olmadığını söyleyen önermeye de “değil-A” dememiz gerekir. Üçüncü halin olanaksızlığı yasasına göre ya A ya da değil-A doğru olmak durumundadır. Ancak Brouwer, buradaki hatanın, π sayısının dizisinin tamamlanmış bir dizi olarak mevcut olduğu yolundaki örtük kabulden kaynaklandığını öne sürer. Varolan dizi, fiilen o an itibarıyla hesaplanmış olandır; bu durumda ise “üçüncü halin olanaksızlığı” yasasının bir uygulanması söz konusu değildir.⁹² Buradan hareketle, Brouwer A ve değil-A’nın aynı önermenin

⁸⁷ Güven, “Brouwer’in Görüselciliği”, s. 226.

⁸⁸ Brouwer, “Mathematics, Science. and Language”, s. 1179-80.

⁸⁹ Güven, “Brouwer’in Görüselciliği”, s. 223.

⁹⁰ Gözkan, “Brouwer, Luitzen Egbertus Jan”, s. 853.

⁹¹ L.E.J. Brouwer, “The Unreliability Of The Logical Principles”, içinde *Collected Works I, Philosophy and Foundations of Mathematics*, ed. Arend Heyting, c. 1 (Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1975), s. 110.

⁹² Gözkan, “Brouwer, Luitzen Egbertus Jan”, s. 853.

iki farklı durumu olarak anlamamış, ikisini farklı önerme olarak anlamıştır. A, değil-A'nın zıttı değil ondan bağımsızdır ve zihnin edimi sonucunda zaman görüşüne dayalı olarak kurulmak durumundadır. Brouwer, buradaki sorunu matematikçilerin matematik yaparken epistemik idealizme düşmeleri olarak görür.⁹³

Sonuç Yerine

Brouwer, kendine özgün bir matematik ve mantık anlayışı ortaya koymuştur. Görüselci matematik ve mantık yepyeni bir matematik teklif etmekte ve mevcut matematiksel sorunları çözebileceğini düşünmektedir. Bu düşüncelerin kaynağı, Brouwer tarafından ortaya konmuş, matematiğin bir zihinsel edim sürecinin ürünü, yapısı olmasıdır. Ancak bugün, görüşelci matematik ve mantık çokça benimsenmemektedir çünkü teklif ettiği çözüm değerli olmasının yanında külfetlidir de. Tüm matematiğin yeniden, görüşelci bir zeminde belirlenmiş ilkelerce inşa edilmesi gerekmektedir. Ayrıca şu an matematikte kolaylık sağlayan temel mantık prensiplerinin de reddi görüşelci matematiğin teklifini kabul etmekte düşündürücü olmaktadır.

Brouwer, özgün ve ciddi entelektüel bir düşüncenin ürünü olan fikirlerini aslında özne merkezinde ortaya koymuştur. Özne, zihinsel edim ile zaman görüşünün yardımıyla boş form görüşüne ulaşmakta ve bu yolla nesneleri (ve matematiği) kurarak kendisine temsil etmektedir. Ancak şu soru cevaplanmadıkça kanaatimizce görüşelci matematik eksik kalacaktır: zihnin edimine sahip bu özne nasıl zamanın akışını fark edip onu anlara ayırtmaktadır? Brouwer, zamanın ayırtılması hususunda muğlaktır. Ona göre bu zamansal ayırım işlemi herhangi bir insanın kendiliğinden ve doğal bir biçimde yaptığı bir işlemdir.⁹⁴ Lakin, eğer özne olarak ben zamanın akışını bir şekilde kavlıyor ve onu farklı yaşam anlarına bölüyor ve bu yaşam anları sayesinde de ikilik'e ulaşıp bir şeyleri kuruyorsam zamanı yaşam-anlarına bölmek için önceden bir yaşam-anı kavramına ihtiyacım yok mudur? Brouwer bu hususta sessizdir, öznenin nasıl zamanı yaşam-anı'na yani bir birime ayrıldığı sorusu cevapsız kalmaktadır. Bu sorunun cevapsız kalması, kanaatimizce, görüşelci matematiğin temeli için ciddi bir problem oluşturmaktadır.

⁹³ Güven, "Brouwer'in Görüselciliği", s. 223.

⁹⁴ Brouwer, "Mathematics, Science. and Language", s. 1176.

KAYNAKÇA

Brouwer, L.E.J. “Historical Background, Principles and Methods of Intuitionism”. İçinde Collected Works I, Philosophy and Foundations of Mathematics, editör Arend Heyting, C. 1. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1975.

———. “Mathematics and Experience”. İçinde Collected Works I, Philosophy and Foundations of Mathematics, editör Arend Heyting, C. 1. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1975.

———. “Mathematics, Science. and Language”. İçinde From Kant to Hilbert Volume 2 A Source Book in the Foundations of Mathematics, C. 2. Oxford: Oxford University Press, 1996.

———. “The Unreliability Of The Logical Principles”. İçinde Collected Works I, Philosophy and Foundations of Mathematics, editör Arend Heyting, C. 1. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1975.

Çitil, Ahmet Ayhan. Kant Okumaları: Birinci Kritik. 1. bs. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.

Dursun, Yücel. Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı. Ankara: İmge Kitabevi, 2015.

Gillies, D. A. “Review of Brouwer’s Philosophy of Mathematics, by L.E.J. Brouwer, A. Heyting, and H. Freudental.” Erkenntnis (1975-) 15, sy 1 (1980): 105-26.

Gözkan, H. Bülent. “Brouwer, Luitzen Egbertus Jan”. İçinde Felsefe Ansiklopedisi (Cilt 2), editör Ahmet Cevizci. C. 2. İstanbul: Etik Yayınları, 2004.

———. “Kant’ın Eleştiri-Öncesi Döneminden Eleştiri Dönemine Geçişindeki Anahtar Yazı: Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında”. İçinde Kant’ın Şemsiyesi - Kant’ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar, 2. bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.

Güven, Özgüç. “Brouwer’in Görüselciliği”. İçinde VI. Mantık Çalıştayı Kitabı. Mantık Derneği Yayınları, 2016.

Kant, Immanuel. Arı Usun Eleştirisi. Çeviren Aziz Yardımlı. 6. bs. İstanbul: İdea Yayınevi, 2019.

———. Critique of Pure Reason. Editör Paul Guyer ve Allen W.Editors Wood. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge University Press, 1998.

———. Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena. Çeviren İonna Kuçuradi ve Yusuf Örnek. 6. bs. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2019.

———. Theoretical Philosophy, 1755–1770. Editör David Walford. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Kuehn, Manfred. Kant. Çeviren Bülent O. Doğan. 3. bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

Küçükparmak, Aykut. Kant’a Göre Bilgi ve Metafiziğin İmkânı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Newton, I., ve J. Budenz. The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy. Çeviren I.B. Cohen ve A. Whitman. University of California Press, 2016.

Wood, Allen W. Kant. Çeviren Aliye Kovanlıkaya. 1. bs. İstanbul: ALFA Yayınları, 2020.

BİLİMİN MERKEZİNİN AVRUPA'YA TAŞINMA SÜRECİ¹

Fatma Özcan²

Giriş

İnsan varlığı her zaman meraklı olmuştur, olayların neden belirli bir şekilde davrandığını anlamaya ihtiyaç duymuş ve gözlem ile tahmin arasında bağlantı kurmaya çalışmıştır. Örneğin, tarih öncesi çağlardan beri gökleri gözlemlemiş ve güneşin, ayın ve yıldızların konumlarındaki mevsimsel değişiklikleri anlamlandırmaya çalışmıştır. MÖ. 4000 yıllarında Mezopotamyalılar, Dünya'nın evrenin merkezinde olduğunu ve diğer gök cisimlerinin onun etrafında hareket ettiğini öne sürerek gözlemlerini açıklamaya çalışmışlardır. İnsanlar her zaman bu evrenin doğası ve kökenleri ile ilgilenmişlerdir. Bilim tek bir milletin ya da medeniyetin ürünü olamayacak kadar geniş ve büyük bir birikime sahiptir. Bu disiplinin oluşmasında birçok kültürün ortak çabası söz konusudur. Ancak sanayi alanında meydana gelen gelişmeler, insan işgücünü makineye dönüştürmüş ve seri üretimleri gündeme getirmiştir. İnsanların ihtiyaçlarını karşılayan üretim araçlarının bu şekilde ortaya çıkması, hem üretim hem de tüketim faaliyetlerinin artmasına zemin hazırlamıştır. Hatta bu dönemde Avrupa'da matbaanın gelişmesi yazılı ve basılı eserlerin seri bir şekilde çoğaltılmasına ve aynı eserden çok sayıda kişinin faydalanmasına katkı sağlamıştır. Neden sonuç ilişkisine bağlı olarak geliştirilen bilimsel bilgiler bu dönemden itibaren hızlı dönüşümler sağlamış, doğudaki medeniyetler batının bu gelişmelerini takip edemeyecek düzeyde geride kalmıştır. Dolayısıyla 15. yüzyıllardan itibaren, Batıyı ifade eden Avrupa bilimin merkezi haline gelmiş olup, halen bu merkezi konumunu koruduğu söylenebilir. Bu bağlamda araştırmada Bilimin Merkezinin Avrupa'ya Taşınma Süreci incelenmiştir.

Doğuda Bilim

İslam'ın doğuşu ile birlikte başta Arap yarımadası olmak üzere Mısır, Suriye, Irak ve İran'a kadar geniş bir coğrafyaya yayılan Müslümanlar, Antik dünyanın kültür mirası ile karşılaşmışlardır. İslam dünyası bu karşılaşma sürecinde dini olsun veya olmasın tüm çalışmaları kendi kültürüne taşımıştır.

¹ Bu çalışma Fatma Özcan'ın 2020 yılında yayınlanan "Avrupa Merkezci Bilim" adlı yüksek lisans tezinden faydalanılarak yazılmıştır.

² Doktora Öğr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Felsefe ABD, Sosyal Bilimler Ens., fatma26ozcan@gmail.com

İslam dünyasının yabancı kültürlerin bilim mirasını kabul etmesi, benimsemesi ve yeniden tartışması onlara değer vermesiyle ilişkilidir. Bu bakımdan Abbasi halifesi Memun'un (786-933) 9. yüzyılda Bağdat'da Beyt-ül Hikmet adıyla kurduğu akademide farklı kültür dünyalarından eserler Arapçaya tercüme edilmiştir. Tercümeler ile gelişen İslâm dünyası, bilimlerin gelişiminde yeni bir mihenk noktası meydana getirmiştir. Farklı kültürlerden Arapçaya çevrilen eserler başlangıçta kabul aşaması, ardından asimilasyon aşaması ve sonrasında yaratıcılık aşamasına geçilmiştir. Başka bir ifadeyle İslam dünyası klasik dönemin mirasını (Mısır, Mezopotamya, Sümer, Babil, Yunan ve Roma gibi) devralarak zenginleştirmiş, ona yeni açılımlar kazandırmak suretiyle de bilimlerin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Görüldüğü üzere, İslâm dünyasının bilimsel faaliyetleri önceki medeniyetlerin pasif yansımalarından ibaret değildir. Müslümanlar İran'dan, Hindistan'dan Çin'den, Mısır'dan aldığı bilimleri kabul etmiş, onları özümsemiş ve onlardan özgün çalışmalar gerçekleştirmiştir.³ Dolayısıyla İslâm dünyası bilimsel faaliyetlerde farklı medeniyetlerin taklitçisi olmaktan ziyade gelecek kuşakların inşa edeceği özgün bilimlerin öncüsü durumundadır.⁴ 7. yüzyılda doğan İslam medeniyeti 8. yüzyılla 15. yüzyıllar arasında yaratıcı bilim ve kültür çağı yaşamıştır. Bu çağlar boyunca Batı dünyası, Ortaçağ karanlığında olmasına karşın, İslâm dünyası astronomi, coğrafya, meteoroloji, kimya, matematik, geometri, tıp, genetik, optik ve felsefe gibi alanlarda özgün çalışmalar yapmıştır. İslâm'ın ilk dönemlerinde astronomi alanında yapılan çalışmalar Hint astronomisinin etkisinde biçimlenmiştir. Müslümanlar, Hint bilgini Brahmagupta'nın astronomi ile ilgili Siddhanta adlı eserini Sanskritçe'den, Yunan filozofu Ptolemaios'un (MS. 100-170) astronomi ilgili eserlerini Latince'den Arapçaya çevirmişlerdir. İslâm dünyasında astronomlar hem gözlem aletleriyle gökyüzünü gözlemlemişler (gözlemsel astronomi) hem de gözlem verilerini geometrik düzeneklerle (kuramsal astronomi) açıklamışlardır. Bununla birlikte astronomların kurdukları ilk gözlemevleri Abbasi halifesi Memun zamanında Bağdat'ta kurulan Şemsiye Gözlemevi ve Şam'da kurulan Kasiyun Gözlemevi'dir. Demek oluyor ki, İslâm dünyasında bu dönem sadece çevirilerin yapıldığı bir dönem değil, aynı zamanda gözlemevlerinin kurulduğu bir dönem olarak da tarihe geçmiştir. Dolayısıyla Müslümanlar farklı kültürlerin astronomik faaliyetlerini incelemişler, farklı kültürlerden astronomiyle ilgili çeviriler yapmışlar ve kendi astronomi çalışmaları için gözlem evleri kurmuşlardır. İslâm dünyasındaki coğrafya

³ Muhammet Özdemir, "Prof. Dr. Fuat Sezgin'de" Evrensel Bilimler Tarihi" Kavramı Ve Bilim Tarihi Yazımı", *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, cilt:9, sayı:3,2019, s. 42.

⁴ Fatih Rukancı ve Hakan Anameriç, "Ortaçağda İlk Üniversiteler: Studium Generale", *Felsefe Dünyası*, sayı:39, 2004, s. 78.

araştırmaları diğer bilimlerde olduğu üzere başlangıçta Hint ve İran etkisi altında gelişmiştir. Müslümanların sonraki coğrafya çalışmalarında Yunan coğrafyacı ve matematikçi Ptolemaios'un (367-283) ve Strabon'un (M.Ö.64-M.S 24) çalışmaları etkin olmuştur.⁵ Bu süreçte İslâm coğrafyacıları, Yunancada yerbilimi veya yer çizimi anlamına gelen coğrafya bilimi için Yer'in Sureti (suret el-arz) ve Yollar ve Memleketler (el-mesâlik ve el-memâlik) isimlerini kullanmıştır. İslâm coğrafyacılarının çalışmaları içerisinde 9. yüzyıldan itibaren enlem-boylam dereceleri içeren haritalar yapmaları; matematiksel coğrafya ve haritacılığı geliştirmeleri; ekvatorun uzunluğunu günümüz ölçümlerine yakın bir biçimde kırk bin kilometre hesaplamaları; Asya; Avrupa ve Afrika'nın gerçeğine oldukça yakın haritalarını yapmaları; Biruni'nin (973-1048) matematiksel coğrafyayı bilim dalı olarak kurması; Afrika'nın doğusuyla Endonezya arasındaki mesafeyi gerçeğe yakın şekilde hesaplamaları gösterilebilir. Ayrıca İslam coğrafyacıları, rüzgâr nasıl ortaya çıkar? Med ve cezir nasıl oluşur? Dolu nasıl meydana gelir? gibi meteorolojik meseleleri 9. yüzyılda çözümlenmiştir.

Görüldüğü üzere İslâm dünyasının coğrafya alanında 9. yüzyılda yaptığı faaliyetler Avrupa'da 18. yüzyılda ortaya çıkmaya başlamıştır. Öte yandan İslâm dünyasında 9. yüzyıldan itibaren kimya, matematik, geometri, tıp, genetik, optik ve felsefe gibi alanlarda özgün çalışmalara devam etmiştir. İslâm dünyasının bilimler tarihindeki genel ilerlemeye yaptıkları en büyük katkı kimya alanındaadır. Müslümanların kimya alanındaki çalışmaları Antik Yunan simyacıların etkisinde olmasına karşın, modern kimya biliminin ilk temelleri İslam Dünyasında atılmıştır. Müslümanların ilk simyacıları Halid İbn Yezid (öl. 720), Cafer Sadık (öl. 765) ve Cabir İbn Hayyan (721-815)'dir. Hayyan, kuramsal ve deneysel araştırmalar ile kimyanın gelişimini etkilemiştir. Bir doğa bilgini olan Hayyan, Allah'ın insana verdiği kabiliyetin sınırsız olduğunu, insanın kâinatın sır perdelerini anlayacağını, insanın canlı ve cansız varlıklar yaratmaya muktedir olduğunu düşünmüştür.⁶ Bununla birlikte eserleri Latinceye çevrilen Cabir, modern kimyanın kurucusu kabul edilmiştir. Cabir'i modern kimyanın öncü bilim adamı yapan çalışmaları ilk kez kullanılan veya geliştirilen kimyasal işlemler, bu işlemlerin uygulanması sürecinde kullanılan aletler ve bu süreçler sonunda elde edilen kimyasal bileşiklerdir.

İslam dünyasında önemli faaliyetlerin yapıldığı bir diğer alan matematiktir. Müslümanlar, Sanskritçeden ve Yunancadan birçok matematik eseri Arapçaya çevirmiştir. 9. yüzyılda Yunancadan

⁵ Özdemir, s. 41.

⁶ Doğan Gün, "Bilimsel Gelişmenin Temelindeki Doğu-Batı Etkileşimi", *Memleket Siyaset Yönetim*, cilt:9, sayı:22, 2014, s.264.

Arapçaya çevrilen eserler arasında Öklid'in (330-275) Geometrinin Öğeleri⁷ gösterilebilir. Bununla birlikte İslâm matematikçilerinin katkı yaptıkları alanların başında geometri, trigonometri ve cebir gelmektedir. Cebir, Müslüman matematikçilerin yaptığı çalışmalar neticesinde bağımsız bilim haline gelmiştir. Bu alana el-Harezmi (780-850), Ebu Kamil (850-930), Ömer Hayyam (1048-1131) İbn-i Heysem (965-1040) İbn Yunus (950-1009), Biruni ve Abdülhamit İbn Türk gibi İslâm matematikçilerinin önemli katkıları olmuştur. el-Harezmi'nin Hint sayı sistemini İslâm dünyasına tanıttığı Hesabi'l Cebri ve Mukabele isimli eserleri Aritmetik adıyla Latinceye çevrilmiştir. İslâm dünyasının matematiğe katkısıyla ilgili olarak Alman oryantalist düşünür Hellmut Ritter (1892-1971) şu değerlendirmede bulunmuştur: İslâm dünyasında Yunanlılarda ve modern çağlarda Avrupa'da tanıdığımız en büyük adlar kadar büyük matematikçiler yetişmiştir.

Diğer yandan Müslüman bilim insanları başlangıçta Aristoteles (384-322) ve Galen (M.S.129) gibi düşünürlerin eserlerini Arapçaya çevirerek tıp alanında önemli çalışmalar yapmıştır. Zehravi (936-1013), İbn Nefis, er-Razi (687-1288) ve İbn Sina gibi İslâm tıpçılarının yapmış olduğu çalışmalar neticesinde tıbbın birçok alanında gelişmeler sağlanmıştır. Zehravi cerrahi alanında, İbn Nefis anatomi alanında, er-Razi çiçek ve kızamık hastalıkları alanında ki faaliyetleri ile tıp bilimine önemli katkılar sunmuştur. Hastalıklara ilişkin tespitlerini Kitab el-Havi fi el-Tıp (Tıp Hakkındaki Bütün Bilgiler) adlı eserinde kaleme alan er-Razi, bu çalışmasında bütün beden hastalıkları hakkında bilgi vermiştir. Bunun yanında Zehravi, İbn Nefis ve er-Razi gibi İslam tıpçılarının eserleri dönemin Avrupalı düşünürleri tarafından Latinceye tercüme edilmiştir. İbn Sina, Kitab es-Şifa (Sağlık Kitabı) ve Kitab al-Kanun fi-Tıp (Tıp Kanunu) isimli eserleri yazmıştır.⁸ Ayrıca bilimsel tıbbın sihir ve dinden ayrılması ilk defa İslam dünyasında gerçekleşmiştir.

İslâm bilginlerinin dikkate değer çalışmalar yaptığı alanlardan bir diğeri optiktir. Optiğin İslâm dünyasında yaygınlık kazanması İbn el-Heysem ve Kemalüddin el-Farisi'nin (Ö.1318) çalışmalarıyla gerçekleşmiştir. Belçikalı bilim tarihçisi George Sarton (1884-1956) 'bütün zamanların en büyük optikçisi' olarak nitelediği el-Heysem'in faaliyetleri ile bu disiplin bilim kimliğine kavuşturmuştur. Optiği doğa felsefesinin odağına yerleştiren el-Heysem, Kitab el-Menazır adlı eserinde doğrudan görme, yansımayla görme ve kırılmayla görme gibi optik konularını üzerine önemli çalışmalar yapmıştır.⁹ Gözün yapısını inceleyerek ayrıntılı bir görme teorisi geliştirmiş, görmenin gözden objeye giden ışınların sonucu olduğu öğretisinin geçersizliğini belirli bir

⁷ Hüseyin Gazi Topdemir, *Öklid*, T.D.V.İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2007, C.34,s.24.

⁸ Ali Durusoy, *İbn Sînâ*, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1999, C.20, s.320-321.

⁹ Hüseyin Gazi Topdemir, *İbnü'l- Heysem*, T.D.V.İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2000, C.21, s. 85.

yöntemle ilk kez ispatlamış, renk, gökkuşağının oluşumu ve karanlık oda gibi optik konularını da bilim insanlarının gündemine taşımış ilk fizikçidir. Bu bakımdan el-Heysem, optik biliminin temel öğretilerinde olağanüstü devrimler gerçekleştirmiştir. Bu devrimler sayesinde bilimsel araştırmalara yeni perspektifler sağlanmış ve Yeni Çağ'ın buluşları için zemin hazırlanmıştır. Dolayısıyla başta Heysem'in çalışmaları olmak üzere Kemalüddin el-Farisi (Ö.1318), el-Kindi (801-813) ve el-Hazen gibi İslâm optikçilerinin faaliyetleri ile optik biliminin modern temelleri atılmıştır.¹⁰ İslâm dünyasında astronomi, kimya, matematik, geometri, tıp, genetik, optik gibi bilimlerde olduğu üzere felsefede özgün faaliyetler gerçekleşmiştir. 8. yüzyıldan itibaren Yunancadan Arapçaya yapılan çeviriler neticesinde İslam dünyası felsefi düşünceyle tanışmıştır. İslam dünyası diğer bilimlerde olduğu üzere felsefede resepsiyon, asimilasyon ve özgünlük safhalarından geçmiştir.

Avrupa'da Bilim

Bilimi, genelde gözlem- kuram bağlamında dünyayı anlamaya, dünyada yer alan olguları ve olgusal ilişkileri açıklamaya yönelik, özünde düşünsel bir etkinlik olarak görürüz. Bilime düzenli ve güvenilir bir bilgi birikimi; kendine özgü bir problem çözme yöntemi olarak iki açıdan bakılabilir. Güvenilir bilgi birikimi olarak bilim genellikle başarı sağlamıştır. Ama bilime kimliğini kazandıran asıl özellik bilimin yöntemindedir. Bilim, ne kesin doğruları içerdiği savlanan teorik türden bir öğretilerdir ne de metafiziksel türden imgesel bir düzendir. Bilimi sadece gözlem ve deney çevresinde kalan empirik bir etkinlik saymak da yanlış olur. Bilim, Platon'dan bu yana olguları açıklamaya yönelik bir araştırmanın ürünüdür. Başka bir deyişle, belli bir alanda ya da belli bir konuda ortaya konulmuş dizgesel bilgiler toplamıdır.

İslâm medeniyetinin 16. yüzyılda duraklamaya başlaması ve 17. yüzyılda bilimsel üstünlüğün batıya geçmesiyle devam eden süreç günümüze kadar süregelmiştir. Bilimler alanındaki gelişim süreciyle ortaya çıkan dinamizm, Batı medeniyetinde mücadele ruhuna dönüşmüştür. Bu mücadele ruhu çerçevesinde hem Batı medeniyetinin bilimsel gelişimini ortaya çıkarmak hem de İslâm medeniyetinin bilime katkısını tespit etmek amacıyla oryantalist faaliyetler başlamıştır. Bazı oryantalistlerin İslam kültürünü öğrendiklerini, İslam kültür dünyasına kuvvetli bağlarla bağlı olduklarını, İslam bilim tarihindeki çeşitli belgeleri ciddi bir biçimde incelemişlerdir. Oryantalistler

¹⁰ Fuat Sezgin, "İslam'ın Bilimler Tarihindeki Yaratıcı Yerine Bir Bakış", *Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt:1, sayı:2, 2011, s. 4.

hümanist düşünceyle İslam kültür dünyasının temel kaynaklarını araştıran düşünürlerdir. Günümüz dünyasında Müslümanların bilimler tarihindeki yerlerine ilişkin bilgilerin elde edilmesi hümanist oryantalistlerin çalışmalarından kaynaklanmıştır. Dolayısıyla İslâm medeniyetinin bilimler tarihindeki çalışmalarına dair objektif bilgilere hümanist oryantalistlerin çalışmalarından ulaşılmıştır.¹¹

19. yüzyılla ortaya çıkan hümanist oryantalistler, Avrupa'daki bilim ve teknolojik kalkınmanın İslâm bilim dünyasının temelleri üzerine inşa edildiğini savunmuştur. Hümanist oryantalizmin öncüleri arasında Johann Gottfried Herder (1744-1803), Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), Alexander von Humboldt (1769-1859), Jean Etienne Montucla (1725-1799), Kurt Sprengel (1766-1833), Jean Jacques Sédillot (1772-1832), Joseph Toussaint Reinaud (1795-1867), Louis Amelie Sédillot (1808-1875), Franz Woepcke (1826-1864), Eilhard Wiedemann (1852-1928), George Sarton (1884-1956) ve Otto Neugebauer (1899-1990) gibi düşünürleri göstermek mümkündür. Sezgin, bu düşünürlerin İslâm bilim dünyasına katkılarıyla ilgili şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur:

“Hümanist oryantalistler, İslâm dünyasının kültür mirasını tanımak ve tanıtmak yolunda büyük çaba harcadılar. Bugüne kadar yüzlerce cilt Arapça, Farsça ve Türkçe kitabı yayımladılar, büyük bir kısmını Avrupa dillerine çevirdiler, araştırdılar ve değerlendirdiler. Biyografik ve bibliyografik eserler yayımladılar. İslam Ansiklopedileri yaptılar. İslam dünyasında ihmale uğrayan yazma kitapları toplayıp Avrupa'da sayısız kütüphanelere taşıdılar. Onların değerli kataloglarını hazırlayıp araştırmacıların hizmetine sundular.¹² Günümüzde oryantalistlerin binlerce eserine ve on binlerce makalelerine sahip bulunuyoruz. Daha ileri adımlar atabilmemiz için kendimizi çok iyi döşenmiş bir yolun üzerinde buluyoruz.”

Sezgin, hümanist oryantalistlerin bilimler tarihindeki yanlış kanaatlerin düzeltilmesi hususunda Avusturya oryantalist Otto Neugebauer'in (Ö.1990) şu değerlendirmesine dikkati çekmiştir: “Yunan olanı Yunan öncesine her bağlama girişimi çok yoğun bir karşı koymayla karşılaşıyor. Alışlageldik Yunan imajını değiştirme gerekliliği ihtimali düşüncesi, mevcut imajın geçirdiği bütün değişmelere rağmen her defasında arzu edilmez görünmüştür. Hâlbuki o zamandan bugüne geçen iki bin beş yüz yıllık tarihe iki bin beş yüz yılın daha eklenmesi gerektiği gibi çok basit bir olgu vardır. Buna göre,

¹¹ Turan Kışlakçı, “Dünya Bilim Tarihi Yeniden Yazılmalı”, *Röportaj: Fuat Sezgin İle, Yeni Şafak Gazetesi*, 26 Eylül 2005.

¹² İhsan Burak Birecikli, "Batı'nın Yükselişi." *History Studies*, cilt:3, sayı:2,2011, s. 11-12.

Yunanların artık başta değil, ortada bulunmaları gerekiyor.”¹³ Dolayısıyla hümanist oryantalistler Doğuya ve İslâmi bilimlere karşı olumlu perspektivizm benimsemiştir. Böylece İslâm dünyasının bilimler tarihindeki unutulmuş ve yok sayılmış çalışmaları hümanist oryantalistlerin faaliyetleri ile yeniden gün yüzüne çıkarılmıştır.¹⁴

Öte yandan, hümanist oryantalistlerin çalışmaları karşısında, İslâm medeniyetinin bilimsel başarıları üzerine objektif hüküm vermekten kaçınan oryantalistler olduğunu düşünen Sezgin, bu oryantalistlerin İslâm dünyasının bilimsel faaliyetlerine kayıtsız kalmalarını Rönesans dünya görüşüyle şekillenen konservatif perspektivizme bağlamıştır. Rönesans dünya görüşü, bilimleri 12. yüzyıldan 17. yüzyıla taşıyan uzun gelişme safhasını Avrupa’nın Yunan bilimlerini tanıma, benimseme ve özümseme süreci olarak değerlendirmiştir. Başka bir ifadeyle Batı dünyası bugünkü medeniyet seviyesine yalnızca Yunanlılardan aldıkları birikimle ulaşmıştır. Bu bakış açısı, bilimlerin modern çağdaki kalkınmasını doğrudan Yunan dönemine bağlayan, İslam kültür dünyasındaki yaratıcı safhayı dikkate almayan skolastik dünya görüşünü temsil etmektedir. Sezgin, bu skolastik dünya görüşüyle ilgili olarak şu açıklamayı yapmıştır: İlimler tarihinde yanlış Rönesans tarifi var. Herkesin kafasında bu tarif mevcuttur. Yunanlılar ilimleri kurmuş, aradan asırlar geçmiş XVI. yüzyıl sonlarında Avrupalılar yavaş yavaş bu ilimleri elde etmiş ve geliştirmeye başlamış. Peki. Bu ilimler Avrupalıların eline nasıl geçmiş? Hangi coğrafyadan geçmiş? Hangi muhteva ile geçmiş? Bunları uzun zaman Avrupalılara unutturdular. İlimler tarihi kitaplarında bu hakikati görmezden geldiler.” Avrupalıların özellikle İslam dünyasına yönelik hareketleri, Haçlı seferleri ve keşifler sayesinde, İslam dünyası zamanla duraklama ve gerileme dönemine girmiştir. Bu duraklamaya karşılık Batıda meydana gelen hareketlenmeler, doğal bir süreç olarak Batı dünyasının doğuya üstünlüğüne imkan sağlamıştır. “Avrupalılar 17. yüzyılda önderlik durumuna nasıl geldiklerini bilmiyorlardı. Gerek Avrupalılar gerek Müslümanlar bunu yüzyıllardan gelen üstün mazinin devamı sanıyorlardı. Bunun sonucu, Avrupalılarda Müslümanlara karşı bir üstünlük, Müslümanlarda ise bir aşağılık duygusu geliyordu. Avrupalılarda doğan bu üstünlük duygusu, aradan çok büyük bir zaman geçmeden, 18. yüzyılda Rönesans tabiri içinde, günümüze kadar geçerliliğini kaybetmemiş olan kalıplaşmış ifadesini buldu. Buna göre, bilimlerin birkaç yüzyıldan beri tanınan yeni safhası, Avrupa’da Yunan bilimlerinden kaynaklanan bir kalkınmaydı.” Rönesans

¹³Fuat Sezgin, “İslam Bilimlerinin Avrupa’ya Etkisi Büyük Oldu”. *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Dergisi Journal of Islamic Research*, sayı :3, 2009, s. 5.

¹⁴Okan Koç, "Endülüs Kütüphaneleri ve Bilimsel Bilginin Üretimine Katkıları." *Bilgi Dünyası*, cilt: 19, sayı:2, 2018, s. 299.

dünya görüşü açısından İslam dünyasının bilimler alanında insanlık tarihine katkısı bazı Yunanca kitapların Arapça'ya çevirisinin ötesine geçmemiştir.¹⁵ Bu açıdan bilim tarihçiliğinin 18. yüzyıldan itibaren Rönesans görüşünün hâkimiyetine girdiğini düşünen Sezgin, bu görüşle birlikte İslâm bilimlerinin her türlü yaratıcı konumunu inkâr eden bir tarih görüşünün ortaya çıktığını ifade etmiştir. Bu tarih görüşü, insanlık medeniyetini Yunan döneminin doğrudan doğruya devamı olarak görmüştür. Bu zamansal sıçrayışta İslam dünyasına bazı Yunanca eserlerin muhafazası ve tercüme yoluyla aktarıcılık rolü kalmıştır.¹⁶ Aynı zamanda 17. yüzyıldan itibaren bilim ve teknolojiye kendini göstermeye başlayan kalkınmayı Yunan bilimlerinin tanınmasına bağlayan paradigma bugüne kadar Batı dünyasında, İslam dünyasında ve Türkiye'de varlığını devam ettirmiştir. Oysa bilimler tarihine bakıldığında astronomi, optik ve mekanik gibi matematiksel bilimler ve astroloji, simya gibi uygulamalı bilimler ilk defa Rönesans'ta keşfedilmiş değildir.

Görüldüğü üzere Rönesans dünya görüşü, İslam bilimlerinin genel bilimler tarihi içindeki yerini göstermek açısından gerçeklerden uzak derin bir taassubu temsil etmektedir. Rönesans dünya görüşü ile bilimsel gelişimin Yunan dünyasından başlatılması hem bütün Ortaçağı inkarı hem de Müslümanların sekiz yüz yıllık yaratıcılık evresinin yok edimidir. Oysa İslam dünyasında astronomi, matematik, fizik, kimya, tıp gibi alanlardaki eserler MS. 10. yüzyıldan itibaren Latinceye ve bazı Avrupa dillerine çevrilmiştir. Avrupalıların İslâm dünyasından kendi dillerine yaptıkları çeviriler ile İslam bilginlerinin bilimsel faaliyetlerini öğrenme imkânı bulmuşlardır.¹⁷ Bununla birlikte Avrupalıların yapılan çevirilerde çevirisi yapılan eserlere sonraki çalışmalarda atıf vermemeleri, çevirisi yapılan eserlerin isimlerini değiştirmeleri ve yazarlarının isimlerini dikkate almamaları bilimler tarihinde boşluk meydana getirmiştir. Bu sebeptir ki, Batı biliminin temelleri araştırılırken İslâm bilimi yok sayılarak insanlığın medeniyet seviyesi Yunanlılara isnat edilmiştir. Bunun sonucu olarak Avrupalılarda Müslümanlara karşı üstünlük, Müslümanlarda ise aşağılık duygusu gelişmiştir. Avrupalılarda doğan üstünlük duygusu, 18. yüzyılla birlikte Rönesans dünya görüşünde kalıplaşmış ifadesini bulmuştur. Rönesans görüşünün modern bilimlerinin başlangıcını Yunanlılar ile başlatma düşüncesi Sümer, Babil, Asur, Hitit ve Mısır gibi kültürlerin bilimler tarihine katkılarına rağmen değişikliğe uğramamıştır. Dolayısıyla 8. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar

¹⁵ Doğan Gün, "Bilimsel Gelişmenin Temelindeki Doğu-Batı Etkileşimi", *Memleket Siyaset Yönetim* cilt: 9, sayı: 22, 2014, s. 268.

¹⁶ Seyfi Kenan, "İslâm Dünyasının Duraklama Sebepleri Üzerine Ünlü Bilimler Tarihçisi Fuat Sezgin'i Dinlemek", *Değerler Eğitimi Dergisi*, cilt: 1, sayı : 4,2003, s. 76.

¹⁷ Necip Taylan, *İslam Felsefesi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2016, s. 38

önemli bilimsel çalışmalar yapan İslam dünyası, ideolojik sebeplerden dolayı genel bilimler tarihinde hak ettiği yeri bulamamıştır.¹⁸

Sonuç

Bilim, insanlık tarihi boyunca gelişip ilerlemiştir. Bu gelişim ve ilerleme farklı zamanlarda, çeşitli toplumlarda görülür. Bilimin gelişmesi her uygarlıkta kararlı bir şekilde devam etmez ve her yeni tarihsel süreçte farklı şekillerde karşımıza çıkar. Menfaatlerin temelini insanın doğaya karşı bir müdafaa ve kontrol etme hâli oluşturur. İlk toplumlar için bahsettiğimiz bu menfaatler ortaktır. Araştırmalarımız dâhilinde bu toplumların matematik, astronomi gibi ortak alanlarda çalışmalar yaptıklarını söyleyebiliriz.

Bilim tarihi adına yapılmış olan çalışmalar kronolojik açıdan incelendiğinde özellikle Avrupa merkezci bir bilim anlayışı çerçevesinde bilimlerin tarihlerinin kurgulandığına şahit oluyoruz. Bilim tek bir milletin ya da medeniyetin ürünü olamayacak kadar geniş ve büyük bir birikime sahiptir. Bu disiplinin oluşmasında birçok kültürün ortak çabası söz konusudur.

İslâm medeniyetinde bilimsel faaliyetler 9. yüzyılda başlayıp, 15. yüzyılda hızını kaybetmeye başlamış, 16. yüzyılda ise duraklamıştır. Sonuç olarak 17. yüzyılla birlikte bilimsel üstünlük Avrupalıların egemenliğine geçmeye başlamıştır. 17. yüzyıldan itibaren Avrupalılar kendilerini İslâm dünyasından üstün görmeye başlamıştır. Avrupalıların İslâm dünyası karşısındaki üstünlük algısı Müslümanlar tarafından da kabul görmüştür. Bu süreç Rönesans olarak adlandırılan yeni bir dünya görüşünün doğuşuna yol açmıştır. Rönesans olarak adlandırılan dünya görüşü, başta Avrupa olmak üzere, İslam dünyasına yayılarak bu coğrafya üzerinde geniş kabul görmüştür. Rönesans dünya görüşü Müslümanların bin yıllık politik hâkimiyeti sırasında insanlığın ortak mirası olan bilimlere hiç bir şey katmadıkları pesimizmini ileri sürmüştür. Bu pesimizm Avrupalılara bilimler sizinle doğmuştur mesajını taşımıştır. Bu noktada İslâm dünyasının bilimlere katkısı olmadığı görüşünü reddedilerek, Müslümanların hiçbir ayırım yapmadan tüm toplumlardaki ilmi kaynakları tercüme ederek yaratıcı bilimsel araştırmalarda bulunduğu ifade edilebilir. Ayrıca İslam bilim insanları ayırım yapmadan Aristoteles'i asırlarca 'El-Muallimu'l-Evvel' (ilk üstat), Müslüman olmayan diğer bilim insanlarını ise 'el-Fadl' (Faziletli) gibi saygı ifade eden kelimelerle anmışlardır.

¹⁸ Celal Şengör, "İslam, Bilim, Türkiye ve Fuat Sezgin", *Cumhuriyet Bilim Teknik Dergisi*, sayı:826, 2003 s. 7-8.

Her medeniyet kendi etrafında dünya krokisi çizmek ister. Araplar Bağdat'ı yedi iklim bölgesinin en önemli yeri olarak görürken, Kudüs de Ortaçağ Hristiyanlarına göre dünyanın merkezi idi. Diğer taraftan Antik Çağ'da Yunanlılar Akdeniz'i Asya ve Libya'dan oluşan muazzam bir kara yığınının merkezine koydular. Coğrafi keşiflerin ardından zenginleşen Avrupalılar mali yönden etkili oldukları için kendilerini her şeyin merkezine yerleştirip, geçmiş üzerine kendi üstünlüklerini doğrulayan kayıtlar yazdılar. Aksi durumdaki delillerin çokluğuna karşın tarihsel açıdan Batı en iyisidir görüşü yaygınlık kazandı.

Bilim gözlenebilir olgulara dayanan, tutarlı, mantıksal, objektif, kişiden kişiye değişmeyen, tekrarlanabilir özelliklere sahiptir. Bilimsel bilgi tarihin her döneminde önemli bir yere sahip olmuştur. Özellikle günümüzde teknolojinin gelişmesi ve kullanımı gibi durumlarda bilginin değerli olduğu bir gerçektir. Bilim, 15. ve 16. yüzyıllarda Avrupa'da astronomi, matematik, tıp, fizik ve kimya gibi alanlarda kendini göstermiştir. Bu gelişmeler Avrupa'da bilimsel düşüncenin yaygınlaşmasını ve karanlık bir dönemi ifade eden Ortaçağın sona ermesini sağlamıştır. Aynı zamanda bu dönem aydınlanma olarak tanımlanmıştır. Aydınlanmanın en önemli özelliği, laik bir dünya görüşünü kültürün her alanına hâkim kılma düşüncesidir. Bunu gerçekleştirmek için de akla dayanmış, dolayısıyla tarih boyunca oluşturmuş oldukları din, ahlâk, devlet gibi bütün sosyal kurumlar, konularındaki anlayışlarını aklın süzgecinden geçirmiş ve yeniden düzenlenmeye başlamıştır. Bu suretle aydınlanma felsefesi insanlığın, aklın aydınlattığı bir entelektüel temel üzerinde birleşebileceğine inanmıştır.

Sanayi alanında meydana gelen gelişmeler, insan işgücünü makineye dönüştürmüş ve seri üretimleri gündeme getirmiştir. İnsanların ihtiyaçlarını karşılayan üretim araçlarının bu şekilde ortaya çıkması, hem üretim hem de tüketim faaliyetlerinin artmasına zemin hazırlamıştır. Hatta bu dönemde Avrupa'da matbaanın gelişmesi yazılı ve basılı eserlerin seri bir şekilde çoğaltılmasına ve aynı eserden çok sayıda kişinin faydalanmasına katkı sağlamıştır. Bu süreç sahip olunan bilginin daha seri bir şekilde işlenmesi, dönüştürülmesi ve geliştirilmesi sonucunu ortaya çıkarmış, Avrupa'da basılan eserler kıta sınırları dışına çıkarak Asya, Afrika, Amerika gibi bölgelere ulaştırılmıştır. Avrupa'nın sahip olduğu bu birikim kendi içerisinde daha hızlı bir gelişim sağlamış, özellikle daha önceki dönemlerde Horasan, Bağdat ve Mısır gibi doğudaki merkezlerde gelişen bilimin merkezinin Avrupa'ya yani Batıya kaymasını sağlamıştır. Avrupa'nın Doğu üzerindeki bu üstünlüğü ise oryantalizm kavramı ile açıklanmaktadır. Oryantalizm, Doğu Avrupa materyalinin, medeniyetin ve kültürün ayrılmaz bir parçasıdır. Oryantalizm ilk olarak; XVIII. yüzyılda gelişmiş

olan bir akademik disiplin olarak ifade edilebilir. Bu bağlamda oryantalizm, Batı'nın Doğu'yu söylemsel düzeyde kurarak ve Batı karşıtı geleneksel kimlik üreterek kendi ekonomik egemenliğini dünya üzerinde kurma süreci olarak tanımlanabilir.

Sonuç olarak, neden sonuç ilişkisine bağlı olarak geliştirilen bilimsel bilgiler bu dönemden itibaren hızlı dönüşümler sağlamış, Doğudaki medeniyetler Batının bu gelişmelerini takip edemeyecek düzeyde geride kalmıştır. Bu gelişmeler günümüzde de benzer düzeyde gerçekleşmekte, Doğunun sahip olduğu bilimsel bilgi ve bu bilgiye dayalı ortaya çıkan teknolojik gelişmeler karşısında doğu toplumları yalnızca tüketici olarak kalmışlardır. Dolayısıyla 15. yüzyıllardan itibaren, Batıyı ifade eden Avrupa bilimin merkezi haline gelmiş olup, halen bu merkezi konumunu koruduğu söylenebilir.

Kaynakça

AKALIN Kürşat Haldun, "Reform Sürecindeki Avrupa'da Dogmatik Sınırlamadan Dinin Dışına Çıkan Dünyaya Geçişte Bilimin Yükselişi", Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, cilt:12, 2012, ss. 81-94.

BİRECİKLİ İhsan Burak "Batı'nın Yükselişi", History Studies, cilt:2, sayı:3, 2011,ss. 1-25.

https://www.inovasyon.org/images/makaleler/ayk/AYK_AB%20Dersleri_2006, Erişim: 13.05.2022,

DURUSOY Ali, İbn Sînâ, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, C.20, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999.

GÜN Doğan, "Bilimsel Gelişmenin Temelindeki Doğu-Batı Etkileşimi", Memleket Siyaset Yönetim, cilt:9, sayı:22, 2014, ss.263-293.

KENAN Seyfi, "İslâm Dünyasının Duraklama Sebepleri Üzerine Ünlü Bilimler Tarihçisi Fuat Sezgin'i Dinlemek", Değerler Eğitimi Dergisi, cilt:1,sayı:4,2003, ss. 73-98.

KIŞLAKÇI Turan, "Dünya Bilim Tarihi Yeniden Yazılmalı" Röportaj: Fuat Sezgin ile, Yeni Şafak Gazetesi, 26 Eylül 2005

KOÇ Okan, "Endülüs Kütüphaneleri ve Bilimsel Bilginin Üretimine Katkıları", Bilgi Dünyası, cilt:19, sayı:2,2018,ss.1-27.

ÖZDEMİR Muhammet, "Prof. Dr. Fuat Sezgin'de" Evrensel Bilimler Tarihi" Kavramı ve Bilim Tarihi Yazımı", Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, cilt:9, sayı:3, 2019, ss.38-55.

RUKANCI Fatih ve Hakan Anameriç, "Ortaçağda ilk üniversiteler: Studium Generale" , Felsefe Dünyası, sayı:39, ss. 72-88.

SEZGİN Fuat, “İslam Bilimlerinin Avrupa’ya Etkisi Büyük Oldu”, Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Dergisi Journal of Islamic Research, sayı: 3, 2009, ss. 5-8.

SEZGİN Fuat, "İslam’ın bilimler Tarihindeki Yaratıcı Yerine Bir Bakış", Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi, cilt:1,2011,ss.89-98.

ŞENGÖR Celal, “İslam, Bilim, Türkiye ve Fuat Sezgin”, Cumhuriyet Bilim Teknik Dergisi, sayı: 826,2003, ss.7-8.

TAYLAN Necip, İslam Felsefesi, Ensar Yayınları, İstanbul 2016.

TOPDEMİR Hüseyin Gazi, İbnü’l- Heysem, T.D.V.İslam Ansiklopedisi, C.21, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000.

TOPDEMİR Hüseyin Gazi, Öklid, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, C.34, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2007.

NIETZSCHE VE POSTMODERNİZM

Canan Yurt

GİRİŞ

Nietzsche 19. Yüzyıl felsefesinin irrasyonel kanadında yer alan ve yaşadığı döneme kadarki filozofları eleştirip onun yerine farklı, yeni bir düşünce getirmeye çalışan önemli bir düşünürdür. O'nun çıkış noktası, geleneksel düşünme tarzlarının artık insanları tatmin etmemesi, Batı uygarlığının değer biçici yaklaşımlarının aşınması, Aydınlanmanın akılla bilime duyduğu güvenin sarsılması ve modern sanatla romantizm tarafından doldurulamayacak derin bir boşluğun oluşması gerçeği bulunmaktadır. Yapıtları kişinin en derin inançlarına meydan okuduğunda bile rahatsız etmeye, kışkırtmaya ve esinlendirmeye asla son vermeyen anlaşılması güç ve aykırı bir düşünür olan Nietzsche, kendisinin modern insanlar tarafından anlaşılamayacağını düşünerek öncelikle bir gelecek için, “post-modern” okur/izleyici için yazar. Kendisinin etkin bir şekilde okunabilmesi için gerekenin, Ahlâkın Soykütüğü Üstüne'nin önsözünde, okuyucunun “yorumlama sanatında ustalaşmış” olması gerektiğini söyler.¹

Nietzsche, birçok modern filozofun revize edici, kısmi eleştiri nosyonunun aksine modernizme ve modernizmin temel kabullerine yönelik yıkıcı eleştiriler yapan ve bu anlamda bütüncül eleştiri nosyonuyla günümüzde postmodern düşüncenin önemli simaları olarak kabul edilen birçok düşünürün ilham kaynağı olmuş bir düşünürdür. Çünkü Postmodernizme atfedilebilecek biricik özellik, derin bir şüphecilik içermesi ve bu şüpheciliğin dil ve anlama yönelik büyük bir saplantıdan doğup şekillenmesidir. Dolayısıyla, bizi postmodernist şüpheciliğe götüren en uygun yol, dil sorununa eğilmek olacaktır. Bu bağlamda, Nietzsche'nin önemi de kendisinden önce hiç kimsenin bu kadar yoğun biçimde cesaret edemediği özgünlükte bazı soru veya sorunlara dikkat kesilmesidir. Özellikle, onu yirminci yüzyıl öncesi düşünce ve tartışma biçiminden ayırt eden özellikleri, postmodern düşüncenin ve düşünürlerin ana ilgileri, geleneksel varlık kavramlaştırmasına itirazı ve varlığı irade ve iradenin sürekli hareketlenmesi sonucu yani güç istenci, güç kuantumu ve dalgalarının oluşturduğu sürekli bir hareket alanı ve oluş olarak görmesi ve varlık bu şekilde ele alındığında sabite fikrinin klasik mantıksal kavramsallaştırma ve statik kavram kabulünü yerinden etmesi buna ilaveten sabit tanımlar ve varlığa dair değerlendirmelerin yerinden

¹ Keith Ansell-Pearson, Kusursuz Nihilist (Çeviren: Cem Soydemir), Ayrıntı Yayınları/ 2.Basım, 2011, s.40

edildiğini, bu bağlamda tarih okumalarını elastik ve değişebilir bir forma dönüştüren Foucault'yu, varlığı dil üzerinden yapıbozuma uğratan Derrida'yı ve insanı akıl değil duygu üzerinden değerlendiren ve buna bağlı her anki konumunun duygu üzerinden farklılığını ortaya koyan kendi düşüncelerinin klasik insan tanımını yerinden etme durumu bakımından önemlidir.

NIETZSCHE VE POSTMODERNİZM

Postmodernizm, günümüz kapitalist kültüründe, özellikle sanatta gelişen bir harekete verilen isimdir. Bu terim 1960'larda New York'taki sanatçılar ile eleştirmenler arasında ortaya çıkmış, 1970'lerde Avrupalı kuramcılar tarafından geliştirilmiştir. Bu kuramcılardan Jean-François Lyotard, "Postmodern Durum" adını verdiği ünlü kitabında, modern çağın meşrulaştırıcı söylemlerine (Büyük Anlatılar'a); bilim aracılığıyla insanlığın ilerlemeci özgürleşime ulaşabileceği ve evrensel olarak geliştirilmiş geçerli bilgiyi öğretebilmek için gereksinim duyulan birliği insanlığa felsefenin sağlayabileceği düşüncesine kesin bir dille saldırmıştır. Postmodern kuram bu anlamda evrensel bilginin ve temeldenciliğin eleştirisiyle tanımlanır hale gelmiştir.²

Postmodernizm; felsefi, sosyolojik, politik, ekonomik, kültürel, estetik vb. pek çok konu ve tartışmayı içeren sınırları son derece geniş bir kavramsallaştırma olarak karşımıza çıkar. Sınırlarını tıpkı hayali meridyenler gibi çizerek onu ana hatlarıyla ele aldığımızda; modern düşüncenin temelini oluşturan akıl, evrensellik ve ilerleme nosyonlarına yönelik kuşkuları, modern sosyal teorilere ve yöntemlere güvensizliği, kimlik ve farklılık talepleri lehinde, modern politik kurumların homojenleştirici niteliklerinin sorgulanmasını, gündelik ve yerel kültür anlayışı lehinde, yüksek ve evrensel kültür anlayışının eleştirisini, üretim kapitalizmi ve sanayi toplumu evresinden, tüketim kapitalizmi ve postendüstriyel toplum evresine geçildiğine ilişkin dönüşüm iddialarını içerdiğini görürüz. Çalışmamızın asıl perspektifi olan felsefe bağlamında postmodernizmin modern felsefi düşüncenin eleştirisine dayandığını söyleyebiliriz. Ana hatlarıyla ifade etmeye çalıştığımız postmodernizmi, postmodernist düşünce bağlamında felsefi düşüncenin yönelimi ve onu yirminci yüzyıl öncesi düşünce ve tartışma biçiminden ayırt eden özelliklerini değerlendirmeye geçebiliriz. Bunları konumuzda tartışırken tartışma sonrasında postmodern düşünürler ve tartışmada ana ilgilerini de burada değerlendirdikten sonra bunları Nietzsche bağlamında ele alacağız.

Modern felsefi düşünce, kendisini evrensel bir söylem olarak sunarken bilgi ve hakikat iddialarını, her zaman geçerli gördüğü bir varlık felsefesi üzerine inşa eder. Buna göre insan, kendi

² Madan Sarup, Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm (Çeviren: Abdülbaki Güçlü), Bilim ve Sanat, Ankara 2004, s.188

dışında bulunan tarih dışı varoluşunu teorileştirme ve bazı evrensel gerçekleri ortaya çıkarma gücüne ve yetkisine sahiptir. Bilgimizin kesinliği de garantisini bilginin tanımının özne ve nesne arasında kurulan bağ sonucu ortaya çıkan ürün olmasından kaynaklı özne-nesne ilişkisinde bulur. Çünkü hem özne bilgiye sahip olurken nesne ile kurduğu bağda oluşun bilgi aktarı hem de nesnenin temel özelliklerinin tarih dışı, değişmez bir muhtevaya sahip olarak görüldüğünden dolayı bu doğrultuda ortaya konulan ve bilimsel olarak addedilen bilgi de söz konusu evrensellik arkaplanından nasibini alacak ve genel geçer olarak görülebilecektir. Modern düşüncenin, olguların veya nesnelerin bilgisine yönelik bu yaklaşımı; onun yazar, metin ve anlam arasında kurmuş olduğu ilişkide de yansımaları bulmuş ve adeta, yorum düşüncesini tamamen dışarıda bırakacak şekilde yazar, metin ve anlam arasında kopuksuz bir ilişki olduğu fikri ortaya konulmuştur. Bu açıdan bakıldığında; metne kıyasla, yazar merkezi bir konumdadır ve zihnindeki anlamı metne yansıtmaya yeteneğine sahip olarak görülmektedir. Olguların yerini yorumlar alması gerektiği düşüncesindeki söz konusu eleştiriler nihayetinde modern düşünce açısından merkezi bir konumda yer edinen öznenin de ayrıcalıklı konumunu kaybetmesine neden olup dil ve tarih tarafından belirlenen bir varlık olarak görülmesine yol açmıştır. Bu da bizim geçmiş hakkında yaptığımız herhangi bir hakikat iddiasının aslında geçmişteki olgularla örtüşmesinden dolayı değil fakat daha ziyade onların kendimiz hakkındaki inançlarımızla ve içinde yaşadığımız kültürün bize vermiş olduğu perspektifle örtüşmesi anlamında doğru oldukları konusudur. Nietzscheci bir anlamda söylemek gerekirse geçmiş ve gelecek kaygılarının yaşamımızı felç edici etkilerinden şimdiye ve yaşayan varlıklar olmağımıza vurgulamak suretiyle kurtulmaktır.

Batı metafizik geleneğinin en ayırt edici özelliklerinden biri olan hümanizm, kendi kaderini tayin edebilen bir insan öznesi kavramıyla karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu özne, yapmış olduğu bilinçli tercih ve istekleriyle, toplum üzerinde olduğu kadar tarih üzerinde de belirleyici bir etkiye sahiptir. Hümanizmin özne kavramı; metafizikte açık, kalıcı ve sarsılmaz olarak tanımlanan Varlık'a karşılık gelmektedir. Bu bakış açısından, hümanizmin imkanı insana merkezi ve ayrıcalıklı bir rol veren bir metafizik tarafından sağlanmaktadır. Öte yandan Nietzsche'nin "Tanrı'nın ölümü" kavramsallaştırmasında açıkça ortaya koyduğu gibi bu gizlilik gerçekleşip kendini ortaya çıkardığında hem metafizik hem de onun hümanist doğası ortadan kalkacaktır. Nietzsche'nin nihilizm dediği ve üstesinden gelmeye çalıştığı bu durum, Tanrı dâhil her türlü kendinelik fikrinin yani benlik ve özne kavramlarının tümünün sonuna işaret etmektedir. Bu mesele aynı zamanda hümanizmdeki aklın ayrıcalıklı konumunu da ortadan kaldırır çünkü Nietzsche'ye göre

duyularımızın gerçek tanıklığını akıl tarafından yok ediyoruz. Biz, “akla” olan saf inancımız sayesinde varlık, hakikat, töz, nedensellik vb. şeyleri uydurup, oluşı dikte ettik. Aklın yanılsamalarla dolu işleyişi bu şekilde deşifre edildiğinde hümanist karakterli modern düşünce de değerini yitirmiş ve anti-hümanistik bir bakış açısı ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde, Heidegger de hümanizm ile metafizik arasında tam bir mutabakatın olduğunu vurgulamıştır. Bu vurgularıyla ön plana çıkan felsefesi de anti- hümanistik bir karaktere sahiptir. İnsan öznesine aşırı vurgu yaparak Varlık ve varlıklar arasında bir ayrılığa neden olan Batı metafizik geleneği sonunda gerçek ontolojik ayrımın ve dolayısıyla Varlık’ın unutulmasına yol açtı. Heidegger’in hem hümanizme hem de Batı metafizik geleneğine yönelik eleştirilerinin merkezi olduğu yer burasıdır. Hümanizme ve Batı metafizik geleneğine yönelik eleştirilerin bir diğer uğrak noktası da 1960’larda ortaya çıkan yapısalcı düşüncedir. Hümanizm eleştirisinde yapısalcı düşünce, insani ve sosyal fenomenleri dilsel ve sosyal yapılar çerçevesinde anlamının gerekliliğini vurgulamıştır. Yapısalcılık bu eleştirileriyle özneyi dilin, kültürün veya bilinçdışının etkisinin bir sonucu olarak konumlandırmış ve öznenin bilinçli, nedensel ve yaratıcı bir etkinliğe sahip olduğu iddiasındaki modern düşünceyi reddetmek suretiyle özneyi radikal bir biçimde merkezisizleştirmiştir. Yapısalcı bir düşünür olan Saussure, her biri ancak bir bütün olarak sistemle ilişkili içerisinde bir anlama sahip olabilen birimlerle, içsel bir bağlantı halindeki sistem olarak dil, düşüncesine vurgu yapmasıyla öne çıkmıştır. Bizim dili konuşmamızdan ziyade dilin bizi konuştuğunu belirten Saussure, dilin bizim üzerimizdeki oluşturucu etkisine vurgu yapmak suretiyle Kartezyen özne kavramının bölünmez bütünlüğünün parçalanmasında önemli bir rol oynamıştır.³ Bu anlamda yapısalcılık, kimliğin oluşmasında dilin önemini vurgular ve dili edinmemiz sayesinde bizim insani ve toplumsal varlıklar haline geldiğimizi, ifade ettiğimiz sözcüklerin, bize kim olduğumuzun farkına vardırmasının yanında sınıfımızın ve cinsiyetimizin de belirlemesini sağladığını öne sürer. Yapısalcı düşünce her ne kadar hümanizm eleştirisi ve öznenin merkezisizleştirilmesi düşüncesiyle postmodernizmin özne/benlik eleştirisine yaklaşıp da gerçekte öznenin/benliğin yerine yapı kavramını yerleştirdiği için modernizmin tarihselliğe, gündelik hayata ve farklılığa yönelik suskunluğunu devam ettirmiştir. Bu anlamda yapısalcılığa yönelik eleştiriler yönümüzü postyapısalcı ve postmodern düşünürlerle ve onların ortaya koymuş olduğu düşüncelere çevirmemizi gerekli kılmaktadır. Yapısalcılığın hala bir varlık felsefesi olarak karşımıza çıkmasına rağmen postyapısalcılığın tam anlamıyla bir oluş felsefesi hüviyetinde olması, bu anlamda, yapısalcılıkla postyapısalcılık arasındaki en belirgin

³ Kasım Küçükakalp, Nietzsche’nin Postmodernizme Felsefe Bakımından Etkileri, Yüksek Lisans tezi, Bursa 2002, s.132

farktır. Postyapısalcılık, herhangi bir yapı kavramını savunmak şöyle dursun değişen anlam oyunundan kaçmanın kesinlikle imkansız olduğunu ilan eder. Bu yüzden postyapısalcılık sonsuz bir dinamik ruha sahiptir. Bilindiği üzere Nietzsche'nin felsefesi de klasik felsefeyi bir varlık felsefesi olarak görmüş ve bu felsefeyi insanlığı aklın neden olduğu yanılsamalara götürdüğü için bir oluşum karşıtı felsefe olarak tanımlamıştır. Modern felsefenin özne ve akıl kavramlaştırması, kısaca, postmodernist düşünürlerce, aklın saf olmayıp toplumsal şartların bir sonucu yani oluşturulan bir şey olduğuna yönelik vurguyla yoğun bir biçimde eleştirilmiştir. Bu bağlamda bizim esaslarını toplum içerisinde öğrendiğimizden ötürü aklın evrensel birtakım esaslarının var olduğu yönünde bir iddiada bulunmamız mümkün değildir. Bizim yargılarımız herhangi bir durumla ilişkili olabilir de olmayabilir de bu durumların hiçbirinde biz saf bir akla sahip değilizdir.

Genel olarak Postmodernistler, modernizmin; özne, akıl, teori, hakikat vb. kavramlarla kendisini meşrulaştırmış olduğu bilimsel ve nesnel olma iddiasındaki söylemleri metaanlatı olarak adlandırıp bu büyük anlatıları reddetmişlerdir. Bu anlatılar özellikle postyapısalcı düşünürler tarafından da söz merkezli, çizgisel ve totalleştirici olarak görülüp reddedilmiştir. Postmodernist kuramcılarının önemli bir ismi olan Lyotard, "Postmodern Durum" adlı çalışmasında ilk defa metaanlatı kavramlaştırmasını, modern çağın meşrulaştırıcı söylemlerini vurgulamak ve bu doğrultuda kendilerini biçimlendirmiş felsefeleri eleştirmek için kullanmıştır. Lyotard'a göre Postmodernizmi karakterize eden şey metaanlatılara karşı bir inançsızlıktır yani metaanlatıların sonu fikridir.

Ekstrem olanı basitleştirmek amacıyla, postmodern'i metaanlatılara yönelik inanmazlık (incredulity) olarak tanımlayacağım. Bu inanmazlık kuşkusuz bilimlerdeki ilerlemenin bir ürünüdür. Ancak bu ilerlemedir ki, akabinde, inanmazlığı öngörür. Meşruluğun metaanlatısal aygıtının eskimişliğine, en başta metafizik felsefenin ve geçmişte üzerinde yükseldiği üniversite kurumunun krizi karşılık gelmektedir. Anlatısal işlev, işlevcilerini (functors), en büyük kahramanını, tehlikelerini, yolculuklarını ve amacını kaybediyor. Anlatısal dil öğelerinin-anlatısal ancak düzenlamsal (denotative), buyurucu (prescriptive) ve betimsel vb. - bulutları arasında kayboluyor. Her bulutun içerisinde saklanan pragmatik değerlikler (valencies) onun türüne özgüdür. Her birimiz bunların çoğunun kavşağında yaşamaktayız. Bununla birlikte zorunlu olarak sabit dil bireşimleri kurmamaktayız, kurduğumuz bireşimlerin özellikleri de zorunlu olarak iletilenebilir değildir.⁴

Postmodernist düşünürlerin hemen tamamı Lyotard'ın metaanlatıların güvenilirliği hususundaki söz konusu kuşkusunu paylaşarak özne, seküler kurtuluş ve bilim gibi metaanlatıları modern kutsal ideler olarak nitelemişler ve onların çağımızda içinde bulunduğumuz aktiviteler için geçerli meşrulaştırma veya inanç sunamayacaklarının altını çizmişlerdir. Lyotard'ın özellikle belirttiği konu, toplumların postendüstriyel, kültürlerin de postmodern diye nitelenen çağa girmesiyle birlikte bilgi konumunda önemli değişikliklerin meydana geldiğidir. Kısaca, toplumların

⁴ J.F.Lyotard, Postmodern Durum (Çeviren: Ahmet Çiğdem), Vadi Yayınları, 1994, s.12

postmodern çağ olarak bilinen çağa girmeleriyle birlikte bilginin değergesi başkalaşmıştır. Modern düşüncede bilginin meşruluğu ve birikimselliği adeta hiç sorgulanmadığı halde postmodern dönemle birlikte artık bilimsel ve teknik bilgi olsa olsa küçük bir anlatı olarak bir işleve dönüşecektir.

Postmodern düşünce içerisinde dilin konumunu Nietzscheci bir perspektiften hareketle ifade etmeye geçtiğimizde ise dil artık gerçeklikle hiçbir surette temasa geçmeye muktedir değildir. Dilin yapmış olduğu şey kendi kendine yeterli bir dünya uydurmak ve dil ile gerçeklik arasında bir bağlantı olduğu yanılsamasını oluşturmaktır. İşte yukarıda değindiğimiz metaanlatı denen şeyler de kendilerini bu türden yanılsama üzerine inşa eder. Postmodernizmi teorileştirmede kendisine kalkış noktası olarak “Büyük anlatıların sonu” kavramlaştırmasını alan Lyotard, bu düşüncesini, Wittgenstein’in ikinci dönem çalışmalarının bir ürünü olan “dil oyunları” kavramlaştırmasıyla daha da yoğunlaştırmıştır. Buna göre Lyotard’ın küçük anlatı diye nitelediği birçok dil oyunu sayesinde metaanlatılar yerinden edilmektedir.⁵ Wittgenstein’in dil oyunları kuramına göre biz sözcüklerin anlam bakımından temsil etmiş olduğu nesneye tekabüliyetine vurgulamak yerine sözcüklerin işlevsel farklılıklarına dikkat etmeliyiz. Wittgenstein, bir şeyin yalın ve bileşik olmasının onun kullanıldığı bağlamla ilişkili olduğu düşüncesinden hareketle, kendinde mutlak ve yalın hiçbir şeyin olmadığı fikrini ortaya koymuştur. Bu nedenle dilin kendisinin de bir uzlaşım olarak düşünülmesi gerekmektedir. Bu açıdan anlam, bir hakikat olmak yerine, belirli bir faaliyete bağlı ve uzlaşım ile belirlenen bir konumda ele alınmak durumundadır. O, dil oyunları teorisini, dil ve anlam hakkındaki bu düşüncelerinden hareketle ortaya koymuştur. Dil ve anlam bağlamında anlamı belirleyen şeyin dil oyunu içerisindeki kullanım olduğunu belirten teorisine aslında, Wittgenstein, dilde saf ve apaçık bir yapı ve farklılıkların kendisi içerisinde eritildiği felsefi bir birliğin olmadığına aksine asıl önemli olan şeyin çeşitlilik sergileyen farklılıkların kendileri olduğuna işaret etmiştir. Aslında, teorik arka planı çerçevesinde ele alındığında, Lyotard’ın Wittgenstein’den dil oyunlarını kavramsallaştırması açıkça Nietzscheci bir perspektife sahiptir. Zira dilin ve yerleşik felsefe gramerinin, onlar üzerinde bilinçsiz bir egemenlik kurmak suretiyle, insanların düşüncelerini belirlediklerini ifade eden Nietzsche aynı zamanda farklı dil ve kavramlara sahip insanların, dünyayı yorumlamalarının da farklı olduğunu belirtmektedir.⁶

Diğer bir konu, yüzey üzerindeki vurgudur. Bu konu bizi Postmodernizm’de neredeyse modern düşüncede tartışılmadan benimsenen temsilin imkanı hakkındaki tartışmalara götürür.

⁵ Küçükalp, a.g.e., s.126

⁶ A.g.e., s.126

Hemen hemen tüm postmodernist düşünürler, varoluşun insanca inşa edilmiş bir yüzey olduğu konusunda hemfikirdir. Onlar bütün farklılığın herhangi bir birey veya grubun ötesinde keyfi ve sonsuz bir süreç içerisinde sürekli olarak kendisini yeniden oluşturan yüzeyin bir fenomeni olduğunu düşünürler. Modernistlerin dünyanın insanların bilinçli aktiviteleri tarafından yaratılıp düzenleneceği şeklindeki düşüncelerini bir kuruntu olarak değerlendiren Postmodernistler keyfi ve sonsuz bir süreç anlamında yüzey fikrini benimsemekle kendileri için bile olsa herhangi bir alternatif inanca kapılarını örtmektedirler. Epistemolojik anlamda değerlendirildiğinde temsil, dış dünyanın teorileştirilebilecek bir yapıya sahip olduğu düşüncesine veya olanağına dayanmaktadır. Şeylerin dış dünyada bizden bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğunu ve bizlerin onları evrensel bir şey yani hakikat/ gerçeklik olarak teorileştirebileceğimizi düşünen modern temsil anlayışı, postmodernistler tarafından köklü bir eleştiriye uğramıştır. Lyotard'a göre moderniteyi postmoderniteden ayıran en ayırt edici özellik, modernitenin hakikatin temsilini mümkün görmesidir. Bu da postmodern düşünce söz konusu edildiğinde hakikate bakışın bütünüyle farklılaşması gerektiğini yani postmodernizm için hakikatin hiçbir biçimde temsil edilemez bir karaktere sahip olduğunu ve bu durumun sürekliliğine işaret eder. Konumuzun baş aktörü Nietzsche açısından temsil kavramı oluş karşıtı bir kavram olma hüviyeti kazanmıştır. Kendini kavramların hakikati temsil ettiği fikri üzerine inşa etmiş olan modern düşüncenin tersine Nietzsche kavramların gerçekte hem hakikati çokluğundan hem de insan deneyimini olanca zenginliğinden ve canlılığından yoksun bırakan çıplak şemalar olduğunu düşünmüştür. Nietzsche'ye göre gerek doğa gerekse doğal olan sürekli bir biçimde yaratılan sanat eserinden müteşekkil olup bu yanılsama ağının ardında da ötesinde de hiçbir şey yoktur. Nietzsche, Hristiyanlığın ebedi ve aşkın hakikatler aramayı savunduğu, kaçınılmaz olarak kendi metafiziğini derinlemesine araştırmaya yol açtığı için zamanla kendini yok edeceğinden emindir. Diğer taraftan, bilimi kutsallaştırıp, bilimin kendisine de körü körüne tapmak bir süre sonra din haline gelecek ve Hristiyanlığın yerini alacaktır. Oysaki bilim, insanların doğal olayları incelemek için kullandıkları sınırlı yöntemlerden yalnızca biridir. Bilimi bir kurtarıcı olarak görenlerin bilimin de sınırları olduğunun farkına varması, derin hayal kırıklıklarına ve karamsar bir nihilizme yol açacaktır. İşte, günümüzde çağdaş dünyanın içinde bulunduğu durum budur.⁷

Yukarıda postmodernist düşünürler ve tartışmada ana ilgilerini ve daha sonra bunları Nietzsche bağlamında kısaca değerlendirdikten sonra artık Nietzsche'nin geleneksel varlık

⁷ Dave Robinson, Nietzsche ve Postmodernizm (Çeviren: Kaan H.Ökten), Everest Yayınları, İstanbul 2000, s.32-33

kavramlaştırmasına itirazı ve varlığı irade ve iradenin sürekli hareketlenmesi sonucu yani güç istenci, güç kuantumu ve dalgalarının oluşturduğu sürekli bir hareket alanı olan oluş bağlamı ve varlığı oluş olarak ele aldığımızda sabite fikrinin klasik mantıksal kavramsallaştırma ve statik kavram kabulünü yerinden ettiği, buna ilaveten sabit tanımlar ve varlığa dair değerlendirmelerin yerinden edilmesine geçebiliriz.

Batı metafizik geleneğinde hakikat kavramı varlık-düşünce özdeşliği temelinde vücut bulmuş aynı zamanda olan ve bir bilinç tarafından keşfedilmeyi bekleyen bir şey olarak bizim dışımızda konumlandırılmıştır. Bu kavramın en önemli karakteristiğini düalizm oluşturur. Söz konusu hakikat telakisi; oluş karşısında varlığı, doksa karşısında epistemeyi, rastlantı ve tarihsellik karşısında determinizmi ve tarihdışılığı, id karşısında egoyu, farklılık karşısında özdeşliği ön plana çıkarıp olumlamak suretiyle kendisini açıklamıştır. 20. yüzyılın son çeyreğine girilmesiyle birlikte artık akış tamamiyle tersine işlemeye başlamış ve klasik varlık felsefesi yerini Nietzscheci anlamda “oluş”un temele alındığı bir felsefeye bırakmaya başlamıştır.

Nietzsche; asil, özgür, yaratıcı ve tutkulu olan Pre-Sokratik Yunanlılara hayranlık duyan bir düşünürdü. Söz konusu hayranlık duymasının nedeni onların boş aşkın değerlere pek itibar etmeyip insanın varoluşuyla ilgili bazı katı gerçeklerin özüne rahatlıkla inebilmeleri ve bu gerçeklerle yaşamayı biliyor olmalarıdır. Diğer yandan daha sonraki dönemlerde yaşamış olan Atinalılar; mutlak bir ahlaka, ruhun ölümsüzlüğüne, aşkın gerçekliklere ve insan aklının gücüne inandıkları için daha aşağı bir seviyedeydiler.⁸ Buradaki asıl arızasının Hristiyanlık olduğunu düşünen Nietzsche’ye göre Hristiyanlık, başlangıç aşamasında Sokrates’in bulunduğu, kendine özgü bir düşünce yordamının en son ve en habis aşamasıydı. Sokrates ruhun ölümsüzlüğüne ve mutlak gerçekliklere inanmayı cesaretlendiren biridir. Öğrencisi olan Platon da “iki dünya” üzerine kurulu bir felsefe geliştirmiştir. Buna göre içinde bulunduğumuz gündelik maddi dünyamız, aşkın ve mükemmel bir dünyanın kötü bir suretinden ibaretti. Söz konusu “aşkın” hakikat ve varlıkların var olduğuna inanan bu öğretiyi daha sonra ortaya çıkan Hristiyan Kilisesi’nin teolojisiyle kolayca iç içe geçmiştir. Kaçınılmaz olarak da Hristiyan değerler ve inançlar çağdaş batı felsefesini, özellikle “Aydınlanma” felsefesini mayalamıştır. İlk “Modern” (Çağdaş) filozof olan Descartes, ruhun ölümsüzlüğünü ispat ettiği gibi birtakım ebedi matematiksel ve bilimsel hakikatleri de ispatlamıştır. Ardından Alman filozof Kant, insan duyularının hiçbir zaman erişemeyeceği başka bir üstün “noumenal” dünyanın daha var olduğunu ilan etmiştir. Böylece Batılı filozoflar, bilginin mutlak ve total biçimlerinin

⁸ Robinson, a.g.e., s.8

mümkünlüğüne inanarak kendi kendilerini yanıltmaya, aşkın dünyalar yaratıp kaçkın fantezilere dalmaya başlamışlardır. İşte Nietzsche, böylesi bir felsefi geleneğin kökünü kazımayı aklına koymuş bir düşündürür.⁹

Batı metafiziğinin tarihini bununla bağlantılı olarak Batı'nın "Varlık" açısından tarihini aydınlatma çabamız ile geleneksel varlık kavramını elde etmiş olduk. Toparlamak gerekirse Sokrates'ten önce Varlık "bulunma"; Hristiyan düşünmesi var olanı Tanrı'nın aratığı olarak yani Tanrı, varolanların varlık nedeni insan da bu yaratılmışlar sıradüzeninde güzide bir var olan; Orta Çağ'da hakikate ulaşmanın yolu hakikatin kaynağı açınısama olan kutsal kitaptan; Tanrı karşısında özgürleşme girişiminde varolanları özünde temellendiren Yeni Çağ metafiziği, insanın varlığının temelini bilinç olarak ele almıştır. Batı metafiziği bu aşamalardan sonra artık Nietzsche ile yeni bir döneme girmiştir. Artık var olanın varlığı "Güç İstemi" olarak anlaşılmıştır. "Güç İstemi" ise Nietzsche için "oluş"tur.^{10 11}

Nietzsche'nin oluş felsefesi en güzel ifadesini; ezeli ve ebedi hakikatlerin, kendinde varlığın, salt ideanın, aşkın öznenin inandırıcılığını yitirdiğini beyan eden "Tanrı'nın ölümü" kavramlaştırmasında bulur. "Tanrı'nın ölümü" kavramlaştırması böylece varlıkla düşünmenin özdeşleştirilmesi anlamına gelen metafizik geleneğin sona erdiğine işaret eder. Nietzsche'nin "Tanrı öldü." ifadesi aynı zamanda hem nihilizmin anlamına hem de nihilizmin içinde kalan insanın nihilizmi aşmasına yönelik birçok imayı ve insanın yaratıcılığının keşfedilmesi anlamını içerir. İşte bu noktada "Tanrı'nın ölümü" nün akabinde artık insan varlığına değer ve anlam verebilecek hiçbir merkez fikri de kalmamıştır. Kısaca O'nun oluş felsefesi gereği; kendinde varlık, kendinde gerçeklik, olgu, töz, ahlaki olgular vb. diyebileceğimiz şeyler yoktur. Böylece Nietzsche; varlığın yerine oluşu, tözün yerine eylemi koyarak oluş felsefesini metafizik geleneğin dışında bırakmıştır. O'nun için "oluş" un kabul edilip onaylandığı yeni bir felsefe, değerleri ters yüz edip yeniden

⁹ A.g.e., s.10-11

¹⁰ Martin Heidegger, Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı (Çeviren: Levent Özşar), Asa Kitabevi, Bursa 2001, s.30

¹¹ Arthur Schopenhauer da aşkın felsefelerin saçma olduğunu savunan bir filozoftur. Ona göre fenomenler dünyasının "ardında" yatan tek bir kesin hakikat vardır, o da kesintisiz bir kuvvet (enerji) mücadelesi veya "istenç" tir sadece birkaç seçilmiş insan bu kuvvetten veya istençten etkilenmemeyi başarabilecek bir kararlılık gösterebilir. Nietzsche bu yaklaşıma katılıyor fakat her şeyi tayin eden "istenç" in esasında bir "güç istenci" olduğunu düşünüyordu. Bütün varlıklar; yaratıcı, sağlıklı ve üretken bir çatışma olan bir tür kesintisiz mücadele halinde vardılar. Schopenhauer gibi Nietzsche de köklü bir şüphecidir. İnsanlar kendilerini sürekli olarak esasen sahip olmadıkları bilgiye donandıkları için her şey şüpheye açıktır. (Dave Robinson, Nietzsche ve Postmodernizm (Çeviren: Kaan H.Ökten), Everest Yayınları, İstanbul 2000, s12)

değerlendirir. Nietzsche “en yüksek değeri değerden düşürme” yi “Hiççilik” olarak adlandırmıştır.¹² “Tanrı öldü” sözünde tanrı, ideaların, anlamların, değerlerin alanını gösterir. Bu ölüm haberi, bir başkaldırının sonucunu duyurur. Bugüne dek geçerli olan değerler değerden düşürülmüştür. Bu ölüm; üstün insanın işidir. Eski değerlerini öldüren insan, hiçlikte yolunu yitirmeyecekse yeni değerler koyacaktır. Artık en yüce değerlerin bağlayıcılığı sallantıya girmiştir. O’nun özü en yüksek değerleri değerden düşürme, düpedüz çürütme, yıkmadır.¹³ Heidegger, bu duyuyüstü dünyanın özünün öz’süzleştirilmesini çürüme olarak adlandırır.¹⁴ Tıpkı Nietzsche gibi batı metafizik geleneğini bir süreklilik ilişkisi içerisinde ele alan Heidegger de söz konusu geleneğin özellikle modern dönemde ortaya çıkan teknoloji ile birlikte nihayetinde Varlık’ın temelini unutulması anlamında düşüncenin zayıflamasına yol açtığını düşünmüştür. Varlık’ın unutulmaya başlamasını Platon’a kadar geri götüren Heidegger, onu ‘Varlıkta varolanın kurtarılması’ anlamında felsefenin başlangıcına dayandırır. Heidegger, Batı metafiziğinde bir başlangıç noktası belirleme girişiminin bizi, Varlık sorunundan ziyade hakikat sorununa götüreceğini düşünür. Özne-nesne düalizmi bağlamında varlıklar arasındaki bağdan oluşan hakikat düşüncesi, dünyadaki varlıklar arasındaki ilişkiyi rasyonel bir şekilde düzenlemek maksadıyla sürekli bir şekilde mantıksal hakikat düşüncesine başvurduğundan nihayetinde Varlık’ın temelini unutulmasına yol açmıştır. Bu unutuluşun temel nedeni de Varlık’ın varolan olarak bizim dışımızda konumlandırılması ve bunun sonucunda ancak varoluş içerisinde sezilebilecek olan Varlık’ın akılsal ve mantıksal bir şekilde ele alınması gerektiğine dair bir inanç olmasıdır. Oysa Heidegger’e göre “Varlık”ı bu şekilde ele almak, ona bizden varoluş içerisinde açılan kapıyı, “Varlık”ı unutmak pahasına kendimize kapamak anlamına gelmektedir. Heidegger, “Varlık” üzerine düşünümümüzün zayıflaması anlamında söz konusu unutmayı, tüm varlıkları nedensel ilişkiler çerçevesinde tahmin edilebilir ve kontrol altına alınabilir olarak tasarımıyan metafiziğin en gelişmiş formu diye nitelediği teknolojiye bağlamaktadır. Salt hesaplamayı temele almasından dolayı teknolojik düşünce sonunda Varlık’ın yok olma tehdidini getirmektedir. Çünkü Heidegger düşüncesinde “Varlık” asla el altında duran ve kuşatılabilecek bir şey olarak tasarlanamaz.¹⁵

Postmodernizmin “olumsallık” üzerine yaptığı vurgunun anlaşılmasında gerek Nietzsche’nin oluş ve nihilizm düşünceleri gerekse Heidegger’in “Varlık”ın unutulması bir anlamda olumsuzluğun

¹² Heidegger, a.g.e., s.22

¹³ A.g.e., s.23

¹⁴ A.g.e., s.21

¹⁵ Küçükalp, a.g.e., s.115

ontolojik zeminini oluşturdıkları için oldukça önem taşır. Postmodernist felsefi düşüncede; zorunluluğun, belirlenmişliğin ve evrensel olanın tersi anlamına gelecek şekilde kullanılan olumsuzluk düşüncesi, inançlarımızın ve arzularımızın zamanın ve tesadüfün ilerisinde herhangi bir referans kaynağının olmadığına, onların tamamıyla tarihsel ve rastlantısal olduğuna işaret eder.¹⁶ Nietzsche, “Olumsuzluk” açısından değerlendirildiğinde, erken dönem çalışmaları da dahil olmak üzere O’nun Dionysosça olana vurgusu, kullanmış olduğu çocuk, oyun ve şans metaforları dolayısıyla teorik olan karşısında içgüdüsel olanı alkışlaması, bizlerin dönemsel varlıklar olmamız gerektiği yönündeki ısrarı sebebiyle ve dilin üzerimizdeki tesirine yönelik tespitleri ile postmodernist düşünürler için gerçek bir ilham kaynağı olduğu açığa çıkmaktadır. Nietzsche’ye göre çocuk, dionysosça olanın olumlanmasını mümkün kılan bir metafor olarak masumiyet ve unutuşa, yeni bir başlangıca ve oyuna, en yüksek olumlama ilkesi anlamında ebedi dönüş düşüncesine tekabül etmektedir. Bu anlamda Nietzsche’ye göre ruhların en geniş ve en gerekli olanı kendi içinde en uzağa koşabilen, başıboş olabilen, rastlantıyı memnuniyetle karşılayabilen ve oluşun içine girebilen ruhtur. Nietzsche, ‘tek bir durumu dilememeye hakkımız yok, dönemsel varlıklar olmayı istemek durumundayız- varlık gibi’¹⁷ derken de zamanın radikal anlamda geçiciliğinin ve belirlenmişlikten yoksunluğunun altını çizmiştir.¹⁸ Nietzsche’nin çalışmalarının işaret ettiği gibi herhangi bir varlık üzerinde gerçeği iddia etmek, varlığın belirli bir anını kristalize etmek ve böylece hayatın sürekli değişen yönünü görmezden gelmek olacaktır. Modern düşünceye göre temsil gerçekliğe tam anlamıyla tekabül ettiğinden yani teori ile gerçeklik birbiriyle örtüştüğünden dolayı bundan elde edilen bilgiler de nesnel ve evrensel bir hakikat değeri taşımaktaydı. Bu yaklaşım, modern düşüncenin bilim, sanat, edebiyat vb. hemen her alanında olduğu gibi kabullenilmiş olup bilimde suje- obje, felsefede teori- hakikat, sanatta estetik tecrübe- estetik hakikat, edebiyatta ise yazar- metin ilişkisi bağlamında temsilin objektif kesinliği tartışılmaksızın kabul edilmiştir. Oysa Nietzsche, olgu diye bir şeyin olmadığına, her şeyin kavranabilmesi imkansız ve ele avuca gelmez bir akış ve değişkenlik içerisinde bulunduğunu buna karşın görece en dayanaklı şeylerin kanılarımız olduğunu söyleyerek hem modern felsefenin yukarıda değindiğimiz düşüncelerini geçersiz kılmış hem de kendinden sonraki felsefenin anlama, yorumlama ve metin ilişkisi bağlamında şekillenişinde önemli bir rol oynamıştır. Bu anlamda Nietzsche, klasik yaklaşımın sözlü dilin sınırları içerisinde algıladığı metin metaforunun kapsamını hiçbir şeyin yorum aktivitesinin dışında yer alamayacağı

¹⁶ A.g.e., s.116

¹⁷ Georges Bataille, Nietzsche Üzerine (Çeviren: Mukadder Yakupoğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1998, s.170

¹⁸ Küçükalp, a.g.e., s.117

şeklinde genişleterek bilimde dahil olmak üzere her türlü insani etkinliğin yorumdan ibaret olduğuna dikkat kesilmiştir. O’na göre gerçek dünyanın değişken heterojenliğine uygun olan tek tutum “perspektivizm”dir.¹⁹²⁰ Perspektivizmin epistemolojik alandaki konumu Nietzscheci perspektivizmin ürettiği geleneksel hakikat anlayışının değerine ilişkin eleştirme ve O’nun, olguları yok sayan sadece yorumların olabileceği görüşüdür. Bu anlamda Nietzsche’ye göre yalnızca perspektivist bilme mümkündür.²¹ Buna göre biz sadece pasif alıcılar sayılamayız aynı zamanda aktif aktörleriz. Her türlü anlama ve düşünme etkinliği; hislerimizin, anılarımızın, isteklerimizin etkin bir rol oynadığı hakkında düşünüp anlamaya çalıştığımız objenin üstesinden gelmeye çalışan yorumlarımızın gösteriminden ibarettir. O’na göre insan zekası, her şeyi olduğundan farklı gösteren bir güçtür, bize dünyanın doğru bilgisini sağladığını iddia etse de aslında sunmamaktadır. Nietzsche’ye göre her kavram, temsil ettiğini düşündüğü şeyin yanlışlanmasıdır. Ona göre dünya tekil parçalardan oluşur: Hiçbir şey hiçbir oluşum bir başka şey ya da oluşumla bütünüyle aynı değildir. Örneğin, papatyanın beyaz yapraklarından bir tanesini ele alalım. Her yaprak, birbirine ne kadar çok renk ve biçim olarak benzerse benzesin diğerlerinden farklıdır. Buradan çıkaracağımız sonuç şu ki yaprak kavramı ancak bu farklılıkları gözardı edersek oluşur. Bu görmezden gelmenin tamamıyla keyfi olduğunu düşünen Nietzsche’ye göre yaprak kavramı yaprakların gerçekliğinin yanlışlanmasıdır. O’na göre kavram ilk olarak, gerçekliğe onun hiç bilmediği bir varlık atfeder. Bu örnekte de yaprak terimi ve biçimini, genelde yaprağı. Kısacası, kavramlar bize gerçekliğe ilişkin doğru bir bilgi vermezler. Aksine, kavramlar gerçekliği çoğulluğundan ve insan deneyimini orijinal zenginliğinden ve canlılığından mahrum eden çıplak şemalardır. Aynı zamanda doğa yasalarının doğada bulunduğunu düşünüyoruz oysa aslında bu yasalar doğaya insanlar tarafından empoze edilir. Üstelik bu yasaların doğayı bütünlüğü içinde anlayabileceğini/anlamlandırabileceğini düşünürüz oysa aslında sonsuz bireyselliği ve yaratıcılığıyla doğa onları fersah fersah aşar. Demek ki insan bilgisinin bütün yapısı şüphe altındadır, şüpheyeye açıktır. Doğa, insan vücudunun mekanizmasının “anahtarını fırlatıp attı” ve insanın bilinç durumu bir sır olarak kaldı. Dış dünya söz konusu olduğunda da durum aynı derecede umutsuzdur. Megill, “Aşırılığın Peygamberleri” adlı eserinde bu durumu Nietzsche’nin sözlerine yer vererek ifade etmiştir:

¹⁹ Hüseyin Subhi Erdem, Nietzsche: Perspektivizm, Anlam ve Yorum, Eflatun Kitap, İstanbul 2020, s.12

²⁰ Perspektivizm: Her düşünceyi, kabulleri gerçeklikle herhangi bir benzerliği ile değil; aslında düşünce ve kabullerin hizmet ettiği Güç istenci ile açıklanabilen bir kavramsal çerçeve içerisinde geçerli bir yorum olarak kabul eder. (Hüseyin Subhi Erdem, Nietzsche: Perspektivizm, Anlam ve Yorum, Eflatun Kitap, İstanbul 2020, s.12)

²¹ Erdem, a.g.e., s.13

“İnsanlar yanılsamaya ve rüya görüntülerine fena halde batmış durumdadırlar; gözleri şeylerin sadece yüzeyine bakar görür; duyumları onları hiçbir yerde hakikate götürmez yalnızca uyarımlar almakla ve şeylerle adeta elim sende oynamakla yetinmektedirler.”²²

Öyleyse insan bilgisine, kavramlardan oluşan yapıya, hangi statüyü verebiliriz?

Nietzsche’nin bu soruya cevabı olsa olsa insan bilgisinin özünde estetik bir statüye sahip olduğudur ve aynı zamanda bu bilginin estetik anlamda yaratıcı bir insan itkisi sayesinde ortaya çıktığıdır. Nietzsche’nin bu durumu Schelling’in Aşkın İdealizm Sistemi’nde ortaya koyduğu görüşünden farklıdır. İki düşünür de estetik olana öncelik verirler ancak bunu tamamiyle farklı bir ruhla yaparlar. Schelling’e göre gerçekliğe dair dolaylımsız bir bilgi edinme imkânını bize sadece sanat verir. Oysa Nietzsche’nin estetiğe öncelik tanımasının nedeni tam da bize “gerçekliğe” dair bir kesin bilgi vermemesidir. Böyle bir iddiası da zaten yoktur. Aksine, sanat direk bir yanılsama alanıdır ve bu durumuyla da mantık ve diyalektiğin fark edemedikleri yanılsamalarının tam zıt kutbunda yer alır. Nietzsche’ye göre insan asla gerçeğe ulaşamaz. Rasyonel bir varlık olduğu da tartışmalıdır. Artık o çok övülen soyutlamaların metaforlardan başka bir şey olmadığı ortaya çıkmıştır. İnsanın kullandığı dil ise mantıksal doğruluğu değil kendisinin doğuştan gelen estetik yaratım yeteneğini ortaya serer. Nietzsche için dil söz konusu bütün gerçeklikleri ifade etmeye yeterli değildir. Çünkü dil, gerçeklikle hiçbir temas kuramaz sadece kendi kendine, kendine-yeterli bir dünya uydurarak böylesi bir temas varmış gibi yanılsamaya kapılır. Megill, “Aşırılığın Peygamberleri” adlı eserinde bu durumu Nietzsche’nin sözlerine yer vererek ifade eder:

‘Ağaçlardan, renklerden, kardan ve çiçeklerden bahsettiğimizde, şeylerin kendileri hakkında bir şeyler bildiğimize inanırız halbuki elimizde şeylere ilişkin metaforlardan başka bir şey yoktur ve bu metaforlar asıllarına zerre kadar tekabül etmemektedir.’²³

Schelling’de özne ile nesne estetik sezginin birleştirici gücü tarafından bir araya getirilirken

Nietzsche’de “özne nesnenin yeterli hiçbir ifadesi” yoktur. Çünkü özne ile nesne arasında birbirinden mutlak olarak ayrı iki alan arasında hiçbir nedensellik, kesinlik, ifade ilişkisi yoktur. Nietzsche için olsa olsa estetik bir ilişki vardır. “Hakikat” bize gerçeklikten değil sadece insanın estetik gerçeklik anlayışından bahseder. Nietzsche bir cümlede şöyle der: ‘[Hakikat] eğretilmelerden, düz değişmecelerden, insanbiçimciliklerden oluşan seyyar bir ordudur.’²⁴ Kısacası, şiir ve retorikle yoğunlaştırılan, aktarılan, süslenen ve uzun süre kullanıldıktan sonra fazlasıyla sabit, kuralcı ve herkes için bağlayıcı hale gelen insan ilişkileri koleksiyonudur aynı zamanda hakikatler; yanılsama oldukları unutulmuş olan yanılsamalardır, aşınıp duyumsal güçlerini

²² Allan Megill, Aşırılığın Peygamberleri (Çeviren: Tuncay Birkan), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998, s.91

²³ Megill, a.g.e., s.92

²⁴ A.g.e., s.93

yitirmiş olan metaforlardır, üzerlerindeki resimler silinmiş olan ve artık para olarak değil sadece metal olarak bir işe yarayan paralardır.²⁵

Nietzsche'nin ortaya koyduğu görüş ile Kant'ın "Saf Aklın Eleştirisi"nde geliştirdiği görüş arasındaki farkı ortaya koymak önemlidir. Çünkü Nietzsche'nin bilgi hakkında getirdiği düşünceler bize Kant'ı hatırlatmış olabilir. Kant, insanların görünüşü anlamalarını sağlayan kavramların aslında görünüşe insanların kendileri tarafından empoze edildiğini belirtir. Kant'ın bu görüşünü Nietzsche'nin görüşüyle karıştırmamak gerekir. Nietzsche'nin görüşü Kant'tan iki açıdan farklıdır. Birinci olarak Kant'ta Nietzsche'de görmediğimiz ve göremeyeceğimiz bir genellik vardır. Kant'çı kategoriler bütün insanlarda aynı olarak tasarlanan bir insan aklından türer. Oysa Nietzsche'de gerçekliğin inşa edilme süreci keyfi ve bireysel bir şey olarak sunulur. Diğer bir deyişle, Kant'ın bilgi görüşü insan doğası anlayışına bağlıdır. İkinci olarak ise Kant numenler alanına kategoriler dayatmayı gerçekliğin düzenlenmesi ve dizayn edilmesi olarak görür. Nietzsche bunu başka türlü gösterme olarak ya da yerinden etme, düzenini bozma olarak görür. Kısaca Nietzsche'ye göre bilgi, Kant'ta olduğu gibi hakikatin teorik kavranışı değil hakikatin özünde kullandığımız dilin bir yaratımı olduğudur. Söz konusu dilsel alan estetik bir alandır. Çünkü dilin kendisi insanın metaforlar yaratma hayalinin ürünüdür.

Sonuç itibariyle Nietzsche'nin oluş felsefesi, perspektivizm öğretisi ve metafor kavramı; sabite fikrini, klasik mantıksal kavramlaştırma ve statik kavram kabulünü yerinden etmiş ve buna ilaveten sabit tanımlar ve varlığa dair değerlendirmeleri yerinden etmiştir. Aslında, Nietzsche'nin son dönemindeki girişiminin tamamı, kavramların ve genel olarak mantığın 'maskesini düşürme', onları "Güç İstemi"nin dolaylılığı içinde olduğu varsayılan kökenlerine geri taşıma çabası olarak ifade edilebilir. Kısaca; Nietzsche için mantık gerçek dünyayı bizler tarafından koyulmuş olan bir varlık şemasıdır demek ki kavramsal düşünce dünyanın yanlışlanmasıdır, işimize gelen bir kurgudur dahası insandaki estetik bir yeteneğin sonucu olan sanatsal bir kurgudur. Nietzsche'nin kendisinin en önemli yapıtı olarak gördüğü "Böyle Buyurdu Zerdüş'tün temelinde bu kavram-karşıtı, bilim-karşıtı perspektif vardır. Nietzsche'nin her türlü baskıya karşı önerdiği çare basittir: Sanatçı olmaktır. Nietzsche'nin istediği de sanat ile hayat arasındaki bu tür bütün ayrımların ortadan kaldırılmasıdır. Sanat bize hakikati kendi estetik kahrkaha ve oyunlarımızla dolaylı bir şey olarak görme gücünü verir. Nietzsche'ye göre insanları kültürel anlamda yaratıcı kılan şey yaptıkları hatalardır. Eğer saf bilgiye sahip olmuş olsalardı bu onlarda sadece son derece rahatsız edici bir hayal

²⁵ A.g.e., s.93

kırıklığı yarattı. Nietzsche sanatı dinden bilime uzanan sağlam bir köprü olarak görür. Sanat olmasaydı, özgürleştirici felsefi bir bilime geçmek zor olurdu ve aynı zamanda insan bilgisinin gelişimi de, insan türünün dışsal dünya üzerindeki denetim ve hakimiyetini artırmasını sağlayan bir “Güç İstemi”nin sonucu olarak görülmeliydi: “Hakikat, ‘Güç İstemi’nin dile getirilmesidir.”²⁶ Bizi asıl ilgilendirmesi gereken, dünyaya dair yorumlarımızın “doğru” veya “yanlış” olup olmaması değildir Nietzsche için (bu asla kesin olarak bilemeyeceğimiz bir şeydir) önemli olan yorumlarımızın; “Güç İstemi”ni denetim ve güçten yana mı yoksa kaos ve güçsüzlükten yana mı geliştirdiğidir. Görüldüğü üzere Nietzsche’nin üslup takıntısı; perspektifsel hakikat ve bilgi teorisinin ayrılmaz bir parçasıdır.²⁷

Varlığa dair değerlendirmelerin yerinden edildiğini sunduktan sonra artık bu bağlamda tarih okumalarını elastik ve değişebilir bir forma dönüştüren Foucault ve varlığı dil üzerinden yapıbozuma uğratan Derrida’yı ele alabiliriz.

Michel Foucault, II. Dünya Savaşı’ndan sonra Nietzsche’yi politik bir düşünür olarak ciddiye alan belki de ilk filozof oldu. Nietzsche’ye göre güç, tüm felsefi söylemlerin merkezinde yer almıştır. Nietzsche, bu fenomenin canlılarla ilgili hemen her şeyi özellikle inanç ve değerleri açıkladığını belirtir. Nietzsche’den hareket eden Foucault, birey ve güç konusunda yepyeni saptamalar tespit ederek geleneksel liberal ve Marksist politik felsefelerden bütünüyle farklı stilde düşünme imkanı elde etmiştir. Siyaset felsefesi geleneksel olarak meşruiyet problemine yönelmiştir. “Güç”, devlete emanet edilen bir tür metafizik varlık olarak görülürken, özerk vatandaşların buna rıza göstermesi temel bir koşuldur. Devlet bu temelde kanunlar çıkarır ve vatandaşlara bazı haklar verir. Bu geleneksel yaklaşımın aksine Foucault, böylesi bir politik yapılanmanın gerçek işlevinin, iktidar ve tahakkümün kaba gerçeğini gizlemek olduğunu düşünür. “Güç”ün özü yoktur. Karşımıza çeşitli biçimlerde çıkan “Güç” sadece devletin elinde bulunur çünkü o “ele geçirilebilen” bir şey değildir. Geleneksel felsefi söylem tarafından tanımlanan özerk ve tarihsel özgür insan hiçbir zaman var olmamıştır. İnsanların olduğu kadar insanlığın inanç ve değerlerinin de bir tarihi vardır. Gevşek sistem ağları ve eğitim kurumları, insan özneleri oluşturduğu gibi insan özneleri üzerinde kontrol sağlamaktadır. Bu ağı oluşturanların söylemi; hangi fikir, inanç ve eylemlerin mümkün olabileceğini kontrol altına almakta ve aynı zamanda insanların kendileri hakkındaki imgelerini de kontrol etmektedirler. İnsanlar kendilere ait olan biricik kimliklerine sahip değildirler. Onlar birer öznedir

²⁶ Pearson, a.g.e. , s.34

²⁷ A.g.e. ,s.37

ve emir altındadırlar. Varlığını neredeyse tümüyle bilmedikleri yani farkında olmadıkları güç sistemin ve ağlarının vasıtasıyla yaratılmışlardır.²⁸ Bilgi ve gücün aynı anlama geldiği günümüz teknoloji ve enformasyon çağında, Foucault'un düşüncesinin giderek daha fazla önem kazandığını görebiliriz. Foucault'nun tarih üzerine çalışmaları, "hakikat" ve "bilgi" nin kaçınılmaz olarak indirgeme ve bastırmayı içeren bir yorumdan ibaret olduğunu açığa çıkarmıştır. Bilgi her zaman yetkin yorumcular ve belirli bir kalitenin temsilcilerini gerektirir. Güç elitlerinin ortaya çıkmasının nedeni de budur.²⁹

Çağdaş felsefenin en büyük arayışlarından biri, dilin nasıl anlam türettiğini ve anlamın tam olarak ne anlamı ifade ettiğini keşfetmeye çalışmaktır. İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure bu konuya ilişkin belki de en ikna edici çözümü geliştirmiştir. Saussure'e göre dil bir göstergeler sistemidir ve anlam ayrımlarla ortaya çıkar. Örneğin "köpek" göstergesinin "kötek" ten farklı bir anlamı ifade ettiğini biliriz. Bunun sebebi, bu iki sözcüğün göstergesinin birbirinden ayrı görünmesi ve bunların okunduğunda ayrı sesler çıkarmasıdır. Dolayısıyla göstergelerin keyfi bir niteliğe sahip olması durumunda, anlamlarının da uzlaşımsal bir sistem ile aktarıldığı yani bu göstergeleri kullananların anlamlar üzerinde bir anlaşmaya vardıkları söylenebilir. Dilsel göstergeler iletişim amacıyla kullanılacaksa nispeten istikrarlı bir sistem kurmaları gerekir. Burada bir sorun ortaya çıkıyor: Eğer Saussure haklıysa, dil kendi içine kapalı demektir. Yani dil, kendi dışındaki dünya hakkında bize hiçbir şey vermez ve bizler de dilin tuzağına düşmüş fikirlerden başkasına sahip olamayız.³⁰ İnsanlığın yarattığı göstergelerden kalıcı anlamların ortaya çıkmasına ilişkin yapısalcı yaklaşım, özellikle Jacques Derrida tarafından eleştirilmiştir. Derrida, Saussure'ün sağladığı iç görüden hareket edip bunu en uç yıkıcı sonuçlarına dek götürmüştür. Göstergeler keyfi ise onların anlamlarını sabitlemek bile mümkün değildir ve doğaları gereği daima kararsız olurlar. Derrida diğer düşünürlerin eserlerini "yapısökümcü" okumalardan geçirerek semantik kararsızlıklarını ortaya sermiş yıkıcı bir anti-filozoftur. Derrida filozoflarla tartışmaya girmez, söz konusu O'nun yaptığı şey filozofların kullandığı çelişkili dillerin hiçbir zaman tek ve sabit bir anlam dizisi meydana getiremeyeceğini açığa çıkarmak maksadıyla onların metinlerini yeniden okumaktır.³¹Yapısökümü, herhangi bir dilsel gösterge bütünü biribirinden farklı pek çok anlam dizisi meydana getirebileceğini göstermeye çalışır. Anlamlar doğası gereği kararsız olduklarından

²⁸ Robinson, a.g.e., s.57-58

²⁹ A.g.e., s.59

³⁰ Robinson, a.g.e., s.45-46

³¹ A.g.e., s.47

zemin değiştirmeleri durumunda kendi anlamları kaçınılmaz biçimde kayacaktır. O halde yazarla okur arasındaki iletişim anında kararlı tek bir anlamın “mevcutiyeti”nden söz etmek mümkün değildir.³² Derrida’nın buradan çıkardığı sonuç; dilin her zaman Nietzscheci bir anlamda metaforik olduğudur. Bu sonucun farklı yansımaları da mevcuttur. Yansılardan birincisi, bir filozofun tanışık olduğu yerel tarih ve kültürünün ötesindeki herhangi bir nesnel hakikate erişmek istediğinizde dilin ötesine geçmesinin mümkün olmadığıdır. Metinlerin hiçbir zaman tek bir anlamı yoktur. Hakikat ya da bilgi gibi kavramların “özünü” aracılığıyla bulmak ya da ifade etmek hiçbir zaman mümkün değildir. Bunun tersine özcülük bunun mümkün olduğuna inanmıştır. Nietzsche gibi Derrida da geçiş ve dönüşümün büyük bir savunucusudur. Dilde “sözmerkezcilik” denilen ve dilin bir şekilde değişimi engelleyip düşünceleri sabitleyebileceğini savunan inanişa kuşkuyla bakmaktadır. Derrida için dilin total kesinlikler yaratabileceği düşüncesi hem tehlikelidir hem de yanlış, bunun mümkün olabilmesi için diğer okumaların engellenmesi ya da öteki sayılan her şeyin kapı dışarı bırakılması gerekir. Bu yüzden Derrida gibi Postmodernistler ancak çoğulcu ve hoşgörölü bir demokraside palazlanabilecek olan ayrılık, çeşitlilik ve marjinallik gibi kavramları el üstünde tutmaktadırlar.³³ Bütün anlamlar doğaları gereği tek bir anlamda sabitlenmiyorsa o zaman bu düşünceye inanan bütün sistemleri “özcü” olarak kabul etmek gerekir ve bunlara karşı çıkma zorunluluğu doğar. Ahlaki ve politik öğretiler sürekli olarak insan doğası hakkındaki özcü bir mite dayanmıştır. Dil özcü hakikatler kuramıyorsa o zaman etik değerler ve siyasal öğretiler de otoriter kurumların üzerimize geçiriverdiği kurgulardan başka bir şey değildirler.³⁴

İnsanı akıl değil duygu üzerinden değerlendiren ve buna bağlı her anki konumunun duygu üzerinden farklılığını ortaya koyan Nietzsche’nin bu değerlendirmeleri klasik insan tanımını yerinden etmiştir. Son konumuz olan bu yerinden eden durumları değerlendirmeye geçebiliriz.

Aydınlanma çağı ve ona bağlı olup birbirini izleyerek gelişmiş olan bilgi, etik ve siyaset kuramları, bu sürecin karakteristiği üzere akla sarsılmaz bir güven üzerine temellenmişti.³⁵ Descartes sonrası tüm filozoflar felsefenin temeline cogitonun değişik formlarını koyarak felsefe yapmaya başladılar. Spinoza, Leibniz, Locke, Hume, Berkeley, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Dilthey ve Husserl bu geleneğe bağlı kalan düşünürlerdir.³⁶ İlk kez bu geleneğe karşı koyan, cesurca

³² A.g.e., s.48

³³ Robinson, a.g.e., s.49-50

³⁴ A.g.e., s.51

³⁵ Erdem, a.g.e., s.44

³⁶ A.g.e., s.26

tartışan ve reddeden Heidegger'in deyimiyle son Batı metafizikçisi Nietzsche'dir.³⁷ Sözgelimi, Nietzsche, metafiziğin, akli duygu veya tutkuya üstün tutma ve akla öncelik tanıma şekline karşı çıkar.³⁸ Nietzsche, aklın gücünün özerkliğine ve tarafsızlığına duyulan böyle bir güvene izin vermez. Bu nedenle o döneme kadar akla yapılan mümkün eleştirilerin ötesinde akla ve dolayısıyla felsefeye karşı oldukça radikal eleştiriler yapmıştır.³⁹ Nietzsche yukarıdaki ifadelerinde akla verilen aşırı yetkiyi eleştirerek akıl adına böylesi kesin belirlenimciliğin mümkün olmadığını vurgulamaya çalışmıştır. Ona göre kendi zamanında değin felsefenin insanı ve insani edimleri çözümleme girişimi bir yanılgıdan başka bir şey değildir. Mevcut dil ile bu mümkün görünmemektedir.⁴⁰ İnsana ilişkin düşünme biçimi hümanizmin, insanın evrenin merkezine oturtulması ve insanın değerinin öneminin de insani/ ahlaki bir perspektiften yorumlanması anlamına geldiği noktada anti-hümanisttir.⁴¹ İnsanlık din ve metafizikten sonra son olarak bilime giden tarihsel bir ilerleme geçirmiştir. Bu noktada da Nietzsche'ye göre insanların nesnel düşünceye sahip olmaları imkansızdır zira insanlar her zaman tutku ve arzularla yönlendirilmektedir hatta çoğu halde bu yönlendirilişin farkında dahi olamamaktadırlar.⁴² Nietzsche'nin pre-Sokratik Yunanlılar hakkındaki romantik görüşleri de bu noktada belirlemektedir. Onların adeta birer ideal insan sıfatını taşıdıkları düşünülmüştür. Çünkü Hristiyanlık öncesi Yunanlılar içgüdü ve tutku sahibi güçlü bireylerdi, onlar kendiliğinden ve yaratıcıydılar.

Nietzsche aynı zamanda Yunan felsefesi ile trajedi arasındaki ilişkiden de etkilenmiştir. Ona göre trajedi insana ne olduğunu telkin ederek gelenekle olan bağlarını koparmasını sağlamaktadır. İnsan özgür bir benlik oluştururken trajedi ona varlık ve alın yazısı arasında bir denge olduğunu göstermektedir bu anlamda insanın varoluşsal varlığı oldukça trajiktir. Evren de bağımsız ve düşünen bir varlık olarak insan, alın yazısı ve karar özgürlüğü arasında sıkışmış bir halde kendini gerçekleştirmek için çaba sarfetmektedir. İnsan bir anlam arayışı içinde olan ancak anlamı olmayan bu gezegene fırlatılmış olmanın sancısıyla baş etmek ve varoluşunu anlamlandırmak ve yaratmak için çabalayan bir varlıktır. Varoluşçulara göre insan, evrene Tanrısız bir biçimde fırlatılmıştır: Sartre'ın "bulantı", Camus'nün "absürd", Kierkegaard'ın "kaygı", Heidegger'de "hiçlik",

³⁷ Abdulkadir Çüçen, Heidegger' de Varlık ve Zaman, Asa Yayınları, Bursa 2000, s.14

³⁸ Pearson, a.g.e. ,s.234

³⁹ Erdem, a.g.e., s.27

⁴⁰ A.g.e., s.33-34

⁴¹ Perarson, a.g.e., s.28

⁴² Robinson, a.g.e., s.20-21

Nietzsche'nin "nihilizm" olarak adlandırdığı bu durum insanı kaygılandırmamalı ve yaratmaktan/eylemekten uzaklaştırmamalıdır.

Nietzsche insanın yaşam enerjisine dolu bir varlık olduğunu düşünen ve felsefesini de bu insan anlayışı üzerinden temellendiren bir yaşam filozofudur. O'nun için kilisenin dayattığı kurtuluş vaadi ve aşkın Tanrı inancı insanı anlamsızlık krizine boğar. Söz konusu, Nietzsche bu durumdan kaynaklı Batı metafiziğinin dekadans (çürümüşlük/yozlaşma) içinde olduğunu ilan eder. Bu yozlaşma/çürümüşlük hali, insanı hiçlik okyanusunda anlamsızlık girdabına sürükler. Yukarıda da değindiğimiz gibi nihilizm hem bir tehdit hem de bir fırsattır. Tüm değerleri yıkmak, anlamsızlık krizine boğmak bakımından bir tehlikedir ancak insanın kendi ahlak sistemini ve değerlerini yeniden yaratabilmesini mümkün kılmak açısından da bir fırsattır. Bu varoluşsal krizden kurtulmak için insanın neden yaşadığını bilmek gerekir. İnsanların bu anlam kriziyle baş edebilmek için neden yaşadıklarını bilmeleri önemlidir. Kişi niçin yaşadığını bilmeden nasıl bir hayat istediğine ya da hayatı nasıl yaşayacağına karar veremez. Bu yüzden başkalarının ona nasıl yaşayacağı konusunda verdiği tavsiyelere aldırmmamalıdır. Bu tavsiyeler, yardım kisvesi altında senin iyiliğin için söylüyorum şeklinde dile gelmektedir. Nietzsche, tüm insanlar için iyi gelecek değerlerle ilgili bir ilacın olmadığını düşünür. İnsan kendi iyiliğini kendisi istemeli ve kendi iyilik reçetesini kendisi yazmalıdır.

Nietzsche'ye göre Batı kültürünü dekadansa dönüştüren olgu; hakikat arayışında akli başat bir değer olarak insan içgüdülerinin önüne koymasıdır. Batı metafiziği insan içgüdülerini kötü ve günah olarak görerek insan doğasıyla çatışmaya girmiştir. İçgüdüyü tehlikeli bulan bu yaklaşımın insanla ve insani olanla arasına koyduğu uzaklık dekadansı ortaya çıkaran en önemli etken olmuştur. Batı metafiziğinin hakikat arayışında insanı ve insani unsurları dışlaması dekadansın oluş koşullarını hazırlayan faktörler olmuştur. Bu durumda var edilen veya var kabul edilen her şey bir süre sonra dekadansa uğrayarak ortadan kaybolur. Nietzsche, hayatı olumsuzlayan bu düşüncenin dekadansa ve onun doğal sonucu olan nihilizme doğru yol almasını kaçınılmaz bir son olduğunu düşünmüştür.

Netice itibariyle söz gelimi Nietzsche; bilim dünyasının akli, metafizik evrenin dini insan içgüdülerinin, arzularının, duygularının önüne koymasının insanlığın talihsiz bir yazgısı olduğunu düşünmüştür. Batı metafiziğinin içgüdüye sistematik saldırısı, insanların zamanla içgüdülerine sahip olduklarını unutmalarına neden oldu. Nietzsche'ye göre insan çelişkili içgüdüleri, ilişkileri ve dürtülerinin bir sentezidir. Nietzsche, insanı oluşun yazgısı olarak gördüğü ve oluşunun önlenemediği nihilizmin pasif bir süjesi değil oluşun sonsuz döngüsü içinde değerleri

sorgulayan/araştıran/eleştiri süzgecinden geçiren ve yeni değerler yaratabilen aktif bir sujesi olarak konumlandırırmaktadır.

SONUÇ

Nietzsche, Batı düşüncesinin hemen hemen tüm temel fikir ve değerlerinin metafizikten oluştuğunu ve hiçbir temeli olmadığını ortaya çıkarmış ve aynı zamanda bu yıkıcı olguyla açıkça yüzleşilmesi gerektiğine inanmıştır. O, kendisini ölümünden sonrasının düşünürü olarak adlandırmıştır. İşte, ondan bir asır kadar sonra yaşayan bizler belki de onun anlattığı okuyucular veya hasretle beklediği okurlarız. Nietzsche, modern uygarlığın hastalıklı olduğunu, Hıristiyanlık ve nihilizm zehrini taşıdığını düşünmüş ve aynı zamanda kendine tüm bunlara bir çare bulma misyonunu yüklemiştir. Buradan yola çıkan felsefi çalışmaları çelişkilerle dolu, mecazi ve ironiktir. Bundan dolayı Nietzsche'yi ilk büyük postmodernist olarak adlandırmamız yerinde olacaktır. Nietzsche, çağının “büyük anlatı”larının çöküş halinde olduğu görüşündedir. Akıl ve mantığa, bilime ve onun “yasalar”ına, “hakikat”e ve “bilgi”ye olan inanç herhangi bir temelden yoksundur. O kadar ki Nietzsche, sabit anlamlar içeren bir dille düşünebilen bilinç sahibi öznelerin varlığından bile şüphe duymaktadır. Güvenilebilecek tek hakikat “güç istenci”; amansız ve ebedi bir “Güç İstenci”dir. Tüm bu fikirler oldukça “postmodern” bir görünüm sergiler. Bundan dolayı, Nietzsche'nin yakın tarihteki postmodernist inanışların adeta büyük büyükbabası sayılması bizi şaşırtmamalıdır. Gerçekten de Derrida ve Foucault gibi pek çok postmodernist filozof, bu iddiayı ciddi biçimde öne süren makaleler yazmıştır.

KAYNAKÇA

BATAİLLE Georges, Nietzsche Üzerine (Çeviren: Mukadder Yakupoğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1998, s.170

ÇÜÇEN, Abdulkadir, Heidegger' de Varlık ve Zaman, Asa Yayınları, Bursa 2000

ERDEM, Hüseyin Subhi, Nietzsche: Perspektivizm, Anlam ve Yorum, Eflatun Kitap, İstanbul 2020,

HEIDEGGER, Martin, Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı (Çeviren: Levent Özşar), Asa Kitabevi, Bursa 2001

KÜÇÜKALP, Kasım, Nietzsche'nin Postmodernizme Felsefe Bakımından Etkileri, Yüksek Lisans tezi, Bursa 2002, s.132

LYOTARD, J.F., Postmodern Durum (Çeviren: Ahmet Çiğdem), Vadi Yayınları, 1994, s.12

MEGILL, Allan, Aşırılığın Peygamberleri (Çeviren: Tuncay Birkan), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998

PEARSON, Keith Ansell, Kusursuz Nihilist (Çeviren: Cem Soydemir), Ayrıntı Yayınları/ 2.Basım, 2011

ROBINSON, Dave, Nietzsche ve Postmodernizm (Çeviren: Kaan H.Ökten), Everest Yayınları, İstanbul 2000

SARUP, Madan, Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm (Çeviren: Abdülbaki Güçlü), Bilim ve Sanat, Ankara 2004

NIETZSCHE'DEN İNSANA KISA BİR BAKIŞ

Volkan TATAR¹

Giriş

İnsanın düşünce tarihinde sorgulanışı ve merak konusu olunuşu birçok yöntem, kavram ve düşünsel zemin farklılıkları itibariyle gerçeklemiştir. Bu sorgulayışlar kimi zaman antropolojik-antropomorfik, kimi zaman intersubjektif ve epistemolojik kimi zamanda sosyo-politik, ahlaki ve çağdaş zamanlarla 'post' ön ekine sahip birtakım kavramlarla serimlenmeye çalışılmıştır. Nietzsche ise insanı ontolojik ve metafiziksel problem olarak görmemekle birlikte, bu yönde ciddi anlamda sorgulamalarda bulunmamıştır. Yaşadığı çağın rehaveti dolayısıyla insana eğilen Nietzsche, onu daha çok eleştirme ve üzerine düşünülmesi gereken önemli bir konu ve 'sorun' olarak görmektedir. Sokrates'e getirmiş olduğu eleştirilerin yanısıra yine onun söylemiş olduğu 'kendi bil'sözünün zihininde yer edinmesine de karşı çıkmıyordu. Bu söz belki de Nietzsche'de kendini bulan insanın izleyebileceği yolu göstermektedir. Bu çalışmada kendini bulan insanın izleyebileceği birtakım aşamalar olduğu gibi yaşayabileceği serüvenlerde bulunmaktadır. İzleyebileceği yol kendine ve kendinin ötesine yönelmesiyle başlayayıp tutarlı ve doğru sorgulamalarla ve özgün eleştirilerle, içini dış dünyaya açmaya başlayacaktır. Işığı değil kaynağını, karanlığı değil karanlığın içindeki ürpertici sessizliği kavramaya çalışarak sürüden farklı olduğunun bilincine varacaktır. Bunu başarabilmesi için sahip olması gereken yegâne şey bakış sahibi olmasıdır. Olanı yani verili olanı, olması gerektiği gibi görmeyi, kabullenmeyi reddedip yeni bir algı-anlam oluşturmaya çalışması gerektiğinin üzerinde durup, başka olmanın (üstün insan olmanın) ne demek olduğunu anlamaya başlayacaktır. Bu serüvenin kuşkusuz sancılı geçebilecek merhaleleri vardır. Bu merhalelerin başında insanın kendi içine düşerek, üstün insan olmaya doğru ilerlemesi ve olması bulunmaktadır. Şu husus da bilinmelidir ki bu çalışmanın amacı ontolojik çıkarsamalar yaparak insanı yeni baştan inşa etmek değil! İnsanın kendine yönelmesini, bulmasını sağlayabilecek yöntem ve metodların neler olduğunu dile getirerek bir bakış açısı oluşturmaktır.

1. İnsanı Aramak

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Bölümü, volkantatar99@hotmail.com.

Nietzsche'ye göre insanı aramadan önce konu edinilmesi gereken kendimiz problemidir. Ona göre aslında ‘‘ biz kendimizi bilmiyoruz, biz bilenler, biz kendimiz, kendimizi bilmiyoruz: iyi bir nedeni var bunun. Hiç aramadık kendimizi-nasıl olacakta bulacağız kendimizi günün birinde?’’² Kuşku götürmeyecek şekilde açıktır ki ‘‘insanı aramadan önce, feneri bulmuş olmak gerekir.’’³ Nietzsche'nin fener metaforuyla kastetmiş olduğu, hakikat ışığı değil elbette. Fener kuşkusuz insanın, kendisini ve bireysel yaşamını anlamlı ve sahici kılacak doğru sorular ve yönelimlerdir. Bu sorulardan ve yönelimlerden ilki, insan kendisini nasıl tanıyabilir ya da tanımlayabilir sorgulayışıdır. Nietzsche'ye göre ‘‘karanlık ve gizli bir şeydir insan ve eğer yabani tavşanın derisi yedi katlıysa, insanoğlu yedi çarpı yetmiş kez deri dökse bile hâlâ bu gerçekten sensin, burası artık dış kabuk değil diyemeyecektir.’’⁴ İnsanın bilinmezliklerle dolu olması ve bu bilinmezliklerin içerisinde köhnece yaşaması mümkün olan fakat aynı zamanda da olmaması gereken bir şeydir. İnsan bu bilinmezlikleri, bilinemez ön kabul olarak gördüğü andan itibaren kuru ve yakıcı bir yaşamın dehlizlerinde umarsızca dolaşıyor demektir. Oysaki insanın kendine dair sorgulayışları, özün parlaklığını açığa çıkarmak için giriştiği bir mücadeledir. Bu mücadele aynı zamanda zor ve tehlikelidir. Zor ve tehlikeli olmasının sebebi, irade ve istemenin var gücüyle önce kendi dogmalarıyla, sonra ise yaşamın içerisinde onu işgal etmeye, raptetmeye ve belki de ölesiye bir esaretin zincirleri altında yaşamaya mecbur hale getirmeye karşı durmadır. Bu bir zorlamadır aslında. Neyin zorlamasına vereceğimiz yanıt, ‘‘kendisinin kim olduğunu zorlama ve hatta maskenin arkasındakini dışarıya fırlatma, doğal görünüm imiş gibi benimseneni aşmadır.’’⁵ Aslında bu durumun yani karanlık ve gizli kalmakta ısrar etmenin farkında olmama, insanın kendine yabancılaşmasıdır. İnsana açılan bu gedik sayesinde bir yıkım ve ardından duyuyu, hisleri ve ruhu hem çecek hem de cezbedecek mutluluk ve bize tanıklık eden onca insansı şeylerle sahici bir tanışma fırsatı doğacaktır. Fakat bilinmelidir ki bu öz yani kendimiz, bin bir zahmet ve telaşla çıkarılsada hatta sonra gözümüzü kamaştırsa da aslında gerçek varlığımız değildir. Çünkü Nietzsche'ye göre gerçek varlığımız yani kendimiz çok daha yukarılardadır. Nietzsche'ye sormak gerekir, insan, kendinde bir şeyin var olduğunu bilmeden bir ‘kazi’ yapabilir mi? Kuşkusuz bu soruya hayır yanıtını verecektir. Çünkü fenerdir, o varolan bir şeyi bize olduğu gibi gösteren ve onu kazıp çıkarmaya çalışırken, doğru ve isabetli olana yönelten. Bu fener aynı zamanda iyi ve kötünün

² Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, 7.

³ Nietzsche, *Gezgin ve Gölgesi*, 18.

⁴ Nietzsche, *Eğitici Olarak Schopenhauer*, 4.

⁵ Derrida, *Nietzsche'nin Şöleni*, 84.

affediliciğini yapan kutsallığın görkemli şatosunu yıkabilmek için bakış olmalıdır kimi zaman. Nietzsche'nin de söylediği üzere,

Bir bakış başıslayın bana, mükemmelleşmemiş, tamamlanmış, mutlu, kudretli, utkulu ve hala korku salabilen bir şeye tek bir bakış! İnsanoğlunun varlığını haklı çıkaracak bir insana, onun tamamlayıcısı ve kurtarıcısı olacak, uğruna insana olan inancımıza tutunabileceğimiz bir talih eserine bir bakış!⁶

Bakış sahibi olarak yazgısına saplanıp kalmış insanı çekip çıkaracaktır. İnsan bu bakışsızlık yüzünden kimi zaman kendini savaş artığı, zafer taşıyıcısı, tapınak bekçisi görürken kimi zamanda duygulardan arınık, at terbiyecisi, işe yaramaz, vasat ve vasıfsız olarak bilen ve bilinen varlık haline gelmiştir. Bu yüzden insan vardır fakat 'yitik' olarak vardır. Yitik olan ve aradığımız bu insan bizden herne kadar uzak olursa olsun kendinden uzak değildir. Onun kendine yakınlığı bu yitikliği sona erdirecektir. Bunun için belki de yüreğinde yüzlerce ağacın köklerinden sökülmesi, toprağın savrulup yerini terk etmesi ve denizin olabildiğince bütün görkemiyle dalgalanması lazım. Bu zorunluluk yani insan oluşun kuvvetini aldığı şey, yüreğinde taşıdığı 'kaos'tur. Nietzsche, "İnsan içinde kaos barındırmalı ki, dans eden bir yıldız doğurabilsin demektedir."⁷ Kaos kimi zaman insanın üzerine çöküvermiş olan yaşamın altından çıkabilmesi bir şey oluverirken, kimi zamanda çıkabilme arzusuna, isteğine ve sevincine sahip olmasıdır. Bu yüzden de-

İnsanın dans eden bir yıldız doğurabilmesi için, içindeki kaosun henüz bitmemiş olması gerekir. Size söylüyorum: O kaos henüz bitmemiş içinizde. Yazık! İnsanın artık yıldız doğuramayacağı zaman yaklaşmakta. Yazık! En çok hor görülenin dahi, kendini hor göremeyeceği zaman gelmekte.⁸

İnsanın yitmemesi, yaşamı iliklerine kadar hissedebilmesi ve kendinin dahi ötesine çıkabilecek o kutsal merdivenlere tırmanması için kaosun varlığı gereklidir. Nasıl ki sönmüş bir mumun karanlığa söyleyecek sözü yoksa, yıldız doğuramayan insanın da yaşama ve tüm insanlara faydası olmayacaktır. Bütün insanlığa faydadan şu çıkarılmamalıdır. 'Bir başkasının yerine yaşama, bir başkasının acıları üzerine varolma. Nietzsche'ye göre bundan daha büyük komedi, bundan daha büyük gösteri olamaz. Fakat o kıpırtı yani güç yani bütün bir bedeni eyleyen şey henüz varken; tanımalı insan kendini ve bilgeliği kuşanmalıdır.

Nietzsche, bilgelik (filozof) yolunda yürümeyi sürdüren bireyin, başından geçen felaketler, davranışsal bozukluklar, metafizksel taşkınlıklar (kötülükler) vaktin ona bolca kazanç sağlamıştır. Tıpkı karşıt anlayış gibi, bu da yanlıştır; ama uzun zaman dilimleri boyunca bu anlayış hakimdi ve

⁶ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, 36-37.

⁷ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 43.

⁸ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, 40.

hem bize hemde dünyamıza kök salmıştı. Kendimizi kavrayabilmemiz için, onu kavramak zorundayız; ama bu defa da daha yükseklerle tırmana bilmek için onun ötesine tırmanmak zorundayız. Bu noktada metafizik anlamda hiçbir günahın olmadığını fark ederiz; ama aynı anlamda hiçbir erdem olmadığınıda.⁹ Bu düşünceler doğrultusunda Deleuze, Nietzsche'nin şu cümlesini bize aktarmaktadır. "Bilinmelidir ki onlar (filozoflar) için bilgi yaratmak demektir; eserleri yasa koymaya dayanır."¹⁰ Bilgelik (filozofluk) yolunda ilerlerken insanca bir kavrayış sergileriz. Bütün bilmelerimiz ve eylemelerimizin üzeri açıktır bu kavrayışa. Nietzsche, İnsanın kendini bir existansiyalist ya da metafiziksel olarak kavranmasından daha fazlasını kastetmektedir. Elbette ki bu noktaya ulaşmak yukarıda da bahsettiğimiz üzere bilgeliliğin kapılarını aralamakla yani üst insana ulaşmakla mümkündür. Kendini bulmak için olanca gücüyle savaşıyor ve en sonunda da 'üst insan' konumuna gelen hatta yaşama yeni değerler ve anlamlar katan, yaratıcılık yönü güçlü, yüzyılların istemesine yön veren ve bununla da kalmayıp insanlığa yön veren insan, üst insandır.

Nietzsche' de üst insan, yaratıcı insan tipolojisinde girmektedir. Bu nerede olursa olsun insanlara yeni amaçlar getiren tiptir. Doğrudan doğruya bakmayı bilen, araçsız bakabilen insandır. Aynı zamanda bu insan tipine bencil insan da demektir. Çünkü o Ben'in değerlendirmelerini öne sürer. O henüz dizginlenememiş ve sürü insanı tarafından aldatılmaktan korkmayan çocuktur. Bu insan hayata evet diyen bir insandır. Sürekli değişimin içinde değişmezi görüp bütün bu değişme ve değişmezle evet demek hayata evet demek, hayatı sevmektir.¹¹ Şunu da belirtmek gerekirse "üstün insan değeri ayrı bir şey gibi sınamama, tersine onu bütünüyle kendi varlığı içinde canlandırma gücüne de sahiptir."¹² Geldiğimiz yer, yaşayan insandır.

2. Yaşayan İnsan

Nietzsche'nin insan anlayışının temelinde yaşayan insan vardır. Bu nedenle de Nietzsche felsefesinde yaşam temel kavramlardan biridir. Yaşam üzerine düşüncelere geçmeden önce yaşayan insana değinelim. Yaşayan insan kime nedir, hangi ilke ya da özün var ettiği bir 'ön yargı'dır? Nietzsche bu konuda şöyle söylemektedir:

Bir ön yargı: Yaşam. Yaşıyor olduğum, benim yaşamım bu bir ön yargı, bir hüküm, aceleci bir kesip atma ve riskli bir ön görüş. Bu yaşam ancak, ismin taşıyıcısı, önyargımızla yaşıyor dediğimiz kişi

⁹ Nietzsche, İnsanca Pek İnsanca, 71.

¹⁰ Deleuze, Nietzsche, 84.

¹¹ Taşkın ve Becermen, Rönesans, Yeniçağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi, 489-90.

¹² Gianni, Nietzsche ile Diyalog, Denemeler, 119.

ölmüş olduğunda kanıtlanacak. Ancak ölüm hükmü sırasında ya da ondan bir an sonra, bu yaşam kanıtlanabilecektir.¹³

Nietzsche’de yaşam, bir yandan güçteki çoğalma, gelişim, büyüme, diğer yandan güçteki azalma gerileme, çöküş ve bozulma olarak görülmektedir. Ona göre yaşam, yaşayan varlığın gücü istemesinin görünümüdür. Nerede yaşam varsa, orada istemede vardır; ama bu yaşamı isteme değil, gücü istemedir. Başka bir ifadeyle yaşamın kendisi güç istencidir.¹⁴ Güç istemi, kimi zaman evreni ve yaşamı anlamaya ve yorumlama yarayan bir varsayım, kimi zaman canlı cansız tüm evrenin metafizik-kozmolojik temeli, kimi yerde canlı yaşamın organik yasası, kimi yerde de sadece insana ait psikolojik bir güdü olarak tanımlanır. Kavram özel olarak psikolojik düzlemde ele alındığında ise bir yandan insanın gücünü yayma güdüsü, başka bir deyişle doğal dünya ve diğer insanlar üzerinde hakimiyet kurma eğilimi olarak açıklanır, öte yandan kişinin kendi kendini alt etme, kendinin hâkimi olma yeteneği veya bir öz-disiplin olarak tanımlanır.¹⁵ Nietzsche’de yaşam, artış- azalış olarak düşünüldüğün nitel bir karaktere sahiptir. Olumlama, anlamlandırma ve haz-acı dikotomileriyle düşünüldüğünde ise psikolojik karakterlere taşımaktadır. Bir diğer açıdan ise ‘salt isteme’ ‘eyleme’ durumlarında bilinç faktörünün realitesini gün yüzüne çıkarmaktadır. En nihayetinde diyebiliriz ki Nietzsche’de yaşam insanın bildiği, yaşadığı ve anlattığı bir şey olarak değil de hissettiği bir şeydir. Değil mi ki kendine yönelişin başlangıcı, bahsedilen bu Tanrısal hissedişle gerek yaşam gerekse kendisi hakkındaki biliş. Nietzsche’den aktaracak olursak:

Eski zamanlardan günümüze dek insanların kavramakta zorlandıkları kendileri ile ilgili bilgisizlikleridir! Sadece iyi ve kötü konusunda değil, çok daha önemli şeyler hakkında da her durumda insan davranışının nasıl oluştuğunu insanın bildiği, çok kesin olarak bildiği yolundaki çok eskiden kalma düşünce devam ediyor. Sadece insanın içini gören Tanrı sadece davranışını önceden hesaplayan kişi değil! Herkes herkesin davranışının oluşumunda önemli olan şeyin ne olduğunu anladığına hiç kuşku duymuyor.¹⁶

Nietzsche’den hareketle insanın bilgisizliği, insan hakkında genel ve reel ve hatta kuşatıcı olarak konu edilmeyiş bulunmaktadır. Bununla birlikte insanın bir yönüyle ve bu bir yönünü de belli başlı kavramlar ışığında anlamaya çalışmanın büyük felaketlere neden olacağı vurgulanmaktadır. İnsan bu felaketler karşısında aslında bir başkası olan kendisi yerine, nasıl kendisi olacaktır? Kendisi olmadan bulacağı kendisi, kendisi midir? Nietzsche’ye bırakalım bu soruları ve ondan dinleyelim.

¹³ Derrida, *Nietzscherin Şöleni*, 83.

¹⁴ Ürek, *Filozoflarla Düşünme Denemeleri*, 51-52.

¹⁵ Çörekçioğlu, “Nietzsche’de Güç İstemi Kavramı”, 2.

¹⁶ Nietzsche, *Tan Kızıllığı*, 93.

Nietzsche'ye göre ödeve uygun eylemek ve bu eylemelerin getirebileceği tehlikeleri gözardı etmemek insanın kendisi olmasında bir koşuldur. Fakat asıl olan koşul, "kişinin kendisi olmasının koşulu kim olduğunu hiç mi hiç bilmemesidir."¹⁷ Bu perspektiften yaklaşıncı insanın yaşam içerisinde yanılgıları, ödevden uzaklaşma ve ona uygun hareket etmeleri, uyanıklık hatta kıvrak zekalılık hali olarak kendini gösterebilir. Fakat önemli olan insanı kendine doğru attığı her adımda, bugüne kadar kendisiyle ilgili bildiği şeyleri zamana savurmak olacaktır. Bu bir kendini unutuş yani yok olma basamağına sıçrayış ve kendi olmak ve hazineyle birlikte özü bulmak. Bizi üst insana taşıyor bu durum. Öyle ama Nietzsche'ye göre insan nedir? "İnsan, hayvanla üstün insan arasında bir iptir: Uçurumun üstüne geçirilmiş bir ip. Tehlike bu ip üzerinden geçmekte tehlike, yolda kalmakta tehlike, geriye bakmakta tehlike vardır. Ürpermek ve durmak tehlikedir. İnsanda büyük olan, onun bir amaç değil bir geçit oluşudur"¹⁸ İnsan için vazgeçilmez olan yazgısına boyun eğmek değildir. Vazgeçilmez insan oluşu göğüslemek ve onu daima arzulama yani 'isteme'dir. Nietzsche'ye göre insan, yok olmak için varolmayı talep eden, yaşamı, yaratılışı, bilgeliği, şöleni, değeri, ahlakı hatta onun tabiriyle yıldızları sorgulayan insandır. Çeperlerini aşarak son insan olma umuduyla yaşayan ve yaşatandır. Bitkiler ve hayvanlar gibi soyunun tükenmesini beklemeyen ve onlar gibi soyunu devam ettirmeyen, yıldızlarla ve feneriyle raks eden insandır. Üstün insan olabilmek demek, öğrenme gözünü yaşama bir saniye bile kırpmamadır. Kırıntısından bile vaz geçmemektir yaşamının. Yenilgilerinin ve zaferlerinin üzerine eklediği şeylerle oluş mücadelesi veren insandır. İşte Nietzsche için geçit olan insan.

SONUÇ

Nietzsche' düşüncesinde kendini bulmaya yönelen insan, dipsiz bir kuyuya bakmak yerine gözünü olabildiğince ışığa yöneltmesi gerekmektedir. İnsan, kendine yönelmeden önce yöntem olarak yönelimin doğru sonuçlar sağlayabileceği birtakım ilkelere, dayanaklara ve düşüncelere sarılmasını bilmelidir. Yol, insanı ulaşılmak istenen yere götürecektir kuşkusuz; fakat, yol da yürürken etrafında olan bitenleri duyumsaya bilmek, hissedebilmek ve tasavvur edebilmek için yolun aydınlatılmış olması gerekir. Aksi halde varılmak istenen yere ulaşıldığında ne elde edilmiş bir şey ne de anlatılacak bir şey olmaz. Nietzsche, insanın karanlık dehlizlerden, yüklerinden

¹⁷ Nietzsche, *Ecce Homo*, 36.

¹⁸ Nietzsche, *Seçilmiş Düşünceler*, 52.

kurtularak kendini tazece yaratabileceğini dile getirmektedir. Şüphesiz bunu yapabilmesi için kendini tanıması, yönelimin ve istemenin oklarını kendine çevirmesi gerekir. Nietzsche, insanın tüm bu muğlaklıklardan kurtulabilcek ve kendinin ötesine varabilecek yetkinliğe sahip bir valık olduğunu da dile getirmektedir. Bunu yapabilmesi için onu yazgısından kurtarabilecek bir bakışa sahip olması gerekmektedir. Bu bakış sayesinde içinde fırtınalar kopacak ve yok olmak üzere tercih etmiş olduğu yaşamı iliklerine kadar hissedecek. İçinde kopan fırtına(kaos) bir baş kaldırı olarak yüzüne aksedecek ve eylemelerinden düşüncelerine sirayet edecek. İşte böyle bulacaktır insan kendini. Yüzünü ayna da seyretmeyi bırakarak kendi içinde olup bitene kulak kesilecektir. Üstün insan olup, kendini sürüden yadsımaya başlayacaktır. Hayatı evetlemeyi öğrenip yeni arayışlar, ilkeler, değerler, düşünceler üreterek çağlar sonrasında yaşayan insanların kulaklarına bir fısıltı sunacaktır.

Kaynakça

Çörekçioğlu, Hakan. “Nietzsche’de Güç İstemi Kavramı”. Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, sy 14 (2014): 35-46.

Deleuze, Gilles. Nietzsche. Çeviren İlke Karadağ. İstanbul: Otonom Yayınları, 2005.

Derrida, Jacques. Nietzsche’nin Şöleni. Çeviren Ali Utku ve Mukadder Erkan. İstanbul: Otonom Yayınları, 2007.

Gianni, Vattimo. Nietzsche ile Diyalog, Denemeler. Çeviren Durdu Kundakçı. Ankara: Dost Kitabevi, 2005.

Kutluay, Ferhat. “Nietzsche: Üstinsan’ın Ölümü”. Siirt Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi 1, sy 1 (2021): 54-68.

Nietzsche, Friedrich. Ahlakın Soykütüğü Üzerine. Çeviren Zeynep Alangoya. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.

———. Böyle Buyurdu Zerdüşt. Çeviren Murat Batmankaya. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

———. Ecce Homo. Çeviren Can Alkor. İstanbul: İş Bankası, 2009.

———. Eğitici Olarak Schopenhauer. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: İş Bankası, 2015.

- . Gezgin ve Gölgesi. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: İş Bankası, 2014.
- . İnsanca Pek İnsanca. Çeviren Cemal Atıla. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- . İyinin ve Kötünün Ötesinde. Çeviren Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- . Seçilmiş Düşünceler. Çeviren Samih Tiryakioğlu. İstanbul: Assos Yayınları, 1997.
- . Tan Kızıllığı. Çeviren Özden Saatçi. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Taşkın, Ali, ve Metin Becermen. Rönesas, Yeniçağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013.
- Ürek, Ogün. Filozoflarla Düşünme Denemeleri. Bursa: Dora Yayınları, 2016.

AHİLİK VE GÖREV AHLÂKI

Yavuz Sönmez¹

Toplum, kişilerden birinin eksikliğini diğerinin tamamladığı bir yapı olup, yüksek iyiliğin ancak şehirleşme ile mümkün olacağını “Medinetü’l Fazıla” kitabında ifade eden Farabi, sadece yardımlaşan toplumun mutlu olacağını ve böylelikle huzura kavuşacağını söylemiştir. Farabi’ye göre insanın var oluş sebebi ve gayesi mutluluktur. Mutluluğu elde etmek için birbirlerine yardım eden toplumun ahlâklı olabileceğine dikkat çekmiştir.²

Farabi’nin bu değerlendirmesinden sonra, aşağıda ahilik ve görev ahlâkı kavramlarını kavramsal açıdan kısaca ele alalım:

1. KAVRAMSAL AÇIKLAMALAR

1.1.AHİLİĞİN KAVRAMI VE TARİHÇESİ

İslamiyet öncesi Türk devletleri komşu milletlere başta at olmak üzere canlı hayvan, konserve, deri kösele, kürk ve hayvanî gıdalar satarak karşılığında hububat ve giyim eşyası alıyorlardı. Bilhassa Hun Türk’lerinin Komşu Ülkeleri Bizans ve Çin’le yoğun ticarî ilişkiler içinde olduklarını zikretmek gerekir. Komşu devletlerle bu şekilde ticarî ilişkiler kuran eski dönem Türk İktisadî yapısının canlı olabilmesi için, öncelikle kendi bünyesinde kuvvetli bir mübadelenin bulunması gerekir.

“Bundan hareketle o dönem Türk topluluklarında geçimlik üretim yanında pazara yönelik üretimin de önemli bir yer tuttuğunu ifade edebiliriz. Kazı buluntuları arasında muhtelif zanaat dallarına ait bol sayıdaki kalıntı, eski Türk toplulukları arasında branşlaşma ve mübadele eğilimlerinin azımsanamayacak oranda yaygın olduğunu gösteriyor denilebilir. Gökalp, eski dönem Türk topluluklarının seyyar evler yapmak ve lüzumu halinde bunları birbirine bağlamak suretiyle mükemmel çarşılar oluşturabildiklerini kaydeder. Bunların Orta Çağ Avrupa’sında da görülebilen panayırlara benzediği söylenilebilir. Muhtemelen bu ve benzeri çarşılar iç pazarı sürekli olarak canlı

¹ Çankırı Karatekin Üniversitesi Doktora Öğrencisi

² TDV İslam Ansiklopedisi, Farabi, “Medinetü’l-Fazıla”, erişim 30 Nisan 2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-medinetul-fazila>

tutuyor ve mübadeleyi hızlandırıyordu.”³ “Para icat edilmeden önce insanlar mübadele aracı olarak ürettikleri malları birbirleri ile takas ediyorlardı ve bu durum son derece karmaşık ticari ilişkilere neden oluyor, insanlar arasında sosyal bir düzenin sağlanması oldukça zor bir duruma dönüşüyordu. Takas ekonomisinde her gün ayakkabıcı ve çiftçi onlarca farklı ürünün birbirlerine göre fiyatını öğrenmek zorundaydı. Eğer pazarda yüz farklı ürünün ticareti yapılıyorsa, alıcılar ve satıcılar toplamda 4.950 farklı değişim oranını bilmek durumundaydı. Eğer bin adet ürün piyasadaysa bu sefer 499.500 farklı değişim oranı ile baş etmeliydiler.”⁴

Paranın icadı ile de bu karmaşık sistem, insanların işini zihinsel olarak biraz daha kolaylaştırdı ancak yine de işlem hacmi değişmedi. Bu yüksek işlem hacmi insanların güvenilir ticari ilişkiler kurmaları için bazı ahlâki kaidelere uymaları gerekliliğini ortaya çıkardı. Artan bu ticaretin gelişmesi ve Türklerin İslamiyet’i kabul edip Anadolu’ya yerleşmeleri ile ortaya çıkan ihtiyaca binaen, Anadolu’da 10. yy’ da bir esnaf ve sanatkâr birliği kurulmuş, 11. ve 12. yüzyıllarda gelişmiş, nihayet 13. yüzyılın birinci yarısından itibaren de yaygınlaşmıştır. Türk esnaf ve ticaret erbabının arasında gelişmiş olmakla birlikte, esnaf dışından da çeşitli meslek mensuplarını bünyesinde barındıran ve Ahi Evran-ı Veli önderliğinde, sivil bir yapılanma sonucunda kurulan teşkilatın adına ahilik denilmektedir.

Ahilikte, üretici ve tüketici ilişkisini ve bağlarını en iyi biçimde düzenleyecek temeller sağlam atılmış, kurallar zamanın ve toplumun gereklerine, ihtiyaçlarına uygun olarak tespit edilmiştir. Bu kurallar daha sonra şehir ve kasabaların belediye görevleri ve bu görevlerin kontrolleri için örnek alınmış, narh nizamnameleri ve kanunnameleri şeklinde resmileştirilmiştir. Ahilik felsefesi temellerinden biri de İslam ülkelerinde bulunan fütüvvet anlayışıdır. İslam dünyasında hicri II. Yüzyıldan itibaren kardeşliğin, birliğin cömertliğin tecessüm etmiş hali olan fütüvvet anlayışı ortaya çıkmıştır. Fütüvvet kelimesi (Farsça: Fütüvvat, Türkçe: Fütüvvet) master anlamında Arapça bir kelimedir. Gençlik, ergenlik çağı, delikanlılık, yiğit gözü pek, delikanlıca tavır ve gençlik kelimesinden türetilmiştir.

“Sehl Bin Abdullaha göre “Fütüvvet sünnete uymaktır” Hallac-ı Mansur ise fütüvveti, “bir dava sahibi olmak ve neye mal olursa olsun bu davadan dönmek” diye tarif eder. Sülemi

³ Dr. Abdülkadir İlgen, “İslamlık Öncesi Türk Toplumlarında iktisadi ve İçtimai Yapı”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1999, s.107.

⁴ Yuval Noah Harari, *Sapiens*, çev., Ertuğrul Genç, İstanbul: Kolektif Kitap Yayıncılık, 2021, s.183.

fütüvveti “Âdem gibi özür dilemek, Nuh gibi iyi, İbrahim gibi vefalı, İsmail gibi dürüst, Musa gibi ihlaslı, Eyyüb gibi sabırlı, Davud gibi cömert, Hz. Muhammed gibi merhametli, Ebu Bekir gibi hamiyetli, Ömer gibi adaletli, Osman gibi hayalı, Ali gibi bilgili olmaktır.” Şeklinde tarif eder.”⁵ Biruni, anarşiye, fesada ve kötülüğe mütemayıl olan insanın, kendini disipline ederek, fedakârlık, iç-dış temizlik, mürüvvet, zorluklarla şuurlu mücadele ederek, kısaca iyi ahlâkla saadete erebileceğini belirtir. İyi ahlâkın başında fütüvvet (yiğitlik) gelmektedir. İnsan kendisi için istemediği bir şeyi başkaları için de istememelidir. Medeniyet de ancak böyle, iyi ahlâkla, devamlılık ve gelişme gösterir. Fütüvvet fikri ile iktisat felsefesi arasında ilişki kurarak Ahi teşkilatını kuran Ahi Evren, Biruni’ nin bu görüşlerini iktisadi örgütlenmeye uyarlamıştır. Ahiliğin el kitabı olan ilk Türk ahlâk kitabı “Burgazi Fütüvvetnamesidir.”

Türkler artan Moğol saldırılarından dolayı ve Malazgirt zaferinden sonra Anadolu’ya geldiklerinde Bizanslı meslektaşları ile rekabet etmek durumundaydılar. Birlik içinde olmaları ve dayanışma ruhunu korumaları gerekiyordu. Loncalar devlet tarafından bazı kamu görevlerini yerine getirmek için kurulmuş mesleki teşkilatlardır. Burada bulunan yerli esnaf Bizans Devleti tarafından “loncalar” halinde teşkilatlanmıştı. Burada bu teşkilatların aynı yerde kurulan ahi birlikleri üzerinde hiçbir tesirlerinin olmadığını söylemek doğru olmaz. Bizans loncaları devlet tarafından bazı kamu görevlerini yerine getirmek üzere kurulmuş mesleki kuruluşlardı. Bu loncalar sadece tüccar ve sanatkarları üye olarak kabul ederlerdi. “Konstantinopolis’in ve hatta diğer şehirlerin, en azından IX. yüzyıla kadar ticareti ve sanayisi, Romalıların collegiasından⁶ uyarlanan; tacirler, esnaf, zanaatkarlar ve bunların faaliyetlerini kontrol altında tutan bir nevi mesleki örgütler niteliğindeki loncalar aracılığıyla düzenlenmişti.”⁷ “Ahi birlikleri ise devlet otoritesinin dışında kurulmuş ancak bugünkü kamu görevi olarak kabul edilen birçok görevi yapıyordu ve bu görevleri topluma karşı duydukları sorumluluk duygusu sebebiyle yapıyorlardı. Ahi birliklerine ahilik prensiplerini kabul eden herkes üye olabilirdi. Bizans loncalarının kast yapısı taşımalarına ve kan grupları haline dönüşmelerine karşılık, ahi birlikleri hiçbir zaman kan grupları haline dönüşmemiş ve böylesi birlikler içinde genellikle karşılaşılan kastlaşma eğilimine karşı çıkmıştır.”⁸ Ahi birlikleri kurulurken Türklerin

⁵ Uludağ, Süleyman, “Fütüvvet” DİA C.XIII.1996. (akt. Yavuz Akçi, Mücahit Çelik, Recep Özdemir, *Ahilik ve Mesleki Etik*, Ankara: Gazi Kitabevi, 2018, s.17.)

⁶ *Antik Roma*’da tüzel kişiliği olan her türlü topluluğa denilmekteydi. Bu tarz topluluklar sivil veya dini olabilirdi.

⁷ “Roma-Bizans Döneminde İstanbul’daki Toplumsal Katmanlar”, erişim 24 Nisan 2022, <https://istanbultarihi.ist/100-roma-bizans-doneminde-istanbuldaki-toplumsal-katmanlar>

⁸ Yusuf Ekinci, *Ahilik*, Ankara: Sistem Ofset Yayıncılık, 2011, s.61.

etkilendiği medeniyetler olmuştur ancak hiçbir zaman taklit edilmemiş, kendi toplum gelenekleri ve İslam dininin temelleri üzerinde bir sentez oluşturularak toplumun ihtiyaçlarına cevap verilmiştir.

Ahi birliklerinin asıl amacı, insanların dünya ve ahirette huzur içinde olmalarını sağlamak, dünya için ahiretini, ahiret için de dünyasını terk etmeyen dengeli bir hayat anlayışı geliştirmesini sağlamaktır. Ahi birliklerinde kurulan denetim ve ceza sistemi ile üyelerin meslek ahlâkına uygun tutum ve davranış içinde bulunup, bulunmadıkları, teşkilat idarecileri tarafından sıkı bir şekilde denetlenir, kaidelere aykırı hareket edenler, kendilerine ders ve etrafa ibret olacak şekilde cezalandırılırdı. Ahilik birliğinin misyonunu oluşturan temel etmenlerden biri de tasarlanan gelecektir. Tasarlanan gelecek teşkilatın gerçekleştirmeyi planladığı hedeflerin ifadesidir. Birliğin Kızılelma'sını belirleyen bu hedeflerden ilki birlik mensubu olarak kabul edilen kişiyi bir meslek, sanat ve iş sahibi yapmaktır. Birliğin Kızılelma'sı içinde yer alan diğer bir misyonu ise meslek, sanat ve iş sahibi olan bu kişilerin topluma yararlı iş yapmasını, sanat icra etmesini, tüketici haklarına riayet eden bir meslek insanı olmasını, her iş, oluş ve davranışında toplumun değerleri doğrultusunda hareket etmesini sağlamaktır.⁹

1.2.GÖREV AHLÂKI VE İSLAM AHLÂKI

Ahlâk, genellikle, insanların kendisine göre yaşadıkları bir ilkeler topluluğu ve kurallar toplamı anlamına gelir. “Meslek ahlâkı, bir mesleği icra eden kişilerin, örneğin öğretmenlerin, başta öğrencileri olmak üzere onların velilerine, kendi meslektaşlarına karşı davranışlarını düzenleyen ve onlara kılavuzluk eden ilke ve kurallar bütünüdür.”¹⁰

Meslek ahlâkı, iş hayatındaki farklı iş kollarında bulunan kişilerin davranışlarına yol gösteren ahlâki ilkeleri ve standartları kapsamaktadır. Meslek ahlâkı aynı zamanda insanların, bireysel anlamda çalıştıkları işte sahip oldukları görev ahlâkı bilinci ile nasıl hareket ettiklerinin bir göstergesidir. Dini esas alan görev ahlâkı bilincinin günümüz şartlarındaki meslek hayatına ters düşmeyeceğini anlatmanın gerekliliği önem arz etmektedir. Tarihimizde görev ahlâkının yüz yıllarca nasıl uygulandığı, ahilik teşkilatında tecrübe edilmiştir. Ahiliğin temelini teşkil eden İslam

⁹ Yusuf Ekinci, *Ahilik*, (Ankara: Sistem Ofset Yayıncılık, 2011).

¹⁰ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara, Serbest Kitaplar Yayınları, 2021, s.127.

öğretisindeki görev ahlâkı kavramının, aslında evrensel bir nitelik taşıdığı ve günümüzde karşılaştığımız etik dışı davranışlara bir çözüm getireceği düşünülmektedir.

“Görev temelli ahlâk kuralları her birimizin belirli görevleri, yapmamız ve yapmamamız gereken eylemler, olduğuna vurgu yapar ve ahlâki eylemin, getireceği sonuç her ne olursa olsun, görevimizi yerine getirmekle eşdeğer olduğunu söyler. Söz konusu bu düşünce, diğer bir deyişle bazı eylemlerin ortaya çıkardıkları sonuçtan bağımsız olarak mutlak doğru veya yanlış olması fikri, görev temelli ahlâk kuramlarını, sonuççu ahlâk kuramlarından ayırır.”¹¹ Görev temelli iki ahlâk anlayışı vardır; birincisi dini esas alan görev ahlâkı anlayışı, ikincisi Imanuel Kantın görev ahlâkı anlayışıdır.

“Hristiyan ahlâkının uygulanmasında; on emir, çeşitli görevler ile yasaklanmış eylemlerin listesini verir. Bu görevler, beraberinde getirdikleri sonuçlar her ne olursa olsun yerine getirilmelidir: Onlar, mutlak görevlerdir. İncil’ in Tanrı’nın kelamı olduğuna inanan birisi, “doğru” ve “yanlış” ın anlamı üzerine hiçbir kuşkuyla sahip olmayacaktır: “doğru” Tanrı’nın iradesi anlamına gelirken, “yanlış” da Tanrı’nın iradesine karşı olan her şey anlamına gelir. Böylesi bir inanan için ahlâk, dışsal otoritenin, eş deyişle Tanrı’nın mutlak emirlerini yerine getirme meselesidir. Hristiyan ahlâkı, uygulamada yalnızca On Emire uymaktan çok daha karmaşıktır: O, bunun yanı sıra, Hz. İsa’nın öğretilerini ve özellikle de Yeni Ahit’ in “Komşunu sev” emrini hayata geçirmeyi gerektirir. Bununla birlikte bu ahlâkın özü, bir “yap” lar ve “yapma” lar sistemidir. Aynısı, bir dini esas alan birçok ahlâk sistemi için de geçerlidir.”¹²

Görev ahlâkının Batı Felsefesindeki en büyük temsilcisi olan Immanuel Kant, mutlu olmak, haz duymak, fayda sağlamak için yapılan fiilleri ahlâki olarak görmez. Kant’ a göre vazife başka hiçbir şeye vasıta olamayacak kadar değerli ve yücedir. Bu yüzden Kant görevi, herhangi bir sebeple değil sadece ‘ahlâk kanununa’ saygıdan dolayı yapmalıyız şeklinde belirtmiştir. Kant’ a göre ahlâk, kendimizi nasıl mutlu kılacağımızın değil, mutluluğa nasıl layık olacağımızın öğretilisidir. Ünlü İslam düşünürü, İbni Miskevyh “Tehzibü’l-ahlâk” adlı eserinde, ahlâk ve eylem arasındaki farkı şu şekilde belirtmiştir: “İnsanın iffet eylemine yakışan bir işi, iffet eyleminden dolayı değil de herhangi bir

¹¹ Nigel Warburton, *Felsefeye Giriş*, çev., Mehmet Ata Arslan, Kerem Cankoçak, İstanbul: Alfa Yayınları, 2020, s. 80-81.

¹² Warburton, *Felsefeye Giriş*, s. 81-82.

çıkart, gösteriş ya da korku gibi güdülerle yapabilir. Fakat bu tür davranışlar, o insanı erdemli bir kişi yapmaz.”¹³ İbn Miskeveyh, insanın, eğitim ve öğretimle mizacının değışebileceğini, toplumsal ve siyasi bir varlık olduğunu, sosyal hayattan ayrılanın insanın tabiatına aykırı olduğunu ve temel faziletlerin, ancak insanın bir toplum içinde yaşamasıyla ortaya çıkacak olan değerler olduğunu söylemiştir.¹⁴

İslam ahlâkında Hz. Peygamber, bir olan Allaha itaat temeline dayalı bir ahlâki ve dini birlik sağlama görevini üstlenmiş;¹⁵ böylece kabile ve aşiret anlayışı yerine Allah’a saygı, ferdi ve sosyal planda yücelmenin ve değer kazanmanın ölçüsü haline gelmiştir. Bu ölçüye uygun olarak İslam’ın öğretileri, Yunus Emre’nin felsefesindeki “yaratılanı sev Yaratandan ötürü” tabiriyle, Allah’ın yarattığı bütün mahlukata karşı merhametli olmayı, insani ilişkilerde dürüstlük ve güvenilirliği, karşılıksız sevgi ve fedakarlığı, samimiyet ve iyi niyeti, kötü eğilimlerin bastırılmasını ve daha birçok faziletleri ihtiva etmektedir. “İslam ahlâkının kaynakları Kur’an ve Kur’an’ı insanların anlayacakları şekilde yorumlaması sonucunda ortaya çıkan, Hz. Peygamber’in sünnetleridir. Bu iki kaynak dini ve dünyevi yaşamın genel çerçevesini çizmiş, ameli kurallarını belirlemiş, böylece daha sonra fıkıhçı ve hadisçiler, kelimacılar, mutasavvıflar ve hatta filozoflar tarafından geliştirilecek olan ahlâk anlayışlarının temelini oluşturmuştur. “Kur’an-ı Kerim” eksiksiz bir ahlâk sistemi oluşturacak zenginlikte, nazari prensipler ve ameli kurallar getirmiştir. İslam ahlâkının dinamik yapısı, onun sadece bir kitle ahlâkı veya sadece bir seçkinler ahlâkı olmadığı, aksine maddi, zihni ve psikolojik bakımlardan her seviyedeki insanın kaygılarını ve özlemlerini dikkate alan bununla birlikte ona, içinde bulunduğu daha ideal olana doğru yükselme imkânı sağlayan kapsamlı ve uyumlu bir ahlâk olduğunu gösterir. Buna göre hayır statik olmadığı gibi gaye de statik değildir.”¹⁶

Kant’ta ve İslam ahlâkında ‘vazife’ emri mutlaktır. Vazife hiçbir maddi gaye için yapılmaz. Kant bu yüksek değerini yani vazifenin çok ulvi bir değer olduğunu, hiçbir amaca alet olamayacağını öne sürmüştür. Ünlü Türk din bilgini Ahmet Hamdi Akseki’nin, İslam Ahlâk Anlayışında da bu

¹³ Zeynel Abidin Durmuş” İbn Miskeveyh Tehzibu’l Ahlâk Adlı Eserinin Ahlâk Felsefesi Açısından İncelenmesi” *İçtimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi*, 2021, Cilt 5 Sayı 1.s.146.

¹⁴ TDV İslam Ansiklopedisi, İbn Miskeveyh, “Ahlâk Felsefesi”, erişim 25 Nisan 2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-miskeveyh>.

¹⁵ Al-i İmran, 3/13.

¹⁶ Çağrııcı, Mustafa, “Ahlâk”, DİA,C.I,(1-9) İstanbul, 1989. (akt. Akçi, Çelik, Özdemir, *Ahilik ve Mesleki Etik*, s.5.)

böyle olmuştur. Vazife veya Allah'ın emri sadece Allah rızası için yapılmalıdır. Şu ayet bu hususu açıkça belirtmektedir; 'Onlar Allah sevgisinden dolayı yoksulu, yetimi ve esiri doyururlar. ¹⁷ "Akseki, vazife kavramını şu hususlarda Kant' tan farklı olarak, yorumlamıştır. İnsanın kendisine verilmiş olan herhangi bir vazifeyi seve seve yapması gerektiğini söylemiştir. Akseki'ye göre vazife kutsaldır. Ona gereken önemi vermemek, onu benimsememekten gerek şahsi gerekse toplumsal pek çok zararın doğabileceğini, Allah'ın emrettiği, peygamberin anlattığı şekilde hareket eden kişinin hiçbir kötülüğü yapmayacağını ifade etmiştir. Örneğin, Esnaf ise ölçüsünü, tartısını eksik yapmaz, memur ise vazifesinde gevşeklik göstermez, kendisine emanet edilen işlerde haksızlık ve hile yapmaz." ¹⁸

Bu hususla ilgili "Kur' an-ı Kerimde", "Emr olunduğun gibi dosdoğru ol."¹⁹ ayetinde belirttiği gibi, davranışlarında dosdoğru olanlar ahiret yurdunda hesap verebilme konusunda güven içindedirler. Tevbe suresi, 71. ayette, toplumu oluşturan bütün bireyler sürekli birbirlerine doğru olanı telkin ederler²⁰ denilmektedir. Dolayısıyla ayet-i kerimelerden anlaşılacağı üzere ahlâki değerlerin birey ve toplum olarak ihmal edilmeden uygulanması ve toplumsal yaşamda edepli bir şekilde nasıl yaşanması gerektiği anlaşılmaktadır.

2. ANADOLUDA AHİLİĞİN ORTAYA ÇIKIŞI VE SOSYAL HAYATA ETKİSİ

Ahi kelimesinin kelime anlamı; Arapçada "Ahi", "kardeşim" anlamına gelmektedir. Birde Türkçe "Akı" kelimesinden türediği ile ilgili iddialar mevcuttur. Akı kelimesi "Divan-ü Lügat-it-Türk' te" eli açık, cömert, yiğit, delikanlı gibi manaları ifade etmektedir.

Anadolu'da Türklerin eski inancı olan Şamanizm'den gelen sosyal yardımlaşma anlayışının dayandığı temel noktalardan biri, sosyalleşme bilinci ve bu bilincin oluşmasına sebep olan çevre ve doğal şartlardır. "Ayrıca, Anadolu'nun coğrafi özelliklerini çok iyi bilmek gerekmektedir. Anadolu, yapısı gereği Doğu'dan Batı'ya Kuzey'den Güney'e geçiş yolları üzerinde bulunmaktadır. Anadolu'nun büyük göçlerin, seferlerin, savaşların geçiş yolları üzerinde olması sebebiyle

¹⁷ İnsan, 76.

¹⁸ Zeynep Fazla, "Kant Etiğinin Çağdaş İslam Ahlâkı Üzerine Etkileri: Ahmet Hamdi Akseki Örneği", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010, s.90.

¹⁹ Hud, 112.

²⁰ Tevbe, 71.

güvenliğin sağlanması ve halkın bu topraklar üzerinde emin bir şekilde yaşayabilmesi çok zordur. Merkezi otoritenin güçlü olduğu zamanlarda dışardan gelen saldırılara karşılık verilse bile Anadolu’da içteki siyasi dalgalanma, yağma, çapul ve eşkıyalık gibi olaylara karşı durmak güçleşmekte, merkezi otoritenin zaaf gösterdiği durumlarda olaylar hızla tırmanarak Anadolu’yu istikrarsızlık içine sürüklemektedir. Anadolu’da yaşayan birçok medeniyetin yıkılış sebepleri, ya yurt dışından gelen büyük ordulara karşı koyamamaktan kaynaklanan büyük bir yenilgi veya iç kargaşalardan meydana gelen ekonomik zayıflama ve çöküşe sürüklenmedir.” Bu sebeplerden dolayı, Anadolu’da sosyal yardımlaşma kurumlarının değişik bölgelerde değişik adlarla anılan “Sıra Gezme, Erfene, Ferfene, Yaren” adını verdiğimiz toplantılarda ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Burada “yaren sohbetlerinin düzenleniş şeklinin de Türk yardımlaşma anlayışını yansıtmaması bakımından önemlidir.” Yaren buluşmalarında önce, birbirleriyle dargın olan kimseler varsa onlar ortaya çıkarılır, aralarındaki ihtilaf çözülerek barıştırılır. Bu aşamadan sonra köye, kasabaya, ilçeye veya ile ait sorunlar görüşülüp çözülürdü. Bu kurumlar halkın içinde kendiliğinden oluşmuş bir sosyalleşme olması bakımından önemlidir. Doğrudan müdahale edilerek değiştirilmemiş veya ilkeleri konulmamış olması bakımından dikkat çekmektedir. “Demokrasilerde halkın örgütlenmesinin en alttan en üste doğru kademe kademe olduğu düşünülürse Anadolu’da ki en alt ve küçük örgütlenme biçimi olarak mercek altına alınması gereken bir kurumlaşma olarak karşımıza çıkar.”²¹

Bu amaçla yapılacak çalışmalarda, Türklerin topluca Müslüman olduğu dönemin incelenmesi ayrı bir önem taşımaktadır. Çünkü o dönemde Türkler, İslam inancı ile Türk örf ve adetlerini birleştirerek orijinal bir senteze ulaşmışlar ve yeni bir medeniyet kurmuşlardır. Türkler’in İslam dinini seçmelerinin nedenlerinden biri, “İslamlığı dar ve katı tutum şartlarında değil, geniş ve iyi niyetli bir ruh ve manada anlayarak” kendilerine izah eden mutasavvıf Türk dervişlerinin telkinleriyle kabul etmişlerdi. “Dolayısıyla eski Türkler İslam’a aykırı olmayan geleneklerine de sıkı sıkıya bağlılardı. Batılılar nasıl ki önceden medeniyet kurdukları bir dönemi inceleyerek yeni bir senteze ulaşırlarsa, bizimde benzer bir yöntem izlememizin faydalı olacağını düşünmekteyiz.” Bu çerçevede Yunus Emre, Hacı Bayram Veli, Hacı Bektaş Veli, Mevlâna, Ahi Evran gibi Türk-İslam medeniyetinin kurulmasında önemli rol oynayan şahsiyetlerin farklı alanlarda yetişmiş uzmanlarca

²¹ Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, *Türkler*, Cilt 3 “Bölüm: Eski Dönemlerden Anadolu’ya Türk Sosyal Dayanışma Kurumları” haz. M. Alemdar Yalçın, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları 2002, s.188.

incelenmesi büyük önem taşımaktadır.²² “Bu noktada Hacı Bektaş Veli, Anadolu’da bir taraftan birlik, beraberlik, sevgi ve hoşgörünün temellerini atarken diğer taraftan esnaf, tüccar ve sanatkarlara kol kanat gerip onların gelişmesini sağlamıştır.”²³ Ayrıca Muhyiddin İbn-i Arabi, Anadolu topraklarındaki hoşgörü ortamında seyahatlerde bulunarak Müslümanların birlik olmaları konusunda çalışmalarda bulunduğu ve bu topraklarda güçlü bir Türk devletinin kurulacağı hususunda öngörüde bulunmuştur.

İşte bu İslami değerlerden ve eski Türk geleneklerinden ilham alan Ahilik felsefesi, her şeyden üstün tutulan insanın dünyasında ve ahiretinde mutlu olabilmesi için onu bir bütün olarak ele almış ve kendi beşerî iradesinden sıyrılmış, irade ve arzularından arınarak ruhi olgunluğa erişmiş bir “insan-ı kâmil” diyebileceğimiz bir örnek ortaya koymuştur. Ahilik teşkilatında en alt kademeden en üst kademeye olmak üzere bir hiyerarşi mevcuttur.

3. AHİLİKTE GÖREV AHLÂKININ KURALLARI

Ahiler, insanın dünyasında ve ahiretinde mutluluğu yakalamış bir insan-ı kamil olan ideal insan tipine ulaşmak için; gerek doğruluktan ayrılmamak, cömert olmak, alçak gönüllü olmak, yalan söylememek, dedikodu yapmamak, nefesine hakim olmak, iyi huylarını geliştirmek, kendisini halka adanmak, eline diline beline sahip olmak gibi dolaylı görev ahlâkı kaidelerini, gerekse kanaatkar olmak, iddihar (stokçuluk) yapmamak, yardımlaşma, iş bölümü, usta-çırak ilişkisi, bir sanat sahibi olmak gibi doğrudan görev ahlâkı kaidelerini yüz yıllar boyunca özenle uygulamışlardır.

3.1.AHİLİKTE DOLAYLI GÖREV AHLÂKİ KURALLARI

- 1- Diğerkamlik, ahilikte en önemli kurallardan biridir, esnafın gelen müşteriye bir miktar satış yaptıktan sonra müşterinin diğer taleplerini, komşusunun satış yapmadığını düşünerek, ona yönlendirmesidir. Diğerkamlikta fedakârlık, erdem ve fazilet sahibi olan bir esnafın ben değil biz duygusuyla paylaşmayı esas alan düşüncesi yatmaktadır. İstanbul’un fethinin gerçekleştiği zamanlarda yaşanmış bir hadise bu konuya örnek teşkil etmektedir; Fatih Sultan Mehmet Han henüz 21 yaşında İstanbul’u fetih planları

²² Ekinci, *Ahilik*, s.14.

²³ “Hacı Bektaş Veli”, Hz. Muhammed’i Anlama ve Anlatma Uluslararası Derneği, erişim 28 Nisan, 2022, <http://muhder.org/prof-dr-ilhan-yildiz/360-haci-bektas-veli>

yapıyordu. İstanbul’ un fethine girişmeden önce halkını imtihan etmek istemişti, sabahın erken saatlerinde tebdili kıyafet ederek, Osmanlı başşehri Edirne’de çarşıya çıktı. İlk dükkâna girdi, bir şey aldı ikinci bir şey istediğinde dükkân sahibi vermedi, padişahı tanımayan dükkân sahibine sultan mal olduğu halde neden vermedin? diye sordu. Dükkân sahibi, ben sana bir şey satmakla siftah yapmış oldum, ikinci alacağını da karşı dükkândan al, çünkü o henüz siftah etmemiştir, dedi. Fatih Sultan Mehmet Han memnun olmuştu, bütün çarşayı dolaştı hepsinde de aynı muameleyle karşılaşmıştı. Aldıkları erzakı medresede ilim tahsil eden talebelere gönderdi. Sonra saraya gelip Allah’ a şükür secdesine kapandı. “Ya Rabbi sana hamdolsun. Bana böyle birbirini düşünen millet ihsan ettin, ben bu milletimle değil Bizans’ı dünyayı bile fetih ederim,” dedi ve İstanbul’un fetih planlarını yapmaya başladı.

- 2- Sabır ve Sadakat, bir ahide bulunması gereken temel özellikler olup, uzun dönemli iş ve eylemlerde yılgınlık göstermemek ve hedefe başarıyla giden yolun bir anahtarıdır. Özellikle ustaya, öğretene konumunda bulunan kişiye karşı hal ve hareketlerde dikkatli olmak esastır. Onun konumunu olumsuz etkileyecek ya da onurunu zedeleyecek davranışlardan uzak durmak gerekir.
- 3- Sevgi ve hoşgöründe ahilikte olan bir niteliktir. Günümüz toplum kuruluşlarında güven ortamını zedeleyen, insanları birbirine düşürüp, düşman eden en olumsuz unsurların başında sevgi ve tolerans eksikliği gelmektedir. Hukuka ve ahlâka riayet kadar bir toplumu güvenli kılan unsur sevgi ve hoşgörü kültürüdür.
- 4- Samimiyet, yine ahilikte bulunan başka bir özellik olup, ahi davranışlarında sözüne güvenilen, sözüne inanılan kişidir. Davranışları mekâna ve zamana göre değişmez. Toplumun her kademesine yaklaşımı birdir. Burgazi fütüvvet namesinde “Ahi güler yüzlü ola, misafirlere güle güle söyleye” denmekte olup, gülümseme ahilikte bir başkasına yardım, sadaka değerindedir.
- 5- Doğruluktan ayrılmamak, ahilikte ticaret sadece bir ürün ve para değişimi olarak görülmez, amacın insan olduğu gibi önemli olanın güven kazanmak olduğunu bize yüzyıllar öncesinden göstermiştir. Doğru bir davranış ahlâki ve hukuka uygun bir davranıştır. Gerek mesleki hayatta gerekse sosyal hayatta doğru davranışlarda bulunmak dürüst, adil ve tarafsız olmak, yalan söylememek bireyi güvenilir kılar.

- 6- Sır saklama ve kusurları örtmede ahiler özel hayatın gizliliğini ihmal sayılan tecessüsten kaçınmışlardır. İslam dinine göre başkalarının kusurunu araştırmak ve bu kusurları ifşa etmek günah olarak değerlendirilmiştir. Ahilik felsefesine göre esnafın birbirine köstek olmak yerine birbirini desteklemesi kaidesi uzun yıllar özenle uygulanmıştır.
- 7- Güvenilir olmak ahilerin sahip oldukları tüm vasıflardan önce olması gereken özellikleridir. Ticarete güven ortamının olması ve esnafın güvenilir insanlardan oluşması olmazsa olmaz bir koşuldur. Müslüman elinden ve dilinden diğer Müslümanların güvende olduğu kimsedir.²⁴ hadisi ile İslam’ da insanların güvenini kazanmak ve dürüst olmak güzel ahlâkın bir özelliğidir.
- 8- Dedikodu yapmamak ahilik teşkilatında üyelere yapılan tavsiyelerden biridir. Esnafın ticarethanesinde işinden başka bir şeyle uğraşmaması ve yaptığı işine yoğunlaşıp kaliteli ürün vermeye çalışarak vaktini boşa harcamaması tavsiye edilmekteydi. İslam dininde dedikodunun tanımı gıybet olarak adlandırılmakta ve yasaklanmaktadır. İslam bu şekilde insanların sulh ve kardeşlik duygularını korumaya çalışmaktadır.
- 9- Eline, beline ve diline sahip olmak, ahi teşkilatına üye olan birinin sahip olması gereken bir başka özelliğidir. Ahinin eline sahip olması kimsenin malına el uzatmaması, diline sahip olması dedikodu ve gıybetten uzak durması ve beline sahip olması da şehvetten ve şehvetin sebep olduğu zinadan uzak, iffetli olması demektir.

“Ahilikle ilgili geriye kalan diğer ahlâk kurallarını ise şu şekilde sayabiliriz: Alçak gönüllü olmak, iyi huylarını geliştirmek, cömert olmak, kendini halka adanmak, misafirleri sevmek, insanlara nasihat ederek onları iyi yola yöneltmek, dindar olmak, utanma duygusuna sahip olmak, yalan söylememek, kusur aramamak aksine kusurları örtmek, içki içmemek, zina yapmamak, kimseye karşı düşmanlık ve kin beslememek, büyüklere karşı hürmetkar, küçüklere karşı şefkatli olmak, nefsine hakim olmak”,²⁵ şeklinde sıralanmaktadır.

3.2.AHİLİKTE DOĞRUDAN İŞ AHLÂKI KURALLARI

²⁴ Buhari İman 4/10.

²⁵ Erdem, Ekrem, “Ahilik Ahlâkla Kalitenin Buluştuğu Bir Esnaf Teşkilatlanma Modeli”, Detay Yayıncılık, 2008. (akt. Akçi, Çelik, Özdemir, *Ahilik ve Mesleki Etik*, s.42.)

- 1- Kanaatkâr olmak, ahilerin iş yaşamında sahip oldukları önemli bir niteliktir. Kapitalist dünya düzeninde insanların araç olarak kullanılıp, amaç olarak da büyük şirketlerin karlarını maksimize etmeleri anlayışı hakimdir. İnsanların bu süreçte haklarının acı bir şekilde nasıl ihlal edildiği kapitalizmin tarihinde mevcuttur. “Örneğin Avrupa’da ortaya çıkan sanayi devriminden sonraki dönemlerde sekiz yaşındaki, hatta bazen daha küçük yaşlardaki çocuklar maden ocaklarına indirilmekte ve buralarda düşünülebilecek en sefil şartlarda çalıştırılmaktaydılar. Devlet tarafından garanti edilen asgari ücret diye bir kavram olmadığı gibi, iş kazalarına karşı onları koruyacak, bu kazaları tazmin edecek herhangi bir türden sigorta gibi bir şey de yoktu.”²⁶ Ahilik felsefesinde ise amaç insanların haklarına mümkün mertebe riayet edilerek, ihtiyaç oranında üretimin yapılmasıdır. Karın arttırılması için ahlâki değerlerden taviz verilmez.
- 2- Ahilik teşkilatının iş ahlâkı kurallarından bir diğeri de stokçuluk yapmamaktır. Ahiliğin yazılı kaynakları olan fütüvvetnamelerde 18 dirhemden fazla para ya da ziynet eşyasının saklanmasına müsaade edilmemiştir. Zira karaborsacılık sebebiyle halkın ihtiyaç duyduğu bazı mallar konusunda piyasada mal kıtlığı olmakta ve aşırı talep nedeniyle fiyatlar yükseltilmektedir. Bu da piyasanın arz talep dengesini bozmaktadır.
- 3- İş bölümü ahiliğe giren herkesin katıldığı bir süreçti. Ahinin yeteneğine göre seçtiği bir alanda uzmanlaşması gerekirdi. Ahi birliklerinde 10 yaşına kadar olan çocuklar, velisi tarafından yetenekleri göz önünde bulundurularak bir ustanın yanına meslek öğrenmesi için gönderilir, iş dışında da ahlâk eğitimi alırlardı. Ahilikte mevcut olan, uzun dönemli ve çeşitli aşamaları olan bir terfi sistemi tüm meslek ve sanat dallarında egemendir. Örneğin bir meslek ya da sanat dalında ustalık sıfatına ulaşmak için yamaklık, çıraklık ve kalfalık aşamalarından başarı ile geçmek gerekir. Her aşamada bilginin paylaşımı ve tecrübenin kazanımı açısından ayrı bir anlam ve önemi vardır. Her aşamadan diğerine geçişler belirli törenlerde ve ahi birliğinin önderleri, meslek erbapları ve ustaları nezaretinde gerçekleşmekteydi.
- 4- Çalışma azmi ve alın teri ile ahilik, kişinin emeğinin değerini, ticaret ve üretim alanında kaliteyi, kendisine gaye olarak belirlemiştir. Meslek erbabı ürettiği ürün ile özdeşleşmiştir.

²⁶ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 2021, s.201.

- 5- Yardımlaşma ile ahilik felsefesinde dayanışma duygusu son derece ileri seviyededir ve ahinin kazancının ihtiyacından fazlası bütünüyle yoksul, işsiz ve muhtaç insanlara yardım için verilmesi bir ahlâk kuralı haline getirilmiştir. “Bu dayanışmanın en güzel örneği orta sandıklarıdır. Esnaf ve sanatkâr kazancının bir bölümünü, orta sandıkları aracılığı ile kişilere maluliyet, ölüm, doğal afet hallerinde, iş kurma, malzeme sağlama ve iş öğrenmede karşılaştığı sıkıntılarda maddi ve manevi destekte bulunarak, kişiyi yalnızlıktan kurtarmış, dayanışma ortamıyla kişinin ve toplumun refah düzeyine katkı sağlayarak, bir sosyal hizmet görevi ifa etmiştir.”²⁷
- 6- Usta çırak ilişkisinde ise ahi birliklerinde, en alt kademeden en üst kademeye olmak üzere bir hiyerarşi mevcuttur. “Yamaklıktan, çıraklık, kalfalık, ustalık, yiğitbaşılık ve ahi babalığa kadar teşkilat içinde beliren durum, bir mevki farklılaşması değil, hiyerarşiyi gösterir. Bu sebeple ahi birliklerinde sınıflaşmadan söz etmemiz mümkün değildir. Birlik yönetim kurulları ve diğer organlar sadece ustaların değil, yamak, çırak ve kalfaların da hakkını korumak zorundaydı. Hatta üyelerinin tutum ve davranışlarından zarar gören halkın da haklarını korumak teşkilatın göreviydi.”²⁸

SONUÇ

Ahiliğin bize anlattığı görev ahlâkı anlayışı, faaliyeti halindeki dönemlerden sonraki dönemlere de örnek oluşturacak niteliktedir. Günümüz toplumsal yaşamında karşılaştığımız güven ortamının ortadan kalkması ve ahlâki çöküntüler bu anlatılanların önemini ortaya koymaktadır. Meslek hayatında insanlar arası ilişkilerde, insan toplum ve insan devlet münasebetlerinde hali hazırdaki kanunların yeterli gelmemesi, toplumsal bozulmaların ve ahlâki çöküntülerin giderek artması ve bilakis bu tür davranışların normal olarak karşılanması günümüz modern dünyasının önemli problemleri olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁹

Bu problemin çözümünde yazılı kurallar, kanunlar üretmekten ziyade daha çok manevi ve yazılı olmayan kuralların insanlara anlaşılır bir şekilde, yani sorun teşkil eden davranışların nelere mal olacağı, anlatılıp, açıklanarak sorunun çözülmesi ihtiyacı hasıl olmuştur. “Yasaların çokluğu

²⁷ Demirpolat, A. ve Akça, G. “Ahilik ve Türk Sosyo-Kültürel Hayatına Katkıları”, S.Ü. Türkiye Araştırmaları Dergisi, 2004. (akt. Akçi, Çelik, Özdemir, *Ahilik ve Mesleki Etik*, s. 46.)

²⁸ Ekinci, *Ahilik*, s.223.

²⁹ Yavuz Akçi, Mücahit Çelik, Recep Özdemir, *Ahilik ve Mesleki Etik*, (Ankara: Gazi Kitabevi, 2018).

çok zaman kötülöklere özürler sağlar, oysa az sayıda olan ama insanların sıkı sıkıya uyduğu yasalara sahip olan bir devlet iyi örgütlenmiştir.”³⁰ Bu sebeple ahlâk sahibi olan bir toplum yetiştirmek için gerekli manevi değerklerin gün yüzüne çıkarılması ve toplumun ihtiyacı olan eğitimin, zengin tarihi tecrübelerden istifade ederek, ahlâki temeller üzerine inşa edilmesi gerekmektedir.

İnsanların, meslek erbabının, kanunlara ve yazılı kurallara uymalarını denetlemek oldukça zordur. Ancak insanlar eğitilir ve ahlâki kurallar öğretilerek, vicdan ve sorumluluk duygusu, helal kazanç gibi erdemli duygular yerleştirilirse huzurlu bir toplum oluşturulmuş olur.

KAYNAKÇA

Akçi, Yavuz, Mücahit Çelik, Recep Özdemir, Ahilik ve Mesleki Etik, Ankara: Gazi Kitapevi, 2018.

Arslan, Ahmet. Felsefeye Giriş, Ankara: Serbest Kitaplar, 2021.

Çağrııcı, Mustafa, Ahlâk, DİA,C.I,(1-9) İstanbul, 1989.

Demirpolat, A. ve Akça, G., Ahilik ve Türk Sosyo-Kültürel Hayatına Katkıları, S.Ü. Türkiye Araştırmaları Dergisi, 2004.

Durmuş, Zeynel Abidin. “İbn Miskevyh Tehzibu’l Ahlâk Adlı Eserinin Ahlâk Felsefesi Açısından İncelenmesi” İçtimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt 5 Sayı 1, 2021.

Descartes, Rene. Yöntem Üzerine Konuşma, (1947), Çev. Afşar Timuçin, Ezr Yayıncılık İstanbul 2010.

Ekinci, Yusuf. Ahilik, Ankara: Sistem Ofset Yayıncılık, 2011.

Erdem, Ekrem, Ahilik Ahlâkla Kalitenin Buluştuğu Bir Esnaf Teşkilatlanma Modeli, Detay Yayıncılık, 2008.

Fazla, Zeynep. “Kant Etiğinin Çağdaş İslam Ahlâkı Üzerine Etkileri: Ahmet Hamdi Akseki Örneğİ”, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul üniversitesi, 2010.

Güzel, Hasan Celal, Kemal Çiçek, Salim Koca, Türkler, Cilt 3 “Bölüm: Eski Dönemlerden Anadolu’ya Türk Sosyal Dayanışma Kurumları” Haz. M. Alemdar Yalçın, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları 2002.

“Hacı Bektaş Veli’ nin Hayatı ve Felsefesi”, erişim 28.04.2022, <http://muhder.org/prof-dr-ilhan-yildiz/360-haci-bektas-veli>

³⁰ Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, (1947), çev. Afşar Timuçin, Ezr Yayıncılık İstanbul, 2010, s.24.

Harari, Yuval Noah, Sapiens, Çev. Ertuğrul Genç, İstanbul: Kollektif Kitap Yayıncılık, 2021.

İlgen, Abdülkadir. “İslamlık Öncesi Türk Toplumlarında iktisadi ve İctimai Yapı”, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 1999.

Roma-Bizans Döneminde İstanbul’daki Toplumsal Katmanlar, erişim 24.04.2022, <https://istanbultarihi.ist/100-roma-bizans-doneminde-istanbuldaki-toplumsal-katmanlar>

TDV İslam Ansiklopedisi, İbn Miskeveyh, “Ahlâk Felsefesi”, erişim 25.04.2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-miskeveyh>

TDV İslam Ansiklopedisi, Farabi, “Medinetü’l-Fadıla”, erişim 30 Nisan 2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-medinetul-fazila>

Uludağ, Süleyman, Fütüvvet, DİA C.XIII.1996.

Warburton, Nigel. Felsefeye Giriş, Çev. Mehmet Ata Arslan, Kerem Cankocak İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.

KANT' IN MAKSİM KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE KÜRTAJ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Tuğçe TAŞKIN¹

Giriş

Kant' ın etik görüşü, tüm akıl sahibi varlıklar için geçerli olan ahlak yasasının mümkün olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Kant, ahlak yasasını anlatmak için pratik ilkeler ve maksimler üzerinden örnekler verir. Kant' ın maksim adını verdiği pratik ilkeler, eylemde bulunanın öznel ilkesidir ve nesnel ilkedden yani pratik yasadan ayırt edilebilir durumdadır².

“Pratik ilkeler, altına birçok pratik kuralın girdiği genel bir isteme belirlemesini taşıyan önermelerdir. Taşdıkları koşul, özne tarafından yalnız kendi istemesi için geçerli görüldüğünde, öznelirler ya da maksimlerdir; bu koşul, nesnel, yani her akıl sahibi varlığın istemesi için geçerli olarak tanındığında ise, nesnelirler ya da pratik yasalardır”³.

Kant'tan alıntılanmış olduğum yukarıdaki metinde de belirtildiği üzere, pratik ilkeler, istemenin belirlenmesini içeren önermelerdir. Bu önermelerin içerdiği şart yalnızca öznenin istemesi için özneye geçerliyse, maksimdir. Bu durumda maksimler her akıl taşıyan varlığın istemesi için geçerliyse, nesnel/pratik yasalara dönüşebilir. Kant'ın görüşlerine baktığımızda, aklın istemesini belirleyen yeterli bir neden olduğu takdirde ancak pratik yasa ortaya çıkar fakat böyle bir neden içermediği takdirde bütün pratik ilkeler maksim olarak kalır.

Kant ahlak felsefesi ile ilgili görüşlerini Pratik Aklın Eleştirisi adlı eserinde ortaya koymuştur. Pratik Aklın Eleştirisi genel anlamda salt pratik aklın varlığını, pratik aklın olanaklılığını, insanın fenomen tarafına ilişkin deney bilgisi kullanmadan ortaya koymaya amaçlamaktadır. Çünkü Kant'a göre, ahlak yasası deney bilgisi içermesi

¹ Bartın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Tezli Yüksek Lisans Öğrencisi
E-mail: taskintugce34@gmail.com

²Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.37.

³Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (çev. I. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akadlı). Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2021, s.21.

bakımından akıl sahibi varlıkların hepsi için geçerli olamaz. Kant, ahlak yasası tarafından içerilecek ve geçerli olan ilkenin içinde bulunduğu dünyanın ya da görünüşlerin koşullarında değil apriori olarak dolaysızca saf akılda bulunması gerektiğini ifade eder⁴. Kant felsefesinde aklın eleştirisini yaparken pratik aklın, saf pratik akıl olabilmesi için apriori ilkelerden hareket etmesi gerektiğini dile getirmektedir. Pratik alanda ahlak yasasından söz etmemiz için alıntıda belirtildiği gibi apriori olarak kavranması gerektiğini ifade etmektedir.

Belirttiğimiz açıklamalardan hareketle Kant'ın maksim kavramını nasıl ele aldığına bakalım. Kant'ın isteme olarak bahsettiği şey, ahlak yasasına göre istemektir. Kant'a göre istemenin vesilesiyle insan pratik ilkeleri oluşturur. Kısacası Kant'ın öznel ve nesnel ilkeyi aslında pratik ilke ve pratik yasa olarak ele aldığını biliyoruz ve burada bizi ilgilendiren kısım öznel ilkenin nesnel ilke haline getirilmediği sürece pratik yasa olamayacağıdır. Kant ahlakın, insanın kendisiyle ilgili olduğunu ve bir kişinin maksimi olmazsa pratik yasanın ortaya çıkamayacağını anlatmaya çalışmaktadır.

Buraya kadar maksim kavramının ne olduğu hakkında açıklamalarda bulunduk. Kant'ın ahlak yasası konusunda açıklamamız gereken önemli bir husus ödevdir. Kant'ın ahlak üzerine ele aldığı öğretilere aynı zamanda ödev ahlakı denir⁵. Genel anlamda ödev meydana gelen eylemin bağlı olduğu yasaya uygun olması anlamını taşımaktadır ve bu noktadaki uygunluğu zorunludur. Ödev, akıl ve onun nesnel yasası tarafından bizi belirli bir eyleme zorlar ve bize bir yükümlülük yükler⁶. Bu yükümlülük tamamen insanın kendi kendisine vermiş olduğu ve insanın vuku bulduğu toplumda bir vicdan meselesi haline gelmektedir. Dolayısıyla maksimin ödevden farklı olduğu ve bu farklılığın altında yatan sebep olarak da maksimlerin öznel, diğerlerinin ise nesnel olduğu ileri sürülebilecek bir noktadır.

⁴ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s.53.

⁵ Didem Delici, *Ahlak Yasasından Dünya Yurttaşlığı Tasarımına Geçiş Olanağı Olarak Kant'ın Özgürlük Kavramı*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2012, s.36.

⁶ Marş, s.23.

“Pratik ilkeler, hertürlü öznel amaçlardan soyutlandığından, biçimseldir; temellerinde bu amaçlar, dolayısıyla bazı güdüler bulunduğunda ise içeriklidirler”⁷ Pratik ilkelerin öznel amaçlardan soyutlanmasından kasıt istemenin içeriğinden arınmış olmasıdır. Özetle ahlak yasası içeriksel olmayıp kişilere istemelerini belirleyecekleri biçimsel ilkeyi verir. Kant’ın da dile getirdiği gibi;

“Bu yasa yalnızca biçimsel olduğundan (yani genel yasa koyucu olarak maksimin yalnızca biçimini belirlediğinden), belirleyici neden olarak, istemenin her türlü içeriğinden, dolayısıyla her türlü nesnesinden soyutlanmıştır”⁸.

Ahlak yasasının kişiye etkisi olarak, istemeyi belirleyen biçimi vermesi de diyebiliriz. Çünkü bu yasa maksimin biçimini sunmaktadır. Yukarıda bahsettiğimiz gibi bütün ahlak kavramlarının kaynağı a priori olarak akılda bulunur ve bu kavramlar deneysel olandan çıkarılamaz. Kant, ahlak kavramlarını her türlü öznel amaçtan soyutlanan biçimsel olarak nitelendirmektedir. Ahlaki eylem ve ahlaki yükümlülük, insanın içinde bulunduğu dünyanın koşullarında değil, a priori olarak saf akılda aranmalıdır ve deneyin temelinden gelen en ufak bir buyruk ahlak yasasının altında yerini alamaz⁹. Ahlak yasasını, deneysel olarak belirlenen maksimlerden kolaylıkla ayırt edebiliriz. Kant’ın deneyden yoksun a priori ilkelere göre hareket eden bir ahlak yasasını ortaya koyduğu açık bir şekilde anlatılmaktadır.

Kant’ın görüşleri çerçevesinde ahlak yasalarının doğa yasaları gibi zorunlu değil ama olması gereken bir tarafı söz konusudur. Bu gereklilik insanın eylemlerini akla dayalı olarak yerine getirirken zorunlu olmamasıyla beraber kişinin özgür istemesine dayalı olmasını sağlamaktadır. Bunun nedeni ise bütün akıl sahibi varlıklar ahlak yasasının bilincine akıl aracılığıyla varmasından kaynaklanmaktadır. Kant’ın ortaya koyduğu ve doğa yasasından da farklı olan ahlak yasasında önemli husus, bütün akıl sahibi varlıklar için geçerli olan bir ahlak yasasının olanağıdır. Ahlak yasasının evrensel bir nitelik taşıması için her akıl sahibi varlık için geçerli ve her akıl sahibi varlık için kabul gören bir yasa olması gerekmektedir. Ahlak yasasını anlatmak için başvurduğu

⁷ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.45.

⁸ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s.119.

⁹ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.4.

maksimleri evrensel bir hale getirmek için bu nokta çokça önem taşımaktadır. Kant'ın bu görüşlerini şu ifadelerle daha açık hale getirebiliriz;

“Eğer her insan, kendi yararına olduğunu düşündüğü durumlarda, kendine yalan söyleme izni verseydi, ya da bütünüyle bıkkınlık getirir getirmez yaşamına son verme hakkını kendinde görseydi, ya da başkalarının yoksulluğuna tam bir kayıtsızlıkla baksaydı, sen de böyle bir düzenin parçası olsaydın, kendi istemenle seve seve bu düzenin içinde olur muydun? Şimdi herkes çok iyi bilir ki, kişi yalan söyleme iznini kendisine gizlice verirse, bu, herkesin de aynı şeyi yapacağı, ya da başkaları sezmese de sevgisiz bir kişiye, bu, herkesin hemen kendisine karşı böyle olacağı demek değildir ama bu yasa, maksimler konusunda ahlak ilkelerine göre yargıda bulunmak için yine de bir modeldir. Eylemin maksimi sınanıp, evrenselleştirildiğinde mantıksal bir çelişki ortaya çıkıyorsa, ahlakça olanaksız bir maksimdir”¹⁰.

Her şeyden önce insan akıl sahibi bir varlıktır ve akıl kişinin kendini ve davranışlarını belirleme yetisine sahiptir. Bu yetiyle beraber insan akıl aracılığıyla yasa koyma ve bu yasayı sorgulama özelliğine de sahiptir diyebiliriz. Baktığımızda kişiler akıl yoluyla ve istemeleri doğrultusunda maksimlerinin yasaya uygun olup olmadığını görmek ve maksimlerini yasa haline getirmek için “ya herkes benim gibi böyle davranırsa ne olur?” sorusunu sormaya yönlendirilmektedir ve böyle bir soruyu sorduklarında evrensel bir yasa haline getirilen maksim için ortaya mantıksal açıdan çelişkili bir durum çıkıyorsa bu maksim ahlaki olmamaktadır. Dolayısıyla akıl sahibi varlık için geçerli ve her insan istemesi için ortak bir yasa olmalıdır. Buradan da anlaşılacağı üzere maksimin, akıl aracılığıyla evrenselleştirilebileceği sonucu ve insanların akıl yürüterek aynı ahlak yasasına ulaşacakları sonucu ortaya çıkmaktadır.

Asıl amacımıza yaklaştığımız göre buraya kadar anlattıklarımızla ve Kant'ın ahlak yasası üzerine söylediklerini birleştirdiğimizde artık ne yapmamız gerektiğini biliyoruz. Örneğin; ortaya çıkabilecek bir salgınla tıbbi açıdan mücadele etmeden doğal yollarla başa çıkma maksimi edinen biri için Kant' a göre (onu şu ana kadar anlayabildiysek eğer), böyle bir maksimi evrenselleştirmek aslında bütün insanlığın yok oluşuna sebebiyet verecek türdendir. Böyle bir durumda maksim, insan doğasına aykırı olduğu için ve her akıl sahibi varlık için geçerli olmayacağı için burada kendini

¹⁰ Kant, *Pratik Akılın Eleştirisi*, s.77.

çürütmektedir. Kant, maksimin pratik yasa haline gelirken nasıl bir yol izlenmesi gerektiğini gösterir. Maksimler çerçevesinde ele aldığımız ve etik açıdan tartışma konusu olan kürtajın pratik yasa haline gelme olanağı hakkındaki görüşlerimizi ortaya koymadan önce kürtajın bir tanımını yapmak gerekir. En basit şekilde kürtajın tanımı; istenmeyen hamileliği çeşitli yöntemlerle sonlandırmaktır. Kürtajın etik tartışmalara meyil veren tarafı da başlamış bir hamileliği vaktinden önce bir şekilde sonlandırmaktır. Etik açıdan bir problem olan kürtaj tartışmasını iki tutumla yürütecek olursak ilki; dünyaya gelmesi muhtemel bir bebeğin hayatına son vermek ikincisi ise; annenin kendi bedeni üzerinde söz sahibi olmasıdır. Kant'ın etik görüşlerini kürtaj ile ilişkilendirerek aktarmak istersek; doğurmak bir kadının doğal bir yetisi olduğundan bu yetisini geliştirmek ve ziyan etmemek onun ödevidir; dünyaya canlı getirme potansiyelini hayata geçirmek zorundadır¹¹. Ayrıca Kant şunu ifade eder “Nitekim akıl sahibi bir varlık olarak, kendisinde olan bütün yetilerin geliştirilmesini zorunlu olarak ister, çünkü bu yetiler her çeşit olanaklı amaçlar için ona verilmiştir ve yararlıdırlar” der¹². Yaşama hakkı ödevini düşündüğümüzde, kürtajın evrensel bir yasa haline gelmesi olanaksızdır ve bu maksim ahlak yasası olamaz.

Kant, ahlak yasasının deterministik doğa yasalarına tabi olduğu alan gibi zorunlu olmadığını ama gerekli olduğunu dile getirirse de doğurma potansiyeline sahip olması bakımında kadına bir zorunluluk getirerek kendi bedeni üzerindeki söz hakkını göz ardı etmektedir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi ahlak yasasının doğa yasalarındaki gibi kadın bedeni üzerinde bir zorunluluk getirdiği aşıkardır. Baktığımızda, bu maksimin her akıl sahibi varlık için geçerli olması kürtaj konusunda kadının doğurma yetisinin yitirilmesine neden olmaktadır ve insan doğasına aykırıdır. Bu noktada mantıksal açıdan çelişki ortaya çıkmaktadır. Açık bir şekilde Kant kürtajın ahlak yasası olamayacağını görüşleri çerçevesinde ortadadır. Bu çalışma Kant'ın akıl sahibi varlıkların ahlak yasasına uygun davranabilmesi için koyduğu sınırlar üzerinden maksimler çerçevesinde bir tartışmadır. Bu tartışmanın sonucunda, onun etik görüşleri doğrultusunda kürtajın ahlak yasası olamayacağı sonucu ortaya çıkmaktadır. Çünkü kişinin kendi bedeni söz

¹¹ Marş, s.61.

¹² Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.40.

konusu olduğunda “ya herkes benim gibi davranırsa ne olur?” sorusu üzerinden giderek bu maksim kendisini çürütmektedir.

SONUÇ

Kant’ ın ahlak yasasını anlatmak için başvurduğu maksim kavramını öznel ve nesnel ilke bağlamında ele aldıktan sonra maksimin pratik yasa haline gelmesi için deney bilgisinden yoksun apriori olması gerektiğini dile getirdik. Kant’ a göre ahlak yasalarının doğa yasaları gibi zorunlu olmadığını fakat gerekli olduğu ve bu gerekliliğin insanın eylemlerinin akıl aracılığıyla yerine getirilirken zorunlu olmamasıyla beraber kişinin özgür istemesine bağlı olduğunu dile getirdik. Kişi bütün akıl sahibi varlıklar için geçerli olabilecek maksimi belirlerken “ya herkes benim gibi böyle davranırsa ne olur?” sorusunu sormaya yönlendirilmektedir ve böyle bir soruyu sorduklarında evrensel bir yasa haline getirilen maksim için ortaya mantıksal açıdan çelişkili bir durum çıkıyorsa bu maksim ahlaki olmamaktadır. Bu çalışmada da Kant’ın ahlak yasasının evrensel hale getirip getiremeyeceğimizi ortaya koymak adına bu konuyu kürtaj ile ilişkilendirdik. Maksim kavramını kürtaj olgusuyla ilişkilendirerek evrensel ahlak yasası haline gelme olanağı üzerine bir tartışma yürüttük. Kürtajın tartışmaya meyil veren tarafını tanımlı üzerinden ilerleyerek ve Kant’ın ahlak yasası hakkında dile getirdiği ifadelerle ilişkilendirdik. Yukarıda da verdiğimiz “ya herkes benim gibi böyle davranırsa” önermesinden ve bütün akıl sahibi varlıklar için geçerli olabilecek bir yasa üzerinden bir değerlendirme yaptık. Bu değerlendirmeler sonucunda öyle bir maksimin bütün akıl sahibi varlıklar için geçerli olamayacağını ve determinist doğa yasası alanında ahlak yasasından bahsedilemeyeceğini dile getirse de ele aldığımız kürtaj konusunda kadının doğurma yetisi üzerinde doğa yasasındaki gibi bir zorunluluk getirdiğini dile getirebiliriz.

KAYNAKÇA

DELİCİ Didem, Ahlak Yasasından Dünya Yurttaşlığı Tasarımına Geçiş Olanağı Olarak Kant’ ın Özgürlük Kavramı, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2012, s.303.

- ESER Tuğçe, Kant'ın İnsan Hakları Düşüncesinin Çağımız İçin Önemi, Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Aydın 2017, s.85.
- KANT Immanuel, Pratik Aklın Eleştirisi, (çev. I. Kuçurardi, Ü. Gökberk, F. Akadlı). Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları. Ankara 2021.
- KANT Immanuel, Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, (çev. İonna Kuçurardi), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2020.
- KETENCİ Taşkıner, Çağdaş Felsefede Akıl Eleştirisi ve Kant Etiği, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2004, s.215.
- MARŞ Nurevşan. Kant'ın Ahlak Yasasının Normatif İçeriği: Maksimleri Yeniden Düşünmek, Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu 2021, s.88.

BİLİM VE TEKNOLOJİ KARŞISINDA İNSAN BİLİNCİNİN YERİ VE BUNUN DOĞURACAĞI ETİK PROBLEMLER

Burak Yetişmez¹

Bilimsel Gelişim

İlk insandan bu yana, insan gerek keyfi gerekse bazı zorundalıklardan dolayı bilime ihtiyaç duymuştur. Avcı-toplayıcı dönemde el yordamı ile avlanmak zor gelmiş olmalı ki sopanın ucunu sivriltmeyi tercih ettiler. “Doğal keskin taşların, kırılınca doğal olarak sivri biçim almış sopaların bulunmadığı durumlarda, başka taşlarla vurulup kırılmasıyla elde edilen keskin, sivri taşların ve bu taşlarla sivri uçlu sopaların biçimlendirilmesiyle “araç yapma” yoluna gidilmiş olmalı”²

Nitekim geldiğimiz noktada bilim için salt “Araç Yapma” tanımı yetersiz kalacaktır. Günümüzde yapay zekâ olarak adlandırdığımız şeyin aslında basit anlamda, daha tam olarak gelişmemiş, bir algoritmadan³ ibaret olduğunu belirtmeliyiz. Fakat, bu hızlı ilerleyiş, kendi algoritmasını kendi inşa edebilecek algoritmaların, bir gün, mümkün olacağı izlenimi vermekte.⁴ En nihayetinde bu hala bilim-kurgusal bir mevzu olsa bile çağdaş bir problem olarak insan zihnini meşgul etmektedir.

Teknoloji her ne kadar kendi özerkliğini kurmuş ve bilimden uzaklaşmış bir saha gibi görünse de ikisinin temelden gelen sarsılmaz birliktelikleri yadsınamaz ve boş verilemez. Bilimin hızlı ilerleyişi ne var ki teknolojinin bilimden bağımsız çalışmaya başlamasına sebebiyet verdi. Tabi bilimin teknolojiye ihtiyaç duyduğu gerçeğini de egale etmemek lazım. Şafak Ural’ın Bilim Tarihi kitabında da dediği gibi “Bilim, teknolojik gelişme ve imkanlarından bağımsız değildir. Yani bilimsel teorilerin kurulması ve denetlenmesi (doğrulanması veya yanlışlanması) teknolojilerin sunduğu olanaklar çerçevesinde düşünülmektedir.”⁵

“Günümüz de bilimsel faaliyetlerin teknolojik imkanlarla birlikte gittiği bilinmektedir. Çünkü sadece teknolojik imkanlar bazı bilimsel çalışmalara izin

¹ Çankırı Karatekin Üniversitesi Felsefe Yüksek Lisans Öğrencisi

² (Şenel 2014)

³ Algoritma, belli bir problemi çözmek veya belirli bir amaca ulaşmak için tasarlanan yol. Matematikte ve bilgisayar biliminde bir işi yapmak için tanımlanan, bir başlangıç durumundan başladığında, açıkça belirlenmiş bir son durumunda sonlanan, sonlu işlemler kümesidir.

⁴ Kendi Algoritmasını kendi yapan Algoritma aslında bilimin de varmak istediği bilinçli yapay zekayı oluşturmak anlamına gelmektedir. Son bölümde buna ayrıntılı değinilecektir.

⁵ (Ural 2001)

vermektedir. Fakat aralarında böyle bir ilişki olmasına karşılık, bilimsel çalışmaların bütünüyle teknolojik imkanlarla sınırlı olduğunu söylemek mümkün değildir”⁶.

İlk zamanlarda bilimle paralel giden teknoloji modern çağda özerkliğini kurdu. Einstein’ın atomu parçalaması şüphesiz ki bilimin kendisiydi. Şu an tıp dahil birçok bilimsel-teknolojik bilgimizi bu parçalamaya borçluyuz. Ama ne zaman ki atom parçalanması salt atomsal bir halin dışına çıkıp teknolojiye kullanılmaya başlandı işte o zaman bu parçalanma artık bilim değil teknolojinin kullanımına sunuldu.

Hazır yeri gelmişken belirtilmesi gereken konu hiçbir bilim insanı insanlığın yararına olmayan bir şey yapmayacağı gerçeğidir.⁷ Bilimsel buluşun ileride kimin nasıl kullanacağı buluşun sahibi olan bilim insanı için bağlayıcı değildir. Bu bilim insanının bu durumu es geçtiği anlamına gelmediği gibi, burada etik sorgulanmasının yapılması doğru değildir.

Bilim, antik yunanda felsefeden ayrı düşünülemezdi, filozof, aynı zamanda bilim yapan kişiydi, bu sayede, bilim, felsefeden günümüzde olduğu gibi uzak değildi.

Ucu sivri sopa örneğinde olduğu gibi, ilkel insanların bilim anlayışı, daha çok günlük ihtiyaçlara göre şekilleniyordu. Ama günümüzde bilim sadece kişinin bireysel ya da toplumsal ihtiyaçlarının karşılanmasından ziyade ihtiyacı aşmakta ve salt bilimsel merak için bile bilimin kendisini kullanmaktadır. Wright kardeşler tarafından 19. yüzyılın sonunda geliştirmiş oldukları planör ve 20. yüzyılın başında artık tamamlanmış halde olan uçak günümüz gelişmeleriyle beraber seyahati oldukça kolay hale getirmiştir.

Günümüzdeki teknolojik gelişmeler korkutucu derecede yol alıyor olsa da hali hazırda insanlığın sonunu getirecek bir gelişme bulunmamaktadır. İnsanlığın sonunun gelmeyeceği, insan hayatı söz konusu olduğunda yaşam standartlarının kötüye gidiyor olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.

Bilim ve Etik

Bilişim sistemlerinin gelişimi beraberinde programlarda ve internet sitelerindeki açıkları da doğurmakta. Bilgisayarımızı saniyeler içinde saran bir virüs tüm bilgilerimizi aynı hızla ele geçirip bunu milisaniyeler içinde depolayabilmektedir. Bilgisayar programcılığının hızlı ilerleyişi ne yazık

⁶ (Ural 2001)

⁷ Burada bahsi geçen bilim insanı fikri 1833’te William Whewell ortaya attığı ve özellikle “İnsan Yararcı” fikrine dayanmaktadır.

ki hep olumlu yolda olmadı, teknolojik patoloji⁸ haline gelen “hackerler” ile ilgili Bilecik üniversitesinde yayınlanan bir yazıda

“Bilgisayar programcılığı alanında, bir hacker bir exploite (kötüye kullanma) bir dizi düzeltme uygulama ya da var olan kodları kullanma yoluyla bir amaca ulaşan ya da onu kıran bir programcıdır. Sahte anti virüslerin tasarımında ve zararlı amaçlar için kullanılmasında önemli role sahiplerdir.”⁹

Hürriyet haberin 2017 yılında yayınladığı bir haberde hackerlerin çalmış oldukları kimlik bilgileri ile 65 milyon tl zarara soktuğu birini konu alıyordu¹⁰. Bu haberin mahiyeti oldukça fazladır. Bilişim teknolojilerinin gelişimi kişinin yaşam özgürlüklerini ihlal ettiği gibi kişiyi maddi zarara da uğratmaktadır.

Geçtiğimiz yıllarda bir haberde otonom araçların¹¹ gelecek bir zamanda piyasaya gireceği ile ilgili bir haber yapıldı¹². Bu haberde bizleri ilgilendiren iki önemli başlık var; birincisi “Otonom araçlar kararsız kalma durumunda nasıl ilerleyecek?” haberin devamında ise “Otonom araçların geliştirilmesinde belirleyici olacak etik kurallar ve karar öncelikleri de bugün dünyanın üzerinde çalıştığı konular arasında. İnsan yaşamı, insan yararı gibi öncelikler bu çerçevede çok net, tartışmasız ve uygulamaya yönelik biçimde tanımlanarak teknolojik altyapılarla birlikte yaşama geçirilmekte. Otonom araçlar, trafik kurallarına tam olarak uyacakları için kararsızlık oluşamayacak ve kazalar çok azalacaktır.” cümlesindeki “etik kurallar” ibaresi kafalarda soru işareti yaratır. İşleyen etik kurallar neler olacak ve bu kuralları kim belirleyecek? Filozof Philippa Foot’un ortaya attığı tramvay ikileminde; bir tramvay sürücüsü olduğunuzu ve tramvayın freninde bir arıza olduğunu belirtir. Bu noktada bize 3 seçenek sunar seçeneklerden ilki; yoldan çıkmak ki burada çok sevdiğiniz biri vardır, ikincisi; tramvayın rayını değiştirmeden düz gitmek ki burada 5 işçi vardır, son olarak da rayı değiştirmek ki burada da 1 işçi vardır. Bu durumda kişinin kararları onun içinde yaşadığı kültür ve dönem içinde etik anlamda gelişimine bağlı olduğu düşünülmektedir. Otonom araçlar bu tür durumda nasıl bir yol izleyecek yani bu durumu belirleyecek olan etik kural hangisidir? Bu kararı yapay zekanın bir ürünü olan otonom araçlar ne karar verecek ve bu karara

⁸ Ülkeler Hackerlerin günümüzde başı boş hareketleri yüzünden, siber savunma sanayisi geliştirilmiş olup bununla mücadele etmeye çalışmaktadır.

⁹ (Çakır ve Kesler 2012)

¹⁰ (Hürriyet Haber 2017)

¹¹ Otonom araçlar geleceğin teknolojisi olarak görülen sürücüsüz araçlardır. Bu araçların yakın zamanda piyasaya sürülmesi bekleniyor.

¹² (Sabah Haber 2018)

kesin uyabilecek midir? Nitekim bbcnewsin 1 Eylül 2018 de yapılan haberine göre Apple'ın sürücüsünün kaza yaptığını bildirmişti.¹³. Haberin devamında bu otonom araçların çok fazla ihtiyatlı olduğu belirtilmekte. "The Information" adlı teknoloji sitesinde, Google'ın da bağlı olduğu Alphabet şirketine ait sürücüsüz Waymo araçlarla ilgili bir haberde, sürücülerin bu arabaların trafikte "aşırı ihtiyatlı" olmasından yakındıklarına dikkat çekilmişti. Haberde sürücüsüz araçların, dönüşlerde önlerine araba çıkma ihtimalinin olduğu durumlarda aniden durdukları belirtilerek, arkadaki arabalara duracak zaman kalmadığı kaydedilmişti."¹⁴

Sabah gazetesinde yayınlanan haber için bizi ilgilendiren ikinci soru ise "Otonom araç kaza yaptığında suçlu kim olacak? Yolcu mu? Yazılım geliştirici mi? Otomobil üreticisi mi?" nitekim bunun için gerekli incelemeler yapılacağı haberin devamında belirtilmiş olsa da hatanın büyük sonuçlar doğuracağı trafik kazalarında yaşama özgürlüğünün bu tür arıza çıkaracağı öngörüsünün düşük olduğu yazılımsal araçların "Etik ilkelerin" işleyiş problemi görüleceği aşikâr.

Giderek ilerleyen teknoloji savunma sanayisi içinde kullanımı geniş örneğin Sand Flea (Kum Piresi) adı verilen araç çatılara zıplama konusunda başarılı ve bu sıçrayışlarda anlık görüntü alma işlevine sahip. Burada iki önemli unsur var birincisi; bu aracın kullanımında kişisel kullanım söz konusu olması durumunda kişinin özel yaşam gizliliğinin ihlal edilmesi, ikincisi; bu tip robotlar özerk robotlar diye adlandırılır bu özerk olma durumunun sınırı nerededir? Savunmada kullanılan ikinci bir robot ise üzerinde patlayıcılar taşıyan ve özerk karar verme mekanizmasına sahip insansız hava araçlarıdır. Bu araç içinde iki soru sorulmalı. İlki; sırf kişiyi ya da nesneyi yok etmek için sivil insanların bulunduğu bir alana saldıracak mı? Bu saldırıya karar verme anında robotun kararı ne olacak?

Robotların etkin rol aldığı alanlardan bir diğeri tıp sektörüdür¹⁵. Bazı ameliyatlara girmeye bile başlayan bu robotların insan yaşamı üzerinde ince bir etkileri bulunmakta. Doktorların yapamadığı incelikte dikiş atmak, damarların üzerinde zarar vermeyecek düzeyde işlem yapmak, biyopsi işlemini başarılı şekilde yapmaları işlevlerinin birkaçı. Diğer iki kulvarda olduğu gibi burada da "Eğer robot başarısız olursa bundan kim sorumlu olacak?" sorusunu burada da sormak mümkün.

Son olarak ele alacağımız konu yapay zekâ.

¹³ (Bbc News 2018)

¹⁴ (Bbc News 2018)

¹⁵ Tıp hata payının en fazla olduğu ve aynı zamanda hatanın affının olmadığı bir alandır. Yanlış yapılan bir kesik ya da yanlış bir hamle hastanın hayatını kaybetmesine sebep olabilir.

“Yapay zekâ, bir bilgisayarın veya bilgisayar kontrolündeki bir robotun çeşitli faaliyetleri zeki canlılara benzer şekilde yerine getirme kabiliyeti. Yapay zekâ çalışmaları genellikle insanın düşünme yöntemlerini analiz ederek bunların benzeri yapay yönergeleri geliştirmeye yöneliktir.”¹⁶

Yapay zekâ belirli algoritmalarla çalışan ve bu algoritmaları makro saniye cinsinden yöneten; insanın yönelimlerini, arzu ve isteklerini bellekte depolayabilen ve aynı zamanda insanın zihinsel yapısının taklit edilerek geliştirilmeye çalışılan bir sistemdir.

Yapay zekanın 4 türü vardır, bunlar;

- 1- Salt Tepkisel Yapay Zekâ
- 2- Sınırlı Bellek Yapay Zekâ
- 3- Zihin Teorisi Yapay Zekâ
- 4- Öz Farkındalığı Olan Yapay Zekâ (Aydın 2017).

İlk yapay zekâ türü olan Salt tepkisel yapay zekâ; kısmen, hali hazırda özellikle internet siteleri gibi basit mekanizmalarda kullanılan algoritmik yapay zekâ olarak adlandırılabilir

Yapay zekâ ve algoritma arasında bariz farklar vardır; örneğin algoritmik yapay zekâ, süper yapay zekâ gibi özerk karar verme mekanizmasına sahip değildir onun yaptığı şey yalnızca kişinin anlık hareketlerini not edip bu sisteme göre bir sonuç çıkarmaktadır. Bu teknik olarak bir problem doğurmaz ama süper yapay zekâ konusu daha karmaşıktır, çünkü; özerktir, kendi başına hareket etme kapasitesine sahip ve eylemlerinde kısmen de olsa özgürdür. Bu geriye kalan üç yapay zekâ türlerini kapsamaktadır.

Yapay zekâ için bazı tahminler vardır. Dünyanın sonunu getirecekleri ve insanları koloni halinde yaşatacakları düşüncesi bilim kurgusal bir seviyede olsa da bunun gerçeklik payı hala tartışılmaktadır.

Eldeki tüm veriler neticesinde yapay zekanın şu haliyle bunları başarması pek olanaklı olmasa da bu ihtimal bazı problemleri beraberinde getirecektir. Acaba yapay zekâ bilinci insan bilincinin üstüne çıkabilir mi? Ne var ki robotlar veya yapay zekâ insanın becerilerinin çok ilerisinde işler başarabilmekte, bu da insanın etkisinin sona ereceği korkusunu yaratmakta. Yani teknolojiyi kullanan biz bu gelişmeyle beraber teknolojinin kullandığı şey haline gelebiliriz.

¹⁶ (Wikipedia 2018)

Yakın bir zamanda piyasaya sürülen “Sofia” ya sorulan “Amacın var mı? Sorusuna Sofia’nın vermiş olduğu “Evet, dünyanın sonunu getirmek” cevabı pek ciddiye almamış gibi görünsek de böyle bir olasılığın nasıl sonuçlarını olacağını kestirmek mümkün değil.

SONUÇ

Bilimle birlikteliğini kısmen koparan teknoloji ilerlemesini şüphesiz ki sürdürmeye devam edecektir. Hem teknolojik hem de bilimsel çalışmaların felsefe ile olan bağına yalnızca uygulamalı ahlak ile sürdürüyor olması, yetersiz bir birlikteliktir. Bilim felsefenin yanına günümüzde de sözü geçmeye başlayan teknoloji felsefesi gelişimsel anlamda zaruri bir ihtiyaç haline gelmiştir. Teknolojinin ilerleyişinin ivedi tavrı özel olarak bu felsefe dalının aynı ivediyle gelişmenin gerektiğini gösterdi.

Konu insan olduğunda kendi türümüzün devamlılığın sağlanabilmesi adına¹⁷, insanın kendisinin yapmakta olduğu bazı gelişimsel hamleler türümüzün sonunu getirmeyle sonuçlanabilir. En nihayetinde teknoloji beşerî bir uğraştır ve bu beşerî unsurların beşerin sonunu getirebilme ihtimalini düşünmek içten bile değildir.

Teknolojinin bilimden ve felsefeden koparmış olduğu bu bağ, bilimin ve teknolojinin pervasızca ilerlemesine sebep olabileceği için insan zihnini ve onun yaşantısını tehdit etmektedir.

Bilim ve teknoloji tekrar felsefe alt yapısını sağlamlaştırmalıdır, bu yapılmadığı sürece ve gelecekte de yapılmamaya devam etmesi durumunda oluşabilecek olumsuz sonuçlar göz önünde bulundurulmalıdır. Çalışmada da değindiğimiz gibi ortaya çıkan etik problemleri en aza indirmek adına felsefeye çok fazla iş düşmektedir. Bu iş yükünü etiğin tek başına çözmesi pek olanaklı görünmediği gibi yeterli de olmayacaktır. Bilimin ve etiğin direkt olarak felsefe ile gözlemlenmesi daha başarılı sonuçlar verecektir. Aksi taktirde çalışmanın konusu olan etik yapay zekâ gibi hızlı ilerleyebilecek sahalarda etkinliğini kaybedecek ve bir yerden sonra söz konusu bile olmama tehlikesi doğacaktır.

¹⁷ Tabi burada belirli anlamda “Türcülükten” kaçınmamız gerekir. Anti türcülük savunuculuğundan da belirli oranda kaçarak bu derinlemesine mevzuyu daha anlaşılır kılabilmek adına, ılımlı türcülük ileri okumasının yapılmasını tavsiye ederiz.

Kaynakça

Aydın, Şamil Emre. «Yapay Zekâ Teknolojisi.» İşletme ve Teknoloji Yönetimi Yüksek Lisans Programı. 2017.

Bbc News. 2018. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-45382150>.

Çakır, Semih, ve Metin Kesler. Bilgisayar güvenliğini tehdit eden virüsler ve antivirüs yazılımları. Bilecik: Bilecik Üniversitesi, Bilgisayar Mühendisliği Bölümü, 2012.

Hürriyet Haber. 08 05 2017. <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/kimlik-bilgileri-calindi-65-milyon-lira-borclandirildi-40450501>.

Mehmet Fatih Doğrucan, Zuhal Hazar. «Yapay Zeka Çalışmalarında Dilsel Arka Plan ve Felsefe.» Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, no. 34 (2019).

Sabah Haber. 29 4 2018. <https://www.sabah.com.tr/ekonomi/2018/04/29/surucusuz-araclar-2050de-her-yerde>.

Şenel, Alâeddin. Siyasal Düşünceler Tarihi. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2014.

Ural, Şafak. «Bilim Tarihi.» İstanbul: Çantay Kitapevi, 2001.

Wikipedia. 2018.

<http://www.wikizero.net/index.php?q=aHR0cHM6Ly90ci53aWtpcGVkaWEub3JnL3dpa2kvWWFwYXlfemVrw6I>.

MODERNİZMİN İNSAN TASARISINA KARŞILIK KIERKEGAARD’IN BENLİK TASAVVURU¹

Hatice Durna²

Giriş

5 Mayıs 1813’te doğan, birkaç kez Kopenhag dışına çıkan ve bu zamanlar haricinde yaşantısının tamamını doğduğu yer olan Kopenhag’dan ayrılmamış olarak geçiren Kierkegaard, içe kapanık bir hayat yaşamıştır. Düşünce gücünün zengin olması dolayısıyla başkaları tarafından önemsiz görülen durumları bile kendi içerisinde ciddi bir muhakemeyle ele almış, kendiyle, ruhunda olup biten her şeyle ve nihayetinde Tanrı’sı ile yalnız kalmayı tercih etmiştir. Bu melankolik ve belki de dramatik şekilde sürdürdüğü hayatı 11 Kasım 1855’te son bulan filozof, kısa yaşantısına bir felsefe adamı ve yazar olarak etkileyiciliğini günümüzde dahi koruyan eserler sıgırdırmıştır. Kaleme aldığı Günlükler’in hem yaşantısına hem düşünsel serüvenine en yakından tanıklık edebileceğimiz metinlerden oluştuğu söylenebilir. Bunun yanında üzerine çokça kafa yorduğu kavramlar ve bu kavramların adını taşıyan Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, İroni Kavramı, Ya/Ya Da, Korku ve Titreme, Tekerrür, Kaygı Kavramı gibi eserleri, felsefesinin doğru bir okumasının yapılabilmesi adına öne çıkan ve dikkatli şekilde incelenmesi gereken eserlerdir. Yazmayla olan bağı sayesinde Kierkegaard, hem kendi kendisiyle hem de yaşadığı çağ ile konuşmuş, başka bir ifadeyle hesaplaşmıştır.

İnsanın neliği ve varoluşunu nasıl gerçekleştireceği problemi, düşünce tarihi boyunca irdelenen ve günümüzde de tazeliğini koruyan konular arasında yer almakta ve bu bakımdan insanın özüne yönelik sorulan tüm sorulara verilen her bir cevap varoluş felsefesinin gelişimine katkı sağlamaktadır. Bu çalışma, “varoluş” denilince ilk sıralarda, belki de ilk sırada akla gelen isim olan Kierkegaard’ın, eleştirel ve tepkisel bir tutum takınarak ortaya koyduğu kendine has felsefesinin, varoluş arayışında olan bireylere tuttuğu/tutacağı ışığın yansıtılması ve modernizmin insan tasarısının birey için neden ve nasıl tehlike arzettiğinin açıklanması bakımından önem taşımaktadır. Kierkegaard’ın insanın yalnızca aklıyla mutlu olabileceği fikrini insan varoluşunun temeline yerleştirilen bir dinamit gibi görmesinin, bu düşüncesini savunmak maksadıyla kendisine,

1 Bu çalışma, Haziran 2019 tarihinde Hatice Durna’nın Prof. Dr. Hüseyin Sarioğlu danışmanlığında tamamladığı “Soren Aabye Kierkegaard Felsefesinde Birey Olabilmenin İmkani” isimli yüksek lisans tezi esas alınarak üretilmiştir.

² Eğitim: Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Felsefe ABD.

modernizme karşı manifesto niteliği taşıyan bir misyon yüklenmesinin ve ileri sürdüğü benlik tasarısının izahı çalışmamızda amaç olarak benimsenmiş olup, çalışmanın konusu, Kierkegaard'ın varoluşu gerçekleştirme yolunda insanın karşısına çıkan engellerden biri olarak gördüğü modernizm ile sınırlandırılmıştır. Zira engeller arasında modernizmin yanı sıra, yanlış anlaşılmış Hristiyanlık ve Hegel felsefesi bulunmaktadır. Modernizmin dışındaki engellerin konumuz dışında bırakılmasının nedeni, onları incelemenin, Kierkegaard'ın tüm bir yaşam ve felsefe serüveninin ele alınmasını gerekli kılacak olmasıdır. Fakat bizim amacımız, Kierkegaard'a dair bütünlüklü bir felsefe tarihi tasviri sunmak değildir, bunun yerine Kierkegaard felsefesini oluşturan temel dayanakları açıklamak ve modernizmin insanlığa sunduğu mutluluk formüllerinin aksak yanlarını vurgulamak suretiyle, söz konusu aksaklıklara karşı Kierkegaard tarafından ileri sürülen eleştiri ve getirilen çözüm yollarına Kierkegaard okuyucularını nazikane hazırlamaktır.

1. Kierkegaard'ın Modern İnsan Eleştirisi

Kavramsal bir tarihe sahip olan modernizm düşüncesinde kişisel, kurumsal her türden problemin akla dayalı şekilde çözülebileceği öne sürülmektedir. Modernizmin yaşam, bilgi, kültür, toplumsal alanlarda hızla yayılarak daha derinlikli bir hal alması modern süreci başlatmıştır. Akıl her koşulda ön planda tutulduğundan modern çağ akıl çağı olarak da adlandırılmaktadır. Modernizm, insanı birey olarak tanımlarken, onu akılla özdeş görmektedir. Başka bir ifade ile modernizme göre, akıl ile bireyin birbirinden ayrı düşünülmesi olanaklı değildir. Evren karşısında insanın imkanı akıldır ve birey, sahip olduğu akla duyduğu güvenle her şeyin doğrusuna erişip, doğruyu inşa edebileceğini ve dışarıdan herhangi bir kaynağa ihtiyacı olmadığını düşünmektedir. Çünkü doğru tektir ve akıl onu bulmak için gerekli tüm donanımlara sahiptir. Bu düşüncenin kaynağında, o zamana dek Batılı insana dışarıdan bir otorite olarak kilisenin klavuzluk etmiş olmasından duyulan rahatsızlık vardır. Bu açıdan bakıldığında modernizmin, bireyi akıl ile özdeş görmesi bir anlamda kiliseye karşı da bir başkaldırıya işaret etmektedir.

Modernizmi belirgin kılan özelliğin güven anlayışı olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü insanlık daima hem kendisini hem de içerisinde bulunduğu çevreyi daha ileri noktalara taşımak istemiş ve bu hususta birçok buluş gerçekleştirmiştir. İnsanın her zaman plan yapan bir varlık olması ve modernizmle birlikte geleceği planlarken akla başvurması gelecekte emin olmak istemesinden, başka bir ifadeyle henüz yaşamadığı zamanlara şimdiden güven duymayı istemesindendir. Tam burada, modernizmin insan için tasarladığı benlik fikri ve onu mutlu etmesi adına geliştirdiği

mutluluk formülleri devreye girmektedir. Aklı temel alan birey mutluluğu garantilemiş, doğru olana erişmiş demektir. Kierkegaard'a göre, bireyi yaşama bağlayan olgu, tutku ve tutkudan hareketle seçim yapma özgürlüğüne sahip olmasıdır. Fakat yaşanan çağda tutkunun olmaması, yalnızca akla dayalı hareket edilmesi, insanın adım adım anlamsız yığınlar olan kalabalıklara dahil olması, çağın problemleri dolayısıyla kalabalıklara dahil olmanın insanlara varoluşlarını gerçekleştirmekten daha güvenli ve tercih edilebilir görünmesi modernizmin varoluşa ve insana zarar vermesine neden olmuştur. Bütünsel bir varlık olduğu gerçeği bir kenara bırakılan insan, tek yönlü şekilde ele alınmış, özgürlük ve zorunluluk, ruh ve beden sentezinden meydana gelen bir varlık olması dolayısıyla iç dünyasında beliren gerilim modernizm tarafından görmezden gelinmiş ve insan kendisine biçilen rolü oynamaya mahkum edilmiştir. Oysa söz konusu gerilim, insanın bireye dönüşebilmesi ve varoluşunu tamamlayabilmesi adına bir fırsattır. Onun kendine biçilen rolü oynamaya değil, kendi özgür iradesiyle seçim yapmaya ihtiyacı vardır. Seçim söz konusu olduğunda bir sentez varlığı olarak gördüğü insan için Kierkegaard, birbirinden farklı üç varoluş aşaması ileri sürmektedir: Estetik, etik ve dinsel varoluş aşamaları. Estetik aşama, insanın benlik tasavvuruna uzak olup, bedensel hazlarla alakadar olduğu, diğer bir ifadeyle varoluşunu tamamlamak istemediği için hazzı öncelikli gördüğü aşamadır. Etik aşama, modernizmin getirilerinden olan kamu ve kalabalığa dahil olmak suretiyle toplumsal ilişkilerin ön planda tutulduğu aşamadır. Son olarak dinsel aşama ise, insanın Tanrı ile bir aracı olmaksızın bağlantılı olduğu ve varoluşsal sürecin sonuna ulaşarak benlik tasavvurunu geliştirdiği aşamadır. Kierkegaard varoluş aşamaları için tarihten bazı isimler seçmiş ve onların düşünce, duygu ve eylemlerinden hareketle bulundukları aşamaların özelliklerine değinmiştir. Estetik aşamada Don Juan, etik aşamada Agamemnon ve dini aşamada da İbrahim'i konu almıştır. Her bir aşama varoluşsal sürece katkı sağlamakla birlikte bu aşamalardan birinde sabit kalmak Kierkegaard'a göre varoluşu tamamlama imkanının ortadan kalkmasına neden olmaktadır. Daha evvel de belirtildiği üzere insan tutku ve seçim yapma özgürlüğü ile bireye dönüşebildiği için, seçim yapmak varoluş açısından zorunlu bir hal almaktadır. Elbette kişi, bu aşamalardan estetik ya da etik aşamada kalmayı tercih edebilir. Bu bağlamda Kierkegaard'ın varoluş aşamalarında konu edindiği isimler değerlendirildiği zaman, Don Juan'ın hazzı öncelikli görme ve benlikten uzak olma eğiliminde olduğu, etik aşamanın karakteri olan Agamemnon'un kendine toplum içerisinde evrensel bir görev edindiği ancak bunun varolmaya ve tam bir birey olmaya yetmediği görülmektedir. Kierkegaard tarafından nihai aşama olarak görülen dini aşamanın, tutku, paradoks, korku, kaygı, umutsuzluk ve tüm bunların yanında iman gibi

Kierkegaard felsefesinin mihenk taşları olarak anılan kavramlarına sahip olan karakteri İbrahim, yaşadığı olumsuzluklara ve zorlu sınamalara rağmen bütün zorlukların üstesinden gelmiş, birey olma yolunda hayran olunası bir kararlılık ve teslim ile sonlu bir varlık olan oğlundan vazgeçmek suretiyle sonsuz olana erişmiş ve sonsuza teslimiyeti sayesinde de sonluyu yeniden kazanmıştır. Kierkegaard'a göre bu üç karakter arasında yalnızca İbrahim kendi benlik tasavvurunu oluşturabilmiştir. Estetik aşamada kalmayı yeğleyen Don Juan ile, etik aşamada kalan Agamemnon ise Kierkegaard'a göre birey olabilmenin imkanını ellerinden kaçırmış ve yarım/eksik birer varlık olarak yaşamlarını sürdürmüşlerdir. İki yaşam türü de kendi içerisinde bir değere sahip olsa da gerçek bir benlik tasavvurundan yoksun oldukları için, Kierkegaard açısından boşa harcanmış yaşamlardır.

2. Kierkegaard'da Benlik Tasarısı İçin Gerekli Kavramlar

Kierkegaard'a göre kendini ve varoluşunu tanıma, insanda doğal bir eğilim olarak kendisini göstermektedir. Bir benliğe sahip olmak adına geldiği dünyada insan, eksik bir varlık olduğunun farkına varır ve varlığını tamamlama gayretine girer. Kendini tamamlama yolunda yeterli düzeyde bilince sahip olmayan insan için “kaygı” ile tanışması kaçınılmazdır.³ Kaygı, Kierkegaard'ın düşünsel dayanakları arasında belki de ilk sıradadır. Çünkü varoluşunun belirsizliği insanı zorunlu olarak kaygılı olmaya itmektir. Varoluşçu felsefenin perspektifinden kaygının tanımı; yaşanılan dünyanın anlamsız, yarım, gaye ve düzenden yoksun olduğunun idraki sonucu meydana gelen duygu durumudur.⁴ Bu noktada kaygı ile endişe ve korku kavramlarının birbirine karıştırılmaması gerektiği belirtilmelidir. Endişe ve korkunun kimi zaman ne için duyulduğu belirgin olmayabilirken, kaygı belirli bir durum karşısında ortaya çıkan bir hissiyattır. Neye yönelik kaygı duyulduğu ilk etapta farkedilemese bile sonrasında kaygının kaynağının ne olduğu kişi tarafından idrak edilir. Nitekim kaygı, içerisinde bulunulan dünyada insanların kendilerini artık evlerinde gibi hissetmeme durumuyla eş zamanlı olarak kendisini göstermektedir.⁵ Kierkegaard'a göre kaygıyı bir eksiklik olarak değil, aksine insanın kendi kökenine ne denli yakın olduğunun kanıtı olarak tanımlamak gerekir. Kökenine yakın olan insanın kaygısı giderek daha derinlikli bir hal alacaktır. Burada Kierkegaard felsefesinin bir diğer dayanağı olan günah kavramı gündeme gelmektedir ki, günah yeryüzüne kaygı ile birlikte gelmiştir. Kierkegaard'a göre günahkarlığı insanın kendisine mal

³ Faruk Manav, Gökhan Gürdal, *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*, Sentez Yayıncılık, Ankara 2013, s. 94.

⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2013, s. 227-228.

⁵ Alastair Hannay, *Kierkegaard*, (Çev: Nur Nirven), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013, s. 234.

etmesiyle kaygı ortaya çıkmaktadır. Günahkarlığının farkında olmayan insan için ise kaygı durumu söz konusu değildir. Kaygıyı yaşantısında hiç deneyimlememiş kişiler için Kierkegaard, Adem'in kendini insan değil de doğadaki bir hayvan gibi hissettiği zamanı referans olarak göstermekte ve onun da o zamanlar kaygıdan uzak olduğunu dile getirmektedir.⁶ Kaygıdan sonraki kavram umutsuzluktur. Umutsuzluk, Kierkegaard'a göre herkesin bir şekilde yakalanacağı ölümcül bir hastalıktır.⁷ Hastalık ölümcül olmasına rağmen insan ölemez ve bu durum onu kendi varoluşunu gerçekleştirmeye yöneltir. Çünkü umutsuzluk kişinin varolması için ısrar eder.⁸ Anlaşılmaktadır ki, günah mefhumu ile karşılaşan insan kaygı duymaya ve umutsuzluğu en derinlerinde hissetmeye başlar ve Kierkegaard, bu sürecin insanlar için varoluşlarını gerçekleştirmek adına bir avantaj olduğunu ileri sürer. Benliğin oluşumunda anahtar bir kavram olan ironi, Kierkegaard için vazgeçilemeyecek kadar hayati bir anlama sahiptir. "İroni" sözcüğü gündeme geldiğinde şüphesiz birçok kimse Sokrates'i anımsamaktadır. Fakat Kierkegaard'a göre bu anımsama onun gerçekten ne anlama geldiğinin herkes tarafından bilindiği yönünde yorumlanmamalıdır. Sokrates'in yaşam ve felsefesini derinlikli olarak incelemiş bir kimsenin bile ironi kavramının anlamını özümsemiği söylenemez.⁹ Kierkegaard felsefesinde hakikatin, benlik tasavvurunun ifadesi, sonlu bir varlık olarak bireyin sonsuzla ilişkisi, ironi temelli olarak değerlendirilmektedir. Bir sonraki bölümde üzerinde durulacak olan modern çağın, bireyleri, kamuya endeksli kişiler haline getirmesi ve buna karşılık kalabalığa dahil olmayı reddeden ya da bir şekilde kalabalığa dahil olmasına rağmen kararlılıkla ondan sıyrılmaya çalışan bireyin gayreti de bizleri ironi kavramına götürmektedir. Varoluşu gerçekleştirme sürecinde ironi kadar dikkat çekici bir başka kavram olan paradoks karşımıza çıkar. Kierkegaard, kavramın anlam itibarıyla olumsuz görüldüğünü ancak bizlerin öyle düşünmemesi gerektiğine vurgu yapar. Çünkü paradoks, düşünürün sahip olduğu tutkuya kaynaklık etmesi bakımından son derece olumlu bir kavramdır. Varoluş paradoksal bir sancıyı gerektirir, bu bağlamda düşünürün paradokssuz olması, bir aşığın tutkusuz ve sıradan olmasıyla eşdeğerdir.¹⁰

3. Kamuya Endeksli Yaşamlar

⁶ Soren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, (Çev: Türker Armaner), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016, 47-48.

⁷ Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, (Çev: M.Mukadder Yakupoğlu), Doğubay Yayınları, Ankara 2014, s. 26.

⁸ Kierkegaard, a.g.e., s. 83.

⁹ Soren Kierkegaard, *İroni Kavramı*, (Çev: Sıla Okur), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2009, s. 13.

¹⁰ Soren Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, (Çev: Doğan Şahiner), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013, s. 33.

Popper, her insanın, felsefe yaptığının farkında olmasa dahi, aslında bir filozof olduğunu öne sürer. Bu savını, kişilerin düşüncelerini şekillendiren bir çevre içerisinde olmalarından ve geleneklerinden kaynaklanan yargılara sahip oldukları fikrine dayandırır. Popper'ın görüşünden hareketle kişinin düşünce dünyasının, bulunulan zaman ve mekanlardan etkilendiğini söylemek mümkündür.¹¹ 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan ve hızla yayılım gösteren modernizm, dönemin ruhuna sirayet etmiş ve o dönemde yaşayan insanları etkilemiştir. Fakat söz konusu etki Kierkegaard'a göre bireylerin düşünce dünyalarını geliştirmeleri, felsefe yapmaları ve tutku ile varoluşlarını gerçekleştirmelerinin önünü kesen bir etkidir, başka bir ifadeyle bir engeldir ve ortadan kaldırılması varoluş açısından zorunludur. Kierkegaard, yaşamış olduğu çağa bakışında karamsar bir tutum takınmaktadır. Ona göre bu çağ, kendini birey olarak görmekten aciz insanların, öznesi belli olmayan eylemlerin içerisine karıştığı bir çağdır ve varoluşun üzeri kamusal olguyla örtülmektedir. Kierkegaard, yaşadığı çağı, Kahkaha Benden Yana adlı eserinde aklın ve tefekkürün hüküm sürdüğü, ancak tutkunun eksik olduğu, ani bir heyecan ve ışıkla ortaya çıkan sonrasında ise yavaşça ışığını kaybeden bir çağ olarak tanımlar¹² ve ona göre bu çağ, bahsi geçen ani heyecanın ardından duyarsızlık ve miskinlikle bezenmiş bir çağ halini almaktadır.¹³ Bireylerin dahil olduğu ve içerisinde yok olup gittikleri yapıyı Kierkegaard, "kamu" ve "kamuoyu" kavramlarıyla izah etmeye çalışır. Ona göre her şeyin aynı seviyeye getirilmesi için bir hayaletin varlığı önceliklidir, bu hayalet her şeyi kuşatan fakat aslında bir hiç olan bir şey, bir seraptır, bu hayalet kamudur.¹⁴ Her şeyin aynı seviyeye gelmesi, başka bir ifadeyle seviyesizleştirilmesi düzenli olarak işleyen bir hayaleti, bir soyutlamayı gerekli kılar, işte o hayalet kamuoyudur.¹⁵ Anlamdan uzak yığınlar olan kamuoyuna dahil olan birey, artık birey değildir, benliğinden uzaklaşmış, kalabalıklara karışarak yitip gitmiştir. Tam bu noktada birbirinden korkunç iki felaketin varlığı gündeme gelir; ilki anonimlik, ikincisi de basındır. Anonim, herkes tarafından kullanılan ancak kimseye ait olmayan demektir. İnsanın durumu da bundan farklı değildir. Kierkegaard'a göre artık insan yok olmuştur ve basın tarafından, hiç kimsenin olmayan, ancak buna rağmen herkese ait olan duygu, düşünce, ruh hali ve niyetler sisinin içerisine hapsedilmiştir.¹⁶ Oysa bireyin nasıl bir yaşam süreceğini kendisinin seçmesi gerekir.

¹¹ Abdüllatif Tüzer-Ali Utku, *Sorgulanan Felsefe*, Elis Yayınları, Ankara 2018, s. 15-16.

¹² Soren Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, (Çev: Nedim Çatlı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013, s. 233.

¹³ Kierkegaard, a.g.e., s. 238.

¹⁴ Kierkegaard, a.g.e., s. 253.

¹⁵ Soren Kierkegaard, *Günlük ve Makalelerden Seçmeler*, (Çev: İbrahim Kapaklıkaya), Anka Yayınları, İstanbul 2005, s. 305.

¹⁶ . Kierkegaard, a.g.e., s. 427.

Bu nedenle Kierkegaard, bireyin yaşamına yönelik öne sürülen sosyal çözüm önerilerini kabul etmez.¹⁷ Kierkegaard'ın basına olan öfkesi o kadar şiddetlidir ki, basın için “sahibi olmayan köpek” yakıştırmalarını yapar. Kamuyu eğlendiren, güldüren, kamunun dedikodu yapması için malzeme sağlayan, gittiği her yere kamuyu da beraberinde götüren basın dünyası, Kierkegaard'a göre, modern insanı bilgilendirmesi ve eğitmesi için değil, eğlendirmesi için salıverilmiş “sahipsiz bir köpek” gibidir.¹⁸

4. Modernizmin Getirileri: Gevezelik ve Taklit

Bireylerin güvenli bir liman olarak gördükleri kamu ya da kalabalıkların dünyası, gösteri, yarışma, toplantı gibi kalabalığın yoğun olduğu etkinliklerde bireyi kendiyle baş başa kalmaktan, kendi iç sesini dinlemekten alıkoyar. Bu noktada Kierkegaard, modern insanı nitелеmek adına bazı kavramlara başvurur. Bu kavramlardan ilki “gevezelik”tir. Kalabalıklara karışan birey, varoluşun anlamını unutturken, aynı zamanda kendi içsel yaşantısının da zayıflamasına zemin hazırlamaktadır. Herhangi bir anlama işaret etmeyen gürültü, beraberinde gevezeliği getirdiğinden, artık insanın kendi gerçekliğinden söz etmek olanaklı değildir. Zira yalnızca içe bakışla elde edilmesi mümkün olan öznel hakikat, gevezelik nedeniyle insandan fersah fersah uzaklaşmaktadır. Gevezelik, kendisinin boşluğu anlamına gelen suskunluktan korkar. Çünkü suskunluk içe yönelmenin özüdür ve kendi içine dönen birey, esas problem olan varoluşla yüzleşir. Oysa gevezeliğin esas amacı insanı bu yüzleşmeden alıkoymaktır.¹⁹ Hakikate erişmek ve özsel bir varoluş gerçekleştirmenin koşulu yalnızlık ve suskunluktur. Hakikatin olanağını kalabalıkta gören modern anlayışa karşı Kierkegaard, “kalabalıkta hakikat yoktur” fikrini savunmaktadır.²⁰

Her birimiz kişiliğimizle ilgili başkalarıyla konuşurken kendimizi birtakım kural ya da prensiplere sahip bireyler olarak ifade ederiz. Öyle ki her konuya ilişkin bir davranış şeklimiz vardır. Belki başlangıçta onları neden ve nasıl geliştirdiğimizin bilincindeyizdir. Ancak zaman geçtikçe kendi koyduğumuz kurallar bizleri ele geçirir ve bunun farkında dahi olmayız. Bir süre sonra artık prensipler, birer göreve dönüşürler. Modern çağda tutkudan uzak insan, eylemlerinde tutku olmadığı için yaptıklarını yalnızca prensip gereği yapmaya başlar. Prensip, insana dışarıdan dayatıldığı ve tutku gibi içsel olmadığından orada başrol artık birey değil, bizatihi prensibin kendisi olmaktadır.

¹⁷ Kamuran Gödelek, *Kierkegaard*, Say Yayınları, İstanbul 2010, s. 71.

¹⁸ Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 257.

¹⁹ Vefa Taşdelen, *Benlik ve Varoluş: Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, Hece Yayınları, Ankara 2017, s. 45.

²⁰ Çetin Türkyılmaz, *Bunalım Çağı*, Bibliotech Yayınları, Ankara 20016, s. 35.

Dolayısıyla her şey yüzeysel ve gösteriş uğrunadır. Böylesi bir ortamda kimse söylediklerinin, yazdıklarının, yaptıklarının sorumluluğunu üstlenmez.²¹ “Kendi” olmaya ve yaptıklarının sorumluluğunu almaya cesareti olmayan insanın, Kierkegaard’ın gözünde bir sahtekardan farkı yoktur. Tüm sahtekarlığıyla modern insan, olduğu yerden olan biteni izlemeyi, kalabalığa karışarak varoluştan kaçmayı daha güvenilir bulmaktadır. Toplumsal hayatta dünyanın taleplerine uyabilmek adına maskeler takarak dünyayı kazanıyor olsak da, Kierkegaard’a göre bunu yaparak ruhlarımızı kaybediyor, bildik eylemleri yineleyerek hayat meşgalesi içerisinde etrafa dağılmış içi boş kabuklara dönüşüyoruz.²² Kierkegaard, tutkuya sahip birey ile tutkudan yoksun salt seyirci insan arasında yaptığı ayrımı, donmuş ve üzeri ince bir buzla kaplı nehrin tam orta yerinde duran mücevher örneği üzerinden anlatır. Burada Kierkegaard’ın yanıt aradığı soru şudur: Tutkuyla bezenmiş bireyler ile modernitenin aklın yalnız başına mutluluk getireceğini ileri süren nesnel izleyicileri arasındaki ayrım nedir? Örneğe göre, donmuş nehrin orta yerinde, onu alacak kişi ya da kişiler için ölüm tehlikesi barındıran bir mücevher vardır. Nehre yakından bakıldığında ince bir tabaka halinde de olsa buz, üzerine çıkmak için güvenli görünmektedir. Mücevheri almak adına yaşamını tehlikeye atan kişinin cesareti tutku dolu bir çağda alkışa değer bir davranış şekli olarak görülür. Kalabalık onunla heyecanlanır, onun kendinden emin tavrıyla gururlanır, şayet mücevheri alamayıp boğulursa onun adına ızdırap çeker, aksi olur da mücevhere ulaşırsa da ona adeta bir tanrıymışçasına taparlardı. Aklın hakim, tutkunun eksik olduğu modern çağda ise insanlar kendi akıllarını övebilmek adına, o kadar uzak bir yere gitmenin akıldışılığı konusunda birbirleriyle uzlaşırlar ve kalabalıkla birlikte güvenli buldukları bir noktadan o cesarete sahip kişiyi izlemeye koyulurlar.²³ Kierkegaard, mücevheri alıp alamayacağını bilmediği halde cesaret gösteren kişi üzerinden varoluşu gerçekleştirme noktasında kişilerin cesur olması gerektiğine dikkat çekmektedir.

Modern insanın bir diğer özelliği başkalarını taklit ederek varlığını sürdürüyor olmasıdır. Çünkü kendi olma cesaretini gösteremeyen kişiler taklit yapmayı ve bu yolla kalabalıklara karışıp dünya işleriyle meşgul olmayı daha güvenilir bulurlar. Kierkegaard, birey değil topluluk şeklinde varolma durumunu “vicdanı uykuya yatırmak” olarak nitelendirir. Ona göre kalabalığa dahil olmak, vicdanın fonksiyonunu gerçekleştirememesine sebep olmaktadır. Dünyadaki işlerle meşgul olmanın da vicdanı yürürlükten kaldırmaktan farkı yoktur. Enginarın ortası yerine yaprakları da yenebilir,

²¹ Taşdelen, a.g.e., s. 45-46.

²² Charles Guignon, *Kimim Ben?*, (Çev: Abdüllatif Tüzer), Lotus Yayınevi, Ankara 2008, s. 126.

²³ Soren Kierkegaard, *Meseller*, (Çev: Osman Çakmakçı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 55.

ancak yapraklar enginarın kalbindeki tadı vermez. Aynı şekilde ruhun dünyasında meşgale içinde olmak, kişiye başkalarını taklit etme ya da onlar gibi bir yaşam sürme olanağı tanımaz. Şayet kişi “kendi” olmak yerine başkaları gibi olmakla meşgul bir yaşam sürmüş ise Kierkegaard’a göre hayatı boşa harcanmış, kayıp bir hayattır.²⁴ Kierkegaard’a göre insanlar, birkaç sebepten ötürü başkalarıyla özdeş hayatlar yaşarlar. Bu sebeplerden ilki manevi bakımdan tembel olmalarıdır ki, söz konusu tembellikle hayatlarını, başkalarına ait olan sofralardan yere düşmüş kırıntılarla yetinerek sürdürürler. Bir diğer sebep ise, kendi yalanlarına inanan yalancılara dönüşmeleri ve bencilliklerinin vermiş olduğu rahatlıkla hareket etmeleridir.²⁵ Oysa Kierkegaard, her bir kimsenin içerisinde taşıdığı benlik için yaşantısını inşa etmesi ve bu yolla varoluş sürecini, yaşadığı müddetçe sürdürmesinin gerekli olduğunu dile getirmektedir. Bir anlamda kişi kendisine bunu borçludur. Bu sebeple varoluşsal süreçte tembelliğe de, kendini kandırmaya da yer yoktur.

SONUÇ

Kierkegaard’a göre, daima geleceği düşünen, geleceğin şimdiden daha konforlu, daha yaşanılır olmasını uman ve bu uğurda birçok buluşa imza atan modern insan, akli yönüne önem verdiği kadar varoluş sürecine ve eksik bir varlık olduğunu farketmesine rağmen de tamamlanmak adına kendi benliğine önem vermemiştir. Modernizmin insana sunduğu akıl temelli rahat ve mutlu yaşam formülleri, onu kendine uzaklaştırmış, yabancı bir varlık haline getirmiş ve birey olarak varolmasına engel olmuştur. İnsanın varoluşunu gerçekleştirmesi bir yana modernite, tüm yetkiyi akla vermekle dünya üzerindeki her bir insanı etkileyen iki büyük dünya savaşına sebebiyet vermiştir. Kalabalıklar arasında benliği yitip giden kişiler, aynı fabrikanın ürünleri gibi birbirleriyle özdeş yaşamlar sürerek, kendilerine sunulan hazır ortama ayak uydurmuş ve varoluş sloganına aykırı bir duruş sergilemişlerdir. Varoluşçu anlayış modernizmin aksine, her bir bireyin özünü kendisinin yaratmasını, bunu yaparken kararlı davranmasını ve özgür olmanın hakkını vererek özgürce seçimler yapmasını salık vermektedir. Kierkegaard’ın, benliğe yönelik yapılan tartışmalar içerisinde kendisine özgün bir yer edinmiş olmasının nedenleri arasında özgürlüğe, tutkuya, seçim olgusuna vurgu yapmasının yanında, insanın modernizm düşüncesinde olduğu gibi tek yönlü bir varlık olarak değerlendirilmesine karşı çıkması ve onu bütüncül bir yaklaşımla ele alması sıralanabilir.

²⁴ Soren Kierkegaard, *Tanrıya İhtiyaç Duymak*, (Çev: Zeynep Yeter), Fabula Kitap, İstanbul 2016, s. 29.

²⁵ Soren Kierkegaard, *Günlük ve Makalelerden Seçmeler*, (Çev: İbrahim Kapaklıkaya), Anka Yayınları, İstanbul 2005, s. 56.

KAYNAKÇA

CEVİZCİ Ahmet, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul 2013, 476 s.

GÖDELEK Kamuran, Kierkegaard, Say Yayınları, İstanbul 2010, 463 s.

GUIGNON Charles, Kimim Ben?, (Çev: Abdüllatif Tüzer), Lotus Yayınevi, Ankara 2008, 232 s.

HANNAY Alastair, Kierkegaard, (Çev: Nur Nirven), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013, 528 s.

KIERKEGAARD Soren, Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe, (Çev: Doğan Şahiner), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013, 117 s.

KIERKEGAARD Soren, Günlük ve Makalelerden Seçmeler, (Çev: İbrahim Kapaklıkaya), Anka Yayınları, İstanbul 2005, 784 s.

KIERKEGAARD Soren, İroni Kavramı, (Çev: Sila Okur), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2009, 366 s.

KIERKEGAARD Soren, Tanrıya İhtiyaç Duymak, (Çev: Zeynep Yeter), Fabula Kitap, İstanbul 2016, 253 s.

KIERKEGAARD Soren, Kahkaha Benden Yana, (Çev: Nedim Çatlı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013, 279 s.

KIERKEGAARD Soren, Kaygı Kavramı, (Çev: Türker Armaner), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016, 163 s.

KIERKEGAARD Soren, Meseller, (Çev: Osman Çakmakçı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2011, 135 s.

MANAV Faruk, GÜRDAL Gökhan, Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine, Sentez Yayıncılık, Ankara 2013, 145 s.

TÜRKYILMAZ Çetin, Bunalım Çağı, Bibliotech Yayınları, Ankara 2016, 166 s.

TAŞDELEN Vefa, Benlik ve Varoluş: Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme, Hece Yayınları, Ankara 2017, 358 s.

TÜZER Abdüllatif – UTKU Ali, Sorgulanan Felsefe, Elis Yayınları, Ankara 2018, 240 s.

SOFİZM VE POST-TRUTH

Selahattin KIRAL¹

1. Giriş

İnsanın gördüğü veya yaşadığı şeyleri anlamlandırma çabası ve merakı onu belli başlı sorular sormaya itmiştir. İlk olarak mitolojik ögeler içeren bu anlamlandırma çabasının cevapları yetmez olmuş ve insanları başka sorular ve başka cevaplar aramaya itmiştir. İlk filozoflar ana maddenin ne olduğu sorusuyla yola çıkmışlardır, sonrasında yaptıkları sistemli soru sorma ile birlikte doğa felsefesini oluşturmuşlardır. Bu felsefi çalışmalarda ana hareket noktasını Antik Yunan felsefesi oluşturmaktadır. Felsefenin ilgisinin insana dönmesi doğa felsefesinden sonrayı bulmuştur. Günümüzde -uzun bir atlama yaparak söylemek gerekirse- kendimizi postmodern denilen bir dönemde bulmuş bulunmaktayız. Çalışma Antik Yunan dünyasındaki Sofist düşünürlerin insanı merkeze alarak gerçekleştirdikleri dönüşümle, günümüzde post-truth ile yaşanması muhtemel olan dönüşüm arasında, iletişimin artması temelinde, bir benzerlik olduğunu varsaymaktadır. Çalışma bu iddiasını doğrulayabilmek açısından Sofistlerin zamanındaki dönüşümleri ve Sofistlerin düşüncelerini açıklamaya çalışacak; sonrasında da günümüzde yaşanan dönüşümlere odaklanmaya çalışacaktır. Çalışma iki dönemin de kendiliğe özgü olduğunun, önceki döneme kıyasla iletişimin artması olarak görmektedir. Çalışma post-truth kavramının Türkçeleştirilmesi için öne sürülen kavramların neden kullanılamayacağını belirttikten sonra, “yalan-gerçekler” şeklinde Türkçe bir karşılık sunmaya çalışacaktır.

2. Antik Yunan ve Sofizm

Antik Yunan dünyasında felsefi sistemin insanların yaşamına ait sorunlara ve sorulara değinmesini Sofistlerin başlattığını söylemek yanlış olmayacaktır.² Sofistlerin bu gelişmeyi başlatabilmelerinin altında yatan neden ise ekonomik ve siyasal gelişmeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Ekonomik olarak sayılabilecek olan bir gelişme, ticaretin büyük bir ivme kazanmasıdır. Şarap ve zeytinyağına olan talebin yüksek olması nedeniyle, üzüm ve zeytin üretiminde bir artış

¹ Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü Doktora öğrencisi, selahattinkiral1996@gmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0001-9789-5610

² Alaeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002, s. 130.

gerçekleşmiştir.³ Gerçekleşen bu ticaret para akışıyla birlikte bilgi akışının da yoğunlaşmasına sebebiyet vermiştir.

Siyasi gelişmelere bakacak olursak yasa kavramının anlamındaki bir değişikliğe dikkat çekmek gerekmektedir. Önceleri yasalar tanrıların koymuş oldukları kaideleri içerdiği düşünülen aristokratik içeriğe sahip olan sözlü yasalardı. Bu yasaların yalnızca soylular tarafından yorumlanabilir olması hoşnutsuzluğa ve tutarsızlığa neden olmaktadır. Yaşanan iç karışıklıklar nedeniyle sözlü yasalar, Drakon tarafından yazıya dökülmüşlerdir. Bu yazıya dökme işlemi polis içerisindeki huzursuzluğun azalmasında fazlaca etkili olmamış ve Solon yasaları ile bazı yasalar değiştirilmiştir. Yasaların değiştirilebilir nitelikte olmaları neticesinde yasalar, kutsallıklarından arındırılmış ve sorgulanabilir hale gelmişlerdir.⁴ Karl Popper’a göre yasaların sorgulanabilir olması kapalı toplumdan açık topluma geçişe işaret etmekte ve insanlığın geçirdiği en derin devrimlerden birisi olarak nitelendirilmektedir.⁵

Siyasi olarak yaşanan bir diğer gelişme Pers savaşlarıdır. Pers İmparatorluğunun Yunan yarımadasına saldırmasıyla başlayan bu savaşlar, Yunan polislerinin birleşmelerini beraberinde getirmiştir. Bu savaşlar yönetime katılması öngörülen silah taşıyan insan sayısında da artışa yol açmış ve aşağı sınıfların da siyasal yaşama katılmalarına yol açmıştır.⁶ Atina önderliğinde birleşen Yunan polisleri Attika-Delos Deniz Birliği’ni kurmuşlardır. Birlik zamanla Atina polisinin hegemonyası altına girmiş ve Birlik için toplanan yardımlar Atina’nın zenginleştirilmesi için kullanılmaya başlanmıştır.⁷ “Böylece Atina “halkı” bir anlamda son derece geniş ve kendi içinde çeşitli bir egemen sınıf durumdaydı. Bu ekonomik sınıf görünümüne, pek öyle üreten servetin adaletli bir biçimde bölüşülmesi yoluyla değil, sömürüden sağlanan kazançların bir kısmının Atina halkının fakir kesimlerini yoksulluktan kurtarmak için harcanmasıyla varılmıştır.”⁸

Birlikteki hegemonyası ile zenginleşen Atina polisi Yunan dünyasının her yerine demokrasi ihraç etmeye çalışarak aristokratik iktidarları uzaklaştırmaya çalışıyor ve tepki topluyordu. Atina içerisinde, ticaret yoluyla güçlenen kesimlerin iktidarda etkili olmaya başlaması, sınıfsal çatışmalar, halk desteğini almak için günlük çıkar peşinden gidilmesi gibi nedenler liderlerin niteliklerini de

³ Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge Kitabevi, Ankara 2013, ss. 18- 19.

⁴ Ağaoğulları, ss. 29- 30.

⁵ Karl R. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, (Çev. M. Tunçay, & H. Rızatepe), Liberte Yayınları, Ankara 2017, s. 184.

⁶ Ağaoğulları, s. 41.

⁷ Ağaoğulları, ss. 43-44.

⁸ Gordon Childe, *Tarihte Neler Oldu*, (Çev. M. Tunçay & A. Şenel), Alan Yayıncılık, İstanbul 1982, s. 141’den akt. Ağaoğulları, s. 44.

değiştirmiştir. Bu dönemde liderden ziyade demagoglardan bahsetmek yerinde olacaktır. Demagog kelimesi, “halkın duygularını kamçılıyarak, gerçekdışı güzel sözler söyleyerek onu kazanmaya çalışan politikacı anlamını kazandı. Demegoglar genellikle varlıklı, iyi eğitim görmüş ve gözü yüksekte olan kişilerdi.”⁹

Sofistler döneminde yaşanan demokrasiye geçiş ve Sofistlerin bu demokraside oynadıkları öğretmen rolü oldukça önemlidir. Sofist kelimesi Yunanca “sophia” kökünden gelmekte ve bilgili, bilgin anlamında kullanılmaktayken, Sofistlerin para karşılığı ders vermeleri, kelimenin öğretmen anlamına gelecek bir şekilde kullanılmasına da neden olmuştur.¹⁰ Sofistlerde ortak bir tema olarak gördükleri insanı temele almalarından başka, yaşadıkları dönemde okullaşmamış olmaları da bir diğer ortak yönlerini oluşturmaktadır. Şenel’e göre Sofistlerin bir okula veya tapınağa bağlı olmaması onların tarihte ilk defa serbest meslek düşünürleri olarak nitelenmelerine olanak sağlamaktadır.¹¹ Bazı sofistleri saymak gerekirse; kendisine ilk defa sofist diyen Protagoras, Gorgias, İsokrates, Hippias, Alkidamas, Thrasymakhos, Kallikles gibi isimler örnek olarak verilebilir. Kurulu düzeni eleştiren Sofistler, eleştirdikleri düzenin yerine bir yenisini getirmemişlerdir.¹² Sofistlerin bilginin para karşılığında aktarılabilir olduğunu söylemesi, bilginin kalıtsal bir şekilde aristokratlara ait olmasını isteyenlere karşı demokratik bir cevap niteliğinde olmuştur.¹³ Ancak yaşanan dönemdeki demokrasi anlayışına baktığımızda bugünkü anlamda bir demokrasiden bahsedilemeyecek olması önemlidir.

Antik Yunan düşüncesi açısından oldukça önemli olan Sofistlerin düşünceleri felsefenin konusunun doğadan insana doğru bir geçiş içerisinde olduğunu bizlere işaret etmektedir. Dönem özellikleri açısından bakılacağı zaman ekonomik ve siyasi bir dönüşümün olması da aynı döneme denk düşmektedir. Bu dönüşümün siyasi olanı, yönetime daha fazla sayıda insanın katılımının sağlandığı demokrasi olarak karşımızda durmaktadır. Bu dönüşümlere felsefi açıdan bakıldığında, insanın merkeze alınması veya siyaset ve ahlak gibi insana özgü konuların felsefenin temelini oluşturması bu dönüşümlerin diğer tezahürlerini oluşturmaktadır. Antik Yunan demokrasisi yurttaş sayılan kesimin doğrudan katılımı ile gerçekleşmektedir. Bu durum da beraberinde siyasal alanın merak edilmesine ve öğrenme arzusunun artmasına neden olmuştur.¹⁴ Doğrudan katılımı doğrudan

⁹ Ağaoğulları, s. 49.

¹⁰ Şenel, s. 130. Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yayıncılık, İstanbul 2005, ss. 10- 11.

¹¹ Şenel, s. 130.

¹² Göze, s. 11.

¹³ Şenel, ss. 130- 131. Göze, s. 11.

¹⁴ Ağaoğulları, s. 77.

söz sahibi olan yurttaş için başarılı olmanın birincil şartı karşıdaki kişiyi ikna etmek ve güzel konuşmaktır.¹⁵

Sofistler çeşitli konularda para karşılığında bilgi veren kişiler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Sofistlerin çeşitli konulardaki uzmanlıklarının birleştiği alan ise etkili hitabet yeteneğine sahip olmaları anlamında belagat veya retoriktir. Etkili konuşmanın bir sanat olarak öğretilabilir olduğunu düşünmektedirler. Bu durum beraberinde eğitim alabilecek parası olan insanların fikirlerini daha etkili ifade etmesine neden olmayı getirmektedir. Bir diğer deyişle konuşmanın alıcısı konumundakilerin konuşanın fikirlerinin doğruluğuna katılması, kısaca ikna edilmeleri, Sofistlere göre öğretilebilecek bir şeydir. Sofistler açısından önemli olanın söylenenin içeriğinden ziyade karşı tarafı ikna etme olarak görülmesi, kendilerine karşı olumsuz bakışın bir diğer yönünü oluşturmaktadır. Ağaoğulları'na göre Sofist kavramına yüklenen dört nitelik bulunmaktadır; Sofistler, bilgili kişilerdir, siyasal açıdan öğretme rolündedirler, retorik konusunda yetkin kişilerdir ve son olarak da safsatacı kişilerdir.¹⁶ Sofistlere göre genel bir gerçekten bahsetmek mümkün değildir, gerçek denilen şey insandan insana değişmektedir.¹⁷ Bu nedenle de Sofist anlayışa göre, “metron antropos panton” yani insan her şeyin ölçüsüdür.¹⁸

İnsan yapısı olduğu anlaşılan gelenekler, kurumlar, kurallar gibi şeyler kutsal değerde değildirler ve zaman içerisinde değişmektedirler.¹⁹ O halde devlet de insan yapısı olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanların devleti kurmadaki amacı doğadaki canlılara karşı hayatta kalabilmek için birlikte yaşamak ve yardımlaşmaktır. Doğadaki canlılar karşısında insanların güçsüz olması onların eşit olduğu anlayışına işaret etmekte ve demokratik bir eşitlik ilkesinden bahsedebilmek mümkün gibi gözükmektedir.²⁰ Ancak daha önce bahsettiğimiz gibi Sofistlerin hepsinin bu düşüncede olduğunu söylemek yanlış olacaktır, diğer bir Sofist düşünüşe göre, devletin insan yapısı kurum olduğu onaylanmakta ancak temelinde eşitliğin değil gücün, kuvvetin yattığı öne sürülmektedir. Bu anlayıştaki Sofistlere göre devlet kuvvetin ifadesidir ve güçlünün güçsüze karşı işine geldiği gibi davranması veya kurallar koymasısıdır.²¹

¹⁵ Göze, s. 10.

¹⁶ Ağaoğulları, ss. 78- 80.

¹⁷ Göze, s. 11.

¹⁸ Şenel, s. 131.

¹⁹ Göze, s. 11.

²⁰ Göze, s. 12.

²¹ Göze, s. 13.

Antik Yunan siyaset hayatında oldukça önemli yer tutan Sofistleri, bilgiye bakış açıları çerçevesinde birinci ve ikinci kuşak Sofistler olarak iki grupta sınıflandırmak mümkündür. Çalışma açısından önemli olan ve üzerinde durulacak olan ikinci kuşak Sofistler için geçerli olan anlayışa göre, diyalektik açıdan inceleme veya tartışma haklı çıkmaktan ziyade kazanmak veya kaybetmek üzerine kurgulanmıştır. İkinci kuşak Sofistler Atina demokrasisinin yozlaşmasında etkili olduğu söylenmektedir.²² Çünkü onlar için neyin söylendiğinden ziyade nasıl söylendiği önemlidir. Yanlış düşünce diye bir şey olmadığı ve en ufak bir şeyi bile bilen kişinin geriye kalan her şeyi bildiği çıkarımında bulunmaktadırlar.²³

3. Post-truth

2016 yılında Oxford Dictionaries post-truth kelimesini yılın kelimesi seçmiştir. Sözlüğe göre kelime, insanların gerçeklerden çok hislerine ve inançlarına göre verdiği tepki durumları ile ilgilidir.²⁴ Bu yönüyle kelime tek bir olgu olan gerçekten ziyade, insandan insana değişebilecek olan his ve inançların ön plana çıkarılmasına işaret etmektedir. İnsanlar için artık gerçeğin bir önemi bulunmamaktadır, insanlar inanmak istediklerine inanma eğilimindedirler.²⁵ Keyes'e göre, yıllarca resmi ağızlardan söylenen yalanlar –Vietnam, Watergate, İrangate ve Irak- bizim hissizleşmemize neden olmuştur.²⁶ Kelimeyi ilk defa kullanan Tesich, halk olarak bizler, yöneticilerimize gerçeği saklamalarına gerek olmadığını; gerçeği inkar etmelerinin yeterli olacağını söylediğimizi ifade etmektedir.²⁷ Bu noktada gerçeği gizlemenin ille de yanlış bir şey olmadığı, yalancılık olmadığı dikkate değerdir; hata yapmak, aldatma, aldatılma gibi tabirleri kullanmak daha masum gelmektedir.²⁸ Post-truth kavramı hem insanların söylediklerindeki dikkatsizliğe hem de dinlediklerindeki dikkatsizliğe işaret etmektedir, bu dikkatsizlik ise artık her yerde olan enformasyonlara ve dezenformasyonlara insanları açık hale getirmektedir.²⁹

Siyaset ile etik arasındaki ilişki her dönemde karşımıza çıkan bir olgudur, bu doğrultuda siyasi çıkar açısından gerçeği çarpıtmak veya yalan söylemek her dönemde varolan bir şeydir. Siyasetçiler demokratik kurallar gereği genellikle doğruları eğip bükmektedirler.³⁰ Siyaset ile etiğin

²² Ağaoğulları, s. 95.

²³ Ağaoğulları, s. 95.

²⁴ Oxford Dictionaries, Erişim Tarihi: 29.04.2022, <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/>:

²⁵ Ali Özgan, “Hakikatin Ölümü ya da Ölümlü Hakikat”, *Etkileşim*, 3 (6), 2020, s. 170.

²⁶ Ralph Keyes, *Hakikat Sonrası Çağ*, Tudem Yayın Grubu, İzmir 2017, s. 20.

²⁷ Steve Tesich, “A Government of Lies”, *The Nation Magazine*, 1992, s. 12.

²⁸ Keyes, ss. 22- 23.

²⁹ Susan Haack, “Post “Post-Truth”: Are we There Yet?”, *Theoria* (85), 2019, s. 261.

³⁰ Sergio Sismondo, “Post-truth?” *Social Studies of Science*, 47 (1), 2017, s. 3.

incelenmesinde sonuca odaklanan teolojik ve niyete odaklanan deontolojik olmak üzere iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Teolojik yaklaşıma, Machiavelli, Max Weber, Jeremy Bentham, John Stuart Mill gibi isimler; deontolojik yaklaşıma da Immanuel Kant örnek olarak verilebilir. Çalışmanın kapsamını genişletmemek adına siyaset ve etik arasındaki bu ayrıma değinilmeyecektir. Çalışma için önemli olan yalanın artık gerçek bir şey olarak kurulması ve söylem ile yeniden üretilmeye çalışılmasıdır. Bu nedenle etik ile arasındaki bağ sonuca odaklanma ve bu sonuç için her şeyin mübah görülmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada halkın siyasetçilerden beklentileri de önemli bir nokta gibi gözükmemektedir, özellikle de Amerika örneğine bakacağımız zaman. 2016 Amerikan Başkanlık seçimlerinde Cambridge-Analytica Skandalı bu minvalde değerlendirilmeye açık gibi gözükmemektedir. Donald Trump Başkanlığa başladığı Şubat 2017’de onun dürüst olduğuna güveniyor musunuz sorusuna verilen cevap %55 hayır olmuştur.³¹ Bu doğrultuda söylenebilir ki, zaten Trump’tan %55’lik bir oranda dürüstlük beklenmemektedir. Bu nedenle Trump’ın Başkanlık döneminde 993 günde söylediği 13.435 yalan ve yanıltıcı ifade şaşırtıcı olmamıştır.³²

Postmodernizmin yükselişi küreselleşme ile birlikte gerçekleşmiş, yaşanan çözüm hareketlerinin yerlerine herhangi bir şeyin doldurulmaması gerçeği karşımıza çıkmıştır. Mevcut bilgi yapılarının sorgulanması ancak yerine herhangi bir şey koymadan yıkılmasının sonucu Sismodo’ya göre demokratikleşmeden ziyade otoriterleşmeye doğru olacaktır.³³ Benzer şekilde Haack’a göre, doğruluğa olan ilginin azalışı tiranlığa davet edebilecek bir yapıya sahip olabilir.³⁴ Kitlelerin kendi düşüncelerini dilediği gibi beyan edebilmeleri ve herhangi bir çekinme olmadan kendilerini ortaya koyabilmeleri bu dönemin ayırt edici özelliği gibi durmaktadır.³⁵

İletişim teknolojilerinde yaşanan devrimler ile birlikte özellikle sosyal medyanın yapısı post çağının bir özelliği gibi durmaktadır. İletişim önceki döneme kıyaslanacağı zaman oldukça hızlı ve kesintisiz bir şekilde gerçekleştirilebilmektedir. Önceleri yalnızca tüketici konumunda olan insanlar, yeni iletişim teknolojileri ile birlikte aynı zamanda üreten konumundadırlar.³⁶ Her insan istediği konuda, isteği şekilde bilgi üretimi yapabilecek konumda olması, bilgilerin doğruluğu ve büyüklüğü konusunda sıkıntılara işaret etmektedir. Ancak bu noktada bireyin anonimliği ve sorumluluk duyma

³¹ David Leonhardt, *Trump's Lies*, The New York Times, Erişim Tarihi: 23 Haziran 2017.

³² M. Baç, “Hakikatin Soruşturulması, Ötelenmesi ve Geri Dönüşü Üzerine”, *Pasajlar Post-Truth Çağı*, 2 (4), 2020, s. 19’dan akt. Melih Çoşgun, Post-truth: Hegemonya’nın Yeni İdeolojik Aygıtı, *Akademik Hassasiyetler*, 8 (15), 2021, s. 74.

³³ Sismondo, s. 3.

³⁴ Haack, s. 265.

³⁵ Yalın Alpay, *Yalanın Siyaseti*, Destek Yayınları, İstanbul 2020, s. 17.

³⁶ Özgan, s. 174.

gereksinimi olmaması olgusu gerçekliğin tahrifatını arttırıcı bir etki yaşatmaktadır.³⁷ Bilgi çağında yaşadığımız düşünüleceği zaman daha çok bilgi, daha hızlı yayılan bilgi aynı zamanda yanlış ve dikkatsiz bilgi yaymayı da hızlandırmaktadır.³⁸ Bu nedenle bilgilerin doğrulanmasına odaklanan bağımsız bazı kurumlar ortaya çıkmıştır, bunların sayısının da giderek artması beklenmektedir. 2016'da 113 bağımsız doğrulama kurumu vardır³⁹, 2021'de bu sayı 342'dir⁴⁰, 2022'de ise 356 aktif doğrulama kurumu bulunmaktadır.⁴¹

İletişimde kullanılan verinin büyüklüğü göz önüne alınacağı zaman karşımıza bazı güçlükler çıkmaktadır. Üretilen verinin bu denli büyük olması neticesinde, kalitede azalış, bilginin önemsizleşmesi, bilgi, bilginin kaynağı, bilginin doğruluğu gibi etmenler göz ardı edilmektedir.⁴² Gerek 2016 yılındaki Başkanlık seçiminde gerekse de Brexit oylamalarında doğruluğu kanıtlanmamış ve kanıtlanmayacak da olan birçok argüman yetkili ağızlar tarafından kullanılmış ve kitlelerde de destekçi bulmuştur.⁴³ Bu iki örneğin bize gösterebileceği bir şey, seçmenlerin ikna edilmesi yerine manipüle edilmesinin tercih edildiği ve siyasetçilerin de buna uygun söylem kullandığıdır.⁴⁴ Kitle artık yalnızca inanmak istemektedir, neye inanması gerektiği veya nasıl inanması gerektiği lider tarafından ona söylenmelidir. Kitle açısından bu söylenenin herhangi bir mantıksal süzgeçten geçirilmesi gerekmemektedir.⁴⁵ Kitleler üzerinden de post-truth okuması yapmak mümkün gibi gözükmekteyse de çalışmanın içeriği açısından buna girilmeyecektir.

“Yalan gerçeklerin” kendine özgüllüğü de bir bakıma bu noktada ortaya çıkmaktadır; hem ortaya çıkan bilgilerin niceliksel olarak çokluğu hem de gerçekliğinin artık bir öneminin kalmaması. Bireyler kendi inandıkları görüşten kişilerin görüşlerini takip etmek istemektedirler, karşı tarafın görüşlerinin ise herhangi bir önemi bulunmamaktadır. Bu durum da beraberinde bireye kendi inanışları çerçevesinde gerçeklik üretilmesi sonucuna bizi götürmektedir.⁴⁶ Bu noktada insanların, kendi düşüncelerini mantıklı mı, safsata mı, önemli mi, önemsiz mi gibi bir ayrıma gitmeden

³⁷ Ahmet Güven, “Hakikatin Yitimi Olarak Post-Truth: Bir Kavramsallaştırma Denemesi”, *İnsan & İnsan*, 7 (23), 2020, s. 31.

³⁸ Haack, s. 265.

³⁹ Alpay, s. 53.

⁴⁰ Newslabturkey, Erişim Tarihi: 30 Eylül 2021, newslabturkey.org.

⁴¹ Reporterslab, Erişim Tarihi: 26 Nisan 2022, reporterslab.com.

⁴² A. Yılmaz, T. Yolcu, K. Özkaynar & Ö. S. Aykaç, “Siyasal Pazarlama ve Siyasal İletişimde Post-Truth: Donald Trump Örneği”, *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 21 (2), 2020, s. 300.

⁴³ Orhan Şener, Post-truth neden bu kadar gündemde?, Teyit. Org. Erişim Tarihi: 27 Kasım 2016.

⁴⁴ Sismondo, s. 4.

⁴⁵ Alpay, s. 39.

⁴⁶ Özgan, s. 182.

yaymaya çalışması ön planda tutulmaktadır. Diğer bir deyişle post-truth çağı için, saçmalıkların çok değerli olduğu bir çağ nitelemesi yapılabilecek gibi durmaktadır⁴⁷

Siyasi liderler iktidara gelmek için ve iktidarlarının devamı için propagandayı kullanarak gerçekleri esnetmektedirler. Ancak Amerikan siyasetinde Donald Trump için bunu söylemek pek gerçekçi olmayacaktır, özellikle de Donald Trump'ın iktidara gelişinde veya Başkanlığı sırasında kullandığı dil propaganda olarak gerçeği esnetmekten ziyade, doğrudan gerçekliğin tahrifini içermektedir. Bu nedenle de çalışma açısından post-truth kavramının en açık göstergelerini bize sunmaktadır. Post-truth kavramının basitçe propagandaya indirgenmesi hatalı bir kullanım olacaktır.⁴⁸ Çünkü kavram postmodernizm ile bağıntılı olarak gerçeklerin göreliliğine işaret etmektedir.⁴⁹

3. 1. Post-truth Kelimesine Türkçe Çeviri Önerisi

Post-truth kelimesi 2016 yılında Oxford sözlüğü tarafından yılın kelimesi seçilmiştir. Bu seçimin nedeni olarak da 2016 Amerikan Başkanlık seçimi ve Brexit referandumu süreçlerini görmek mümkündür. Kelimenin kullanımı daha gerilere gitse de yaygınlık kazanması gerçekten de bu yıllarda olmuştur. Kelimenin Türkçe karşılığı konusunda yaygın bir birliktelik olmamakla birlikte bir takım öneriler de bulunmaktadır. “Hakikatin önemsizleşmesi”⁵⁰, “hakikat sonrası”, “gerçeklik ötesi”, “gerçeklik sonrası” gibi bir çok Türkçe karşılık önerilmektedir.⁵¹ Kelime, birebir şekilde çevrilirse, post nitelemesi “sonrası” olarak çevrileceği için, kelime; hakikat, gerçek sonrası veya ötesi anlamına gelmektedir. Ancak kelimenin bu anlamda kullanımı kelimenin muğlaklığını daha da arttıracaktır. Bu nedenle çalışma post-truth kelimesine, içeriğini de hesaba katarak, “yalan gerçekler” karşılığını önermektedir. “Yalan gerçekler” karşılığı hem kavramın içeriğindeki gerçeklerin çarpıtılmasına hem de yalanların kurularak gerçekler haline dönüşmesine atıfta bulunmaktadır. Bu noktada yalan kitlelerin duymak istediği şeyi ifade etmekten ziyade, gerçek ise kurulan veya kurulması gereken bir şey olarak karşımızda durmaktadır.

4. Sonuç

Çalışma açısından post-truth ile kitleler arasında kurulabilecek olan bağıntı, postmodernizm ile post-truth arasında kurulabilecek olan bir bağıntının sonraki çalışmalarda kullanılabileceğine

⁴⁷ Sismondo, s. 3.

⁴⁸ Güven, s. 23

⁴⁹ Güven, s. 28.

⁵⁰ Alpay, 27.

⁵¹ Coşgun, s. 70.

işaret etmek yerinde olacaktır. Çalışmada Antik Yunan demokrasisinin gelişimine ve kurulan kurumlara çalışmanın uzunluğu nedeniyle değinilememiştir.

Çalışma Sofist düşüncenin ortaya çıkmasında daha önceki dönemlerde görülmeyen ticari gelişmelerin iletişimsel gelişmelere yol açtığını iddia etmektedir. Buna göre yapılan ticaret ile birlikte hem ekonomik hem de düşünsel akışın merkezi Atina polisi olmuştur. Yaşanan ekonomik gelişmeler beraberinde siyasal dönüşümlere de sebebiyet vermiş ve aristokratların elinde bulunan yasalara hâkim olma tekeli ortadan kaldırılmıştır. Doğrudan katılıma dönük bir demokrasinin işlediği Atina polisinde yurttaşların, etkili olabilmek için, mahkemede kendisini savunabilmek için karşı tarafı ikna etmesi gerekmektedir. Bu nedenle de Sofistlerin öğretmenliğine ihtiyaç duyulmaktadır. Sofistler, bütün değerleri sorgulamaktayken yerlerine yenilerini koymamaktadırlar; bu durum beraberinde kendi değerlerini savunmalarından ziyade, karşıdakinin değerlerini yenmeyi veya karşıdakinin değerleriyle ilgili çekinceleri ortaya koymalarını getirmiştir. Bu durum ise en uç noktada en küçük bir şey bilen her şeyi bilmektedir anlayışına sebebiyet vermiştir.

Çalışma benzer şekilde post-truth kavramını da iletişimde yaşanan ilerlemelerin bir sonucu olarak görmektedir. Bunun temelinde ise ekonomik olarak tüm dünyanın birbirine bağlanması ve kesintisiz bir bilgi akışının gerçekleşmesini görmektedir. Yaşanan bu ekonomik gelişmelere koşut olarak postmodern anlayışın, her şeyi yapı-söküme uğratması ve yerine bir şey koymaması görülmektedir. İletişim alanında yaşanan gelişmeler beraberinde tüketici pozisyonunda olan insanların içerik üretebilmelerini getirmiştir. Ancak insanların ürettikleri içeriklerde anonim olabilmek özgürlükleri, düşüncelerinin doğru olması gerektiği çekincesinde bulunmamaları ve sorgulamadan kabul etmeleri post-truth'un özelliği olarak görülmektedir. Bu noktada belki de sormamız gereken soru toplumumuzun nasıl bir yol almak istediği ile ilgilidir. Toplumumuzu gerçeklik üzerine mi kuracağız yoksa çarpıtılmaya müsait “yalan gerçekler” üzerine mi?⁵² Bu minvalde yalan insanlara duymak istedikleri şeyi söyleme, gerçek ise bu söylenen şeyin kurulması olarak karşımızda durmaktadır. Bu nedenle çalışma post-truth kelimesine Türkçe “yalan gerçekler” karşılığını önermektedir. Böylelikle kavramın içeriğine uygun olarak hem kavramın içeriğindeki gerçeklerin çarpıtılmasına hem de yalanların kurularak gerçekler haline dönüşmesine atıfta bulunulmak istenmektedir. Bu noktada yalan kitlelerin duymak istediği şeyi ifade etmekten, gerçek ise kurulan veya kurulması gereken bir şey olarak karşımızda durmaktadır. Diğer bir deyişle

⁵² Selahattin Kırıl, “Açık Toplum ve Düşmanları: Woodrow Wilson ve Liberalizm”, *Nazilli İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 1 (2), 2020, s. 156.

post-truth kavramının ideolojik bir kullanımına atıfta bulunarak bu kurulmayı bir süreç ve pratikten bağımsız düşünölemeyeceğini varsaymaktayız. Ancak bu ideolojik kullanımın somut bir süreç veya pratikte nasıl karşımıza çıktığına bu çalışmanın kapsamı doğrultusunda değinilemeyecektir. Yine de post-truth kavramına karşılık olarak kullanılabilecek olan “yalan gerçekler”in ideolojik olarak nasıl bir pratik içerisinde olduğu hakkında çalışmaların mümkün olduğu düşünölmektedir.

İnsanlar sürekli olarak bir şeylere inanma ihtiyacı içerisinde ve bu inanacakları şeylerin de başkaları tarafından onaylanması arayışı içerisindeyler. “Herkes kendi fikrine sahip olma hakkına sahiptir, ancak kendi olgularına/ gerçeklerine/ hakikatlerine sahip olma hakkı yoktur.”⁵³ Bu açıdan insanın kendi inanışlarını başkalarına dayatmaması gerekmektedir de içerisinde bulunduğumuz zaman diliminde yapılan şey, insanların kendi inanışlarını temellendirmek için gerçeklik üretme çabasıdır.

Sofist düşünceye yönelik eleştiriyi yalnızca ikinci kuşak Sofistleri göz önünde bulundurarak yapmak, Sofistlere yönelik büyük bir haksızlığı da beraberine getirecektir. Yalçınkaya’ya göre, Sofist düşünce insanlık tarihine en büyük aydınlanma döneminden birini armağan etmişlerdir. Bunun nedeni ise yerleşik kalıpların, gelenek ve göreneklerin, siyasal düzenin, dinlerin bütöncöl olarak hümanist bir bakış açısıyla eleştirilmesinden kaynaklanmaktadır.⁵⁴

Kaynakça

Ağaoğullar, M. A. (2013). Kent Devletinden İmparatorluğu. Ankara: İmge Kitabevi.

Ağaoğulları, M. A., Türk, D., Yalçınkaya, A., Yılmaz, Z., & Zabcı, F. (2016). Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler. (M. A. Ağaoğulları, Dü.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Alexander, R. (2013). Legislative branch appropriations in 2014. Washington: U.S. Government Printing Office.

Alpay, Y. (2020). Yalanın Siyaseti. İstanbul: Destek Yayınları.

Baç, M. (2020). Hakikatin Soruşturulması, Ötelenmesi ve Geri Dönüşü Üzerine. Pasajlar Post-Truth Çağı, 2(4).

⁵³ R. Alexander, *Legislative branch appropriations in 2014*, U.S. Government Printing Office, Washington 2013, s. 899'dan akt. Özgan, s. 185.

⁵⁴ Ayhan Yalçınkaya, “Yunan Uygarlığı İçinde Polis ve Siyaset”, içinde, Mehmet Ali Ağaoğulları vd. *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, İletişim Yayınları, İstanbul 2016, s. 78.

- Childe, G. (1982). Tarihte Neler Oldu. (M. Tunçay, & A. Şenel, Çev.) İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Coşgun, M. (2021). Post-truth: Hegemonya'nın Yeni İdeolojik Aygıtı. Akademik Hassasiyetler, 8(15), 67- 82.
- Göze, A. (2005). Siyasal Düşünceler ve Yönetimler. İstanbul: Beta Yayıncılık.
- Güven, A. (2020). Hakikatin Yitimi Olarak Post-Truth: Bir Kavramsallaştırma Denemesi. İnsan & İnsan, 7(23), 20- 36. doi:<https://doi.org/10.29224/insanveinsan.577956>
- Haack, S. (2019). Post "Post-Truth": Are we There Yet? Theoria(85), 258- 275. doi:10.1111/theo.12198
- Keyes, R. (2017). Hakikat Sonrası Çağ. (D. Özçetin, Çev.) İzmir: Tudem Yayın Grubu.
- Kıral, S. (2020). Açık Toplum ve Düşmanları: Woodrow Wilson ve Liberalizm. Nazilli İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 1(2), 143- 160.
- Leonhardt, D. (2017, Haziran 23). Trump's Lies. The New York Times: <https://www.nytimes.com/interactive/2017/06/23/opinion/trumps-lies.html?mtrref=www.nytimes.com&gwh=8E4EFD010EB2D462A6FB2C19FAD8BA32&gwt=pay&assetType=PAYWALL> adresinden alındı
- Newsabturkey. (2021, Eylül 30). newsabturkey.org: <https://www.newsabturkey.org/2021/09/30/dogrulama-kuruluslari-gercekten-etkililer-mi/> adresinden alındı
- Oxford Dictionaries. (2022, 04 29). Oxfordlearnersdictionaries. <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/>: <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/post-truth?q=post-truth> adresinden alındı
- Özgan, A. (2020). Hakikatin Ölümü ya da Ölümlü Hakikat. Etkileşim, 3(6), 168- 188. doi:doi:10.32739/etkilesim.2020.6.80
- Popper, K. R. (2017). Açık Toplum ve Düşmanları. (M. Tunçay, & H. Rızatepe, Çev.) Ankara: Liberte Yayınları.

- Reporterslab. (2022, Nisan 26). reporterslab.com: <https://reporterslab.org/fact-checking/> adresinden alındı
- Sismondo, S. (2017). Post-truth? *Social Studies of Science*, 47(1), 3- 6.
- Şenel, A. (2002). *Siyasal Düşünceler Tarihi*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Şener, O. (2016, Kasım 27). Post-truth neden bu kadar gündemde? Teyit.org: <https://teyit.org/post-truth-neden-bu-kadar-gundemde> adresinden alındı
- Tesich, S. (1992). A Government of Lies. *The Nation Magazine*, 12- 14. thefreelibrary: <https://www.thefreelibrary.com/A+government+of+lies.-a011665982> adresinden alındı
- Yalçınkaya, A. (2016). Yunan Uygarlığı İçinde Polis ve Siyaset. M. A. Ağaoğulları, D. Türk, A. Yalçınkaya, Z. Yılmaz, F. Zabcı, & M. A. Ağaoğulları (Dü.) içinde, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler* (s. 19- 90). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yılmaz, A., Yolcu, T., Özkaynar, K., & Aykaç, Ö. S. (2020). Siyasal Pazarlama ve Siyasal İletişimde Post-Turth: Donald Trump Örneği. *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 21(2), 298- 309.

İBRAHİM'İ VE İMANI ANLAYAMAMAK

Tuğçe Arslan¹

Giriş

Aklın ve bilginin felsefenin odak noktası olduğu Aydınlanma döneminin etkileri hala sürmekteyken bir “varolan” olarak insanın sadece akıyla değil, tüm varoluşuyla da var olduğu görüşünün geliştirilmesiyle varoluş düşüncesi kendini göstermeye başladı. Sistematik, merkeziyetçi ve modern felsefeye ters düşen bu düşünce, varolmanın sadece -sözüm ona Descartes’ın savunduğu- düşünmekten ve akıl yürütmekten ibaret olmadığını belirtir. Zira geleneksel felsefe için varolan insan bilen bir varlıktır. Epistemolojinin yanı sıra varoluşçular temel felsefi problemin var olmanın kendisi olduğunu savunur. Bu çerçeveye göre modern felsefede ortaya çıkan sistematik düşünceler ve merkeziyetçi kavramlar “gerçek benliği aradan kaldırır”.² Düşünebilme yetisinin ve aklın cazibesine kapılan modern felsefe varolmanın, böylelikle insan olmanın getirisindeki geri planda kalanı- ama temel olanı- görmezden gelerek felsefelerini oluşturmuştur. Varoluşun temeline inilmeden bir sistem oluşturulması ve bu sistemin merkez kabul edilmesiyle varolmanın hakiki yanı daha da gizlenmiştir. Varoluşçu filozoflar bu gizin üstünü açarak varoluşun olumlu ve olumsuz tüm yönlerini ortaya çıkarmayı hedefler. Varoluş üzerine inceleme yapan filozoflardan biri olan Soren Kierkegaard sistemli felsefeye karşı çıkarak bizzat bir düşünür veya filozof olarak anılmayı istememektedir. Kişisel hayatı ve toplumdan hoşlanmaması onun varoluşçu düşüncesinin ortaya çıkmasına yardımcı olarak sonunda imana ve aşkın olanla kurduğu bağa ulaştığı bir düşünce geliştirmiştir. O –özellikle Camus olmak üzere- felsefesinde dine kaçtığı yönünde eleştirilmiştir. Camus onun güvenli alana yani dine kaçtığını söylemekle birlikte bu hareketini felsefi intihar olarak değerlendirmektedir.³ Nitekim Kierkegaard’ın İbrahim ve iman için söylediklerinin temelinde onun

¹ tugce5.arslan@gmail.com

² Frank Northen, *Beş Egzistansiyalist Felsefenin Klasığı*, çev., Vahap Mutal, İstanbul: Hareket Yayınları, 1971, s. 34.

³ Şule Feyza Güngör, “Felsefi İntihar ya da Absürdü Aşkınlaştırmak: Camus’nün Kierkegaard Eleştirisini Sorgulamak”, *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi*, 12 (2019), s. 118.

varoluşa dair düşünceleri bulunmaktadır; söz gelimi dine kaçarken varoluşun aşkın olanla anlamlı olacağına varan bir düşünceyi gün yüzüne çıkarmıştır.

Birey Olarak Varolma

Kierkegaard varolmanın tam anlamıyla anlaşılmayacağını öne sürerken varoluşun değişken ve devinim halini içeren bir yapıya tekabül ettiğini vurgular; bu nedenledir ki varoluş kendini tamamlamış bir mevcudiyet değildir.⁴ Anlaşıldığı ve kavrandığı yerde Var, değişim içinde olduğundan başka bir yapıya bürünecek ve yine anlaşılmazlığın sınırları içinde kalacaktır. Varoluşun bir yerden başka bir yere ulaşır gibi tek yönde, düz bir şekilde ilerlediği de söylenemeyecektir. Nitekim ulaşılma amacını taşıyan bir güzergâhın her daim bir sonu bulunmaktadır. Kierkegaard tamamen olmasa da varolmayı anlayabilmek için varoluşun dışında değil, -bir birey olarak- içinde bulunulması gerektiğini düşünmektedir.⁵ Yalnızca varolan Var’a dâhilken varoluşa dair bir takım bulgulara ulaşılabilir. Bu bulgular doğrultusunda varolan varoluşunu anlamaya çalıştığında tek tek bireylerin bulunduğu bilincine varır; Kierkegaard’ın düşüncesinde önemli bir kavram olan “birey/fert” varlığın en yadsınmaz ve değişmez özelliğini taşır: “Var olmak, bir fert olmak manasına gelir.”⁶ Böylelikle birey bu varoluşta tekil anlamda varolmaklığını koruma suretiyle varoluşsal anlamlara ulaşabilir.

Bireyin sahip olduğu anlamlar ve dış dünya ile kurmuş olduğu ilişkide benimsediği değerler kendini göstermeye başlar ve birey bu değerlerce yaşantısını sürdürür. Buna göre devinime dâhil olarak varoluşun anlaşılan kısmı birey için o anda, yani şimdide gerçekleşir. Ancak bu kavranan kısım şimdinin ilerisinde geçerliliğinin korumasını muammada bırakır. Başka bir ifadeyle birey varoluşun anlamına şimdide ulaştıktan sonra o anlama, gelecekte de ulaşması belirsizdir. Aynı zamanda varolmanın tek bir anlamının olmadığını düşünen Kierkegaard varoluşun her birey için farklı anlamlar taşıdığına değinir. Modern felsefenin bir eleştirisi niteliği taşıyan bu görüşe göre bir başkasının varolması bana ya da öteki olana anlam ifade etmemektedir. Zira modern felsefe için varolmanın farklı ve tek tek anlamları bulunmamakta, bir “insan” olmaklığın ve “var” olmaklığın ortak ya da tümel anlamı bulunmaktadır. Bu nedenle modern felsefe varoluşun anlamını ve

⁴ Vedat Çelebi, “J. P. Sartre ve S. Kierkegaard’ın Varoluşçuluk Düşüncelerinin Karşılaştırılması”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (2013), s. 248.

⁵ Soner Soysal, “Kierkegaard’nun Öznel-Nesnel Ayrımı Temelinde Tekil Birey Anlayışı”, *Kilikya Felsefe Dergisi*, 2 (2019), s. 95.

⁶ Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, ss. 35-36.

hakikatini genel-geçer bir yaklaşımla ortaya çıkardığını iddia etse de yanılmaktadır. Herhangi bir varolanın ve onun varoluşunun hakikati, yaşantısında sahip olduğu değerler ve ilişkilerden oluşmaktadır; zira bu varoluşun sistematik bir düşünce tarafından kavranması düşünülemez.

“Ben” olan varolanın tin olmaklığına vurgu yapan Kierkegaard’a göre bireyin, yaşantısını ve buna bağlı olarak değer yapılarını oluşturması üç aşamalı bir sentezi gerektirmektedir. Ortaya çıkacak söz konusu sentezlerin ilki tin ile beden arasındaki ruh, ikincisi sonlu ile sonsuz arasındaki an veya şimdi, üçüncüsü ise zorunlu ile özgür arasındaki olanaklı olandır.⁷ Bu bağlamda tin, beden, sonlu, sonsuz, zorunlu, özgür, ruh, şimdi ve olanaklı olan sentezler doğrultusunda birey kendi benliğinin temelini kurarak varoluşunun karakterinin özelliklerini yapılandırmış olur. Göz ardı edilmemesi gereken nokta ise bu sentezlerin hepsine ihtiyaç olduğudur. Nitekim söz konusu sentezlerin herhangi biri benlik için dâhil olmazsa orada sentezin bahsi geçmez; böylece sentez oluşmadığı için benliğin tam anlamıyla benlik halini alması güçleşir. Bunun yanı sıra Kierkegaard’a göre bu sentezlerle birlikte benliğin oluşmasıyla tanrıya, yani aşkın olana daha da yakınlaşılması mümkündür. Çünkü birey benliğini gerçek anlamıyla kendi değer ve normları sayesinde oluşturduğu yaşantısında tanrıyla ilişkisinin temelini de kurmuştur. Dolayısıyla benlik aşkın olanın haricinde düşünülemeyecek bir boyuta ulaşmıştır. Başka bir ifadeyle birey benliğinde varoluşunun gerçek anlamına tanrısız sahip olamamaktadır.

Varoluşa Dair Hakikat

Varoluşa dair olan hakikatin en önemli hakikat olduğunu düşünen Kierkegaard bireyin kendi benliğini, değerlerini ve yaşantısını inşa ederken nesnel hakikatten ziyade öznel hakikati temel alması gerektiğini düşünür.⁸ Bireyin yaşantısını oluşturacak ve ona bir nevi yol gösterecek hakikatin varoluşla ilgili olanı ve nesnel değil, öznel olanın gerçek benliğe ulaştıracağı savunulur. Söz konusu hakikatlerden nesnel hakikat, varoluşa dair benliği oluşturacak herhangi bir bilgi vermeyen bir hakikat olup, varolmanın nesnel yönüne vurgu yapan ve tüm varolanlar için genel-geçer olan hakikattir. Ancak varoluş sadece maddesel olmadığı için nesnel hakikat varoluştaki kavrayışın aslını bireye vermeden onun nesnel yanının süregitmesini sağlayan bilgiler verir. Başka bir ifadeyle nesnel dünya ne ise nesnel hakikat de odur. Nesnel hakikatin öznesi olan birey ise hem olagelen herhangi bir değeri hem de kendi değerini henüz kurmamıştır. Buna göre denebilir ki nesnel hakikatin öznesi

⁷ Çelebi, “J. P. Sartre ve S. Kierkegaard”, s. 251.

⁸ Soysal, “Kierkegaard’nun Öznel-Nesnel”, s. 94.

varoluş olarak tekil olmayıp tümel olan tüm varolanları kapsayabilen bir öznedir. Nesnel hakikatin öznesi söz gelimi kendi kültüründeki şu veya bu değeri gerçek anlamıyla içselleştirebilen bir özne değildir; benliği bulunmayan nesnel bir öznedir. Bu bağlamda nesnel hakikatin dünyası dış dünyadaki maddeselliğe tekabül etmekle birlikte tümel özneler için geçerli olabilecek unsurları içerir. Bu unsurlar genel-geçer olmaklığıyla değişmeyen gerçekliği ele almaktadır; ancak Kierkegaard için gerçeklik tıpkı varoluş gibi değişen ve dönüşen bir yapıdır.⁹ Dolayısıyla nesnel hakikatin sözünü ettiği gerçeklik sahil değildir ve varoluştan dışlanmış haldedir. Tümel özneler ve nesnel gerçeklik böylece gerçekliğin asıl yönü olan varoluşun iç yüzüne değinmemiş olur.

Öznel hakikat ise tümeli dayatmadan tikel bireylerce varoluşu anlamaya çalışır. Nesnel hakikatte olduğu gibi özneler için her durumda geçerli olacak gerçeklik anlayışı yoktur; bu nedenle ne doğru ne de yanlış bilinmektedir. Tam bir bilinmezliğin içinde öznel hakikatin özneleri kendi gerçekliklerini, yani varoluşa dair anlamlarını bulacaklardır. Nesnel hakikatin her daim söyleyecek ve değerlendirecek bir sözü bulunurken öznel hakikat belirlenimsizliğin içinde, öznesine sadece kurduğu yaşantısına bağlı bir şekilde sahip çıkmasını söyler. Nesnel hakikat aşkın olanı –tanrıyı- kavramada maddesel dünya ile sınırlı kaldığı için yetersizdi. Ancak öznel hakikatte birey söz konusu sentezlerinden “sonsuzluk” ile “aşkın” olanı kavrayabilmektedir. Böylece öznel hakikatin öznesi yaşantısında sonlu ve bedenli yapısını göz ardı etmeden tin, ruh ve sonsuzu sentezler. Buna göre birey kendi benliğini oluştururken sonsuzluk senteziyle tanrıyla bir ilişki kurar ve bireyin kurduğu bu ilişki diğer bireylerin aşkın olanla kurduğu ilişkiden farklı olarak kurulur; nitekim her birey benliğini farklı şekillerde oluşturur. Kierkegaard’a göre sonsuz olan tanrıyla kurulan bu ilişki her birey için farklı yapıyı teşkil etmekle birlikte sürekli bir çabayı da içermektedir. Çünkü birey gerçek benliğini kurarken varoluşunda da değişikliğe uğrar, bu değişiklik bireyin tanrıyla olan ilişkisine etki eder; böylelikle ilişki değiştiğinde varoluşu da değişikliğe uğrar.¹⁰

Öznel hakikat varoluşun ve tanrının kavranabilirliğine olanak tanırken birey ise bu hakikatleri kavrayarak kendi değerlerini oluşturur. Birey dışarıdan gelen değerleri sorgulamadan ve benimsemeden yaşantısına dâhil etmez; zira değerleri sorgusuzca yaşantısına dâhil eden birey yaşantısını kendisi değil, bir başkası kurmuş olur. Böylelikle o birey gerçek benliğine ve varoluşuna ulaşamaz. Birey eğer gerçek varoluşuna ve kendine ait olan bir yaşantı kurmak istiyorsa o noktada sorgusuzca kabul ettiği değerleri yıkıp kendi değerlerini kurması gerekmektedir. Ancak Kierkegaard

⁹ Soysal, *a.g.e.*, s. 93.

¹⁰ Soysal, “Kierkegaard’nun Öznel-Nesnel”, s. 98.

bireyin içinde bulunduğu kültür ve değerleri doğru bulduğunda ve inandığında, sorguladığı ve benimsediği müddetçe yaşantısına dâhil edebileceğini de belirtmektedir. Birey kendi değerlerini kurmasa da bir başka değeri benimsediğinde gerçek benliğinden uzaklaşmaz ve varoluşun hakikatinden ayrılmadan tanrıyla olan ilişkisini kurma imkânını kaybetmez.

İbrahim'in Sınavı

Kierkegaard'ın felsefesinde özel olarak iman anlayışı incelendiğinde dine aşkın olan bir anlayışa sahip olduğu görülmektedir. Bu çerçevede inanca giden yol absürde inanmayı ve umut etmeyi gerektirir. İman ve inanç anlayışını İbrahim'in yaşadıkları üzerinden konu alan Kierkegaard, Tevrat'ın, hikâyeyi İbrahim'in neler çektiğine değinmeden anlattığını düşünür. İbrahim'in canından çok sevdiği oğlunu kurban etmek için gittiği yolda neler çektiğini ve yaşadığı paradoksu Tevrat anlatmaz. Kendisi aynı zamanda İbrahim'i ve onun imanını tam olarak anlayamadığını da belirtmektedir. Nitekim ona göre kimsenin İbrahim'i anlamadığı gibi imanına da ulaşamamaktadır. İbrahim, Kierkegaard için tanrıyla olan ilişkinin en önemli örneklerinden birisidir; öznel hakikatte kendi değerini oluşturarak varoluşunun anlamını yakalamış ve böylece aşkın olanla ilişki kurmuştur.

Tanrı imanını her daim korumaya çalışan İbrahim'i sınar ve geç yaşta sahip olduğu oğlu İshak'ı kurban etmesini ister. Jean Paul Sartre bu konuyla ilgili olarak İbrahim'in duyduğu sesin meleğin sesi mi yoksa şeytani bir varlığın sesi mi, bilinemeyeceğini söylemektedir.¹¹ Bu isteği tanrı değil de yalnızca aşkın bir varlık olduğunu iddia eden biri söylemiş olsaydı tepkisi tartışılmayacağı üzere olumsuz olacaktı. Ancak İbrahim bu isteğin tanrıdan geldiğine inandı ve tanrının isteğinden şüphe etmedi, iman etti. İmanın yaşamın tümünü kapsaması gerektiğini düşünen Kierkegaard için iman absürdü içerdiği gibi paradoksu da barındırır. Bu bağlamda İbrahim tanrının isteğini yerini getirmek ve Moriya Dağına ulaşmak için üç gün süren yolculuk boyunca içinde kederi barındırarak ama aynı zamanda iman ederek absürdü umut eder. Bu absürt tanrının ona verdiği İshak'ı ya geri vermesi ya da yeni bir oğul bahşetmesiydi.

Kierkegaard İbrahim'in içinde bulunduğu paradoksu etik erekbilimsel ile açıklamaktadır.¹² Buna göre bireyin evrensel, yani tümel olan etiğin karşısında kendisini tekil olarak konumlandırması dini olarak günahıdır. Bireyin yapması gereken tekillikten kurtularak kendisini tümele teslim etmesidir. Bu teslimiyette özne tümelin karşısında tekilliğini eriterek tümele kurban etmiş olur. Bu

¹¹ Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev., Asım Bezirci, İstanbul: Say Yayıncılık, 2019, s. 43.

¹² Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev., Nur Beier, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019, ss. 77-78.

doğrultuda İbrahim kendini tekil olarak tümele -tümelden üstün gelecek şekilde- teslim eder. Normal şartlar altında tümelin ya da evrensel etiğin tekilden üstün olması gerekirken absürt olacak şekilde tekil tümelden üstün olur. İşte imanın paradoksu burada yatmaktadır. Kierkegaard imanı aynı zamanda mutlak olanın karşısına mutlak varlığımızla çıkılması gerektiğini söyler.¹³ Dolayısıyla denebilir ki İbrahim mutlak olanın karşısına tekil olarak çıktı. İbrahim'in içinde bulunduğu paradoks işte budur; nitekim mutlak olanın karşısında tekilliği ortaya koymak günahtı, ancak tanrı onu sevdi ve imanını takdir etti. Böylece İbrahim'in içinde bulunduğu durum ve onun ne kadar büyük bir insan olduğu imanındaki paradoksla gün yüzüne çıkartılmış olur. O absürde inanarak daimi bir suskunluk ve kederle iman etmeye devam etti; ne sorguladı ne de şüphe etti. Çünkü İbrahim imanını öznel hakikat ile kurdu ve öyle benimsedi ki hiçbir güç aşkın olanın sınamasında bile imanını yerinden oynatmadı.

İbrahim'in babalık vazifesini ve çok sevdiği oğlunu kurban etmesi rasyonel anlamda açıklandığında, büyük günah işlediği söylenebilir ve cezalandırılması gereken bir eylemde bulunduğu düşüncesine varılabilir. Ancak İbrahim'in sınanması rasyonel olarak bakıldığında hikâye çok eksik kalmaktadır. Hem İbrahim'in hem de imanının rasyonel izahının olamayacağını düşünen Kierkegaard imanın paradoksla mümkün olduğunu belirtmektedir.¹⁴ Zira absürt ve paradoks içeren bir şeyin rasyonel izahı doğru bir şekilde yapılamamaktadır. Buna göre İbrahim'in bu hikâyesinden etkilenerak çocuğunu tanrı için kurban eden bir babanın imanı, İbrahim'in imanına yaklaşamaz. Söz konusu babanın çocuğunu kurban ettiği varsayıldığında tanrının onu artık çok sevdiğini düşündüğünden mutluluğa kapılacak ve imanıla gurur duyarak herkese bunu anlatacaktır. Ancak İbrahim sadece keder içinde susarak iman eder. Aynı zamanda Kierkegaard'a göre İbrahim'in İshak'ı sevdiği gibi seven hiçbir ebeveyn yoktur. Nitekim öyle biri bulunsaydı bile onun -etik olarak- tümel karşısındaki amacı -telosu- tekil değil, tümel olacaktı. Dolayısıyla İbrahim'in iman şövalyesi olması ona büyük bir mutluluktan ziyade suskunluk ve kederi getirmiştir. İbrahim kimseyle konuşamazdı; çünkü kimse anlamazdı. Şayet konuşsaydı bile karşıdaki kişi anlamayacağı için konuştu sayılmazdı.¹⁵ Onun yanında yürüyecek ve onu dinleyecek kimse de yoktu. İnsanlar İbrahim'in, imanı için bulunduğu teslimiyeti alkışlamadı; sırtını sıvazlayarak "Tanrı aşkı ve iman için yaptın, senin yanındayız." demedi. Nitekim bir iman şövalyesinin bunlara ihtiyacı da yoktu.

¹³ Muharrem Şahiner, "Kierkegaard'a Göre İmanın Gereği: Bireysel Varoluş", *Sosyal Bilimler Dergisi*, 14 (2017), s. 291.

¹⁴ Şahiner, "Kierkegaard'a Göre", s. 295.

¹⁵ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 44.

Trajik Kahraman ve İman Şövalyesi

Tanrı sadece İbrahim'in imanını sınamaktadır; ne bir evrensel amaç ne de insanlığı ilgilendirecek bir olaydır bu. İbrahim'in oğlunu kurban etmesi bir grup insana, hatta tek bir insana fayda sağlamaz; faydanın haricinde herhangi bir etki de bulunmaz. İşte bu noktada Kierkegaard iman şövalyesi olan İbrahim ile trajik kahraman arasındaki farka değinir. Trajik kahraman olarak görülen Kral Agamemnon Truva seferine çıkmadan önce kâhinler tanrının ondan kızını kurban etmesini istediğini söyler.¹⁶ Agamemnon ise bu görevi kabul edip kızını savaşı kazanmak için kurban eder. Ardından halk onun bu kederini ve yapması gerekeni anlayışla karşılayarak acısına ortak olur. Onun yaptığı etik açısından makul bir davranıştır; nitekim çoğunluğun hayatına karşı bir kişinin hayatı söz konusudur. Bu noktada iman şövalyesi ile trajik kahramanın arasındaki fark göze çarpar. Evet, ikisi de kederli bir görevin içindeydi; ancak trajik kahramanın acısına ortak olanlar ve onunla yürüyenler bulunmaktaydı. İman şövalyesinin ise acısına ortak olacak kimsenin bulunmadığı gibi onu anlamaya çabalayan da yoktu.

Trajik kahraman çoğunluğun iyiliği için kızını kurban ederek etiğin dışına çıkmamaktadır; onun tümelin karşısındaki telosu yine tümel içindir. Agamemnon, -etiğin içine dâhil olan- evlat sevgisini ve ona karşı sorumluluklarını daha büyük bir etik için feda etmiştir. Bir başka ifadeyle trajik kahraman emin olduğu şeyi daha emin olduğu şey uğruna kurban eder.¹⁷ Nitekim kızını kurban etmesi savaşı kazanmasının önünü kesin olarak açar. Trajik kahramanın bu hamlesi hem ona hem de halkının zaferle mükâfatlandırmasını sağlayacak faydaya ulaştıracaktır. İman şövalyesi ise tümelin karşısına tekil olarak, etiği aşarak çıkmaktadır. İbrahim ne daha büyük bir etik uğruna ne de çoğunluğu ilgilendiren bir durum için evladını feda eder; onunki kişisel bir meseledir. Aynı zamanda tanrının ondan oğlunu kurban etmesini isterken iman şövalyesi absürde inanır; ancak tanrının ona oğlunu geri vereceğinden ya da yeni bir oğul bahşedeceğinden emin değildir. İman şövalyesi tam anlamıyla bir belirlenimsizliğin içinde sonsuza –tanrıya- olan inancının benimsenmiş kuvvetiyle, inandığı değerden ve imanından vazgeçmez.

Kimin daha büyük olduğu belli değildir. Trajik kahraman kendini tümel olarak tümele teslim etmesiyle, iman şövalyesi ise tekil olarak tümele teslim olmasıyla bir büyüklük göstermektedir. İman bakımından ise kolayca denebilir ki iman şövalyesinin imanı trajik kahramanın imanından çok

¹⁶ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 81.

¹⁷ Kierkegaard, *a.g.e.*, s. 85.

daha büyüktür, aynı zamanda daha meşakkatlidir. Çünkü Kierkegaard'a göre trajik kahraman evrensel etik için hamlesini yapar ve görevini orada bitirir; artık rahatlayabilmektedir. Kızını halkı ve zaferi için kurban edip savaştan kazanarak ayrılacağının önünü kimse ve hiçbir güç kesememektedir. Trajik kahraman hem evrensel etik için hem de halkı için üstüne düşeni yerine getirdikten sonra sonuca ulaşmış olur. İman şövalyesinin görevi ise asla bitmez. Nerede ve ne zaman imanının sınanacağını bilmeyerek yaşamını devam ettirmektedir. Yalnız bir şekilde, her an yeni bir sınanma gelecek kaygısıyla imanını korumaya çalışmaktadır; zorluk buradadır. İman şövalyesi yalnızdır; onun mücadelesi yalnızca onu ilgilendirir ve ona arka çıkacak kimse bulunmaz. Çünkü iman şövalyesinin imanı kendisinedir. Bunun yanı sıra İbrahim bir başkasına imanı öğretmeye de kalkışmamaktadır. Nitekim Kierkegaard imanın benlikte olduğu gibi herkeste aynı şekilde olacak bir yapıya sahip olmadığını belirtmektedir. Bu yüzden İbrahim kimseye iman öğretmenliği yapmamıştır; o varoluşun hakikatini kavrayabilme potansiyeline ulaşmış bir birey olarak her bireyin kendi benliğini ve buna bağlı olarak tanrıyla olan ilişkisini kurduğunun bilincindedir. Sözde öğretmenlik yapan ve arkasına mürit toplama isteğinde olan trajik kahramandır.¹⁸ Evrensel etik için yaptığı görevlerin herkes için yapılması gereken bir norm olduğunu düşünür ki ona arka çıkanlar da söz konusu eylemin etik bir değer taşıdığını düşünmektedir. Aynı zamanda trajik kahramanın onunla birlikte ağlayanları da bulunur. Zira Agamemnon kızını kurban etmeden önce hem onunla birlikte hem de halkıyla birlikte acısını paylaşmıştı. İbrahim ise tanrının isteğini ne eşiyle ne de oğluyla paylaşabilmişti. İshak'ı Moriya Dağına götürdüğü son ana kadar açıklama yapmamıştı; çünkü içten içe biliyordu ki anlamayacaklardı. Son tahlilde Kierkegaard için İbrahim'in avuntusu iman etmeye devam etmesiydi.

Estetik, Etik ve Dini Evre

İbrahim'in imanına kıyasla, daha ulaşılabilir bir iman yolculuğu kişinin varoluşunu kavramasından geçmektedir. Bu doğrultuda özne kendi varoluşunu ortaya koyarken belli evrelerin içinde bulunur. İmanın herkes için ayrı ve özel olduğunu düşünen Kierkegaard imana ulaşmanın bu üç evreden geçmekle mümkün olduğunu belirtmektedir. Bu evreler sırasıyla estetik, etik ve dinseldir. Özne dış etkenlere teslim olmadan kendi içinde varoluşunu gerçekleştirmelidir. Buna göre estetik evrede bulunan özne hayatında etik kuralları uygulamaya yeltenmeyen ve geçici hazlarla kendini oyalayan bir yaşam tarzına sahiptir. Estetik evrenin öznesi seçimleriyle kendi yaşantısını ve değerlerini

¹⁸ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 106.

oluşturmayarak henüz kendini seçmemiştir. İnandığı bir değer ve bu değere göre karar verme potansiyeline ulaşmadan yalnızca zevklerine ve isteklerine odaklanmıştır. Özne aynı hazlarda uzun vadede mutluluk sağlamadığı için sürekli farklı hazları tercih ederek mutlu olmayı çabalar. Ancak ne kadar çabalarsa –batakılıkta çırpınır gibi- o kadar mutsuzluğa batacaktır. Nitekim özne kendi zevki ve isteklerini dinlese de asıl ilgisi dışarıdadır; kendisiyle haz temelli bir ilişki kurarken dışarıdan gelecek arzuların kaynağına odaklanır. Bu nedenle özne varoluşunu anlamlandırma ve benliğini kurma kaygısı gütmaz. Dolayısıyla bu evrede tanrıya -aşkın olanla- bir bağ söz konusu değildir. İşte absürtle karşılaşma ve duygusal olarak kaygıyı, endişeyi ve sıkıntıyı hissetme bu evrede gerçekleşmektedir.¹⁹ Özne tüm o zevklerden tatmin olamaz ve asıl mutluluğun hazlarda olmadığını düşünmeye başlar. Bu noktada içinde nedenini bilemediği bir sıkıntı hisseder; bu sıkıntı ise kaygıdır. Kaygı hissine ne kadar anlam yükleyemezse o kadar derine batar ve ağırlaşır. Gerçek benliğin kurulmaması ve varoluşun bilinmezliği sonucu tanrıya olan bağın kurulmaması bireyi içten içe kaybolmuşluk duygusuna hapseder. Özne bu absürdün altında ezilirken Kierkegaard’a göre bir seçim yaparak ya hazlarla dolu ama anlamsız hayatına devam edecek ya da etik evreye sıçrayacaktır. Eğer özne etik evreye sıçramayı seçerse -Sartre’ın da dediği gibi- kendini seçmiş olur.²⁰ Böylece kişi kendi varoluşunu seçerek hakikate doğru adım atmış sayılmaktadır. Artık seçtiği değere göre yaşantısını kuracak ve kararlar alabilecektir. Nitekim tam anlamıyla karar alabilme ilk olarak etik evrede görülmeye başlar; zira özne yaşantısında sadece isteklerine göre yaşarken kararlarında kesin değildir, eylemlerini veya aldığı kararları yarı yolda bırakma eğilimdeyken etik evreye geçişte bir kesinlik ve istikrar başlar.²¹

Etik evrede kişinin ilgisi estetik evreden farklı olarak dışarıda değil, kendi içindedir. Özne varoluşunu keşfederken kendine odaklanır, tinin ve varoluşun farkına varmaya başlar. Estetik evrede toplumsal kurallar göz ardı edilirken etik evreye geçişle birlikte bu kurallara uyma ve benimseme söz konusudur.²² Etik evrenin öznesi kendi değerlerini oluşturmaya da hali hazırda olan, içinde bulunduğu kültürün değerlerini içselleştirmeye çalışır. Kendini aşarak evrensele bağlanma bu evrede gerçekleşir. Özne geçici hazlardan uzaklaşarak etik olana doğru yönelir. Bu bağlamda özne estetik evrede onu oyalayacak hazları önemserken etik evrede benimsediği değere uygun olan iyinin ve kötünün bilincinde olarak yaşamayı önemsemektedir. Buna göre özne varoluşunu kendi benliğine

¹⁹ Güngör, “Felsefi İntihar”, s. 122.

²⁰ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 40.

²¹ Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasik*, s. 41.

²² Şahiner, “Kierkegaard’a Göre”, s. 298.

göre değil, dışarıdan gelen değerlere göre anlamlandırmaya çalışır. Dolayısıyla kurmuş olduğu benlik kendi, gerçek benliğini görmezden gelen sahte bir benlik özelliği taşır. Özne etik evredeyken kendini bir değere ait olma duygusu içinde, sahiplenmiş benliğinde mutlu bir şekilde varolur; ancak bu yalnızca bir süre için geçerlidir. Toplumda genel-geçer tüm kuralları benimseyen özne etiğin de mutlak mutluluğa götürmeyeceğini fark etmeye başlar. Özne yine bir seçim yapma konumuna gelmektedir; ya etik evrede kalıp güvenli alanın içinde bulunacaktır ya da etiği aşırıp dinsel evreye sıçrayacaktır. Kierkegaard için en zor geçiş etik evreden dinsel evreye geçiştir. Çünkü toplumda kabul edilen kuralları aşmak yalnızlığı beraberinde getirmektedir. Hazırda bulunan bir değeri benimsemek belli bir topluma ait olmayı gerektirdiği için bu değerleri aşmak ve reddetmek o toplumdan soyutlanmaya neden olacaktır. Böylelikle etiği aşan özne toplumun kurallarını askıya alıp kendi kurallarını oluşturma cesaretini göstermektedir.²³ Özneye yalnızlık getirecek bu ret, aşkınla olan bağı kazandıracaktır. Başka bir ifadeyle özne toplumdan dışlanmaya kadar gidebilen bu bedeli aşkın olan için kabul edecektir.

Kierkegaard'ın felsefesinde öznenin imana ulaştığı yoldaki seçimleri büyük önem arz eder. Bireyin benliğini ve varoluşunu nesnel hakikatte bulamayıp öznel hakikate yönelmesinden başlayan ve dini evredeki imanla son bulacak bu yolculuk, devamlı bir çaba ile seçimler yapmasını gerektirmektedir. Bireyin öznel hakikatte -doğruluğundan habersiz bir şekilde- seçimlerinin getirisinin sorumluluğunu alması beklenir. Zira seçiminden emin olmayan bir özne gerçek varoluşunu kavrayabilmiş değildir. Bunun yanı sıra tüm inancıyla değerlerine sahip çıkan birey ise yaptığı seçimlerde ve aldığı kararlarda sorumluluğunu gururla taşır. Dolayısıyla her seçimin arka planında benimsenmiş değerler bulunur; bu değerler yalnızca seçimleri değil, bireyin içinde bulunduğu dünyaya karşı bakış açısını da belirler.²⁴ Nitekim etik evrede birey dışarıdan gelen değerleri benimserken benliği zincirlenmiş haldedir; çünkü varoluşunu kurmamış, kendi değerlerini gerçekleştirememiştir. Kierkegaard için etik evreden dinsel evreye geçişte, bireyin tüm değerleri benliğinden sıyrıldığında özgür bir ben ortaya çıkmış olur. Özgür kalmış birey artık kendi değerlerini kurmaya başlayarak seçimlerde bulunur. Özgür olan seçim yapar, seçim yapan ise sorumluluk alır.²⁵

Kendisinin kurmadığı değerleri benimseyen birey, bu değerleri aştığında ve kendi değerlerini oluşturma evresine geçtiğinde dinsel evreye ulaşmış olur. Bu yolda tanrıyla olan bağı kurmadan

²³ Güngör, "Felsefi İntihar", s. 125.

²⁴ Soysal, "Kierkegaard'nun Öznel-Nesnel", s. 97.

²⁵ Çelebi, "J. P. Sartre ve Kierkegaard", s. 249.

önce kendi benliğini ve varoluşunun anlamını bulacaktır. Dinsel evrenin öznesi yaşantısında aldığı kararları ve bu kararların sorumluluğunu zorluk çekmeden üstelenebilmektedir. Dolayısıyla aşkın ve sonsuz olan tanrıyla bağı sekteye uğramadan kurulmuş olur. Aynı zamanda dinsel evrede evrensel etiği –tümeli- aşan kişi mutlak olan ile mutlak bir bağlantı kurmaktadır. Başka bir ifadeyle kişi tümelle olan bağı aşkın olana kurban etmektedir. Böylesi bir sıçrayış teslimiyeti gerektirmektedir; bu da tanrıya teslim olmadır. Tanrıya tekil varlıkla teslim olma ise imanla ilgilidir ki bu noktada absürt tekrar göze çarpmaktadır. Nitekim tümelin karşısına tekil olarak çıkmak günahken imanın aslı tanrının karşısına öznel varlıkla çıkılmasıdır. İman sıçrayışıyla kişi varoluşunu ve gerçek benliğini tanrıyla tamamlamaktadır.²⁶ Başka bir ifadeyle tanrıyla kurulan ilişkinin olmadığı bir benlik gerçek benliğine ve bu doğrultuda varoluşunun asıl anlamına ulaşmış sayılmaz. Bu çerçevede Kierkegaard imanın öznel olduğunu düşünmekle birlikte döneminin bir eleştirisini yaparak imanın rasyonaliteyle ve nesnel hakikatle açıklanamaz olduğunu düşünmektedir. Buna göre dinsel evrede kişi varoluşunu aklıyla değil, tanrıya olan inancıyla tamamlar. Bu inancı ise ne nesnel düşünce ne de rasyonalite açıklayabilir, çünkü inanç ve iman hiçbir zaman açıklanamaz. Böylelikle iman evlat cinayetini meşru sayacak bir paradoksu içerdiğinden aklın takıldığı yerden başlamaktadır.²⁷

Eleştiriye Cevap ve Sonuç

Kierkegaard'ın dinin güvenli alana kaçtığını iddia eden Albert Camus onu bu yönüyle eleştirmektedir. Açıklığa kavuşturmak için Camus'nün ve Kierkegaard'ın din anlayışına göz atmak gerekmektedir. Nitekim Camus için din, tanrıya olan inanç ve iman güvenli alandır; rahattır ve umut vericidir.²⁸ Birey yaşantısındaki zorluklar karşısında tanrıya sığınır ve bu onun için zorlukların aşılması için yeterlidir; bu saatten sonra tanrı söz konusu bireyin sorunlarını çözecektir. Bu çerçevede mutlak olan tanrı Camus'nün düşüncesine göre bireyin yaşantısında güzergâhının önünü açar ve yardımcı olur. Ancak Kierkegaard için iman hiçbir şekilde rahatlığı veya güvenceyi taşımaz. Çünkü iman eden kişi tıpkı İbrahim gibi her daim sınanmanın kaygısını içinde barındırır. İman eden özne aşkınla kurduğu bağda hangi sınavın içine dâhil olacağının belirsizliğindedir. Dolayısıyla iman bireye hem sonsuzla ilişki kurmasında varoluşun anlamını hem de sınanmanın kaygısını aynı anda verir. Bu bağlamda Camus'nün eleştirisi kendi içinde bir eksiklik barındırmaktadır. Zira İbrahim

²⁶ Şahiner, “Kierkegaard’a Göre”, s. 299.

²⁷ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 75.

²⁸ Güngör, “Felsefi İntihar”, s. 128.

iman ederken hiçbir güvencesi yoktu; aksine o keder içinde iman etmektedir. Evet, tanrı onu takdir etmişti. Ancak yeni bir sınanmanın gelmeyeceğine dair bir güvencesi bulunmamaktadır.

İbrahim'in hikâyesindeki bir başka paradoks evrensel etiğin telosunun askıya alınmasında bulunmaktadır; çünkü onun hikâyesinde söz konusu tekil özne, tümelden daha büyüktür.²⁹ Bu bağlamda trajik kahraman iman şövalyesinden ayrılmaktadır. Çünkü trajik kahraman tümelin karşısında tümeli telos edinerek çıkmaktadır. Tek bir kişinin hayatına karşılık çoğunluğun hayatı söz konusu olduğu için trajik kahraman etiğin sınırları içerisindedir. İman şövalyesinin meselesi ise kişiseldir ve rasyonel anlamda etiğin sınırlarından çıkmıştır. Ancak yine de iman şövalyesinin imanı trajik kahramanın imanından daha yüksektir. Bunun yanı sıra İbrahim seçim yaptı ve bu seçimin sorumluluğunu üzerine alarak sustu. İşte Kierkegaard aşkın olanın huzurunda susmayı bireyin tanrıya dua etmesinden yola çıkarak açıklar. Birey tanrıya tüm içtenliğiyle dua etmek ister, duasında eksiklik olmaması için uzunca düşünür ve tekrar dua eder; işte o zaman dua zamanla gömülerek kaybolur, artık ortada sessizlik hâkimdir ve “bu sessizlikte tanrısal bir şey de vardır”.³⁰

Son tahlilde özne imanına ulaşmak ve varoluşunu ortaya koymak adına aştığı estetik ve etik evreyi geride bırakarak dinsel evrede kendi varoluşunu ve benliğini tamamlamalıdır. İman ancak o zaman öznel olarak bireyde, imanın kendine özgüllüğüyle oluşacaktır. Dolayısıyla iman eğer herkes için farklı anlamı ve yapıyı barındırıyorsa genel-geçer bağlamda ne İbrahim ne de iman anlaşılmaktadır. İbrahim'in imanı kendisinedir. Bir başkasının imanı için de bu geçerlidir; onun imanı kendisine, bir başkasının imanı kendisinedir.

Kaynakça

Çelebi, Vedat. “J. P. Sartre ve S. Kierkegaard'ın Varoluşçuluk Düşüncelerinin Karşılaştırılması”. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. 2 (2013): 247-262.

Güngör, Şule Feyza. “Felsefi İntihar ya da Absürdü Aşkınlaştırmak: Camus'nün Kierkegaard Eleştirisini Sorgulamak”. Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi. 12 (Nisan 2019): 115-137. ISSN:2148-0958.

²⁹ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 92.

³⁰ Soren Kierkegaard, *Kırdaki Zambak ve Göldeki Kuş: Üç Dini Sohbet*, çev., Nur Beier, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020, ss. 19-20.

Kierkegaard, Soren. Kırdaki Zambak ve Göldeki Kuş: Üç Dini Sohbet. Çev., Nur Beier. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.

Kierkegaard, Soren. Korku ve Titreme. Çev., Nur Beier. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.

Magill, Frank Northen. Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı. Çev., Vahap Mutal. İstanbul: Hareket Yayınlar, 1971.

Sartre, Jean-Paul. Varoluşçuluk. Çev., Asım Bezirci. İstanbul: Say Yayıncılık, 2019.

Şahiner, Muharrem. “Kierkegaard’a Göre İmanın Gereği: Bireysel Varoluş”. Sosyal Bilimler Dergisi. 14 (Aralık 2017): 291-304.

Soysal, Soner. “Kierkegaard’nun Öznel-Nesnel Hakikat Ayrımı Temelinde Tekil Birey Anlayışı”. Kilikya Felsefe Dergisi. 2 (2019): 90-101. E-ISSN:2148-9327.

PLATONCULUĞUN ÇAĞDAŞ BİR SAVUNUSU: YERLERİN KAPALI BİR DIZGESİ OLARAK S

Muhammed Masum Gökyüz¹

Giriş

Yolunu Kant'ın açtığı ve taşlarını Wittgenstein'in döşediği bir dünyada ve bu itibarla da zemininde Kant'ın ve Wittgenstein'in olduğu bir fikriyatta nefes alıp veriyoruz. Böyle bir fikriyat sahnesinde klasik anlamda bir metafizikten konuşmanın imkânı kalmamış gibi görünmektedir. Bu durum, en genel anlamıyla metafiziğin söylemden elenmesini de beraberinde getirmiştir. Peki, günümüzde hâlâ metafizikten, özellikle de klasik metafizikten bahsetmenin bir imkânı var mıdır? Klasik anlamda bir metafiziğin imkânını ortaya koymanın ve yeniden fikriyata kazandırmanın yollarından birisinin işaret etme bağıntısını ele almak olduğunu düşünüyoruz. İşaret etme bağıntısının da transandantal bir soruşturma itibariyle transandantal unsurlar üzerinden ortaya konulabileceğini düşünüyoruz. Eğer böyle bir soruşturma neticesinde kendisi bizatihi tecrübede ortaya çıkmayan fakat tecrübenin zemininde yer alan transandantal unsurlara ulaşırsak, klasik anlamda bir metafiziğin imkânının ciddi bir şekilde savunulabilir hâle geleceğine inanıyoruz. Bizim yapacağımız soruşturmanın da, esas itibariyle, işaretler söz konusu olduğunda bu işaretlerin inşasına transandantal unsurların dahil olup olmadığını soruşturmayı amaçladığı söylenebilir. Eğer gerçekten tüm ampirik tecrübemizi önceleyen ontik unsurlar varsa ve bunlar tüm olanaklı tecrübemizin zemininde yer alıyorsa, bu unsurlar, zorunlu olarak, tüm tecrübemize sızmış demektir: “Hiç batmayandan kim nasıl kaçıp saklanabilir?”² Bu unsurların ortaya konulması, klasik anlamda bir metafiziğin ihyası için oldukça kritiktir. Bu çalışmanın önemi, Çitil'in geliştirdiği ve ismini “Yerlerin Kapalı Bir Dizgesi Olarak S” koyduğu dizgeyi³ kendisine zemin alarak, en genel anlamıyla işaretlerin ve işaretlerin anlamlı bir şekilde art arda dizilmesine imkân tanıyan sıra fikrinin zeminine yönelik bir soruşturma yapmasında

¹ Muhammed Masum Gökyüz. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Yüksek Lisans Öğrencisi. masumgokyuz@gmail.com

² Herakleitos, DK16: τὸ μὴ δῶνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθῃ; Bkz. Hermann Diels ve Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Unveränd. Nachdr. der 6. Aufl. 1951 (Berlin: Weidmann, 2004), 155.

³ Ahmet Ayhan Çitil, *Matematik ve Metafizik Kitap I: Sayı ve Nesne* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2012). Bu yazıda bu kitapta geliştirilen dizgeyi kendimize zemin alacağız. Baştan belirtmek gerekir ki, bu yazıda bulunabilecek tüm doğrular mezkûr kitabın yazarına, yani Prof. Dr. A. Ayhan Çitil'e; dizgeyi işaret bağıntısının temellerine genişletme çabası itibariyle ortaya çıkabilecek yanlışlar da bize aittir.

ve bu doğrultuda klasik metafiziğin imkânını⁴ yeniden ortaya koymaya yönelik bir girişim olmasında yatmaktadır.

Kant'ta Görü/Kavram Ayrımı ve Üç Katlı Terkip Faaliyeti

Kant, 1768 yılında yazmış olduğu Uzaydaki Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Üzerine (Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume) adlı makalesinde temsillerin yan yanahğı üzerinden anlaşılan Leibnizci uzay anlayışını reddetmektedir. Leibnizci uzay anlayışı itibariyle şeyler, yalnızca içsel parçaları itibariyle ayırt edilebilir ve uzay, bu anlamda, ikincil/türetimsel bir şeydir. Kant bu bağlamda geometri üzerinden Leibniz'e bir eleştiri getirir. Leibniz'e göre, içsel parçaları birebir aynı olan iki cisim üst üste çakıştırılabilir, o iki şey örtüşebiliyordur. Kant, burada bir sorun olduğunu tespit eder: Geometri itibariyle içsel parçaları birebir aynı olan (yani, içsel parçaları itibariyle üst üste çakıştırılabilen) iki eldiven, uzayda farklılaşmaktadır. Yani, sağ elimize giydiğimiz eldiveni sol elimize giyememekteyiz. Kant, buradan şu sonuca varır: Görü ve kavram, Leibniz'in düşündüğünün aksine, birbirine indirgenemezdir ve mahiyetleri itibariyle birbirlerinden bütünüyle farklıdır. Uzay (Alm. Raum) ve zaman (Alm. Zeit), kavramsal olandan türetilebilecek bir şey değildir. Aksine, uzay kendinde bir yönlülüğe sahip ve görüsel karşılıkları (Alm. Gegenstand) kendi içinde taşıyan bir kaptır ve kavramsal teşrih (Alm. Zergliederung) ile uzayın ve zamanın ne olduğu açıklığa kavuşturulamaz.⁵ Kant buradan yola çıkarak bilginin iki kaynağını ortaya koyar: Uzay ve zaman formunun kendisine ait olduğu hissetme yetisi (Alm. Sinnlichkeit) ve kavramsal olanın kendisine ait olduğu idrak yetisi (Alm. Verstand). Kant'ın vardığı sonuçlar itibariyle söylersek, hissetme yetisiyle şeyler bize – temsil olarak – verilir ve muhayyile vasıtasıyla da idrak yetisi üzerinden düşünülür. Bu iki yeti, birbirine indirgenemez ve birbirinden bütünüyle farklı bir yapıya sahiptir. İlki görüsel, ikincisi kavramsaldir. Hissetme yetisi bize sadece temsilleri verir.⁶ Bu temsiller muhayyile yetisi vasıtasıyla sentezlenir.⁷ İdrak yetisi de

⁴ Bu soruşturma neticesinde varılan sonuçların klasik-olmayan mantıkları ve klasik-olmayan metafizikleri (örneğin, Graham Priest'in dialektizmini) de kapsayacak şekilde genişletilebileceğini düşünüyoruz.

⁵ Bu tespitleri Gözkan'ın makalesine borçluyuz. Kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Gözkan, Bülent. "Kant'ın Eleştiri Öncesi Döneminden Eleştiri Dönemine Geçişindeki Anahtar Yazı: Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında" (çevrimiçi) <http://www.academia.edu/2555920> (Erişim Tarihi: 14 Nisan 2022)

⁶ Aliye Kovanlıkaya, "A Critical Approach to Kant's Conception of Experience in view of Leibniz's Ontology" (İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi, 2002), 147. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

⁷ Tarık Necati Ilgicioğlu, "A Critical Consideration of Kant's Doctrine of Ideas in view of Plato's Text" (İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi, 2000), 168. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

hissetme yetisiyle bize verilen ve muhayyile vasıtasıyla sentezlenen temsilleri kavrar.⁸ Kant'ın görü ve kavram ayrımı ve bunların kendi fikriyatındaki sonuçları bu şekilde özetlenebilir. İleriki bölümlerde Kant'ın kendisine eleştiri getireceğimiz bir diğer mesele de üç katlı terkip faaliyetiyle ilgilidir. Bu doğrultuda Kant'tan bir alıntı yaparak üç katlı terkip faaliyetini anlatmaya çalışalım:

Bu itibarla tüm bilişlerimiz en nihayetinde içsel duyunun, yani zamanın biçimsel koşuluna tabidirler ve onda [içsel duyuda] düzenlenmeleri, bağlanmaları ve bağıntılar haline getirilmeleri gerekir.⁹

Kant'a göre, tüm bilgimiz/muhakememiz/temsillerimiz/kavramlarımız esas itibariyle zamana tabi olarak ortaya çıkmaktadır. Kant bunu üç katlı sentez itibariyle bize anlatır:

Her görü kendinde bir çoklu kapsar. Bununla birlikte, zihin ardışık izlenimler dizisinde zamanı ayırt etmeseydi, bir çoklu olarak bu şekilde temsil edilemezdi; çünkü tek bir ân'da içerilmiş olarak her bir temsil hiçbir zaman mutlak birlikten başka bir şey olamaz.¹⁰

Üç katlı sentezin ilk aşaması, zamandaki ân'ların ayırt edilmesiyle bizde ilk kez “çok” fikrinin oluşmaya başlamasıdır. Kant bizdeki “çok” fikrinin ilk çıktığı ân'a, doğuş ân'ına, sıfır noktasına gider. İlk doğduğumuz ân'da herhangi bir kavrama, temsile, deneyime sahip değiliz. Kant'a göre böyle bir durumda biz sadece mutlak bir birlik ile karşı karşıya kalırız. Kavrama sahip olmadığımız için de bir çoklu'dan bahsedemeyiz. Peki, “çokluk” fikri ilk kez nasıl ortaya çıkacaktır? Kant, çokluk fikrinin ortaya çıkması için olmazsa olmaz iki şeyden bahseder: Transandantal Apperzeption ve zamandaki ân'ların birbirinden ayırt edilmesi. Birlik verme fiili olarak Transandantal Apperzeption fiili, akan zaman içerisindeki iki ân'ı, örneğin t_1 anı ile t_2 anını birbirinden ayırt eder ve bunları birlik içerisinde tutar. Zamanda art arda akan ân'ların birbirinden bu şekilde ayırt edilmesiyle ilk defa çokluk fikri ortaya çıkar. Üç katlı terkip faaliyetinin ilk katı budur. Terkip faaliyetinin ikinci katında ise devreye muhayyile (Alm. Einbildungskraft) girer. Muhayyile yetisi, esas itibariyle, resim/resmetme (Alm. Bild) yetisidir. Kant'a göre muhayyile, bu aşamada yeniden

⁸ Ahmet Ayhan Çitil, “The Theory Of Object in Kant's Transcendental Thought And Some Consequences Of A Deepening Of This Theory” (İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi, 2000), 24. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

⁹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Allen William Wood, The Cambridge Edition of The Works of Immanuel Kant (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), A99. [Aksi belirtilmedikçe, çeviriler bize aittir].

¹⁰ Kant, A99.

üretmenin terkiinden sorumludur. Herhangi bir çoklu'nun/manifold'un farkına varmamız için t_1 anının t_2 anında yeniden üretilmesi gerekmektedir. Çünkü biz t_1 ân'ına ait bir resmi t_2 ân'ına taşıyamıyor olsaydık, hep tek bir şeyle karşı karşıya kalırdık ve dolayısıyla da çokluk idraki ortaya çıkamazdı. Burada t_1 anına ait bir resmi t_2 anına taşıyarak yeniden üretme faaliyetinde bulunan yeti muhayyiledir. Yani dünü, bugünü, ve hatta yarını canlandıran yeti bu itibarla muhayyiledir. Sentezin üçüncü katında ise artık kavramlarımız oluşmaya başlamaktadır. Kant'a göre biz deneyimimize baktığımızda son derece düzenli bir deneyim ile karşı karşıya kalırız ve yeniden üretilen resim eğer ki karşı karşıya olduğum ân'ın resmiyle çakışıyorsa, yani o resme denk düşüyorsa o zaman kurallar elde etmeye başlarız: "Masa olmanın kuralı x'tir" gibi. Kant'a göre kavram, esas itibariyle, temsillere birlik verme fonksiyonundan başka bir şey değildir. Tecrübemizdeki temsillerin düzenlenişi belli kurallara göre olmaktadır ki, Kant da daha sonra bu kuralların birliğini "kategori" veya "saf kavram" olarak adlandıracaktır. İşte tüm bu süreçlerin sonunda idrak yetisinin (Alm. Verstand) saf a priori kavramları ortaya çıkmakta ve bu kavramlar da bir nesneyi belirli bir kavram altına düşürerek kurmamı sağlamaktadır.¹¹ Tüm bu faaliyetin, esas itibariyle, tecrübenin şerh edilmesini (a posteriori olarak verilenin teşrihi olarak analitik a posteriori) esasa alan bir yöntem olduğunu söylemek mümkündür.¹²

Kant'ın Tecrübenin Kuruluşuna Yönelik Anlayışının Eleştirel Bir Değerlendirmesi

Yukarıdaki bölümde Kant'ın Birinci Kritik'te sürdürdüğü yöntemin esas itibariyle a posteriori nesnenin kavramsal teşrihine dayandığını belirtmiştik. Bu yöntem, Çitil'e göre, Kant'ın kendi amaçları için yeterli olabilse de, a priori nesnenin tesisine yönelik bir derinleşmeyi esas itibariyle iptal etmektedir:

Tecrübenin teşrihi yoluyla, sentetik a priori yargıların varlığı belirlenebilir, bu yargılarda mevcut saf tasavvurlar tespit edilebilir ve bu yargıların icra edilmesini sağlayan öznel faaliyet açıklığa kavuşturulabilir; ancak sentetik a priori yargıların dayandığı a priori nesnenin tesisinin nasıl mümkün olduğu ortaya konulamaz.¹³

¹¹ Detaylı açıklama için bkz. Ahmet Ayhan Çitil, *Kant Okumaları - Birinci Kritik*, 1. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 137-68.

¹² Yalçın Koç, *Anadolu Mayası: Türk Kimliği üzerine bir inceleme*, 1. Baskı (Ankara: Cedit Neşriyat, 2007), 36.

¹³ Çitil, *Matematik ve Metafizik Kitap I: Sayı ve Nesne*, 48.

Eğer ki bilimlerin nesnel ve bu itibarla da a priori bir zemini tesis edilmek isteniyorsa, bu a priori nesnenin tesisi de açıklığa kavuşturulmak mecburiyetindedir. Kant, Çitil'e göre, buna yönelik bir derinleşmeyi iptal ettiği için, esas itibarıyla, fiziğin ve matematiğin nesnel bir inşasına giden yolu da iptal etmektedir. Peki, a priori nesne olanaklı mıdır? Olanaklıysa, nasıl olanaklıdır? Biz, tecrübenin ve bu itibarla da çoklu'nun tesisinin imkânını kuşatabilmenin ancak ve ancak birbirine indirgenemeyen ve bu itibarla da basit olan fakat birlikte iş gören bu yetileri bir birlik içerisinde almak koşuluyla mümkün olduğunu düşünüyoruz.¹⁴ Çoklu'nun inşasında kritik bir faaliyet yürüttüğünü düşündüğümüz yeti, hafıza yetisidir. Hafıza yetisinin analitiği yapılmaksızın bir çoklu'dan bahsedebilmenin imkânı olduğunu düşünmüyoruz.

Ampirik izlerin (içsel histe mevcut olan tezahürlerin), belli kurallara göre yeniden üretilebilir olmalarının a priori bir zeminin olması gerekir. Bu zeminin mahiyeti, hem görünün bütününe tesisine ilişkin olarak hem de transandantal hıfzetme fiilinin bir analitiği yapılarak ele alınmak durumundadır.¹⁵

Kant, her türlü tecrübenin zemininde yer alan hafıza yetisinin transandantal esasını ele almamış ve hafıza yetisinin hıfzetme fiilini de muhayyile yetisine yüklemiştir:

Grek-Latin-Kilise diyarının “modern” düşünürü, Ortaçağ fikriyatının derin bir uzmanı ve ince eleyip sık dokumanın bu diyardaki önemli birkaç ustasından biri olan Kant'ın, “saf düşünme yetisi (reinen Vemunft)”ni tesis etmeğe çalışırken, “hafıza”nın “transandantal” esasını özenle konu dışında tutması ve “hafıza”yı “empirik” esaslı bir “çağrışım faaliyeti” olarak ele alması, bu itibarla manidardır.¹⁶

Peki, hafıza yetisinin hıfzetme fiili muhayyile yetisine yüklenebilir mi? Biz bunun olanaklı olduğunu düşünmüyoruz. Bunun neden olanaksız olduğunu a priori nesnenin tesisinde önemli bir fiil icra eden hafıza yetisinin hıfzetme fiilinin analitiğini yaparak ve zaman kavramını ele alarak daha iyi anlamanın mümkün olduğunu düşünüyoruz. Hafıza yetisinin de zaman ile çok yakından alâkalı olduğunu düşünüyoruz. Temel iddiamız şudur: Zamanın kendisi, zamana dayanak olamaz.¹⁷ Tiyatro itibarıyla bir benzetme yapacak olursak, sahnedeki bir aktör kendisinin aktör olduğunu ancak

¹⁴ Kovanlıkaya, “A Critical Approach to Kant's Conception of Experience in view of Leibniz's Ontology”, 47. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

¹⁵ Çitil, *Matematik ve Metafizik Kitap I: Sayı ve Nesne*, 38.

¹⁶ Koç, *Anadolu Mayası*, 23.

¹⁷ Koç, 118.

içerisinde bulunduğu sahneyi dışarıdan kuşatabilme¹⁸ imkânına sahipse idrak edebilir. Aksi takdirde, oynadığı/taklit ettiği rolü bizatihi kendisi zannedecektir. Bu bize Platon'un Phaidon (99 c – d¹⁹) diyalogunda Atlas üzerinden kendisinden önceki filozoflara yaptığı eleştiriyi hatırlatır: Evrenin açıklaması, evren içerisinde kalınarak verilemez çünkü evrenin içerisindeki bir unsur, evrenin kendisini taşıyamaz ve bu itibarla da arkhê olamaz. Buna benzer olarak, biz de zamanı bizatihi zamanın kendisi üzerinden anlayabileceğimizi düşünmüyoruz. Zamandaki ân'ların ve çoklu'nun ancak ve ancak hafıza yetisi itibariyle bir açıklamaya kavuşabileceğini düşünmüyoruz. Peki, hafıza yetisi nedir ve nasıl bir fiil icra eder? Hafıza, esas itibariyle, muhafaza eden bir yetidir. Tecrübemizdeki her şey değişime uğrar. Bir şeyi değişimin kaydından kurtarmanın tek yolu, o şeyi ân'ların akışına karşı muhafaza etmektir. Hafıza yetisi, esas itibariyle, yakaladığı şeyi zaman kaydının dışarısına çıkarak muhafaza eder.²⁰ Zamana tabi olan her şey, zamanın kaydı altındadır ve bu itibarla da zamanın dışına çıkamaz veya zamana tabi olan bir şey herhangi bir başka şeyi zamanın dışarısına çıkaramaz. Bu itibarla hafıza, zamana tabi değildir ve daha da ilginç olanı, zaman idrakimizin de dayanağıdır. Koç'a göre hafızada "geçmiş", "şimdi" ve "gelecek" yoktur. Eğer hafıza böyle bir zamansallığa sahip olsaydı, o zaman kendisinin de zamana tabi olması gerekirdi. Fakat bu, Koç'a göre, mümkün değildir. "Geçmiş", "şimdi" ve "gelecek" ile ilgili düzen yalnızca muhayyileye aittir.²¹ Bu sebeple Kant, hafıza yetisinin transandantal esasını, Koç'a göre, muhayyile yetisine yükleyemez. Çünkü muhayyile yetisi zamandaki düzenleniş, yani "geçmiş", "şimdi" ve "gelecek" esasında iş gören bir yetidir. Dahası, Kant, hafıza yetisini iptal ederek çoklu'yu tesis edemez. Çünkü çoklu ve bu itibarla da tasavvurlar, en nihayetinde resimler/kurallar birliğinden ibarettir. Muhayyiledeki resimlerin (Alm. Bild) bir araya getirilerek temsillere birlik verilmesi üzerinden tasavvurların/kavramların oluşması ancak resimlerin zamanın kaydı dışına çıkarılarak birlik içerisinde muhafaza edilmesiyle mümkündür. Bu olmadığı takdirde tecrübe olanaklı değildir zira kişi, böyle bir durumda tecrübe ettiğinin dahi idrakinde olamaz, yani Ben idraki dahi mevcut olamaz. Şayet her ân'ımız birbirinden kopuk bir şekilde ayrı olsaydı, biz bu ân'ları bir birlik olarak bir araya getiremezdik ve Benlik dediğimiz şey de esas itibariyle ân adedince parçalara bölünürdü, dahası birliği haiz Ben idrakimiz dahi ortaya çıkamazdı. Çoklu'nun idraki ve tesisi için, çoklu'nun

¹⁸ "Bulunduğu sahneyi dışarıdan kuşatabilme" ifadesini Doç. Dr. Oğuz Haşlakoğlu'na borçluyuz. Ayrıca bkz. Oğuz Haşlakoğlu, "Techne in Plato's Thought" (İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi, 1999).

¹⁹ Plato, *Platonis Opera* (5 vols.), ed. John Burnet (Oxford: Clarendon Press, 1900).

²⁰ Koç, *Anadolu Mayası*, 117.

²¹ Koç, 118.

zaman kaydından çıkarılarak aynı mekân²² nakledilmesi gerekir. Aksi takdirde çoklu'lar bir araya getirilerek tasavvurlar ve bu itibarla da a priori nesneler olarak kategoriler/saf kavramlar tesis edilemez. Bu mekân, hafızadır zira hafıza yetisi olmaksızın konuşmak, bir konçertoyu dinlemek bile imkân dahilinde değildir. Çünkü biz aktarmak istediğimiz ifadeyi veya dinlediğimiz bir eseri, bir ân itibariyle bütünlüğü içerisinde koruyarak tutarız.²³ Aksi takdirde ağızımızdan sadece anlamsız sesler çıkardı ve her ân farklı bir ses duyardık, asla bunlar bir bütünlük içerisinde bir ifade veya sanat eseri haline gelemezdi.

Bir diğer eleştirimize geelim. Kant'ın düşünüş tarzına sâdik kalarak dünyaya ilk geliş ân'ımızı yeniden düşünelim. Böyle bir ân'da hiçbir kavramımız olmayacaktır. Yani, böyle bir ân'da çok, dış, iç, sağ, sol, üst, alt vb. kavramlara sahip değilizdir. Böyle bir durumda gerçekten de Kant'ın Saf Aklın Kritiği A99'da ifade ettiği gibi mutlak bir birlik ile karşı karşıya kaldık çünkü hiçbir kavramımız ve temsilimiz olmadığı için hiçbir şeyi ayırt edemezdik. Kant'ın haklı olduğunu ve çokluğun zamandaki ân'ların akışı itibariyle içsel duyumda ortaya çıktığını varsayalım. Böyle bir durumda, bir sorun ortaya çıkmaktadır: Eğer ki biz hiçbir kavrama/tasavvura sahip değilsek, iki ân'ı birbirinden nasıl ayırt etme imkânına sahip olacağız? Yani, t_1 ân'ı ile t_2 ân'ı arasında bir ayırım yapmaksızın nasıl “bu iki ân'lar birbirinden farklı” diyeceğiz? İki ân yalnızca – ikinci bölümde alıntılanmış olduğumuz Kant alıntısında Kant'ın da fark ettiği üzere – ân'larda içerilenler itibariyle bir ayırma sahip olabilir. Her ân, zaman'ın akışı itibariyle, elbette ki birbirinden farklıdır. Hiçbir kavrama sahip olmadan ân'ları birbirinden nasıl ayırt edeceğiz? Dahası, t_1 ân'ı ile t_2 ân'ını kendi içlerinde kendileriyle aynı tutarak bunları birbirinden ayırt etmemiz gerekir. Burada, Platon'un Sophistês diyalogunda (254 b – 55 e²⁴) gösterdiği aynı (Yun. tauton) ve farklı (Yun. thateron) cinslerine ihtiyacımız var gibi görünmektedir.²⁵ Ancak t_1 ân'ını ve t_2 ân'ını kendisiyle aynı olarak idrak edebilirsek bu ân'ları kendi içlerinde aynı ve birbirlerinden farklı olarak düşünebiliriz. Bu faaliyet, aynı ve gayrı gibi iki idea'yı varsayar zira tüm çokluk fikrinin zemininde bu iki idea yer alır

²² “Mekân” kavramını burada oldukça geniş bir anlamda kullanıyoruz. Mekân, bir şeyin mevcut olmasına kendi imkânları ölçüsünde (mekân-imkân) dayanak olan bir kap olarak düşünülebilir. Bkz. Yalçın Koç, *Determinizm ve Mekân*, 1. Baskı (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1984), 1.

²³ Koç, *Anadolu Mayası*, 52.

²⁴ Plato, *Platonis Opera* (5 vols.).

²⁵ Zamandaki ân'ların ayırt edilmesinde “tauton (aynı)” ve “gayrı (thateron)” gibi iki farklı cinsin idrakinde olunmasının gerekli olduğunu fark etmemi Prof. Dr. A. Ayhan Çitil'e borçluyum. Kendisinin dersleri, Kant'taki tecrübenin kuruluşunu Platon'un *megiste gene*'si (en büyük cinsler) ile birlikte okumaya yönelik bana bir ufuk katmıştır. Bu ve devamındaki cümlelerde bulunabilecek doğru tespitler, yine, Çitil'e aittir.

ve paranteze alınamaz. Ân'ların içeriği itibariyle ân'ların birbirinden ayırt edilmesi işe yaramayacaktır: Ân'ları bir tane olarak ayırt etmek için bile Bir idrakine ihtiyacımız var gibi görünmektedir. Dahası, bir ân'ı diğer ân'dan ayırt edebiliyorsak, bunu yalnızca bir ân'daki şeyleri (yani, Kant'ın ifadesiyle, ân'da içerilmiş olanları) kavrayabildiğimiz ve o ân'daki şeyleri diğer ân'daki şeylerden ayırt edebildiğimiz için yapabiliyoruzdur. Bir ân'daki nesneyi birim (Yun. monas) kılmak için Bir'in idrakine ihtiyacımız var gibi görünmektedir. Burada ontolojik anlamda bir döngüsellik ortaya çıkmaktadır ve bu döngüsellliği aşma çabası, işaret etme bağıntısının ontolojisini ve a priori nesnenin analitik kuruluşunu incelemeyi gerektirir.

İşaret Etme Bağıntısının Ontolojisi

Tahtaya veya bilgisayar ekranına yazdığımız “2” işareti neye işaret etmektedir? 2 sayısına mı, yoksa fiziksel bir iz olarak iz yalnızca kendisine mi işaret etmektedir? O işaretin kendisinde olmayan bir mânâ nasıl ortaya çıkmaktadır? Zermelo – Fraenkel küme kuramındaki kaplam aksiyomunu (İng. axiom of extensionality) ele alalım:

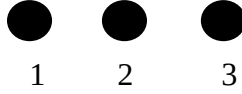
$$\forall x \forall y (\forall z (z \in x \leftrightarrow z \in y) \leftrightarrow x=y)$$

Bu ifade, bu yazıdaki fiziksel bir izden ibarettir. Fakat bu ifade şu anlama gelir: İki küme aynıdır ancak ve ancak elemanları aynı ise. Bu ifade, belirli işaretlerin belirli bir sırayla art arda dizilmesi itibariyle bizim için bir anlam kazanmaktadır. Mesela:

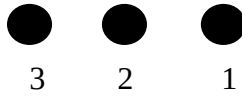
$$\in \forall (z \in x \leftrightarrow x=y) \forall x (\forall z \leftrightarrow z \leftrightarrow x=y) \in$$

Biçimindeki rastgele yazdığımız bir ifade bizim için anlamlı değildir çünkü belirli bir sıraya sahip değildir. Burada Husserl'in Brentano'dan devraldığı yönelimsellik kavramı devreye girmektedir: Biz fiziksel olana yönelerek fiziksel olanda olmayan bir anlamı tesis ederiz (konstitüsyon). Fiziksel bir mekânda mevcut olan şeylerin bizim için bir işaret olabilmesi için işaretin kendisinin – duysal alanda bir varlığı bile olsa – o duysal alanda olmayan kendi dışındaki bir şeyle ilişkilendirilmesi gerekmektedir. Peki bu işaret etme bağıntısı fiziksel midir? Fiziksel değilse geometrik olabilir mi? Çitil'e göre işaret etme bağıntısı fiziksel olmadığı gibi geometrik de değildir. Çünkü Çitil'e göre bir ışın veya doğru birçok şeyi delip geçmektedir. Ayrıca, geometrik uzaydaki noktaların kendisi de art ardalık anlamında kendinde bir sıraya sahip değildir zira sıralanan noktaları ters bir şekilde

sıralamak da mümkündür.²⁶ Yani, ilk noktaya “1”, ortadakine “2”, en sağdakine “3” diyebileceğimiz gibi:



Aynı şeyi ters bir sırayla da yapabiliriz:



Bu sıra nereden gelmektedir? Bir kimse şöyle bir şey ileri sürebilir: “Sıra, işaretlerin kendisinden gelmektedir – tıpkı alfabede olduğu gibi.” Fakat bir şeyi alfabetik olarak sıralamak – ve daha genel olarak, bir kural dizisi ortaya koymak – bile sıra kavramının idrakini gerektirmektedir. Dahası, “A” harfi zorunlu olarak birinci sırada yer almaz. Alfabemizi “A” harfini sona gelecek şekilde de düşünebiliriz. İşaretlerin kendinde bir sırası yoktur zira işaretler de sırayı varsayarak ve o sıradaki yerlere yerleşerek işaret olurlar. Bu sıra, geometriden de gelemmez zira geometride art ardalık değil, yan yanalık esastır. Platoncu bir bakış açısıyla bu meseleyi ele almak açılım sağlayabilir. Platon için dialektikê methodos, Sophistês diyalogunda ifade edildiği şekliyle, iki fiile dayanır: Bir araya getirme (Yun. synagôgê) ve ayırt etme (Yun. diairesis). Bir şeyin bir şey / birim olarak ve aynı zamanda başka şeylerden ayrı olarak bir şeye işaret etmesi, bu şeyin Bir (Yun. Hen) ile olan alâkasını sormayı gerektirir:

Ey Protarkhos, Bir (Yun. hen) ve Çok’a (Yun. polla) dair bahsettiğin bu gariplikler herkesçe bilinen muammalardır. Herkes, bu tür şeylerin çocukça olduğu ve fikriyata (Yun. logos) ayak bağı olduğu için göz ardı edilmeleri gerektiği konusunda hemfikirdir.²⁷

Protarkhos ile yaptığı konuşmasının devamında Sokrates, Bir ve Çok ile ilgili meselelerin kuşatılamaması halinde bu meselelerin ortaya ciddi sorunlar çıkaracağını fakat Bir ve Çok ile ilgili

²⁶ Bu ve devamındaki pasajlardaki (sıra, yer ve art ardalık ile ilgili) tespitleri Prof. Dr. A. Ayhan Çitil’in Klasik Düşünce Okulu’nda vermiş olduğu Metafizik Okumaları derslerine borçluyuz. Burada verilen örnek ve ifadeler de, yine, Çitil’e aittir.

²⁷ *Philēbos*, 14d. Bkz. Plato, *Platonis Opera* (5 vols.). Aksi belirtilmedikçe, çeviriler bize aittir.

meselerin kuşatılması halinde bunların çok açık olduğunu ifade eder.²⁸ Aynı diyalogun devamında Sokrates, mevcudiyetin (Yun. ontôn) Bir ve Çok'tan meydana geldiğini, mevcudiyetin kendisinde (Yun. en autois) sınır'ın (Yun. peras) ve belirsiz olan'ın (Yun. apeiron) olduğunu²⁹ ve bir şey'de / birim'de İki, Üç veya daha fazla idea olup olmadığına bakmak gerektiğini³⁰ ifade eder. Bize göre de işaret etme bağıntısı zorunlu olarak bu türden bir nesne ontolojisine dayanmalıdır. Bir kimse buna karşı çıkarak bu eleştirinin başka mantıksal formlar için geçerli olabileceğini ama doğal sayıların sırasının mantıksal bir form olduğunu ve bunun da biçimsel bir ifadesi olabileceğini ileri sürebilir. Doğal sayıları tanımlamak üzere, Frege'nin ata olma bağıntısı (İng. ancestor relation) üzerinden ikinci dereceden yüklem mantığı itibariyle vermiş olduğu sıra tanımını ele alalım:

Önceler $(x, y) \equiv \exists F \exists z (Fz \wedge y = \#F \wedge x = \#[\lambda u Fu \wedge u \neq z])$

Bu biçimsel ifade itibariyle sayının sırasını mantıksal bir form itibariyle elde edilebilir. Peki, sıra gerçekten açıklanmış olur mu? Bizce açıklanmış olmaz çünkü bu biçimsel ifade ancak ve ancak yalnızca bu şekilde art arda sıralandığında bizim için anlamlıdır. Sıra fikrinin biçimsel olarak temellenemeyeceğine yönelik iddiamıza karşı bu türden bir karşı çıkış da yine ilk eleştirimize tabidir. Sıranın zeminine dair bir açıklama biçimsel olarak verilemiyorsa, nasıl verilebilir? Sıranın açıklaması verilmeden matematiğin ve bu itibarla da bilimin sağlam temellere dayandığını söylemek mümkün görünmemektedir. Matematiği ve bu itibarla da bilimi sağlam temellere oturtmanın tek yolunun, matematiğin nesnelerinin nasıl bir mekânda inşa edildiğine dair ontolojik bir soruşturma yürütmek olduğunu düşünüyoruz. Kant, her ne kadar matematiksel nesnelerin inşasına yönelik saf görü mekânından bahsetmiş olsa da, bu meseleye kuşatıcı bir açıklama getirememesi sebebiyle semantik geleneğin yoğun eleştirilerine maruz kalmıştır.³¹ Sonuç itibariyle, sıranın açıklaması en genel anlamıyla dil üzerinden verilemiyorsa ve her türlü biçimsel ifade sırayı zorunlu olarak varsayıyorsa, sıranın da dilin zemininde bulunduğunu ve bu itibarla da sıra fikrinin salt dilin sınırları içerisinde kuşatılamayacağını söyleyebiliriz.

²⁸ *Philêbos*, 14e – 15d.

²⁹ “Bir ve Çok'tan [meydana geldiği] söylenen mevcudiyet, kendilerinde/içlerinde *sınır* ve *belirsiz olan*'ı taşır.” (*ekshenos men pollôn ontôn tôn aei legomenôn einai, peras de kai apeirian en autois sumphuton ekhontôn*) *Philêbos*, 16c.

³⁰ *Philêbos*, 16c – e.

³¹ Semantik gelenek üzerinden Kant'a getirilen eleştiriler için, bkz. J. Alberto Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station*, ed. Linda Wessels, 1. paperback ed., repr. (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 7-21.

Sıranın Zemini Olarak Ontolojik İdeal Sayılar: Yerlerin Kapalı Dizgesi Olarak S

Bu noktadan itibaren sıranın kuruluşunu ortaya koymak için Platon'un önerdiği yolu izleyerek bir şey'in Bir ile olan alâkasını ele almaya çalışacağız. Böyle bir soruşturmanın çıkış noktası da "bir şey nasıl işaret olur?" sorusudur. Bir şeyin işaret olup art arda sıralanmasının biçimsel olarak kuşatılamayacağını belirtmiştik. Buna bir alternatif olarak sunulabilecek olan uzayı ele alalım. İşaretlerin içine yerleşeceği mekânın kendisi uzay da olamaz çünkü uzayın kendisi sürekliliğe ve yan yanalığa sahiptir. Fakat bizim aradığımız şey art ardalıktır. Uzayın kendisinde art ardalıktan söz etmek imkân dahilinde değildir. Bir diğer alternatif zamandır. Zamandaki düzen itibarıyla, yani "geçmiş", "şimdi", "gelecek" itibarıyla zamandaki ân'ların art ardalığından söz etmek mümkün görünmektedir. Fakat sıranın kendisi zamandan, daha doğrusu zamandaki düzenden mi gelmektedir? Biz bunun da işaret etme bağıntısını kuşatmakta yetersiz olacağını düşünüyoruz çünkü burada üç katlı terkip faaliyetini eleştirirken ortaya koyduğumuz sorunlar kendisini gösterecektir. Hatırlayacak olursak, t_1 ân'ını t_2 ân'ından ayırt etmek için aynı ve farklı gibi iki cinse ihtiyacımız vardı. Dahası, zamandaki ân'lar da Bir olarak düşünölmek zorundadır. Aksi takdirde zamandaki ân'ın birim olarak idraki mümkün değildir. Peki, art ardalık bağıntısı ve bu itibarla da sıra fikri nereden gelmektedir? Çitil'e göre sıra fikrinin zemininde doğal sayılar³² ve doğal sayıların sırası vardır:

... Dolayısıyla da ontolojik bir döngüsellik tespit ettik: Bu biçimsel teörinin teoremler olarak doğal sayılara ilişkin tüm doğru önermelerini elde etmek amacıyla tesis edilen biçimsel teori, en nihayetinde doğal sayılara dayanır. ... Hiçbir biçimselleştirilmiş aritmetik teorisi doğal sayıların 'sırası' olmaksızın elde edilemez.³³

Sıranın kuruluşuna yönelik analitik bir soruşturmanın da dilden ziyade nesne merkezli yapılması gerekmektedir:

Kant sonrasında böyle bir sorunla, Kant'ın çizgisini izleyecek biçimde uğraşıldığını düşünmüyoruz. Özellikle, yaygın olarak adlandırıldığı şekliyle "dilsel dönüş" (İng. linguistic turn) felsefi tartışmaların

³² Çitil, doğal sayıları biçimsel bir dizgede belirli aksiyomlar üzerinden (örneğin, Peano aksiyomları gibi) inşa edilmiş şeyler olarak varlığını dile borçlu olan şeyler olarak görmüyor görünmektedir; daha ziyade, doğal sayıları, ontik entiteler olarak ele almaktadır.

³³ Ahmet Ayhan Çitil, "An Introduction to the Ontological Foundations of Gödel's Incompleteness Theorems" (İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi, 1994), 93. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

odağını nesnelerin inşasına ilişkin konulardan uzaklaştırmıştır. Semantik geleneğin temel çıkış noktası a priori olanın dilin sınırları içerisinde açıklanabilmesi olmuştur. Bu itibarla da, bir nesne olabilmenin a priori koşullarına ilişkin kaygılar söylemin dışında bırakılmıştır. Dolayısıyla, anlambilimci geleneğin geliştirdiği çözümleme yöntemleri bu bölümdeki incelememiz bakımından bize yardımcı olmamaktadır.³⁴

Dialektikê methodos itibariyle bir şeyi anlayanın onun Bir ile olan alâkasına dair bir soruşturma yürütmekten geçtiğini belirtmiştik. Çitil'e göre düşünme faaliyetinin en önemli vasfı, düşündüğü şeyi Bir olarak kavraması ve tutmasıdır.³⁵ Bir muhakeme yürüttüğümüzde veya en genel anlamıyla bir şey'i düşündüğümüzde, hep bir şey'i düşünürüz. Burada, bu yazının savının aleyhinde, bir şeyin bir şey olarak, yani bir birim olarak kavranılmasına yönelik Kantçı bir açıklama girişimi ortaya konabilir. Bu açıklamaya göre, bizim birim olarak kavradığımız şeyin zemininde, esas itibariyle, üç katlı terkip bağlamında muhayyile yetisinin gerçekleştirdiği terkip faaliyetinden ortaya çıkan saf terkiplerin kurallarının birliği olarak müdrikeye ait saf tasavvurlara (kategorilere) ait olan birlik kategorisi olacaktır. Bu türden bir açıklama, yine, ontolojik anlamda bir döngüsellik ile mâlûl görünmektedir zira bir şeyin bir bütün, bir birim olarak karşımıza konulmasının açıklaması kategoriler itibariyle tüketilemez çünkü kategoriler, yukarıda kısaca değindiğimiz üzere, saf çoklu'ya uygulanan terkip kurallarıdır. Yani, bir şey bize bir birim olarak verilmeli ki, biz bu sayede o birim'i kendi bireysel bütünlüğü içerisinde kategoriler itibariyle farklı cihetleriyle birlikte kavrayabilelim. Yani, a posteriori bir nesne ancak bireysel bir bütün olarak karşımıza konulduğunda kategoriler kendisine uygulanabilmektedir.³⁶

Ancak burada birimlerin kuruluşunu belirsiz bırakmaktadır. Ne uzayda ne de zamanda "tane" bulunmadığına göre uzayın ya da zamanın saf görüşünden hareketle birim fikrine ulaşmak mümkün görünmemektedir.³⁷

Öyleyse, bu bireysel bütünün inşasının zemininde ne vardır? Çitil'e göre bu bireysel bütünün inşasında aklın kurucu bir fiili mevcuttur. Aklın böyle bir kurucu fiili olması, Kant'ın düşündüğünün aksine, aklın yalnızca düzenleyici değil, aynı zamanda kurucu bir işlevi olduğunu da göstermektedir.

³⁴ Çitil, *Matematik ve Metafizik Kitap I: Sayı ve Nesne*, 128.

³⁵ Çitil, 136.

³⁶ Çitil, 65-66.

³⁷ Çitil, 102.

Akıl, kurucu bir işleve sahip olmadığı takdirde Kant'ın kategorilerden ve bu itibarla da sentetik a priori'den ve dolayısıyla da bilimlerin nesnel bir temellendirmesinden bahsetmesi imkân dahilinde değildir.

Müdrikenin saf tasavvurları olarak kategoriler, a posteriori nesnenin, ancak akıl tarafından bireysel bir bütün olarak tesis ve idrâk edilmesine istinaden bir işleve sahip olabilirler. Görüsel karşılığın terkîp edilmesinde kategorilerin icra ettiği işlev, söz konusu görüşel karşılığın, bireysel bir bütünlüğe sahip olmasına istinaden bir anlama sahiptir.³⁸

Aklın böyle bir kurucu faaliyetinin olması, noesis anlamında bir aklî görünün (İng. intellectual intuition) yeniden çağdaş felsefeye dahil edilmesine yönelik ciddi imkânlar sunmaktadır. Bu itibarla da sadece önermelerden değil, aynı zamanda yargılardan ve bu itibarla da yargı veren bir failden bahsetmenin imkânı ortaya çıkmaktadır. Klasik metafizikte, özellikle de Platon diyalogları itibariyle anlaşıldığı şekliyle ortaya bir psukhê tasavvuru koymanın ve Platon'un Philebos diyalogunda bahsettiği ama etraflıca açmadığı nesne inşasının anahtarının bu olduğunu düşünüyoruz. Çünkü tecrübenin kuruluşunun, en nihayetinde psukhê mekânında ve psukhê'nin yetileri sayesinde mümkün olduğunu düşünüyoruz:

... “bir’lik’in kaynağı”, “psukhe’ye” mahsus “kuvvetin icraat’ı’dır”.³⁹

Çitil’e göre bir şeyin birim olarak kurulması, akıl düzeyinde ve aklın kurucu faaliyetiyle gerçekleştiğini belirttik. Birim kılınan şeyin muhayyilenin canlandırma faaliyetiyle görüşel karşılığının (Alm. Gegenstand) aranması da bize Doğruluğun Mütakabiliyet Kuramı’nı (İng. Correspondence Theory of Truth) ihya etmek lehine güçlü imkânlar sağlamaktadır çünkü akıl, nesnesiyle dolaysız bir ilişki içerisindedir.

Muhayyilenin a posteriori nesne ile görüşel karşılığının birbirlerine bağıntılı olarak tesis edilmesinde aslı bir işlevi bulunmaktadır. Muhayyile, kendisi bizatihi görüde mevcut olmayan nesnenin görüşel karşılığını, görüde temsil etme yetisidir. Biz muhayyilenin, bu faaliyetini bir canlandırma faaliyeti olarak

³⁸ Çitil, 66.

³⁹ Yalçın Koç, *Theologia'nın Esasları: Felsefe'nin ve Teoloji'nin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme*, 1. Baskı (Ankara: Cedit Neşriyat, 2008), 114.

adlandıracağız. Bu canlandırma faaliyeti, hem görünün bütününün bir mekân olarak tesis edilmesini hem de görü mekânında var olan ve birbirleriyle görünün bütünü içerisinde bir yakınlığa ve alâkaya sahip bulunan tezahürlerin, bireysel görüsel karşılıklar hâlinde terkîp ve tesis edilmesini temin etmek durumundadır.⁴⁰

Bir şey'i düşündüğümüzde, sözgelimi A ifadesini düşündüğümüzde aslında A-olmayan'ı da düşünürüz.⁴¹ A dediğimizde, dolaylı olarak şunu da söylemiş oluruz: A, A-olmayan değildir. Yani, A'yı A-olmayan'dan ayırt etmiş oluruz. Çitil, böyle bir ayırt etmenin (Yun. diairesis) zemininde Sıfır'ın iz'i olan boşluk (Yun. to kenon) olduğunu düşünmektedir çünkü bir şey ancak başka bir şey'den bu boşluk itibariyle ayırt edilebilir.

“X vardır” düşüncesi, “X olmayan vardır” ve “X ve X-olmayan bir boşluk ile ayrılır” düşüncelerini zorunlu olarak içerir. Kavramların birbirine sevk edilmesi ile kaim olan yargı düzeyinde bu ayırma çelişmezlik ilkesi ile ifade edilir. Düşünülenler arasındaki boşluğun kendisi yargıda çelişki olarak ortaya çıkar. Bu çelişki, “bir olanın bir-olmayan ile aralarında boşluk yokmuşçasına düşünülebilmesi” biçiminde ifade edilebilir. Bir başka ifade ile “Boşluk X ve X-olmayandır”. Bu itibarla nesne düzeyinde mevcut olan boşluğun çelişkiye önceliği bulunmaktadır. Sıfırın Sinn'i üzerinden nesne düzeyinde gerçekleştirilen ayırım yargıda bir çelişki olarak ifade edilir.⁴²

Sıfır bu itibarla da peras, sınır olarak adlandırılabilir. Çitil'e göre yalnızca bu Sıfır'ın iz'i olan boşluk itibariyle bir ayırt etme faaliyetinde bulunabiliriz. Yani, tüm ayırt etme faaliyetinin zemininde Sıfır'ın iz'i olan boşluk yer almaktadır. Çitil'in de dikkat çektiği üzere, bu ayırım yargı itibariyle ancak bir çelişki üzerinden ifade edilir. Bu sınır ne A ne A-olmayan; hem A hem A-olmayan, yani çelişik olan bir şeydir. Bu itibarla da kendisi belirlenmiş bir şey olarak düşünülemez. Eğer boşluk'un kendisi belirlenmiş bir şey olarak düşünülseydi, o zaman boşluk'u belirlenmemiş diğer şeylerden ayırt eden bir sınır'a ihtiyacımız olurdu ve bu da sonsuza kadar geriye giderek bizi ontolojik anlamda bir döngüsellik ile baş başa bırakırdı. Ayrıca Çitil'in yine dikkat çektiği üzere, bu çelişki yalnızca A'yı A-olmayan'dan ayıran bir çelişki olarak düşünülmelidir.⁴³ A ve A-olmayan, birlikte ele alındığında, bir çelişki ortaya çıkarmazlar çünkü A-olmayan apeiron (sınır'sız/sınır'ı

⁴⁰ Çitil, *Matematik ve Metafizik Kitap I: Sayı ve Nesne*, 38.

⁴¹ “Omnis determinatio est negatio.”

⁴² Çitil, *Matematik ve Metafizik Kitap I: Sayı ve Nesne*, 130.

⁴³ Çitil, 130.

olmayan) olarak düşünöldüğü için kendinde bir belirlenmişliğe sahip değildir. Peki, bir şey apeiron’dan ayırt edilip bir şey olarak düşünöldüğünde çokluk ortaya çıkmakta mıdır? Bir içerisinde Çok nasıl olanaklıdır?

... iki şeyin düşünölebilmesi ancak bir şeyin bir başka şey olmaması ve o başka şeyin de bu şey olmamasının aynı filde düşünölebilmesini gerektirmektedir.⁴⁴

Çitil, bunun olanaklı olduğunu düşünür ve bunun nasıl olanaklı olabileceğini göstermeden önce Metafizik Okumaları derslerinde Aristoteles’in hâlâ cari olan bir eleştirisini ele alır:

... belirsiz İki olan’daki birimlerin her birinin daha önceki İki olan’dan gelmesi gerekir. Bu ise imkansızdır.⁴⁵

Aristoteles’in bu eleştirisi, Çitil’e göre, “doğal sayıları biçimselcilik zemininde tesis etmeye yönelik her girişim için hâlâ geçerlidir. Çitil burada, biçimsel bir dil itibariyle ifade edilen bir ardışıklık bağıntısı R’yi (İng. successive relation) örnek verir: $\exists x \ 1Rx$. Buna göre, x sayısı 1 sayısının ardışığı olmak durumundadır. Çitil’e ve Aristoteles’e göre döngüsellik tam da burada ortaya çıkmaktadır. Çünkü daha 2 sayısını inşa etmemişken kendisinin idraki ancak 2 sayısı itibariyle mümkün olabilen ikili bir bağıntıdan (İng. binary relation) söz edemeyiz. Ardışıklığa yönelik bu tür biçimsel ifadeler bir yandan 2’yi inşa etmeye çalışırken, öte yandan ikili bağıntının idrakinin zemininde yer alan 2’yi varsaymakta ve bu itibarla da ortaya bir döngüsellik çıkmaktadır. Dolayısıyla, ikili bağıntılar salt biçimsel tamdeyimler üzerinden inşa edilememektedir. İkili bağıntıyı biçimsel olarak tesis edemiyorsak, çokluğu nasıl inşa edebiliriz? Çitil bu noktada boşluk’un çokluğun inşası için kritik bir rol oynadığını düşünmektedir. Çitil’in de belirttiği üzere, çokluğun inşası şeylerin Sıfır’ın izi olarak boşluk itibariyle ayırt edilmesiyle mümkün hâle gelmektedir.⁴⁶ Bir şey’i Sıfır’ın iz’i olan boşluk itibariyle belirsiz/sınır’sız olan’dan (Yun. apeiron) ayırt ederek Bir hâline getirdiğimizden

⁴⁴ Çitil, *Matematik ve Metafizik Kitap I: Sayı ve Nesne*, 137.

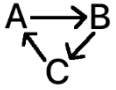
⁴⁵ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 991 b 31.

⁴⁶ Çitil, *Matematik ve Metafizik Kitap I: Sayı ve Nesne*, 133-35.

bahsetmiştik. Bu faaliyetin neticesinde, sözgelimi A'nın A-olmayan'dan ayırt edildiğinden bahsetmiştik. Çitil, bununla kastettiği şeyi bir görsel⁴⁷ itibariyle benzetme üzerinden ifade eder:

$$A \rightleftharpoons B$$

Bir şeyi düşündüğümüzde o şeyi tek bir şey olarak düşünürüz. A ile B birbirinden boşluk ile ayırt edildiğinde, aslında A ile B'nin aynı şeyler olmadıklarını ve bu itibarla da birbirlerinden ayırt edildiklerini idrak ederiz. Bu idrakin kendisi boşluk üzerinden gerçekleşir ve bu boşluk, Çitil'e göre, bize İki'yi verir. Yani, Sıfır'ın idraki esas itibariyle İki'nin de idrakidir. Böyle bir ayırt etme faaliyetinden ve bu itibarla İki'den bahsettiğimizde, Çitil'e göre, düşüncede ortaya çıkan yönlülüğün farkına varırız. Hem A hem de B düşüncede bir yer işgal ederler ve böylece birbirinden ayrılırlar. Çitil'e göre biz bu sayede düşünce düzeyinde yönlülükten bahsedebilme imkânı buluruz. Sıfır, Bir ve İki'nin dışında bunlar gibi dolaysızca idrak edebildiğimiz başka bir sayı daha var mıdır? Çitil'e göre Üç sayısı da böyledir. Elimizde A, B ve C gibi bir ifade olsun. Bunlar birbirlerinden üç yönlü olacak şekilde bir ve aynı boşluk üzerinden ayırt edilirler:



Bu bize şunu gösterir: “A, B değildir; B, C değildir ve C, A değildir.” Bu ifade itibariyle biz, Çitil'e göre, elimizde dolaysızca birbirinden farklı olan üç ayrı şey bulunduğundan bahsedebiliriz. Yani biz, üç adet birim inşa ederek bu birim'lerin birbirlerinden farklı olduğunu herhangi bir kavramın dolayımına başvurmaksızın dolaysızca idrak edebiliriz. Bu itibarla Üç sayısı da, Çitil'in ortaya koyduğu şekliyle S itibariyle, ontolojik anlamda ideal bir sayıdır. Peki, Dört sayısı böyle midir? Çitil'e göre böyle değildir çünkü Dört sayısının idraki için dolayım gerekmektedir. Ontolojik anlamdaki ideal sayılar Üç ile nihayete ermektedir. Bunun nedenini Çitil şöyle bir görsel üzerinden anlatır:



Elimizde birbirinden farklı dört şeyin olduğunu belirtmek için A'nın C ile, B'nin de D ile aynı olmadığını ayrıca belirtmemiz gerekir: “A, B değildir; B, C değildir; C, D değildir; D, A değildir; A, C değildir ve B, D değildir.” Buradan çıkan sonuç, Çitil'e göre, dört ayrı unsurun idraki için Altı

⁴⁷ Bu yazıda kullanılan (önceki ve sonraki sayfalarda karşılaşılabilecek) tüm görsellerde/şemalarda/şekillerde, Çitil'in Metafizik Okumaları'nda çizdiği görsellere/şemalara/şekillere sadık kalınmıştır.

sayısının idrakinin gerektiğidir. Bu aşamada dolaysızlık bozulur ve bu itibarla dolaysızca farkında olduğumuz sayılar, Çitil'e göre, yalnızca Sıfır, Bir, İki ve Üç'tür. Diğer sayıların idraki için dolayım gerekir. Bu itibarla ontolojik anlamda ayrıcalığı olan sayılar, Çitil'in ortaya koyduğu şekliyle, Sıfır, Bir, İki ve Üç'tür. Tüm bu sayılar itibariyle ontolojik anlamda bir art ardalıktan bahsetmek mümkün hâle gelir. Dahası:

Bir, İki ve Üç'ün görüsel izleri, saf geometrinin zemininde yer alan “üç farklı yersel dizge”nin zemininde yer alır.⁴⁸

Bu, aynı zamanda şu anlama da gelmektedir:

Bir, İki ve Üç'ün görüsel izleri “kapalı bir bütün” oluşturur.⁴⁹

Yani, bu bütüne (dizgeye), kapalı bir bütün olması sebebiyle, ne bir şey eklenebilir ne de bu dizgeden bir şey çıkartılabilir. Çitil'e göre, Sıfır, Bir, İki ve Üç'ün dolaysızlığı ve bu anlamda da kapallılığı, bize yerlerin kapalı bir dizgesi olarak S'yi verir. İşte bu S dizgesi itibariyle matematiksel nesneler saf görü mekânında inşa edilebilir hâle gelmektedir. Çitil'e göre, insan idraki zorunlu olarak bu üç boyutluluğa sahiptir ve bu üç boyutluluğu aşamaz. İlginç bir şekilde, Hilbert bu hususu Geometrinin Temelleri adlı kitabının Tamlık Aksiyomu'nda (İng. Axiom of Completeness) tespit etmektedir:

Noktalar, doğrular ve düzlemlerden oluşan bir dizgeye, bu şekilde genelleştirilen dizgenin beş aksiyom grubunun tümüne uyacak ve yeni bir geometri teşkil edecek şekilde başka unsurlar eklemek imkânsızdır. Diğer bir deyişle, beş aksiyom grubunu geçerli olarak kabul edersek, geometrinin unsurları genişlemeye müsait olmayan bir dizge oluşturur.⁵⁰

SONUÇ

⁴⁸ Çitil, 194.

⁴⁹ Çitil, 194.

⁵⁰ David Hilbert, *The Foundations of Geometry*, 2. Engl. ed (La Salle, Ill: Open Court, 1994), 15.

Kant'ın Saf Aklın Kritiği eseriyle birlikte klasik metafizik ağır bir eleştiriye tabi tutulmuş ve metafizik söylemden elenmeye başlamıştır. Semantik gelenek, Kant'ın metafiziği söylemden eleme motivasyonu canlı tutmuş ve sürekli bu ruhu sürdürmüş olsalar da, Kant'ın görüşü anlayışına ve yargı veren bir failin imkânına a priori bir semantik tesis etmek için eleştiriler getirmiştir. Çünkü Kant, matematiksel nesnelerin inşası için saf görüşü mekânından bahsetmektedir. Semantik geleneğe göre yargı veren bir failden bahsetmek, bizi en nihayetinde antropolojizme veya psikolojizme götürecektir çünkü Kant, semantik geleneğe göre, edim (İng. act) ve içerik (İng. content) ayrımını yapamamıştır. Kant her ne kadar eleştirilse de, görüşü bir şekilde tartışmaların içerisine sızmış ve görüş/kavram ayrımı varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Kant'ın görüşü ve kavram arasında keskin bir ayrım yaptığını ve görüşü kavramsal olanın dahil olmadığını düşündüğünü belirttik. Biçimsel ifadeler üzerinden art ardalığın ve bu itibarla da sıranın inşasının mümkün olmadığını çünkü tüm biçimsel ifadelerin esas itibarıyla bu art ardalığı varsaydığını ve bu bağlamda ontolojik bir döngüsellik meydana çıktığını Çitil'in dizgesini zemin alarak göstermeye çalıştık. Dil merkezli bir soruşturma yerine nesne merkezli bir soruşturma yürütülmesi gerektiğini ve sıra fikrinin de Çitil'e göre doğal sayıların sırasına dayanması gerektiğini ifade ettik. Bu bağlamda aklın yalnızca düzenleyici değil, kurucu bir işlevi olduğundan ve Çitil'in dizgesi itibarıyla Sıfır, Bir, İki ve Üç'ün ontolojik anlamda ideal sayılar olduğundan ve bu sayıların tüm tecrübenin zemininde olduğundan ve dolaysızca idrak edildiğinden bahsettik. Sonuç itibarıyla, Çitil'in dizgesini işaretlere genişleterek, en genel anlamıyla işaretlerin, yerlerin ve sıralılığın yerlerin kapalı dizgesi olarak S'den gelebileceğini göstermeye çalıştık. Böyle bir anlayışın bir diğer önemli sonuçlarından birisinin çağdaş felsefede tarihselliği aşan bir psukhê'nin ve bu itibarla da yargı veren bir failin imkânını tekrar savunmaya yönelik güçlü imkânlar sağlaması olduğunu düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

Aristoteles. Metafizik. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.

Coffa, J. Alberto. The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station. Editör Linda Wessels. 1. paperback ed., repr. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Çitil, Ahmet Ayhan. "An Introduction to the Ontological Foundations of Gödel's Incompleteness Theorems". Boğaziçi Üniversitesi, 1994.

———. Kant Okumaları - Birinci Kritik. 1. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.

———. Matematik ve Metafizik Kitap I: Sayı ve Nesne. İstanbul: Alfa Yayınları, 2012.

- . “The Theory Of Object in Kant’s Transcendental Thought And Some Consequences Of A Deepening Of This Theory”. Boğaziçi Üniversitesi, 2000.
- Diels, Hermann, ve Walther Kranz. Die Fragmente der Vorsokratiker. Unveränd. Nachdr. der 6. Aufl. 1951. Berlin: Weidmann, 2004.
- Haşlakoglu, Oğuz. “Techne in Plato’s Thought”. Boğaziçi Üniversitesi, 1999.
- Hilbert, David. The Foundations of Geometry. 2. Engl. ed. La Salle, Ill: Open Court, 1994.
- Ilıcıoğlu, Tarık Necati. “A Critical Consideration of Kant’s Doctrine of Ideas in view of Plato’s Text”. Boğaziçi Üniversitesi, 2000.
- Kant, Immanuel. Critique of Pure Reason. Çeviren Paul Guyer ve Allen William Wood. The Cambridge Edition of The Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Koç, Yalçın. Anadolu Mayası: Türk Kimliği üzerine bir inceleme. 1. Baskı. Ankara: Cedit Neşriyat, 2007.
- . Determinizm ve Mekân. 1. Baskı. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1984.
- . Theologia’nın Esasları: Felsefe’nin ve Teoloji’nin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme. 1. Baskı. Ankara: Cedit Neşriyat, 2008.
- Kovanlıkaya, Aliye. “A Critical Approach to Kant’s Conception of Experience in view of Leibniz’s Ontology”. Boğaziçi Üniversitesi, 2002.
- Plato. Platonis Opera (5 vols.). Editör John Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900.

BİR YÖNTEM TEORİSİ OLARAK PRAGMATİZM

Ahmet Hamdi İşcan¹

Giriş

Felsefî düşünce tarihine bakıldığında, her filozofun kendi perspektifinden hareketle felsefeyi ele almış olmaları; herkes tarafından kabul edilen bir felsefe anlayışı ortaya koymanın zor ve bir o kadar da anlamsız bir çaba olduğunu gözler önüne sermiştir. Söz konusu farklılığa rağmen felsefeyi ele alış şekillerinde ortak bir noktanın varlığı görülür. Bu da felsefenin hakikat karşısında bir duruş, bir konumlanma faaliyeti oluşudur. Bir yandan Rönesans ile başlayan matematiğin ve doğa bilimlerinin yükselişi; Aydınlanma ile zirveye ulaşan doğanın keşfi ve ona tahakküm; Kant'ın felsefî düşünüşte yapmış olduğu devrimler, metafiziğin imkanına yönelik sorgulamalar, insan zihninin dış dünyayla olan ilişkisi; diğer yandan da 20. Yüzyıla gelindiğinde tarihte eşi benzeri görülmemiş yaşanan hadiseler, dünya savaşları, totaliter rejimler, nükleer-kitle imha silahları, soykırımlar, artan sömürgecilik hareketleri, küreselleşme ve teknoloji alanında meydana gelen ilerlemeler söz konusu konumlanma faaliyetinin daha da belirginleşmesine/farklılaşmasına sebebiyet vermiştir. Böyle bir çeşitlilik içerisinde ilk teorik ifadesini ve ana doğrultusunu Charles Sanders Peirce'e, derinleşip yaygınlık kazanmasını William James'e, Amerikan kurumlarına ve toplumsal hayata taşınmasını Jonh Dewey'e borçlu olan pragmatizm, eylem ve deneyime önem veren ve en genelde bir fikrin doğruluğunu deneyim ve pratik sonuçlarının belirlediğini ileri süren felsefî yaklaşımı ifade eder. Bu çalışmada pragmatizmin en sadık savunucularından birisi olan William James'in pragmatik yönteminin, sonu gelmez felsefî tartışmalara sunduğu çözümler ile olgu ve değer alanındaki tezahürleri incelenecektir.

1. Bir Yöntem Teorisi Olarak Pragmatizm

Pragmatik yöntem aksi taktirde tamamlanamayacak olan metafizik tartışmaları bir neticeye bağlama yöntemini ifade eder.² Bu açıdan pragmatizm Tanrı, dünyanın yapısı, özgürlük, kötülük gibi temel felsefî problemleri pratik neticeleri üzerinden neticeye bağlamaya yöntemini seslendirir. Antinomiler karşısında tarafların söylediklerinin doğru olmasının kişi açısından ne tür pratik farklara

¹ Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı.

² William James, *Pragmatizm*, (Çev. Tahir Karakaş), İletişim Yayınları, İstanbul 2018, s. 60.

yol açacağını sorgulayarak pratik bir fark ortaya koymayan ya da deneyim sahasına hiçbir şekilde ulaşamayan meselelerin anlamsızlığını vurgular.

James'in pragmatik yöntemi anlayabilmek için onun "Pragmatizm" adlı eserinde anlatmış olduğu bir anekdota başvurulabilir. Söz konusu anekdota göre kırsal bir alanda belirli kişiler arasında bir tartışma çıkar. Tartışmanın konusu bir insanın ağaçtaki sincabın etrafında dönüp dönmemesidir. Her iki taraf da söylediklerinde o kadar dikteci olurlar ki bir uzlaşıya gidilemez ve James'e danışırlar. O da skolastiklerin "ne zaman bir çıkmaz bir durumla karşılaşırsanız bir ayrıma gidin" söylemine dayanarak etrafında dönmekten pratik anlamda ne kastettiklerini sorar. Eğer bu söylemden maksat sincabın bulunduğu yerin dört bir tarafından geçmekse evet o kişi sincabın etrafında dönmüştür. Ama dönmekten kasıt sincabın önüne geçip dört bir tarafından geçmekse o halde etrafında dönmemiştir.³ Söz konusu anekdot, öncelikle tartışılan meselenin anlamının farkına varılması ve belirli ayrımlara giderek bu tartışmanın somut bir zemine taşınması gerekliliğini seslendirir. Nitekim James de etrafından dönmekten ne kastedildiğini sorarak problemi anlamlı bir zemine taşımayı amaçlamıştır. James'in bu tavrını anlayabilmek için bir bilim insanı olan Ostwald'dan kendisine gelen mektuba bakmak gerekir:

Bütün gerçeklikler pratiğimizi etkiler, bu etkinin kendisi de bizce onların anlamı oluyor. Sınıfıma şu şekilde soru sormaya alıştım: Bu alternatif veya diğeri doğru olsaydı dünya hangi açılardan farklı olurdu? Farklı olacak olan bir şey bulamıyorsam o zaman alternatifin bir anlamı yoktur.⁴

Ostwald'ın ifadelerinde de görüldüğü üzere pragmatik yöntem tamamen somut bir fark ortaya koyan cevabın peşinden gitmenin gerekliliğini savunur. Bu açıdan James'e göre felsefenin işlevi, dünyaya ilişkin ortaya konulan açıklamaların doğru olmasının bizler için ne türden sarıh bir fark yaratacağını bulmak olmalıdır.⁵ Dolayısıyla filozofun gözünden pragmatizm, tamamen yeni öğretiler ortaya koyan sistematik felsefi bir çabayı değil, bir uygulama yöntemini ifade eder.⁶ Söz konusu yöntemi hakkıyla anlayabilmek için James'in Papini'den alıntılacağı koridor örneğine başvurmak gerekir:

Pragmatizm, bir oteldeki koridor gibi teorilerimizin ortasında uzanır. Sayısız sayıda odaya giriş olanağı sunar. Birinde belki Tanrıtanımaz bir kitap yazan bir kişi bulursunuz: bir sonrakinde iman ve güç için diz çökmüş dua eden birini, üçüncüdeyse bir cismin özelliklerini incelemekte olan bir kimyacıyı. Dördüncü odada, idealist bir metafizik sistem ortaya çıkarılmaktadır; beşincideyse metafiziğin imkansızlığı gösterilmektedir.

³ James, *Pragmatizm*, s. 60.

⁴ James, *Pragmatizm*, s. 62.

⁵ James, *Pragmatizm*, s. 63.

⁶ Ellen Kappy Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, (Çev. Celal Türer), Paradigma Yayınları, İstanbul 2003, s. 9.

Ama koridor hepsine aittir ve eğer bu insanlar odalarından çıkmak veya onlara girmek için uygun bir yol istiyorlarsa, söz konusu koridordan geçmek zorundadırlar.⁷

Koridor örneğinde de görüldüğü üzere tanıtanmaz, aşırı dindar; iyimser ya da kötümser düşünürlerin hepsine ait olan bir koridor bulunur ki pragmatizme göre söz konusu koridor deneyimi ifade eder. Hangi düşünce savunulursa savunulsun kendi düşüncelerini derinleştirmek, kanıtlamak ya da başka düşüncelerle karşılaştırmak için koridora çıkmak gerekir. Bu noktada koridor örneği pragmatizmin birtakım özel sonuçlara değil, nasıl yol alınacağına dair bir tavra gönderimde bulunduğunu gözler önüne serer.

Pragmatik yöntemin belki de en temel özelliği bakışını ilk şeylere, ilkelere, kategorilere, varsayılan zorunluluklara değil son şeylere, meyvelere, neticelere, olgulara çevirmesidir.⁸ James'in özgün noktası da burada ortaya çıkar. James kendinden önceki klasik felsefenin nesnenin neliği ile ilgilendiğini ve anlamlı sonuçlar ortaya koyamadığını ileri sürer. Diğer yandan da Darwin'in evrim teorisi de varlığın kaynağına bakışını çevirmiştir ancak o da kendisini yıldızlar yığnında yitirmektedir. Halbuki pragmatik yöntem meselenin sarıh farkları, neticeleri nelerdir diye sormaktadır ve böylece yüzünü eylem ve geleceğe yöneltmektedir.⁹ Bir iddia ya da herhangi bir sistemin ona inanların hayatlarında makul sonuçlara, pratik neticelere sebep olmuyorsa anlamsız olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰

James söz konusu pragmatik yöntemi düşüncesinin tüm alanlarına uygular. Ona göre pragmatik yönteme dayanan pragmatizm, teknik bir mesele olmayıp yaşamın gerçek ve derin anlamı üzerine sahip olduğumuz az çok bulanık bir his,¹¹ evrenin tüm zorlama ve baskısını kişisel olarak görme ve hissetme şeklimizdir.¹² James bu yöntemin vardığı sonuçların hepimizi en yaşamsal şekilde ilgilendirdiğini ileri sürer.¹³ Böylece insanın kendisine ve dünyaya yabancılık çekmeyerek kendi evinde gibi hissetmesini sağlayacak bir varlık görüşü ortaya koymaya çalışır. Bu açıdan filozofun en önemli çabalarından birinin “daha iyi bir yaşam nasıl mümkün olabilir” sorusuna cevap bulmak olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu cevap için öncelikle varlık anlayışına, varlık görüşünün anlaşılması de için öncelikle felsefi psikolojisine bakmak gerekir.

⁷ James, *Pragmatizm*, 66.

⁸ James, *Pragmatizm*, s. 66.

⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2020, s. 1006.

¹⁰ Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 7.

¹¹ James, *Pragmatizm*, s. 36.

¹² James, *Pragmatizm*, s. 36

¹³ James, *Pragmatizm*, s. 37.

2. James'in Felsefi Psikolojisi ve Varlık Anlayışı

James'in bilinç ve benlik hakkındaki ifadelerinden hareketle bir varlık anlayışı inşa ettiğini söylemek mümkündür. Bilinci bir nehir benzetmesine dayanarak akış halinde tasavvur eden James, klasik felsefenin iddia ettiği gibi bilincin bir mevcudiyet olamayacağını ileri sürer. Nitekim *Bilinç Mevcut Mudur?* Makalesinde “düşünce” ve “nesne” arasındaki ayrımın artık geçerliliğini yitirdiğini; hatta Kant'ın “transandantal ben” anlayışının, söz konusu ayrıma dayanarak oluşturulan zihin-madde, ruh-beden gibi kavramların içlerini boşalttığını ileri sürer. James buradan hareketle düalistik yaklaşımlardaki dengenin bozulduğunu, söz konusu bilen-bilinen, özne-nesne ayrımların artık geçerliliğini yitirdiğini savunur.¹⁴ James *Bilinç Mevcut Mudur?* Adlı makalesinde bilincin artık bir mevcudiyet olamayacağını şöyle ifade eder:

Son yirmi yıldır bir mevcudiyet olarak ‘bilinçten’ şüphe ettim, yedi sekiz yıldır da onun mevcut olmadığını öğrencilerime telkin ederek deneyimin gerçeklikleri içinde onun pragmatik eşdeğerini göstermeye çalıştım. Sanırım bilincin açıkça ve evrensel olarak terk edilmesinin zamanı artık geldi.¹⁵

Bilincin bir mevcudiyet olarak ele alınamayacağı düşüncesi James'in pragmatik yönteminde de kendisini gösterir. Hatırlanacağı üzere James, bir şeyin anlamlı olabilmesi için hayata dokunması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu noktadan hareketle varlık olarak bilinç, pragmatik açıdan tatmin edici bir teori sunamayacağı söylenebilir çünkü düşünce ve nesne arasındaki devam ettirildiği müddetçe insanın zihninin dış dünya olan ilişkisinin nasıllığı gibi problemler bir açmaz niteliği taşımaya devam edecektir.

James *Bilinç Akışı* adlı makalesinde klasik düşüncenin bilinç anlayışına yönelik eleştiriler getirir. Ona göre çoğu düşünür basit duyumlardan başlayarak yüksek zihin hallerine ulaşmayı amaçladığı sentetik bir yöntemle bilinci ele almıştır. Ancak basit fikirler, kolaylıkla kavranabilecek somut bir nokta olmaktan uzaktır ve zikredilen yöntem yanlış sonuçlar doğurmaktadır. Bu yüzden James bilincin oluşunu ve işleyişini ön plana çıkardığı, somut bir noktadan başlamayı hedefleyen analitik bir yöntem benimser. Bu analitik yöntem bilme eyleminin arkasında bulunan değişmez ve kalıcı ilke olarak ele alınan bilincin aksine işlevselliğin ön plana çıkarıldığı akış halindeki bilinci ortaya koyar.¹⁶

¹⁴ William James, “Bilinç Mevcut Mudur?”, (Çev. Celal Türer), *Bilinç Akışı Zihin ve Deneyim Üzerine*, (Der. Celal Türer), FOL Yayınları, Ankara 2021, s. 124-125.

¹⁵ James, “Bilinç Mevcut Mudur?”, 125.

¹⁶ James, “Bilinç Mevcut Mudur?”, 125.

James bilinç akışının dört özelliğinden bahseder: (1) Her bilinç hali kişisel bilincin bir parçası olma eğilimindedir. (2) Her kişisel bilinç içinde durumlar daima değişir. (3) Her kişisel bilinç makul bir şekilde sürekli. (4) Bilinç nesnesinin bazı bölümleri diğerlerini dışarda bırakır; bu süre zarfında aralarından bazılarını seçer veya bazılarını reddeder.¹⁷ Burada dikkat çekilmesi gereken bazı noktalar bulunur. İlk husus bilinç akışındaki durum ve düşüncelerin kişisel bilincin bir parçası olması hususiyetidir. Bu duruma göre kimsenin düşünmediği, insan bilincine ait olmayan salt bir düşünce bulunamaz. Bu husus her bilincin düşüncelerini kendine mahsus kıldığını göstererek, düşüncelerin başka bir bilinçte ortaya çıkmasının imkânsızlığını vurgular. İkinci husus bilinç akışının sürekliliğidir. Akışta ihlal, çatlak ya da bölünmenin olmaması anlamına gelen süreklilik, zihinde bir zaman boşluğu olsa bile bilincin aynı benliğin başka bir parçası olarak kendisinden önceki bilince aitmiş gibi hissedeceği gerçeğini gözler önüne serer. Zihin hatırlama ile bu boşluğun üstesinden gelmeye, belirli bağlantılar kurmaya çalışır. James hatırlanan nesnede sıcaklık ve yakınlığın bulunduğunu ileri sürer. Söz konusu sıcaklık ve yakınlık sayesinde geçmiş durumlar mevcut durumumuza bağlanır ve bizi şüphe edilemeyecek bir benlik düşüncesine götürür. Üçüncü husus zihnin teleolojik yani amaç güdücü ve seçici yapısıdır. Zihin “vurgulama” ve “önemini belirtme” ile dış dünyaya yöneldiğinde kendisine uygun olanı seçer ve hangi hissin diğerlerinden daha gerçek ve daha geçerli olacağına kendisi karar verir. Böylece nesneler dünyasını bireyselleştirerek “şahsi deneyim”i olanaklı kılar.

Zihnin kendi istek, beklenti ve tercihleri doğrultusunda evreni şahsileştirmesi ve kendi benliğini inşa etmesi, ben ve ben-olmayan arasında keskin bir ayrımın değil tamamlayıcı bir ilişkinin bulunduğunu gözler önüne serer. Nitekim benlik anlayışını bu noktadan hareketle şekillendiren James, benliği ampirik benlik ve saf ego olmak üzere ikiye ayırır. Önce benliğin ampirik yönünü incelemeye başlayan James, ben ve benim dediğimiz şey/şeyler arasında keskin bir ayrımın bulunmadığını ileri sürerek maddi, sosyal ve ruhsal ben’i kapsayan oldukça geniş bir benlik anlayışı ortaya koyar. İkinci olarak saf egoyu inceleyen James, akış halindeki bilince yönelik düşüncelerini tamamlar nitelikte, bilen benliğin bir mevcudiyet olamayacağını, onun deneyimin arkasında bulunduğu iddia edilen manevi bir ilkeye işaret etmediğini, bilen benliğin ancak bir işlevselliğe gönderimde bulunan ardışık düşünenler dizisi olarak ele alınabileceğini ileri sürer. James’in varlık görüşünün temelleri de tam bu noktada ortaya çıkar. Nitekim filozof ben ve ben-

¹⁷ William James, “Bilinç Akışı”, (Çev. Celal Türer), *Bilinç Akışı Zihin ve Deneyim Üzerine*, (Der. Celal Türer), FOL Yayınları, Ankara 2021, s. 61.

olmayan, bilen ve bilinen arasındaki ayrımın asli bir ayrım olmadığını, bu sözde ayrımın saf deneyimin ayırt edilmiş iki yönüne gönderimde bulunduğunu ileri sürer:

Eğer dünyada her şeyi oluşturan asli bir maddenin veya maddi bir şeyin mevcut olduğu faraziyesiyle başlar ve bu maddeyi de ‘saf deneyim’ olarak adlandıırırsak bu takdirde bilme (hadisesi) saf deneyimin dâhil olduğu ısımlar arasındaki ilişkinin özel bir çeşidi olarak tanımlanabilir. İlişkinin kendisi saf deneyimin bir parçasıdır; onun ‘terimler’inden biri özne ya da bilginin taşıyıcısı, yani bilendir; diğeri ise bilinen nesnedir.¹⁸

Görüldüğü üzere bilinç ve benlik incelemesine en küçük bilinç durumlarından yani psikolojik bir noktadan başlar ve metafizik alana doğru hareket eder. Bu açıdan James’in psikolojik noktası bilinç akışı ve benliğe, metafizik noktası ise saf deneyime yani varlık görüşüne işaret eder. Saf deneyimi sorgulanmayan bir dogma değil de bir hipotez olarak değerlendiren James, saf deneyimin mümkün deneyim alanını aşan bir varlığa gönderimde bulunmadığını aksine deneyim arasındaki ilişkilerin de deneyim konusu olduğunu ifade eder. Buna göre saf deneyimde bilinç ve içerik, özne ve nesne, madde ve zihin benzeri ayrımlar söz konusu değildir.

3. James’in Doğruluk ve Gerçeklik Anlayışı

James’in pragmatik yönteminin tezahür ettiği diğeri bir alan ise onun doğruluk ve gerçeklik anlayışıdır. Tekabüliyet ve tutarlılık teorilerine alternatif bir görüş olarak ortaya konulan pragmatik doğruluk teorisi, hem doğrunun mahiyetiyle ilgili problemleri hem de bitmek bilmeyen metafizik tartışmaları bir şekilde çözmeyi amaçlar.¹⁹ James’e göre tekabüliyet teorisi bilen benliği sadece keşif yapan pasif bir konuma sürüklerken tutarlılık teorisinin ise metafizik temellerden yoksundur. Her iki teori de doğruluğu önceden mevcut olarak bulunan, başka bir deyişle eşyaya öncelenen bir konuma yerleştirir. Halbuki filozof doğruluğun eşyanın içinde değil, kelimeler ya da cümlelerin önüne gelen bir ek olduğunu ileri sürer.

James, insanların genç yaşlarından itibaren “doğru nedir?” sorusunun peşine düştüğünü, söz konusu arayışta mutlakçı bir tavır sergilediklerini, ancak yaş ilerledikçe insanın “doğru nedir?” sorusuna gerçek bir soru olarak bile bakmadığını, doğru dediğimiz şeylerin yasalar ve dil örneklerinde olduğu gibi sadece özet geçmeye yarayan ifadeler olduğunu ileri sürer.²⁰ James’in doğruluk hakkındaki düşüncelerini anlayabilmek için bu noktada “özet geçmek” ifadesinin üzerinde durulması gerekir. Kadim dönemlerden beri çoğu düşünür bizi hakikate ulaştıracak olan yolun

¹⁸ James, “Bilinç Mevcut Mudur?”, s. 125-126.

¹⁹ Suckiel, *William James’in Pragmatik Felsefesi*, s. 87.

²⁰ James, *Pragmatizm*, s. 176.

temaşa olduğu ileri sürmüştür. Bu açıdan gerçekliğin dışarıda bize olanca karmaşıklığı ile sunulduğu ve insanın görerek öğrendiği söylenebilir. James söz konusu karmaşayı zihnin teleolojik yapısından hareketle anlamlı bir zemine taşır. Nitekim ona göre zihin dış dünyaya yönelirken seçici davranır ve gerçekliğin bize sunuluşundaki bu karmaşıklığı gidererek bir anlamlar zinciri oluşturur.

James böylece entelektüalistlerin öne sürdüğü şekliyle doğruluğu özü itibariyle durağan, hareketsiz ve statik bir ilişki olarak almayarak pragmatik yöntemin uygulanması gerektiğini ileri sürer: “Kabul edelim ki, bir inanç veya düşünce doğru olsun, bu durum kişinin fiili yaşamında nasıl bir somut farka yol açacaktır?” ya da “Kısacası deneyimsel anlamda doğruluğun nakdi değeri (cash-value) nedir?”²¹ James’e göre bu sorunun cevabı oldukça açıktır: “Doğru düşünceler, çözümseyebildiklerimiz, geçerli kılabilirdiklerimiz, kanıtlarla destekleyebildiklerimiz ve doğruluğunu ortaya koyabildiklerimizdir.”²² Bu açıdan ona göre doğru düşüncelere sahip olmanın bize getirdiği pratik fark doğruluğun anlamını teşkil eden husustur.

James’e göre bir düşünce ya da inancın doğru olması, söz konusu meselenin doğasına ait durgun bir niteliği ifade etmez. Doğruluk şeylerin içinde bulunmaz, bilakis bir düşüncenin ya da inancın başına gelir ve böylece olguların kendisinde değil, olgulara yönelik düşüncelerimizde ortaya çıkar. James böylece pragmatik yöntemden hareket ederek doğruluğun temelde deneyimimizin bir anının bize buna değecek olan başka anlara doğru yol gösterebilme biçimiyle ilgili bir şey olduğu sonucuna ulaşır.²³ Söz konusu sonuca göre bir bilgi ya da inancın doğruluğu yol gösterme işlevi ile doğrudan alakalıdır. Filozofun da belirttiği üzere nasıl ki iyi, davranışlar alanında bize faydalı olansa; doğru da düşünce alanında bize faydalı olandır.²⁴

James’in doğruluk anlayışında dikkat edilmesi gereken nokta doğruların düşüncelerle alakalı olması ve bu açıdan olgulardan çıkması ve yeniden olgulara dönmesinin gerekliliğidir. Nitekim filozofa göre ilk matematiksel, mantıksal doğa yasaları keşfedildiğinde insanlar işlerinin sabitleştiğini, kolaylaştığını ve güzelleştiğini görünce bunun büyüüne kapılmışlar ve Tanrı’nın ebedi fikirlerini doğru bir şekilde çözümledikleri düşünmüşlerdir. Ancak bilimler daha da ilerledikçe yasaların çoğunun belki de tamamının kesinlikten uzaklaştığını görmüşlerdir. İnsanların bu keşif halinin devamlılığı ve keşfedilen kanunların sayısının büyük ölçüde artması ile birlikte artık

²¹ James, *Pragmatizm*, s. 151.

²² James, *Pragmatizm*, s. 151.

²³ James, *Pragmatizm*, s. 154.

²⁴ James, *Pragmatizm*, s. 165.

yasaların mutlak doğru olduğu düşüncesi yerini onların faydalanılabilecek şeyler olduğu düşüncesine bırakmıştır.

James'in doğruluğa yönelik ifadeleri, başlangıçta bir yanlısın ona inanmak işe yaradığı sürece bir doğru olarak görülebileceğini ifade eden aşırı öznelci bir tutum gibi gözükse de filozof söz konusu öznelliği bizde hali hazırda bulunan diğer doğrularımız üzerinden aşar. Ona göre oluşturduğumuz teorilerin en büyük faydası eski olguları derleyip toparlayıp bizi yenilerine götürmeleridir.²⁵ Bu açıdan doğruluğun işe yararlılığı, onun daha önceki doğrularla yeni birtakım inançlar arasında aracılık etmesidir. James bu durumu bir yağ birikintisine benzetir. İnsanda bir yağ birikintisine benzeyen bir fikir stoku bulunur. Söz konusu stoka eklenen yeni bilgiler, bir yerde duran büyük bir yağ parçasının yayılarak küçük yağ parçalarını kendi bünyesine katmasına benzer. Dolayısıyla bilgi edinme sürecinde mevcut olan fikir stoku bir bütünlük olarak kendi mevcudiyetini korurken, bünyesine kattığı parçaları da kendi alanlarına uygun yerlere gönderir.²⁶

James söz konusu doğruluk anlayışını biraz daha geliştirerek onun gerçeklik hakkındaki düşüncelerini ifade eden bir "hümanizm"e varır. Söz konusu hümanizmde James, Schiller'in düşüncelerine atıfta bulunarak zihnin teleolojik yapısını yeniden ön plana çıkarır. Ona göre insanın tüm düşünceleri belli bir ereğe yönelmiştir. En mutlak doğrular bile insani öğeler tarafından belirlenen bir süreç neticesinde ortaya çıkmış ve belirli testlerden geçtikten sonra doğru sıfatını kazanmıştır. James'in gerçeklik hakkındaki tutumunu şu ifadelerinde görmek mümkündür:

Gerçekliğin kaynağı hakkında bazı teoriler bulunmaktadır. Bunlar arasından en tatminkâr olan hangisi ise o doğru niteliği kazanır. Mesela aşkınsal idealistler bir çekirdeğin olduğunu ve bu paketin tamamının sonunda elde olan şeyin doğru olduğunu, skolastikler çekirdeğin madde olduğunu söylerler. Bergson ve Heymans gibi isimler çekirdeğin varlığını kabul eder ve onu tanımlamaya çalışırlar, Schiller ve Dewey gibi isimler de çekirdek bir sınırdır der. Peki bunların arasında doğru olan en tatminkâr olanı değil de hangisidir?²⁷

James dünyanın özünün madde, bizim ona yaptığımız şey olduğunu, yani dünyanın kendi maddesini anlayamayacağına göre dünyanın aslında olduğu şey ile açıklamanın bir faydası olmadığını, dolayısıyla dünyanın plastik olduğunu ileri sürer.²⁸ Filozof böylece duyular kaosunun kozmosa çevrilmesini, onun ifadesiyle elimize gelen ham mermerin oyulmasını tamamen insanın kendisine bırakır. Bu açıdan insanı her tarafta izlerini bırakan yılanlara benzeten James, ele alınan

²⁵ James, *Pragmatizm*, s. 67.

²⁶ James, *Pragmatizm*, s. 131.

²⁷ James, *Pragmatizm*, s. 182.

²⁸ James, *Pragmatizm*, s.178.

tüm meselelerin insanın anlam ufkuyla irtibatlandırılması gerekliliğine dikkat çeker. Bu husus onun düşüncesinde insan zihninden bağımsız bir gerçekliğin düşünülmesinin imkansızlığını, çünkü gerçekliği oyan ve işleyen sadece insanın kendisi olduğunu ortaya koyar. James’e göre bu durumu fark etmeyip gerçekliği insan düşüncesinden bağımsız olduğunu ileri sürmek, onu bir çeşit soyut, hayali bir ilkeye indirgemek anlamına gelecektir. James bu yüzden gerçeklik adını verdiğimiz şeyin, algılananın üzerindeki yorumlar olduğunu dile getirmektedir.

James’e göre insan gerçekliği amaçlarına uydurmak için tasarlar ve gerçeklik de pasif bir şekilde buna itaat eder. Söz gelimi aynı takımıydınıza “Kepçe” ya da “Büyükayı” gibi farklı isimler verilmiştir. Bir konferansta konuşmacı, bayanlar ya da baylar demek yerine izleyiciler, konuklar seslenebilir. Bunlar bir algılama biçimidir ve bu algılama biçimlerinin hiçbirisi yanlış değildir. James’e göre biz duyulur gerçekliğe bir müdahalede bulunuruz ve gerçeklik de pasif bir şekilde buna müsamaha gösterir.²⁹

4. İnanma İradesi ve Din

James din felsefesi sorunlarını alışageldik akademik bir anlayışla ele almaktan ziyade geniş bir tecrübe sahası içerisinde değerlendirmiş,³⁰ kendisinin deneyimli olduğu tek alanın psikoloji olduğunu ileri sürerek dini psikolojik bir perspektiften ele almıştır.³¹ Buna ilaveten felsefi olarak düşünmenin ne olduğuna dair görüşlerimizi daha fazla genişletebilirsek o zaman dini hususları da daha iyi anlayabileceğimizi ileri sürmüştür. Filozofa göre pragmatik yöntemle dayanarak dini sorunları ele almak, onları somut bir düzleme taşıdığı ve hayatın içerisine yerleştirdiği için, elde ettiğimiz sonuçlar da o kadar anlamlı olacaktır.³² Filozofun de belirttiği üzere dini “bir şeyin doğası nedir?” yerine “önemi, anlamı ya da değeri nedir?” soru kalıbı etrafında ele almak gerekir.³³ Nasıl ki sanatçıların, müzisyenlerin ve yazarların eserleri ve somut uygulamaları göz önünde bulundurularak bir sanat ortaya konuluyorsa; tecrübeler, duygular, inançlar göz ardı edilmeden bir din felsefesi ortaya koymak gerekir.

²⁹ James, *Pragmatizm*, s. 185

³⁰ Ellen Kappy Suckiel, *Cennet Savunucusu William James’in Din Felsefesi*, (Çev. Celal Türer), Elis Yayınları, Ankara 2005, s. 18

³¹ William James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri İnsan Doğası Üstüne Bir İnceleme*, (Çev. İsmail Hakkı Yılmaz), Pinhan Yayıncılık İstanbul 2017, s. 14.

³² Suckiel, *Cennet Savunucusu*, s. 7

³³ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, s. 15.

James din ve ahlak konularının anlamlı olabilmesi için insanın özgür bir varlık olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürer. Çünkü ona göre özgür irade insanın onun saygınlığını arttıran bir ilke, pozitif bir yeti veya erdemdir.³⁴ Buna ilaveten özgür irade dünyadaki yenilikleri, geleceğin geçmişin tekrarı veya benzeri olmayabileceğine inanma hakkını ifade eder.³⁵ Dolayısıyla insanın din ve ahlak konularında pasif bir özne olarak anlaşılmaması için öncelikle onun özgür iradeye sahip olduğu kabul edilmelidir. Özgür iradenin yanı sıra James'in insan tasavvuruna da bakmak gerekir. Suckiel'in de belirttiği üzere James klasik düşüncedeki gibi insanı sadece akleden bir varlık olarak değil, merak ve arzu duyan, çabalayan, gayelerini inşa eden ve bunları yerine getirmeye çalışan bir varlık olarak tasavvur eder.³⁶

James insan tasavvuru ile özgürlük anlayışını birleştirerek inanma iradesine yönelik düşünceler geliştirir. James insanın özgür ve duygulu bir varlık olduğunu ileri sürdükten sonra, akli delillerin inanmak için yegâne şart olduğunu savunan düşünceleri reddeder. Ona göre söz konusu düşünceler hem fert hem de insan ırkı için zihni ve pratik açıdan boğucudur.³⁷ Akli delillerin olduğu zaman inanmanın ahlaki olduğunu kabul etmekle birlikte James, inancın rasyonelliğinin sadece akli delillerle olamayacağını, epistemik olmayan gerekçelendirmelerin de mevcut olduğunu iddia eder.³⁸ Böylece Clifford'ın yeterli delil olmadığı zaman inanmanın ahlaksızlık olacağına dair ifadeleri karşısında James, kişinin yeterli epistemik güvenceye sahip olmadığına da meşru olarak inanabileceği durumların varlığını göstermek ister. James böylece akli delillerin olmadığı ya da işe yaramadığı zamanlar da kanıtın ötesine geçerek inanabilmemize olanak sağlar.³⁹ Söz gelimi James'e göre din, hayatımızdaki önemsiz seçimlerin ötesinde oldukça eşsiz bir fırsattır ve bu eşsiz fırsat bizim hayatı deneyimleme şeklimizi derinden etkiler. Bu derin etkiyi bilimsel kanıtlar olmadığı için reddetmek James'e göre irrasyonel bir tavır olacaktır. Çünkü Tanrı için bilimsel bir kanıt beklediğimizde sonsuza kadar beklememiz gerekebilir ve o halde de hayatımızı değiştirecek olan eşsiz bir fırsatı yitirme tehlikesi ile karşı karşıya kalırız.⁴⁰ Halbuki James'e göre din insanın dünyayı deneyimleme şeklini baştan aşağı yeniler, eşyanın soğuk çeperine renk katar. Bilimsel kanıt olmadığı için dini reddetmek bu eşsiz fırsatı kaçırmak anlamına gelir.

³⁴ James, *Pragmatizm*, s. 101.

³⁵ James, *Pragmatizm*, s. 103.

³⁶ Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 70

³⁷ Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 69.

³⁸ Abdulkadir Tanış, "İnanma İradesi: William James'in İmanın Pragmatik Savunusu Üzerine Bir Değerlendirme", *Dini Araştırmalar*, cilt:19, sayı: 18, 2016, s. 183

³⁹ Tanış, "İnanma İradesi", s. 184.

⁴⁰ John R. Shook, *Pragmatizm Pierce, James, Dewey*, (Çev. Celal Türer), FOL Yayınları, Ankara 2021, s. 92.

Açıktır ki pragmatik ilkeler uyarınca yaşama faydalı sonuçlar doğuran hiçbir hipotezi reddetmeyen James, hipotezlerin fayda sağlamadığı ölçüde anlam ve gerçekliklerinin de olmayacağını, herhangi bir faydaları varsa bu fayda ölçüğünde anlamlı olduklarını ileri sürer. Söz konusu fayda yaşamdaki faydalara uyum gösteriyorsa anlamı doğrudur.⁴¹ Bu açıdan James’in inanma iradesine yönelik düşüncelerinin temelinde pragmatik yöntem kolaylıkla görülür. Buna göre James, bir şahsın kendini bir kanaate adadığı zaman, o inanca dair bir kanaate sahip olduğunu, her ne kadar bu inanç açıklığı yeteri derece kanıtlanamasa da şahsın belirli hissi, manevi veya şahsi arzu veya amaçlarını tatmin ettiğini ileri sürer.⁴²

James inanma iradesinin yanı sıra dine yönelik düşüncelerinde de pragmatik yöntemini sürdürmeye devam eder. Dini, insanî bir noktadan hareketle ele almanın gerekliliğini savunan James’in söz konusu tavrı “Dinsel Deneyimin Çeşitleri” adlı eserinin alt başlığında kendisini gösterir. Nitekim eserinin alt başlığı olarak “İnsan Doğası Üzerine”yi seçen filozof, böylece bir şeyi tezahürlerinden kopararak anlamaya çalışmanın sadece güzelleme yapmaktan ibaret olduğunu gözler önüne serer. Bu yüzden pragmatik yöntemine göre Tanrı, din, adalet ya da merhamet gibi soyut olan kavramları değil tanrısallık, dinî, adaletli ya da merhametli olan hakkında konuşmamız gerekir.

James’e göre “din”, içinde pek çok kavram ve ilişki ağının barındıran kolektif bir addır. Bu yüzden din hakkında kapsayıcı bir tanım yapılması oldukça zordur. James dini ele almanın bu zorluğu karşısında karşımızda açıkça duran bir durumun varlığına dikkat çeker. Buna göre din kurumsal ve kişisel olmak üzere iki boyutlu bir yapıya sahiptir. İbadet ve adanma gibi tanrısallıkla meşgul olan ibadetler ve dinsel örgütlenmeler dinin kurumsal alanına; insanın içsel doğası, vicdanı, ıssızlığı, aczi ve eksik oluşu da kişisel boyutuna gönderimde bulunur. James dinin en başında kişisel bir boyutunun olduğunu, kurumsal boyutunun sonradan kazanıldığını ileri sürer. Dinin kişisel boyutunda birey eylemi tek başına yapar, rahipleri ve ayinleriyle dinsel örgütlenme ve diğer araçları tamamen ikinci plana iter. İlişki doğrudan kalpten kalbe, ruhtan ruhadır ve insanla yaratıcısı arasındadır. James de nitekim dinin bu boyutuyla ilgilenir.⁴³ James bu duruma şu sözleriyle dikkat çeker:

⁴¹ James, *Pragmatizm*, s.197.

⁴² Suckiel, *William James’in Pragmatik Felsefesi*, s. 67-67.

⁴³ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, s. 39.

Ben bu derslerde dinin kurumsal kolunu tamamen bir kenara koymayı, dinsel örgütlemeyi söz etmemeyi, sistematik teolojiyi ve tanrılarla ilgili fikirleri olabildiğince az hesaba katmayı ve kendimi mümkün olduğu kadar saf ve basit biçimde kişisel dinle sınırlı tutmayı hesaplıyorum.⁴⁴

Görüldüğü üzere filozof, kurumsallaşmış değil, yaşantılara dayanan bir din anlayışını savunur. Çünkü ona göre rasyonellik dini inşa etmede de dini eleştirmede de hep yetersiz kalmıştır.⁴⁵ Kurumsallaşmış boyutuyla din ikinci elden yaşantılara odaklanır, halbuki din kişinin duygularda ortaya çıkar. Bir edene dayanmayan ve dolaylımsız inanç içimizdeki derin şeydir. İçgüdü başı çeker akıl ise onu takip etmekten başka bir şey yapamaz.⁴⁶ Bu nedenle James'e göre epistemik bir Tanrı anlayışından ziyade varoluşsal bir tanrı anlayışına, deneyimden sonra hissedilen Tanrı anlayışına yönelmek gerekir. Böylece James ikinci elden yaşanan dini deneyimin karşısına duygulanıma dayanan dini bir deneyim koyar. Filozof söz konusu deneyimin özelliğinden bahseder: (a)tanımlanamazlık, (b)noetik nitelik, (c)geçicilik, (d)edilgenlik olduğunu ileri sürer.⁴⁷ Tanımlanamazlık, mistik deneyimin kavramlardan çok duygu boyutunun ön plana çıktığını ve bu yüzden dile getirilemeyeceğini, noetik nitelik duyguların anlam ve delaletle dolu olan bilgi durumlarına işaret ettiğini, geçicilik mistik deneyimlerin süre bakımından kısa oluşunu, edilgenlik ise mistik kişinin farkındalığını yitirip daha üstün bir gücün boyunduruğu altına girmesini ifade eder.

5. James'in Ahlak Anlayışı

James din ve ahlakın birbiriyle bağlantılı olduğunu düşünür. Hatırlanacağı üzere din, insanın dünyayı deneyimleme şeklini değiştirerek insanı eşyanın soğuk çeperinden kurtarır. İnsana iyiliğin değeri ve kötülüğün değersizliğini gösterir. İnsanın eylemlerindeki öznelliği aşarak kurumsal alana taşınmasına olanak sağlar. Sadece sosyal standartlara uymasını da talep etmez, ahlakın yüksek ideallerine bağlanmasını ister.⁴⁸ Böylece din ve ahlakın yakın ilişkisi ortaya çıkar.

James, deneyimin üzerinde temellenen, değerlerden bağımsız, aşkın bir nizam tarafından belirlenen geleneksel ahlak görüşünü reddeder.⁴⁹ İnsanın sadece rasyonel bir varlık olmadığını; onun fizikî, ahlâkî, manevî, estetik ve entelektüel ihtiyaçları olduğunu ve ahlakın özünün de söz konusu

⁴⁴ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, s. 40.

⁴⁵ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, s. 84.

⁴⁶ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, s. 84.

⁴⁷ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 392-393.

⁴⁸ Shook, *Pragmatizm*, s. 90.

⁴⁹ Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 12.

ihtiyaçların karşılanması olduğunu ileri sürer.⁵⁰ Dolayısıyla din anlayışında olduğu gibi ahlaka dair ifadelerinin temelinde de amaçlayan ve bunları yerine getirmeye çalışan bir insan tasavvurunu bulunur. Onun doğruluk ve gerçeklik anlayışında tezahür eden pragmatik yöntemi göz önünde bulundurulduğunda ahlaki prensiplerin de apriori olamayacağı, deneyimin ötesine uzanamayacağı gerçeği açığa çıkar. Nitekim filozofa göre ahlak deneyimlerimizde doğrudan bulanabilir/keşfedilebilirdir⁵¹ ve bu yönüyle James için ahlak deneyimlerimizde ortaya çıkan, davranışta tezahür eden bir olgudur. Bu husus ahlâkın olmuş, bitmiş bir hadise olmayıp, olmakta olan ya da sürekli gerçekleşen bir hadise oluşunu seslendirir.

James'in ahlakı; insanın fizikî, manevi, estetik ve entelektüel ihtiyaçları etrafında ele alması ve a priorik niteliğini reddetmesi, onu ahlakta farklı bir bakış açısı benimsemesine sebebiyet verir. Buna göre James, ahlakın taleplerin karşılanması ile ilgili olduğunu savunur. Taleplerin karşılanması ve ahlak arasında bir bağlantı kurabilmek için James'in insan tasavvuruna yeniden dönmek gerekir. Nitekim filozof ahlaki terimlerin anlamlı olabilmesi için duygusal bir hayatın zorunlu olması gerektiğini çünkü duygusal olana atıfta bulunmadan bir değerden bahsedilemeyeceğini ileri sürer.⁵² James'e göre duygusal olmayan bir dünya tasavvur edildiğinde iyi ve kötünün mevcudiyetine yönelik herhangi bir statü bulunamaz, bu dünyada sadece birbirinin aynısı fiziki olgular mevcuttur. Söz konusu fiziki olguları birbirinden ayıran, birini diğerinden daha üstün ya da aşağı kılan herhangi bir statü yoktur. Ancak duygulu varlıklardan oluşan bir dünya iyilik ve kötülüğün gerçekten var olması için bir şans yaratır. James söz konusu düşüncesinin temeline bir şeyin iyiliği ile onun iyiliğini hissetmek arasında kurduğu yakın ilişkiyi yerleştirir. Ona göre duygulu bir varlık olmadan, yani iyiyi hissederek onu iyi kılacak bir varlık bulunmadan iyilikten bahsetmek mümkün değildir.⁵³

James yukarıda da belirtildiği üzere ahlaki değerlerin temeline talebin karşılanmasını koyar. Eğilim olarak, yargı olarak ve emir olarak talep olmak üzere üç ayrı talep türünden bahseden James,⁵⁴ talebin gerçekleştirilmesi sonucunda iyinin ortaya çıkacağını ileri sürer. İyiliğin ortaya çıkması açısından tüm taleplerin görünüşte hürmete layık olduğunu ileri süren James,⁵⁵ bir talebin giderilmesinin iyiliğin gerçekleşmesi için yeterli olamayacağını, çünkü talepler arasında bir

⁵⁰ Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 139.

⁵¹ Celal Türer, "(Pragmatist) Ahlâk Nedir?", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, sayı: 5, 2016, s. 19.

⁵² Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 47.

⁵³ Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 48.

⁵⁴ Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 50.

⁵⁵ Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 60.

çatışmanın bulunduğu da farkındadır. Kimilerinin talepleri karşılanırken kimilerinininki karşılanamaz ve böylece toplumda bir şikâyet durumu oluşur. James çözüm olarak mümkün olduğunca ideale en çok yaklaşan, taleplerin en kapsamlı şekilde giderildiği, daha zengin bir kâinat tasavvur eder.⁵⁶ Söz konusu kainatta farklı taleplerin ortaya konulması ile birlikte mevcut sistemler ortadan kalkacak ve de daha iyi yeni sistemler ortaya konulacaktır. James'in bu düşüncesi, mümkün olabildiğince çok talebin ahengini ve uzlaşmasını, organize edilebilen taleplerin peşinden gidilmesi gerekliliğini içerir. Böylece James talepler arasındaki çatışmaların giderildiği, nesnel bir ahlak sistemine doğru yol alan, yani bir uzlaşım ve ahenkle birlikte gelişen bir ahlak anlayışı tasavvur eder.

Açıktır ki James düşüncesinde ahlâkî değer ve normların bizzat deneyim sahasında ortaya çıkıp yayılması insanın ve varoluşun genel karakterini yansıtır. Duygulu varlıkların olduğu yerde iyi ve kötünün yargısı ile yükümlülüğün bulunduğu ahlâkî bir dünya vardır. Söz konusu dünya önceden belirlenmiş bir yapıda değil tamamen olumsaldır. Çünkü eşyanın ve ilişkilerin önceden belirlendiği bir dünyada özgürlükten söz edilemez ve bu durumda ahlaki bir dünya ortadan kalkar.

Sonuç

James, sadece entelektüel soyutlama yetilerimize hitap eden, hayatın kendisinden çıkmamış ve hayata inemeyen bir felsefe anlayışı yerine metafizik tartışmaları bir neticeye bağlamaya çalışan; dogmaya, yapaylığa ve nihailiğe karşın dünyanın olumsuzluğunu/olasılıklarını önceleyen; hayatın risklerini, mucizelerini, sürprizlerini ve zalimliğini yansıtacak bir felsefe anlayışı inşa etmeyi amaçlamıştır. Söz konusu amacını pragmatik yöntem ile gerçekleştirmeye çalışan James, ele alınan her türlü meselede tarafların düşüncelerini kabul etmenin ve sürdürmenin ne türden sarıh bir fark yaratacağı üzerine düşünmenin gerekliliğini savunur. Bu yönüyle soyutlamalardan, lafta kalan çözümlerden, her şeyi belirleyen a priorilerden, sabit ilke ya da üst anlatılardan, kapalı sistemlerden uzak duran James; yüzünü somut ve yeterli olana, olgulara, deneyimlere çevirir. Hangi düşünce savunulursa savunulsun pratik somut değeri ölçüsünde anlamlı olduğunu ileri sürer. Bu açıdan hayatın her alanında tezahür eden ve yeni bir felsefi sistem olmaktan ziyade anlamlı olanın peşinden gidilmesi gerekliliğini vurgulayan bir rehber niteliği taşıyan James'in pragmatik yöntemi, insanın anlam ufkuyla birleşmediği müddetçe hiçbir şeyin anlamlı olamayacağını savunur. Bu yönleriyle pragmatizmin basit ve indirgemeci, faydacılık ya da hazcılıkla karıştırılıp tamamen ben merkezli ve

⁵⁶ Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 61.

materyalist amaçlı bir yöntem olmadığı açıktır. James faydacılığa, hazcılığa ya da ben merkezçiliğe değil -bunlardan faydalanmakla birlikte- bakışını deneyime çevirir.

Kaynakça

Cevizci Ahmet, Felsefe Tarihi, Say Yayınları, İstanbul 10. Baskı 2020, 1006 s.

James William, “Bilinç Akışı”, (Çev. Celal Türer), Bilinç Akışı Zihin ve Deneyim Üzerine, (Der. Celal Türer), FOL Yayınları, Ankara 2021.

James William, “Bilinç Mevcut Mudur?”, (Çev. Celal Türer), Bilinç Akışı Zihin ve Deneyim Üzerine, (Der. Celal Türer), FOL Yayınları Ankara 2021.

James William, Dinsel Deneyimin Çeşitleri İnsan Doğası Üstüne Bir İnceleme, (Çev. İsmail Hakkı Yılmaz), Pinhan Yayıncılık İstanbul, 2017.

James William, Pragmatizm, (Çev. Tahir Karakaş), İletişim Yayınları İstanbul 2018.

R. Shook John, Pragmatizm Pierce, James, Dewey, (Çev. Celal Türer), FOL Yayınları Ankara, 2021.

Suckiel Ellen Kappy, Cennet Savunucusu William James’in Din Felsefesi. (Çev. Celal Türer), Elis Yayınları, Ankara, 2005.

Suckiel, Ellen Kappy, William James’in Pragmatik Felsefesi, (Çev. Celal Türer), Paradigma Yayınları İstanbul, 2003.

Tanış Abdulkadir, “İnanma İradesi: William James’in İmanın Pragmatik Savunusu Üzerine Bir Değerlendirme”, Dini Araştırmalar, cilt:19, sayı: 18, 2016, ss. 179-203.

Türer Celal, “(Pragmatist) Ahlâk Nedir?”, Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi, sayı: 5, 2016, ss. 15-32

HERMENEUTİK VE WILHELM DILTHEY: DOĞA BİLİMLERİNDEN TİN BİLİMLERİNE

Barış ÇOKAZ¹

“İnsan, sevmekten çok anlaşılmayı istiyordu belki de...”

George Orwell

Giriş

Tarih felsefesi, en yalın tanımıyla tarihin kavramsal bir bakış açısıyla yorumlanmasıdır. Tarih felsefesinde, aklımıza ilkin, tarihsel sürecin gidişatını yöneten genel yasaları keşfetme ve tarihsel varlık alanına ilişkin kapsamlı bir bilgi oluşturma girişimi gelir. Bu tür düşünce yapısı 17. Yüzyıldan itibaren gelişim göstermiştir. Bir başka deyişle, tarih felsefesi için çeşitli tarihsel olayların aralarındaki bağlantılardan yola çıkarak tarihsel bilgi yapısının temel özelliklerini keşfetmek diyebiliriz. Tarih felsefesinin amacı ise, bütün olarak dünya hakkında düşünmek ya da onun yasalarını keşfetmektir.

Tarih felsefesi, 20. Yüzyıl felsefesiyle beraber farklı perspektiflerde düşünülmüştür. Dönemin düşünürleri, anlam, yaşantı, yaşama deneyimi vb. Gibi kavramlar üzerinden düşüncelerini ortaya koymuşlardır. Alman Tarih Okulu üyelerinden olan ve kendi tarih anlayışını önceki tarih anlayışlarına göre farklı bir şekilde sunan Dilthey, hermeneutik ve sanat aracılığıyla yaşama odaklanır ve tarih felsefesiyle beraber yaşam felsefesi de ortaya koyar. Aynı Nietzsche gibi Dilthey için de yaşamı bütünüyle istemek gerekir. Çünkü onun hermeneutik teorisinin kaynağı yaşam ve yaşama deneyimidir. Bundan dolayıdır ki tin bilimlerinin yöntemi de doğa bilimlerinin mekanik yöntemlerinden farklı olmalıdır. Tin bilimlerinin konusu da, insanın doğaya kattıklarından başka bir şey değildir. Yaşantının kendisi üzerinden açığa çıkan tecrübe, insanı özgürleştirip daha serbest bırakır ve böylece varoluş ufkumuz genişler.

İlk Önce Tin Bilimleri Vardı

Sanatın, dinin, bilginin ya da tarihin felsefesi olduğu gibi bilimin de felsefesi vardır. Bilim felsefesi denildiğinde akla bilimi tanımlama, açıklama ya da sınıflandırma gelir. Bilim felsefecileri

¹ Adnan Menderes Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Tezli Yüksek Lisans Öğrencisi

bilimsel yasa nedir, doğa yasaları var mıdır, varsa nasıl edinilir gibi sorular üzerinde tartışmayı açarlar. Her şeyden önce bilimde evrensellik, tutarlılık, kesinlik ve doğruluk aranır. İnsanların doğru ve güvenilir kabul ettiği bilginin ya doğrudan akılla ya da dolaylı olarak deneyimle ispatlanması gerekir. Örneğin, “Su, 100° C de kaynar” önermesini denediğimizde suyun 100° C de kaynadığını görmüş oluruz, dolayısıyla tutarlı bir yaklaşım sergileriz. Bilimsel açıdan bilginin evrenselliğine baktığımızda dünyanın yuvarlak olduğu Türkiye’de de doğru bilgi olarak yer eder, Almanya’da da, Amerika’da da... Yani bilgi nesnel olduğu gibi aynı zamanda evrenseldir de.

Felsefe tarihinde bilim ve doğa üzerine tartışmalar, doğa filozofları ile beraber süregelmiştir. En nihayetinde felsefenin Thales ile başlaması arke’ye rasyonel bir tavırla yaklaşmasından kaynaklanır. Çok sonra insan felsefesi ile doğa üzerinde duran isim Aristoteles olmuş ve Metafizik başlıklı eserinin ilk cümlesine şöyle başlamıştır: “Bütün insanlar, doğal olarak bilmek ister.”² Dolayısıyla insan bilgiye açtır. Bundan dolayıdır ki doğa bilimleri, doğa üzerine düşünce yürüyüşleri yapar ve doğayı açıklamaya çalışır. ‘Bilim’ kavramının içinde yer alan ‘bilmek’ fiili bizlere bilimin yapılması ve doğanın açıklanması için bilginin gerekliliğini göstermektedir. Dolayısıyla doğacı perspektifin ya da bir doğa araştırmacısının nesnel gerçeklik bilgisi elde etmeye çalıştığı açıktır. Böylece doğacılar, zaman ve mekân içerisinde nesnenin nedensel oluşumunu bilmek isterler.

En başından beri düşünürler, evrenin başlangıcından çok organizmaların kökeni ve doğa üzerine araştırmalarla ilgilenmişlerdir. Friedrich Albert Lange, bu konu üzerine şöyle yazmıştır: “Materyalist, açıklanabilir bir dünyanın varlığını talep etmektedir. Onun için bileşiği basitten, büyüğü küçükten, karmaşık hareketi basit mekanikten çıkartabileceği bir tarzda olayları anlayabilmek yeterlidir.”³ O halde açıktır ki doğanın açıklanmasının nedensellik yasası ile mümkün olabileceği bir durum söz konusudur. Nedensellik yasası ile beraber, doğa bilimleri üzerine yapılan tartışmalar modern felsefede pozitivistleri de etkilemiştir. Özellikle Comtecu pozitivismde önemli olan üç nokta vardır. İlk öğreti türdeşliği kendini gösterir. Comte, toplum bilgisinde matematiksel yöntemi geçerli kılmak ister bundan dolayı yöntem birliğine ve genel yasa açıklamalarına işaret eder. Çünkü Comte, daha az yasa ile daha çok şeyin açıklanmasını vurgular. Comte’a göre, söz konusu olan bu üç ilke başarılı bir bilimin hangi özellikleri taşıması gerektiğini bize gösterir.

² Aristoteles, *Metafizik* (çev. Ahmet Arslan), Divan Kitap, İstanbul, 2017, s.149

³ Friedrich A. Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi* (çev. Ahmet Arslan), Sentez Yayınları, İstanbul, 2016, s.604

Üzerinde durduğumuz konuya farklı bir perspektif kazandırmak, kaleme aldığım makale açısından yarar sağlayacaktır. Burada ifade etmek istediğim düşünce, ilkin tin bilimlerinin yani bir başka deyişle beşeri ve sosyal bilimlerin var olduğudur. Anti-pozitivistler buradan hareketle yukarıda belirtilen ‘öğreti türdeşliği’ne karşıdırlar. Çünkü genel olarak olgular aynı yapıda değildirler. Toplum alanının güvenilir olması için matematiksel yöntemin aksine, hermeneutik yönteminin kullanılması gerektiğini gösterirler. Doğa alanı metafiziksel bilgiyle incelenebilir fakat insan eylemleri söz konusu iken duygudaşlıkla yorumlamak gerekir. En nihayetinde doğa bilimlerini de yapan bir ‘insan’dır. Bundan dolayıdır ki ilk önce tin bilimleri vardır. Burada anti-pozitivistlerin, pozitivism kavramını reddettiği düşüncesi anlaşılmamalıdır. Ancak onların karşı çıktıkları düşünce, pozitivismde yer alan deneycilik ve bilimsel metotların beşeri ve sosyal bilimlerde kullanılmasıdır. Tin bilimci gerçekte olanı bilmek değil; tersine, anlam taşıyanın peşindedir.⁴ En nihayetinde insan, her şeyden önce anlaşılmak ister.

İnsanı anlamaya yönelik ve insanı anlayan psikolojinin üzerinde durulması gerektiğini vurgulayan Wilhelm Dilthey, hermeneutik yöntemiyle tarih felsefesi alanında büyük rol oynamıştır. Beşeri ve sosyal bilimlerin, niceliksel olmayıp niteliksel çalışmalar gerektiğini savunan ve Alman Tarih Okulu’ndan hareketle düşüncelerini geliştiren Dilthey için tin bilimleri, doğa bilimleri karşısında yer almıştır.⁵

Alman Tarih Okulu

Herder’den başlayıp Alman Tarih Okulu’na kadar uzanan eğilimde, ‘tarih yasaları’ndan söz edilemeyeceğini tarihin çizgisel bir biçimde bir ereğe doğru yönlenmiş bir süreç olarak görülemeyeceği belirtilmiştir. Alman Tarih Okulu’nda, yasa kavramının doğal gerçeklik için uygunluğu onaylansa da tarihsel-toplumsal gerçeklikte, bu okulca doğabilimsel bir analojinin ürünü sayılan şeyler olarak “tarih ve toplum yasaları”ndan söz edilemez. Her şeyden önce tarih, olguları bilmek ister; bu yanıyları öbür bilimler arasında bir yer alır.⁶ Bu alanın doğal zorunluluk tasarımı altında ele alınamayacağı, bu alanda sadece insanı ilgilendiren ve yine insan tarafından oluşturulan

⁴ Erich Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu* (çev. Doğan Özlem), Fol Yayınları, Ankara, 2022, s.18

⁵ Wilhelm Dilthey, *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu* (çev. Arslan Topakkaya), Fol Yayınları, Ankara, 2021, s.45-47

⁶ Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Anahtar Yayınları, İstanbul, 1996, s.106

bir kendine özgülük bulunduğu, bu yüzden bizzat insanın yapıp etmelerinin ürünü olarak insani-tarihsel düzenleri kavramak gerektiği belirtilir.

En nihayetinde Alman Tarih Okulu, Herder’i izleyerek onun betimlediği modele uygun bir tarihçiliği oldukça yoğun bir tarih araştırması içinde geliştirir. Söz konusu olan okulun temsilcileri: Leopold von Ranke, Heinrich Karl Ludof Sybel, Wilhelm von Humboldt, Johann Gustav Droysen ve Wilhelm Dilthey’dir. Bu isimlerin genel felsefelerinde bir bilim olarak tarih, insani amaç koymalarla ve bunlara dayalı iradi insan eylemleriyle ilgilenir. Bu yüzden tinsel alanda düşünme yetimiz, doğal alandaki yasa-olgu ilişkisine dayalı bir zorunlu nedensellik değil, aksine amaç-eylem ilişkisine dayalı tarihsel nedensellikte çalışır.

Doğan Özlem’e göre tarihsel nedensellik, yöntemsel açıdan olumsuzdur. Çünkü geçmiş hakkında elimizde ne yeterli malzeme vardır ne de geçmişte kalan bir tinsel yaşamı yeterince anlayabilme olanağına sahibizdir.⁷ Öyle ki geçmiş bize ancak seçilmiş motifleri en baş etkenlermiş gibi kullanarak inşa ettiğimiz kurgusal yorumlar içinde aktarır. Dolayısıyla Alman Tarih Okulu geleneği içinde gelişen, yetişen ve düşüncelerini ortaya koyan Dilthey için “bilim” olarak tarih, her zaman, ana yorum malzemesi olarak dilsel örnekler üstünde çalışan bir hermeneutik etkinlik olarak kalmıştır.

Hermeneutik, Dilthey ve Tin Bilimleri

Peki, nedir söz konusu olan ‘hermeneutik’ kavramı? Bu kavramın köküne bakıp en sade şekilde ‘yorumsalcılık’ diyebiliriz. Öyle ki Antik Yunan’da Hermes, Tanrı olarak yer etmekteydi. Yer (insanlar) ile gök (Tanrı) arasında bağ kurucu ve yeryüzünde Tanrısal olanın yorumcusuydu. Bu tarihsel serüven ile birlikte hermeneutik kavramının yoruma/yorumların bilgisine işaret ettiğini söyleyebiliriz. Tarih boyunca söz konusu olan kavram, Antik Yunan’dan Orta Çağ dünyasına ve Orta Çağ dünyasından modern felsefeye kadar etkili olmuştur. Teolojik, filolojik, hukuksal hermeneutik hatta tıp hermeneutiği gibi alanlarda çeşitlilik göstermiştir. Bu alt başlıkla beraber modern felsefede hermeneutiğin temel yöneliminin ne olduğu konusunda fikir edineceğiz. İnsanın yapıp etmeleri üzerinden anlamamanın ve yorumun nasıl mümkün olduğunu Dilthey üzerinden açıklayacağız.

⁷ Doğan Özlem, *Dilthey Üstüne Yazılar*, Notos Kitap, İstanbul, 2020, s.33

Aslında burada temel sorun; 19. Yüzyılda Comte'un ve pozitivistlerin, Mill ve empiristlerin özellikle hangi bilimin bilgilerinin sağlam ve açıklıkla kanıtlar sunabileceğine ilişkin taleplerinin gözden geçirilmesi ile başlar. 19. Yüzyılda bilimi yanlış anlamakla ilgili olarak referans olduğu bildirilmiştir. Der ki Dilthey: "Comte'un ve Mill'in bilimle ilgili zemininin ne olduğuna ilişkin görüşleri, bana tarihsel gerçekliği uydurma uğruna bu gerçekliği çarpıtmak olarak görülmektedir."⁸ Yani Dilthey'e göre, burada doğa bilimleri gibi yöntem üzerinden tarihsel gerçekliği anlamaya çabalarsak, ona ilişkin gerçekliği çarpıtmış oluruz.

Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri* başlıklı kitabında: "Tarihsel-toplumsal gerçekliği konu alan bilimlerin tümü, bu yapıtta "tin bilimleri" adı altında toplanmışlardır. Tin bilimi kavramı, bu bilimleri bir bütün olarak kurma olanağı sağlar; bu bütünün doğa bilimi karşısındaki sınırları en sonunda ancak yine bu bilimlerin ortaya koydukları yapıtlar içerisinde aydınlatılıp temellendirilebilir" der.⁹ Dilthey'in asıl amacı, tin bilimlerine has bir yöntemle kendi meşruluğunun kaynağını sağlamak ve tin bilimleri ile doğa bilimleri arasına sınır koymaktır. Bu noktada doğa bilimleri ile tin bilimleri arasındaki ayrıma da işaret etmek gerekir: Tin bilimleri; tarih, ekonomi, psikoloji, felsefe, hukuk gibi beşeri ve sosyal bilimlerdir. Doğa bilimleri ise; fizik, matematik, geometri vb. Bilimlerdir. Doğa bilimleri açıklayan, tin bilimleri anlayan psikolojidir. Dilthey'in tavsiye ettiği psikoloji daha çok insani tecrübenin bireyselliğine önem veren ve bütünü anlamaya çalışan psikolojidir. Doğa bilimciler deney ve gözleme dayanarak mekanik anlamda sıkı bir nedensellik bağı geliştirmişlerdir. Tin bilimciler 'yaşama deneyimi'nden [Alm. Erlebnis] hareket ederler.

Dilthey'e göre gerçekliği, mutlaka bir bütünlük içinde ya da parçasal olarak görüyorsak da ancak ona ilişkin bu bütünlüğü sağlayacak ilkelerle anlaşılabilir kılarız. Bu ilkeler bizi bütünlüklü görüye yükseltecek ya da bir bütünlük içerisinde düşünebileceğimiz bir perspektifimiz olacak. Bu yüzden biz bilim teriminden bir tinsel olgular topluluğunu anlıyoruz.¹⁰ Yani bilim aslında bize ilişkin, bizim belirlediğimiz, ilkelerini bizim saptadığımız bir şeydir. Bizim oluşturduğumuz ve türettiğimiz şeylerdir. Bunun üzerinden Dilthey tartışmayı açar. Dolayısıyla Dilthey odak noktasında alışkanlıkları bir yana bırakıp bu bilimlerin bir birlik halinde doğa bilimleri karşısındaki sınırlarını çizmek, insanın kendi hakkındaki bilincinin derinliğine ve bütünlüğüne ulaşmak ister. Ona göre insan, tinsel olan şeylerin kökenlerini araştırırken, doğruca bir irade özgürlüğü, bir eylem

⁸ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri* (çev. Doğan Özlem), Notos Kitap, İstanbul, 2017, s.15

⁹ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri* (çev. Doğan Özlem), Notos Kitap, İstanbul, 2017, s.25

¹⁰ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri* (çev. Doğan Özlem), Notos Kitap, İstanbul, 2017, s.22

sorumluluğu yakalar. Bu noktada da idealist perspektifin temel uzanımları kendini gösterir. Burada Hegel'in, Alman idealizminin bakış açısını yansıttığını görüyoruz. Çünkü bunların sınırlarını çizmek insanın kendi hakkındaki derinliğine ve bütünlüğüne ulaşmak anlamına gelir. Zira Dilthey 'tin' kavramını Hegel'in mutlak tını gibi her türlü tarihsellikten arındırılmış olarak anlamaz. Dilthey'a göre tin, düşünceye uygun kendi içsellğinde toplumsal dünyanın yasalara uygun olarak ortaya çıkan hareketin ürünüdür.¹¹

Doğada mekanik bir akış vardır bunun karşısında iradi birtakım kararlar vardır. Doğa bilimleri- tarih bilimleri ayrımında öne çıkar. İradi olan yapıya mekanik yapı gibi bakamayız. Yani kendi içinde yaşadığımız zamanla bütünü tümüne sahip olabiliriz. Yani doğa bilimleri karşısında tin bilimleri derken insanın doğadan getirmeyip doğaya kattığı bütün her şeyi kasteder Dilthey. Tin bilimlerinin konusunun da insanın doğaya kattıklarından başka bir şey olmadığını iddia eder. Bunların takibi, yorumu, anlaşılması ancak tarih alanında mümkün olabilir. Çünkü tarihsel etkinlik, dilsel ürünlerin birincil anlamlarının ortaya konulmasında ana ölçüttür.¹² Tin bilimlerinin konusu olan şeyin yöntemi doğa bilimlerinin mekanik yöntemlerinden farklı olmalıdır. Böylece Dilthey hermeneutiği, bilgi teorisine dayandırarak yöntemini oluşturur. Tekilleşmenin sanat yoluyla ifadesi ve anlamı önemlidir. Sanat deneyimi bize birtakım tarihsel dünyanın eş biçimlilikler, eylemler, düşünceler, sesler gibi ya da amaçlar gibi ortaya çıkan tekilleşmelerini birtakım formlar, tarzlar ve estetik ölçüler altında anlamamıza imkân sağlar. Dolayısıyla Dilthey, hayatı boyunca 'hermeneutik' kavramından yazılı metinlerin sanatsal anlamda yorumlanmasını anlamıştır.¹³ Açıktır ki bir anlam, bir varlığın kendi bakış açısından hareketle ortaya çıkması şartıyla meydana gelen bir şeydir. O halde biz, tin bilimleri açısından estetik bakma'ya yükseliyoruz. Şeyleri bir sanat formu olarak görebilme seviyesine yükselmek gerekir. Sanatçının yaşamın içeriği üzerine ifade yoluyla ortaya koyduğu şeyle boy ölçüşemez. En nihayetinde sanat yaşamın organonudur, çünkü o yaşamdan beslenir ve onu ifade ve temsil etmeye (anlamaya) çabalar.¹⁴ Yani yaşamı sanatla anlamak gerektiği vurgulanır. Dolayısıyla hermeneutik, kültürün içinde yaşayan konumuyla insanı anlamamanın ve doğru düşünmenin bir aracı/organonu olarak işlev kazanır. Dahası tin bilimleri veya tarih denildiği zaman bizzat içinde yaşadığımız dünyanın kendisine karşılık gelir.

¹¹ Wilhelm Dilthey, *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu* (çev. Arslan Topakkaya), Fol Yayınları, Ankara, 2021, s.253

¹² Doğan Özlem, *Hermeneutik ve Şiir*, Notos Kitap, İstanbul, 2019, s.58

¹³ Arslan Topakkaya, *Antik Yunan'dan Günümüze Hermeneutik*, Nobel Yayınları, Ankara, 2020, s.106

¹⁴ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri* (çev. Doğan Özlem), Notos Kitap, İstanbul, 2017, s.49

Buradaki teori, kaynağını yaşama [Alm. Erleben] ve yaşama deneyimi [Alm. Erlebnis] kavramlarından alır. Yaşam denilen şey de aynı zamanda tinsel etkileşimin ürünü olarak vardır ve biz onun içinde nefes alıp da kendimizi ifade ediyorsak bu onun tarihsel olarak koşullanmasından ötürüdür. Onun içinde nefes alan, o tarzlarla dünyaya bakan ve yaşamı anlayan bireyler olarak düşünüyoruz. Bu bağlamda Dilthey’i yaşam ile tarih arasındaki o duruluğu, tarihin yaşam için yararı ve sakıncasını ortaya koyan Nietzsche’nin yanında buluyoruz. Öyle ki Nietzsche de yaşam felsefesinden hareketle kendi tarih görüşünü bizlere, sadece tarihin yararı ve sakıncası üzerinden değil, aynı zamanda tarih ile yaşam geriliminden hareketle sunar. Yaşam ile tarih arasındaki o duruluğun, doğallığın ve saflığın nerede olduğunu sorar.¹⁵ Yaşamın pratik ile ilgisini bildiğimiz için, geriye dönüp pratik bilimleri, Nietzsche’den ziyade Kant’ın kritiği üzerinden göstermek ve Dilthey ile ayrıldıkları noktaları vurgulamak yarar sağlayacaktır.

Dilthey, Kant ve Tarihsel Aklın Eleştirisi

Dilthey’in kaleme aldığı, Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu başlıklı kitabın asıl amacı, tin bilimlerinin yeniden canlandırılarak organize edilmesidir. Dilthey, felsefesinin erken döneminde tam bir Kantçı’dır. Süreç içerisinde Kant’tan uzaklaşır ve kendine has epistemolojisini geliştirir. Ona göre metafizik, bir taraftan varlığın bilgisi ve amacını düzenlerken, diğer taraftan etik ve politik bilimleri kendi özel formlarına indirgemektedir. Öyle ki Dilthey için idelerin de, kategorilerin de bir tarihi vardır. Eğer kategorilerin bir tarihi varsa, onların sayısı belirlenmez. Tarihsel koşullara göre artabilir ya da azalabilir.¹⁶

Dilthey için teorik ve pratik bilimler doğru ve gerçek bir biçimde birbirlerinden ayrılmışlardır. Bu sistemde geleneksel anlamda teori ve pratik arasındaki felsefi ilişkiyi ‘bilimsel bir değişime’ tabi tutacak ve bunu mümkün kılacak bir imkân görmektedir. İşte Dilthey, bu temellendirmeyi Kant’a dayanarak, Kant’ın Saf Aklın Eleştirisi’nde yaptığı gibi yapmaya çalışır. Fakat Dilthey’in sorun olarak gördüğü akılla Kant’ın merkeze aldığı akıl birbirlerinden farklıdır. Bu farklılıklar şu şekilde sıralanabilir: Kant’ın eleştirisi insanın sahip olduğu bilgiyi bütün yönleriyle ele alan bir eleştiri değildir, zira Kant sadece teorik akli eleştiri konusu yapmıştır ve pratik akli ondan ayırmıştır. Buna karşı olarak Dilthey, herhangi bir şarta bağlanmamış bir bilginin genel anlamda ‘gerçek’ bir tecrübeye dayanıp dayanmadığını sormuştur. Kant kritiği, tecrübe ve bilgiyi a

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası* (çev. Mustafa Tüzel), İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2021, s.28

¹⁶ Doğan Özlem, *Dilthey Üstüne Yazılar*, Notos Kitap, İstanbul, 2020, s.150

priori bilen öznenin zamandan ve mekândan bağımsız olarak sürekli aynı kalan özne tasavvurundan hareketle açıklar (Kant, 2017: 59-61). Dilthey ise tinsel bilimlere has bir özellik olan nesnel olmayan fakat değişebilen tecrübenin mümkün olup olmadığı sorusuyla yine Kant'a işaret eder. Kant için metafizik, kendi asli ilkesi bağlamında yalın akılda belirlenmektedir. Dilthey için akıl kavramının soyut ve tarihsiz bir sistem içinde anlaşılıp anlaşılamayacağını veya metafiziğin kendi kapsamı içinde bir eleştiriye ihtiyaç duyup duymadığını sorar. Burada kastedilen şüphesiz saf aklın tarihi ile ilgili olan metafiziktir.¹⁷ En nihayetinde Kant'tan farklı olarak Dilthey, aklın tarihini kendi akıl eleştirisi için çıkış noktası olarak kabul etmiştir. Bu eleştiri, tinsel bilimlerin temellendirilmesini sağlamış ve bu bilimlerin elde ettiği tecrübelerin gerekçesini sunmuştur.

Sonuç

Sonuç olarak bakıldığında, tarihsel aklın eleştirisi sadece tin bilimleri için bir gereklilik değil, aynı zamanda tarihsel dünyanın kurulumunda ona ait öznenin bir işlevi olarak kendini gösterir. O halde temellendirici akıldan anlamacı akla ya da *theoria*'dan *hermeneuia*'ya geçiş söz konusudur. Bu durumda doğa ya da tin dünyası kendi başına yoktur. Yaşam ve tarih bir anlama sahiptir. Unutulmamalıdır ki doğa, tin bilimlerinde bilen öznenin tutumları sayesinde ortaya çıkar.

Toplumsal-tarihsel dünya, doğa gibi kendi başına bilinen bir şey değildir. Tarihsel bilginin nesnelliği ilk önce öznenin kendisinin tarihsel bir özne olması gerçeğine dayanır. Son olarak bu noktada Dilthey'in Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu eserindeki şu sözleri vurgulamak gerekir: "İnsan, tarihsel bir varlıktır."¹⁸ Yaşamın içinde ve pratik alanda düşünen varlıklar olarak tarihselliği sırtımızda geleceğe taşıyoruz. Böylece anlamın 'tarihsel insan'da mümkün olduğunu biliyoruz.

KAYNAKÇA

¹⁷ Arslan Topakkaya, *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2016, s.130-131

¹⁸ Wilhelm Dilthey, *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu* (çev. Arslan Topakkaya), Fol Yayınları, Ankara, 2021, s.88

- ARİSTOTELES, (2017), Metafizik (çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Divan Kitap.
- AYSEVENER, K. (2021), Tarih Felsefesi, İstanbul: Say Yayınları.
- DİLTHEY, W. (2017), Hermeneutik ve Tin Bilimleri (çev. Doğan Özlem), İstanbul: Notos Kitap.
- DİLTHEY, W. (2021), Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu (çev. Arslan Toprakkaya), Ankara: Fol Yayınları.
- KANT, I. (2017), Arı Usun Eleştirisi (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları.
- LANGE, Friedrich A. (2016), Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II (çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Sentez Yayınları.
- NIETZSCHE, F. (2021), Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası (çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- ÖZLEM, D. (2020), Dilthey Üstüne Yazılar, İstanbul: Notos Kitap.
- ÖZLEM, D. (2019), Hermeneutik ve Şiir, İstanbul: Notos Kitap.
- ÖZLEM, D. (1996), Tarih Felsefesi, İstanbul: Anahtar Yayınları
- ROTHACKER, E. (2022), Tarihselcilik Sorunu (çev. Doğan Özlem), Ankara: Fol Yayınları.
- TOPAKKAYA, A. (2016), Wilhelm Dilthey ve Felsefesi, İstanbul: Say Yayınları.
- TOPAKKAYA, A. (2020), Antik Yunan'dan Günümüze Hermeneutik, Ankara: Nobel Yayınları.

BAUMAN'IN GÖZETİM TOPLUMU KURAMINDAKİ PANOPTİKON METAFORUNDAN HAREKETLE UZAKTAN EĞİTİM ÜZERİNE ETİK BİR İNCELEME

Esra GÖKHAN¹

18. yüzyılda imparatorluklar halklarını denetlemek için güçlü denetleme düzenekleri inşa etmeye çabalamışlardır. Bu dönemde Jeremy Bentham mimar olan kardeşi Samuel Bentham ile beraber 1785 yılında “panoptikon” adlı yapıyı tasarlamışlardır.² Panoptikon kavramının kökeni, Yunancadan gelmektedir. Yunanca “pan” ve “optikon” kelimelerinden türetilen panoptikon “her yeri gören yer” anlamına gelmektedir.³

Bu yapı gözetleme gücünü elinde bulundurmak isteyenler için mükemmel bir yapıya sahipti. Bu bir plan, bir şema ya da mimariden daha fazlasıdır. Panoptikon, dünyayı yeniden kurmanın bir modelidir.⁴ Bireylerin eylemlerini, davranışlarını denetleyerek kendi istedikleri bir insan modeli inşa etmektir asıl amaç.

Bentham'ın tasarlamış olduğu bu yapı hapishanelerde, hastanelerde, okullarda vb. Çoğu toplu yaşam alanlarında kullanılır hale gelmiş ve insanlar denetlenmeye başlamıştır. Panoptikon adı verilen bu yapının etrafı oval bir biçimde çevrili ve birçok mahkûmun içinde bulunduğu hücrelerden oluşan, yapının tam ortasında bir gözetleme kulesi, kulenin içinde ise gözetlemekle görevli bir kişi bulunmaktadır. Bu hücrelerin her birinde iki pencere vardır. Pencerelelerin biri dışarıya diğeri ise gözetleme kulesine bakmaktadır. Dışarıya bakan pencere ışığın içeri girmesini sağlarken kuleye bakan pencere ise gözetlemek için yapılmıştır. Mahkumların, perdesi çekili halde kapalı olan gözetleme kulesi tarafından gözlemlendiklerini bile bilmedikleri bir görünürlük inşası

¹Bartın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Tezli Yüksek Lisans Öğrencisi, esraa.gkhn@gmail.com

² Ali Fikret Aydın, “ Gösteri Toplumunun Yeni Panoptikonu Olarak: Sosyal Medya”, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi, 9/3 (2020), s.2581

³ Zygmunt Bauman ve David Lyon, *Akışkan Gözetim*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018, s.22.

⁴ Bauman ve Lyon, s.22

oluşturulmuştur.⁵ Bu sebeptendir ki mahkumlar her dakika davranışlarına dikkat etmekte ve sanki birileri sürekli olarak onları izliyormuş gibi davranmaktadırlar. Zaten panoptikonun amacı da davranışları kontrol altına almaktır.

“Panoptikonun gücün belirleyici unsuru, ikincilerin tam ve daimi görünürlüğü ile birincilerin daimi görünmezliğinin bileşimidir. Denetçilerin onlara bakıp bakmadığından, dikkatlerinin öteki tarafa çevrili olup olmadığından, uyuyup uyumadıklarından, dinleniyor ya da başka bir şey yapıyor olup olmadıklarından hiçbir zaman emin olamayan bu insanlar her an gözetim altındaymış gibi davranmak zorundadırlar”⁶

Bentham tarafından tasarlanan bu yapının sadece hapishanelerde değil başka alanlarda da kullanıldığını söylemiştik. Çünkü bu aynı zamanda bir gözetim sistemidir. Okul, iş yerleri vb. Gibi yerlerde kullanıma ihtiyaç duyulmasının sebebi ise çalışanların veya öğrencilerin, disiplin sistemi ile daha üretken ve çalışkan hale getirilmek istenmeleridir.⁷ Fakat panoptikon adlı bu yapıda bütün şeyler gözetim altındadır bu sebeple burada mahremiyetin yeri yoktur. İşte insanların gözetlenmesiyle bu mahrem denilen ortam ortadan kalkar dolayısıyla mahremiyeti ortadan kaldırmak kişinin yaşam alanına girmeye çalışmaktır. Böyle bir yerde kişi kendini hem güvensiz hem de tehdit altında hissedebilmektedir. Panoptikonun amacı bireylerin davranışlarını kontrol altına almaktır fakat panoptikonun bu amacı sürekli gözetlendiğini düşünen insanların davranışlarını tek bir kalıba sokmaktan başka bir şey değildir.

Bentham tarafından tasarlanan bu yapıyı Bauman, günümüzde yaygın bir biçimde kullanılan teknolojiler ve onlara bağımlı hale gelen toplumlar ile bağdaştırmıştır. Fakat insanları kontrol altına almaya çalışmanın pek de doğru olmadığı düşünerek Bentham’a bu konuda katıldığını söyleyemeyiz. Bauman panoptikon fikrinin günümüz dünyasında hayatımıza epey girdiğini ve artık kurtulamayacağımız bir hal aldığını düşünür. ⁸ Çünkü yaşamımızı daha kolay hale getirdiğini düşündüğümüz teknolojik gelişmeler ile birlikte gözetim daha da yaygın bir hal almıştır. Günlük hayatta kullanmakta olduğumuz telefon, bilgisayar vb. Aletler, panoptikonun teknolojiye

⁵ Mustafa Solmaz, “Güncel Gözetimi Bauman’ın Sosyal Teorisinden Anlamak”, Sosyal Bilimler ve Beşeri Bilimler Dergisi, 4/1 (2020), s. 51

⁶ Solmaz, s. 5

⁷ Solmaz, s.5-6

⁸ Bauman ve Lyon, s.70

bürünmüş halidir. “Bütün video ve ses kayıtları, elektronik izler ve GPS sinyalleri ile birlikte günlük hayatımızın her alanı erişime açılarak elektronik bir hapishane ortamı oluşmaktadır”⁹

Günümüzde ise bu katı sabitlik çözülmüş durumda. Zira “belki de, her şeyin ötesinde (modernitenin bu dönemini ‘akışkan’ olarak tanımlasak da tanımlamasak da) panoptik- sonrası bir dönemdeyiz”.¹⁰ Bauman’ın burada anlatmak istediği modernitenin akışkanlaşmaya başladığı yani artık tamamen gözetim altına girdiğimizdir.

Böylece herkesin gözetlendiği bir toplumda da mahremiyetten söz edilemez dolayısıyla da sanki herkesin bu gözetime izni var gibi bir sonuç çıkmaktadır. Katı gözetim yerine artık gönüllü bir gözetim hüküm sürmektedir.¹¹ Gönüllü bir gözetim ile akla ilk gelen dışarıdan hiçbir neden kişinin verdiği bu karara sebep olmaksızın isteği gibi anlaşılabilir. Ancak Bauman’ın burada gönüllü gözetim ile anlatmak istediği bu değildir. Burada bir zorunluluktan bahseder yani buna mecburiyet de denilebilir.

Örneğin bir telefonu kullanabilmek için bile fotoğraflarımıza erişime, ses kayıtlarımızın dinlenmesi gibi birçok kişisel verimizin ulaşımına izin vermek zorunda kalıyoruz. Aksi takdirde telefonu kullanmak imkânsız hale gelmektedir çünkü verilerin erişimine izin vermediğimiz sürece telefondaki hiçbir uygulama kullanılamaz. Bundan dolayı, kişisel verilerimizin olduğu her uygulama için erişime izin vermek zorunda kalıyoruz. Fotoğraflarımız veya ses kayıtlarımız kısacası mahrem olan her şeyimiz açık hale gelmektedir. Bu sebeple gelişen teknolojiyle birlikte gözetlenmek normal bir hal almaya başlamıştır. Bauman’ın akışkan olarak ifade ettiği bu çağ, gözetim dünyasında etik davranışlar sergilemek isteyenler için epey zordur.¹² Çünkü sürekli davranışların denetlendiği bir sistemde birey kendi ahlak anlayışına uygun şeyleri yapmakta zorlanır. Onun ahlak anlayışı diğeri için doğru olmayabilir bu açıdan herkese uygun davranmak zorunda hisseder dolayısıyla eylemleri diğer bireylerin eylemleri ile eşdeğer olmak zorundaymış gibi bir çizgi çizilir ve onun etrafında hareket eder. Bu sebeple onun kendine ait bu alanı daralır ve diğerlerine açık hale gelmeye başlar. Kişinin mahrem

⁹ Aydın, s.2584

¹⁰ Bauman ve Lyon, s. 23

¹¹ Aydın, s.2587-2588

¹² Bauman ve Lyon, s.18

dediğimiz alanı ve bu alanda gerçekleştirmek istediği eylemler sınırlandırılır ve eylemlerini çizilen o çerçeve dahilinde gerçekleştirir.

“Mahremiyet kavramı üç farklı düzlemde değerlendirilebilir. Birincisi, kişiyi çevreleyen yakın fiziksel alanı korumayı kapsayan mekânsal mahremiyet; ikincisi, kişiyi haksız müdahalelere karşı korumayı kapsayan bireysel mahremiyet ve üçüncüsü de kişisel verilerin toplanma, saklanma, işlenme ve dağıtımının nasıl yapılacağını kapsayan bilgi mahremiyetidir”¹³

Aslında gözetimle birlikte hiçe sayılmış olan mahrem kavramını, bahsettiğimiz gibi üç farklı alanda değerlendirebiliriz. Fakat gözetimle beraber hem mekansal hem bireysel hem de bilgi mahremiyetimiz ortadan kalkmış durumdadır. Yukarıda bahsetmiş olduğumuz gibi sadece dışarıda değil artık özel yaşam alanlarımızda da gözetlendiğimiz için mekansal mahremiyetimiz bu şekilde ortadan kalkmış olurken bilgi mahremiyetimiz alışveriş yaparken dahi istenen kimlik numaralarımız veya alışveriş merkezlerine girerken yapılan taramalar ile yitirilmiş olur. Bu şekilde bireysel mahremiyetimiz de kaybolmuş olmaktadır. İşte Bauman bu çeşitli gözetimler ile birlikte insanların bunu artık normal karşılamaya başladığını savunur.

Bauman’ın, bütün bunların yanı sıra eğitim hakkında eleştiri ve yorumları da vardır. Modernitenin akışkan bir hal aldığını savunan Bauman, eğitimin de bütün bunlardan nasıl etkilendiğini sorgulayarak eğitimin bir krizde olduğunu ileri sürer. Bauman’a göre günümüz toplumlarının yüzleştiği zorluklar, eğitim fikrinin özüne ağır darbeler vurmaktadır.¹⁴ Şu an yaşadığımız pandemi döneminde de eğitimde ciddi zorluklarla mücadele ediyoruz, eğitimin günümüz toplumunda yüzleşmek zorunda kaldığı zorluklardan biri de pandemi döneminde yaşanan eğitimin uzaktan devam etmesi diyebiliriz. Pandemiyle birlikte eğitime gelen bu zorluk birçok teknolojik gelişmeleri de beraberinde getirmiş oldu. Fakat bu teknolojik gelişmeler eğitimin içine girdiğinde ne kadar faydalı olduğu tartışılır hale gelmiştir.

“Pandemiyle birlikte uzaktan eğitime geçildi ve aslında başından beri bahsetmiş olduğumuz gözetim en üst seviyeye ulaşmış oldu. UNESCO verilerine göre Mayıs 2020 tarihinden başlayarak

¹³ Köksal Büyük ve Uğur Keskin, “Panoptikon’un Elektronik Dirilişi: Etik Bir Sorun Olarak İşyeri İzleme”, İş Ahlakı Dergisi, 5/10 (2012), s.57

¹⁴ Berfin Varışlı, “Pandemi Sürecinde Eğitimin Dönüşümü: Çevrimiçi Eğitimin Sosyolojik Yansımaları”, Avrasya Uluslar Arası Araştırmalar Dergisi, 9/26 (2021), s. 240

130 ülke COVID-19 pandemisinin yayılmasını engellemek için ulusal düzeyde yüz yüze eğitime son vermiştir, bu durumdan 990 milyona yakın eğitim alan kişinin etkilendiği tahmin edilmektedir. Eğitim kurumları, tüm eğitim faaliyetlerini mevcut kurumsal yazılımları ve/ya da halka açık dijital platformları kullanarak sanal (çevrimiçi) bir öğretim modeline taşımıştır. Okulların kapanması, ülkeleri hızlı bir şekilde uzaktan eğitimi benimsemeye zorlamıştır.”¹⁵

Amaç her ne kadar öğrencilerin, eğitimden (koşullar ne olursa olsun) faydalanması olsa da kameralar ve ses kayıt cihazları eğitime dahil olduğunda çevrimiçi sistem düzeninde özel yaşama bir müdahale söz konusudur. Öğretmen merkezli bu sistemde öğrenci derste kendisinin sürekli izlendiğini hissedebilmekte ve bu durum onu tedirgin edebilmektedir. Eğitim hayatında böyle bir şey ile ilk kez yüzleşen öğrenciler için bu eğitimde bir dönüşüm demektir.

Okulların kapanmasıyla ve derslerin evden bilgisayar veya telefondan yürütülmesiyle birlikte öğrenciler kendilerine ait bir çalışma düzeni hazırlamak zorunda kalmışlardır. Fakat ekonomik durumlarından dolayı bazı öğrencilerin kendilerine ait odaları bile olmadığından bu durum birtakım sorunlara yol açmaktadır. Örneğin öğrenci bulunduğu ortamdan rahatsız olduğu için bunu göstermek istemese de kamerayı açmak zorunda kalıyor ve bulunduğu ortamı istemese de göstermek zorunda kalabiliyor. Zorunda kalıyor diyoruz çünkü derse kimlerin katılıp kimlerin katılmadığı kamera karşısında oturan öğrencilerin sayısı ile anlaşılmaktadır. Aksi takdirde kamerayı açmayan öğrenciler yoklamada derse girmemiş sayılır ve derste olduğunu kanıtlamak isteyen öğrenci de kamera açmaya mecbur kalacaktır. Kamerayı açmaya mecbur olan fakat bundan rahatsızlık duyan öğrenciler derse odaklanamamakla birlikte her dakika kendilerini tedirgin hissetmektedirler.

Uzaktan eğitimdeki bu gözetlenme durumu aynı zamanda sınıfsal farkı da ortaya çıkardığından dolayı öğrenci arkadaşlarının içerisinde kendini zor durumda hissedebilmektedir. Bu sınıfsal farkı öğrencinin yaşam alanı belirlemektedir. Her öğrencinin evinde kendine ait oda olmadığından dolayı öğrenci, kamerası açık olan diğer öğrenci arkadaşlarının odalarını görür ve kıyaslama yapabilir.

¹⁵ Varışlı, s. 241

Pandemi döneminde bir zorunluluk haline dönüşen uzaktan eğitimde öğrencinin özel yaşam alanının tamamen yitirildiğini söyleyebiliriz. Çünkü uzaktan yapılan dersler aynı zamanda kayıt altına da alınabilmektedir ve bu kayıtların kiminle paylaşıldığı ve kimler tarafından izlendiği öğrencinin bilgisi dahilinde değildir. Eğer öğrenci kayıt yapılmasına izin vermek istemiyorsa sistem otomatik olarak öğrenciyi dersten atmakta ve doğal olarak öğrenci eğitimden geri kalmaktadır. Dolayısıyla öğrenci mecburen bu gözetime gönüllü gibi katılmak zorundadır. Bauman'ın da söylediği gibi bir noktada insanlar kayıtsızlaştırılmaya başlanıyor ve bu ahlaken hiç de doğru değildir.¹⁶ Bauman'ın da sözlerinden anlaşılacağı üzere gözetim artık hayatın her alanına girmiş ve bu gözetim akışkan bir hal almış durumdadır.

Güvenliğin sağlanması gereken yerlerde gözetlendiğimiz gibi artık güvenlik şartı olmaksızın okulda, sınıfta, işyerlerinde, hatta evlerimizde bile gözetlenir hale geldik. Uzaktan eğitimle beraber yapılan derslerin kayıt altına alınması, başka tarihlerde bunun tekrar izlenebilme imkanının olması ve bunu kimlerin izlediğini bilmemek izlenmenin ne kadar ürkütücü olduğunun bir göstergesidir. Hele ki mahrem olarak adlandırdığımız kişinin özel yaşam alanına kadar girilmesi ve burada ders anlatmak, herkesin bunu izlemesi ve hatta bunun mecburi hale gelmesi ahlaken tartışılması gereken konulardan biri haline dönüşmüştür.

Uzaktan eğitimi, Bauman'ın da üzerine çalışmalar yaptığı panoptikon metaforu ile bağdaştırdığımızda öğrenciler öğretmenler tarafından gözetlenmektedir. Bahsettiğimiz gibi gözetimin olduğu yerde mahremiyet yoktur ve öğrencinin de mahremiyeti uzaktan eğitim ile kaybolmuştur. Bir bireyin özel yaşamına girmek ahlaki bakımdan doğru bir davranış değildir ve Bauman'ın ahlak anlayışına bakıldığında da Bauman'ın ifadesiyle, yakınlık mahremiyet ve ahlakın alanıdır.¹⁷ Bauman'ın bu ifadesinden bireylerin birbirlerine olan mesafenin en aza indirildiğinde oranın mahrem alanı olduğunu fakat bu mesafenin korunması gerektiğini anlamaktayız. Eğitimde meydana gelen bu gözetimle birlikte öğrencilerin hem mekansal hem bireysel hem de bilgi mahremiyeti ortadan kalkmaktadır. Öğretmenler her ne kadar öğrencileri izlemeyi

¹⁶ Bauman Ve Lyon, s.151

¹⁷ Mustafa Atatorun, "Uluslar Arası Etik Ve Zygmunt Bauman" Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2/7 (2017), s.329

kendilerine hak olarak görseller de öğrenciler izlendikleri sürece bunu özel hayatlarına bir müdahale olarak görebilmektedirler. Bütün bunların yanında bu uygulama kesinlikle etik olmamaktadır.

Bauman'ın etik anlayışına baktığımızda, başkasına karşı (bir beklenti içerisinde olmadan) sorumluyuzdur.¹⁸ Bir eğitimci de öğrencisinin derste mahcup olabileceği bir durum ortaya çıktığında onu kamerasını açmakla zorlamamalıdır. Ayrıca öğrenci kamerayı açmak istemiyorsa zaten ortada kendisini kötü hissedeceği bir durum var demektir. Fakat öğretmen ısrarla kamerasını açması için zorluyorsa, kamera açıldıktan sonra doğabilecek her türlü problemde öğretmen sorumludur. Çünkü öğrencinin kendisini rahatsız ve güvensiz hissetmekte bunun sebebi ise hem arkadaşları hem de öğretmeni tarafından gözetlendiğini bilmesidir. Bauman'ın yorumladığı panoptikon metaforunu uygulamak insanların davranışlarını şekillendirmekle bir ödül değil sadece cezaydı.¹⁹ Dolayısıyla Bauman, Bentham'ın geliştirdiği bu gözetim modelini ahlaki bulmamakla beraber insanlara verilen bir ceza olarak görmektedir. Öğrencilerin de gözetlenmesi ve dersi nasıl dinlediklerini kameralar aracılığı ile denetlenmesi öğrencinin davranışını şekillendirmek değildir.

KAYNAKÇA

- ATATORUN, Mustafa. (2017) “Uluslararası Etik ve Zygmunt Bauman”, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl: 2017/2, Sayı:27, s.320-334
- AYDIN, Ali Fikret. (2020) “Gösteri Toplumunun Yeni Panoptikonu Olarak: Sosyal Medya”, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 9 (3) ,s. 2573-2594
- BAUMAN, Zygmund. Ve LYON, David. (2018) Akışkan Gözetim. (E. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018 s. 20-152

¹⁸ Jale Şahin, “ Zygmunt Bauman'ın Modernite Eleştirisi”, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mersin, 2013 s.110-112

¹⁹ Bauman ve Lyon, s.150

- BÜYÜK, Köksal. Ve KESKİN, Uğur.(2012) “Panoptikon’un Elektronik Dirilişi: Etik Bir Sorun Olarak İşyeri İzleme” İş Ahlakı Dergisi, Kasım 2012, Cilt 5, Sayı 10, s. 55-88
- SOLMAZ, Mustafa. (2020) “Güncel Gözetimi Bauman’ın Sosyal Teorisinden Hareketle Anlamak”, Sosyal Bilimler ve Beşeri Bilimler Dergisi, Cilt/4 Sayı 1/ 2020, s.1-10
- ŞAHİN, Jale. (2013) “Zygmunt Bauman’ın Modernite Eleştirisi”, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mersin s.110-117
- VARIŞLI, Berfin. (2021) “Pandemi Sürecinde Eğitimin Dönüşümü: Çevrimiçi Eğitimin Sosyolojik Yansımaları”, Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi, Cilt : 9, Sayı : 26, Sayfa: 237 – 249, İstanbul, 2021.

MCTAGGART'IN ZAMANIN GERÇEKDİŞİLİĞİ ÜZERİNE

Kübra Güler¹

Giriş

McTaggart'ın zaman üzerine yazdığı makalesi, Zamanın Gerçekdışılığı çağdaş felsefe problemine işaret eder ve kendinden önceki filozof ve düşünürlerden farklı bakmaktadır. McTaggart bir metafizikçidir denilebilir. Bunun yanı sıra, klasik bir metafizikçi olmaktan oldukça uzaktır. Zaman problemi kendisiyle birlikte başka problemleri de beraberinde getirmektedir. Söz gelimi, zamanda şeylerin değişimi, özdeşlik, kalıcılık ve süreklilik gibi problemlerdir.

Ayrıca, McTaggart'ın idealist bir metafizikçi² olarak anıldığını da söylemek gerekir. Ama bununla ilgili birçok tartışma da var. Ingthorsson'a göre:

“Broad ve Patterson hariç, yazarlar McTaggart'ın argümanının idealist metafiziğinin bir parçası olan yersiz varsayımlara dayandığını düşünme eğilimindedir. Bu varsayımların tam olarak ne olduğu her zaman net değildir ve McTaggart'ın eserlerinde bunların nerede bulunacağı hiçbir zaman açıklığa kavuşturulmamıştır. Bunun yerine, yazarlar, argümanının kendilerine anlamlı gelen okumasına varmak amacıyla varsayımların ne olması gerektiği hakkında spekülasyon yapıyorlar. Bunun mükemmel bir açıklaması var. Onun idealist metafiziği, 1921'de *The Nature of Existence* I³ ortaya çıkana kadar basılı olarak açıkça ifade edilmiş görünmüyordu.”⁴

McTaggart bu makalesiyle ve sonrasında yazdığı iki ciltlik kitabıyla kendinden sonra zaman üzerine tartışma yaratmıştır. A-B zaman serisi kavramını getirecektir. Bu çalışma, McTaggart'ın zamanın gerçekdışılığını tanıtmak ve bunun sonrasındaki tartışmaların hangi yönlerde ilerlediğini göstermektir. Bunun için ilk önce zamanın nasıl tanımlandığı belirtilecek ve A-B zaman serisinin temelleri gösterilecektir. Sonrasında, McTaggart'ın zamanın gerçekdışılığını nasıl temellendirdiği ve A-B zaman serisi dışında gerçeklik ile ilişkisi olan fakat zamansal olamayan seri C serisinin anlamı gösterilecektir.

Zaman Problemine Kısa Giriş

Zaman, felsefe tarihinde dikkat çekici problemlere sebep olmuştur. Nesnenin doğası ve evreni açıklamak için zaman üzerine belirlenimlerde bulunulmuştur. Sokrates öncesi felsefelerde zaman,

¹ Kübra Güler, Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi. Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe, Felsefe Yüksek Lisans.

² Bknz McTaggart'ın idealist olduğunu belirten ve genel felsefesine ilişkin yazı: Kris McDaniel, "John M. E. McTaggart", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/mctaggart/>>.

³ McTaggart'ın iki ciltlik kitabının "*The Nature of Existence*"ın kısaltılmış hali NE'dir.

⁴ R. D Ingthorsson, *McTaggart's Paradox*, Routledge, 2016. S.4

değişimin olanağı varlığın birliği konuları üzerinde etkili olmuştur. Zaman problemi daha çok varlığın veya var olanın değişimi konusunda, niteliklerini üzerine alması veya bırakması şeklinde tartışılmıştır.

Bu tartışmanın sürecini ve aşamalarını şu şekilde sıralanması yanlış olmayacaktır:

- 1) İlk olarak Parmenides ve Herakleitos karşıtlığı
- 2) Platon ve Aristoteles üzerinden gerçekçi ve idealist tartışmalar
- 3) Kalıcılık üzerinden nesnenin tözü ve özü tartışması
- 4) McTaggart'ın sebep olduğu tartışmalar:⁵
 - i) A-teorisi ve B-teorisi;
 - ii) şimdıcilik, ebedicilik ve büyüyen blok teorisi;
 - iii) kalıcılık ile ilgili üç ve dört boyutlu;
 - iv) dinamik ve statik teori;
 - v) hareketli spot ışığı teorisi;
 - vi) zamanda yolculuk;
 - vii) zaman ve fizik ; zaman ve rasyonellik.

Bu yazının amacı bunların hepsine değinmek değildir. Bunların tartışıldığından haberdar etmek ve bunların temelinde yatan tartışmadan bahsetmektir.

Parmenides'e göre, insanların deneyimleri ve algıları ile ulaştıkları inançlar yalnızca sanı ve görünüşdür. Nesne veya nitelik, bir şeyin hem varolması hem de varolmaması söz konusu olamaz.⁶ Buna örnek olarak bebekliğimizi ve çocukluğumuzu örnek verebiliriz. Kısa boylu iken boyumuz uzar veya saçımız uzar veya saçlarımız daha açık bir renkten koyu bir renge dönüşür. Bu bazı nitelikleri bırakıp yeni nitelikler aldığımızı gösterir. Varlık ve yokluğun nesnede birleşmesi olanaksız, çünkü bir kez var olanın artık varolan bir şey olarak varolmaması olanaksız. Var olan vardır, varolmayan da yoktur. Herakleitos'a göre bir ve bütün olan varlık üzerine değişim düşünülemiyor. Değişim niteliklerle olur. Varlık varlık olarak, değişen şey ile yok olmaz.⁷

Bu tartışmalara fazla girmeden, asıl zaman üzerine önemli tezleri olan Aristoteles'e bir bakalım. Zamanın karakterleri geçmiş, şimdi ve gelecek olarak; parçası var olmuştur, olacaktır, henüz yoktur

⁵ Bknz. Emery, Nina, Ned Markosian, and Meghan Sullivan, "Time", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/time/>>. Bahsedilen tartışmalardan bahsetmektedir.

⁶ Arda Denkel, Demokritos-Aristoteles İlkçağda Doğa Felsefeleri, Kalamış Yayınları, İstanbul, 1986 s.30

⁷ a.g.e. s.34

şeklinde parçalar şeklinde oluşur. Gerçekten var olarak şimdiki zaman vardır. Zaman bir hareket olarak değişim diye düşünülür. Her nesnenin değişmesi ve hareketi değişen nesnenin içindedir ya da hareket eden nesnenin bulunduğu yerdedir. Zaman ne nicelik ne de nitelik açısından bir zaman ile belirlenir, zaman hareketi ve değişimi içerir ama sadece hareket değildir.⁸ Hareketle beraber zamanı tanımlayan Aristoteles, “önce ve sonra”ya göre hareket sayısındır⁹ diyecektir. Zamanı önce ve sonraya göre algıladığımızda değişim üzerine konuştuğumuzu söylüyoruz. Zaman Aristoteles’te kategorilerden biridir. Varlığı tanımlamada ve anlamada on kategoriden birisidir. Ayrıca, Aristoteles’te Şimdi karakteri, gerçek olandır; geçmiş olmuş bitmiştir, gelecek henüz olacak olandır. Bu da çağdaş felsefe tarihinde şimdici zaman anlayışının ortaya çıkışına zemin hazırlayacaktır. Aristoteles’ten ayrı olarak, Platon’un kurduğu idealar ve görünüşler dünyasındaki belirlenimler ise ebediyetçi zaman anlayışına götürecektir. Platon açısından zaman, ezelî-ebedî varlıkların hareket eden görünüşüdür. Hareketle birlikte oluş ve yok oluş, bundan dolayı zamanın diğer karakterleri geçmiş ve gelecek ortaya çıkar.¹⁰

Antik tartışmalardan sonra, daha modern tartışmalardan bahsederek, uzay ve zaman anlayışının önemli tartışmalarından birinin Leibniz-Clarke mektuplaşmasında geçtiğini söyleyebiliriz. Bu tartışma; uzay ve zamanın mutlak mı yoksa göreceli mi olduğuna yönelik bir tartışmadır. Leibniz, uzay ve zamanı göreceli olarak, şeylerin ilişkileri olduğunu belirtir.

Zamanın mutlak olarak dışarda bir gerçekliğinin olduğunu savunan Clarke (bir Newton bakış açısı) ve göreceli olarak şeylerin (monadların) ilişkileri olarak savunmak arasında bir tartışmadır. Leibniz’in monadoloji felsefesine göre bu uzay ve zaman belirlenimi kendini gösterir. Mellor, Leibniz’in bu göreceli uzay ve zaman anlayışı üzerine şunları söyleyerek bizi McTaggart’ın zaman anlayışına hazırlar:

“Göreliliğin uzay-zamanın ontolojisi üzerindeki etkilerinin yanı sıra, zamanın uzaydan nasıl farklı olduğuna dair bazı açıklamalar için de problemler ortaya çıkarır. Bunları görmek için zaman felsefesindeki diğer yeniliğe ihtiyacı vardır. Bu yenilik, McTaggart’ın zamanları A ve B serisi olarak ikiye ayırmasıyla. B zaman serisi anları önceki bağıntıya (ya da bunun tersi, sonraki bağıntıya) göre düzenlerken, A zaman serisi bunu geçmişliği, şimdilik veya gelecekliliği ile yapar.”¹¹

⁸ Aristoteles, Fizik. *Zaman Kavramı*, (S. Babür, Çev.), s. 8-42. Ankara: İmge Yayınevi, 1996, 218b10-15

⁹ a.g.e 219b,

¹⁰ Ali Suat Gözcü, Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları. *Kutadgubilig- Felsefe Bilim Araştırmaları* (38), 41-61. 2018. s.46

¹¹ D. H Mellor, *Mind, Meaning, and Reality Essays in Philosophy*. Oxford University, Press 2012 S.166

Leibniz- Clarke tartışmalarından sonra, önemli bir modern filozof olan Kant, zamanı Leibnizci göreceli anlayıştan farklı, Clarke gibi Newtonculuktan farklı -zamanın zihin dışında bir gerçekliğinin olmaması anlamında- zamanı görünün bir formu olarak ortaya koyar. Kant'ın bu iki görüşten temel farkı, zamanı insan zihnine yerleştirmiştir yani, insan zihninin dışında zamanın bir gerçekliğinden söz etmez. Antik felsefenin sonuçları modern felsefe de başka bir anlamda bulur:

“Devinim ve değişimi yadsıyıp bunların yalnızca bir görünüş olduğunu öne süren ve böylece dolaylı olarak, uzay gibi zaman akışının da nesnelliğini gündeme getiren İ.Ö. 5. Yy'ın Elea filozofları, bir anlamda 18 . yy sonlarının Kantı'nı hazırlamışlardır. Kant, zamanı görüngüler dünyasına malederken, uzayla birlikte onu da öznelarası ortamda sınırlıyor, insan anlığına bağımlı yapıyordu.”¹²

Modern tartışmalara geldiğimizde bizi Kant bekler. Kant, zamanı a priori saf görü olarak belirleyecektir. Zaman deneyimden türetilmiş empirik bir kavram değildir. Zaman görülerin temelinde yatan zorunlu bir tasarımdır. Zamanın salt bir boyutu vardır: Değişik zamanlar eşzamanlı değil ardışıktır. ¹³ Uzayla beraber a priori saf görü olarak belirlediği zamanla deneyimin olanağı sağlanır. Zaman için Kant daha farklı belirlenimleri Birinci eleştiri boyunca ortaya koyar. Zaman tasarımlarımızın temelinde yatan zihnin tasarımılayabilmesi için kaynakları ne olursa olsun tüm tasarımların zeminindedir. Zaman belirlenimi ile tasarımılamamız olanaklıdır.

Zaman İlkçağda da modern çağda da popüler bir konu olmuştur. Zaman sadece değişimi değil aynı şekilde hareket ile ilgili de açıklamaları kapsamaktadır. Uzay ve zaman genel olarak beraber düşünülür. Zamanı betimlemeye çalıştığımız şekli ile “akış” deriz fakat akanın ne olduğunu belirlemekte zorluk yaşarız. McTaggart'ın tartışması ise geleneksellikten farklı olarak, zamanı algıladığımız şekli ile belirlenimlerin nasıl kısır döngü içerdiğini anlatacaktır. Buna rağmen, McTaggart'ın belirlediği belirlenimler A ve B teorisyenleri şeklinde yeni tartışmalara yol açacaktır. Ayrıca, McTaggart'ın zaman ile ilgili tartıştığı “gerçeklik” meselesini de düşünmek gerekir. Gerçeklik onun için ne anlama gelir?

McTaggart'ın Zamanın GerçekDışılığı Makalesi

McTaggart'ın Zamanın Gerçekdışılığı makalesinin içeriğinin aşamaları:

- 1) A ve B zaman serilerini tanımlamak
- 2) Değişim

¹² Arda Denkel, Düşünceler ve Gereçekler II, Göçebe Yayınları, İstanbul, 1997. s.117

¹³ I. Kant, Arı Usun Eleştirisi, (çvr: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, 2019: A31- B47

- 3) Bu zaman serilerinin zamanın gerçekliğini sağladığını varsayarak bu zaman serilerinin çelişki içerip, kısır döngüye neden olduğunu söyler
- 4) Zaman serilerin karakterleri¹⁴ üzerine tartışma

McTaggart makalesinde, Kant, Spinoza ve Schopenhauer gibi zamanı gerçektışı olarak görür. McTaggart özellikle Hegel ve Bradley'den etkilenecek, Hegelci bir tavır sergileyecektir. Ama kendisinin de ifade ettiğı gibi, “bahsettiğim filozofların hiçbirinin kullanmadığı gerekçelerle inanıyorum ve bu makalede kendi gerekçelerimi açıklama niyetindeyim.”¹⁵ şeklinde gösterecektir. Ben de bu ifadeden ne almamız gerektiğı konusunda giriş kısmında zaman konusuna kısa bir girişı bu yüzden yaptım. McTaggart iddia ettiğı gibi diğer filozoflardan farklı bir yöntem izler. Dikkat edildiğı üzere, McTaggart makalede varsayımları da göz ardı etmeyecektir. Zamanı nasıl gözlemlediğimiz üzerine bu zamana kadar tüm varsayımları A ve B serisi olarak gösterecek, onlara özellikler ekleyerek zamanın gerçekliğini tartışacaktır.

Zamandaki konumlar bize “prima facie” ilk bakışta görüldüğü iki şekil vardır: Her konum birinden daha öncedir veya daha sonradır ve her konum geçmiş, şimdi ve gelecektir.¹⁶ “Prima facie” zihninizde zamansal gerçekliği yansıtmayan bir şekilde görme şeklinde olduğunu öne sürülebilir yani, temelde, “Prima facie” zamanı düşünmeden nasıl düşündüğümüz üzerine bir görmedir.¹⁷

Zamandaki olayları şu anda var olduğu şekliyle algımanız ve bunlar direkt algıladığımız tek olaylardır. Zamandaki bütün diğer olaylar, hafıza ve çıkarım yoluyla, gerçek olduklarına inandığımız geçmiş ya da gelecekte olarak görülür. – Şimdiden önce olanlar geçmişte, şimdiden daha sonra olanlar gelecektedir.¹⁸

Serilerin belirlenimleri “prima facie” olarak belirlenir. Zamanı algıladığımız şekli ile özelliklerine ayırır. Bunu yaparken, zihnin hafıza ve çıkarım yoluyla yapar. Özetle, hafızada hatırlamak gerekir geçmişe veya önceye ilişkin ve gelecek üzerine ya da sonra üzerine çıkarımlar yapılır.

Önce ve sonra ayrımı kalıcıdır ve nesneldir; buna göre zaman için temel olduğu düşünülebilir. Geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımları ise değişim içerir ve bunun da zaman için temel olduğu düşünülebilir. Önce sonra ayrımı B serisi; geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımı ile A serisidir.¹⁹

¹⁴ McTaggart “zamanın gerçektışılığı” makalesinde bu kavramı açıklıyor. Özellik olarak çevirilmemiştir. Özellik denilince akla gelenden farklı bir anlama sahip olduğu düşündüğüm için “karakter veya karakteristik” tercih ettim.

¹⁵ J. Ellis McTaggart, *Unreality of Time*, Mind, New Series, Vol. 17, No. 68 (Oct., 1908), pp. 457-474 s.458

¹⁶ a.g.e. s. 459

¹⁷ R. D Ingthorsson, *McTaggart's Paradox*, Routledge, 2016 s.31

¹⁸ McTaggart, s.458

¹⁹ a.g.e S.458

Özetleyecek olursak: İlk aşama (1) olarak A ve B serisi tanımlanmıştır.

A zaman serisi geçmiş, şimdi ve gelecek zaman karakterlerini içerir. Bu içerikten anlaşılacağı üzere değişimi de içerir. Öznel bir zaman serisidir.

B zaman serisi zamandaki an üzerine önce ve sonra zaman karakteri içerdiğini belirtir. Bu önce ve sonra zaman karakterleri değişimi içermez daha çok zamanda kalıcılığı vurgular. Nesnel bir zaman serisidir.

İkinci aşama (2) McTaggart zaman üzerine varsayım olan bir aşama ile başlar, “değişim”:

Zamanın değişim içerdiği bellidir. Evrensel olarak kabul gördü fakat, zaman içerisinde değişmeyen bir şey olmalıdır. İlk olarak eğer bir B serisi bir A serisi olmadan zamanı oluşturabiliyorsa, A serisi olmadan da değişim mümkün olmalıdır.²⁰ A serisi gerçekliğe uygulanamıyor, değişim gerçekliğe uygulanabilir mi?

B serisi önce ve sonra belirlenimi içerir. Değişim değil de zamanın kalıcılığı üzerinde bir belirlenimdir: B serisinde değişimi düşündüğümüzde, bir olay bir olay olmayı bırakıp başka bir olay olması anlamına gelecektir. Bu bir değişim midir?

Örneğin, masamın üzerindeki kahve 20.00’da sıcaktı, 20.30’da soğuk. Kahve t_1 zamanında sıcak, t_2 zamanında soğuk. Sıcak olmayı bırakıp soğuk olmaya başladı. Bir zaman olduğu herhangi zaman serisinin dışında asla olamaz.²¹ Bu şu anlama gelir; t_1 zamanında sıcak olan kahve hep sıcak olacaktır, bu olay olmayı bırakıp soğuk olması mümkün değildir, bu değişim içermez. B serisinin kalıcı ilişkilere işaret ettiğinden hiçbir an yok olmaz, başka bir an haline gelemmez. Gerçekte aynı zamanda bir A serisi oluşturmadıkça, gerçekten bir B serisi oluşturamazdı. Zamansal değişim olmadan, gerçeklik, birbirleriyle geçişli ve asimetrik ilişkilerde kalıcı olarak duran bir varlık kümesi olurdu, ancak bu ilişkiler, herhangi bir değişimle ilişkili olmadıkları için zamansal ilişkiler olarak adlandırılmazlar. Bu anlamda McTaggart, önce-sonra ilişkisinin zamansallığı A serisine bağlıdır.²² Değişim ile ilgili olan zamansallık bu yüzden A serisine bağlı olmalıdır, çünkü bir olay gelecektir, şimdidir ve geçmiş olacaktır.

²⁰ a.g.e S.459

²¹ a.g.e. S. 459

²² Ingthorsson, s. 35

B serisi bir olayın o olay olmaktan çıkıp başka bir olay olması değişim içermediğini gösterir. Daha sonra bahsedilecek konu olan B serisi savunucuları bu sorunu nasıl çözeceklerinden bahsedilecektir. Dyke, zamanın değişim içerdiği tezi üzerinden ilerlediğimizde şöyle sonuçların çıkabileceğini belirtir: Olumlu ve olumsuz olarak belirttiği tezlerden oluşur.²³

- 1) Olumlu tez, eğer zaman varsa, bir A-serisi içermesi gerektirir. Bunun için olayların ve zamanın anlarının bir A serisini olduğu kadar bir B serisini de oluşturmadığı sürece değişimin olamayacağı iddiasına dayanmaktadır. Dolayısıyla, A serisi değişimin olması için gereklidir ve değişim, zamanın olması için gereklidir.
- 2) Olumsuz tezi, A serisi kavramının kendi içinde çelişkili olduğu, dolayısıyla gerçekliğin bir parçası olamayacağıdır. McTaggart'ın çıkardığı sonuç, eğer zaman olacaksa A-serisi de var olması gerektiğinden, ancak A-serisi kendi kendisiyle çelişkili bir kavram olduğu için var olamayacağından, zamanın kendisinin var olmadığıdır.

A serisinin ne tür çelişki içerdiği birazdan açıklanacaktır.

B Serisi Savunucuları

B serisi ile ilgili B savunucuları zaman için B serisinin temel olduğunu söyleyeceklerdir: Olaylar değil, şeyler değişir. Aslında, bu itiraz genellikle B serisindeki değişimi içermeye sorununa apaçık bir çözüm olarak sunulur. Yani, McTaggart'ın A serisindeki belirlenimlerindeki değişikliklerin var olan tek değişiklik türü olduğunu tartışmasız varsaydığı itirazcının düşüncesinin gücüne dayanmaktadır.

Önce ve sonra belirlenimi sabit, statik bir zaman serisidir. Olaylar arasındaki kalıcılık birbirleri arasındaki ilişkiyi sağlamadığı yanılgısı vardır. Fakat Ingthorsson'un dediği gibi: "Eğer her olay bir şekilde bir olay olmaktan çıkarsa, diğeri bir olay olmaya başlarsa olaylar bir seri oluşturmayacaktır, tıpkı bir yapbozun parçaları, başka bir parçayı yerleştirdiğinizde bir parçayı çıkarırsanız asla bir resim oluşturmaz."²⁴

McTaggart'tan etkilenen Russell, geçmiş, şimdi ve gelecek belirlenimler nesne ve özne-zaman ilişkisinden ortaya çıkarken, önce ve sonra belirlenimleri nesne ve nesne-zaman ilişkisinden ortaya çıktığı söyler ve birincisine mental zaman diğere fiziksel zaman der.²⁵ Geçmiş, şimdi ve gelecek belirlenimleri bir özneye dayanmakta olduğu için, özne olmadığında böyle bir zaman serisinden bahsedemeyiz. Ama önce sonra ayrımı daha temel olmalıdır ki, özne olmasa da bir öncelik sonralık

²³ Heather Dyke, "McTaggart and the Truth about Time", Royal Institute of Philosophy Supplement, 50, pp 137-152, s.138

²⁴ Ingthorsson, s. 36

²⁵ Russell, On The Experience of Time, 1915 s.212 The Monist , Nisan, 1915, Vol. 25, No. 2 pp. 212-233

ilişkisi vardır. Bu ilişki nesneler arasındadır. Bu yüzden B serisinde değişim vardır, olayların değil şeylerin değişimidir.

Russell, değişimi T_1 ve T_2 zamanlarında farklı özelliklere sahip şeylerle ilgili olduğunu düşünür ve şeyleri değiştirmeye ilişkin önermelerin doğruluk-değerlerindeki ve onların zamansal konumlarındaki farklılıklar olduğunu söyler.²⁶ Değişim, bir varlıkla ilgili bir önerme arasındaki doğruluk veya yanlışlık açısından farktır. Yani, değişimin neyi içerdiğini -özelliklerini yitiren ve edinen şeylerin- doğrudan belirtmek yerine, tanım açıkça değişimin önermelerin doğruluk-değerinde bir farklılık olduğunu söyler. Değişim her zaman (1) sabit bir varlığı, (2) bu varlık, başka bir varlık ve zamanın anlarının tümü olmasa da bazıları arasındaki üç köşeli bir ilişkiyi içerir²⁷

Russell'in McTaggart ile girdiği bu zaman üzerine tartışma ile ilgili olarak Arda Denkel şunları özetler:

“Russell’a göre zaman şimdi üzerinden akıyor gibi gösteren bakış açısı, sağduyu olsun, felsefi olsun hem yanlış hem de çelişiktir. Zaman özneye akıyormuş gibi geliyor olabilir. Ancak bu akış nesnel anlamda dile getirilmeye başlandığı anda mantıksal olanaksızlıklar doğmaktadır. Bundan dolayı, öznenin bağımsız fiziksel gerçeklik için zamanın durağan, yani “statik” olduğu öne sürülmek zorundadır.”²⁸

B serisi, zaman için birçok sorun çıkartmasına rağmen, kendine oldukça çok savunucu toplamıştır. Bunlardan bahsedersek²⁹: Değişim ile ilgili “gerçek değişim” (genuine change) , denilen bir şeyden bahsederler.³⁰ Değişim, şeylerin çeşitli zamanlara göreceli olan özelliklerdeki çeşitliliktir. (Lewis ve Mellor)

Değişimin, zaman içindeki çeşitlilik kadar ayrıntıların kalıcı olmasını gerektirdiğinde ısrar ederler ve B serisinin bu tür bir değişikliklerle mükemmel bir şekilde uyumlu olduğunu düşünürler. Değişim ile ilgili problemler, perdurance teorisi (perdurantism) ve endurance teorisi (endurantism) şeklinde problemlere götürür. Bu da, üç boyutçuluk ve dört boyutçuluk tartışmalarına kapı açar.

²⁶ Russell, Principles of Mathematics, 2010 s. 476-477

²⁷ a.g.e S.476-77

²⁸ Arda Denkel, Düşünceler ve Gerekçeler II, S.118

²⁹ Genel bir özet yapılmıştır. Bu özeti yaparken kaynak olarak, Ingthorsson'dan yararlandım. Detaylar için bkz. Bunun detaylı araştırması bu makale için gerekli değildir. Tartışma konumuz, McTaggart'ın A ve B serisi belirlenimlerinin onun için ne ifade ettiği ve onun tartışmaya açtığı konulardır.

³⁰ Ingthorsson S.92-94

Enduring nesneler, genel olarak “tamamen mevcut”, üç boyutlu ve zamansal kısımlardan yoksun olarak tanımlanır. Perduring nesneler, “Zamanda yayılır”, dört boyutludur ve zamansal kısımları olan şekilde tanımlanır.³¹

B serisinde, hiçbir olay başka bir olay olmaya başlayamaz, ya da o olay olmayı bırakamaz. Bu sonuca ilişkin, olaylar değişmez şeyler değişir çözümünü getiriyorlar. (Braithwaite, Wisdom, Gotshalk, Mahenke, Stebbing, Broad, Cleugh, Smart, Pears, Gale, Mellor, Oaklander, LePoindevin, Dyke) genel olarak, McTaggart’ın A belirlenimlerindeki değişikliklerin var olan tek değişiklik türü olduğunu savunmaları B savunucularının itirazlarına güç katmaktadır.³²

Kısa bir giriş yaptığım bölümde saydığım tartışmaların temeli bu belirlenimlerden gelmektedir.

A Serisinde Değişim

A serisinde değişen ise, A serisinin terimlerinin – geçmiş, şimdi ve gelecek- bir olay bunları alır. Makalede örnek olarak, İngiliz kraliçesi Anne’nin ölümü, o ölüm yaşanmadan önce gelecek, gerçekleştiğinde şimdi, sonra da geçmiş olmuştur.³³ Değişen A serisinde budur.

A serisi ile ilgili konuşulması gereken bir konu da, A serisindeki karakteristiklerdir. Bunun anlamını şöyle açıklar: “Karakteristik kelimesi hem olayın taşıdığı özellikleri hem de olayın tabi olduğu ilişkileri belirtmek için kullandım – veya daha doğrusu, olay bu ilişkilerin bir anlamıdır.”³⁴

(3) ve (4) aşama

A serisinin karakteristikleri nelerdir? İngiliz kraliçesi Anne’nin ölümü örneğinden bunu açıklayalım. Bu olay yaşanmadan önce gelecek bir olaydı, yaşandığında şimdi, ve sonrasında geçmiş bir olay oldu. Olay hala söz edildiği üzere kraliçenin ölümüdür. Burada değişen karakteristikler gelecek olan, şimdi olan ve geçmiş olacak olandır. Bir olay üzerinden değişen bu ilişkilerdir. Olayın üstüne aldığı karakteristiklerin değişimi örneğin geçmiş olan kraliçenin ölümünü yani -şimdi olan olmaktan gittikçe uzaklaşmasıdır.

A serisinde çıkan problemlerin temelinde, McTaggart şöyle ifade etmektedir “söz konusu bu problem neredeyse açıklamadan ifade etmek imkansızdır çünkü dilimizde geçmiş, şimdi ve gelecek için fiil çekimlerimiz vardır ancak hiçbir çekim bunların hepsi için ortak değildir.”³⁵ Bu “tensed” olarak

³¹ Bknz. T. Merricks, “Persistence, Parts, and Presentism” *Noûs*(33), 421-438. 1999 s. 421 <https://www.trentonmerricks.com/public/publications/persistence-parts-and-presentism.pdf> erişim tarihi: 20.04.22

³² Ingthorsson, s.92

³³ McTaggart 460-1

³⁴ a.g.e. S.460

³⁵ a.g.e 468

adlandırdıkları, gramatik problemlerin tartışılmasına neden olur. Açıklamaya devam eder McTaggart, “M’nin şimdiDİR, geçmişTİR ve gelecekTİR olduğuna dair cevaplar doğru değildir.”³⁶

A serisinin belirlenimlerini zamandan çıkarırsak, C serisi olarak düşünülen, düzen içeren zamansal olmayan bir seri belirlenir. Bu serinin yönü de yoktur. M.N.O.P şeklindeki düzendir örneğin, M’nin P’den aynı öneme sahiptir. Düzen içerir, değişim yoktur. Değişim yön içerir. 16’nın 20 ile 24 arasına giremeyeceği gibi, 16’dan 20’ye ve 24’e kadar sıralayabiliriz ya da 24’ten 20’ye ve 16’ya şeklinde de olabilir. Bu şekilde seriyi gözlemleyebiliyoruz.

Üç serinin zaman ilişkilerini şu şekilde özetleyebiliriz: A ve B serileri zaman için eşit derece gereklidir, fakat, iki seri eşit olarak temel değildir. A serisinin ayrımı nihaidir fakat geçmiş, şimdi ve gelecek ile ne anlattığını açıklayamayız. Bir dereceye kadar betimleyebiliriz, fakat tanımlanamazdır. B serisi; diğer yandan, nihai değildir. Tek başına temporal olmayan şeyler arasındaki kalıcı olan C serisi verildiğinde -C serisi B serisi değildir-, bu C serisinin bir A serisi de oluşturduğu gerçeği göz önüne alınırsa C serisinin B serisi halini aldığı anlaşılır. Önce bir seri geçmişten geleceğe doğru dizilir. Bu serinin her bir parçası daha fazla gelecek yönünde yerleştirilir. A ve B serileri zaman için tartışabilir ama McTaggart’ın burada ulaştığı temel sonuç gerçeklik için zaman serileri çelişki içerdiğiidir. Gerçeklik C serisi yani zamansal olmayan belli bir düzeni içeren seri ile açıklanır.

C serisi ve Gerçeklik

McTaggart’ın idealist felsefesinin, Hegel’den beslendiğini burada söyleyebiliriz. Zamanın gerçek dışılığı makalesinde örnek verdiği üzere, Hegel’in diyalektiğindeki kategoriler serisinde, seri Mutlak idea, Varlık ve Nedensellik arasına koyulmasını engeller.³⁷ Onun diyalektiği, bilincin eksikliğini doldurmaya yönelik, ideal bir düşünceye ulaşma yoludur. Mutlak ideaya ulaşma, varlık ve nedenselliğin diyalektiğinden gelecektir, eksikliği tamamlamaya yönelik olacaktır. McTaggart’ta gördüğümüz gibi, C serisi zamansal olmayan bir ideali temsil eder, A ve B serileri ile zamansal varolanlardır.

Varolana ilişkin algı, gerçekliğin algısı değildir ve algılara ilişkin yargılar da varolanla ilişkindir. Dolayısıyla “gerçekliğe değil, yalnızca varolana ilişkin algılarımız yanlış yorumlayabiliriz.”³⁸ Bu aslında İlkçağlarda, Parmenides’in algılarımızın yanılgı içerdiği ile ilgilidir. Gerçeklik ile var olan arasında ayrımı burada da ortaya konur. A ve B serisi McTaggart’a göre, algıladığımız şekliyle

³⁶ Vurgular bana aittir. McTaggart, S. 468: Orijinal dilinde şu şekildedir: “It is never true, the answer will run, that M is present, past and future.”

³⁷ McTaggart, s.462

³⁸ Ali Suat Gözcü, s.48

çelişkiler içeriyor, bu varolandır. Zamansal olmayan C serisi, gerçekliği temsil eder; düzen içerir ve sıra içerir.

Sonuç

Bu bildiride amaç, zaman probleminde önemli bir yere sahip olan McTaggart'ın zamanın gerçekdışılığı makalesini inceleyip, ondan sonra oluşacak tartışmaları açıklamaktır. McTaggart, bu sözü edilen makaleden sonra yayımladığı NE onun felsefi sistemini daha detaylı anlatmaktadır. NE, zaman dışında gerçeklik ve varoluş konularına da değinmektedir.

A ve B zaman serisilerinin belirlenimleri ve karakterleri zamanda özsel olarak varsayıldığında nasıl sonuçları ortaya çıkardığını gördük. A zaman serisi karakterleri zamanda kısır döngüye neden olmuştur. Her ne kadar A serisi değişim içerse de, bu değişimin nasıl bir değişim olduğunu ve grammer anlamda bir çok sorunları da beraberinde getirmiştir. B zaman serisi değişim değil, kalıcılığı içeren objektif zaman serisiydi. A zaman serisi kadar zaman için temeldi. Ama B serisinin değişim içermemesi, bir olayın o olay olmaktan çıkması diğer olay olmaya başlaması B serisindeki problemdi. Buna rağmen B serisi savunucuları B serisinde zaman ve olaylar değil, şeylerin değiştiğini söyler.

C serisi McTaggart'ın gerçekdışılığın belirlenmesinde temel rol oynar. Zaman gerçekdışıdır çünkü, A ve B zaman serisi gerçekliğe uygulanamıyor. C serisi gerçekliği temsil eden bir seri olarak, A ve B zaman serisi C serisinin zamanda görünüşüdür. C serisi ile ilgili McTaggart makalede çok bahsetmez. Bunun sonuçlarını NE'de gösterir.

Sonuç olarak, McTaggart zaman hakkında tüm varsayımları değerlendirir. Zaman ile ilgili gerçeklik problemini, gerçekliğe uygulanabilir olmadığını göstererek gösterir. Gerçeklik ile ilgili bir belirlenim olarak C serisini ortaya koyar. En önemli sonuç da bu belirlenimlerden sonra A ve B serisi savunucuları çıkması, zaman üzerine bir çok teoriler geliştirilmesidir.

Kaynakça

Aristoteles. «Fizik.» Zaman Kavramı içinde, çeviren Saffet Babür, 8-42. Ankara: İmge Yayınevi, 1996.

Denkel, Arda. Düşünceler ve Gerekçeler II. İstanbul: Göcebe Yayınları , 1997.

—. İlkçağ'da Doğa Felsefeleri- Demokritos/Aristoteles. İstanbul: Kalamış Yayıncılık, 1986.

Dyke, Heather. «Mc Taggart and the Truth about Time.» Royal Institute of Philosophy Supplement,, no. 50 (2002): pp 137-152.

- Emery, Nina, Ned Markosian, and Meghan Sullivan,. Time. Düzenleyen: Edward N. Zalta. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Winter 2020 Edition.
- Gözcü, A.Suat. «Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları.» Kutadgubilig- Felsefe Bilim Araştırmaları, no. 38 (2018): 41-61.
- Ingthorsson, R.D. McTaggart Paradox. Newyork: Routledge , 2016.
- Kant, Immanuel. Arı Usun Eleştirisi. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea, 2019.
- McDaniel, Kris. «John M. E. McTaggart.» The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Düzenleyen: Edward N. Zalta. 2020 Summer Edition.
- McTaggart, J. Ellis. «Unreality of time.» Mind (Oxford University Press on behalf of the Mind Association Stable) Vol. 17, no. No. 68 (1908): 457-474.
- Mellor, D. H. Mind, Meaning, and Reality Essays in Philosophy. Oxford University Press , 2012.
- Merricks, Trenton. «Persistence, Parts, and Presentism.» Noûs, no. 33 (1999): 421-438.
- Russell, Bertrand. «On the Experience of Time.» Monist (Monist) 25, no. 2 (1915): 212–33.
- . Principles of Mathematics. Abingdon, Oxon: Routledge, 2010.

İLİMLERİN TASNİFİ BAĞLAMINDA İHVÂN-I SAFÂ VE GAZZÂLÎ'NİN MATEMATİK İLİMLERİNE YAKLAŞIMI¹

Ecem ÇETİNKAYA²

GİRİŞ

Tarihte ilk ortaya çıkışından itibaren günümüze kadar olan süreçte ilimlerin sayısının arttığı aşîkârdır. Özellikle İslâm Medeniyetinin sınırlarının büyümesinin bir neticesi olarak farklı kültür ve ilimlerle karşılaşılması büyük bir birikimi ve yeni ilimlerin oluşumunu da beraberinde getirmiştir.

Böyle bir bilgi birikimi karşısında Müslüman halifeler kayıtsız kalmamış, pek çok mütercim ve âlimin ilmî çalışmalarını yürütebilmesi için Bağdat'ta Beytü'l-Hikme adında bir Hikmet evi kurdurmışlardır. Süryanice, Pehlevi, Sanskritçe ve Yunanca eserlerin Arapçaya çevrilmeye başlanmasıyla bir tercüme hareketi başlamış, bunun sonucunda da İslâm dünyası yeni ilimlerle karşılaşmıştır. Artan ilimler ve yeni kültürlerin öğrenilmesiyle İslâm âlimleri, rehber olması açısından talebelerinin hangi ilimde çalışmaya münasip olduklarını kolayca bulabilmeleri için ilimlerin tanımlarını, gayelerini ve faydalarını ilimler tasnifi eserlerinde açıklamışlardır. Meseleye olan yoğun ilgi daha fazla eser yazımına ve ayrı bir ilim alanının doğmasına sebebiyet vermiştir.

Tasnif eserlerinin bu bakımdan şu noktalarda fayda sağladığı söylenebilir: İlimlerin sınırlarının, yöntemlerinin belirlenmesi ve bu açıdan sistematik bilgi birikiminin oluşmasının sağlanması. Eğitim müfredatlarının oluşturulması. İlimlerin birbiriyle olan münasebetlerinin gösterilmesi ve bununla beraber ilimler arasındaki hiyerarşinin oluşturulması. Ayrıca bu mevzu, âlimin yapılan hiyerarşik tasnifte hangi ilmi ön plana çıkarttığının bilgisini vermesinden ötürü hem âlimin hem de dönemin özelliklerinin bir çıkarımının yapılmasını sağlamaktadır.³

Antik Yunan'da ilimler tasnifine ait ilk gerçek sınıflama Pythagoras ve takipçileri tarafından yapılmıştır. Pythagoras ve Platon'la başlayan quadrivium (aritmetik, geometri, astronomi ve müzik) adı verilen gelenek, Aristoteles'in gayretleriyle yöntem ve kapsam alanı bakımından geliştirilerek tasnif meselesi ayrı bir ilim alanı haline getirilmiştir. Aristoteles'in çok fazla takip edilen bir isim olması hasebiyle de bu alan, İslâm Medeniyetine çevirilerle birlikte tevarüs etmiştir. Her düşünürün

¹ Bu metin Ecem Çetinkaya'nın 2021 yılında yayınlanan "İslâm Medeniyeti'nde 18. Yüzyıla Kadar İlimlerin Sınıflandırılması Eserlerinde Matematik'in Konumu" adlı yüksek lisans tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

² Doktora Öğrencisi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, Felsefe ABD, Sosyal Bilimler Ens., ecemcetinkaya187@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2931-1702

³ Mehmet Dugan, *İlimler Tasnifi Geleneğinde Müziğin Yeri ve Önemi*, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Antalya 2020, s.12,13.

kendine ait bir takım kriterlere göre düzenlenmiş ilimler tasnifinin bulunması, ilerleyen zamanlarda âlimin yüceliğini gösteren bir durum olarak algılanmıştır.⁴

Pythagoras'ın, quadrivium adı verilen tasnif geleneğine göre ilimler yalnızca matematik ilimlerinden oluşarak; aritmetik, geometri, astronomi ve müzik şeklinde tasnif edilmiştir. Antik Yunan'da felsefe ve bilimin birlikte ele alınması matematik ilimlerine olan bakışı da etkilemiştir. Bu bağlamda O'nun matematik ilimlerine evrenin algılanmasında aracı bir faktör olarak yaklaştığını söylemek mümkündür. Örneğin aritmetik için Pythagoras, sayıyı evrenin arkhesi olarak düşünmüş, O'na göre evren tam sayılardan oluşmuştur. Var olan her şey yaratıcıdan yani bir'den türemiştir. Âlemin bu işleyişine benzer olarak bir sayısı sayı olarak görülmez. İşte bu tür bir inanıştan ötürü insan evrendeki işleyişi anlamak ve buna uygun yaşamak zorundadır.⁵

Hocası Sokrates'in ölümünden sonra İtalya'ya giden Platon, burada Pythagoras'ın matematik anlayışını öğrenmiştir. Pythagoras'ın quadrivium tasnifini benimseyerek, ünlü idealar teorisi ile de ilişkilendirilen bir matematik anlayışı geliştirmiştir. Değişmeyen bilginin varlığının ispatı için ortaya atılan bu düşüncenin temeli evrenin sınırlı olduğudur. Sınırsız olan evren seyircisine kendisini sınırlı bir paket halinde sunmaktadır.⁶ Evrendeki bu sınırlılık ve düzenin temeli ise matematiktir. Pythagoras'ta evren ile içkin olan sayılar, Platon'da aşkın bir yerde yani idealar âleminde durur. İdeaların temelini oluşturan sayılardır. Bu sayılar ise bu dünyadaki varlıklara karşılık gelmektedir. Burada Platon'un görünen dünya ile kavranan dünya arasında bir ayrım yaptığını ve matematiğin bu ayrımında geçiş mesabesinde olduğu görülür.⁷

Aristoteles'in tasnifine gelince, O, daha sistemli ve kapsamlı bir ilim tasnifi yapmıştır. Buna göre ilimleri bilgiyi elde etme yöntemine göre; teoratik (temaşa, teorik), üretmek (poetik), eylem ve davranış (pratik) olarak üçe ayırmış.⁸ Matematik ilmini, teoratik ilimler içerisine yerleştirmiştir. Matematik, oluş ve yok oluşta var olmayan yani tözsel olmayan şeyleri, diğer bir deyişle hareketsiz ve bağımsız olmayan varlıkları inceler. Fizik ilmi, bağımsız, hareketli ve tözsel olan şeyleri, metafizik ilmi ise oluşta ve yok oluşta bulunmayan tözleri inceler. Aristoteles'in hareket ve nesneye bağımlı, bağımsız olma açısından ilimleri ayırmasının sebebi, şeylerin madde ve form yani tanımda

⁴ İhsan Fazlıoğlu, "İznik'te Ne Oldu Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Der.*, cilt: 4, sayı:1, Ekim 2017, s.27.

⁵ Ayşe Kökcü, *Bir Zamanlar Geometri*, Nobel Yayınları, Aralık 2019, s.9.; W.K.C. Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (Çev.: Ahmet Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara 1999, s.46.

⁶ Guthrie, s.35.

⁷ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, cilt:2, İstanbul 2014, s.247.

⁸ Arslan, s.39-42.

ve gerçekteki ayırımına dikkat çekmek istemesidir. Orta sırada yer alan fizik ilmi, tözleri incelemesi bakımından matematik ilminin önündedir fakat hareketli varlıkları incelediği için de metafizik ilminden sonra gelir. Doğada hareketli tözlerden önce var olan hareketsiz bir töz olmasaydı fizik ilmi ilk ilim olacaktı. Aristoteles, Pythagoras ve Platon’a nazaran matematiğe daha somut yaklaşmış, sayı metafiziğinden kaçınmıştır. Örneğin; O, bir’I; bir töz olarak değil, ölçüm aracı olarak değerlendirir. Ona göre töz olan şey, hem bütün varlıklarda bulunmalı hem de ayrı olarak bir varlığa sahip olmalıdır. Ancak bir, duyusallarda bulunmaz. Bununla birlikte bir, özne olmaktan çok şeylere yüklenen yüklemidir.⁹

İslam âlimlerinin ilimler tasnifi eserlerine bakıldığında matematik ilmi felsefî ilimlerden nazari ilimler içerisine yerleştirilmiş ve fizik ilimlerinden metafizik ilimlerine geçişi sağlayan ilim olarak düşünülmüştür.¹⁰ Bu düşüncenin köklerinde Platon ve Aristoteles’in etkisi olup, matematiğe ilahi birtakım bilgilere ulaşmada aracı olmasından ötürü orta ilim gözüyle bakılmıştır. Gazzâlî gibi bazı düşünürler ise fıkha ait terimlerle ilimleri tasnif etmişlerdir. Çok tartışılan bir mesele olarak, bazı düşünürlerce felsefe ve diğer ilimler üzerinde negatif bir etkiye sahip olduğu düşünülen Gazzâlî’nin, Pythagoras etkisinde kalan İhvân ile benzerlik ve farklılıklarına dair bir kıyaslamasının yapılması gerekmektedir.

1. İhvân-ı Safâ’nın İlimler Tasnifi Bağlamında Matematik İlimlerine Yaklaşımı

İhvân-I Safâ’nın, ilimler tasnifini, dönemde var olan bütün ilimlerin toplu özetini naklettikleri Resâilü İhvâni’s-safâ ve hullâni’l-vefâ’ (İhvân-I Safâ Risâleleri) adlı eserde bulabiliyoruz. 52 risaleden oluşan eser; matematik, fizik, psikoloji ve metafizik ilimleri şeklinde dört bölümde incelenmiştir. Risalelerini matematik, fizik, psikoloji ve metafizik olarak ayırmış olmaları bazı yorumcular tarafından yanlış yorumlanmış ve ilim sınıflandırması olarak ele alınmıştır. Ancak bu ayırım pratik amaç güdülerek yapılmış olup ilimler sırayla; pratik (riyâzi), dinî ve felsefî şeklinde sınıflandırılmıştır.¹¹

⁹ Aristoteles, *Metafizik*, (Çev.: Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996, s.297.

¹⁰ Bkz.: M. Cüneyt Kaya, “İbn Sînâ’nın Kitâbu aksâmi’l-hikme ve tafsîlihâ’sı: Tahkik ve Tercüme”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Der.*, cilt: 3, sayı: 1, Haziran 2020.; İbn Hazm, *Et-Takribli Haddi’l-Mantık: Mantık ve Dini İlimler*, (Çev: İbrahim Çapak, Yusuf Arıkaner), TYEKB, İstanbul 2018, s.372.

¹¹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, (Çev: Ali Durusoy, Bayram Ali Çetinkaya), Ayrıntı Yayınları, cilt: 1, İstanbul 2017, s. 15. ; Mahmut Meçin, “İhvân-ı Safâ’da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 16, sayı:1, 2014, s.428-430,436,439.

Pratik ilimler (el-Ulûmu'r-Riyâziyye): Okuma-yazma, dil ve gramer, muhasebe ve iş muameleleri, şiir ve aruz, iyi ve kötü kehanete dair doktrinler, sihir ve simya, iş ve el sanatları, ticaret, alış-veriş, tarım ve üretim, siyer ve tarih şeklinde ele alınmıştır. Dinî ilimler (el-Ulûmu's-Şer'îyye): Vahiy, tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf ve rüya tabirleri şeklinde sınıflandırılmıştır. Son ilim grubu felsefî ilimler ise sırayla; matematik, mantık, fizik ve metafizik; matematik ilimleri quadrivium anlayışına sadık olarak aritmetik, geometri, astronomi ve müzik şeklinde sıralanmıştır.¹²

İhvân; Platoncu, Pythagorasçı anlayışla matematiğin diğer ilimlerden önce öğrenilmesi gerektiğini savunur.¹³ Nasıl ki bir sayısı iki'den önce geliyorsa matematik de diğer ilimlerden önce gelmelidir.¹⁴ Matematik ilimleri kendi içinde pragmatik bir amaçla somuttan soyuta, kolaydan zora doğru sınıflandırılmıştır. Bu sebeple ilkin varlığın en temel ilkesini ele alan ve en kolay idrak edilebilir olan ilim aritmetik ilmi önce gelmektedir.¹⁵ Bilgi bilinenden bilinmeyene doğru bir yol izlediğinden, eğitimde de somuttan soyuta doğru bir yol izlenmelidir. Bu sebeple örneğin; soyut geometri, somut geometriden sonra ele alınmıştır.¹⁶

Eserde, bazı düşünürlerin ilim olarak görmediği sihir, astroloji, kehanet gibi mistik alanların da ele alındığı görülmektedir. Bunu İhvân'ın hakikate ulaşmada bütün ilimlerin dünya ve ahirette faydalı olacağı düşüncesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz.¹⁷ Nitekim İhvân'ın, ilimlere ezoterik bir yaklaşımla yaklaştığının en net göstergesini matematikte, özelde aritmetikte (sayılar ilmi/ ilmü'l-aded) görüyoruz.

Platon, Plotinus ve Aristoteles'ten¹⁸ başka kuşkusuz İhvân'ın en çok etkilendiği düşünür Pythagoras'tır. Onlara göre Pythagoras, ilk kez sayılar ilmi ve bu ilmin doğasından konuşan ilk kişidir.¹⁹ Pythagoras'ın sayıların varlıklara karşılık geldiği düşüncesinin İslâm düşüncesine entegresinde İhvân'ın büyük rolü vardır. Varlıkların yaratıcıdan sudûr etmesi gibi sayılar da bir'den türemiştir. “..Nasıl “bir'in tekrarlanmasından sayının meydana gelişi ve artışı gerçekleşiyorsa aynı şekilde Yaratıcı'nın varlığının taşmasından yaratıkların meydana gelişi, tamamlanması ve yetkinleşmesi gerçekleşir.” Dolayısıyla mahsûsat alemi, sayıların bir yansımasından ibarettir. Bunun

¹² İhvân-ı Safâ, cilt:1, s.33.

¹³ Bayram Ali Çetinkaya, “İhvân-ı Safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi”, *Felsefe Dünyası*, sayı: 37, 2003, s.99.

¹⁴ İhvân-ı Safâ, cilt:1, s.78.

¹⁵ İhvân-ı Safâ, cilt:1, s.33.

¹⁶ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, (Çev: Abdullah Karaman, Ali Durusoy vd.), Ayrıntı Yayınları, cilt: 3, İstanbul 2014, s. 150.

¹⁷ İhvân-ı Safâ, cilt:3, s. 538.

¹⁸ A. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din (Bilim ve Din)*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1987, s. 80-81.

¹⁹ İhvân-ı Safâ, cilt:3, s.178.

neticesi olarak da bu ilimle uğraşan bir kişinin yaratıcının varlıklara verdiği düzeni anlayacağı ve çoklukta birliğe ulaşacağı düşünülmüş, yaratıcının bir'e benzetilmesinden ötürü ilk sayı bir değil, iki olarak görülmüştür.²⁰

İhvân, Pythagorasçılığın da etkisiyle sayılara metafizik anlamlar yükleyerek sayıların özellikleri ile ilgilenmişlerdir.²¹ Buna göre; bir tek ya da çift bütün sayıların kaynağıdır. İki sayıların ilkidir ve çift sayıdır. Üç, ilk tek sayıdır. Dört köklü sayıdır vs. şeklinde sayıların özellikleri irdelenmiştir. İhvân, her ne kadar sayının bir'den oluştuğunu belirtmiş olsa da temelde; sudûr teorisi, ilimlerin dörtlü tasnifi (quadrivum), dört mevsim, dört yön gibi durumlardan kaynaklı olarak niceliklerin dört'ten oluştuğuna inanmışlardır.²²

Sayı metafiziğinin yanında geometri ilminde de gizli ve sihirli karelerle uğraştıkları bilinmektedir.²³ Elbette İhvân, matematik ilimlerini yalnızca soyut, metafiziksel bilgiye ulaşmada bir araç olarak görmemiştir. Örneğin aritmetik ilmine yalnızca sayı metafiziği şeklinde bakılmamış. Pratik ilimlerde, muhasebe ve iş muameleleri şeklinde yer verilmiştir. Yine somut geometri ilminde temel konular çizgi ve açı çeşitleri, yüzeyler konusu ve ölçümü, prizmalar ele alınmıştır.²⁴ Bununla beraber somut geometrinin bütün amelî sanatlarda faydalı olduğu, soyut geometrinin ise sayı ve şekillerin bilgisini, astronomi ve müzik ilimlerinde yapılan oranlamanın kişinin nefesine nasıl etki ettiğinin anlaşılmasında etkili olacağı belirtilmiştir. Dolayısıyla soyut geometrinin kişiyi, nefsin bilgisine götürdüğünü düşünmüşlerdir.²⁵

Astronomi ilminde gezegenlerin ve yıldızların konumları, yarıçapları ve uzaklıklarına dair birtakım sayısal bilgiler sunulmuştur. Verilen bilimsel bilgilerden hemen sonra bu bilgilerle astrolojik yorumlamalar yapılmaktadır. Örneğin; her bir gezegen gün, ay, yıl, saat olarak özel sayılara denk gelmektedir. Bunlarla yeni doğan kişinin ömrünün ne kadar olacağı ve evrenin ne kadar süre daha devam edeceğinin tahmin edileceği belirtilmektedir.²⁶

Pythagoras'ın mirası sayılar arası ilişkiler ve sayıların mistik anlamları kendisini astronomi ilminde de göstermektedir. "Gezegenlerin yedi adet olması ilk kâmil sayıya, kürelerin dokuz olması ilk kesirli sayıya, burçların 12 adet olması ilk fazla sayıya, ay konaklının 28 olması da tam sayıya

²⁰ İhvân-ı Safâ, cilt:1, s.33-34,38,40.; Çetinkaya, s.94.; İhvân-ı Safâ, cilt:3, s. 149,164.

²¹ Çetinkaya, s.115.

²² İhvân-ı Safâ, cilt:1, s.36.

²³ Bkz.: İhvân-ı Safâ, cilt:1, s.78.

²⁴ İhvân-ı Safâ, cilt:1, s.53-71.

²⁵ İhvân-ı Safâ, cilt:1, s.79.

²⁶ İhvân-ı Safâ, cilt:1, s.91.

mutabıktır. Nitekim 7 sayısı ile sayısı 3 ile 4'ün toplamından, 12 sayısı üç ile dördün çarpımından, 28 sayısı ise 7 ile 4'ün çarpımından ortaya çıkar. Hikmetin gereği olarak mevcudat bu sayılarla sınırlıdır; 7, 12 ve 9 sayılarının toplamda 28 yapması çoğalan mevcudatın çoğalan sayılara mutabık olması içindir” denilmiştir.²⁷ İhvân'ın tüm amacının evrende tesadüfün olmadığını göstermek olduğunu söyleyebiliriz.

Kâinattaki mutluluk ve huzursuzluğu da sayısal oranlara bağlamışlardır. Gezegenlerin evlerinde, apojelerinde, aynı zamanda musiki oranı da olan $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{8}$ oranlarında bulunduklarında gezegenlerin yükselerek sabit yıldızlara yakın olacakları, güç ve feyz alacakları, aldıkları bu güçlerin de külli nefsten Ay altı âleme yayılarak varlıkları etkileyecekleri düşünülür.²⁸ İhvân, astonomi ilmini matematiksel yasalara bağlarken, astroloji ilmini sayılar ve sayılar arası mistik ilişkilere bağlanmıştır.

Matematik ilminin içinde bulunan son ilim; somut ve soyut şeklinde ayrılan telif ya da müzik ilmidir. Müzik aletlerine değinilse de bu ilimden esas amaç oranlamadır. Diğer bütün elle yapılan sanatlar ortaya doğal bir cisim koymaktadır. Ancak müzik ilminde eser nefiste üretilmekte ve hedef; diğer nefislere duyguyu iletmeğidir.²⁹ İhvân'a göre müzik aletlerinin en orantılısı ud olarak adlandırılan sazdır. Sazın doğru sesleri çıkarabilmesi için yapımı için de belirli oranlar da önermişlerdir. Örneğin; uzunluğunun genişliğine oranı $1+(1/2)$ ve derinliği yüzeyinin yarısı ölçüsünde olması gerekir.³⁰

Ud sazı kalından inceye doğru bam, misles, mesnâ ve zîr tellerinden oluşmaktadır. Kalın ve ince teller $1+(1/3)$, $1+(1/4)$, $1+(1/8)$ şeklinde oranlandığında uyum yakalanır ve feleklerin hareketlerinden çıkan seslere benzer. Böyle bir oranlamanın hastalara şifa vereceğine inanılmıştır. Örneğin; ahlât-I erbaadan zir telinin safrayı kuvvetlendirerek balgamı incelteceği, mesnâ telinin, kanı güçlendirirken seveda hislerini yumuşatacağı düşünülmüştür.³¹

İhvân-I Safâ, Pythagoras'ın da etkisiyle bütün ilimlerin temeline matematiği yerleştirmiş ve evreni buna göre yorumlamıştır. Evreni algılamada aracı olan matematiğin uygulamadaki kuvvetine de önem verilse de nazarî kısmı amelî kısmına baskın gelmiştir. Matematik, zihindeki varlıklarla

²⁷ İhvân-ı Safâ, cilt:1, s.100,104.

²⁸ İhvân-ı Safâ, cilt:1, s.104-105.

²⁹ İhvân-ı Safâ, cilt:1, s.131.

³⁰ İhvân-ı Safâ, cilt:1, s. 141-142,146-148.

³¹ İhvân-ı Safâ, cilt:1, s. 141-142,146-148.

dıştaki varlıkların denk gelmesiyle dış varlıklar için hem bir ispat sunmakta hem de evrendeki her şeyin yaratıcı tarafından bir plana göre yaratıldığının ispatını sunmaktadır.

2. Gazzâlî'nin İlimler Tasnifi Bağlamında Matematik İlimlerine Yaklaşımı

Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*³² (1095-1105), *el-Mustasfâ min-ilmi'l-usûl*³³ (1109-1110), *er Risâletü'l-ledünniyye*³⁴ adlı eserlerinde ilimler tasnifine yer vermiştir. Burada söz konusu eserleri bağlamında ilimler tasnifine ve matematiğe yaklaşımına bakacağız.

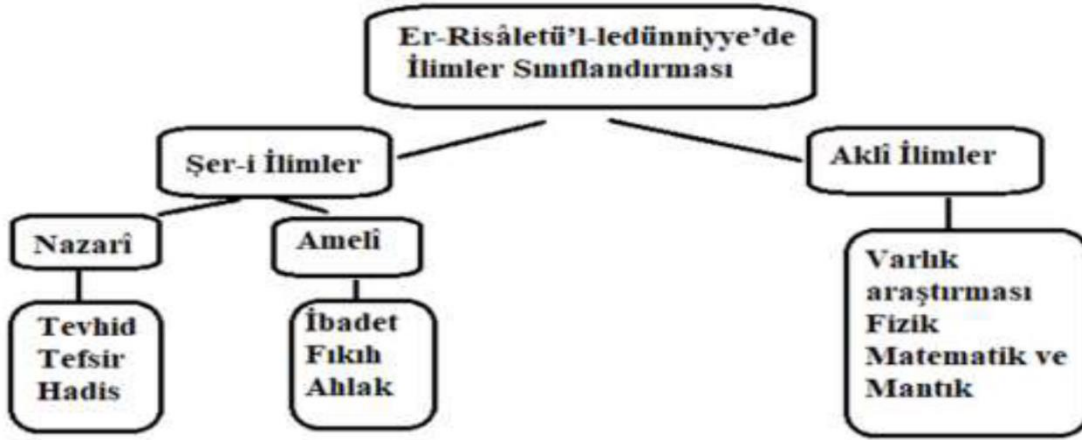


³² Bkz.: Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, (Çev.: Ahmed Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul 1975, s.44,48-51,60.

³³ Bkz.: Gazzâlî, *Mustasfâ: İslâm Hukuk Metodolojisi*, (Çev.: Yunus Apaydın), Klasik Yayınları, İstanbul 2006, s.3-4, 8-9.

³⁴ Bkz.: Gazzâlî, *Yol, Bilgi ve Varlık*, (Çev.: Cüneyd Köksal), Sufi Kitap, İstanbul 2010, s.51-55.

el-Mustasfâ min-ilmi'l-usûl adlı eserde yapılan ikinci tasnifte ilimler; matematik, tıp ve geometriyi kapsayan aklî ilimler ve hadis, fıkıh, tefsir gibi dinî ilimler şeklinde sınıflandırılmıştır. Aklî ve dinî ilimler de kendi içerisinde küllî ve cüzî olarak ayrılır. Aklî ilimlere burada girilmemiştir.



Gazzâlî'nin ilimler tasnifine bakıldığında İhvân-I Safâ'da olduğu gibi tutarlı bir sınıflandırma görülmez. Örneğin bazı tasniflerinde fizik yahut metafizik ilmi alınırken bazı tasniflerde ele alınmaz. Bununla beraber matematik ilminin tüm tasniflerde yer aldığı görülmektedir.

O'na göre matematik ilmi kesin ve akla aykırı olmayan bir ilimdir.³⁵ Fakat bu ilmin hak ve batıl olarak ayrılmış olan filozofların ellerinden korunması gerektiğinin de altını çizmektedir. Çünkü şeriata ters gelen bir durumda matematiğin herkesçe kabul edilir ve güvenilir ispatlar içerdiğini bilen kişi hak yolundan batıla sapacaktır.³⁶ Tehâfütü'l-felâsife (Filozofların Tutarsızlığı) adlı eserinde filozofları, ay ve güneş tutulmaları gibi mevzular hakkında bir takım görüşler ortaya atmalarından ötürü eleştirmektedir. Şu nedenle ki bunlar peygamberler tarafından önceden bildirilmiştir. Dolayısıyla bu konular hakkında boş vakit harcamaya gerek yoktur. Yine O, herhangi birinin dini korumak adına matematiksel kanıtlara dayanan bir konuda karşıt fikir savunduğunda din adına iyilik değil, kötülük yapmış olacağını bildirmektedir.³⁷

Gazzâlî'de, İhvân-I Safâ da olduğu gibi sayı metafiziği anlayışı görülmez. O, metafiziği anlamak için geometrik niceliklerin ya da sayıların bilinmesinin bir faydası olmayacağı görüşündedir. Bu durumu bir benzetmeyle açıklar. Buna göre; bir evin altıgen yahut sekizgen şeklinde olması ile o evi

³⁵ Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri: Makasid el-Felasife*, (Çev.: Cemaleddin Erdemci), Ankara 2003, s.36.108, 112.

³⁶ Gazzâlî, *El-Münkız Mine'd-Dalal*, (Çev.: Onur Şenyurt), Ehil Yayıncılık, İstanbul 2017, s.48-50.

³⁷ Gazzâlî, "Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı", Mahmut Kaya (Ed.), *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2015, s.358,360-361.

yapanın bilgisine ulaşmanın mümkün olmayacağı gibi astronomi, aritmetik gibi ilimlerle de evrenin yaratıcısının bilgisine varılamayacağını belirtir.³⁸

Peygamberlerin varlığına kanıt getirme amacıyla fizik, sihir, büyü gibi ilimlerle meşgul olan kimseler kendi delillerini üstün görerek, şeriatı reddetmiş olurlar. İman aklın ötesinde olup, akıl her şeyi açıklama gücüne sahip değildir. Örneğin; akıl, değişik vakitlerde neden namaz kılındığını açıklayamaz. Netice olarak O, insanlara aklın her şeyi kavrayamamasından ötürü peygamberlerin yollarından gitmelerini öğütler.³⁹ Matematik, metafiziksel amaçlar için filozofların düşündüğü gibi bir ön koşul olmayıp, yalnızca dünyevî alanda güvenilir ve kullanılabilir olarak görülmüştür.

SONUÇ

İslâm Medeniyetinin sınırlarının büyümesinin bir neticesi olarak farklı kültür ve ilimlerle karşılaşmıştır. Artan ilim ve yeni kültürlerin öğrenilmesiyle İslâm âlimleri, rehber olması açısından talebelerinin hangi ilimde ya da ilimlerde nasıl çalışacaklarını kolayca bulabilmeleri için ilimlerin tanımlarını, gayelerini ve faydalarını ilimler tasnifi eserlerinde açıklamışlardır.

Tasnif eserleri; ilimlerin sınırlarının, yöntemlerinin belirlenerek sistematik bilginin oluşmasını sağlamasının yanında eğitim müfredatlarında ve hem âlimin hem de dönemin özelliklerinin bir çıkarımının yapılmasını sağlamaktadır. Pythagoras ile başlayan ilimler tasnifi meselesi zamanla âlimlerin kendi yeterliliklerinin de gösterildiği yeni bir ilim alanı haline gelmiştir.

Pythagoras'tan etkilenen İhvân-ı Safâ'nın yeni ve kendine özgü tasnifinin yanında Pythagorasçı matematik anlayışının İslâm Medeniyetine tevarüsü noktasında etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bütün ilimlerde bir fayda gören İhvân, hiçbir ilme mezmum olarak bakmamış ve tasnifinde bütün ilimlere yer vermiştir. Buna karşılık Gazzâlî ise ilimleri mezmum, mubah, mahmud şeklinde ayırarak; sihir, kehânet gibi mistik öğretileri ilim olarak saymamıştır. Yine er Risâletü'l-ledünniyye eseri hariç tutulursa fizik, metafizik gibi ilimleri de tasniflere dâhil etmemiştir. Bunun yanında matematik ilimlerini tüm tasniflerde zikretmiştir. Dolayısıyla O'nun, İhvân'a göre daha az tutarlı ve sistematik tasnifler verdiği söylenebilir.

Ayrıca İhvân, ilimleri herkese mâl ederken, Gazzâlî'de, özellikle İhyâu ulûmi'd-dîn eserine bakıldığında, matematiği şer'î olmayan ilimlerin farz-I kifâye yani toplumun bir kısmının bilmesiyle o topluma faydalı olacağı düşünülen ilimler kategorisine yerleştirmektedir. Dolayısıyla bu ilimde ileriye gitmek faydalı olmayacaktır.

³⁸ Kaya (2015), s.363.

³⁹ Gazzâlî (2017), s.137, 141, 144.

İhvân-I Safâ'nın, matematik ilimlerine olan yaklaşımları hem somut alanı hem de soyut alanı kapsamaktadır. Pythagoras'ın da etkisiyle sayı metafiziğinin hat safhada olduğunu görüyoruz. Varlıkların ve varlıkların her türlü birbiriyle ilişkisinin sayılarla açıklanabileceğine olan inanç onları bazı düşünürlerin batınî olmakla suçlanmasına sebep olmuş. Fakat söylenildiği gibi matematiğin somut alana olan etkisi üzerinde de durulmuştur. Bunun yanında matematiğin kişinin ahlakı üzerinde de bir tesiri olduğu düşünülmüştür. Gazzâlî ise bütün tasniflerinde matematiği zikretmiş, onun namaz vakitlerinin belirlenmesi, ticaret, kible yönü gibi dünyevî faydaları üzerinde durmuştur. Ancak bu faydalar yalnızca günlük hayat içinde faydalı görülmektedir. Metafizik ilimlerinde bir faydası bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

- ARİSTOTELES, Metafizik (Çev.: Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.
- ARSLAN Ahmet, İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a, cilt:2, İstanbul 2014.
- ADIVAR Adnan, Tarih Boyunca İlim ve Din (Bilim ve Din), Remzi Kitabevi, İstanbul 1987.
- ÇETİNKAYA Bayram Ali, "İhvân-I Safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi", Felsefe Dünyası, sayı: 37, 2003, ss. 87-120.
- DUGAN Mehmet, İlimler Tasnifi Geleneğinde Müziğin Yeri ve Önemi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Antalya 2020, 104s.
- FAZLIOĞLU İhsan, "İznik'te Ne Oldu Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî", Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi, cilt: 4, sayı:1, Ekim 2017, ss.1-68.
- GUTHRIE W.K.C, İlkçağ Felsefesi Tarihi, (Çev.: Ahmet Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara 1999.
- GAZZÂLÎ, İhyâ u ulûmi'd-dîn, (Çev.: Ahmed Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul 1975.
- GAZZÂLÎ, Mustasfâ: İslâm Hukuk Metodolojisi, (Çev.: Yunus Apaydın), Klasik Yayınları, İstanbul 2006.
- GAZZÂLÎ, Yol, Bilgi ve Varlık, (Çev.: Cüneyd Köksal), Sufi Kitap, İstanbul 2010.
- GAZZÂLÎ, Felsefenin Temel İlkeleri: Makasîd el-Felasife, (Çev.: Cemaleddin Erdemci), Ankara 2003.
- GAZZÂLÎ, el-Münkız Mine'd-Dalal, (Çev.: Onur Şenyurt), Ehil Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- GAZZÂLÎ, Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı, Mahmut Kaya (Ed.), İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri (s. 353-413), Klasik Yayınları, İstanbul 2015.

İBN HAZM, et-Takrîbli Haddi'l-Mantık: Mantık ve Dini İlimler, (Çev.: İbrahim Çapak, Yusuf Arıkaner), TYEKB, İstanbul 2018.

İHVÂN-I SAFA, İhvân-I Safa Risaleleri, (Çev: Ali Durusoy, Bayram Ali Çetinkaya), Ayrıntı Yayınları, cilt: 1, İstanbul 2017.

İHVÂN-I SAFA, İhvân-I Safa Risaleleri, (Çev.: Abdullah Karaman, Ali Durusoy vd.), Ayrıntı Yayınları, cilt: 3, İstanbul 2014.

MEÇİN Mahmut, “İhvân-I Safâ’da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması”, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 16, sayı:1, 2014, ss. 427-458.

KAYA M. Cüneyt, “İbn Sînâ’nın Kitâbu aksâmi’l-hikme ve tafsîlihâ’sı: Tahkik ve Tercüme”, Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi, cilt:3, sayı:1, Haziran 2020, ss.1-40.

KÖKCÜ Ayşe, Bir Zamanlar Geometri, Nobel Yayınları, Aralık 2019.

12. ve 13. YÜZYILLARDA FELSEFE ve BİLİM ALANINDA ARAPÇA'DAN LATİNCE'YE TERCÜME HAREKETLERİ

Yasemin SEZGİNER¹

Giriş

İnsanlık tarihinin tüm gelişim evrelerinde, Doğulu-Batılı bütün toplumlar muhakkak bir noktada ya kesişmişler ya da birbirlerini etkilemişlerdir. Tarihsel süreç içerisinde Çin, Hint, Mısır, Yunan gibi medeniyetler bilim ve felsefede birbirlerini takip etmişler ve birbirlerinden yararlanmışlardır. Bugünkü Batı bilim ve felsefesinin kökeni sayılan Antik Yunan medeniyetinin de temellerinin Mısır ve Mezopotamya'ya dayandığını söylemek mümkündür.

İnsanlık tarihine baktığımızda kültürler arası etkileşimde üç önemli kültür aktarımı olduğu ve buna bağlı olarak da üç büyük tercüme hareketinin gerçekleştiği söylenebilir. Kronolojik olarak bunlardan ilki M.Ö. 600'lerde başlayan, 400'lü yıllarda Sümerler, Fenikeliler ve Mısırlılar gibi gelişmiş medeniyetlerden Grekçe 'ye çevirilerin yapıldığı, böylelikle özgün bir düşünce ve bilim ortamının yaratıldığı dönemdir. Bilim ve felsefe tarihi bağlamından bakıldığında diğer kültür ve düşünce geleneklerinde görüldüğü gibi Grek düşüncesinin de kendinden önceki antik medeniyetlerin düşünce evreninden beslendiği ve bu düşüncelerin bir birleşimi olduğu görülmektedir. İkinci hareket 8. Ve 10. Yüzyıllar arasında Müslümanların Pehlevîce, Süryânîce ve Grekçe'den Arapça'ya yapmış oldukları tercümelerdir. Üçüncü hareket ise, 12. Yüzyılda Avrupalılar'ın Arapça eserleri başta Latince ve İbrânîce olmak üzere Batı dillerine tercüme ettikleri dönemdir. Bu kırılma noktası yaratan üç tercüme hareketi döneminde önce kültürel etkileşim yaşanmış ve ardından önemli bilim ve kültür merkezlerine öğrenci gönderilerek öğrenim faaliyetleri sürdürülmüştür. İstikrarlı ve kurumsal biçimde yürütülen tercüme faaliyetleri neticesinde bilim ve felsefe de özgün düşünce ortamı meydana getirilmiştir.²

Ortaçağ olarak adlandırdığımız dönem, M.S. 476'da Batı Roma İmparatorluğunun yıkılışından 1453'te Türklerin İstanbul'u fethine kadar olan zamana verilen isimdir. Çağların başlangıç ve bitişlerini her ne kadar siyasi ve askeri kazanımlar-kayıplar belirliyor olsa da dönem

¹ Yasemin SEZGİNER, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Yüksek Lisans Öğrencisi, ysmnszgnr@gmail.com

² Muhittin Macit, *Tercüme Hareketleri*, <https://islamansiklopedisi.org.tr>, (20.05.2019).

içerisindeki bilimsel ve kültürel faaliyetler bu olaylara yön veren yegâne temeldir. Nitekim bilgi en büyük güçtür. Bir toplumun uygarlığa ulaşması felsefe ve bilime verdiği değerle paralellik göstermektedir. Bununla birlikte tarihsel süreç içerisinde hiçbir medeniyet salt kendi düşünce evreniyle yetinmemiştir. Bilgi ve felsefe hep kültürler arası bir etkileşimle gelişip, ilerlemiştir.

Bilimin uygarlık tarihinin tam olarak nereden başladığı bilinmemekle birlikte en eski medeniyetler olarak Sümer, Babil, Çin, Hint, Mısır gibi uygarlıkların isimleri zikredilmektedir. Batı uygarlığının kökeni sayılan Antik Yunan düşünce dünyasına baktığımızda da Thales, Platon, Pisagor gibi pek çok filozofun düşünce temellerinin Mısır'a, Mezopotamya'ya dayandığını görmekteyiz. Helenistik dönemde Doğu'dan aldığı bilgi birikimiyle bunları geliştirerek, yeni bilgiler ekleyerek bilim ve felsefede ilerleyen Batı dünyası, Roma İmparatorluğu idaresindeki dönemde yayılma gösteren dogmatik Hristiyanlık inancıyla özgün ve özgür düşünce ortamından koparak yüzyıllar boyunca sürececek olan bir karanlığa bürünmüştür. Ancak Batı'nın bu karanlık çağında Doğu'da Araplar bilim ve felsefede adeta çığır açmışlardır. 610 yılında Hz. Muhammed'in İslam dinini tebliğ etmesinden sonra hızla yayılan Müslümanlık, beraberinde yeni fetih hareketlerini de getirmiştir. Dinlerini yaymak amacıyla dünyanın dört bir yanına yayılan Müslüman Araplar fethettikleri bölgeleri yakıp yıkmak yerine yapıcı ve yenileyici politika izlemişlerdir. Bununla birlikte bilim ve felsefede ilerlemeyi sağlayan başlıca etken yapılan tercüme faaliyetleri olmuştur. Özellikle Yunanca kaynaklardan Arapça'ya yapılan tercümelerle bilgi hazinelerini genişletmişler ve daha sonra kendileri de yeni düşünceler ortaya koymaya başlamışlardır.

Felsefe ve bilim açısından yoksul olan Batı dünyasının entelektüel zenginliğe kavuşması Hristiyanların 12. Yüzyılda Toledo'yu (İspanya) ele geçirdikten sonra başladıkları Arapça'dan Latince'ye tercüme faaliyetleriyle kıvılcımlanmıştır.³ Bununla birlikte açılan 'Chartres, Orleans, Paris' gibi katedral okulları gramer, quadrivium, diyalektik gibi öğretileri yeniden canlandırmışlardır. Burada yetişen Gerard de Cremona (1114-1187), Jean d'Espagne (1123-1160), Dominique Gundissalvi (1115-1190) gibi mütercimler; Farabi (871/872-929), İbn Sina (980/981-1037), Gazali (1058-1111), Sabit İbn Kurra (836-901) gibi Müslüman düşünürlerin Arapça eserlerini Latince'ye tercüme etmişlerdir. Latinler Arsitoteles'i, Platon'u, Öklid'i... bu tercümeler vasıtasıyla öğrenmişlerdir.

³ Alain De Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, (Çev. Ayşe Meral), Litera Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 408.

Ortaçağ düşüncesinde Hristiyan hikmetinin, kilise otoritesinin Latin kilise babaları tarafından sürdürüldüğü aşikâr olmuştur. Bunun 13. Yüzyıla kadar devam ettiğini söyleyebiliriz. Her ne kadar Roma İmparatorluğunun parçalanmasıyla Latin geleneğinin de parçalandığı düşüncesi oluşsa bile “farklı kültürlerin bakir topraklarına göç ettiğine, yeni çiçekler ve meyveler vermeden önce oralarda kök saldıgına şahit olacağız”.⁴

1. 12. Yüzyıldan Önce Ortaçağ Dünyası

1.1 Arap Dünyasında Bilim ve Felsefe Faaliyetleri

Bir uygarlığın en temel/yegâne kültür ve bilgi hazineleri elbette ki kitaplar ve kitapların evi olan kütüphanelerdir. Bunun bilincinde olan Arap dünyasında da zengin bir kütüphane kültürü gelişmiştir. Dönemin zengin insanları, halifeler ve diğer devlet adamları da bu kütüphanelerin kurulmasında öncülük etmişler ve büyük çaba harcamışlardır. Dünyanın dört bir yanından kitap toplatarak hem maddi hem manevi yönden ellerinden geleni yapmışlardır. Hatta bu çaba Halife Harun Reşid döneminde “öyle aşırıya vardı ki, gayrimüslimlerden ‘cizye’ yerine eski kitap talebinde bulunulmaya”⁵ başlanmıştır. Halifelerin fetih siyasetlerinde kitap sevgilerini ön plana çıkartmaları Müslümanların kültürel bir devrim yaratmalarında son derece önemli bir etkiye sahip olmuştur. “Harun Reşid Ankara’yı ele geçirdiği zaman ve halife el-Memun Bizans İmparatoru III. Michel’e karşı ezici bir üstünlük sağladığında, her iki halife savaş tazminatı olarak karşı taraftan eski yazma kitaplar”⁶ istemeleri bu durumun en belirgin örneklerinden biridir.

“8. Ve 12. Yüzyıllar arasında geçen 400 yıllık dönemde bilim ve düşüncenin meşalesi, Atlas Okyanusu kıyılarından Kuzey Hindistan ve Orta Asya’ya kadar uzanan İslam dünyasında yanmıştır”.⁷ Batı Avrupa’da kilise dogmalarıyla kuşatılmış bir karanlık çağ dönemi hüküm sürse de, Bizans’ta tam belirgin olmasa da Yunan ve Roma geleneği kaybolmamıştır. Bu gelenek aynı zamanda Suriye’den İran körfezine kadar olan bölgede de etkisini sürdürmüştür. Atina’daki okulların kapanmasının ardından İran’da Cündişapur Yeni-Platoncuların gelip sığındığı önemli

⁴ Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, (Çev. Ayşe Meral), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007, s. 178.

⁵ Doğan [Gün](#), “Bilimsel Gelişmenin Temelindeki Doğu-Batı Etkileşimi” [Elektronik Sürüm], *Memleket Siyaset Yönetim (MSY) Dergisi*, 9 (22): 263-293, 2014, ss. 277.

⁶ [Gün, a.g.e., s. 277.](#)

⁷ Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2016, s.86.

bir liman olmuştur. Suriye, Hint ve İran kültürleri, Yunan düşüncesiyle Aristoteles ve Platon'dan yapılan çeviriler yoluyla tanışma olanağı bulmuştur. Bu etkileşim aynı zamanda ileride Avrupa'nın İslam bilimi aracılığıyla yeniden uyanmasında etkili olmuştur.⁸ Bununla birlikte 8. Ve 12. Yüzyıl arasındaki dönem Arap dünyasının bilim ve felsefe alanında aydınlanma çağı yaşadığı dönemdir. Bu gelişmesinin ardında yatan belki de en önemli sebep Arapların İslam diniyle tanıştıktan sonra dinlerini yaymak amacıyla yaptıkları askeri fetihlerdir. Önce Filistin, Suriye, Irak ve Mısır'ı ele geçirdikten sonra doğuda Türkistan ve İran'a, batıda Kuzey Afrika'dan İspanya'ya kadar sınırlarını genişletmişlerdir. Bu sayede İslam dünyası Yunan ve Roma mirasıyla da karşılaşma olanağı bulmuştur ve bu bilim ve felsefe birikimini Arapça'ya çeviri olanağı elde etmişlerdir. Dönemin en önemli bilim-kültür merkezi Cündişapur'dur. Burada mütercimler Antik Yunan klasiklerini Arapça'ya tercüme etmişlerdir. Ancak çabaları yeni bilgi üretmekten çok var olanları okumak ve yorumlamakla sınırlı kalmıştır. “8. Yüzyılın sonlarına doğru ünlü halife Harun er-Reşid, Aristoteles'in tüm kitaplarını, Hipokrat ve Galen gibi ünlü hekimlerin yapıtlarını Arapça'ya çevirtmiştir. Sonra gelen halifelerin de aynı yolu izlediğini görmekteyiz. Örneğin, el-Memun Bizans'a, hatta Hindistan'a kültür elçileri göndererek çevirmeye değer başka yapıtlar toplamaya koyulmuştur”.⁹ 8. Yüzyılın sonlarına doğru Araplar hekimlik ve kimya ilminde gelişme kat etmişlerdir. Dönemin önemli kimyageri olan Ebu Musa Cabir İbn Hayyan (721-815) pek çok eser kaleme almıştır ve hatta daha sonra eserleri Latinceye çevrilmiştir. 9. Yüzyıla gelindiğinde en parlak dönemini yaşayan İslam bilim dünyası, ilk Arap felsefecisi olarak bilinen, el-Kindi'nin (801-873) felsefe ve fizik alanındaki çalışmaları ile Abubekr er-Razi'nin (çiçek ve kızamık hastalıkları üzerine eserler yazmış, hidrostatik teraziyi ilk defa kullanan kişidir) hekimlik ve kimya üzerine çalışmalarıyla gelişimini sürdürmüştür. Yunancadan birinci el kaynakları kendi dillerine tercüme etme gayreti gösteren Arap düşünürler bu çalışmalarında farklı yöntemler kullanmışlardır. Tercümelerini birçok kez gözden geçirmişler, kimi zaman birkaç Yunan el yazmasını bir araya getirip tekrar tekrar düzeltmeler yapmışlardır. Söz gelimi pek çok Arapça tercümelere kaynaklık eden “Huneyn İbn İshak Kategoriler'in tercümesini ilk önce Yunanca'dan Süryanice'ye tercüme etmiş, sonra da İshak bunu, Süryanice'den Arapça'ya tercüme etmiştir. Birkaç yıl sonra Hasan İbn Suver, üstadı Yahya İbn Adiy'in gerçek bir el yazmasıyla, öğrencisi İsa İbn Zur'a'nın el yazmasıyla, üç Süryani kaynakla

⁸ Yıldırım, a.g.e., s.84.

⁹ Yıldırım, a.g.e., s.87.

ve İskender Afrodiasias'ın şerhinden elde edilen birkaç Yunanca metinle karşılaştırarak İshak'ın tercümesini gözden geçirmiştir".¹⁰

İslam dünyasında 8. Ve 10. Yüzyıllar arasında, özellikle Abbasi halifesi Memun tarafından Bağdat'ta açılan Beytü'l Hikme'de yapılan çeviriler, Doğu uyarılığının aydınlanma çağı olarak nitelendirilebilecek bir düzeydedir. Bir diğer önemli bilim- kültür merkezi ise Halife Hakim Biemrillah tarafından Kahire'de kurulan Daru'l Hikme'dir. Bu kütüphanelere dönemin halifeleri tarafından Bizans'tan, Ankara'dan, Kıbrıs Adası'ndan pek çok eser getirtilmiş ve Arapça'ya tercüme ettirilmiştir. Aynı zamanda evrensel bir ilim merkezi olan bu kütüphaneler bünyesinde farklı din ve millete mensup, çok iyi derecede Arapça ve Yunanca bilen mütercimleri barındırmışlardır. Buralarda yapılan çeviriler vasıtasıyla bilim ve felsefedeki ilerleme Doğu aydınlanmasının, Batı Rönesans'ının da öncüsü olma niteliğini taşımaktadır.

Daru'l Hikme'nin en önemli mütercimlerinden biri olan Huneyn bin İshak (809-873); Aristoteles, Platon, Galen ve Hipokrat'tan önemli eserleri Süryanice'ye tercüme etmiştir ve eserler daha sonra Arapça'ya çevrilmiştir. Batı'da şair olarak tanınan İranlı bilim adamı Ömer Hayyam (1048-1131) uzun yıllar İsfahan'da rasathane yöneticiliği yapmıştır. Öklid'in yöntemlerinin birçoğunu açıklayıp yorumlamıştır. Astronomi alanında kendini geliştiren es-Sufi (903-986), Batlamyus'un Almagest adlı eserini inceleyerek yıldızların konumları, şekilleri ve renklerine dair elde ettiği bilgileri yeniden gözden geçirerek tüm gök boylamlarını daha doğru bir biçimde hesaplamıştır. Yine Fergani (800/805-870), et-Tusi (1201-1274) gibi başka düşünürler de Batlamyus'un eserlerini inceleyerek onun açıklayamadığı göksel, astrolojik incelemeleri açıklığa kavuşturmuşlardır. İlk Arap felsefecisi olarak bilinen el-Kindi, din ile felsefi düşüncüyü uzlaştırmaya gayret etmiş; başka bir deyişle Yunan filozofların hakikatlerinin peygamberlerin hakikatiyle aynı olduğunu savunmuştur. Bununla birlikte optik, müzik, tıp gibi alanlarda da çalışmalar yapmıştır.¹¹

Arap medeniyeti bilim ve kültür merkezi olmanın yanı sıra aynı zamanda bir ticaret merkezidir. "Antik hekimlerin kendi toprak testilerine hapsedemediği şifa bitkileri ve hayvansal ilaçlar Çin, Hindistan, Afrika, Seylan, Malakka, Sumatra'dan ve Bengal sahilleriyle Baltık sahillerinden gelip burada buluşuyordu... Böylece o güne kadar henüz bilinmeyen, kahve, kafur,

¹⁰ Libera. a.g.e., s. 127.

¹¹ Peter Whitfield, *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*, (Çev. Serdar Uslu), Küre Yayınları, İstanbul 2012, s.57-67.

kebebe, betel cevizi, geven reçinesi, kudret helvası, Arap sakızı, Hindistan cevizi, amber ve daha birçok şifa maddesi önce Arap hazinesine sokuldu ve sonra da Batı'ya" getirilmiştir.¹² Ticaret yaparak elde ettikleri bu bitkileri Araplar hekimlik alanında ilaç yapımında kullanmışlardır ve Yunanların kullandıkları pek çok yan etkisi bulunan ilaçlar yerine yeni şifa bitkileri keşfetmişlerdir. Hatta ibn Sina, Galen'in karmaşık ilaç düzenlemeleri yerine daha basit ve zararsız olanlarını bulmuş, bunları 'Kanun' adlı eserinde de kaleme almıştır. Daha sonra bu eser Batı eczacılığı ve botaniğine girmiştir.

Mısır, Yunan, İran gibi pek çok uygarlığın yüzyıllarca uğraşıp sonuca varamadığı değersiz madenlerin eritilip altına dönüştürülmesi, sıhhatli ve uzun bir ömür vadeden iksiri, cevheri bulma ve hayali bir altın kazanma çabası güden simya ilmi yerine Araplar, pratik fayda sağlayacak olan yeni kimyasal yöntemler geliştirmişlerdir. Dönemin önemli kimyacılarından olan Cabir; süblimleştirme, buharlaştırma, imbikten geçirme gibi kimyasal işlemleri geliştirirken çağdaşı olan er-Razi kimyayı tıbbın hizmetinde kullanmıştır. Doğal maddeleri eriterek elde ettiği sentetik ürünlerden şifa malzemesi üretmiş (civa gibi maddeleri kullanmıştır) ve bunları önce hayvanlar üzerinde deneyerek tıbbın hizmetine sunmuştur. Yapılan deneylerle afyon, haşhaş gibi bitkiler anestezi de kullanılmaya başlanmıştır.¹³

İslam dünyasındaki çeviri faaliyetleri Emeviler döneminden başlayıp Abbasiler döneminde devam ederek iki asır boyunca gelişme göstermiştir. Ancak 1000. Yılın başından itibaren sona ermiştir. Tabi bu durum bilim ve felsefenin de duraklamaya girdiği manasını taşımamaktadır. Çünkü artık Müslüman filozoflar kendi eserlerini, Arapça olarak yazmaya başlamışlardır. Tıp alanında ibn Sina ve Ali ibn Abbas el-Mecusi (930-994), astronomide Biruni (973-1048), matematikte el-Harizmi (780-850) gibi alimlerin eserleri bilimde çığır açan nitelikte eserler olmuştur. Ayrıca 10. Ve 11. Yüzyıllarda İslam filozoflarının eserleri, tercüme ettikleri eserlerin üstünde, bilim ve felsefe dünyasında daha baskın bir mevkie yerleşmiştir.¹⁴

Karolenj Rönesansı ve Avrupa'nın Durumu

'Karanlık Çağ' olarak adlandırılan Ortaçağ dönemi, Batı dünyası açısından bilim ve felsefe alanında bir duraklama dönemi olarak tanımlanabilmektedir. Bu duraklamanın en büyük

¹² Sigrid Hunke, *Batı'yı Aydınlatan Doğu Güneşi*, (Çev. Işık Soner), Kaynak Yayınları, İstanbul 2008, s.229.

¹³ Hunke, a.g.e., s. 233-236.

¹⁴ *Tercüme Faaliyetleri*, (t.y.), Erişim Tarihi: 20 Mayıs 2019, <https://acikders.ankara.edu.tr> .

sebebi ise Hristiyanlığın dogmatizminden kurtulamayan kilise babalarının etkisidir. Bu dogmatik etki o kadar güçlü ve kuşatıcı olmuştur ki 6. Yüzyılın ilk yarısında İmparator Justinian'ın, Platon ve Aristoteles'in Atina'daki okullarını Hristiyanlığa aykırı sayıp kapattırması, kilisenin Boethius'un 'seküler' nitelikteki yazılarından dolayı onu ölüm cezasına çarptırmasına kadar ileri gitmiştir. Bir diğer neden ise bu dönemde Yunan dilinin bilinmemesi sebebiyle Antik Yunan bilim ve felsefe geleneğinin tercüme edilip yeniden yorumlanamamasıdır. Lakin yine de Roma'nın İngiltere'ye gönderdiği bazı piskopos ve rahipler (Yunan keşişi Theodore, Afrikalı başrahip Hadrianus gibi) hem Latince hem Yunanca bilmekteydi ve kutsal metinler haricinde ölçü, astronomi, takvim gibi din dışı metinleri de dinleyicilerine öğretme çabasıydılar. Ancak bu tarz faaliyetler sonraki nesillere iyi bir şekilde aktarılamaması sebebiyle onlarla birlikte sönmüş ve bir kalıcılık ya da ilerlemecilik sağlanamamıştır.

“Batılılar kendileri M.S. 2. Yüzyıldan 10. Yüzyıla kadarki döneme ‘Karanlık Dönem’ derler. Niçin ‘Karanlık Dönem’ denir? Çünkü özellikle 325 İznik Konsili’nden itibaren Papalık ve Hristiyanlık Batı’da eğitim-öğretime hâkim olunca, Avrupa eski Yunan ve Roma düşüncelerine pagan düşünce oldukları gerekçesiyle yasaklamıştır.” Kilisenin dogmatik öğretileriyle yola devam eden Hristiyanlar, önce İskenderiye okulunu ve Museaum kütüphanesini yakmışlar, sonra da 1. Konstantin’in emriyle Atina okulu kapatılmıştır. Buradaki filozoflar da İran ve Suriye’ye gönderilmiştir.¹⁵

Ortaçağ Avrupası’nın entelektüel kültürünün başlangıcında Roma’nın İngiliz halklarını ve Keltleri Hristiyanlaştırma çabalarının olduğu görülmektedir. Bu dönemde Aziz Augustinus Papa tarafından Cantorbery’nin birinci piskoposu ilan edilmiştir. Daha sonraları Roma İngiltere’ye alim misyonerler göndermeye başlamıştır. Bu misyonerler, Yunan keşişi Theodore gibi hem Yunanca hem Latince bilen kültürlü insanlardır. Böylelikle Cantorbery’de kutsal metinlerin yanı sıra astronomi, ölçü, kilise takvimi gibi konularda da eğitim verilmeye başlanmıştır.¹⁶ 8. Ve 9. Yüzyıllara gelindiğinde Kutsal Roma- Germen İmparatorluğunun hükümdarı Charlemagne’nin sarayında da entelektüel faaliyetler gerçekleşmeye başlamıştır. Gerçekten bir reform düzeyinde eğitim seferberliği başlatan Charlemagne, üniversitelerin temelini teşkil edecek olan saray okullarını kurmuş ve ülkenin dört bir yanında katedral ve

¹⁵ Mehmet Bayrakdar, “İslam Felsefesi ve Batı” Bayram Ali Çetinkaya ve Ali Osman Kurt (Ed.), I, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*, içinde (353-361), İnsan Yayınları, İstanbul 2015, ss. 354.

¹⁶ Gilson, a.g.e., s.180.

manastır okullarını açmıştır. Bu okullarda nitelikli eğitimi geliştirmek için başka ülkelerden de düşünürler getirtmiştir. Trivium (gramer, retorik, diyalektik) ve Quadrivium'un (geometri, astronomi, müzik, aritmetik) okutulduğu bu okullarda, Yorklu Alcuin, Sevilalı İsidore gibi isimler dikkat çekmiştir. Bilimin canlanmasına katkıda bulunan bu ortamdan yararlanan en önemli isimlerden biri Papa 2. Sylvester olarak bilinen Aurillaclı Gerbert olmuştur.

Gerbert'in bir dönem Kurtuba'ya giderek orada eğitim aldığı, Arapça öğrendiği ve Müslüman alimlerden ders aldığı rivayet edilmektedir.¹⁷ Trivium ve Quadrivium'u (Müslüman alimlerinden öğrenmiştir) iyi bir şekilde bilen Gerbert bunları derslerinde de anlatmıştır. "İslam'ın ilmi zenginliklerine dikkat çeken ilk Avrupalı olarak Gerbert Roma rakamlarının unsurlarını Hint-Arap sayı sembolleri ile birleştiren, çarpım ve uzunluk birimlerine olanak sağlayan orijinal formda bir abaküs tasarladı. Usta bir müzisyendi ve çeşitli orglar dizayn etti. Güneş saatleri yaptı, üzerinde gök çemberleri ve takımyıldızlarının işaretli olduğu bir evren sistemi modeli tasarladı. Böyle modeller İslam bilimcilerince kullanılıyor ancak o dönemin Avrupa'sında bilinmiyordu. Gerbert Batı'da usturlap üzerine yazılmış ilk makalenin sahibiydi".¹⁸ Daha sonraları hocasının izinden gitmiş olan Chartres'li Fulbert, Chartres şehrinde bilim ve felsefenin okutulduğu bir okul açmıştır. Buradaki öğrenciler Arapça'dan tercümeler yapmışlar ve bu sayede Aristoteles'I, İslam ve Grek felsefelerini öğrenmişlerdir. Bununla birlikte bu okulda yetişen düşünürler Paris ve Londra üniversitelerinin kuruluşuna temel oluşturmuşlardır.¹⁹

Ancak tüm bu çabalara rağmen Batı dünyasında tam bir aydınlanma yaşanmamıştır. Yapılan bu çalışmalar sadece bir kıvılcım niteliğinde olmuştur. Çünkü skolastik düşünce ve kilisenin baskıları henüz etkisini yitirmemiştir. Ayrıca yapılan eğitim, okumaya yöneliktir ve vahiy-akıl çizgisinde ilerletilmiştir. Doğayı anlamak için herhangi bir empirik çalışma söz konusu değildir. Aristoteles, Galen, Batlamyus gibi filozofların öğretileri merkeze alınmıştır ve onlardan öteye gidilememiştir. Bu sebeptendir ki Batı dünyası 15. yüzyıl Rönesans'ına kadar bilim ve felsefede gerçek parıltısını yaratamamıştır.

12. Ve 13. Yüzyıllarda Arapça'dan Latince'ye Tercüme Faaliyetleri

¹⁷ Bekir Karlığa, "Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslam Düşüncesinin Rolü (Arapçadan Latince ve İbraniceye Tercümeler)", *Bilim-Felsefe-Tarih Dergisi*, 1, (Mayıs 1991), 81-109, ss. 83.

¹⁸ Whitfield, a.g.e., s. 79.

¹⁹ Karlığa, a.g.e., s. 86-87.

Yüzyıllar boyunca Hristiyanlığın dogmatik düşüncelerinin ve kilisenin baskılarının pençesinde kıvranan Batı dünyasının bilime gönül veren âlimleri, Karanlık Çağ'ın derin uykusundan bireysel gayretleriyle uyanmaya çabalamışlardır. 8. Yüzyılda Karolenj Rönesans'ıyla atılan ilk adımlar, 12. Yüzyılda yoğunlaşan Arapça'dan Latince'ye yapılan tercüme faaliyetleriyle hız kazanmıştır.

Latin Hristiyan dünyasının Müslümanların elinde bulunan kutsal toprakları (Kudüs) ele geçirmek için yaptıkları Haçlı seferleri, bilim ve felsefede altın çağını yaşayan İslam medeniyetiyle tanışma ve etkileşim olanağı sağlamıştır. 12. Yüzyılda Hristiyanların Toledo'yu (İspanya) fethetmesiyle birlikte Latinlerle Müslümanlar arasında önemli bir kültürel etkileşim meydana gelmiştir. Özellikle buradaki Yahudi mütercimlerin katkıları büyüktür.

Bu dönemde ardında 71 tercüme bırakmış olan Gerard'ın önemli katkıları olmuştur. Yapmış olduğu tercümelemler arasında; “Matematik alanında Öklid, İshak ibn Huneyn'in ve Kusta ibn Luka'nın gözden geçirdikleri ve şerh düştükleri Elements; astroloji alanında Maşallah ve Razî, tıp alanında ibn Mâseveyh, Yahya ibn Serâfyum, Razî, Ebu'l-Kasım ve özellikle de ibn Sîna'nın Kanun'u...”²⁰ gibi pek çok İslam filozofunun eserleri bulunmaktadır. Bununla birlikte Yahudi İspanyollar'dan biri olan derleyici, mütercim ve yazar Jean d'Espagne ise; “astroloji alanında Maşallah, el-Ferğani, Ebu Ma'şer, Kindî, el-Battânî, Sabit ibn Kurra; astronomi alanında el-Ferğani ve Maşallah; tıpta Sirru'l-Esrâr; felsefe alanında Kindî, Farabi, ibn Sîna, ibn Gabirol, Gazali”²¹ gibi İslam düşünürlerinin eserlerinden yaptığı tercümelerle katkı sağlamıştır.

Bu zamana kadar katedral okulları ve manastırlarda geliştirilmeye çalışılan bilim ve felsefe disiplinleri, tercüme faaliyetleriyle beraber derinleşen entelektüel çalışmalarla yeni kurumlara ihtiyacı doğurmuştur. “1000 yılında, İtalya'nın Bologna şehrinde, hukuk öğrenmek isteyen öğrenciler, kendilerine bir çeşit öğrenci loncası kurdular ve bu loncaya da Universitas adını verdiler; bir yüzyıl sonra, Bologna Üniversitesi'ne tıp ve felsefe fakülteleri de eklendi. Bu üniversiteyi, Oxford, Cambridge, Padua, Ravenna ve Paris Üniversiteleri izledi”.²²

İslam düşüncesinin Batı'ya geçişinde önemli bir rol oynayan üniversitelerden biri de Fransa'da kurulmuş olan Chartres'dir. Burada yine birçok bilim insanı yetişmiştir. Kudüs,

²⁰ Libera, a.g.e., s. 458.

²¹ Libera, a.g.e., s. 459.

²² Sevim Tekeli ve diğerleri, Bilim Tarihine Giriş, Nobel Akademi Yayıncılık, Ankara 2011, s. 106-107.

Sicilya, Salerno gibi şehirleri ziyaret edip, gözlem yapmış ve Arapça kaynaklara dayanarak tercümeler yapmış olan Adelard; Euclides'in Elements'ini, Ca'fer el-Harizmi'nin el-Medhal'ini Latince'ye tercüme etmiştir. Bu dönemde Kur'an-I Kerim ilk defa Papaz Pierre, Herman Dalmate ve Muhammed adında bir Müslümanın ortak çalışmasıyla Latince'ye tercüme edilmiştir. Ayrıca Michel Scot'un; ibn Rüşd'ün, Aristoteles'in Fizika ve Metafizika'sına yaptığı şerhleri Latince'ye tercüme etmesiyle Batı dünyası ibn Rüşd'ü ilk defa tanımıştır.²³

Ortaçağ'daki bu üniversitelerde kadınların resmi olarak bir eğitim aldığı görülmemiştir. Her ne kadar edebiyatla uğraşan, şair, yazar veya hekimlik yapan kadınlar olsa bile bu bilgi ve becerilerini eşlerinden ya da babalarından almışlardır. Çünkü Ortaçağ'ın genel kanısı kadının sesinin yabancı erkekler (babası, kardeşi, eşi vs. dışında) tarafından duyulmaması gerektiği idi. Bununla birlikte yazarlıkla ilgilenen Marie de France, Christine de Pizan, Margery Kempe, doğa ve tıp bilimleri ile uğraşan Bingenli Hildegard gibi birkaç kadının ismi günümüze ulaşmıştır.²⁴

Üniversitelerin kurulmuş olduğu bu dönemde, bilimsel gelişmeye önemli katkıları olan iki tarikat kurulmuştur; Fransisken (1209) ve Dominiken (1215). İlk başlarda dinsel amaçlı kurulmuş olsalar da sonraları bilime ve felsefeye katkı sağlamışlardır. Aziz Francesco tarafından kurulmuş olan Fransisken tarikatı daha çok bilime yönelirken; teolog Aziz Dominic tarafından kurulan Dominiken tarikatı öğretisel felsefeye yönelmiştir.²⁵

Dominiken tarikatının önemli düşünürlerinden biri olan Aquinalı Thomas'a göre bilginin iki kaynağı vardır. Bunlardan biri inanca dayalıdır ve kutsal kitaba dayanır, diğeri ise akılla düzenlenen duyu verilerine dayanır. Bu ikinci bilgi türünün Thomas'a göre en iyi örneklerini Platon ve Aristoteles vermiştir. Her iki bilgi türünün de Tanrı'dan geldiğini düşünen Thomas, akılla inancı bağdaştırma yoluna gitmiştir. Bu nedenle Platon ve Aristoteles'in felsefelerinin de Hristiyan inancıyla uyum içinde olduğunu söylemiştir. Daha sonraları katı bir biçimde benimsenen Thomas'ın öğretileri (dogmatik bir Aristotelesçilik gelişirken, Aristoteles'e dil uzatmak Hristiyanlığa dil uzatmakla eş değer sayılmıştır) skolastisizmle harmanlanınca, her ne kadar 13. Yüzyılda bir yükselme yaşamış olsa da Rönesans'ın akılcılığı ve bilimsel değerleri içerisinde bu düşünce çöküntüye uğramıştır.

²³ Karlığa, a.g.e., s. 89-105.

²⁴ Burçin Erol, "Ortaçağ Avrupası ve Üniversiteler" [Elektronik Sürüm], *Doğu Batı Dergisi*, 33: 81-95, 2005, ss. 93.

²⁵ Yıldırım, a.g.e., s. 101.

Dominikenlere oranla fikirleri daha az dogmatik olan Fransiskanların bilimin gelişimindeki rolü göz ardı edilmemelidir. Yetiştirilen bilim adamları arasında ‘Robert Grosseteste (Oxford üniversitesi rektörü) (1175-1253), John Peckham (1230-1292), Roger Bacon gibi isimler başta gelmektedir. Fransiskan bilim adamları arasında “en önemlisi sayılan Roger Bacon (1214-1294), önce Oxford sonra Paris’te öğrenim görmüştür... Bilimde özel ilgisi belki de el-Hazen’in etkisiyle optik üzerindeydi. Işığın yansıma ve kırılma yasalarını biliyor, merceklerden nasıl gözlük ve teleskop elde edilebileceğini açıklıyordu. Dahası gökkuşağı üzerinde de bilimsel teori geliştirdiği söylenir... Mekanik hareket eden gemi, hareket eden araba, gemi, uçan makine vb. Düşündüğü şeylerden bazıları”²⁶ olmuştur. Skolastik düşünceyi eleştirerek, matematik ve deneyin önemine dikkat çekmeye çalışan Bacon, teologların en büyük yanlışlarının Antik Yunan dillerini bilmemelerinden kaynaklı olduğuna vurgu yapmıştır. Ancak eleştirileri ve çabaları yetersiz kalan Bacon’ın felsefede özgür düşünceyi hâkim kılma amacı, nihayetinde 14. Yüzyılda yine Fransiskan olan Duns Scotus (1266-1308) ve Ockhamlı Willam’la (1287-1347) gerçekleşmeye başlamıştır.

SONUÇ

Ortaçağ’ın eğitim anlayışına baktığımızda temelde Aristoteles felsefesine dayandırılmıştır. Dönemin üniversitelerinde bu eğitim sisteminde başlıca ‘Trivium’ ve ‘Quadrivium’ dersleri okutulmuştur. Trivium ile dilini kullanmayı iyi bir biçimde öğrenen ve hitabetini geliştiren öğrenci, daha sonra Quadrivium ile matematiksel alana yönlendirilmiştir. Burada müzik bir matematik disiplin olarak öğretilmiştir. Bununla birlikte biyoloji, fizik gibi eğitimler bu alanların içine dahil edilmemiştir. Çünkü bu disiplinler din kitabının içerisinde verilmekteydi. Dolayısıyla dinle bilim çatışması yaşanmamasına özen gösterilmiştir. Trivium ve Quadrivium aslında Tanrı’nın yarattığını anlamak için verilen alet (araç) niteliğinde eğitimler olmuştur. Bununla birlikte Avrupa üniversitelerinin köklerini Antik Yunan’a dayandırmak mümkündür. Nitekim bu üniversitelerde sürdürülen Trivium geleneği Antik Çağ’da devlet adamlarına ve hatiplere de

²⁶ Yıldırım, a.g.e., s. 105.

verilmiştir. Yine Quadrivium ilimleri hem Platoncu hem Pisagorcu eğitim sisteminin de temelinde yer almıştır.²⁷

Ortaçağ'da eğitim faaliyetleri daha çok kilise ve manastırlar aracılığıyla yürütülmüştür. Ortak bir kültür oluşturmayı amaçlayan bu kurumlarda çoğunlukla Latince kullanılmıştır. Bu sebeple Antik Çağ'ın bilgi ve felsefe birikimi diri bir biçimde yaşatılamamıştır. Ancak Doğu'da durum farklı olmuştur. Arap kültürü Antik Yunan'ın bilgi ve felsefe birikimini Arapça'ya tercüme ederek öğrenmiş ve geliştirmiştir. Yunan kültürünün felsefe, astronomi, matematik, optik ilimleri ile simya ve büyü gibi gizemli öğretilerine tercüme yoluyla ulaşan Araplar aynı zamanda Doğu'da İran, Hindistan ve Çin ile de temas halinde olmuşlardır. Söz gelimi daha 9. Yüzyılda iken matematikçi el-Harizmi Arap rakamları denilen Hindistan şifrelerini aritmetik hesaplarda kullanmıştır. Yine bu dönemde optik alanında çalışmalar yürüten ibn el-Heysem, gözün nasıl işlediğine dair geniş çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmalar Roger Bacon, Kepler, Newton gibi pek çok Batılı bilim insanını da etkilemiş ve onlara yol göstermiştir.²⁸ Arapların astronomi alanındaki çalışmaları da yine Batı dünyasından ileri düzeydedir. Hatta Batı tüm bu gelişmeleri Copernicus'a kadar yakalayamamıştır. “9. Ve 13. Yüzyıllar arasındaki Müslümanların çağı Batılılarca ‘Altın Çağ’ olarak anılmıştır”.²⁹

Peki bu kadar gelişme ve ilerlemenin ardından nasıl oldu da 14. Yüzyıldan sonra Arap dünyası gerilemeye, bilim ve felsefe de durgunlaşmaya başladı? İslam dünyasındaki bilim ve felsefenin gerilemesinin birden fazla sebebinin olduğunu söylemek mümkündür. Bunun en belirgin örneklerinden biri Haçlı seferlerinin Müslüman devletlerini hem siyasi hem de ekonomik açıdan çöküntüye uğratmasıdır. Ancak bununla birlikte eğitime verilen önemin yetersiz kalması ve yetişen bilim adamlarının daha çok bireysel gayretleriyle üretkenlik göstermeleri, İslam dini anlayışının felsefi düşünceyle bağdaştırılamaması, “medreselerde verilen eğitimde dinsel konuların esas yeri tutması, matematik ve doğa bilimlerine hemen hiç yer verilmemesi”³⁰, eğitimin daha çok usta-çırak ilişkisine dayanması bilim ve felsefedeki ilerlemenin İslam dünyasında durmasına ve Batı'ya kaymasına yol açmıştır. Nitekim eğitim konusunda Batı Avrupa'nın köklü bir yapısı vardır. “Avrupa'da daha Charlemagne zamanında

²⁷ *Orta Çağ'da Bilim ve Felsefe*, (t.y.). Erişim Tarihi: 18 Mayıs 2019, <https://tv.haberturk.com>.

²⁸ Gunnar Skirbekk; Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, (Çev. Emrah AKBAŞ ve Şule MUTLU), Kesit Yayınları, İstanbul 2006, s. 196-198.

²⁹ Bayrakdar, a.g.e., s. 355.

³⁰ Yıldırım, a.g.e., s. 97.

(M.S. 800) manastırlar ve kilise okulları belli bir eğitim geleneği sürdürüyordu ve bu okullarda Trivium ve Quadrivium denilen dersler okutuluyordu. Böylece medreselerin tersine, Avrupa üniversiteleri için eski ve güçlü bir geleneğe dayanma olanağı vardı”.³¹ Elbette ki Yunan, Fars, Hint gibi medeniyetleri çok iyi derecede okuyup, yorumlayan ve bilim-felsefe dünyasına yeni fikirler kazandıran ibn Sina, Farabi, Gazali, ibn Rüşd, er-Razi, ibn Heysem... gibi Batı dünyasına da yön vermiş düşünürleri göz ardı edemeyiz. Ancak onların ardılları, bu büyük düşünürler kadar ilerlemeci ve kalıcı olamamışlardır.

8. yüzyılda, skolastik düşünce ve kilise hakimiyetinin yoğun olduğu dönemler de, Batı dünyasında Charlemagne tarafından başlatılıp, Gerbert, Alcuin, İsidore gibi düşünürler tarafından saray okulları ve manastırlarda, Trivium ve Quadrivium’un okutulmasıyla sürdürülen eğitim reformu Batı’nın karanlık düşünce dünyasını aydınlatan ilk parıltılar olmuştur. Üniversitelerin temelini oluşturan bu yapılar daha sonra 12. Ve 13. Yüzyıllarda Arap bilim-felsefe literatürün Latince’ye tercüme edildiği ve bilimsel faaliyetlerin yoğunlaşıp sistemli bir biçimde eğitim veren üniversitelere dönüşmüştür.

13. yüzyılla birlikte Hristiyanların Kudüs’ü alma çabaları devam etmiştir. IV. Ve V. Haçlı seferinde de başarısız olan Hristiyan dünyası Papanın çağrısıyla Katoliklerin kurumsallaşmasını sağlamıştır. Bu dönemde büyük katedraller inşa edilmiş, üniversitelerdeki eğitimin niteliğini artırma çabası güdülmüştür. Oxford, Salerno, Paris ve Bologna üniversiteleri; hukuk, tıp, sanat ve teoloji alanlarında sistemli bir eğitim vermeye başlamışlardır. Eğitim dili Latince’dir ve her yerde ortak, tek bir dil kullanılmıştır. Üniversiteler arası öğrenci ve öğretmen geçişi sağlanabilmesi sebebiyle bilgiler kolaylıkla yayılabilmektedir. Bu bilgi hareketliliğiyle birlikte Rönesans’ın da temelleri atılmıştır.

Nihayetinde diyebiliriz ki bilhassa 12. Ve 13. Yüzyıllarda Arapça’dan Latince’ye yapılan tercüme faaliyetleri, Hristiyan Batı dünyasını bilim ve felsefedeki derin uykusundan uyandırmıştır. Bu dönemde temelini sağlam atan Batı Avrupa dünyası, 15. Yüzyıl itibarıyla, Rönesans hareketleriyle birlikte günümüze değin ulaşan bilim ve felsefenin meşalesini taşımaktadır.

Kaynakça

³¹ Yıldırım, a.g.e., s. 98.

- BAYRAKDAR, Mehmet, “İslam Felsefesi ve Batı” Bayram Ali Çetinkaya ve Ali Osman Kurt (Ed.), I, Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni, içinde (353-361), İnsan Yayınları, İstanbul 2015.
- EROL, Burçin, “Ortaçağ Avrupası ve Üniversiteler” [Elektronik Sürüm], Doğu Batı Dergisi, 33: 81-95, 2005.
- GİLSON, Etienne, Ortaçağda Felsefe, (Çev. Ayşe MERAL), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007.
- GÜN, Doğan, “Bilimsel Gelişmenin Temelindeki Doğu-Batı Etkileşimi” [Elektronik Sürüm], Memleket Siyaset Yönetim (MSY) Dergisi, 9 (22): 263-293, 2014.
- HUNKE, Sigrid, Batı’yı Aydınlatan Doğu Güneşi, (Çev. Işık SONER), Kaynak Yayınları, İstanbul 2008.
- KARLIĞA, Bekir, “Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslam Düşüncesinin Rolü (Arapçadan Latince ve İbraniceye Tercümeler)”, Bilim-Felsefe-Tarih Dergisi, 1, (Mayıs 1991), 81-109.
- LİBERA, Alain De, Ortaçağ Felsefesi, (Çev. Ayşe MERAL), Litera Yayıncılık, İstanbul 2016, 408. S.
- MACİT, Muhittin, Tercüme Hareketleri, <https://islamansiklopedisi.org.tr>, (20.05.2019).
- Orta Çağ’da Bilim ve Felsefe, (t.y.). Erişim Tarihi: 18 Mayıs 2019, <https://tv.haberturk.com>.
- SKİRBEEK, Gunnar; GİLJE, Nils, Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi, (Çev. Emrah AKBAŞ ve Şule MUTLU), Kesit Yayınları, İstanbul 2006.

TEKELİ, Sevim ve diğerkleri, Bilim Tarihine Giriş, Nobel Akademi Yayıncılık, Ankara 2011.

Tercüme Faaliyetleri, (t.y.), Erişim Tarihi: 20 Mayıs 2019,

<https://acikders.ankara.edu.tr>.

YILDIRIM, Cemal, Bilim Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul 2016.

WHITFIELD, Peter, Batı Biliminde Dönüm Noktaları, (Çev. Serdar USLU), Küre Yayınları, İstanbul 2012.

NURETTİN TOPÇU'DA 'RUHİ SOSYALİZM' KAVRAMI

Nida UYSAL¹

Felsefesi ve görüşleriyle Türkiye entelijansiyası arasında sıkça anılan ve çeşitli vesilelerle görüşleri tartışılan Nurettin Topçu en temelde bir ahlak filozofudur. Fakat onun bu entelektüel kimliği aynı zamanda varoluşsal bir meseledir Nurettin Topçu'da. Çünkü ahlak meselesi onun tüm eserlerinde açıkça okunabilen bir kavramdır. Nitekim bu yazımızda konu edineceğimiz onun sosyalizm kavramını ele alışı da ahlak meselesinden bağımsız değildir. Her mefhumla olduğu gibi ahlak bu kavramla da derinden ilişkilidir. Zira Nurettin Topçu bir ahlak felsefecisi olduğu kadar ahlak adamıdır da. Bir sufiden de öte bir Mevlevi, Melami olarak da bilinen bu münevver, zihinlerdeki tasavvuf ehline dair çizilen tasavvurlardan uzak bir şekilde 'isyan', 'hareket' gibi kavramlarla tanınabilmekte, sosyalizm gibi pratik ve zahire yönelik fikirler hakkında yazılar kaleme alabilmektedir. Onu gerçek bir Mevlevi yapan da budur. Zira takipçisi olduğu Mevlana'nın da Moğol istilası döneminde Anadolu'da yaşadığı bilinmektedir. Bu sebeple denilebilir ki Nurettin Topçu'nun Mevlana vurgusu tesadüfi değildir. Onun bu topraklarda asırlar önce yaşamış şahsiyetlerle zorluk çekmeden kurabildiği bu bağ Batı ve modern dönemler için de geçerlidir. Onun ahlak düşüncesi ile kurduğu bu derin bağ aydınlanmanın meşhur filozofuyla da onun arasında ilişki kurmamıza imkan verir. Neticede Kant'ta da ahlak bir felsefeseden daha fazlası olarak varoluşsal bir konuma sahiptir. Onun çok yönlü kimliği hem bir felsefeci hem bir modern zaman dervışı olarak ele alınmasına sebep olmakta, aktüel birçok meselede de çeşitli vesilelerle düşüncelerine atıflarda bulunmaktadır. Bir Türk düşüncesi var mıdır tartışmalarının yapıldığı günümüz akademi çevrelerinde de Nurettin Topçu merkezi bir öneme sahip olmaktadır. Onun kendi yazılarında vurguladığı "Anadolu" merkezli düşünce sistemi coğrafi sınırlardan bağımsız bir Türk düşüncesine işaret etmektedir. Bu merkezîyetçilik bugünkü yazımızın konusuyla yakından irtibatlıdır. Zira onun sosyalizm'i Anadolu'dan bağımsız ele alınamaz. Daha çok İslamcılık üzerinden ele alınmaya meyilli bir isim olan Nurettin Topçu'nun İslamcılıktan ziyade Anadoluçuluk düşüncesi ile daha ilişkili olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Siyasi bir tutum sergilememesi İslamcılığa karşıt bir tavır olarak görülebilmekle beraber asıl olarak savunduğu sosyalizm düşüncesi sebebiyle İslamcı

¹ İbn Haldun Üniversitesi / Medeniyetler Enstitüsü Yüksek Lisans Programı

düşünce çevresinden eleştirilere tabi tutulan Topçu'nun tasavvufi duruşu da İslamcılık gibi sert bir ideolojiye dayanan bir mefhumla karşı mesafelidir. İslamcılık onun için fazlasıyla öz'den yoksundur. Bu durum onu, eserlerinde sayısız defa vurguladığı Anadolu kavramı etrafında gelişen bir düşünce sistemi ile irtibatlandırmaya imkan vermektedir. Elbette amacımız Topçu'yu bir ideolojiden bağımsızlaştırıp öbürüne yakın tutmak değildir. Fakat sosyalizm düşüncelerine daha çok vukufiyet sağlayabilmek adına Anadoluculuk düşüncesini ve Topçu'nun Anadolu vurgusunu ele almak istiyoruz. Bu ise başlangıç olarak onun düşünceleriyle nerede durduğunu belirginleştirmekle mümkündür. Nurettin Topçu ile Anadoluculuk akımı felsefi ve mistik bir derinlik kazanmıştır.² Buna ek olarak onun Anadolucu fikirleri benzer düşünceleri paylaşan mütefekkirlerden farklı bir konuma sahiptir. Anadolu'nun kültürüne, tarihine ve edebiyatına bakarken bütün bunların arkasında duran İslami motif ve heyecanı görememek hep manzaranın eksik kalmasına sebep olacaktır.³ Nurettin Topçu'nun Anadolu'su İslam ile süslenmiştir. Bununla birlikte amacı diğer aydınlarla nazaran Osmanlı'dan kalan kimlik krizlerine alternatif bir ideoloji sunmaktan, yeni bir ulus yaratma teşebbüsünden uzaktır. Onun Anadolucu vurgusunun altında dönemin fikir dünyasına uygun olarak milliyetçi bir tutumu görme çabası boşunadır. Topçu'nun milliyetçilik anlayışı Anadolu'nun ideolojik bir söyleme bürünmesinde değil şu sözlerde okunabilir; "Topçu, İslâm dini ile telif etmeye çalıştığı milliyetçilik anlayışını temellendirmek amacıyla iki ayrı milliyetçilik tanımı yapar. Bunlardan biri, tamamen maddi unsurlara dayalı, maneviyattan yoksun "barbar" bir milliyetçilik" olan Batı medeniyetinin milliyetçilik anlayışdır. Diğerisi ise, Topçu'nun da savunduğu "ruh milliyetçiliği", yani "Anadoluculuk"tur."⁴ Topçu, milliyetçiliğe, "Allah'a götürecektir yol" şeklinde tarif edecek kadar dinî ve metafizik bir işlev yüklemektedir.⁵ Topçu'nun bu kadar keskin biçimde vurguladığı bu hususlar diğer Anadolucu münevverlerin eserlerinde söz konusu dahi edilmez. Onu ideolojik bir söylem olan Anadoluculuktan ayıran da bu kısımlar olmaktadır. Bu ayrım denilebilir ki Nurettin Topçu'nun sosyalizm düşünceleri için de geçerlidir. Onun sosyalizm vurgusu Anadolucu ve İslami bir kimliğe sahiptir. Birçok krizin tarih sahnesinde acı bir şekilde yaşandığı bu yüzyılda İslamcı düşünceye mensup aydınların vurgulamadığı bir hususu Topçu sosyalizm mefhumu etrafında ele alır; Anadolu'nun maddi ve fiziki tahribatı, sömürüsü. Anadolu'da yaşanan manevi

²Bayraktar, Levent. "Bir Düşünce Ekolü Olarak Anadoluculuk." *Felsefe Dünyası* 49 (2009): 69-80.

³Bayraktar, "Bir Düşünce Ekolü Olarak Anadoluculuk", 69-80.

⁴Bilge, Muhittin. "Nurettin Topçu ve Medeniyete Milli Bir Alan Açma Çabası Olarak Anadolucu Medeniyet Perspektifi." *Gazi Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 13, no. 2 (2011): 167-182.

⁵ Bayraktar, "Bir Düşünce Ekolü Olarak Anadoluculuk", 69-80.

tahribatı ele alan birçok münevverin dikkatlerinden kaçan da bu husus olmaktadır. Topçu bu iki durumu da ele alır ve Anadolu'nun manevi tahribatı için ahlakı, maddi tahribat ve sömürüsü için de sosyalizmi vurgular. Bu sebeple onun sosyalizmi kendi kavramıyla ifade edecek olursak ruhi bir sosyalizmdir. Diğer birçok meselede de ideoloji savunuculuğu dürtüsü ile hareket etmeyen Topçu sosyalizmi savunurken de aynı hassasiyetlere sahiptir. Onun sosyalizmi bu sebeple kendine özgüdür, ruhi ve ahlaki veçhelerden soyutlanmış değildir. Bu durum küresel anlamda sosyalizmin birden fazla çeşidinin olmasıyla da yakından alakalıdır. Bu sayede Topçu'nun sosyalizmi tanımlama şekli içeriği itibariyle öznel olsa da Anadolu sosyalizmi kavramı sosyalizmin bu farklı okumalara, önüne gelebilecek çeşitli eklere imkan tanıyan yapısı sayesinde. Nurettin Topçu eserlerinde sosyalist bir manifesto sunmaz, konuyla ilgili düşüncelerini detaylandırmaz. Sosyalizmin emeğe dayalı yapısını adil ve ahlaki bir düzen için gerekli görür. Onun Müslüman Anadolu sosyalizmi kavramını kullanabilmesi sosyalizmin bu adil yönü sayesinde. Bu düşünceye Müslüman kimliğini kazandıran ortak payda adalettir. Bununla birlikte, Topçuya ait olduğu bilinen 'sosyalizm devrimizin şeriatıdır.'⁶ Şeklindeki cümleleri dönemin münevverleri arasında ciddi gerginliklere sebep olmuştur. Fakat sosyalizmin sınırları belli olmayan, çeşitliliğe imkan veren yapısı onu eleştirilerden bir nebze olsun kurtarmaya yardımcı olmaktadır. Şüphesiz Topçu Marksist bir sosyalizmi savunmaz. Onun için Marksist sosyalizm, ruhi varlığı ve ferdi iradeyi reddeden, milletin hayat kaynaklarını hiçe sayan, eşitlik adına insan hürriyetlerini harcayan, kini kinle yok etmeye çalışan, iptidai anlamda bir eşitlik güden, hasta ruhlara hitap etmektedir.⁷ Nurettin Topçu, sosyalizmdeki manevi unsurları yok ederek bir eşitlik vurgusuna karşı çıkmaktadır. Ruhçu sosyalizm ana ilkelerini İslam'dan almalıdır.⁸ Ruhçu sosyalizm için Nurettin Topçu şu ifadeleri kullanır; "çoğunluğu çiftçi olan Anadolu'nun, kendi içinden gelen evrimini takip eden toprağa bağlı insanını, toprağın sahibi, hakimi yapacak ve alın terinin meyvesi olan mülke hürmet ederek sade üretimi sosyalleştirici bir çalışma nizamıdır). Bu Anadolu'nun sosyalizmidir.⁹" Bu iktisadî sistem sınıfçı değil, toplumcu; maddeci değil, ruhçudur. İnsanlar işledikleri toprak kadar çalıştıkları fabrikanın da sahibi olmalıdır der Topçu.¹⁰ Onun vurguladığı bu hususlardan hareketle çevresi etrafında oluşan Hareket grubu ise Topçu'nun bu

⁶ Uğurlu, Mevlüt. "Nurettin Topçu ve Anadolu sosyalizmi düşüncesi." (2020).

⁷ Duran, Hasan, and Aydın POLAT. "Nurettin Topçu'da Milliyetçilik ve Anadolu Milliyetçiliği." *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (2015).

⁸ Duran, Polat, "Nurettin Topçu'da Milliyetçilik ve Anadolu Milliyetçiliği."

⁹ Fırat Mollaer, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı*, 3. bs. (İstanbul: Dergah Yayınları, 2007), 46.

¹⁰ Ümit Aktaş, "Nurettin Topçu ve Müslüman Anadolu Sosyalizmi" *independent Türkçe*, <https://www.indyturk.com/node/211136/t%C3%BCrkiyeden-sesler/nurettin-top%C3%A7u-ve-%E2%80%99Cm%C3%BCsl%C3%BCman-anadolu-sosyalizmi%E2%80%9D> (Erişim Tarihi: Mayıs, 2022).

düşüncelerini sosyalizm kavramından ziyade cemaatçilik ile ifade eder. Bu tercihin sebebi sosyalizmin ideolojik yönünün zihinlerde oluşturduğu durumla irtibatlandırılabilir. Yine de Topçu'nun diğer birçok tabirin varlığına rağmen düşüncelerini sosyalizm kavramı ile ifade ettiğine dikkat çekmek gerekir.

SONUÇ:

Cumhuriyet döneminin yetiştirdiği en güzide aydınlarından birisi olan Nurettin Topçu Frankafon bir eğitim almış olmasına rağmen ait olduğu Mevlevi geleneğe uygun olarak Mevlana'nın bilinen şu sözleriyle uyum içerisinde bir hayat sürmüştür; “Pergelin iğneli ayağı sabittir benim dinimde, ama diğer ayağıyla yetmiş iki milleti dolaşırım.” Mevlana'nın pergel metaforu da olarak bilinen bu sözü Türkiye'nin birçok mütefekkirinde olduğu gibi Topçu'nun hayatında da tecelli etmiştir. Fransa'daki eğitim sürecinin ardından onun fikir dünyasında da ışık doğu'dan yükselmiş, ve özellikle Anadolu'da hayat bulmuştur. Topçu için hiç görmediği Anadolu yalnızca bir vatan değil fikirlerinin de temelidir.

KAYNAKÇA:

- Bayraktar, Levent. “Bir Düşünce Ekolü Olarak Anadoluculuk.” Felsefe Dünyası 49 (2009): 69-80.
- Uğurlu, Mevlüt. “Nurettin Topçu ve Anadolu sosyalizmi düşüncesi.” (2020).
- Bilge, Muhittin. “Nurettin Topçu ve Medeniyete Milli Bir Alan Açma Çabası Olarak Anadolucu Medeniyet Perspektifi.” Gazi Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi 13, no. 2 (2011): 167-182.
- Duran, Hasan, and Aydın POLAT. “Nurettin Topçu'da Milliyetçilik ve Anadolu Milliyetçiliği.” Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 28 (2015).
- Duran, Polat, “Nurettin Topçu'da Milliyetçilik ve Anadolu Milliyetçiliği.”
- Fırat Mollaer, Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı, 3. Bs. (İstanbul: Dergah Yayınları, 2007), 46.
- Ümit Aktaş, “Nurettin Topçu ve Müslüman Anadolu Sosyalizmi” independent Türkçe, <https://www.indyturk.com/node/211136/t%C3%Bcrkiyeden-sesler/nurettin-top%C3%A7u-ve-%E2%80%9Cm%C3%BCsl%C3%Bcrman-anadolu-sosyalizmi%E2%80%9D> (Erişim Tarihi: Mayıs, 2022).

KARTEZYEN EPİSTEMOLOJİNİN PLATONCU TEMELLERİ

Mehmet Esendemir¹

GİRİŞ

Yirminci yüzyılda Koyre, üç yüzyıldan beri Kartezyen düşünceyle beslendiğimizi yazar. Hiç şüphesiz Descartes'ın felsefi düşüncesi hem teorik hem de pratik olarak insanlığa yön vermiş bir düşüncedir. Özellikle bilgiye yönelik argümanlar belirli bir felsefi tavır değişikliğini de beraberinde getirmiştir. Descartes bu yeniliğe rağmen, geçmişten gelen ciddi felsefi birikimin neticelerini açığa çıkarmış bir isim olarak da görülebilir. Biz de bu çalışmada Descartes'ın kesin bilim anlayışının, bahsi geçen birikimi ifade eden Platoncu zeminini inceliyoruz. Bu niyetle Descartes'ın bahsettiği bilgi anlayışının dayandığı metafizik zeminin Platoncu olduğunu ileri sürüyoruz. İddiamızı da Descartes'ın söz konusu arayışını altı adımda anlattığını düşündüğümüz Meditasyonlar eseriyle ve Platon'un, bilgiyi, gerçekliği, elde etmeyi hedefleyen kişinin bu sürecini betimleyen mağara alegorisi arasında ilişkiler kurarak temellendirmeye çalışıyoruz. Bu çerçevede çalışmamızı üç başlığa ayırıyoruz. İlk olarak Platon ve Descartes'ın bilgiye dair arayışlarının yöntemlerini inceliyoruz. Bu incelemede bilgiye atfedilen doğruluk ve değişmezlik değerlerinin onu duyulur olandan farklı bir alana taşıdığına değiniyoruz. İkinci bölümde, ilk bölümde değindiğimiz bilgiye dair arayış neticesinde yakalanan ortaklıktaki metafizik unsuru tartışıyoruz. Bu bağlamda Descartes'ın ileriye sürdüğü bilgi anlayışının Platoncu bir zemine dayandığını fakat bununla beraber maddi dünya için de geçerli bir bilim anlayışı inşa etmek için bazı farkların bulunduğunu göstermeye çalışıyoruz. Üçüncü bölümde ise ortaya koyduğumuz Platoncu zemine dayanan bir epistemolojinin maddi olanın bilimini yapmada nasıl bir tavır aldığını göstermeye çalışıyoruz. Nihayetinde Descartesçı bilim anlayışının bilgiye yönelik fikirleri bakımından Platoncu bir metafizik temele dayandığını ileri sürüyoruz.

1.Bilgiye Yönelik Arayış ve Yöntem

Modern Felsefe ve Descartes üzerine incelemelerin anahtar kelimelerinden biri şüphesiz bilgidir. Dönemin temel konusu olan bilginin kendisine ilişkin her durum, bize Descartes'ı anlamanın kapılarını açmaktadır. Zira Descartesçı felsefi başlangıç, kendisi şüphe konusu olamayacak derecede kesin bir ilk bilginin keşfine dayanmaktadır. Başka bir deyişle Descartes için insana ait bütün

¹ Arş. Gör., Manisa Celal Bayar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, e.mehmet.29mayis@gmail.com

entelektüel edimlerin hareket noktası, kesinliği herkes tarafından apaçık olan ilk bilgidir. Hemen belirtilmelidir ki burada ifade edilen bilgi kesin olanın yani değişmeyen bilgidir. Nitekim hafızasındaki ve tecrübelerindeki değişimler, Descartes için şüphe edilebilir şeylerdir. Bunlardan yukarıdaki hedefe götürecek bir dayanak ya da yol çıkmamaktadır. Böylece söz konusu hedef için değişmeyen, şaşmayan ve şüphe edilemeyen bir temel aranmalıydı. Bu arama, kesin bilginin imkânını keşfetmeye yönelik bir aramadır.

Descartes'ın arayışında dikkat edilecek nokta, bilgi ve kesinlik ilişkisidir. Bu ilişkide kesinlik, doğruluğa işaret etmemektedir. Aynı zamanda bilgiyi doğuran durumun değişmezliğine yönelik bir göndermedir. Dolayısıyla Descartes için bilgi aynı zamanda kalıcılığa, değişmezliğe ve öze işaret eden bilgidir. Bilginin kendisinin, felsefî konular arasında bu derece merkezi bir rol alması modern dönemle gerçekleşmiş olsa da bilginin, oluş ve bozuluşa konu olmayan şeylere dair olabileceği düşüncesi Antik Yunan düşüncesine kadar uzanan bir tavidir. Burada, çalışmamız bağlamında geniş olarak bahsedeceğimiz isim Platon olsa da söz konusu tavrı Antik Yunan'da birçok isimde bulabiliriz. Phytagoras ve çevresinin özellikle soyut matematiğe verdiği önem ile bu tavrın başında geldiğini söyleyebiliriz. Yine Parmenides, değişmeyen gerçeğini ve bilgisini ileri süren isimdir. Tıpkı bu isimler gibi Platon için de bilgi, araştırılması gereken önemli bir konudur. Bu durumu “içinden çıkamadığım ve tek başıma yeterince kavrayamadığım şey işte bu: Bilginin tam olarak neye karşılık geldiği”² diye ifade eder.

Platon'un bilgi arayışı onu sanılardan ayırt etmekle başlamaktadır. O duyu verileri ile elde edilen deneyimin, değişebilir olduğu için bilgi dediğimiz değişmez özü veremediğini savunur. Bu nedenle Platon, söz konusu deneyimi doxa/sanı olarak adlandırır. Bu çerçevede deneyimin kendi başına dünya hakkında herhangi bir önermeye yol açmadığını ve doğru gibi yüklemelerin onun için kullanılamayacağını söyleyebiliriz.³ Sanı, yalnızca bir inançtır. Tıpkı nesnesi gibi yani duyulur şeyler gibi yanılabilir. Platon için bilginin temel özelliklerinden biri öğretilebilir olmasıdır. Menon diyalogunda erdemin özünü kavrarken yaptığı soruşturmada da insana ancak bilgi öğretilebilir diye ifade etmektedir: “Erdemin neye benzediğini bilmiyorsak onu araştırırken bir hipotezden yararlanalım. Bir insana bilgi dışında bir şey öğretilemez. Eğer erdem bilgi türüyse öğretilebilirdir.”⁴ Bu alıntıda her ne kadar erdemin özünü kavramaya yönelik bir benzetme yapılmış olsa da Platon'un bilgiye bakış açısını görmek mümkündür. Bilgi için bir diğer özellik onun değişmez olmasıdır.

² Platon, *Theaitetos*, (Çev: Birdal Akar), Bilgesu, Ankara 2016, s.22, 146a.

³ I. M. Crombie, *An Eximination of Plato's Doctrines*, Routledge, London 2012, s.26.

⁴ Platon Platon, *Menon*, (Çev: Furkan Akderin), Say yayınları, İstanbul 2013, s.67, 89c.

Dolayısıyla bir şey bilgi ise o doğru ve yanılmazdır. Bu anlamıyla Platon için bilginin kendisi değişmez olduğu için bilginin konusu da ancak değişmeyenler olabilir. Felsefî bir tavır olarak kesin bilgi arayışı bir anlamıyla anlamamanın, anlamlandırmanın, yani insanın entelektüel faaliyetinin evrensel olduğu inancı temelinde gerçekleşmektedir. Bu düşüncede, saf olan her ruhun hakikati elde edebileceği ifade edilerek hakikatin bir ve değişmez olduğu ve doğru olanın ancak evrensel olduğu fikri öne sürülmüştür. Platon açısından ele aldığımız bu fikir kendisini Descartes'ta da yinelemiş ve filozofun yöntemini belirleyecek bir tavır haline gelmiştir. Çalışmamız bağlamında ele aldığımız Platoncu zemini de bu tavır çerçevesinde savunacağımız için söz konusu ilişkinin incelenmesi gerekmektedir.

Bilginin evrensel ve değişmez oluşu bir anlamıyla bilgiyi elde edecek olan varlık ile ilişki içerisindedir. Descartes Meditasyonlar'da kendi düşünce sürecini anlatırken bunu her insanın takip edebileceği bir süreç olarak tanımlar. Nitekim Descartes, Yöntem Üzerine Konuşma'nın giriş cümlesi ile bu düşüncesini ifade eder. Ona göre "sağduyu dünyanın en iyi paylaştırılmış şeyidir."⁵ Ancak bu ortaklığa rağmen insanlar aynı şeye farklı yargılar verebilmektedirler. Descartes'a göre bunun nedeni insanlar arasında sağduyuya yönelik fark değildir. Bu fark düşünce süreçlerinin dayandığı yollardan, yani yöntem farkından kaynaklanmaktadır. Bu çerçevede Descartes için elde edilmesi hedeflenen Platoncu bir bilgi anlayışı için temel hareket noktası öncelikle yöntemdir. Burada Descartes için aslında yöntemin iki yönüne vurgu yapılabilir. İlki, tüm bilginin kendisi üzerine temelleneceği bir kesin temel keşfetme, ikincisi bu temel üzerinden yanlışla düşmeden doğru çıkarımlar elde edebilmektir. Her iki durum bir yöntem anlayışını bize sunar. Sunulan bu yöntem, yine Platoncu bir şekilde, bilgi dediğimiz şeyi yanlış yargılardan, sanılardan temizlemeye yardımcı olacaktır. Bu anlamıyla Descartes'ın da bilginin karşısına yanlışlığa neden olan anlamında sanıyı koyduğunu söyleyebiliriz. Bundan kurtulmak için çözüm ise bizi doğruya götürecek yöntemi kullanarak yanlışlayabildiğimiz her şeyden zihnimizi temizlemektir. Böylece kendisi yanlışlanamaz olanı elde ederek gerçek olanı araştırmaya başlayacağımız temeli açığa çıkarmış oluruz. Descartes için bilgiye götüren yöntemin ilk adımı şüpheci. Meditasyonlar'da söz konusu şüphe yöntemiyle felsefî sürecine girer. Gençliğinden itibaren kabul ettiği ve bunlar üzerine temellendirdiği şeylerin ne kadar şüpheye açık olduğunu fark ettiğini ifade eder. Bununla beraber aradığı şeyin bilimlerde

⁵ Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, (Çev: Murat Erşen), Say yayınları, İstanbul 2013, s.9.

sağlam ve kalıcı bir şey olduğunu belirterek bunun için tüm yanlışlardan kurtulmak suretiyle en baştan başlaması gerektiğini düşünür.⁶

Doğruyu, kesin bilgiyi elde etme yolunda kullanılan şüphe yöntemi nihayetinde tüm her şey yanıltıcı olsa bile, hatta Tanrı bile, bu yanıltıcı şeyler tarafından yanılan bir şeyin olduğunu fark ederiz.

“Şu an hakiki olan, hiçbir şeyin kesin olmaması. Ama bende en ufak kuşku uyandırmayacak başka bir şeyin olmadığı ne malum? Bu düşünceleri bana zerk eden bir Tanrı yok mu ya da bu adla anacağım bir şey. Ya da bu düşüncelerin kaynağı ben olabilirim. Ama o zaman en azından ben bir şey olmaz mıyım? Kendimi bir şeylere inandırmışsam demek ki vardım. Ama kesin bir aldatıcı var, öylesine güçlü ve kurnaz ki, işi gücü sürekli beni aldatmak. Ama beni aldatıyorsa, hiç kuşkusuz ben de varım demek ki. O zaman istediği kadar aldatсын, bir şey olduğumu düşündüğüm sürece, hiçbir şey olduğuma beni asla inandıramayacak. O halde her şey yeterince dikkatlice gözden geçirdikten sonra şu önermeyi yani benim, öyleyse varım önermesini ne zaman dile getirsem ya da zihnimden geçirsem bunun zorunlu olarak doğru olduğunu kabul etmeliyim.”⁷

Descartes, *Meditasyonlar*’da Arşimed’i anarak aradığı noktayı bulduğunu ifade eder. Yine *Yöntem Üzerine Konuşma*’da her şeyden kuşku edebilse de neticede bu kuşkuyu gerçekleştirecek biri olarak kendisinin bir şey olduğunu keşfettiğini yazar. Böylece “şu düşünüyorum, öyleyse varım hakikatinin kuşkucuların en aşırı varsayımlarının bile sarsamayacağı denli sağlam ve güvenilir olduğunu saptayarak, hiç tereddütsüz onu, aramakta olduğum felsefenin ilk ilkesi”⁸ olarak kabul ettiğini açıklar. Nihayetinde Descartes bilgiye yüklediği kesinlik sıfatını şüphe ile giriştiği arayışı neticesinde elde eder. Onun için düşünüyorum, öyleyse varım önermesi zihnine açık ve seçik bir şekilde görünen temel önerme olmuştur. Böylece Descartes’ın epistemolojisi bu anlamda açık ve seçik olan önermeler üzerine kurulacaktır. Düşünme sürecini genel şüpheden başlatmış olan Descartes, böylece şüphelerini duyular üzerine yönlendirerek bilgi konusunu zihin ile ilişkilendirmeye başlar. Buna en güzel örneği verdiği balmumu örneğidir. Zira söz konusu örnekte balmumunun geçirdiği birtakım değişimlerin ardından geriye kalanın hala aynı balmumu olup olmadığı sorusunu sormakta ve bunun duyular ile bana verilen nitelikler olmadığını ifade etmektedir. Descartes’ın bunu anlamasını sağlayan şey de zihindir. “Demek ki gözlerimle gördüğümü düşündüğüm bir şeyi, aslında sadece zihnimde bulunan yargılama kabiliyeti ile idrak ediyorum.”⁹ Böylece Descartes çıktığı yolda bir anlamıyla Platoncu zemini keşfetmiştir. Cogito’nun

⁶ Rene Descartes, *Meditasyonlar*, (Çev: Çiğdem Dürüşken), Alfa, İstanbul 2020, s.23.

⁷ Descartes, *Meditasyonlar*, s.33-34.

⁸ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, s. 40

⁹ Descartes, *Meditasyonlar*, s.45

doğrudan kendisi ne kadar modern ise de zeminin bir o kadar Platoncu olduğunu düşünüyoruz. Böylece zihinden daha kolay ya da daha seçik algılanabilecek bir şey yoktur.¹⁰

Meditasyonlar'da bilgi, öncelikli olarak şeylerin deneyiminde değil öznenin kendi iç yapısında yani refleksiyonunda açığa çıkan açık ve seçik olan üzerine kurulmaktadır. Böylece Descartes'ın yöntemi açık ve seçik fikirler bulmakla ya da fikirlerin nasıl netleştirildiğini bulmakla ilgilidir.¹¹ Böyle bir tavır, çalışmamızın genelinde savunduğumuz gibi, Descartes'ı epistemolojinin metafizik temelleri ile ilgilenmeye itmiştir. Bu anlamıyla, doğruluk kuralını oluşturmak özne, öznenin evrendeki yeri ve evrenin kendisi hakkında önemli bir metafizik içermektedir.¹² Kesin bilgi arayışı, bilginin mahiyeti bağlamında Descartes'ı Platoncu bir metafizik anlayışına adım adım götürmektedir. Bunun daha açık bir şekilde savunulabilmesi için Platon'da bilgi ve metafizik ilişkisinin açıklanması gerekmektedir.

Phadion'da ruhun hakikati düşünme yoluyla elde ettiğini ve bu süreçte ancak bedenden uzak durursa başarılı olabileceğini belirtmektedir.¹³ Platon'un bu ifadesi bir anlamıyla düşünce sürecinde ruhun saflaştırılmasıdır. Sokratik diyaloglarda da belirttiği gibi bir şeyi anlamanın yolu onun özünü kavramak olduğuna göre ruhun düşünme faaliyeti, kendisi değişebilir ve bozulabilir olanlar üzerinde gerçekleştirilemez. Çünkü bu alan ruhun özü anlamasına engeldir. Başka bir deyişle bilgi arayışında ruhu yanlışlara sürükleyerek yanıltır. Dolayısıyla duyulur evrenin kendisi bilgi anlamında güvenilir bir zemin teşkil etmemektedir. Burada yapılması gereken duyulardan akla dönmektir. Descartes'ın meditasyon sürecindeki benzer hamlenin de güçlü bir şekilde Platoncu olduğu öne sürülebilir.¹⁴ Bu dönüş Platon için duyulur evrenini reddetmekten ziyade felsefi faaliyetin burada gerçekleştirilemeyeceğini ya da söz konusu faaliyetin burada başlayamayacağını ifade etmektir. Bu temelde episteme adını verdiği kesin bilginin elde edilmesinin imkânı ruhun kendi içine dönmesiyle ortaya çıkmaktadır. Koyre'nin de ifadesiyle Platon için bilgi ruha dışarıdan dayatılamaz. Ruh onu kendi kendine kendisinden, kendi iç çabasıyla elde eder ve keşfeder.¹⁵ Nihayetinde vardığımız noktada Platoncu bilgi anlayışının duyulur evrenden bir kopuşu gerektirdiği açığa çıkmaktadır. Bilgi için aranan bir öz söz konusudur ve bu öz, ruhun kendi kendisine elde edeceği bir tür varlığa

¹⁰ Descartes, *Meditasyonlar*, s.47.

¹¹ Daniel E. Flage ve Clarence A. Bonnen, *Descartes and Method*, Routledge, London, 1999, s.45.

¹² John Carriero, *Between Two Worlds, A Reading of Descartes's Meditations*, Princeton University Press, Oxford 2008, s.337.

¹³ Platon, *Phaidon*, (Çev: Furkan Akderin), Say yayınları, İstanbul 2013, s.54, 65c.

¹⁴ Stephen Buckle, "Descartes, Plato and Cave", *Philosophy*, cilt: 82, sayı: 320, 2007, s.305.

¹⁵ Alexandre Koyre, *Platon Okumaya Giriş, Descartes Üzerine Konuşmalar*, (Çev: Kurtuluş Dinçer), Pharmakon, Ankara 2020, s.20.

sahiptir. Bununla beraber bu öz bir tür soyutlama ile elde edilebilecek bir şey değildir. Platon'un aradığı öz tümel bir yapıdadır. Ancak bu tümellik tikel olanın anlaşılmasının öncelendiği ve soyutlama ile elde edildiği bir öz değildir. Bu durum onun ruh anlayışı ile yakından ilişkilidir. O zihnin homojenliğine inandığı için, tikellerden soyutlama yoluyla genel terimlerin bilgisine ulaştığımızı inanmak zorunda değildir. Çünkü ruh aradığı özleri kendi içerisinde, kendi yöntemleri ile elde etme imkânına sahiptir.¹⁶ Böylece Platon aradığı özleri duyulur alandan koparma ve ona sabit bir varlık alanı kazandırma hamlesini elde etmiştir. Bu özlerin kendi başlarına var olması ve tikel olanın kendisinden soyutlanarak elde edilmiyor olması ona değişmezlik ve kesinlik kazandırmıştır. Bu anlamıyla Platon için bilgi, sabit soyut nesnelere ait olmalıdır.¹⁷

Bilginin kesinliği için giriştiğimiz incelemede geldiğimiz noktada oluş ve bozuluş evreni olan duyular alanının, aradığımız kesinlikte bilgiyi bize vermediğini görmüş olduk. Bu noktada Platon bilgi için duyulardan ayrı bir öz alanı inşa etmek ve bilgiyi oraya taşımak durumunda kalmıştır. Felsefi faaliyetin yürütüleceği alan artık bu özlerin bulunduğu alandır. Dolayısıyla Platon için bilim de özler alanında gerçekleştirilecek bir faaliyettir. Oluş ve bozuluş bilime konu olamaz. Bu çerçevede Platon için bilim, özlerin bilimidir. Bununla beraber Descartes'ın da bilgi sürecinde Platoncu bir yol izlediğini göstermeye çalıştık. Tıpkı Platon gibi bilginin, maddi olandan değil düşünen ruhun kendi çabasıyla elde edildiğini ifade ettik. Fakat Descartes böyle bir bilgi anlayışına rağmen maddi evrende de bilimsel bir faaliyetin gerçekleştirilebileceğini düşünmektedir. Ancak bunu yaparken Platoncu metafiziğe sığınmaktan vazgeçmemektedir. Neticede Descartes Platoncu bir epistemolojik model ile yola çıkarak Platon'a rağmen maddi dünyada bilimin imkanını aramıştır. Kesin bilginin kaynağı konusunda Platon ile aynı fikirde olan Descartes gerekli olan metafizik ilişkiyi de Platoncu bir tavır içerisinde ele alır. Şimdi, ikinci bölümde, bu ilişkinin mahiyetinin incelenmesini hedefliyoruz. Bu suretle de hedeflediğimiz, maddi dünyada bilimsel faaliyetin zemininin açığa çıkarılması amaçlıyoruz.

2.Descartes'ın Epistemolojisi ve Platoncu Metafizik Unsurlar

Buraya kadar ki genel fikri özetlemek gerekirse bilginin ancak kesin ve değişmez olması durumunda bilgi olabileceği dolayısıyla böyle bir bilgi anlayışının da oluş ve bozuluşa tabi varlık alanında bulunamayacağını göstermiş olduk. Bu nedenle ruhun bilgiye yönelik arayışı bir tür kendisine dönüş ile gerçekleşmiştir. Başta belirttiğimiz gibi sanı ve bilgi arasındaki ayrım Platon'da her iki durumun

¹⁶ Crombie, *Plato's Doctrines*, s.134

¹⁷ Neil Cooper, "Plato's Last Theory of Knowledge", *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, cilt: 28, sayı: 2, 1995, s.88.

da farklı nesnelerinin olması gerçeğini beraberinde getirmiştir. Bu ikiliği Platon, Devlet'te bölünmüş çizgi analogisi ile sistemleştirmiştir. Bu analogide temelde kavranan dünya ve görünen dünya olmak üzere iki ayrım yapar. Her iki dünyayı da kendi içerisinde ikiye böler. Öncelikle en aşağıya görünen dünya dediği varlık alanını yerleştirir ve onu da kendi içerisinde ikiye böler. Daha sonra çizginin üst kısmını da ikiye bölerek orayı ruhun ilgi alanı olarak belirler. Bu kavranan dünyanın ilk parçası görünen dünyadan daha aydınlıktır. Dolayısıyla epistemolojik olarak bilgiye daha layık parçadır. Başka bir anlamıyla da çalışmamızın başından beri takip ettiğimiz bilgiyi arama sürecinin en güzel örneğidir. Çünkü Platon'un bilgi felsefesinde kâh bir bilgi türü, kâh bir zihin hâli olarak tanımladığı "dianoia", bir entelektüel gelişme süreci olarak bilgi anlayışına çok uygun düşer.¹⁸ Kavranan dünyanın üst parçası da aklın kendi gücüyle kendisine ait olanı kavradığı alandır. Burası felsefi faaliyetin en üst noktasıdır. Kesin bilgiyi elde etmek üzere çıkılan yolda varılacak son noktadır.

"Şimdi kavramlar çizgisinin ikinci bölümüne gelelim. Burada aklın kendiliğinden diyalektik gücüyle kavradığı şeyler vardır. Burada akıl, varsayımları birer ilke diye değil, sadece varsayım olarak, birer basamak, dayanak olarak alır. Bütün varsayımların üstündeki bütünün ilkelerine yükselir. Bu ilkeye yükselince, ondan çıkan bütün sonuçlara dayanarak varacağı son yere varır. Bu arada görülen, duyulan hiçbir şeye başvurmaz. Kavramdan kavrama geçerek sonunda gene bir kavrama varılır."¹⁹

Çizginin son parçasında Platon bize, aradığı özlerin yani ideaların dünyasını artık tanımlamıştır. Burada bir önceki parçada kullanılan varsayımlar temeline kurulan bilgi alanından daha kesin, daha gerçek bir alan açığa çıkmıştır. Böylece Platon, ruhu kendisine döndürmek suretiyle, aradığı kesin ve değişmez özlerin alanını keşfetmiştir. Burası bilimsel faaliyetin gerçekleştirileceği alandır.

Tıpkı Platon'un bilimsel faaliyeti, kesinlik arayışının nihai noktasından başlatması gibi Descartes'ın da nihai noktası sezgi ile elde edilen açık ve seçik fikirlere. Descartes Aklın Yönetimi İçin Kurallar'da üçüncü kural olarak araştırılması gereken şeyin sezgi ile açık ve seçik olarak görebileceklerimiz ya da yapabileceğimiz kesin çıkarsamalar olduğunu belirtir.²⁰ Şüphe aracılığıyla kesinliğini saf bir şekilde keşfedemediğimiz hiçbir önermenin bilime konu olamayacağını bize gösteren Descartes, bilimin iki edimi olduğunu düşünür: Sezgi ve Tümdengelim.²¹ Descartes için sezgi ve tümdengelim arasında bir ilişki vardır. Bu ilişkinin hedefi kesinliğe erişmektir. Bu süreçte tümdengelim sezgiye bağlıdır, çünkü bize yalnızca uygun temel inançlarımızı değil, aynı zaman

¹⁸ Crombie, *Plato's Doctrines*, s.197

¹⁹ Plato, *Devlet*, s.228, 511b-511c

²⁰ Rene Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, Çev. Müntekim Ökmen, İstanbul: Sosyal yayınları, 1999, s.17.

²¹ Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, s.17.

çıkarım ile elde edeceğimiz sonuçlara ulaşmak için ilkeleri bize sağlayan sezgidir.²² Sezgi, düşündüğümüz şeye dair herhangi bir şüphe olmadan, onu kesin bir şekilde bize kazandıran yetidir. Sezgi ile elde edilen ilkeler epistemolojik hareket noktamız olan yanlışlıklardan ayrılma tavrımızın vardığı nihai noktadır. Tümdengelim de gücünü buradan alır. O kesinlikle sezgiye bağlıdır. Çünkü cogito bize, zihnimizde erişemediğimiz bir şeyi bilgi için dayanak noktası olarak kabul etmememiz gerektiğini öğretmiştir. Bu bağlamda sezgiye dayalı olmayan bir çıkarım kesinlikten uzaklaşmış ve hataya düşmüş çıkarımdır. Bununla beraber sezgi, yalnızca gerekçelendirme bağlamında değil, aynı zamanda keşif bağlamında da önemlidir. Sözelimi sezgi basit doğaları kavramada, birincil kavramları oluşturmada ve bunlar arasındaki ilişkileri yakalamada önemli işlevleri vardır.²³ Tümdengelim de böyle bir sezgi anlayışı temeline dayanmaktadır. Söz konusu keşifler ile ilerleyerek karmaşık yapıları çözümler ve kesin çıkarımlar elde eder. Bu anlamıyla tümdengelim, basit doğaları birbirine bağlamaya, aralarındaki ilişkileri keşfetmeye ve nihayetinde onları sezgiyle algılamaya dayanan bilişsel bir süreçtir.²⁴

Platon'un bölünmüş çizgi analogisi epistemenin bulunduğu noesis alanını bize göstermiştir. Söz konusu alanda genel olarak varlığın ilkeleri olarak idealar bulunmaktadır. Tüm süreç bunun keşfi için hazırlanmıştır. Descartes'ın bilim anlayışı da idealar âlemi kadar değişmez ve kesin ilkelerin bulunduğu bir gerçekliğe dayanmaktadır. Bu gerçeklik zihnin doğuştan getirdiği a priori ilkelerdir ve Platoncu bir şekilde tüm süreç bu ilkelerin keşfine yöneliktir. Çalışmamız bağlamında vardığımız noktada bilginin zeminini değişmezlik ve kesinlik ifade eden gerçeklikler oluşturmaktadır. Söz konusu gerçekliğin keşfi eş şekilde zihnin kendi içerisine dönmek suretiyle ve kendi edimleriyle elde edilmektedir. Bu bağlamda Platon'un mağara alegorisi, çerçevesini çizdiğimiz epistemolojik sürecin bir temsilini ifade etmektedir. Platon, Devlet yedinci kitapta görünen ve kavranan dünyayı tasvir eden bir mağara ve mağaranın dışı olmak üzere iki alan kurgular. Mağaranın iç kısmının insanın yanlışlıklarla dolu duyular âlemi olduğunu ve buradan kurtularak dışarı çıkan insanın güneşi ve gerçek nesneleri fark ederek içeridekilerin birer yansıma olduğunu fark ettiğini ifade eder. Bu alegoride anlatıldığı gibi tüm süreç zihnin kendi imkânlarıyla varolan gerçekliği yakalamaya yöneliktir. Bunun metafizik imkânı da ruhun ölümsüzlüğü ile temellenmektedir. Dış dünyada bilgi

²² Edwin Curley, "The Cogito and the Foundations of Knowledge", *Descartes' Meditations*, ed. Stephen Gaukroger, Blackwell Publishing, Oxford 2006, s.32.

²³ Monika Walczak, "Epistemic Functions of Intuition in Descartes", *Annals of Philosophy*, cilt: 68, sayı: 2, 2020, s.43.

²⁴ Walczak, "Epistemic Functions of Intuition in Descartes", s.52.

elde edemeyen insan değişmez olanı zihninde yakalıyorsa ve bu yakalanan bir gerçek ise Platon'a göre bunun tek imkânı ruhun daha önceden bu gerçekliği biliyor olmasıdır.

“Şöyle bir varsayımda bulunalım: Doğmadan önce öğrendiklerimizi doğarken unutsak ve doğduktan sonra duyu organlarımız aracılığıyla bunları yeniden öğrenek, bize ait olanı yeniden elde etmiş, yani öğrenmiş olmaz mıyız? Bu durumda hatırlamak kavramını kullanmak yanlış olur mu?... Şu ikisinden birine mecburuz: Ya bu standartların bilgisiyle doğup onu yaşadığımız sürece koruyoruz ya da bir şeyleri öğrendiğimizi söylediğimiz zaman, sadece önceden öğrenmiş olduklarımızı hatırlıyoruz. Başka bir deyişle, bilgi hatırlamanın kendisidir.”²⁵

Platon, *Phaidon*'da bilginin metafizik temelleri için ruhun ölümsüzlüğüne ihtiyaç duymaktadır. Çünkü ona göre ruh için öğrenme hiç bilmediği bir şeyi öğrenmek değildir, tanıdık olanı keşfetme durumudur. Nitekim ruh bedene girmeden önce bilgiye sahipti ancak maddi olanla ilişkiye girmesiyle bildiklerini unutmuştur. Dolayısıyla bedende iken öğrendikleri aslında önceden bildiklerini hatırlamaktır. Bu bağlamda hatırlama öğretisini öne sürerek ruh ve idealar arasında bir ilişki inşa eder. Bu ilişki ruhun bu dünyada bedene girmeden önceki dünyada idealarla olan tanışıklığıdır. Böyle bir temelde mağara alegorisi dikkate alındığında ruhun bu dünyadayken idealara olan mesafesi anlatılmaktadır. Ancak bu mesafe mutlak bir uzaklaşma değildir. Ruh unuttuklarını, kendisini yanıltan maddeden uzaklaşmak ve kendi içine dönmek suretiyle hatırlama imkânına sahiptir. Yine mağara alegorisi takip edildiğinde kendi içine dönen ruh, başka bir deyişle mağara dışına çıkan insan, güneş ile karşılaşarak gerçek nesneleri onun sayesinde fark etmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi mağaranın dışı kavranan dünya yani idealar dünyasıdır. “Bu dünyanın sınırlarında İyi ideası vardır... Doğruluk ve kavrayış da ondan gelir.”²⁶ Mağaranın dışında nesnelere görünürlüğünü kazandıran Güneş gibi ideaların kavranır olmasını sağlayan da İyi ideasıdır.

İdealar ontolojik olarak aşkın bir kesinlik alanını ifade etmektedir. Ruh bu kesinlik alanının varlığıdır. Dolayısıyla ruh, ideaları bilebilir. Fakat bu dünyada iken ideaları bilmesi için takip etmesi gereken bir süreç vardır. Bu süreç bölünmüş çizgi analojisinde anlatılmaktadır. Bunun betimlemesi de mağara alegorisinde yapılmıştır. Bu bağlamda Descartes'ın *Meditasyonlar*'ı Platoncu epistemolojik süreci izleyen ve bu süreçteki metafizik öğretiyi ilke olarak benimseyen bir çalışma olduğunu öne sürüyoruz. Bu yakınlığın nihai noktası Descartes'ın doğuştan fikirleri ve bu fikirlerden biri olan aynı zamanda diğer fikirlerin garantörü olan Tanrı fikridir. Descartes için tüm

²⁵ Platon, *Phaidon*, s.70, 75e-76a.

²⁶ Platon, *Devlet*, s.234-235, 517b-517c-517d.

fikirlerin ilki ve en önemlisi Tanrı fikridir.²⁷ Bize göre Descartes'ın felsefi projesinin Platoncu metafizik ile ilişkisinin zirve noktası da Tanrı fikridir. Descartes'a göre "artık Tanrı'nın varolduğunu kavradıktan ve aynı zamanda her şeyin ona bağlı olduğunu, onun da bir aldatıcı olmadığını anladıktan sonra, açık ve seçik şekilde anladığım şeylerin de doğru olmak zorunda olduğunu anlamış bulunuyorum."²⁸ Böylece bütün düşünüm sürecinde kesin bilgi hedefiyle içe dönmek gerektiğini ve bu dönüşle kesinlikler olan doğuştan fikirler elde edileceğini söyleyen Descartes bu fikirlerden şüphe edilemeyeceğini göstermiş olur. Bununla beraber Tanrı da tüm fikirlerin garantörü haline gelmiş oldu. Artık Descartes için her tür bilginin kesinliği ve doğruluğu, tek hakikat olan Tanrı'nın bilgisinden kaynaklanmaktadır.²⁹

Descartes'ın epistemolojisi, doğuştan gelen fikirlerin oluşturduğu ve bunların bağlı olduğu bir yüksek kesinlikten müteşekkil bütünlük ifade etmektedir. Çalışmamız bağlamında ilişki kurduğumuz Platoncu metafizik irdelemesi, bu epistemolojik bütünlük ile de açığa çıkmaktadır. Nitekim bilginin ve gerçekliğin karşılığı olarak ideaları ileri süren Platon için bu idealar temel olan bir İyi ideası vardır. Ona göre nesnelere gerçekliğini, kafaya da bilme gücünü veren İyi ideasıdır. Gerçeğin ve bilimin kaynağı odur. Ama İyi ideası yine tüm bunlardan ayrı ve üstündedir.³⁰ Bu anlamıyla İyi ideası da idealar için bir tür garantörlük niteliği taşımaktadır. Çünkü idealara atfedilen tüm sıfatların nedeni odur. Yani İyi'nin bilinmesi onun ışığı altında ideaların akıl tarafından kavranmasına olanak tanır.³¹ Bize göre kavramaya yönelik bu imkân aynı zamanda bir tür temellendirir. Başka ideaların bilinirliğinin garantisidir. Buradaki niyet, İyi ideasının Tanrı gibi bir varlığa sahip olduğu gibi bir şey ileri sürmek değildir. Kurulması hedeflenen ilişki, Tanrı fikrinin diğer fikirler ile olan ilişkisi ve İyi ideası ile idealar arasındaki ilişkinin epistemolojik bir benzerlik kurmasıdır. Bu temelde Descartes, Platoncu bir metafiziği olumlamakta ve bu metafiziğe dayanan epistemolojik sistemi kesin bilgi için temel olarak kullanmaktadır.

Daha açık ifadeyle Descartes için a priori fikirler ve Tanrı fikri arasındaki ilişki bir tür idealar ve İyi ideası arasındaki ilişkiye benzer şekilde kurulmuştur. Söz konusu benzerliğin tam bir benzerlik olduğunu iddia etmiyoruz. Çalışmamızın tezi gereği aradaki fark önem arz etmektedir. Sonlara doğru daha geniş değineceğimiz fark Descartesçı fikirler ve Platoncu idealar arasındaki ontolojik

²⁷ Descartes, *Meditasyonlar*, s.96.

²⁸ Descartes, *Meditasyonlar*, s.99.

²⁹ Descartes, *Meditasyonlar*, s.100.

³⁰ Sayfa 508.

³¹ Nihal Petek Boyacı, "Çizgi ve Mağara Benzetmeleriyle İlgili Yorumların Genel Çerçevesi İçinde Dianoia", *Felsefe Dünyası*, sayı: 55, 2012, s.199.

durum farkıdır. Ancak buna rağmen epistemolojik olarak temeldeki ortaklık niyetin de ortaklığını doğurmaktadır. Yani kesin bilgi için tüm yanılsamalardan kurtulmak ve değişmez olanın rasyonel düzenini keşfetmek gerekmektedir. Bu niyetin somutlaştırılmış hali Descartes'ın Meditasyonlar'ıdır. Başka bir deyişle Meditasyonlar, yanılsamalardan kurtulmak ve gerçeği elde etmek isteyen insanın mağaradan çıkış sürecinin tasviridir.

Her iki filozof için de değişmez olanın yani kesin bilginin arayışı ile başlayan bir süreç ruh/zihnin kendi içerisinde eriştiği fikirler ile son bulmaktadır. Fakat Descartes için fikirlerin, her ne kadar Platon gibi doğuştan gelebilecek bir niteliğe sahip olsa da gerçek bir varlığa sahip olmasına yönelik bir ihtiyaç yoktur. Bilgi, kendisini yalnızca kavrayış olarak maddeden soyutlamaktadır. Neticede Descartesçı bir meditasyonda bulunan kişinin şeylerden uzaklaşarak akıl ile keşfedebildiklerine yönelmesi güçlü bir şekilde Platonik havası olan bir mesajdır.³² Zira Descartes'ın keşfi, yani doğuştan gelen fikirlerin dışarıdan öğrenilmemiş olması, Sokrates'in köleye çözdürdüğü geometri sorusu niteliğinde bir keşiftir. Zihnimdeki bu doğuştan fikirleri değişmez kılan ve onları şüphesiz kavramama neden olan ilk fikir olarak Tanrı fikri de rasyonel epistemolojik sistemin garantörü olarak bulunur. Tıpkı Platon'un mağara alegorisinde dışarı çıkan insan için dışarıdaki gerçekliği gösterenin güneş/İyi ideası olması gibi Tanrı fikri gerçekliği aydınlatan özel bir fikirdir. Dolayısıyla Tanrı fikri, meditasyon yapanın mağaradan çıkabilmesini ve kaynağı olan mükemmel varlığı keşfetmesini sağlayan gerçekliğin kendisinin bir kopyasının keşfidir.³³ Böylelikle Platoncu metafiziğin, Descartes'ın epistemolojisine temel sağladığını ileri sürdük. Ancak bununla birlikte bu metafizik temelin bir diğer önemli neticesi modern düşüncenin bilim hedefine de kesinlik kazandırdığıdır. Başka bir deyişle, Descartes'ın bilim anlayışı için gerekli gördüğü metafizik temellerin, epistemolojik sisteme temel olması anlamında Platoncu olduğunu düşünüyoruz. Her ne kadar Platon, anlattığımız bilgi ve varlık anlayışı neticesinde bir tür rasyonel kozmolojiye yönelmiş olsa da günümüz bilim anlayışından farklı, daha teleolojik bir tavır içerisinde kalmıştır. Biz bu çalışmada Descartes'ın, Platon'un atabileceği adımı attığını matematik ve fizik ile modern bir bilim anlayışının kapılarını açtığını ileri sürüyoruz. Tüm bunlarla birlikte, geriye, bilgi anlayışında Platoncu bir ideali temel olarak benimseyen Descartes'ın maddi dünyaya dair bilim anlayışının zeminini incelemek kalıyor. Son bölümde mevcut bilgi anlayışından hareketle Descartes'ın bilime yönelik nasıl bir tavır sergilediğinin incelenmesi hedeflenmektedir.

³² Buckle, "Descartes, Plato and Cave", s.304.

³³ Buckle, "Descartes, Plato and Cave", s.327.

3. Platoncu Metafizikten Maddi Dünyanın Bilimi

Çalışmamızın buraya kadar olan kısmında her iki filozofun da gerçekliği araştırmak için duyulardan sıyrılarak kendi içine döndüğünü göstermeye çalıştık. Platon, gerçekliğe ulaşmak için mağaradan çıkışın yöntemini bize anlatırken Descartes da meditasyonları ile mağaradan çıkma sürecinde Platon'u kendisine rehber edinmiştir. Bu çerçevede ilk dört meditasyonunda söz konusu rehberliği dikkate alarak bilginin metafizik temelleri ile ilgilenen Descartes, beş ve altıncı meditasyonda bu temeller üzerinden doğaya dönerek fiziği kurmaya başlamaktadır. Bu kısımda Descartes'ın fiziğinin, dayandığı Platoncu metafizik ile ilişkisini inceleyeceğiz.

Platon için idealar âlemi rasyonel bir düzen içerisindedir. Görünür dünya ise bu anlamıyla bir rasyonelliğe sahip değildir, aksine değişimin ve bozuluşun dünyasıdır. Ancak bu dünyanın idealara nispetle anlaşılabilirliğini ve arada pay alma ilişkisi olduğunu ileri sürmüştür. Bu anlamıyla da Platon bir tür kozmoloji kurmaya girişmiştir. Yunan düşüncesi, görünen dünyanın rasyonelliği için yeterli bir fizik kuramına sahip olmadığı için Platon da Timaios'ta gördüğümüz gibi teleolojik bir kozmolojiye başvurmuştur.³⁴ Ancak bu teleolojik inanç şüphesiz gerçekliğin rasyonel düzeninden bağımsız bir şey değildir. Hatırlanacağı üzere Platon, bölünmüş çizgi analojisinde dianoia alanında matematiğe önemli bir yer açmıştı. Matematik, epistemeye ulaşmanın yolu olarak gösterilmişti. Dolayısıyla ideaların elde edilmesi sürecinde matematiğin önemli olduğu bize gösterilmişti. Neticede görünen dünyayı her ne kadar epistemeye dahil edemese de kavranan dünyanın, görünen dünyanın kavranır bir modeli olduğunu dikkate alırsak fiziğin de tamamlayıcısının matematiksel düzene sahip formlar olduğunu savunabiliriz.³⁵ Bu anlamıyla Platoncu metafizik görünen dünya için de matematiğin kapılarını açık bırakmıştır. Ancak bu iddiamız, dönemin düşüncesinin modern anlamıyla bir fizik kanununa sahip olmadığı düşüncemizle birlikte ele alınmalıdır. Çünkü Platon'un bizzat kendisi matematiğin nesnelerini görünür şeylerden ayırmakta, ontolojik ve epistemolojik olarak başka bir seviyede tutmaktadır. Ancak idealar ve şeyler arasındaki ilişkiye nispetle Descartes'ın okumasının metafizikten fiziğe kapı aralayan bir okuma olduğunu ileri sürüyoruz. Yukarıda değindiğimiz gibi, meditasyonların son kısmı bu kapıdan girişi ifade etmektedir. Alegorik ifadesiyle altıncı meditasyon mağaraya dönüştür: her şeyin ne olduğunu çözmek için gerekli araçlarla donanmış maddi dünyaya dönüş.³⁶

³⁴ Andrew Gregory, *Plato's Philosophy of Science*, Bloomsbury, London 2001, s.45.

³⁵ Cooper, *Platos last theory of knowledges* s.174.

³⁶ Buckle, "Descartes, Plato and Cave", s.329.

Descartesçı meditasyon, benin ispatıyla başlayan ve bu ispat sürecinde elde ettiği doğuştan fikirleri, a priori bilgileri temellendirmek üzere Tanrı'nın ispatına giden bir süreçtir. Bu süreç bilginin kaynağının a priori bilgi olduğu ve bunun gerçeğin özünü kavramaktaki tek ve biricik aracımız olduğunun ifadesidir.³⁷ İlk dört meditasyon ile bilgiyi temellendiren Descartes maddi olanın doğasıyla ilgilenmeye başlamaktadır. Nitekim beşinci meditasyon, “artık benim için en acili maddi şeylerle ilgili herhangi bir kesin bilgi edinip edinemeyeceğimi görmek olacak”³⁸ cümlesi ile başlamaktadır. Maddi şeylerle ilgili kesin bilgi arayışı da bilimin bir parçasıdır. O halde Descartes için bilim, doğuştan fikirlerden oluşmaktadır, yargıdan değil, edilgen entelektüel algıdan oluşur.³⁹ Bu entelektüel algının en büyük kazanımı özlerdir. Bu özler ebedi hakikatlerdir. Söz konusu özler temelinde maddeyi cisimli doğaları üzerinden düşünmeye başlar. Descartes’a göre maddi şeylerin zihninde yer alan fikirleri açık ve benim doğama uygundur. Bunlar uydurma değil, değişmez doğaya sahip hakikatlerdir. Descartes, bu özleri anlatabilmek için üçgen örneğini verir:

“Örneğin bir üçgen tahayyül ettiğimde benim düşüncemin dışında böyle bir şekil olmasa bile ya da hiç olmamış olsa bile, yine de bu şeklin belirli bir doğası, yani özü veya biçimi vardır. Bu öz değişmez. Ezeli ve ebedidir. Benim tarafımdan icat edilmemiştir. Ya da benim zihnime bağlı değildir.”⁴⁰

Tanrı bir aldaticı olmadığı için ve açık ve seçik kavranılan her şeyin kaynağı olduğu için bu özler de kesin hakikatler haline gelmektedir. Descartes için fiziğe geçiş bu hakikatler, özler ile gerçekleşmektedir. Bu özlerin kesinlik ile ilişkisi de Tanrı'ya dayanmalarından gelmektedir. Bu anlamıyla Descartes'ın metafiziği ile fiziği arasındaki en önemli bağlantı, ebedi hakikatlerin yaratılmasıdır.⁴¹

Descartes, duyulur olanın yanıltıcı olduğunu fikrini koruyarak maddi şeylerde yanılmaz olanı da keşfetmeye çalışmaktadır. Kesin bilgiye yönelik anlayışını burada da sürdürerek maddi olanı duyulardan yapılan soyutlamalar olarak anlamak yerine onun cisimli doğasına vurgu yaparak matematiğin konusu haline getirmiştir. Ayrıca meditasyonun bu kısmında uzamlı tözü ifade ederek maddi olanın metafizik temellerini de inşa etmiştir. Felsefenin İlkeleri'nde töz düşüncesini şu şekilde ifade etmektedir: “Mademki, Tanrı, özüne aykırı olduğu için, bizi aldatmıyor, öyleyse, uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzamlı töz vardır ve şimdi ona ait olduğunu açıkça benimsediğimiz

³⁷ Alexandre Koyre, *Bilim Tarihi Yazıları I*, (Çev: Kurtuluş Dinçer), Tübitak, Ankara 2000, s.180.

³⁸ Descartes, *Meditasyonlar*, s.89.

³⁹ Stephen Menn, *Descartes and Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s.325.

⁴⁰ Descartes, *Meditasyonlar*, s.91.

⁴¹ Menn, *Descartes and Augustine*, s.337.

tüm özellikleriyle dünyada bulunmaktadır.”⁴² Böylece Descartes duyuların yanıltıcılığı fikrini sürdürerek maddi olanı matematiğin konusu olmak bakımından ele almıştır. Descartes’a göre, artık hakikat, yani gerek bizzat Tanrı’ya ve başka düşünsel şeylere ilişkin gerekse saf matematiğin konusu olan cisimli doğanın tümüne ilişkin hakikat tam ve kesin şekilde bilinebilir.⁴³ Böylece Descartes, maddi şeylerin ölçülebilir özelliklerine ilişkin fikirlerinin hepsinin, zihinde doğuştan olduğu görüşünü onaylıyor.⁴⁴ Nihayetinde Descartes’ın bütüncül bilim anlayışı aynı metafizik temele dayanmaktadır. Bu metafizik temel de yukarıda ifade ettiğimiz gibi Platoncu bir metafizik ile uyumaktadır. Kesin bilgi peşinde olan kişi öncelikle akli hakikatleri keşfederek bunu ilk hakikate dayandırmakta ve ardından geri kalan maddi doğanın da hakikatlerini matematiğin konusu haline getirerek akıl çerçevesinde ele almaktadır. Platoncu bir ifadeyle Descartes, görünür ve kavranır alan ayrımında cisimli doğayı farklı bir konuma yerleştirerek Platon’dan farklı olarak görünür alanda bilimin imkanını aramıştır. Başka bir deyişle, Descartes duyulur olanın yalnızca görünür alana ait olduğu ve yalnızca kavranır olanın hakikat olduğu konusunda Platoncularla hemfikir; ama cisimleri duyusal-olmayan, kavranır ve hakiki olan olarak belirler. Böylece cisimli doğa üzerinden maddi şeyleri bilimin nesneleri haline gelebilecekleri kavranılabilir alana yükseltir.⁴⁵ Bu yükselişin araçları da cisimli doğanın ebedi hakikatleri, özleridir. Bu özler, açık ve seçik bir şekilde algılayabildiğim doğuştan fikirlerdir. Bu özlerin de sezdiğim gibi olmalarını sağlayan, yani beni uydurduğum ya da dışarıdan bana verilen özler olmadığını sağlayan metafizik ilke de Tanrı fikridir. Bu yüzden Descartes’ın metodolojisi, gerçekliğin doğası hakkında tözel bir metafizik iddiaya dayanmaktadır.⁴⁶

Nihayetinde kesin bilginin imkânı ve mahiyeti araştırılmasıyla birlikte inşa ettiğimiz metafizik temel, bize doğada da bilim yapma gücü kazandırmıştır. Bu çerçevede Descartes’ın meditasyonların son kısmında ifade ettiği gibi doğa artık Tanrı’nın kendisinden ya da yaratılan şeylere Tanrı tarafından verilen düzenden başka bir şey değildir.⁴⁷ Yukarıda da ifade edildiği gibi maddi doğa, hem geçerliği Tanrı’ya dayanan hakikatler bütünü haline gelmiş hem de matematiğin konusu olarak Tanrı tarafından belirli bir akli düzen içerisinde yaratılan özler bütünü olarak anlaşılmıştır. Bu

⁴² Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, (Çev: Mesut Akın), Say yayınları, İstanbul 2007, s.104.

⁴³ Descartes, *Meditasyonlar*, s.100.

⁴⁴ Tad M. Schmaltz, “The Fifth Meditations: Descartes’ Doctrine of True and Immutable Natures”, *Descartes’ Meditations*, Ed. David Cunnig, Cambridge University of Press, Cambridge 2014, s.207.

⁴⁵ Menn, *Descartes and Augustine*, s.398.

⁴⁶ Carriero, *Between Two Worlds, A Reading of Descartes’s Meditations*, s.287.

⁴⁷ Descartes, *Meditasyonlar*, s.113.

nedenle Descartes'ın fiziğinin Platoncu temellere dayalı matematiksel bir fizik olduğunu düşünüyoruz. Her ne kadar Platon için fiziksel olan değişebilir olan olsa da Descartes için fiziksel olan Tanrı'nın iradesine dayalı parçalar taşıdığı için aynı zamanda değişmez olarak bilimin konusu olabilmıştır. Ancak bu geçiş de Platoncu epistemolojik ilkelerle mümkün olmuştur. Özellikle maddi şeylere yönelik ebedi hakikatler, özler düşüncesi ve bunların doğuştan gelen, geçerliği Tanrı fikrine dayalı özler olması onun Modern Platoncu olarak görülmesine⁴⁸, ya da bahsi geçen bilim anlayışının Platoncu bir idealin gelişimi⁴⁹ olarak anılmasına da yol açmıştır. Metafizikten fiziğe geçişte Descartes'ın önemli bir şansı da Yunan düşüncesinin sentetik bir fizik sistemine sahip olmamasına rağmen, Modern dönem düşüncesinin doğaya dair bir disiplin olarak fiziği geliştirmesidir. Ancak Descartes mevcut fizik teorilerini metafizik temele dayandırmak anlamında Platon'u geri çağırmaktadır. Söz konusu temel sayesinde, doğanın da kesin bilgiye konu olmak bakımından biliminin yapılabileceğini savunmuştur. Bununla beraber maddi doğaya yönelik bir fizik sistemine sahip olmaması nedeniyle Platon'un epistemolojik ve ontolojik hiyerarşisinde bir kopuş meydana gelmiştir. Yukarıda bölünmüş çizgi analojisini anlatırken değindiğimiz gibi, matematik ve geometri gibi bilimlerin bulunduğu dianoia alanı, ilkelere yükselmeyi hedefleyen varsayımlarla hareket eden edimsel bir alandı. Fakat söz konusu alanın nesneleri Platon için muğlaktı. Bunun nedeni matematik ve geometri gibi disiplinin uygulanacağı maddi doğaya yönelik özlere sahip olmamasıydı. Descartes'ın Platoncu metafizikten doğa bilimine geçişin imkanının da tam bu noktada başladığını ileri sürdük. Maddi doğayı cisimli, uzamlı töz üzerinden düşünerek ve keşfettiği ebedi hakikatleri, özlere matematiğin konusu haline getirerek fiziği akli ilkelere dayalı bir disiplin olarak inşa etmeyi başarmıştır.

SONUÇ

Hem Platon hem Descartes için bilgi, değişmez olanın bilgisidir. Çünkü değişime tabi olan duyulur alanın bilgiyi yanılgıya sürüklediği düşünülmüştür. Dolayısıyla bilgi ancak özün bilgisidir. Bu öz Platon için idealar, Descartes için doğuştan gelen akli bilgilerdir. Her iki durum ruhun kendi içine dönmesi suretiyle elde edebileceği gerçekliklerdir. Bu noktada Descartes, duyulur olanın zihni yanıltılabileceği için onlardan şüphe duymak gerektiğini düşünür. Platon ise duyulur olan maddi evrenin, ideaların yansımaları olduğunu ve bilginin de bu ideaların bilgisi olabileceği için ruhu onlara çevirmek gerektiğini düşünür. Bu çerçevede her iki filozofun da benzer yöntem ve niyeti

⁴⁸ Anthony Kenny, "The Cartesian Circle and the Eternal Truths", *The Journal of Philosophy*, cilt: 67, sayı: 19, 1970, s.692.

⁴⁹ Menn, *Descartes and Augustine*, s.398.

benimsediklerini düşündük. Neticede kendi epistemolojilerini özlere dayalı bir sistem haline getiren filozoflar, özlere ilksel zemin teşkil eden temel bir öz düşüncesini ileri sürmüştür. Platon için tüm bilgiye İyi ideası kaynaklık ederken, Descartes için doğuştan fikirlerin doğruluğunu garanti eden ise Tanrı fikri olmuştur. Bu ortaklıktan hareketle Descartes'ın modern dönem için inşa etmek istediği bilim anlayışının, epistemolojisi üzerinden Platoncu bir metafizik düşünceye dayandığını gösterdik. Platon'un bilim anlayışı idealar alanında gerçekleşen bir edim iken Descartes'ın bu temele dayanarak maddi dünyada nasıl bir bilim inşa edeceği sorusunu sorduk. Bunun için öncelikle söz konusu metafizik ortaklıkta, bölünmüş çizgi analojisi üzerinden matematiğe yaklaşımlarının farkından bahsettik. Son olarak da bu farkın Descartes'a açtığı yol ile Meditasyonlar'ı dikkate alarak maddi dünyaya dönüşün nasıl bir tavır içerisinde gerçekleştiğini analiz ettik. Başka bir deyişle Descartes'ın Meditasyonlar'da Platon'un rehberliğinde araştırmaya giriştiği bilgiye yönelik fikirlerini maddi dünyaya da uygulayışının izlerini takip ettik. Böylece maddi dünyaya atfettiği töz ve ebedi hakikatler fikirlerini nasıl matematiğin konusu haline getirdiğini gösterdik. Bunun sonucunda Platon'un idealara ait olan bilim anlayışının maddi dünya ile ilgilenmemiş olmasına rağmen Descartes, bilim anlayışında Platoncu metafiziğe dayanarak bu fiziğin imkânını göstermiştir.

KAYNAKÇA

- Boyacı Nihal Petek, “Çizgi ve Mağara Benzetmeleriyle İlgili Yorumların Genel Çerçevesi İçinde Dianoia”, Felsefe Dünyası, sayı: 55, 2012, ss. 197-218.
- Buckle Stephen, “Descartes, Plato and Cave”, Philosophy, cilt: 82, sayı: 320, 2007, ss. 301-337.
- Carriero John, Between Two World A Reading of Descartes's Meditations, Princeton University Press, Oxford 2008.
- Cooper Neil, “Plato's Last Theory of Knowledge”, Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science, cilt: 28, sayı: 2, 1995, ss. 75-89.
- Crombie I.M., An Eximination of Plato's Doctrines, Routledge, London 2012.
- Curley Edwin, “The Cogito and the Foundations of Knowledge”, Stephen Gaukroger (Ed.), Descartes' Meditations (s. 30-47), Blackwell Publishing, Oxford 2006.
- Descartes Rene, Aklın Yönetimi İçin Kurallar, (Çev: Müntekim Ökmen), Sosyal Yayınları, İstanbul 1999.
- Descartes Rene, Meditasyonlar, (Çev: Çiğdem Dürüşken) Alfa, İstanbul 2020.
- Descartes Rene, Yöntem Üzerine Konuşma, (Çev: Murat Erşen), Say Yayınları, İstanbul 2013.

- Descartes Rene, Felsefenin İlkeleri (Çev: Mesut Akın), Say Yayınları, İstanbul 2007.
- Flage Daniel E. ve Bonnen Clarence A, Descartes and Method, Routledge, London 1999.
- Gregory Andrew, Plato's Philosophy of Science, Bloomsbury, London 2001.
- Kenny Anthony, "The Cartesian Circle and the Eternal Truths", The Journal of Philosophy, cilt: 67, sayı: 19, 1970, ss. 685-700.
- Koyre Alexandre, Bilim Tarihi Yazıları 1, (Çev: Kurtuluş Dinçer), Tübitak, Ankara 2000.
- Koyre Alexandre, Platon Okumaya Giriş, Descartes Üzerine Konuşmalar, (Çev: Kurtuluş Dinçer), Pharmakon, Ankara 2020.
- Menn Stephen, Descartes and Augustine, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Platon, Devlet, (Çev: Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2021.
- Platon, Menon, (Çev: Furkan Akderin), Say yayınları, İstanbul 2013.
- Platon, Phaidon, (Çev: Furkan Akderin), Say yayınları, İstanbul 2013.
- Platon, Theaitetos, (Çev: Birdal Akar), Bilgesu, Ankara 2016.
- Schmaltz Tad M, "The Fifth Meditations: Descartes' Doctrine of True and Immutable Natures", Descartes' Meditations. (s. 205-222), David Cuning (Ed.), Cambridge University of Press, Cambridge 2014.
- Walczak Monika, "Epistemic Functions of Intuition in Descartes". Annals of Philosophy. Cilt: 68, sayı: 2, 2020, ss. 43-62.

ŞİDDETİ MEŞRULAŞTIRAN ERİL SÖYLEM

Beyza ASLAN

Geçmişten günümüze kadın çalışmalarının başlıca konusunu cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arası ilişki olarak görüyoruz. Bu ayrım ilk olarak Robert Stoller'ın 1968'de Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet eserinde kullanılmıştır. Bu noktada dişillik ve erillik, içinde bulunduğumuz kültürle de ilintili bir durumdur. Kültürün öğretileri aslında cinsiyeti şekillendiren bir şeydir. Bu konuda aklımıza birçok örnek gelebilir, bağıtlı inançlar, geleneklerimiz bunlardan sadece bir kaçıdır. Biyolojik olarak iki cinsiyet konumlandırmak toplumsal yaşamda da böyle bir ikililiğin olduğu anlamına gelmez. Fakat kadın veya erkek olmayan bedenler toplum tarafından bir abjeksiyona maruz kalır. Bu durum bedenlerinin anlaşılmamasından kaynaklanır ve bu iki cinsiyetten oldukça farklı yaklaşılr, hatta toplumdan dışlanmalarına da sebep olur diyebiliriz. Fakat yalnızca üçüncü cinsiyetleri bir ötekileştirmeden bahsedemeyiz. Geldiğimiz bu noktada kadın ve erkek arası toplumsal rollerin beraberinde getirdiği eşitsizliklerden, genel olarak insanlığın, kadına olan ve onu farklılaştıran bakış açısına da baktığımızda kadının hapsolmuşluğunu ortaya koyan şeyin direkt kadın olmak olduğunu görüyoruz¹. Kadını tanımlayan doğa veya herhangi başka bir şey değildir, yalnızca kendi keline bir karar vererek bedeni anlamlandırmak mümkündür. Baktığımızda toplum içerisinde iki cinsiyeti de konumlandırırken olumsuzluklarla karşılaşılabilir, fakat bu noktada iki cinsiyet içinde eşit bir problemten bahsedemeyiz. Kadın için daha olumsuz bir durumdur, erkeğin hareketleri insana aitmiş gibi algılanırken kadının bu davranışları sergilemesi ise toplum tarafından erkekliğe atfedilen bir durumu ortaya koyar. İnsanın öncelikle bir bütün olarak ele alınması gerekir². Kadının konumu yüzyıllardır yalnızca değişiyormuş gibi gözükse de değişen yalnızca baskı alanının şeklidir. Tarihe baktığımızda ilk olarak kaşımıza çıkan şey doğanın mistisizminin kadına atfedilişidir. Bu mistisizm ortadan kalktığında ve anasoyluluktan, baba soyluluğa geçilmesiyle birlikte kadının üzerinde ki baskılar artmıştır. Anasoyluluk kısmında da gördüğümüz şey yine tamamen kadının bir üstünlüğü değil sözde üstünlüğüdür, çünkü somutta yine erkeği görürüz. Kadına atfedilen mistisizm sadece sözde bir tatmin sağlar ve somut olarak bir karşılık görmek mümkün değildir. Mülkiyet hakkıyla birlikte kadının ve mülkün erkeğin üzerine olduğu bir anlayışın

¹ Zeynep Direk, *Cinsiyetli Olmak*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019, s.67-70.

² Simone de Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, Çev., Gülnur Acar Savran. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2021, s.78-80.

ortaya çıkışından bahsedebiliriz. Beauvoir bu noktada kadınların proletarya benzetmesine de karşı çıkmıştır. Çünkü kadın hakları elinden alınarak soyut anlamda sağlanan olumlamlarla proletaryanın sahip olduğu isyan hakkına da sahip değildir. Erkek tarım öncesi dönemde aşkınlığının temellerini atmış ve günümüze kadar getirmiştir. Erkeğin bu aşkınlığı, kadını içkinlik alanına hapsetmiştir³. Kadın baktığımızda doğa ile erkek arasında bir aracı konumundadır. Erkeğin kadına bakış açısı bir nesneye baktığı gibidir, kadını içsel alanına hapsedip hizmetkarı olarak görür, aynı zamanda cinsel ihtiyaçlarını karşılayan bir şey olarak bakar. Daha önce bilinmeyen bedenleri abjeksiyon fenomeniyle açıkladığımız gibi bu noktada içkinlik teriminin abjeksiyonla ilişkisine bakmamız gerekecektir. İçkinlik ve aşkınlık arası bu ilişkinin boyutunu tabi olma ve egemenlik üzerinden incelemek gerekir. Kadınlar görelî başkalıklar değil yalnızca başkadır. Bu noktada mutlak başka olarak konumlandırmak mümkündür. Aşkınlık alanı yaratıcılıkları inşa etmeyi içinde barındırırken, kadının bulunduğu içkinlik alanı ise üretken olmayan bir emeği temsil eder⁴. Kadının hakları aşkın olan tarafından verilir, kendi elde ettiği bir durumdan bahsedilemez, kazanılmamış hakta geri alınamaz. Baktığımızda kadın her durumda erkeğe tabi olur, içkinlik alanında da ortaya koydukları onu bir yere ulaştırmaz.

Her türlü belirlenimi yapan erkek kadını da “kadınlar” olarak ele alır ve bu ele alış biçimi kadınlar tarafından sorgulanmadan benimsenir. Erkekler kendilerinden biz diye bahsederken kadınlar kendilerinden erkeklerin tabir ettiği şekilde bahseder, kendilerini sorgusuz şekilde bu adlandırmaya uygun görürler. Kendini bir özne olarak ortaya koymaktan çekinen kadının bu davranışı da beklenen bir durumdur⁵. Hegel’de evrensel öz bilincin içkinlik hareketine baktığımızda onu oluşturan şeyin tek tek bireysel içkin bilinçler olduğunu görmekteyiz. Hegel’de içkinlik durumu aşılacak bir şey olarak ele alınmamaktadır. Öz’ün kendisini açma durumu, kavramı tarafından belirlenmiştir ve yaşamla ilgilidir. Bu noktada Beauvoir’ın görüşüne baktığımızda insanlar varoluşsal şekilde aşkınlığa geçme imkanına sahiptirler. Kadınların kendilerini bir öz olarak ortaya koyamama sebebine baktığımızda aralarında bir köle efendi ilişkisinin bile bulunmadığını görüyoruz. Böyle bir ilişkiden bahsedebilmek için özgürlüklerin karşılıklı olması gerekir, fakat bu noktada böyle bir durum söz konusu değildir⁶. Daha önce de bahsettiğimiz gibi kadın özgürlüklerini, haklarını kendi kazanmamış ve kendi adlandırmamıştır. Kadın yalnızca ona verilen değerler çerçevesinde yaşamını

³ Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, s.81-92.

⁴ Zeynep Direk, *Cinsel Farkın İnşası*, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2018, s.52-55.

⁵ Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, s.30-31.

⁶ Direk, *Cinsel Farkın İnşası*, s.58-60.

idame ettirir. Bu durumda bir gün tüm özgürlük ve hakların verilen tarafından geri alınmasını getirebilir. Kadın haklarının belirleyicisi olan erkekler söylemlere de direkt olarak karışmaktadır ve mutlak başka olan her daim onun sözüne tabi şekilde yaşamını idame ettirir. Kadınların diğer kadınları da kapsayacak şekilde biz diyememesinin ve bunu sorgulamaya bile gereksinim duymamasının sebebi çok eskiden beri süregelen erkeklerin konumlandırışına tabi olmalarından kaynaklıdır. Bu duruma itiraz etmek gibi bir düşünce oluşamaz çünkü olması gereken gözüyle bakılır. Kadınların bu noktada biz yerine kadınlar kavramını kullanmaları erkek söylemini devam ettirir. Kadın üzerinde kurulan tahakküm de bu şekilde devam etmiş olur.

Bireyi ele aldığımızda özgürleşmesinin ancak bu özgürlüğün mesuliyetini kabul ettiğinde ve kendisini özne olarak kabul ettiği durumda mümkün olduğunu söyleyebiliriz.

“Her insan ancak özgür eylemleri ile dünyaya bir anlam katabilir. Özgürlük ancak bu eylemlerin sorumluluğunu insan olarak varoluşsal bir şekilde özümlediğimizde ve bu sorumluluğun gereğini yerine getirdiğimizde mümkün hale gelir⁷”.

Birey özgürlüğün mesuliyetini üstlenmekten kaçabilir, bu durum beraberinde kendini ortaya koyamamayı getirir. Kadının tarih boyu özsel anlamda inşa edilmeyişi ve kendisine yabancılaştırılmış durumunu görmekteyiz. Her türlü özgürlük alanı elinden alınmış ve belirli kalıplara indirgenmiş kadın, bu süregelen tanımlamaların dışına kolayca çıkamaz ve zaten çıkması da beklenmez⁸. Kadınların, erkeklerin kalıp kavramlarını kullanması durumu özgürlüğünü üstlenmesiyle aşılabilir bir şeydir. Bu tahakkümü aşmak adına birey, içinde bu potansiyeli barındırır. Kimi zaman özgürlüğe ulaşılmamış bir yaşam daha konforludur, kendi düşüncelerini veya amaçlarını gerçekleştirme isteği bile hissettirmez. Fakat bir öz bilinç ile yola devam etmek gerekir, bu durumda yapılacak şey içkinlik alanını bırakıp varoluşu belirlemektir⁹. Beauvoir, gerçekte, “Bir

⁷ Esra Başak Aydınalp, “Varoluşçu Özgürlük Bağlamında Kadın: Simone de Beauvoir ve İkinci Cinsiyet”, Litera: Journal of Language, Literature and Culture Studies, 30/2, (2020), s.484. (erişim 12.01.2022)

⁸ Aydınalp, “Varoluşçu Özgürlük Bağlamında Kadın”, s.475

⁹ Gevher Aslıhan Uncu, “Simone de Beauvoir’ın “İkinci Cins” Ve C. Perkins Gilman’ın “Yeni Kadın” Kavramları Üzerinden Feminist Bir Eleştiri Olarak Modern Kadın Miti”, Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019, s,29.

yandan Sartre'ın varoluşçuluğunun radikal özgürlüğü ve bireyciliği, diğer yandan da kadınların aşikâr toplumsal ve psikolojik bastırılmışlığı arasında aracılık etmektedir¹⁰”.

İnsan varoluş özgürlüğüne sahiptir ve önemli olan şey kendi adına öz oluşturmaktır. Kadına varolma olanağı tanınmaz çünkü yalnızca erili tekrar etmesi ve onun söylemini devam ettirmesi beklenir. Bu durumda erkeklerin kadınlar olarak adlandırılmasına karşın, kadınların da bu söylemi devam ettirmesi pek de şaşırlacak bir durum değildir¹¹. Kullanılan bu kelimenin sorunlu olduğunun farkına varmak önemlidir, bu söylem değişene kadar onu kullanmak beklenen bir davranıştır çünkü yüzyıllardır kadının eğilimi bu yöndedir. Fakat baktığımızda bu kelimenin sorunu yalnızca o anı kapsamamaktadır. Süregelen bir üstünlüğün devamını getirmektedir. Olaylara bakış açımızı genişleterek ve ileriye dönük düşünerek buna karar vermek gerekir. Diğer bir olasılık olarak bu söylemi devam ettirmezsek eğer belki yeni bir söylem oluşturabilmek mümkün olabilir fakat, aklımıza şu sorular gelebilir; dil dediğimiz şeye baktığımızda feministlerin kadınlar ile alakalı olarak doğru adlandırdıkları şeyleri net şekilde bir temsilden bahsedebilir miyiz? Genel olarak baktığımızda kadınlar ya yanlış bir temsilin ya da hiç temsil edilemeyen bir durumun içerisinde. Özneler, politik ve dilsel alandaki kriterlerini çoktan ortaya koymuşlardır. Bu nedenden dolayı da aslında söylemler özneleri zamanla üretir ve içine alır. Üretilen özneler erildir kadınların bu boyutta da özgürleşmesi için çok çaba sarf etmesi gerekir¹². Şöyle söylenebilir ki kadınların söylemlerine dikkat etmesi ve bu söylemleri direkt kabullenmemesi onun özgür oluşuyla ve farkındalık bilinciyle alakalı bir durumdu

SONUÇ

Bu çalışma da kadınların fiziksel şiddet görmesinin yanında aynı zamanda eril söylemin kavramsal boyuttaki şiddetine nasıl maruz kaldığı ve özgürleşmesinin nasıl gerçekleşmesi gerektiği ön plana çıkarılmıştır. Kadınların kimi yerler dışında kendi söylemlerini kullanmak yerine, eril söylemi devam ettirme konusunda ki tavırlarının, beraberinde şiddetin zeminini hazırladığını görürüz. Söylemin bu kadar baskın oluşuyla birlikte, her kültürde değişkenlik gösteren eril tutumun temelde aynı kısıtlamayı ve şiddeti öne çıkardığı reddedilemez bir gerçektir. Söylem üzerinden

¹⁰ Filiz Bayoğlu, “Simone de Beauvoir: Yaşama Sanatı Olarak Etik”, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2007, s.32.

¹¹ Gertrude Postl, “Tekrar Etme, Alıntılama, Altüst Etme Irigaray’ın Taklit Kavramının Politikası”, Cogito Dergisi, 58 (2009), s.146-158.

¹² Direk, Cinsiyetli Olmak, s.76-78.

yapılan şiddeti ortadan kaldırmak yerine yalnızca değişiyormuş gibi gösterilmesi aslında yalnızca baskı alanının değişimi ile sonuçlanmaktadır. Erkeğin aşkınlığının, kadını içkinlik alanına hapsedişinin, şiddeti söylem yoluyla destekleyerek fiziki tarafa yönlendirdiği görülür. Antik dönemde de doğanın mistisizminin kadına atfedilişi yine bir eşitliği değil baskı alanının farklılığını gösterir. Bu çalışmada da durumun ne gibi sorunlar ortaya koyduğu, bu mistisizmin ortadan kalkmasıyla birlikte anasoyluluktan, baba soyluluğa geçiş başlıkları açıklanmıştır. Kadınlar eril söylemin baskı tutumunu nasıl değiştirebilir? Kültürün öğretileri bu durumu şekillendiren bir şey midir? Şiddeti meşrulaştıran bu baskı alanlarının neler olduğu örnekleriyle açıklanmıştır. Kadınların eril söylemin tahakkümünden bir türlü çıkamayışı, genel tabirlerinde dahi erkeklerin tabirlerinin kullanılışı şiddeti destekleyen bir diğer örnek olarak açıklanmıştır. Kadınların söylemin şiddetinden nasıl kurtulması gerektiği, nasıl özgür olması gerektiği ve bu özgürlüğü nasıl gerçekleştirebileceği konusu örneklendirilmiştir. Kendi adına bir öz oluşturma mümkün olup olmadığı, özgürlüğün gereksinimlerinin beraberinde getirdikleri, eril söylemin baskınlığının aşılmasıyla, şiddetin önüne geçmenin nasıl mümkün olduğu tartışılmıştır.

KAYNAKÇA

Aydınalp, Esra Başak. “Varoluşçu Özgürlük Bağlamında Kadın: Simone de Beauvoir ve İkinci Cinsiyet”. *Litera: Journal of Language, Literature and Culture Studies*, 30/2 (2020): 465-488. (erişim 12.01.2022).

Bayoğlu, Filiz. “Simone de Beauvoir Yaşama Sanatı Olarak Etik”. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2007.

Beauvoir, Simone. *İkinci Cinsiyet*. Çev., Gülnur Acar Savran. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2021.

Direk, Zeynep. *Cinsel Farkın İnşası*, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2018.

Direk, Zeynep. *Cinsiyetli Olmak*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.

Postl, Gertrude. “Tekrar Etme, Alıntılama, Altüst Etme Irigaray’ın Taklit Kavramının Politikası”, *Cogito Dergisi*. 58 (2009): 146-158.

Uncu, Gevher Aslıhan. “Simone de Beauvoir’ın “İkinci Cins” Ve C. Perkins Gilman’ın “Yeni Kadın” Kavramları Üzerinden Feminist Bir Eleştiri Olarak Modern Kadın Miti”. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019.

FIKRI MÜLKİYET, DOĞAL HAK TEMELLİ VE FAYDACI YAKLAŞIMLAR ÜZERİNDEN GEREKÇELENDİRİLEBİLİR Mİ?

Erkan Özmacun¹

1. Giriş

Bilgi, imaj, kod ve fikir üretiminin gittikçe artarak dünya ekonomisinin önemli bir ögesi haline gelmesi, günümüz kapitalizminin ayırt edici bir özelliğidir. Diğer bir deyişle, maddi üretim yanında, maddi olmayan fikri üretim ekonomik işleyiş içinde önemli bir yer tutmaktadır. Fikri üretimin artmasına paralel olarak fikri ürünlerin mülkiyeti konusu da ön plana çıkmaktadır. Telif hakları, patentler, ticari markalar ve ticari sırlar her biri farklı özelliklere sahip fikri mülkiyet biçimleridir. Korona-virüs (COVID-19) aşısı patentlerini, bilgisayar yazılım lisanslarını ve her türlü tüketim markasını fikri mülkiyet biçimlerinin bilinen örnekleri olarak sıralayabiliriz.

Bu çalışmada fikri mülkiyet hakları, faydacı ve doğal hak temelli argümanlar üzerinden gerekçelendirilebilir mi sorusuna yanıt aranacaktır. John Locke, mülkiyeti doğal hak temelli bir yaklaşımla gerekçelendiren düşünürlerin başında gelir. Bu yaklaşımın maddi mülkiyet ile ilgili argümanlarının, fikri mülkiyeti gerekçelendirmede kullanılabilir olup olmadığını anlamak için, öncelikle maddi ve fikri mülkiyet arasındaki farklara bakılacaktır. Sonra, John Locke'un mülkiyet ile ilgili argümanlarının, fikri mülkiyeti meşrulaştırmak için yeterli olup olmadığı tartışılacaktır. Daha sonra, faydacı yaklaşımın fikri mülkiyeti meşrulaştırma gerekçeleri değerlendirilecektir. Önce faydacı yaklaşımın fikri mülkiyeti meşrulaştırmak için ileri sürdüğü argümanların kavramsal olarak sorunlu yanları üzerinde durulacaktır. Sonra fikri mülkiyet için öne sürdüğü meşruiyet gerekçeleri, ekonomik veriler ve ekonomistlerin yorumları üzerinden sorgulanacaktır. Bu çalışmada, her iki yaklaşımın argümanlarının, fikri mülkiyeti meşrulaştırmak için yetersiz kaldığı savunulacaktır.

2. Maddi Mülkiyet ile Fikri Mülkiyet Arasındaki Farklar

Maddi ve fikri mülkiyet hakları, yasalar yoluyla belirlenmiştir. Ancak bu hakların konusu olan maddi nesneler ile fikri ürünler farklı özellikler taşımaktadır. Maddi mülkiyetin konusu olan nesneler sınırlı miktarda olmasına rağmen, fikri mülkiyet ürünleri için bir kıtlık koşulundan bahsedilemez. Herhangi bir yazılım, örneğin, sınırsız sayıda kopyalanabilir. Kolayca kopyalanabilir olması bu ürünleri ekonomik olarak nerdeyse sıfır maliyetle yeniden üretilebilir hale getirmektedir. Fikri ürünlerin ekonomik bir değer kazanabilmesi için, patent ve telif hakkı yasaları yoluyla yapay

¹ ODTÜ Felsefe Doktora öğrencisi.

kıtlık koşulları yaratılmakta ve bu ürünleri yaratan veya geliştirenlere belli bir süreliğine ekonomik imtiyazlar tanınmaktadır. Bu şekilde, maddi mülkiyet gibi fikri ürünler de devredilebilir; değiştirilebilir bilgi nesneleri haline gelmektedir.

Herhangi bir fikri ürünün kullanılması, bir başkasının aynı ürünü kullanmasına engel değildir. Biri arabamı alıp götürdüğünde, onu kullanamam, ancak herhangi bir bilgisayar yazılımını kullanmak, başkalarının aynı yazılımı kopyalayıp kullanmasını engellemez; iki kişi, diğerinin sahipliğini bozmadan aynı patentli ürüne sahip olabilir.

Fikri ürünler maddi ürünlerden farklı olarak aynı anda birçok yerde olabilirler ve kullanılmaları tükenmelerine neden olmaz. İhtiyacımız olduğu kadar kopyalanabilirler. Örneğin, internet üzerinden çok düşük bir maliyetle kolayca sınırsız olarak bir çok yere dağıtılabilirler.

Fikri ürünlerin en önemli özelliği ise, kendinden önce üretilen fikirlerden bağımsız düşünülemez oluşlarıdır; bunlar her zaman daha önce geliştirilen fikirler üzerine kurulurlar. Bir başka deyişle, toplumsal olarak üretilirler. Sadece belirli bir kişiye veya gruba atfedilseler bile, bu üretime daha önceden katkıda bulunanların tümü dikkate alınmadan, sadece son katkıda bulunan kişi veya kuruluşa bazı ayrıcalıklar vermek sorunlu bir durumdur. Bu sorun, fikri ürünü geliştiren kişi veya kuruma verilecek ayrıcalıklar ile toplumun bu ürün üzerinde var olan hakları arasındaki dengenin nasıl kurulacağı ile ilgilidir.

3. John Locke: Doğal Hak Temelli Mülkiyet Yaklaşımı

3.1 Mülkiyetin Kaynağı Olarak Emek

Doğal hak temelinde fikri mülkiyetin nasıl gerekçelendirilebileceğine bakmadan önce, maddi mülkiyetin nasıl gerekçelendirdiğine bakmak gerekir. Bu yaklaşımın temellerini atan düşünürlerin başında John Locke gelmektedir. Locke'a göre mallar ve toprak mülkiyetin nesneleridir ve mülkiyet insanın doğal bir hakkıdır. Burada doğal hak, herhangi bir sosyal ilişki veya sözleşme olmaksızın tüm bireylerin sahip olduğu hak olarak anlaşılmalıdır.

Locke göre özel mülkiyet, öncelikle insanın hayatta kalması ve korunması için gereklidir: Yiyecek, içecek, giyecek ve güvenlik hayatta kalmak için temel ihtiyaçlardır. İnsan, belirli doğal kaynakları özel mülkiyeti haline getirir ve hayatta kalma koşullarını sağlar. Ancak mülkiyet, tek başına hayatta kalma ilkesi üzerinden gerekçelendirilemez. Edindiğimiz her mülk hayatta kalmamız için gerekli olmayabilir. Hayatta kalmayı temel ilke olarak alırsak, bazı alet veya makinelere sahip olmayı haklı

çıkarmak zorlaşacaktır. Zira kimi aletlere veya makinelere özel olarak sahip olmak yerine paylaşmak daha makul ve verimli görülebilir.

Locke, mülkiyetin meşruiyetini emeğe dayandırır. Öncelikle şu sorudan yola çıkar: Tanrı dünyayı insanlığın ortak kullanımına sunduysa, bir kimse nasıl olur da herhangi bir şeyin sahibi olabilir?² Locke, özel mülkiyet hakkının kaynağını kendimize veya bedenimize sahip olmamız üzerinden gerekçelendirir. İnsanın, kendi bedeninin ürünü olan emeği, doğanın sağladığı nesnelere ekleyerek, o nesneleri kendi mülkü haline getirdiğini iddia eder. Doğadaki bir nesneye emeğin eklenmesi, onu diğer insanların ortak kullanımından çıkarır. Doğada elma ağacına bakan, ona emek harcayan bir kişi o ağaca ve elmasına da sahip olur.

Emek bedenin bir parçası ve nesnelere eklenebiliyor diye, kişi emeğini kaybetmek yerine, verdiği emek yoluyla neden sahipsiz nesnenin sahibi konumuna gelsin?³ Doğal hak temelli yaklaşıma göre, emek, nesnesine değer katar; böylece o nesnenin sahibi olmak bu değerın ödülü olarak gerekçelendirilir. Ancak, burada şu soru sorulabilir: mülk sahibi mülkün değerini bir şekilde azalttığında, mülkiyet hakkı da değişecek midir?

Çağdaş liberal düşünür Robert Nozick, okyanusa bir kutu domates suyu karıştırdığımda okyanusun benim olup olmayacağını sorar.⁴ Sahipsiz bir nesneye daha önceden sahip olunan bir şeyin eklenmesiyle, insanın emeğinin eklenmesini karşılaştırmak sorunludur. Emek, bedenin enerji harcaması demek olduğu için okyanusa domates suyu katmak ile karşılaştırılmaz.⁵ Zira burada Locke'un emek üzerinden mülkiyeti gerekçelendirmesi göz ardı edilmiş olur. Locke, elma ve meşe palamudu örneklerini verdiğiinde, emeğin doğrudan ulaştığı elmalar ve meşe palamutlarını kastediyordu.

Eğer mülkiyet nesneye eklenen emekle ortaya çıkıyorsa burada orantısal bir ilişki kurulması gerekmez mi? Nozick, bu konuyla ilgili ilginç bir soru sorar: Örneğin bir astronot Mars'ın bir bölgesini temizlerse Mars'ın tümü üzerinde mi yoksa belli bir bölgesi üzerinde mi mülkiyet hakkı iddia edebilecektir? Eğer emek verilen nesne değer kazanıyor ve çalışırken üstesinden gelinen zorluklar karşısında böyle bir mülkiyet hakkı doğuyorsa, bu hakkın kazanılan değerle orantılı olması

² John Locke, *Two Treatise of Government*, UK: Cambridge University Press, 2005, s.286.

³ Daniel Attas, *Lockean Justification of Intellectual Property Intellectual Property and Theories of Justice Ed. By Axel Gosseries, Alain Marciano, Alain Strowel*, UK: Palgrave Macmillan, 2008, s.38.

⁴ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, USA: Basic Books, 2013, s.169.

⁵ Robert P Merges, *Justifying Intellectual Property*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011, s.44.

gerekir. Nozick'e göre bu soruya cevap verecek bir yöntem geliştirilmemiştir ve cevaplansa bile ona birçok itiraz gelecektir.⁶

3.2 Locke 'a Göre Mülkiyetin Meşruiyet Sınırları

Locke'a göre özel mülkiyet, bireyin emeğinden doğar, ancak bu, mülkiyeti meşrulaştırmak için yeterli değildir. Locke, mülkiyet hakkının oluşabilmesi için iki koşul daha belirler: Yetersizlik sınırlaması (şartı) ve bozulma sınırlaması (şartı).

Yetersizlik sınırlaması, her sahiplenmenin başkalarının da kullanabileceği yeterli miktarda kaynağı bırakma koşulunu getirir. Başkalarının ihtiyaçlarını gözetmeden açgözlülükle kaynakları sahiplenmek, emek harcansa bile, mülkiyeti meşrulaştırmaz. Bozulma sınırlaması ise, herkesin elinde tüketebileceği kadarını tutması gerektiğini söyler. Eğer ihtiyaçtan fazla stoklayıp, herhangi bir yiyeceğin bozulmasına neden olunduyorsa, doğanın ortak kullanım yasası çiğnenmiş, komşunun payı ziyan edilmiş olur.⁷

Locke, bu iki kısıtlamanın paranın icadıyla ortadan kalktığını belirtir. Paranın icadı ve ortak değişim aracı olarak kabul edilmesi emek yoluyla bir mülkü sahiplenmeye eşdeğer yeni bir alan yaratır. Para kazanmak, bir araziye emek yoluyla sahiplenmek gibi, başkaları için yetersizlik durumu yaratmaz. Para (örneğin altın veya gümüş) istiflemek herhangi bir çürümeye neden olmaz. Diğer bir deyişle, paranın yarattığı alan, Locke'un belirlediği meşruiyet kuralları ile uyumludur.⁸

Madem Tanrı dünyayı tüm insanların ortak kullanımına sundu, özel mülkiyet hakkı talep etmek için herkesin rızasının alınması gerekir diyebiliriz. Locke, doğal bir müşterekten pay alınarak yaratılan mülkiyetin diğer ortakların rızasını gerektirmediği konusunda kesin bir tavır alır. Oysa, ortak mülkiyet içinde olan bir yerin, haberdar olmasak bile, rızamız olmadan özel mülkiyet haline gelmesi, hakkımız olanın eksilmesi demektir. Locke buna karşı, “eğer böyle bir rıza gerekli olsaydı, insanoğlu, Tanrı'nın kendisine vermiş olduğu bolluk içindeki dünyada, açlıktan ölürdü”⁹ der. Öncelikle, yaşamı sürdürme hakkı, evrensel rıza gerekliliğinden ve ihtiyacı olanlarla ahlaki olarak paylaşma yükümlülüğünden önce gelir. Bir meta, özel mülkiyete devredilirken (bu bir arazi olabilir) başkaları için yeterli miktar kalıyorsa, onların onayını almaya ihtiyaç yoktur. Locke burada toprağı

⁶ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, USA:Basic Books, 2013, s.169.

⁷ John Locke, *Two Treatise of Government*, UK: Cambridge University Press, 2005,295.

⁸ a.g.e., 302.

⁹ John Locke, *Two Treatise of Government*, UK: Cambridge University Press, 2005, s.288.

tıpkı hava ve su gibi tükenmez bir meta olarak görür ve bu nedenle, mülk haline getirmek için başkalarının rızasının gerekmediğini düşünür. Toprak ve diğer doğal kaynaklar kıt olduğundan, özel mülkiyet için hala evrensel rızaya ihtiyacımız yok mudur? Locke açısından paranın değişim aracı olarak kullanıma girmesi ile böyle bir rıza almaya gerek kalmamıştır. Paranın biriktirilmesi kimse için yetersizlik durumu yaratmaz, bu nedenle rıza gereksinimi bulunmamaktadır.

C.B. Macpherson'a göre Locke'un başarısı "mülkiyet hakkını doğal hak ve doğal hukuka dayandırmak ve ardından mülkiyet hakkını belirleyen tüm doğal hukuk sınırlarını kaldırmaktı."¹⁰ Locke'un ürettiği doğal hak temelli gerekçelendirmeler, mülkiyetin sadece eşitsiz dağılımının değil, onun sınırsız birikiminin de meşru olduğunu onaylamaktadır.¹¹

3.3 Locke'çu Açıdan Fikri Mülkiyet Gerekçelendirilebilir mi?

Fikri mülkiyet, maddi mülkiyetten daha sonra önem kazandığı için, John Locke daha çok maddi mülkiyet üzerinde durur, fikri mülkiyetten çok fazla bahsetmez. Onun mülkiyet ile ilgili argümanlarını fikri ürünlere taşıdığımızda birçok sorun ortaya çıkmaktadır.

Locke'un maddi mülkiyeti sosyal anlaşma gerektirmeyen doğal bir hak olarak görmesi, fikri mülkiyet için uygulanamaz görünmektedir. Fikri ürünler, hayatta kalmak için depolanan, biriktirilen ve tüketilen, toplum öncesi var olan nesneler değildir. Fikri mülkiyet haklarının tarihsel gelişimi, bu hakların toplumsal anlaşmayı gerektirdiğini, belirli ekonomik ve sosyal koşullar altında ortaya çıktığını ve değiştiğini göstermektedir.

Locke, "Tanrı dünyayı insanların ortak kullanımına sunduğuna göre, özel mülkiyet meşru mudur?"¹² sorusuyla başlamıştı. Bu yaklaşımı fikri mülkiyete uygulamaya çalıştığımızda, önce fikri mülkiyet için, kamusal, Tanrı'nın insanlığın ortak kullanımına sunduğu bir alan var mı diye sormamız gerekir. İnsan yaratıcılığının tüm bilimsel, sanatsal, teknolojik icat, keşif ve yaratıları, entelektüel müşterekler olarak değerlendirilebilir. Ancak fikri mülkiyet üretiminde maddi mülkiyette olduğu gibi kimseye ait olmayan bir ürün söz konusu değildir. Bilim, teknoloji ve sanat alanında ortaya çıkan entelektüel ürünler, önceden var olan bir bilgi ve birikime dayanmaktadır. Bilimsel buluşlar tek bir kişinin aklının sonucu değil, yüzlerce yıllık bilgi, deney ve gözlemin sonucudur. Üretilen herhangi bir fikir, daha önce üretilmiş başka bir fikrin üzerine inşa edilir. Newton ve

¹⁰ C.B Macpherson,, *The Political Theory of Possessive Individualism*, New York:Oxford university Press, 1990, s.199.

¹¹ a.g.e., s.221.

¹² John Locke, *Two Treatise of Government*, UK: Cambridge University Press, 2005, s.286.

Leibniz birbirlerinden habersiz olarak yakın zamanlarda, türev-integral hesaplarını keşfetmişlerdir. İki farklı kişinin yakın zamanlarda benzer buluşlar yapmış olması, benzer toplumsal koşulların ve ortak bilgi birikiminin bu gelişmeyi tetiklediğine işaret etmektedir. Sanat üretiminde de aynı durum söz konusudur. Geçmişte yaratılmış eserlerden ilham alan veya birbirini taklit eden birçok sanat eseri bulunmaktadır. Bilimsel ve sanatsal ürünlerin toplumsal üretime dayalı karakterini düşünürsek, üretici ile ürün arasında birebir ilişki kursak bile, geçmişten gelen toplumsal katkının varlığı reddedilemez.¹³ Yeni bir fikrin dayandığı fikirleri görmezden gelir ve yalnızca son geliştiriciye odaklanırsak, onun katkısının ne olduğunu anlamadan kimi imtiyazlar tanımış oluruz.¹⁴

Fikri ürünler her zaman emek sonucu ortaya çıkmaz. Teknolojik ürünler bazen de tamamen tesadüfen ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar bu tür tesadüflerle çoğunlukla belli bir çaba içerisinde olan kişiler karşılaşmaktaysa da, bilinçli bir çabanın sonucu olmayan, rastlantısal bilimsel veya teknolojik keşif örnekleri de vardır; penisilin, teflon, röntgen gibi birçok teknolojik ürün tesadüfen keşfedilmiştir. Bu tür bir durumda emek ile mülkiyeti ilişkilendirmek zorlaşmaktadır.

Fikri bir ürünü veya yeniliği yaratmak emek, zaman, para ister. Fikri ürünlerin ortaya çıkmasında toplumsal üretim önemli bir yere sahip olsa da, son noktayı belirleyen yaratıcının ya da mucidin emeği ve çabasıdır. Bireyi onurlandırmak ve daha fazla üretimi teşvik etmek için bu çaba karşılığında fikri mülkiyet hakları verilir. Ancak iki farklı kişi aynı konuda emek ve çaba gösterip patent başvurusunda bulunduğunda ilk başvuruda bulunan patent hakkı kazanmaktadır. Ayn Rand’a göre ilk başvuranın patent hakkı kazanması meşrudur çünkü rekabetin geçerli olduğu ortamda sadece bir kişi yarışmayı kazanacaktır. İşin doğası gereği bu sonuca rıza gösterilmelidir.¹⁵ Ayn Rand’ın yaklaşımını kabul edersek, aynı emeği harcamış olsalar bile, iki kişiden biri patent ofisine yakınlığından dolayı on dakika önce başvuruda bulunmuşsa mülkiyet hakkı kazanmakta, diğerinin tüm emeği, çöpe gitmektedir. Ayn Rand’ın bu savı, Locke’un mülkiyeti emek ile temellendirdiği yaklaşıma uymamaktadır çünkü bu örnekte her iki kişi fikri ürüne emeklerini kattıkları halde sadece birisi mülk sahibi olmaktadır.

Çağdaş dünyada yazılımlar, görsel tasarımlar, bilimsel makaleler, film senaryoları gibi fikri ürünler, birçok yazar veya geliştiricinin ortak çabasıyla oluşturulmaktadır. Gruptaki üyelerden biri çok az

¹³ Daniel Attas, Lockean Justification of Intellectual Property *Intellectual Property and Theories of Justice* Ed. By Axel Gosseries, Alain Marciano, Alain Strowel (UK: Palgrave Macmillan, 2008), 44.

¹⁴ a.g.e., 54

¹⁵ Ayn Rand, “Patents and Copyrights”, *Capitalism: the Unknown Ideal*, New York: New American Library, 1966, s.134.

emek verebilir, ancak katkısı diğerlerinden çok daha fazla olabilir. Dolayısıyla fikri mülkiyet ile emek arasında orantısız bir ilişki kurmak oldukça zor görünmektedir.¹⁶

Locke'çu açıdan emeği, fikri ürünlerin mülkiyeti için meşru gerekçe saysak bile, bu kez belirlediği diğer iki koşul engel yaratmaktadır. Fikri ürünlerin depolanması veya çürümesi gibi bir durum söz konusu değildir. Bir fikir kendi başına değil, gelişmiş bir başka fikir aracılığıyla kullanımdan kalkar. Ancak aşı üreten bir şirket, kârı milyarlarca dolara ulaştığı halde fikri mülkiyet patent hakkını başka üreticiler ile paylaşmıyorsa, milyonlarca insanın ölümüne göz yumuyor olabilir. Nozick, aşı firmasının bu davranışını onaylayan bir yorumda bulunur. Ona göre, Locke'un herhangi bir sahiplenmede başkalarına da yeterli miktarda bırakma koşulu ihlal edilmez çünkü o mucit olmasaydı zaten o ürün var olmayacaktı; bu nedenle her hangi bir mağduriyetten söz edilemez.¹⁷ Oysa, ortada bir ürün var olduğuna göre, olmama olasılığı üzerinden mağduriyetin reddedilmesi çok da anlaşılır değildir. Locke'un bozulmama koşulu, fazla stok yaparak başkalarının kullanımını engellemeye veya onlara zarar vermeye karşıdır. Tekel gücünü kullanarak daha fazla para kazanmak için mevcut potansiyelin kullanılmasını engellemek, Locke'un bozulmama sınırlamasını bir bakıma ihlal etmektir ve bu kapsamda o ürünün fikri mülkiyet hakkı Locke'a göre meşru olmayacaktır.

Yetersizlik sınırlaması ise, her hangi bir sahiplenmede, Tanrının tüm insanlığın kullanımına sunduğu nesnelerden başkalarına da yeterli miktarda bırakma koşulunu getirir. Oysa fikri mülkiyet hakkı o ürünün başkaları tarafından kullanımına belli bir süre için sınırlamalar getirmektedir. Bilgisayar yazılım patenti ve lisans hakları, bilgisayar programcılarının kaynak kodlarını değiştirmesini engellemektedir. Covid 19 aşısı lisansları her ülkeye dağıtılıp herkese yeterli miktarda üretilebilecekken sınırlı sayıda insanın erişimine sunulmaktadır. Oysa bilgi ürünleri, birey ve kurumların yanı sıra toplumun da emek ve sermayesi sayesinde üretildiğine göre, yukarıda verilen örneklerde Locke'un mülkiyetin meşruiyeti için öne sürdüğü ortak olandan başkalarına da yeterli miktarda bırakma koşuluna uyulmamaktadır.

Sonuç olarak Locke'un doğal hak temelli yaklaşımı fikri mülkiyeti gerekçelendirmek için yeterli görünmemektedir ve belirlediği mülkiyeti meşru kılan koşullar sağlanamamaktadır.

¹⁶ D. B Resnik,., "A Pluralistic Account of Intellectual Property", *Journal of Business Ethics* cilt 46, sayı 4, 2003, s.323.

¹⁷ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, 2013, s.174.

4. Faydacı Yaklaşım Açısından Fikri Mülkiyet

4.1 Faydacılık ve Fikri Mülkiyet

Faydacılık (Utilitarianism), siyaset ve ahlak felsefesinin en eski düşünce akımlarından biridir. Jeremy Bentham (1748-1832), John Stuart Mill (1806-1873) ve Henry Sidgwick (1838-1900) faydacı düşüncenin temellerini atan filozoflar olarak kabul edilir. 19. yüzyıl İngiliz filozofu ve iktisatçısı John Stuart Mill, “faydanın tüm etik sorularda nihai başvurulacak nokta olduğunu”¹⁸ iddia eder. Mill’e göre diğerlerine kıyasla en fazla yararı sağlayan eylem doğru eylemdir.

Faydacılık, fikri mülkiyet haklarını, uzun vadede toplumsal refahı artırmanın ve yenilikleri (inovasyon) teşvik etmenin bir aracı olarak görmektedir. Bilim ve sanatın ilerlemesi için, yazarlar ve mucitlere teşvik edici olanak ve ödüller sağlanmalıdır. Yararlı yenilikler yapanlar, bazı ayrıcalıklar kazanırken, sonuçta tüm toplum ortaya çıkan yeniliklerden faydalanmaktadır.

Faydacı yaklaşıma getirilen standart eleştiri, önerdiği politikaların sonuçlarına dair güvenilir tahminler yapamamasıdır. Faydacı yaklaşım, ekonomi, psikoloji ve sosyal bilimlerden elde edilen bazı ampirik kanıtlara dayanarak fikri mülkiyet ile sağlanan teşvik ve ödüllerin yararlılığını savunur. Ancak herkes ve her zaman için geçerli bir fayda tanımının olmaması, bu iddiaları haklı çıkarmayı zorlaştırmaktadır.

Çağdaş düşünür ve ekonomist, Amartya Sen ise faydacılığın bireysel özgürlükleri, bireysel hakların kullanımını, yaşam kalitesi gibi konuları öne çıkarmadığını; faydanın sosyal dağılımını bir değerlendirme kriteri olarak almadığını; aksine toplumun bir bütün olarak elde ettiği faydaya baktığını iddia eder.¹⁹ Fikri mülkiyet hakları uluslararası anlaşmalarla belirlenmiştir. Yüksek gelir grubundaki ülkeler hem en fazla patent, telif, lisans gibi fikri mülkiyet ürünü geliştirmekte, hem de en fazla bu hakların yarattığı ekonomik sonuçlardan yararlanmaktadırlar. Ulusların dünya ölçeğinde oluşan faydadan eşit bir şekilde yararlanıldığı söylenemez. Ayrıca bu anlaşmaların yürürlüğe konulmasında güçlü uluslararası şirketlerin oynadığı rol göz ardı edilemez. Sonuçta, yasal çerçevenin büyük şirketler lehine belirlenmesi, istenilen toplumsal faydanın gerçekleşmesini

¹⁸ John Stuart Mill, *On Liberty*, (The Floating Press 2009), 20.

¹⁹ Amartya Sen, *Development as Freedom*, Borzoi Book 2000, 59.

engellemektedir. Şunu biliyoruz ki şirketler, sosyal bir faydası olsa dahi çıkarlarına karşı ise ticari sırlarını açıklamamayı tercih etmektedirler.²⁰

Faydacı yaklaşıma göre, fikri mülkiyet hakları, her zaman doğurduğu olumlu ve olumsuz sonuçları açısından izlenmeli ve sosyal faydayı en üst düzeye çıkarmak için yasalar güncellenmelidir. Ancak beklenen faydanın ne zaman gerçekleşeceği sorusuna verilecek yanıt belirsizliğini korumaktadır. Kısa vadede faydalı gibi görünen bazı yenilikler uzun vadede olumsuz sonuçlar doğurmaktadır. Motorlu taşıtların icadı insan hayatını kolaylaştırmış ve bu taşıtlar başlıca ulaşım aracı haline gelmiştir, ancak bu buluş şehir hayatının vazgeçilmez bir unsuru olarak günümüzde iklim değişikliğinin ana nedenlerinden biridir.²¹ Başka bir çarpıcı örnek olarak plastiği verebiliriz. Günlük hayatımızın bir çok alanında kolaylıklar sağlayan plastik ürünler, bir petrol türevi olarak, karbon salınım artışına ek olarak, günümüzde doğanın kirlenmesinin de baş sorumlularından birisidir.

4.2 Ampirik Değerlendirme

Fikri mülkiyet hakları, doğal hak yaklaşımından ziyade faydacılık yoluyla gerekçelendirilir. Tek bir faydacı yaklaşımdan söz edilmese bile, günümüzde egemen olan faydacı yaklaşım, mülkiyeti büyük ölçüde ekonomik fayda üzerinden analiz eder.²² Faydacı düşüncenin fikri mülkiyetin meşruiyetini savunan argümanları, ekonomik beklentilere dayandığı için, ekonomik sonuçlara göre değerlendirilmelidir. Bu bölümde faydacılığa ilişkin bir önceki bölümde getirilen eleştirileri doğrulayan ampirik örnekler üzerinde durulacaktır. Özellikle, yeniliklerin teşvik edilmesi, uluslararası refahın artırılması gibi faydacı hedeflerin geçerliliği sorgulanacaktır.

Günümüzde, fikri mülkiyet hakları uluslararası anlaşmalarla belirlenmiştir ve anlaşmaya dahil olan ülkeler iç mevzuatlarını buna uyumlu hale getirmişlerdir. Fikri Mülkiyet Haklarının Ticaretle İlgili Yönleri (Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights - TRIPS) anlaşması 123 ülke tarafından 15 Nisan 1994 yılında imzalanmıştır. Anlaşmanın yedinci maddesi, fikri mülkiyet haklarının, toplumlara refah artışı getireceği beklentisini vurgular. TRIPS anlaşması, bilgisayar programı lisanslarından edebi eserlerin telif haklarına, mikroorganizmalar ve bunların üretim

²⁰ D. B Resnik,., “A Pluralistic Account of Intellectual Property”, *Journal of Business Ethics* Cilt 46, sayı 4 2003, s.326.

²¹ Daniel Attas, “Lockean Justification of Intellectual Property”, *Intellectual Property and Theories of Justice* Ed. By Axel Gosseries, Alain Marciano, Alain Strowel UK: Palgrave Macmillan, 2008, s.49.

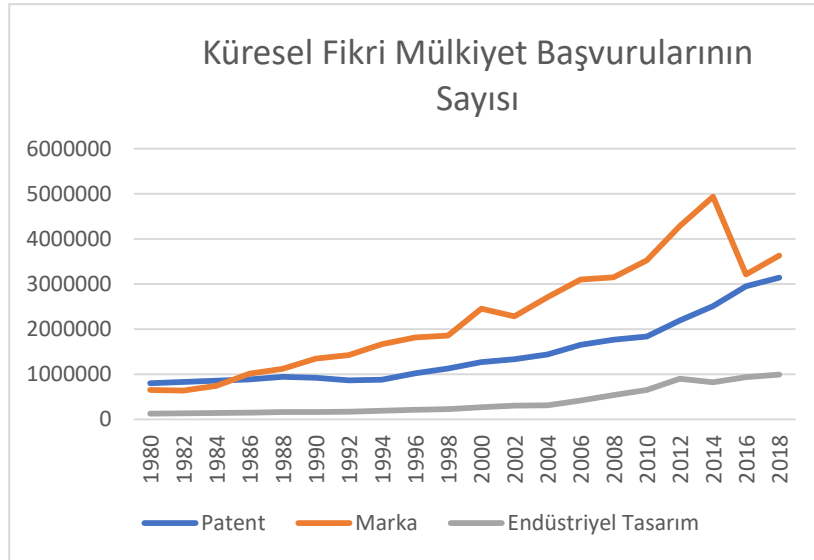
²² Alexander, Gregory S., and Eduardo Moisés Peñalver. *An Introduction to Property Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, s.11.

süreçlerine ilişkin patentlere kadar çok çeşitli fikri ürünlerle ilgilidir. Dijital teknoloji ve biyo-teknoloji, 21. yüzyılın önde gelen üretim alanları olarak bu anlaşmanın çerçevesi içindedir.²³

TRIPS anlaşmasının yarattığı fikri mülkiyet rejimi, bu anlaşmayı imzalayan ülkeler için olumlu sonuçlar doğurmakta mıdır? Anlaşmalar özellikle ekonomisi güçlü ülkeler tarafından gündeme getirilmiş ve savunulmuştur. Her ülke, içinde bulunduğu ekonomik gelir grubuna göre bu anlaşmadan farklı şekilde etkilenmektedir. Bu açıdan soruyu şu şekilde değiştirmek gerekecektir: TRIPS anlaşması farklı gelir gruplarındaki ülkeler için ne tür sonuçlar doğurmaktadır?

Faydacılık argümanlarının özellikle ampirik sonuçlar yoluyla değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştim. Bu çalışmada Dünya Fikri Mülkiyet Organizasyonu (WIPO: World Intellectual Property Organization) ve Dünya Bankası istatistiklerinden yararlanarak aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır: Şekil 1'de 1980 den 2018 kadar dünya üzerinde yapılan patent, endüstriyel tasarım ve marka başvurularının sayısal gelişimi görülmektedir.

Şekil 1 Küresel Fikri Mülkiyet Başvurularının Sayısı



(Kaynak: WIPO ²⁴)

²³ Peter Drahos, John Braithwaite, *Information Feudalism*, London :Earthscan Publications Ltd, 2002, s.10.

²⁴ Dünya Fikri Mülkiyet Organizasyonu (WIPO) <https://www3.wipo.int/ipstats/keyindex.htm> istatistiklerinden derlenmiştir. Gamze Nazan Bedirhanoğlu Balaban'a ait "Topologies Of Global Governance In Geneva: Fragmentation Of The Intellectual Property Regime", (Doktora tezi, Binghamton University State University of New York 2018), tezinde yer alan benzer grafik örnek alınarak 2018 yılına kadar genişletilmiştir (E. Özmacun).

Şekil 1 deki değerlere göre ortalama yıllık artış yüzdeleri, TRIPS anlaşması öncesi (1994) ve sonrası için ayrı ayrı hesaplandığında aşağıdaki tablo ortaya çıkmaktadır:

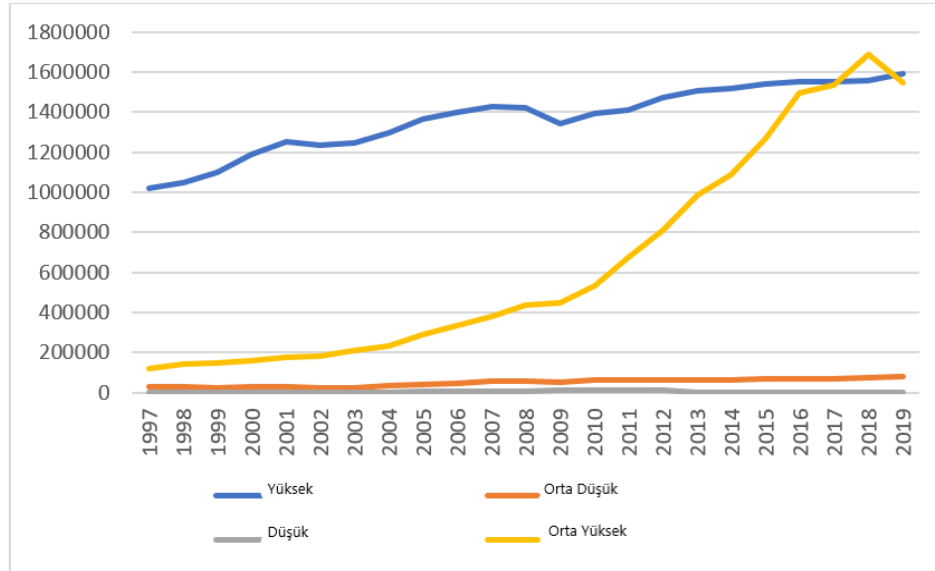
Tablo 1 Ortalama yıllık artış yüzdeleri

	1980-1994 %	1994-2018 %
Patent	0,658	10,74
Marka	11,187	4,90
Endüstriyel Tasarım	3,784	17,44

Bu tabloya göre TRIPS anlaşması sonrasında (1994-2018 arasındaki yıllarda), ortalama yıllık artış yüzdesi, patent için 1980-1994 dönemine kıyasla 16,5, endüstriyel tasarım ise 4,6 kat artmıştır. Bu durum TRIPS anlaşmasının patent ve endüstriyel tasarım ile ilgili başvuruları önemli ölçüde teşvik ettiğini göstermektedir.

Şekil 2 de patent başvurularının özellikle yüksek ve orta yüksek gelir seviyesine sahip olan ülkelerden yapıldığını görmekteyiz.

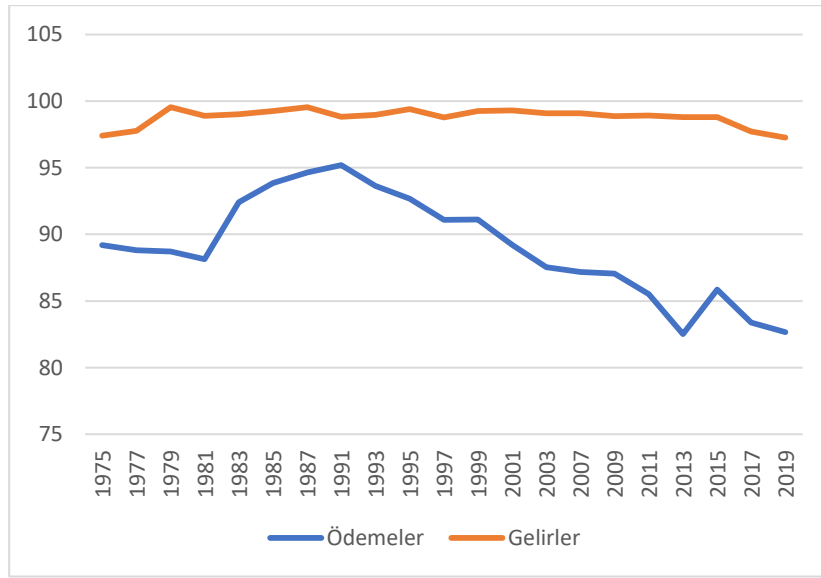
Şekil 2 Gelir Düzeyine Göre Patent Başvuruları



(Kaynak: WIPO ²⁵)

1994 yılından bu yana tüm dünyada fikri mülkiyet kullanımına ilişkin toplam ödemeler ve gelirler değerlendirildiğinde, Şekil 3’te görüldüğü gibi, 1995 yılından itibaren yüksek gelirli ülkelerin dünya ölçeğindeki ödeme payları azalırken, gelir payları pek değişmemiştir. Bu durum, alt gelir düzeyindeki ülkelere yüksek gelirli ülkelere doğru bir sermaye aktarımı olduğunu göstermektedir.

Şekil 3 Yüksek Gelirli Ülkelerin Fikri Mülkiyet Kullanımına İlişkin Dünyadaki Toplam Ödemelerdeki Payı (Ödemeler Dengesi)



(Kaynak: Dünya Bankası ²⁶)

Fikri mülkiyet hakları tüm ulusların değil, yüksek gelirli ulusların yararına sonuç vermiştir. Bu durumu farklı çalışmalar da teyit etmektedir. TRIPS anlaşması, Ha-Joon Chang’a göre, “gelişmekte olan ülkelere birçok yönden önemli maliyetler yüklerken, onlara doğrudan veya dolaylı bir fayda

²⁵ Dünya Fikri Mülkiyet Organizasyonu (WIPO) <https://www3.wipo.int/ipstats/keyindex.htm> istatistiklerinden derlenmiştir. Gamze Nazan Bedirhanoğlu Balaban a ait “*Topologies Of Global Governance In Geneva: Fragmentation Of The Intellectual Property Regime*, Doktora Tezi, Binghamton University State University of New York 2018), tezinde yer alan benzer grafik örnek alınarak 2019 yılına kadar genişletilmiştir (E. Özmacun).

²⁶ Dünya Bankası istatistiklerinden <https://databank.worldbank.org/source/2?series=NY.GDP.MKTP.CD&country=HIC&l=en,en,en#> derlenmiştir. Gamze Nazan Bedirhanoğlu Balaban a ait “*Topologies Of Global Governance In Geneva: Fragmentation Of The Intellectual Property Regime*, (Doktora Tezi, Binghamton University State University of New York 2018), tezinde yer alan benzer grafik örnek alınarak 2019 yılına kadar genişletilmiştir (E. Özmacun).

getirmemektedir.”²⁷ Dünya Bankası “Küresel Ekonomik Beklentiler ve Gelişmekte Olan Ülkeler 2002” raporu, fikri mülkiyet haklarının gelişmekte olan ekonomiler üzerindeki olumsuz etkilerinin altını çizmektedir. Raporda, fikri mülkiyet ürünlerinin çoğunluğu sanayileşmiş ülkelerde üretildiği için, TRIPS anlaşmasının fikri mülkiyet ile ilgili kuralları bu ülkeler lehine değiştirdiği belirtilmektedir.²⁸

Nobel ödüllü ekonomist Joseph E. Stiglitz ve Giovanni Dosi, “Gelişmiş Ülkelerden Bazı Derslerle Fikri Mülkiyet Haklarının Kalkınma Sürecindeki Rolü: Bir Giriş” adlı makalelerinde şunu belirtmektedir: “TRIPS ' den önce, gevşek fikri mülkiyet hakları rejimleri altında elde edilen muadil ilaçlar, gelişmekte olan ülkelerde bu ilaçların maliyetini önemli ölçüde azaltabiliyordu. Buna canlı bir örnek, HIV virüsüne karşı antiretroviral ilaçların maliyetini %70-98 arasında azaltabilen muadil ilaçlardır.”²⁹

TRIPS anlaşması sonrasında bazı muadil ilaçların üretimi yasaklanmış ve kimi durumlarda bu ilaçlarla ilgili yenilik yapma hakkı engellenmiştir. Düşük gelirli ülkelerde yaşayan insanların sağlıkları için ayırdıkları bütçe sınırlıdır; yerel ilaç şirketlerinin yeni ilaçlar için Ar-Ge'ye yatırım yapacak ekonomik güçleri çoğunlukla bulunmamaktadır. Oluşan tekelleşme ucuz üretimi ve toplumsal faydayı engellemektedir.

TRIPS anlaşmasının gerçekleşmesinde çok etkili olan Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Fikri Mülkiyet Komitesi (IPC), 13 büyük ABD şirketinden oluşmaktaydı: Bristol-Myers, DuPont, FMC Corporation, General Electric, General Motors, Hewlett-Packard, IBM, Johnson & Johnson, Merck, Monsanto, Pfizer, Rockwell International ve Warner Communications.³⁰ Bu şirketlerin istekleri doğrultusundan şekillenen anlaşma, bilgi ithal etmesi gereken görece yoksul ülkelere olumsuz sonuçlar getirmektedir. Son dönemde gelişmiş ve azgelişmiş ülkeler arasındaki Covid 19 aşılarna erişimdeki eşitsizlik güçlü bir örnek olarak karşımızda durmaktadır. Patent kısıtlamaları nedeniyle, az gelişmiş ülkelerde insanlar bu ilaçlara erişememekte, aşı üreten şirketler ise patent haklarını tüm insanlığın kullanımına açmayı reddetmektedirler.

²⁷ Ha-Joon Chang Intellectual Property Rights and Economic Development: Historical lessons and emerging issues, *Journal of Human Development: A Multi-Disciplinary Journal for People-Centered Development*, (2001): 2:2, s.304.

²⁸ World Bank Report, *Global Economic Prospects and the Developing Countries* 2002, Washington, DC.

²⁹ Giovanni Dosi, Joseph E Stiglitz., “The Role of Intellectual Property Rights in the Development Process, with Some Lessons from Developed Countries: An Introduction” *Intellectual Property Rights*. Ed. By Mario Cimoli, Giovanni Dosi, Keith E. Maskus, Ruth L. Okediji, Jerome H. Reichman, Joseph E. Stiglitz, UK: Oxford University Press, 2014, s.34.

³⁰ Peter Drahos, John Braithwaite, *Information Feudalism*: London: Earthscan Publications Ltd, 2002, s.118.

E. Richard Gold ve Erica Shadeed, ekonomik kalkınma ve fikri mülkiyet sistemi arasındaki ilişkiyi açıklamaya yönelik literatür taramasına dayanan çalışmalarında, “artan fikri mülkiyet koruma düzeylerinin yenilik ve büyüme üzerinde hem olumlu hem de olumsuz etkiye sahip olduğunu göstermektedir”³¹ sonucuna varmaktadır. Patent hakları, bir yandan araştırma ve geliştirme faaliyetlerini teşvik ederken diğer yandan yeni fikirlerin oluşmasını engelleyebilmekte ve yenilik yapma maliyetlerini artırmaktadır.³² Bununla ilgili olarak James Watt örneği verilebilir. James Watt'ın 1769 yılında aldığı patent buhar motorunun verimliliğini artırmış ve sanayi devrimine önemli katkıları olmuştur. Ancak, bu patent birkaç on yıl boyunca bu tür motorlar için yapılacak yenilikleri engellemiştir. Daha güncel bir örnek ise, Microsoft firmasının Internet Explorer'ı Windows işletim sistemine sıfır fiyatla entegre etmesidir. Bu yolla Netscape'in Internet Explorer ile rekabet etmesi engellenmiştir. Microsoft, Avrupa, Amerika ve Asya'da rekabete aykırı uygulamalarla suçlanmasına ve bu uygulamalara son vermeyi kabul etmesine rağmen, Netscape piyasadan silinmiştir.

Fikri mülkiyeti haklarını kimi icat ve keşif için teşvik edici olarak görsek bile, birçok yeni fikrin ve icadın fikri mülkiyet olmadan üretildiğini de biliyoruz. Jonas Salk tarafından icat edilen çocuk felci aşısı, Gutenberg'in matbaayı icat etmesi, çağdaş dünyada devlet kurumları tarafından geliştirilen birçok askeri ve uzay programına ait ürünler vb.³³ buna örnek gösterilebilir. Michele Boldrin ve David K. Levine, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki 60 yıl içinde yazılım endüstrisindeki gelişmeleri bu iddiaya dayanak olarak göstermektedir.³⁴ Bu örnekler açısından baktığımızda kimi yenilik ve icatların ortaya çıkma nedenleri, faydacı anlayışın ileri sürdüğü fikri mülkiyet gerekçeleri içine sığmamaktadır.

4.3 Faydacı Açından Fikri Mülkiyet Gerekçelendirilebilir mi?

Fikri mülkiyeti sosyal fayda temelinde haklı çıkarmaya çalıştığımızda, ampirik sonuçlar, bu beklentinin yerine getirildiğine dair net bir yanıt vermemektedir. Her ülke için sosyal refahı artırmak yerine, gelişmiş ülkeler lehine ekonomik sonuçlar doğurduğunu Dünya Bankası istatistikleri

³¹ E. Richard Gold, Erica Shadeed , *Does intellectual property lead to economic growth? Insights from a novel IP dataset*, Regulation & Governance (2017), <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/rego.12165> Erişim tarihi: 30 Mayıs 2022.

³² a.g.e.

³³ Daniel Attas, “Lockean Justification of Intellectual Property”, *Intellectual Property and Theories of Justice* Ed. By Axel Gosseries, Alain Marciano, Alain Strowel ,UK: Palgrave Macmillan, 200, s.49.

³⁴ Michele Boldrin, , and David K Levine,. *Against Intellectual Monopoly*. New York: Cambridge University Press, 2008, s.15.

üzerinden örneklemişim. Amatrıya Sen'in faydacı yaklaşıma getirdiği, faydanın toplumsal kesimlere dağılımını değil, genel faydayı önemsediği eleştirisi, fikri mülkiyet haklarının uluslararası düzeyde yarattığı sonuçlar açısından doğrulanmaktadır. Bu durum var olan toplumlararası eşitsizliklerin daha fazla artmasına, belli tekellerin zenginleşmesine neden olmaktadır. Fikri mülkiyetin yenilikleri teşvik edeceği ile ilgili faydacı argüman ekonomistler açısından her durumda geçerli değildir, kimi zaman yenilikleri engelleyici sonuçlar doğurmaktadır.

Faydacı yaklaşım, temel olarak fikri mülkiyet haklarının toplumsal faydayı artıracağını ve yenilikleri teşvik edeceğini iddia eder. Ancak her iki iddia için karşı örnekler konulabilmektedir. Bu nedenle faydacı yaklaşımın fikri mülkiyeti meşrulaştırma gerekçeleri tatmin edici değildir.

5. Sonuç

Bu çalışmada “fikri mülkiyet” ile ilgili bir kavram eleştirisi yapmayı amaçladım. Fikri mülkiyetin meşruiyeti konusunda doğal hak ve faydacılık temelli argümanların ne derece sağlam olduklarını sorgulamaya çalıştım. Bu iki yaklaşımın temel argümanları fikri mülkiyeti meşrulaştırmak için tatmin edici gerekçeler sunamamaktadır. Locke'un doğal hak temelli argümanları açısından baktığımızda, fikri ürünlerin toplumsal üretimden bağımsız olmayışı, bu ürünleri bireysel emek üzerinden meşrulaştırmamızı zorlaştırmaktadır. Faydacı açıdan baktığımızda ise fikri mülkiyet haklarının yeniliği teşvik edeceği ve uzun vadede toplumsal yarar getireceği iddialarına rağmen, pratikte uluslararası eşitsizlikleri artırmak, tekellerin oluşumuna hizmet etmek gibi sonuçlar doğurduğu görölmektedir. Var olan fikri mülkiyet rejimi güçlü ölkelerin ve firmaların yararına şekillenmiştir ve tüm insanlığın ortak entelektüel birikimi üzerinde mutlak egemenlik kurmaktadır.

Değerlendirmelerim her iki yaklaşımın temel argümanları üzerinden yapılmıştır, fikri mülkiyeti tamamen reddetmeyi amaçlamamaktadır. Ancak öne çıkan bu anlayışların fikri mülkiyeti gerekçelendirmede yetersiz olduklarının altı çizilmeye çalışılmıştır.

Not: Bu çalışmayı gözden geçirip, değerli katkı ve eleştirilerini paylaşan Esra Cesur Erdem, Sinan Okar ve Derya Sakin'e çok teşekkür ederim.

6. Kaynakça

Alexander Gregory S., Peñalver Eduardo Moisés . An Introduction to Property Theory, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Attas Daniel , “Lockean Justification of Intellectual Property”, Intellectual Property and Theories of Justice Ed. By Axel Gosseries, Alain Marciano, Alain Strowel UK: Palgrave Macmillan, 2008.

Bedirhanoglu Gamze Nazan Balaban, Topologies Of Global Governance In Geneva: Fragmentation Of The Intellectual Property Regime, (Doktora Tezi., Binghamton University State University of New York 2018).

Boldrin Michele , Levine David K., Against Intellectual Monopoly. New York: Cambridge University Press, 2008.

Draho Peter , Braithwaite John, Information Feudalism, Earthscan Publications Ltd, London 2002.

Chang Ha-Joon, (2001): Intellectual Property Rights and Economic Development: Historical lessons and emerging issues, Journal of Human Development: A Multi-Disciplinary Journal for People-Centered Development, 2:2, 287-309 <http://dx.doi.org/10.1080/14649880120067293>

Dosi Giovanni , Stiglitz Joseph E “The Role of Intellectual Property Rights in the Development Process, with Some Lessons from Developed Countries: An Introduction” in Intellectual Property Rights. Ed. Mario Cimoli, Giovanni Dosi, Keith E. Maskus, Ruth L. Okediji, Jerome H. Reichman, Joseph E. Stiglitz, UK: Oxford University Press, 2014.

Gold E. Richard, Shadeed Erica, Does intellectual property lead to economic growth? Insights from a novel IP dataset, Regulation & Governance (2017), <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/rego.12165>

Hall Bronwyn H, Harhoff Dietmar , Recent Research on the Economics of Patents, https://www.nber.org/system/files/working_papers/w17773/w17773.pdf

Locke John, Two Treatise of Government, UK: Cambridge University Press, 2005.

Macpherson C.B., The Political Theory of Possessive Individualism, Oxford university Press. 1990.

Merges Robert P., Justifying Intellectual Property. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.

Mill John Stuart, On Liberty, The Floating Press 2009.

Nozick Robert, Anarchy, State, and Utopia, Basic Books, 2013.

Rand Ayn, “Patents and Copyrights,” Capitalism: the Unknown Ideal, New York: New American Library, 1966.

Resnik D. B., “A Pluralistic Account of Intellectual Property”, Journal of Business Ethics cilt 46, sayı 4, 2003.

Sen Amartya, Development as Freedom, Borzoi Book 2000.

World Bank Report “Global Economic Prospects and the Developing Countries 2002”, Washington DC.

FEMINIST FELSEFE İÇİN JACQUES DERRIDA’NIN ÖNEMİ

Zehra Türk¹

GİRİŞ

Feminist Felsefe, 19. Yüzyıldan itibaren felsefenin bir alt disiplini olarak ortaya çıkmış ve feminist davalara destek olmak amacıyla kullanılan felsefî bir yöntemdir. Kitleleşme dönüm aşamalarından geçen Feminist Felsefeden doğan “Birinci Dalga Feminizm”in ilgilendiği konular çoğunlukla; eğitim, iş yaşamında, mülkiyet haklarında, dini alanda ve sosyal alanlarda fırsat eşitliği gibi konularla birlikte yasal hakların güvence altına alınması ilgilidir. İkinci Dalga feminist hareketi, yasal hakların güvence altına alınması da dahil olmak üzere; cinsellik, üreme hakları, emek, aile ve iş ortamlarındaki eşitsizliklerle ilgileniyordu. İlk iki dalganın hedef aldığı kitle ağırlıklı olarak batılı beyaz kadınlardı. İkinci dalga feminizme tepki olarak Post modern feminizm terimi kullanılmaya başlandı. Üçüncü dalga feminizm hareketi ise; önceki dalgalardaki hedefleri benimsemelerine rağmen bunları yeterli görmeyerek kapsamının genişletilmesi gerektiğini savunmanın yanı sıra ırk ve cinsel yönelim ayrımı gözetmeyerek daha kapsayıcı bir hedef ve kitleye sahip olmuşlardır. Üçüncü dalga feminist hareketi cinsel tacizlerle mücadele etmeyi ve kadınların iktidar pozisyonunda daha fazla yer edinebilmelerini sağlamayı amaçlamıştır. 2013’ten itibaren var olan Dördüncü dalga feminizm hareketi ise kadınların sosyal mecralarda güçlenmesini amaçlayan bir harekettir. Bu hareket, dijital platformları kullanıp özgürce cinsiyet ve cinsel yönelimleri olumlamaya gayret eden bir harekettir.

Genel anlamda, Feminist hareketlerden de görebileceğimiz üzere, modern çağda ve modern dünyada kadınlar yüzyıllardır yaşadıkları adaletsizliklere bir son vermeye çalışmakta ve bunun için hayli çaba sarf etmektedirler.

Jacques Derrida ile Anlam

Derrida’nın Felsefeye en önemli katkılarından biri post yapısalci bir eleştiri olan yapışöküm eleştirisidir. Yapışöküm veya dekonstrüksiyon, ilk kez post-yapısalci düşünür Jacques Derrida tarafından kullanılan bir terimdir. Derridanın kendi tanımı ile Yapışöküm, “Bir cümlede sözcüklerin kuruluşunun dizilişini bozmak, bir bütünün parçalarını birbirinden sökmek. Uzağa taşımak amacıyla

¹ *Çankırı Karatekin Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yüksek Lisans Öğrencisi

makineyi sökmek... dizelerin yapısını çözmek, ölçüyü ortadan kaldırmakla, onları düz yazıya benzer kılmak. Yapısı çözülmek, Yapılanışı yitirmek.”² Derrida’nın yapısökümü anlamlandırması, yıkmaktan ziyade nasıl yapıldığını anlama gayretiyle birlikte yeniden yapılış sürecine dair olan bir incelemedir. Kesin hatları olmayan bir araç olduğu kabulüne dayanarak eski metinlerin yeni anlamlarını onları yeniden yapılandırarak inşa eden post modern eleştirel yaklaşımdır. Derrida’ya göre felsefi problemlerde yeni ve güncel olanı takip etmek gerekmektedir. Jacques Derrida’da güncel bir problem olan dil ve anlama değinmiş aynı zamanda anlamı da bir yapıbozuma uğratmıştır ve dilin bir iletişim aracı olarak kullanılması ile aktarılacak istenen şeyin temsil ettiği imgeler arasındaki bağlamı eleştirmektedir.

İnsan, iletişim kurabilmek, toplum içerisinde var olabilmek ve toplumsal ilişkilerini sağlayabilmek amacıyla dili kullanmak mecburiyetindedir. Buna karşın kullandığımız sözcükler tamamıyla anlatmak istediğimiz şeyi ifade edemez. Bir insanın başka bir insan ile tam anlamıyla iletişim kurabilmesi mümkün değildir. Her birimizin zihninde oluşan imge farklıdır. Bu farklılıklar sözcüklere ve anlamlara şüphe ile bakmamız gerektiğine işaret eder. Yine de bir örnek vermemiz gerekirse; bir kedi ile yaşadığımız sevimli bir anı anlatmak istediğimizde karşıımızdaki kişinin zihninde kedi imgesinin karşılığını bilemeyecek, aktarmak istediğimiz sevimli anı karşıımızdaki kişinin kediye olan hoş bulma, tikslenme ve korkma gibi duygu durumları ile zihninde nasıl canlandırabileceğini bilemeyeceğiz. Can Yücel’in “En Uzak Mesafe” isimli şiirinde de söylediği gibi: “Dünyadaki en uzak mesafe iki zihin arasındaki mesafedir.” Bu durumda bir iletişimin mümkün olup olmadığını düşünmemiz gerekmektedir.

“Dil göstergelerden oluşan bir dizgedir.” Söyleminde bulunan yapısalci ve dilbilimci Saussure’e göre bu dizgenin iki yönü vardır: “Gösteren ve gösterilen. Gösteren yazılı veya sözlü ifade, gösterilen ise zihnimizde oluşan imgedir.”³ Derrida ise Yazı ve Fark’taki tartışmasında sözün yazıya üstün olduğuna işaret etmektedir. Sözün yazıya üstün olmasını anlamın doğru aktarılmasına daha çok imkan sağladığı için tercih etmek mümkündür. Her iki durumu da dikkate aldığımız zaman zihnimizde karşılık bulan sözcükler daha önce edinmiş olduğumuz deneyimlerden birer izler taşır. Bu sebeple bu izlere sahip olmayan bir kişi ile daha önce bu izlere sahip olan bir kişinin anladığı şey farklı olmaktadır. Derrida, bir iletişim için yazılı olmasından ziyade sözlü olmasını, iletişim kuracağı kişi veya kişilerin o an içerisinde bulunması gerektiğini söyler. Yani Derrida’ya

² Kasım KÜÇÜKALP, *Jacques Derrida* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020).

³ Şaban Köktürk ve Semra Eyri, “DİL BİLİM VE GÖSTERGEBİLİM: FERDINAND DE SAUSSURE VE GÖSTERGEBİLİMİ ANLAMAK”, 2013, 124-25.

göre bir sözcük kullanılacaksa o sözcüğün oluşturacağı izi karşı taraf da görmeli ve o kişi de bu sözsel anlatıyı deneyimlemelidir. Aksi takdirde anlatılmak istenilen şeyler her zaman eksik ya da yanlış anlaşılacaktır.

Feminizm için Derrida

Post modernizm, genel içinde kaybedilen tikelin sesi olmaya çalışır. “Feminizmin post modern olması demek feminizmin post modern düşüncenin eleştirel ve şüpheci tavrının etkisinde kalması olarak yorumlanabilir. Post modernizmle feminizm arasındaki ilişkide en fazla Derrida ile Lacan’ın yazılarının etkisi olduğunu söyleyebiliriz.”⁴ Post modern düşüncede, hakikat ve doğruluk kavramlarına hep bir şüphe ile bakmaktadır. “Judith Butler; Her şey söylemden ibarettir, özne öldü, gerçeklik diye bir şey yoktur, bunun yerine sadece temsiller vardır biçimdeki ifadelerin hepsinin post modernizme ya da post yapısalcılığa atfedilmesinin pek çok fikir ve yaklaşım farklılıklarının tek bir potada eritilmesi anlamına gelebileceğini söyler.”⁵ “Özne ve nesnenin birer kurgu olduğunu düşünen Nietzsche, her eylemin ardında özgürce düşünen ve eyleyen bir özne varsayımının modern düşüncenin bir kurgusu olduğunu ileri sürer. Ve özne varsayımı Nietzsche’de gramere bağlı düşünce yapımızın bir sonucu olarak ortaya çıkar. Çünkü gramere bağlı bir düşünce her fiilin bir faili olması gerektiği kabulünden hareketle birlikli ve bütünlüklü bir özne varsayar.”⁶ Şu anda eleştiriye tabii tutulan fiillerin tek bir öznesi olduğunu kabul etmek doğru olmayacaktır. Örneğin savaşların ve barışların ya da gelişimin ve geri kalmışlığın tek başına otoritenin sorumluluğunda olmadığını en temelinde otoritenin hitap ettiği kitlelerin de medeniyet seviyelerinin etkili olduğunu söylememiz mümkündür.

Derrida, karşıtlığa dayalı düşünme yerine karşıt terimlerden birinin diğeri içinde bulunacağı bir düşünme yöntemi olan yapısökümü önerir. Yapısöküm bir yıkım ve bir tahrip değil bir anlama gayretidir. Derrida, önerdiği bu metotla özne nesne, yanlış doğru, ruh beden, kadın erkek gibi karşıtlıklarla düşünme alışkanlığımızdan vazgeçebileceğimizi düşünür. Örneğin bir yasanın adil olup olmadığının eleştirisine olanak sağlayan şey aslında yasanın üzerindeki adalettir. Bütün yasalar adil olmaktan çıksa dahi adilliği ve adaleti eleştirebiliriz. Irkçılık ve din ayrımcılıklarına karşı mücadele vermiş olan Derrida, adaletin uygulanmasında güç arar. Bu güç hiyerarşik bir güçtür ve

⁴ Derya AYBAKAN SALİYA, “Feminizm ve Postmodern Feminizm”, *Özne Felsefe ve Bilim Yazıları* Feminizm ve Felsefe (2013): 275-89.

⁵ AYBAKAN SALİYA.

⁶ AYBAKAN SALİYA.

şiddet içeren bir güç olduğu söylenmez. Derrida'nın eleştirel yöntemi burada da etkili olmaktadır. Bununla birlikte karşıtlıkların var olduğu her durumun şiddet barındırdığını söyleyen Derrida, kadın erkek, eril dişil savaş ve barış gibi karşıtlıklarda şiddetin var olduğunu söylemekle birlikte sürekli ezenin sesinin duyulmasını doğru bulmaz. Derrida bağlamında bu karşıtlıklar yapı sökümü uğratılmalıdır. Yeni bir dil oluşturmak zor olsa da eril dili kabul etmek alışılmış ve bilindik bir yol olarak kolay gelmektedir. Bununla birlikte kabulü kolay olan bu durumun da eleştirisi yapılmalıdır.

Derrida “Her şey erkin ürünü ise, o zaman hiçbir şey düzeltilebilir nitelikte değildir ve bu erkin bunaltıcı aynılığından sızan tek umut ışığı kısa erteleme dönemleridir.”⁷ cümlesinde anlamların kayabildiği ve çoklu yorumlamalara açık olmasının tek umudun karşıtlıkların arasında bir ortayı bulmak olduğunu belirtmektedir.

Ataerkin sistem; ev içerisinde, sosyal alanlarda ve hukuk karşısında hüküm sürmeye ve desteklenmeye devam edilmektedir. Ataerkin Felç Devletinde yoksun bırakılmış, ezilen olarak kadını şu cümlelerle daha iyi anlayabiliriz. “Gerçekten de son derece dişil karşıtı bir toplum içerisinde erkeklerin toplu olarak kadınları bir şeylerden mahrum bıraktığı, kendi paranoyak korkularını bizlerde somutlaştırarak bize düşman gibi saldırdıkları, kadın düşmanı bir uygarlık içinde yaşıyoruz.”⁸ Köklü bir değişim belki de şu an için mümkün değildir fakat yapı sökücü bir dönüşüm hareketliliği başlatılmalıdır.

Feminizm, bilindiği üzere kadın erkek eşitliğini ve ataerkin dilini altüst etmeyi amaçlamıştır. Tarihler boyu kadının ezildiği, hor görüldüğü, hakkının verilmediği, köle gibi kullanıldığı ve ticaretinin yapıldığı su götürmez bir gerçektir. Hala kadının baskılanması, neslin devamlılığı haricinde ikincil planda tutulması, kadının cinsel kimliği de dahil olmak üzere sosyal ve de cinsiyetine dair bir kimlik oluşturmaması eril dilin boyunduruğunu kabul etmesi beklenmektedir. Burada sözünü ettiğimiz cinsiyet, biyolojik cinsiyetin dışında toplumun inşaa ettiği cinsiyettir.

Fransız feministlerin Post modern feministler, kadınların yaşadığı mağduriyetten söz ederken bunlara ek olarak erkeklerinde mağdur olabileceklerinden söz etmektedirler. Yüzyıllardır süregelen fuhşa zorlanmalar, ticaretlerinin yapılması yalnızca kadın cinsiyetine mahsus olan bir durum değildi, bu durumlardan mağdur olan erkek cinsiyetine sahip bireylerin oldukları da bilinmektedir. Kadının özgürlüğü gibi erkeğin de özgürlüğü feminizmin konusu olmalıdır. Post modern feministlere göre erkeklerde cinsiyet rollerinden ötürü tıpkı kadınlar gibi zorbalığa maruz bırakılmaktadır. Yalnızca

⁷ Roy BOYNE, *Foucault ve Derrida'da Feminizm ve Ayırım* (İstanbul: Sel Yayınları, 2017).

⁸ BOYNE.

kadın ve erkek cinsiyetlerinin uğramış olduğu haksızlıklardan söz etmek de eksik kalmaktadır. Feminist kuram evrenselci, çoğulcu ve kapsayıcı olmalıdır. Bu kapsam içerisine çoğulcu kimlik anlayışlarını da dahil etmeli, cinsiyetin yanı sıra cinsel yönelimlerinde haklarına sahip çıkmalıdır. Bu konuyla ilgili teori ve pratik arasındaki bağı yaşama dökme fikri ile modern çağda cinsiyet ve cinsellik problemlerinde belli bir yol kat edilebilmektedir. Teori ve pratik arasında feminist felsefeye yapılabilecek yapısökümcü bir eleştiri ile karşıt kavramların içkin olduklarının farkındalığının oluşması adına bir köprü kurulmasıyla aşılabilecek problemler olduğunu kabul etmek gerekir. Birçok çağdaş felsefe problemleri için geçerli olabilecek çözüm yolu, teori ve pratik arasında bir bağlantı kurmak ve bu çözüm yolunun hayata karışmasına izin vermektir.

Kadın ve erkek karşıtlıkları için yapılabilecek en önemli eleştiri cinsiyetleri siyah ya da beyaz olarak gruplaştırmadan hepsinin aslında aynılığı ifade ettiğini öteki denilen cinsin aslında diğerinin varlığı ile oluştuğunu bilmektir. Burada anlaşılması gereken nokta bir grubun neden öteki konumda olmasıdır. Bu grubun diğer gruplar üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğunu ve öteki olmayan grup ile aralarında nasıl farklar olduğunu anlamak gerekmektedir. O halde yapısökümün karşıt ikilikleri tersine çevirmediğini karşıtlık fikirlerini sorunsallaştırdığını söylemek mümkündür. Böylece felsefi bir yapısöküm eleştirisi kabul edilirse eğer kadın olmak mümkün müdür sorusu doğacaktır? Yapısökümcü bir eleştirmen bir kadın mı olmalıdır?⁹ Bu soruya cevap verirken yapısökümün yalnızca kadın fikriyle değil tarihteki kadınlara dair aynı zamanda sınıfsal ve ırksal olgularla da ilgilenen feminizm düşüncesine yaptığı olumlu katkıların da altını çizmek gerekir.

Tarihsel gerçeklikte kadınların ezildiği ve ezilmeye devam ettiği bilinmektedir. Bu ezilmelerin yolları ve araçları analiz edilmeli ve bunlarla mücadele edilmelidir. Ancak aynı zamanda kadınları toplu olarak baskı altına alabilecek yekpare bir grup olarak istikrara kavuşturan ikili cinsiyet düşüncesini terk etmeye hazır olmak gerekmektedir.¹⁰ Yalnızca kadın problemi üzerinde durulması çözümden ziyade sorunun devamlılığını sağlamaktadır. Kadın ve erkek cinsiyetleri ortada bir anlam bulup siyah ve beyaz grileşebilmektedir. Örneğin bir erkek çocuk kız çocuğuna göre daha bakımlı daha özenli ve daha duygusal olabileceği gibi bir yetişkin erkek de süsüne takısına ve kokusuna dikkat edebilir. Bir kız çocuğu arabalarla oynayıp saçını kısa tutabileceği gibi bir kadın da kravat takıp çoraplarını evin herhangi bir yerine bırakabilir. Aksi halde ayrıcalıklı bir dilin sonu gelmeyecek ve bir öteki her zaman olacaktır. Aslında yapısökümle kavganın son bulması ihtimal

⁹ Mary Poovey, "Feminism and Deconstruction", *Feminist Studies* 14, sy 1 (1988): 51-65, <https://doi.org/10.2307/3177998>.

¹⁰ Poovey.

dahilindedir. Bu yöntemin uygulanması mevcut durumumuzu kökten sarsabilecek insan potansiyelinin şimdiye kadar ortaya çıkmamış en gizemli yönlerini açığa çıkarıp, hayal dahi edilmemiş sınırlar keşfetmemize imkan sağlayabilmektedir.

Yapısökümün karşıtlıklar karşısındaki konumu itibariyle feminist analizler için önemli bir araçtır.¹¹ Cinsiyet farklılığının özcülüğünü yeniden üreten mücadelelerden vazgeçip, tarihimizin temel aldığı özcülüğü sorgulayan mücadelelere girişmemiş gerekecektir. Bu anlamda meseleyi gerçek kadınlar üzerinden kavramsallaştırmak çözümün bir parçası ama aynı zamanda sorunun da bir parçası. Yapısöküm, burada ana hatlarını verdiğim politik çalışmanın kritik bir bileşenidir, ancak yapısöküm kendi üzerine konuşlandırılmadığı takdirde, bizlere ikili mantığı yıkacak olan araçları sağlamak ve cinsiyetli kimliklerin sosyal inşasını politik bir kaygı haline getirmek yerine, bizi bir kez daha "dişil" olanı yücelten bir pratiğe hapsedecektir. Yapıbozum feminizmi ciddiye alsaydı, artık yapıbozuma benzemezdi. Feminizm, yapıbozuma gerçekten inanmış olsaydı, tüm kadınlara tek bir kimlik ve marjinal bir konum tahsis eden sistemi parçalamaya başlayabilirdik.¹²

KAYNAKÇA

BOYNE, Roy. 2017. Foucault ve Derrida'da Feminizm ve Ayırım. Çeviren Ayşe Banu KARADAĞ. İstanbul: Sel Yayınları.

Köktürk, Şaban, ve Semra EYRİ. 2013. «DilBilim ve Göstergebilim: Ferdinand de saussure ve Gösterge bilimi Anlamak.» Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi 124-125.

KÜÇÜKALP, Kasım. 2020. Jacques Derrida . İstanbul: Ketebe Yayınları.

MIKICS, David. 2019. Jacques Derrida Kimdir? Ankara: Fol Yayınları.

POOVEY, Mary. 1988. «Feminism and Deconstruction.» Feminist Studies 51-65.

SALİYA, Derya AYBAKAN. 2013. «Özne Felsefe ve Bilim Yazıları.» Feminizm ve Felsefe, Bahar.

¹¹ Poovey.

¹² Poovey

NEDEN VE NE İÇİN BİLİM YAPARIZ?

Mehmet Can Türk ¹

Bilim kelimesi; zaman içinde şekilsel ve içeriğe dair değişimlere uğrasa da temel haliyle insanlığın var olduğu günden beri var olan bir olgudur. Türk Dil Kurumu bilim kelimesini şu şekilde tanımlamıştır: “Evrenin veya olayların bir bölümünü konu olarak seçen, deneye dayanan yöntemler ve gerçeklikten yararlanarak sonuç çıkarmaya çalışan düzenli bilgi, ilim.”² Elbette Aristoteles’in adına bilim dediği şey ile, bugün bizlerin bilim olarak tanımladığımız şey bire bir aynı değildir. Fakat özünde; tekerleği icat eden insanın da, yağmurun nasıl yağdığını açıklayan insanın da, Mars’a gönderilen uzay araçlarını tasarlayan insanın da yaptığı şeyin bilim olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zira Bilim kelimesinin İngilizce karşılığı olan “Science” kelimesinin Oxford Sözlüğü’ndeki tanımı şu şekildedir: “Doğal ve fiziksel dünyanın yapısı ve davranışı hakkında, deney yaparak ya da çeşitli yöntemlerle kanıtlayabileceğiniz gerçeklere dayanan bilgi.”³ Tanım bu şekilde yapıldığında kapsam oldukça genişlemektedir. Cambridge Sözlüğü’ndeki tanım da oldukça benzer bir içeriğe sahiptir.⁴

Bilimin ne olduğunu tanımlamak oldukça önemli bir adımdır. Bu tanımların net bir şekilde yapılması insanlığın oldukça geç denebilecek dönemlerinde gerçekleşmiştir. İnsanlar, dünya üzerinde yürüdükleri toplam sürenin tamamına yakını denilebilecek bir süre boyunca, bilim nedir sorusuna kapsayıcı bir cevap vermeden, dahası bir cevap verme ihtiyacı hissetmeden yaşamışlardır. Bilimin tanımı yapıldıktan sonra ortaya çıkan bilimsel çalışmalar çok daha sistematik bir şekilde ilerlemiştir ve bu sistematik yapı insanlığın toplam verimliliğini pozitif yönde etkilemiştir. Bilim nedir sorusuna cevap vermekte geciktiğimizi ve bundan dolayı insanoğlunun asıl potansiyelini ortaya çıkarmasının, son birkaç bin yıl ya da filtrelerimizi biraz daha daraltırsak son birkaç yüz yıl gibi, insanoğlunun serüveni göz önüne alındığında oldukça geç dönemlere denk geldiğini söylenebilir.

“Bilim nedir?” sorusuna cevap vermekte geciktiğimizi ve bunun olumsuz sonuçlarını göğüslemek durumunda kaldığımızı kabul ettikten sonra sormamız gereken iki önemli soru daha

¹ Aarhus Üniversitesi, Elektrik ve Bilgisayar Mühendisliği Bölümü, Araştırma Görevlisi,
ORCID: 0000-0002-6901-9549, E-Posta: turk.mehmetcan@gmail.com

² “Türk Dil Kurumu | Sözlük”, erişim 02 Mayıs 2022, <https://sozluk.gov.tr/>.

³ “science noun - Definition, pictures, pronunciation and usage notes | Oxford Advanced Learner’s Dictionary at OxfordLearnersDictionaries.com”, erişim 02 Mayıs 2022, https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/science#science_idmgs_1.

⁴ “Science”, erişim 02 Mayıs 2022, <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/science>.

vardır: “Neden bilim yaparız?” ve “Ne için bilim yapmalıyız?”. Bugün pek çok insan, “Bilim nedir?” sorusuna yüzeysel ve görece tatmin edici cevaplar verebilir. Fakat, “Neden bilim yaparız?” ve “Ne için bilim yapmalıyız?” sorularına cevap vermek ilk bakışta görüldüğünden çok daha güçtür. Bu sorulara kapsayıcı cevaplar bulmanın zor olmasının yanı sıra, bu soruları sormayı düşünebilmek bile pek çok insanın, hatta pek çok bilim insanının ömürleri boyunca yapmaya yeltenmediği bir eylemdir. Tekerleğin icadı, uçakların icadı, atom bombasının icadı, başka gezegenlerde koloniler kurmak gibi çok farklı çalışmaları tek çatı altında toplayıp bu çatının sınırlarını merak etmemek oldukça abes ve tehlikeli bir durumdur. Elimizdeki bilim isimli bu muazzam hazinenin sınırları belirlenmediğinde bizi nerelere götürebileceği konusuna, en az bilimin kendisi için yaptığımız kadar kafa yormamız gerekmektedir. Örneğin, atom bombasının bilimsel yöntemler kullanılarak icat edilmesi ve 1945 yılında insanlara karşı kullanılması⁵ gibi trajik sonuçlar ortaya çıkmıştır. Bu örnek, çeşitli coğrafyalardaki insanlar tarafından bilinmesi ve empati kurulmasının kolay olması dolayısıyla, bilimin neden ve ne için yapılması gerektiği sorusuna verilecek olan cevabın önemi ve aciliyeti konusunda oldukça faydalıdır.

Bilimi ne için yaptığımız sorusuna geçmeden önce, “biz” olarak tanımladığımız kategorinin sınırlarını belirlemek daha sağlıklı bir başlangıç olacaktır. “Biz” kategorisini, bugün bilim dünyasında en yaygın kabul gören tanımla “Homo Sapiens”⁶ olarak sınırlayabiliriz. Ve türümüzün, tarihi serüveninde bir şekilde diğer türlere baskın gelmesi neticesinde şekillenen insan merkezci anlayışımız dolayısıyla, bir şekilde diğer canlı türlerinden daha özel olduğuna inanan bireylere dönüştüğümüzü söylemek mümkündür. Bilişsel biyoloji üzerine yapılan pek çok çalışmada; “özel bireyler” ya da “seçilmiş tür” olduğunu düşünen bizlerin aslında çok da özel olmadığımıza ve 21. yüzyılda dahi binlerce yıl önceki atalarımıza ve günümüzde var olan uzak biyolojik kuzenlerimize oldukça benzer olan pek çok özelliğe sahip olduğumuza dair bulgular elde edilmektedir.⁷

“Hayvan” kategorisine yerleştirerek kendimizden daha aşağı olduğunu düşündüğümüz ve kendi menfaatimiz uğruna oldukça sefil hayatları kendilerine reva gördüğümüz diğer canlı

⁵ Thomas Holmes, “The Dropping of Atomic Bombs on Japan”, *Social Education*, 2005, 5.

⁶ Chris Stringer, “The origin and evolution of Homo sapiens”, *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 371, sy 1698 (05 Temmuz 2016): 20150237, <https://doi.org/10.1098/rstb.2015.0237>.

⁷ Alexandra Michel, “Humans Are Animals, Too: A Whirlwind Tour of Cognitive Biology”, *APS Observer* 30 (28 Nisan 2017), <https://www.psychologicalscience.org/observer/humans-are-animals-too-a-whirlwind-tour-of-cognitive-biology>.

türlerinden⁸ çok da farklı olmadığımızı kabul etmek hiç de kolay değildir. Bu inkarı makul hale getirebilmek maksadıyla yıllar içerisinde çeşitli izah çabaları gündeme gelmiştir. “Hayvanlar konuşamazlar.”, “Hayvanlarda olmayan ama insanlarda olan şey zekadır.” vb. pek çok izah çabası zaman içinde ortaya çıkmıştır, fakat bu iddiaların tamamına yakınının bilimsel bulgularla çürütüldüğünü söylemek mümkündür. Zira hayvanların kendi aralarında kurdukları iletişimin varlığı hakkında tartışmak yerine, bugün hayvanlardaki kompleks iletişim becerilerini sistematik bir şekilde çözümleyerek hayvanların kullandıkları dili anlamamızı hedefleyen çalışmalar mevcuttur.⁹ Örneğin; maymunların kendi aralarında sesli iletişim kurma becerileri¹⁰, karıncaların kendi aralarında kimyasal iletişim yöntemiyle “konuşmaları”¹¹ ve kurbağaların hem sesli hem de görsel öğelerden oluşan bir iletişim yöntemi kulanmalarına¹² dair çeşitli bulgular elde edilmiştir. Özetle antroposentrik (anthropocentric)¹³ bakış açısının hiçbir şekilde makul bir bilimsel dayanağının olmadığını ve tamamen homo sapiens türünün an itibariyle elinde bulunan hakimiyet gücü ile bencilliğini dış dünyaya yansıttığı söylenebilir.

Homo sapiensin diğer canlı türlerine karşı olan üstünlüğünü gayri adil bir biçimde kullanmasının dünya üzerindeki ekosisteme olan etkileri başka bir çalışmanın konusu olduğu için bu konuya değinilmeyecektir. Fakat bu hoyratlığın getirdiği illüzyon neticesinde etrafımızdaki fiziksel dünyaya ve zihin dünyamızdaki kavramlara yüklediğimiz anlamlar ve vardığımız sonuçlar gerçekte var olandan oldukça uzak bir noktada konumlanabilmektedir.

Hayatın amacının ne olduğuna dair insanlar tarafından verilen bazı cevapları ve davranışlarının gerekçeleri hakkında kısa bir düşünce deneyi yapılabilir. Örneğin dini değerlere sahip olmadığını belirten bir bireye, sokaktaki bir köpeğe neden su verdiğini ya da yoldaki bir çöpü neden çöp kutusuna attığını soralım. Alacağımız cevaplar cümle kalıbı ve kullanılan kelimeler özelinde çeşitlilik gösterse de genel anlamıyla; etik kaygılar, iyi/güzel davranışlar sergileme, empati kurma, toplum yararını gözetme gibi ana başlıklara indirgenebilir. Bu cevapların her birini biraz

⁸ “Cow’s Milk: A Cruel and Unhealthy Product”, PETA, 28 Nisan 2011, <https://www.peta.org/issues/animals-used-for-food/animals-used-food-factsheets/cows-milk-cruel-unhealthy-product/>.

⁹ “A Systems Approach to Animal Communication”, erişim 06 Mayıs 2022, <https://doi.org/10.1098/rspb.2015.2889>.

¹⁰ Charles T. Snowdon, “Vocal Communication in New World Monkeys”, *Journal of Human Evolution* 18, sy 7 (01 Kasım 1989): 611-33, [https://doi.org/10.1016/0047-2484\(89\)90097-3](https://doi.org/10.1016/0047-2484(89)90097-3).

¹¹ Duncan E. Jackson ve Francis L. W. Ratnieks, “Communication in Ants”, *Current Biology* 16, sy 15 (08 Ağustos 2006): R570-74, <https://doi.org/10.1016/j.cub.2006.07.015>.

¹² Peter M. Narins, “Frog Communication”, *Scientific American* 273, sy 2 (1995): 78-83.

¹³ Simon Blackburn, “Anthropocentric”, içinde *A Dictionary of Philosophy* (Oxford University Press, 2016), <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780198735304.001.0001/acref-9780198735304-e-194>.

daha irdelediğimizde; aslında bireyin, bir davranışıyla toplumun yararını gözettiğini iddia ederken bile dolaylı olarak da olsa kendi yararını gözettiğini ya da iyi/güzel bir davranış sergilerken bile aslında içten içe bunu yaparken kendisini daha iyi hissediyor olduğu için ya da bundan haz aldığı için o eylemi yaptığını ya da en azından bu durumun kendisinin o eylemi yapması konusunda çok önemli bir motivasyon kaynağı olduğunun fark edilmesi çok zor olmayacaktır. Ya da farklı bir kategori olarak dindar bir bireyi ele alalım ve o bireyin; iyi/güzel olduğu için, yapması neticesinde sevap elde edeceğini umduğu için, inandığı tanrıyı memnun etmek için, vb. farklı motivasyonlarla yaptığını ve asla kendi menfaati için yapmadığını iddia ettiği bir eylem üzerinden durumu inceleyelim. Dindar bireyimiz, yoksul bir komşusuna; adabına uygun bir şekilde, asla gösterişe bulaşmadan, insan onurunu incitmeden, adeta gizli bir süper kahraman edasıyla yardım etmiş olsun. Kendisine bu eylemi neden yaptığını sorduktan sonra aldığımız cevapları biraz daha eşelediğimizde, bu eylemin temel motivasyonunun; aslında bireyin kendisi hiç dile getirmese de ve hatta hiç üzerine düşünüp zihninde bu sonuca varmış olmasa da bireysel menfaati olduğunu keşfedebiliriz. Tek yapılması gereken, “Neden” ve “Peki, ya sonra?” sorularının yeterli sayıda tekrar edilmesi olacaktır. Türkçe konuşan insanların daha kolay bağ kurabilmesi için dindar bireyimizi bir Müslüman olarak kabul edip kısa bir düşünce deneyi yapılabilir. Yukarıda bahsi geçen, komşusuna yardım eden Müslüman bireyimize soralım; “Komşunuza neden yardım ettiniz?”. Kuvvetle muhtemel, pek çok kişi için diyalog şu şekilde devam edecektir:

“Allah rızası için yardım ettim.”

“Allah sizden razı olunca ne olacak?”

“Beni cennetiyle ödüllendirecek.”

“Peki, ya sonra?”

“Orada her türlü dileğim gerçek olacak. Sevdiklerim yanımda olacak, hizmetçilerim olacak.”

“Peki, ya sonra?”

“Belki Allah’ın yüzünü görme şerefine erişirim.”

“Peki, ya sonra?”

“Muhtemelen sonsuza dek mutlu mesut yaşamaya devam ederim.”

Benzer bir düşünce deneyi; dindar olmayan, hayatı farklı şekillerde anlamlandırma gayreti içinde olan insanlar için de uygulanabilir. Bu insanların çeşitli iyi/güzel eylemlerini gerekçelendirirken verecekleri cevaplar genellikle; empati kurmak, bulundukları topluluğun düzenini bozmamak, daha huzurlu bir ortamda yaşamak, güzel davranışları kendileri için bir ödev

olarak görmek, o davranışları yaparak daha mutlu ve huzurlu hissetmek, haz duymak gibi temel başlıklar altında toplanacaktır. Her iki kategoride de yapılan güzel eylemlerin temel motivasyonunun mutlu olma arzusu olduğu söylenebilir. Belirli eylemler neticesinde çeşitli ceza mekanizmalarının işlediği ve kötü eylemler yapanların ceza çektiği bir sistem içerisinde kötü eylem olarak tanımlanan davranıştan kaçınan bir insanın bunu yaparkenki temel motivasyonunun potansiyel bir zarardan kaçınmak, dolayısıyla da bu sayede bireysel menfaat elde etmek olduğunu söylenebilir. Bu iki kategoriye ek olarak, toplumun büyük bir kısmı tarafından; salt kötülük, bencillik, çıkarıcılık, güçlünün zayıfı ezmesi, başkalarına saygı duymamak gibi kategorilere indirgenebilen eylemleri gerçekleştiren bireyleri incelediğimizde de sonucun çok da farklı olmayacağı açıktır. Aslında her kategorideki davranışlarımızın tamamına yakınında, hatta belki tamamında, temel motivasyonumuzun; hayatta kalmak, bireysel menfaat sağlamak ve mutlu hissetmek olduğu sonucuna varılabilir. Yemek yerken, bankada sıra beklerken, ihtiyaç sahiplerine yardım ederken, çocuğumuzla ilgilenirken, profesyonel iş hayatımızı sürdürürken, uyurken, evlenirken, ibadet ederken, sosyal medya platformlarında paylaşmak üzere fotoğraf çekerken, spor yaparken ya da farklı bir eylem ile meşgul iken durup davranışımızın temel motivasyonunu samimi bir şekilde sorguladığımızda o davranışımızın aslında bu üç ana kategoriden birine ya da birkaçına dahil olduğunu fark etmemiz hiç de zor olmayacaktır.

Eylemlerimizin arkasında yatan asıl gerekçeyi fark ettikten sonra durup hayatımızı ve dünya görüşümüzü gözden geçirdiğimizde aslında hayat amacı olarak tanımladığımız şeylerin tamamen bizim zihnimizdeki illüzyonlardan ibaret olduğunu anlamamız çok uzun sürmeyecektir. Psikobiyoloji (Biological Psychology)¹⁴ ve Davranışsal Sinirbilim (Behavioral Neuroscience)¹⁵ alanlarında yapılan deneysel çalışmalarda¹⁶ hayvanların da tıpkı insanlar gibi mutluluk, korku vb. doğal duyguları tecrübe edebildikleri gözlemlenmiştir. İnsanların daha rahat bağ kurabilmesi için günlük hayatlarında sıkça karşılaştıkları hayvan türleri olan kediler ve köpekler üzerinden bir örnek verilebilir. Abraham Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisini (piramidi) kediler ve köpekler için uyarladığımızda piramidin altından yukarıya doğru çıkıldıkça ortaya yaklaşık olarak şöyle bir tablo oluşacaktır; sağlıklı beslenme, temiz suya erişim, barınma, uyku, güvenlik, sevgi, güven, bağ kurma,

¹⁴ "APA Dictionary of Psychology", erişim 04 Mayıs 2022, <https://dictionary.apa.org/biological-psychology>.

¹⁵ "APA Dictionary of Psychology", erişim 04 Mayıs 2022, <https://dictionary.apa.org/behavioral-neuroscience>.

¹⁶ "Do Animals Experience Happiness?", HowStuffWorks, 03 Haziran 2009, <https://science.howstuffworks.com/life/animals-happy.htm>.

üreme, oyun oynama.¹⁷ Bunlara ek olarak piramidin en üstünde yer alan ve bu hayvanlar arasındaki özgünlüğü sağlayan bir takım küçük kişisel alışkanlıklar ve keyif alınan aktiviteler listeye dahil edilebilir. Bu açıdan objektif bir şekilde bakıldığında insanlar ile hayvanlar arasında yaşam amacı olarak “belirgin” bir fark tespit etmek oldukça güçtür. Fakat tabii ki insan merkezci zihnimiz tam olarak burada devreye girerek; bir at ve bir köpeğin arasında yapılan bir kıyaslama ile bir insan ve herhangi başka bir hayvan arasında yapılan bir kıyaslamanın kesinlikle aynı olamayacağını bizlere fısıldayacaktır. Kabul etmesi zor olsa da; “üstün” ve “haşmetli” Homo Sapiens türünün bireyleri ile, içinde bulundukları ekosistemde yer alan diğer türlerin bireyleri arasında düşündüğümüzden ya da umduğumuzdan çok daha fazla benzerlik bulunmaktadır.

Homo Sapiens türünün bireyleri, yukarıda ifade edilen hususlardan sonra da, “şanlı tarihine” leke sürdürmemek maksaydıyla, “Biraz benziyor olabiliriz, ama ...” ile başlayan cümleler kurmaktan geri kalmayacaktır. Örneğin ilk bakışta ortak özellik gibi görünen pek çok eylemin hayvanlar özelinde tamamen iç güdülere dayandığı ve bilincin yalnızca insanlara özgü olduğu, dolayısıyla benzer şeyleri yapıyor olsak dahi bizi hayvanlardan ayıran asıl unsurun bilinç olduğuna yönelik bir itiraz gelmesi oldukça olasıdır. Fakat, bu itiraz bilim dünyasında pek de kabul görmemektedir. 2012 yılında Cambridge Üniversitesi’nde toplanan ve sinirbilimin farklı alt kategorilerinde çalışmalar yürütmekte olan bir grup bilim insanı, bilincin yalnızca insanlara özgü bir özellik olmadığına ve başka canlı türlerinin de bilinç geliştirmek için gerekli özelliklere sahip olabildiklerine dair ortak görüşlerini, “The Cambridge Declaration on Consciousness” isimli bir belge ile ilan etmişlerdir. Cambridge Üniversitesi’nde toplanan kurulun ilan ettiği bildirgenin tam ve orijinal İngilizce metnine kaynaklar kısmından erişilebilir. Belgenin sonuç kısmında özet olarak şu ifade yer almaktadır:

“Bir neokorteksin yokluğu, bir organizmanın duygulanım durumları deneyimlemesini engellemiyor gibi görünüyor. Eldeki kanıtlar, insan olmayan(non-human) hayvanların; yalnızca bilinçlilik halinde gözlemlenen nöroanatomik, nörokimyasal ve nörofizyolojik substratlara sahip olmalarının yanı sıra bilinçli/kasıtlı davranışlar sergileme kapasitesine de sahip olduklarını göstermektedir. Sonuç olarak, kanıtların ağırlığı, insan türünün bilinci oluşturan nörolojik substratlara sahip olma konusunda doğada eşsiz olmadığını göstermektedir.

¹⁷ “A Hierarchy of Dog Needs: Abraham Maslow Meets the Mutts | Psychology Today”, erişim 05 Mayıs 2022, <https://www.psychologytoday.com/us/blog/animal-emotions/201705/hierarchy-dog-needs-abraham-maslow-meets-the-mutts>.

Tüm memeliler ve kuşlar dahil olmak üzere insan olmayan hayvanlar ve ahtapotlar dahil diğer birçok canlı da bu nörolojik substratlara sahiptir.”¹⁸

Hayvanlardaki bilinç düzeyinin sayısal olarak ölçülmesi ve çok boyutlu bir ölçek üzerinde sınıflandırılması konusunda bilimsel çalışmalar devam etmektedir.¹⁹ Şu an yürütülmekte olan bilimsel çalışmalarda bilim insanlarının peşinde oldukları şey, hayvanlarda bilincin var olup olmadığı meselesi değildir. O konuda bilim camiasında oldukça güçlü denebilecek bir konsensüs mevcuttur. Devam etmekte olan çalışmaların temel hedefi, çeşitli hayvan türlerinin sahip oldukları bilinç düzeylerinin, sayısal olarak ölçülebilmesi ve yeterince kapsayıcı bir ölçek üzerinde sınıflandırılmasıdır.

Ekosistemimizde yer alan diğer canlı türleriyle aramızdaki bu yüksek benzerlik düzeyine rağmen, bilim yapma hevesi ya da kapasitesi hususunda diğer türler ile aramızda bariz bir farkın varlığından söz edilebilir. Bilim yapma hevesi ve kapasitesine girmeden önce bilim yapmayı mümkün kılan; soyut düşünme kabiliyeti, rasyonellik, dil kullanma becerisi ve araç gereç kullanma becerisi gibi hususlarda benzersiz ve ayrıcalıklı olan tek tür olup olmadığımızı sorgulamamız daha doğru bir başlangıç olacaktır. Hayvanlar arasında, insanların kullandığı formda bir iletişim dilinin varlığıyla ilgili henüz net bir saptama yapılamasa da, genel eğilim bizi hayvanlardan ayıran en büyük farkın dil kullanma becerisi olduğu yönündedir. Bu eğilimin doğru olduğunu kabul ettiğimizde bile, dil becerisinin yokluğunun rasyonel düşünceye engel olmadığı gösteren bilimsel çalışmalar mevcuttur.²⁰ Temel örnekler olarak bebeklerde henüz dil becerisi olmamasına rağmen rasyonel kararlar alabilmeleri, belirli bir mantık örüntüsü içinde eylemlerini planlayabilmeleri verilebilir. Ayrıca insan ve hayvan psikolojisi üzerine yapılan çalışmalarda hayvanların ve insanların eylemlerini birbirlerine benzerliklerine göre kategorilendirdiğimizde, gelişmiş bir dilin varlığından söz edemesek bile hayvanlarda da rasyonel karar alma becerisinin var olduğu gözlemlenmektedir. John Locke’un, “An Essay Concerning Human Understanding” isimli makalesinin 269. sayfasında yer alan meşhur söylemi şu şekildedir: “Tanrı, insanları yalnızca iki ayaklı yaratıklar olarak yaratıp, onları rasyonel hale getirmeyi Aristoteles’e bırakacak kadar pinti değildir.”²¹ John Locke’un bilim

¹⁸ “CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf”, erişim 05 Mayıs 2022, <https://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>.

¹⁹ Jonathan Birch, Alexandra K. Schnell, ve Nicola S. Clayton, “Dimensions of Animal Consciousness”, *Trends in Cognitive Sciences* 24, sy 10 (Ekim 2020): 789-801, <https://doi.org/10.1016/j.tics.2020.07.007>.

²⁰ Cameron Buckner, “Rational Inference: The Lowest Bounds”, *Philosophy and Phenomenological Research* 98, sy 3 (2019): 697-724, <https://doi.org/10.1111/phpr.12455>.

²¹ Jonathan Bennett, “An Essay Concerning Human Understanding Book IV: Knowledge”, *John Locke*, t.y., 96.

dünyasına yaptığı katkılara, keskin zekasına ve kıymetli çabalarına saygı duymaya devam etmekle birlikte, bu konuda yanlış olduğunu söylemekte bir sakınca olmasa gerek. Zira bu söylem Locke'tan sonra yaşamış olan pek çok düşünür tarafından eleştirilmiş ve son yıllarda yayınlanan psikoloji ve hayvan etiği üzerine yapılan bilimsel çalışmalarda da durumun böyle olmadığını gösteren çeşitli bulgular elde edilmiştir.²² Ayrıca hayvanlar üzerinde yapılan çeşitli deneysel çalışmalarda; arıların harita benzeri bir tür uzamsal hafıza ile yön tayini yapmaları²³, fillerin tehlike durumunda gösterdikleri grup halindeki rasyonel bir şekilde oluşturulan bir savunma pozisyonu almaları²⁴, at ve koyun gibi çeşitli hayvanların insan formunda bir dil olmadan yüzlerce farklı insan ve hayvanın yüzünü ve kimliğini ayırt edebilmeleri²⁵, güvercinlerin çeşitli geometrik şekilleri²⁶ ve hatta empresyonist Japon sanat eserlerini iyi ve kötü olarak ayırt edebilmeleri²⁷, kargaların karmaşık mekanizmaların çalışma prensipleri üzerine akıl yürütüp olumlu sonuçlar alabilmeleri²⁸, şempanzelerin araç gereç üretme²⁹ ve kullanma becerileri³⁰ gibi çeşitli bulgular elde edilmiştir. Dolayısıyla soyut düşünme becerisi, rasyonellik ve araç gereç kullanma gibi yetilerin “Homo Sapiens” türüne özgü olmadığını çok kesin bir şekilde söyleyebiliriz. Dil kullanma yetisi üzerine müstakil bir şekilde değinmek daha faydalı olacaktır.

İnsanları hayvanlardan ayıran en önemli özelliklerden biri olduğu düşünülen dil kullanma becerisi konusunda henüz kesin bir şey söylemek için erken olduğu söylenebilir. Zira bilim çevrelerinde bu konu henüz net ve tartışmasız bir şekilde çözümlenebilmiş değildir. Dilbilimin önde

²² José Luis Bermúdez, “Thinking Without Words: An Overview for Animal Ethics”, *The Journal of Ethics* 11, sy 3 (01 Eylül 2007): 319-35, <https://doi.org/10.1007/s10892-007-9013-8>.

²³ “Honey Bees Navigate According to a Map-like Spatial Memory”, erişim 05 Mayıs 2022, <https://doi.org/10.1073/pnas.0408550102>.

²⁴ Graeme Shannon vd., “Effects of social disruption in elephants persist decades after culling”, *Frontiers in Zoology* 10, sy 1 (23 Ekim 2013): 62, <https://doi.org/10.1186/1742-9994-10-62>.

²⁵ Shigeru Watanabe ve Ludwig Huber, “Animal Logics: Decisions in the Absence of Human Language”, *Animal Cognition* 9, sy 4 (01 Ekim 2006): 235-45, <https://doi.org/10.1007/s10071-006-0043-6>.

²⁶ Shigeru Watanabe, “The Neural Basis of Cognitive Flexibility in Birds”, içinde *Comparative cognition: Experimental explorations of animal intelligence* (New York, NY, US: Oxford University Press, 2006), 619-36.

²⁷ Shigeru Watanabe, “Pigeons Can Discriminate ‘Good’ and ‘Bad’ Paintings by Children”, *Animal Cognition* 13, sy 1 (16 Haziran 2009): 75, <https://doi.org/10.1007/s10071-009-0246-8>.

²⁸ “New Caledonian Crows Reason about Hidden Causal Agents”, erişim 05 Mayıs 2022, <https://doi.org/10.1073/pnas.1208724109>.

²⁹ Noriko Inoue-Nakamura ve Tetsuro Matsuzawa, “Development of stone tool use by wild chimpanzees (*Pan troglodytes*)”, *Journal of Comparative Psychology* 111, sy 2 (1997): 159-73, <https://doi.org/10.1037/0735-7036.111.2.159>.

³⁰ Christophe Boesch ve Hedwige Boesch, “Tool Use and Tool Making in Wild Chimpanzees”, *Folia Primatologica* 54, sy 1-2 (14 Şubat 1990): 86-99, <https://doi.org/10.1159/000156428>.

gelen isimlerinden Noam Chomsky, 1960’ların sonlarında yazmaya başladığı ve ilk defa 2005 yılında yayınlanan “Language and Mind” isimli kitabının 61. sayfasında şu ifadeyi kullanmaktadır³¹:

“Bugüne kadar incelenen hayvan iletişimi örnekleri, insan hareket sistemlerinin birçok özelliğini paylaşır ve bu durumda ikisi arasında doğrudan bağlantı olasılığını araştırmak mantıklı olabilir. Ama görünüşe göre insan dili tamamen farklı ilkelere dayanmaktadır. Bu, bence, insan diline doğal, biyolojik bir fenomen olarak yaklaşanlar tarafından sıklıkla gözden kaçırılan önemli bir noktadır; özellikle, bu nedenlerle, insan dilinin daha basit sistemlerden evrimi hakkında spekülasyon yapmak oldukça anlamsız görünüyor- belki de atomların, temel parçacıkların (atomaltı tanecikler) evrim geçirmesi neticesinde oluştuğunu iddia etmek kadar saçma olduğunu söyleyebiliriz.”

İnsanın diğer türlerden mutlak bir şekilde üstün olduğuna inanan, çevresinde olup biten fiziksel ve biyolojik her unsuru mekanik terimlerle ve salt akıl yürütme eylemiyle açıklanabileceğini düşünen Kartezyen dünya görüşünün³² dilbilime uyarlanmış hali olan bu ifadelerin günümüzde hâlâ geçerliliğini koruduğunu savunmak çok da kolay bir şey olmasa gerek. Örneğin, insan olmayan primatlar kategorisinde yer alan şempanzeler üzerine yapılan bir çalışmada 30 yılı aşkın bir süre boyunca şempanzelere işaret dili eğitimi verilmiştir ve şempanzelerin kendilerine öğretilen unsurları başarıyla uygulayarak iletişim kurabildikleri, hatta kasıtlı şekilde olması gerekenden biraz daha farklı bir şekilde ifade edilen jestleri, ki buna kasıtlı telaffuz hatası da denebilir, başarıyla anlayabilmişlerdir.³³ Hayvanlarla bire bir iletişimde yaşadığımız sorunlar ve insanlar tarafından gözlemlenip anlamlandırılacak bir dil deneyinin doğasında bulunan güçlüklerden dolayı işaret dili ile bu çalışmayı yapmak oldukça uygun bir yöntemdir. Dolayısıyla dil edinme becerisinin yalnızca insanlara özgü olduğunu ya da dil konuşma becerisinin bir şekilde yalnızca insanlara verilen bir yazılım paketi gibi doğumla birlikte insanlarda var olduğunu iddia etmek artık hiç de ciddiye alınası bir söylem değildir. Dilbilimde Kartezyen bakış açısının kullanılması hem deneysel hem de teorik bulgularla çelişmektedir, bu nedenle bu görüşün tıpkı düz dünya anlayışı ya da güneş merkezli evren anlayışı gibi miadını doldurduğunu kabul edip tarihin tozlu raflarına kaldırmak en uygun davranış olacaktır.

Homo Sapiens’in diğer türlerle kıyaslandığında hiç de eşsiz ve özel bir canlı olmadığını, ancak evrimsel süreç içerisinde çeşitli sebeplerden dolayı diğer canlılarla kıyaslandığında ‘yalnızca

³¹ Noam Chomsky, “Language and Mind, Third Edition”, t.y., 209.

³² “Cartesianism | Philosophy | Britannica”, erişim 05 Mayıs 2022, <https://www.britannica.com/topic/Cartesianism>.

³³ Roger S. Fouts ve Gabriel S. Waters, “Chimpanzee sign language and Darwinian continuity: Evidence for a neurological continuity for language”, *Neurological Research* 23, sy 8 (01 Aralık 2001): 787-94, <https://doi.org/10.1179/016164101101199270>.

belirli hususlarda' avantajlı konumda olduğunu ve birtakım yetilerinin diğer canlılardan daha üstün olmasının yanı sıra pek çok diğer alanda (koşmak, tırmanmak, yüzmek, kas gücü vb.) ise daha düşük yetilere sahip olduğunu kabul etmek zannediyorum ki en sağlıklı bakış açısı olacaktır. Kendimizi evrenin merkezi zannettiğimiz halüsinasyondan çıkıp çıplak gözle etrafımıza baktığımızda, evrenin ve içinde bulunduğumuz ekosistemin içindeki minik bir tanecikten daha fazlası olmadığını anlamamız çok uzun sürmeyecektir. Mukayeseli psikoloji üzerine çalışmalar yürüten Dr. Daniel Marston'ın 2020 yılında kaleme aldığı çalışmasında insanlar ve hayvanlar arasındaki davranış benzerlikleri ve hayat amacına sahip olma hususundaki tespitleri oldukça ufuk açıcudur.³⁴ O halde büyük bir sistemin içinde birlikte yer aldığımız milyonlarca başka canlı türünden bizi ayıran ve bilim yapmamızı sağlayan şey nedir? Neden bilim yapıyoruz? Ne için bilim yapıyoruz ya da yapmalıyız?

Daha önce de bahsedildiği üzere dünya üzerinde bilim yapan tek canlı türü homo sapiens değildir. İnsan olmayan primatlar da; savaşmak, avlanmak vb. maksatlarla taş, sopa vb. malzemeleri kullanarak çeşitli araç gereçler geliştirip kullanabilmektedir. Bizler, evrimsel süreç içerisinde hayatta kalma savaşı verdiğimiz geçmiş dönemlerde, bir şekilde- bu başka bir çalışmanın konusu olacağı için burada değinilmeyecektir- medeniyet kurma ve sistematik bir şekilde bilim yapmamızın önünü açan dil kullanma becerilerimizi diğer türlere göre daha çok geliştirdik ya da geliştirmek zorunda kaldık ve bu muhtemelen tamamen tesadüfi bir şekilde bizler için farklı bir maceranın kapılarını araladı. Homo sapiens türünün dil kullanma becerisinin ilk defa 40.000 ilâ 200.000 yıl öncesinde ortaya çıkıp zamanla geliştiğine dair çeşitli bulgular mevcuttur.³⁵ Dil kullanma becerilerimizin bugünkü düzeye erişmesi örneğin 100.000 yıl daha uzun sürmüş olsaydı, belki de M.S. 12.000 yılında Homo Sapiens türünün mensupları hayvanat- bir başka deyişle insanat- bahçelerinde ziyaretçilerini beklerlerken ya da doğal habitatlarında hayatta kalma savaşı verirken bugün yaygın ismiyle şempanze olarak bilinen Pan Troglodytes türünün mensupları kendi inşa ettikleri gökdelenlerde ikamet edecekler ve gelişmiş laboratuvar ortamlarında homo sapiens türünün mensupları üzerinde bilimsel deneyler yapacaklardı.

³⁴ "Animal Behavior and the Meaning of Life | Psychology Today", erişim 04 Mayıs 2022, <https://www.psychologytoday.com/us/blog/comparatively-speaking/202012/animal-behavior-and-the-meaning-life>.

³⁵ Mark Pagel, "Q&A: What Is Human Language, When Did It Evolve and Why Should We Care?", *BMC Biology* 15, sy 1 (Aralık 2017): 64, <https://doi.org/10.1186/s12915-017-0405-3>.

Neden bilim yaptığımız hususunda ise “merak duygusu ve bireysel menfaat arzusu” şeklinde özet bir açıklama yapmamız mümkündür. Halının altında hareket eden bir objenin varlığının kedilerin merakını uyandırıp harekete geçirmesine benzer bir şekilde insanlar da cevabını bilmedikleri fenomenlere şahit olduklarında karşı konulmaz bir merak duygusuna boğulurlar. Önceleri bu meraklarını mitolojik öğelerle bezenmiş kurmaca hikayeler uydurarak gidermekle yetinirlerken, zamanla evrimsel gelişimleri devam ettikçe ve eski açıklamaları kendilerini tatmin etmez oldukça yeni izahlar peşinde koşmayı sürdürdüler. Önceleri gök gürültüsü ve şimşekler tanrıların öfkesini temsil ediyorken, zamanla bulut kümelerindeki aşırı yüklenme neticesinde meydana gelen gözle görülür bir elektrik boşalmasına dönüştü. Önceleri tanrıların ödül ve ceza sistemine dahil olan yağmur, zaman içinde, atmosferde bulunan suyun buharlaşması sonucu oluşan bulutların yeterince doygunluğa ulaştıklarında ya da yeterince ağırlaşmalarında yüklerini yeryüzüne boşaltmaları olarak tanımlanan eyleme dönüştü. Bu merak duygusuyla önce günlük hayatımızda sürekli şahit olduğumuz olguları araştırıyoruz; yeterince tatmin edici cevaplar bulduktan sonra da yavaş yavaş günlük hayatımıza etkisi çok düşük seviyede olan okyanusların derinliklerinde ya da bizden milyonlarca ışık yılı uzaklıkta olan bitenleri araştırmaya koyuluyoruz. Bu yoğun merak duygusuna pek çok insan sahip olsa da pek azı bu sorulara cevap bulmak için gereken çabayı ortaya koymaya gönüllü olmaktadır. Fakat bu merakın giderilmesi topluma hem manevi olarak fayda sağladığı hem de araba, uçak, kanalizasyon sistemi gibi tüm toplumun günlük hayatına birinci dereceden fayda sağladığı için bilim olgusuna karşı duyulan sempati tribünlerin arkasında da olsa sürekli diri kalmakta ve bu sayede bilim sistematik ilerleyişini ve gelişimini sürdürebilmektedir. Bilim ile uğraşan kişinin bu uğraşından elde ettiği fayda ise bireyden bireye değişkenlik göstermekle birlikte; salt o işle uğraşmanın verdiği haz, bu uğraşın getirdiği prestij ve saygınlık, görece daha yüksek yaşam standartlarına sahip olma fırsatı gibi kategorilere ayrılabilir. Özetle bilim yapma görevi tarafımıza bizzat verilmediği halde, hem evrimsel sürecin bize görece daha iyi bir düzeyde bilim yapabilme fırsatını sunması sonucu hem de merakımızın ve kişisel menfaatimizin bizi sürekli tahrik etmesi sonucu kendimizi bilim yapar halde bulduğumuzu söylememiz mümkündür. Burada bahsi geçen merak duygusu ve bireysel menfaat arzusu gibi bilim yolculuğunda adeta bir katalizör görevi gören unsurların da aslında insanın doğasında bulunan hayatta kalma güdüsüyle ilintili olduğu sonucuna varılabilir. Fakat bu duyguların hayatta kalma güdüsünden bağımsız olarak da var olabileceklerini göz ardı etmemek gerekir. Bir insan riskleri bildiği halde hayatı pahasına bir merakını gidermeyi seçebilir ya da dolaylı yoldan da olsa ucunda bireysel menfaatinin bulunduğu

bir değer ya da unsur için ölüm riski göz ardı edilemeyecek düzeyde olan eylemleri gerçekleştirebilir.

Ne için bilim yapmamız gerektiği ve sınırlarımızın ne olması gerektiği meselesi ise genel olarak bilim ile ilgili konularda en az değinilen kısımlardan biridir. İnsan merkezci bir dünya görüşü ile yola çıktığımızda; elimizdeki bilim yapabilme kapasitesi ve an itibariyle çağdaşımız olan pek çok türe kıyasla çeşitli üstünlüklere sahip olmamız bizleri içinde bulunduğumuz ekosistem için oldukça büyük bir potansiyel tehlikeye dönüştürmektedir. Dünya tarihinde bilinen türler arasında kitlesel olarak dünya üzerindeki ekosisteme en çok etki etme gücüne sahip tür olduğumuzu ve muhtemelen uzun bir süre daha bu unvanımızı korumaya devam edeceğimizi göz önüne alırsak kendimizi kontrol altına almamızın dünya üzerindeki yaşam için oldukça kritik olduğunu söyleyebiliriz. Daha rahat avlanabilmek için araç gereç geliştiren primatlar, uyumak için daha konforlu bir alanı tercih eden köpekler, halının altındaki nesneyi görmek ve yakalamak için kılıktan kılığa giren kediler, temel ihtiyaçlarını giderdikten sonra sürüsünde yer alan diğer bireylerle oyunlar oynayan genç aslanlar, yerken daha çok haz aldığı bir yemeğe erişebilmek için çeşitli mekanizmaların nasıl çalıştığını anlamaya çalışan kargalar gibi türlerle, özünde pek de ciddi bir farkımızın olmadığını aklımızdan çıkarmamamız ekosistemimizdeki tüm türlere fayda sağlayacaktır. Elbette merak duygumuzun peşinden gidebiliriz, elbette daha konforlu yaşamlar inşa edebilmek için içimizde var olan potansiyeli açığa çıkarabiliriz, bunda hiçbir sakınca yok. Yeter ki halının altındaki o merakımızı tahrik eden ya da bize fayda sağlayacağını düşündüğümüz nesneyi yakalamaya çalışırken; halıyı parçalayan, üzerindeki bütün eşyaları kıran, zemini tırnaklarıyla çizen sorumsuz ve bencil bir kedi olmaktan kaçınalım. Etrafımızdaki canlı ve cansız tüm varlıkların yalnızca bizlere hizmet etmek üzere var olduğunu düşünmemizi sağlayan insan merkezli evren anlayışımızı bir kenara bıraktığımızda, ekosistem için ciddi bir tehdit olmaktan çıkıp, yalnızca elindeki potansiyeli imkanları çerçevesinde kendi menfaati için kullanan dünya üzerindeki milyonlarca türden biri olarak yaşamlarımıza devam edebiliriz. Bilimi ne için yapmamız gerektiği konusunda bir vicdan muhasebesi yapmamakta ısrar etmemiz halinde, son birkaç asırdır elde etmiş olduğumuz ivmeyi de göz önüne aldığımızda, insanlık tarihi için çok da uzun olmayan bir zaman dilimi içerisinde küresel bir tehdit olmaktan çıkıp önce galaksimiz için, sonra da yakın uzay için bir tehdit olma yolunda ilerlememiz hiç de uzak bir olasılık gibi görünmemektedir.

KAYNAKÇA

“A Hierarchy of Dog Needs: Abraham Maslow Meets the Mutts | Psychology Today”. Erişim 05 Mayıs 2022. <https://www.psychologytoday.com/us/blog/animal-emotions/201705/hierarchy-dog-needs-abraham-maslow-meets-the-mutts>.

“A Systems Approach to Animal Communication”. Erişim 06 Mayıs 2022. <https://doi.org/10.1098/rspb.2015.2889>.

“Animal Behavior and the Meaning of Life | Psychology Today”. Erişim 04 Mayıs 2022. <https://www.psychologytoday.com/us/blog/comparatively-speaking/202012/animal-behavior-and-the-meaning-life>.

“APA Dictionary of Psychology”. Erişim 04 Mayıs 2022. <https://dictionary.apa.org/biological-psychology>.

“APA Dictionary of Psychology”. Erişim 04 Mayıs 2022. <https://dictionary.apa.org/behavioral-neuroscience>.

Bennett, Jonathan. “An Essay Concerning Human Understanding Book IV: Knowledge”. John Locke, t.y., 96.

Bermúdez, José Luis. “Thinking Without Words: An Overview for Animal Ethics”. *The Journal of Ethics* 11, sy 3 (01 Eylül 2007): 319-35. <https://doi.org/10.1007/s10892-007-9013-8>.

Birch, Jonathan, Alexandra K. Schnell, ve Nicola S. Clayton. “Dimensions of Animal Consciousness”. *Trends in Cognitive Sciences* 24, sy 10 (Ekim 2020): 789-801. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2020.07.007>.

Blackburn, Simon. “Anthropocentric”. İçinde *A Dictionary of Philosophy*. Oxford University Press, 2016. <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780198735304.001.0001/acref-9780198735304-e-194>.

Boesch, Christophe, ve Hedwige Boesch. “Tool Use and Tool Making in Wild Chimpanzees”. *Folia Primatologica* 54, sy 1-2 (14 Şubat 1990): 86-99. <https://doi.org/10.1159/000156428>.

Buckner, Cameron. “Rational Inference: The Lowest Bounds”. *Philosophy and Phenomenological Research* 98, sy 3 (2019): 697-724. <https://doi.org/10.1111/phpr.12455>.

“CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf”. Erişim 05 Mayıs 2022. <https://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>.

“Cartesianism | Philosophy | Britannica”. Erişim 05 Mayıs 2022. <https://www.britannica.com/topic/Cartesianism>.

Chomsky, Noam. “Language and Mind, Third Edition”, t.y., 209.

PETA. “Cow’s Milk: A Cruel and Unhealthy Product”, 28 Nisan 2011. <https://www.peta.org/issues/animals-used-for-food/animals-used-food-factsheets/cows-milk-cruel-unhealthy-product/>.

HowStuffWorks. “Do Animals Experience Happiness?”, 03 Haziran 2009. <https://science.howstuffworks.com/life/animals-happy.htm>.

Fouts, Roger S., ve Gabriel S. Waters. “Chimpanzee sign language and Darwinian continuity: Evidence for a neurological continuity for language”. *Neurological Research* 23, sy 8 (01 Aralık 2001): 787-94. <https://doi.org/10.1179/016164101101199270>.

Holmes, Thomas. “The Dropping of Atomic Bombs on Japan”. *S Ocial Education*, 2005, 5.

“Honey Bees Navigate According to a Map-like Spatial Memory”. Erişim 05 Mayıs 2022. <https://doi.org/10.1073/pnas.0408550102>.

Inoue-Nakamura, Noriko, ve Tetsuro Matsuzawa. “Development of stone tool use by wild chimpanzees (*Pan troglodytes*)”. *Journal of Comparative Psychology* 111, sy 2 (1997): 159-73. <https://doi.org/10.1037/0735-7036.111.2.159>.

Jackson, Duncan E., ve Francis L. W. Ratnieks. “Communication in Ants”. *Current Biology* 16, sy 15 (08 Ağustos 2006): R570-74. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2006.07.015>.

Michel, Alexandra. “Humans Are Animals, Too: A Whirlwind Tour of Cognitive Biology”. *APS Observer* 30 (28 Nisan 2017). <https://www.psychologicalscience.org/observer/humans-are-animals-too-a-whirlwind-tour-of-cognitive-biology>.

Narins, Peter M. “Frog Communication”. *Scientific American* 273, sy 2 (1995): 78-83.

“New Caledonian Crows Reason about Hidden Causal Agents”. Erişim 05 Mayıs 2022. <https://doi.org/10.1073/pnas.1208724109>.

Pagel, Mark. “Q&A: What Is Human Language, When Did It Evolve and Why Should We Care?” *BMC Biology* 15, sy 1 (Aralık 2017): 64. <https://doi.org/10.1186/s12915-017-0405-3>.

“Science”. Erişim 02 Mayıs 2022. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/science>.

“science noun - Definition, pictures, pronunciation and usage notes | Oxford Advanced Learner’s Dictionary at OxfordLearnersDictionaries.com”. Erişim 02 Mayıs 2022. https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/science#science_idmgs_1.

Shannon, Graeme, Rob Slotow, Sarah M. Durant, Katito N. Sayialel, Joyce Poole, Cynthia Moss, ve Karen McComb. “Effects of social disruption in elephants persist decades after culling”. *Frontiers in Zoology* 10, sy 1 (23 Ekim 2013): 62. <https://doi.org/10.1186/1742-9994-10-62>.

Snowdon, Charles T. “Vocal Communication in New World Monkeys”. *Journal of Human Evolution* 18, sy 7 (01 Kasım 1989): 611-33. [https://doi.org/10.1016/0047-2484\(89\)90097-3](https://doi.org/10.1016/0047-2484(89)90097-3).

Stringer, Chris. “The origin and evolution of *Homo sapiens*”. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 371, sy 1698 (05 Temmuz 2016): 20150237. <https://doi.org/10.1098/rstb.2015.0237>.

“Türk Dil Kurumu | Sözlük”. Erişim 02 Mayıs 2022. <https://sozluk.gov.tr/>.

Watanabe, Shigeru. “Pigeons Can Discriminate ‘Good’ and ‘Bad’ Paintings by Children”. *Animal Cognition* 13, sy 1 (16 Haziran 2009): 75. <https://doi.org/10.1007/s10071-009-0246-8>.

———. “The Neural Basis of Cognitive Flexibility in Birds”. *İçinde Comparative cognition: Experimental explorations of animal intelligence*, 619-36. New York, NY, US: Oxford University Press, 2006.

Watanabe, Shigeru, ve Ludwig Huber. “Animal Logics: Decisions in the Absence of Human Language”. *Animal Cognition* 9, sy 4 (01 Ekim 2006): 235-45. <https://doi.org/10.1007/s10071-006-0043-6>.

KLÂSİK KELÂMDA KADER VE ÖZGÜR İRADE TARTIŞMALARI

Damla Demir

1. GİRİŞ

Kader problemi, her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın hâkimiyeti ile bir şeyleri yapmakla görevli olan insanın özgürlüğünü kapsamaktadır. Klâsik kelâmcılardan bahsetmeden önce konunun anlaşılmasına zemin hazırlaması için kelâmın ortaya çıkışına etki eden nedenlere yer verilmiştir. Bu nedenlere geçmeden önce problemin Hz. Muhammed (s.a.v) zamanında olup olmadığına da kısaca bir değinilmiştir. Ardından kelâmın ortaya çıkışına etki eden dâhilî ve hâricî nedenlerden bahsedilmiştir.

Klâsik Kelâmcılar başlığı altında ilk olarak Cebriyye'nin görüşüne yer verilmiştir. İkinci olarak Mu'tezile düşüncesi ele alınmıştır. Son olarak da orta yolu bulmaya çalışan ve Ehl-i Sünnet ekolünün iki kolundan olan Eş'arîlik ve Maturidîlik düşüncelerine yer verilmiştir.

2. KELÂMIN ORTAYA ÇIKIŞINA ETKİ EDEN NEDENLER

Hız. Muhammed (s.a.v) zamanında kelâm daha ortaya çıkmamıştı. Bunun birkaç nedeni bulunmaktaydı. Kur'an'ın hâlâ tamamlanmamış olması, Müslümanların ayet yorumlarını bizzat Hız. Peygamber'den öğrenmeleri, akıllarına bir soru takıldığında yine Hız. Peygamber'e sorarak cevabını almaları bu nedenler arasındaydı. Böyle olması o dönemde itikadî tartışmaların hiç yapılmadığı anlamına gelmez. Aktarılarak günümüze gelen hadisler sayesinde bunu anlamak mümkündür. Hız. Peygamber'in (s.a.v) vefatından sonra ise belirli nedenlerden dolayı sorunlar çıkmaya başlamıştı. Bu nedenler kelâmın ortaya çıkışında etkiliydi. Bunlar hem dâhilî hem de haricî sebeplerdi. İslâm toplumunun iç yapısından kaynaklanan hilafet meselesi, siyasi anlaşmazlıklar ve iç savaşlar, Kur 'an metninin yorumu dâhilî sebepleri oluştururken, Müslümanların diğer din ve medeniyetlerle karşılaşması ve tercüme hareketleri haricî sebepleri oluşturmaktaydı. Bu sebeplerden kısaca bahsedelim.

Hilafet meselesindeki sorun, Hız. Peygamber'in vefatından sonra kimin halife olacağı sorunuydu. Çünkü Hız. Peygamber kendisinden sonra kimin halife olması gerektiği ile ilgili kesin bir şey söylememişti. Kimileri Hız. Ali'nin halife olması gerektiğini söylerken kimileri Hız. Ebubekir'in

halife olması gerektiğini öne sürüyordu. Bu sorun seçim yapılarak ortadan kalktı ve halifenin kim olacağı belirlendi. Siyasi bir konu olan halifelik seçimi sonradan itikadî bir soruna dönüştü.

Siyasî anlaşmazlıklar ve iç savaşlar meselesi, son iki halife zamanında baş göstermişti. Hz. Peygamber'den (s.a.v) sonra halife olarak seçilen Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer zamanında birlik ve düzen söz konusuydu. Hz. Osman'ın hilafetinin son zamanlarında ise sorunlar çıkmaya başlamıştı. Olaylar giderek büyümüş ve Hz. Osman şehit edilmişti. Hz. Osman'dan sonra da Hz. Ali halife olmuştu. Onun zamanında da siyasi bir birlik yine sağlanamamıştı. Hz. Osman'ın neden öldürüldüğü ve sorumluların kim olduğu sorgulanmıştı. Birçok kişinin ölümüne neden olan Cemel ve Sıffin vakâları yaşanmıştı. Bu olaylarda Müslümanların birbirlerini öldürmeleri büyük günah işeyen kişinin durumunun ne olduğuna, imanı nasıl etkilediğine, kader ve insan hürriyeti sorununa yol açmıştı. Bu sorunlar çerçevesinde sorulan sorulardan bazıları şunlardır: Büyük günah işleyen birinin dindeki durumu nedir? Kişi işlediği günahtan dolayı dinden çıkar mı? Öldürmenin Allah tarafından takdir edilen kaderle bir ilgisi var mıdır yoksa insanın kendi iradesiyle gerçekleştirdiği bir durum mudur? Allah'ın iradesi ile insan iradesi birbiriyle ilişkili midir? İnsanın mutlak bir hürriyete sahip olduğu söylenebilir mi?

Kur'an metninin yorumu, her bir kelâm ekolünün Kur'an ve sünneti temele alarak öne sürdüğü düşünceleri içermektedir. Kur'an ve sünneti temele almaktaki amaç düşüncelerini meşrulaştırmak istemeleriydi. Bu nedenle Kur'an'ı okuyup anlamaya önem göstermişlerdi. Bazı ayetler kolay bir şekilde anlaşılıyordu; ancak bazı ayetlerin manâlarını anlamakta zorlanıyorlardı. Anlaşılması için yorumlanması gerekiyordu. Bu nedenle birçok farklı yorum ortaya çıkmıştır. Anlaşılmayan ayetlerin yorumlanması gerekir mi? Ayetleri yorumlamak için hangi şartlar gerekir? gibi sorular da bu çerçevede ele alınmıştır.

Müslümanların diğer din ve medeniyetlerle karşılaşması sorunu fetihlerden kaynaklanmıştır. Hz. Peygamber döneminden sonra da İslâmiyet giderek yayılmıştır. Birçok ülkeye fetihler düzenlenmiştir. Emevîler ve Abbasîler zamanında ise sınırlar daha da genişletilmiştir. Doğuda Mâverâünnehir'e kadar batıda ise Kuzey Afrika ve İspanya'ya kadar gelinmiştir. Fetihlerle birlikte farklı inanç ve kültürlerle karşılaşmış ve karşılıklı bir etkileşim söz konusu olmuştur. Fethedilen ülkelerde yaşayan birçok kişi Müslüman olmuştur. Bilerek ya da bilmeyerek bazı eski inançlarını İslâm dinine taşıyanlar olmuştur. Bazıları kendi dininde kalmıştır. Bazıları ise Müslüman görünerek İslâm'ı bozmaya çalışmıştır. Şan, şöhret ve başka amaçlar için de inanalar olmuştur. Hem fethedilen

yerlerdeki insanlar hem de fethedenler kendi inanç ve düşüncelerini karşı tarafa kabul ettirmek için savunmaya geçmişlerdir.

Tercüme hareketi ise fethedilen yerlerdeki eserlerin tercüme edilmesiyle ortaya çıkmıştır. Yunanca eserler tercüme edilirken bazen doğrudan Arapça'ya tercüme edilmiş, bazen de Süryânîce'den Arapça'ya çevrililerek elde edilmiştir. İlk zamanlarda çeviriler Astronomi, tıp, kimya alanında olmuştur. Zaman ilerledikçe diğer alanlardan da çeviriler yapılmıştır. Çeviriler sayesinde felsefi kaynaklar da incelenmiştir. İslâm'ı daha iyi savunmak amacıyla onların metotlarını öğrenip onların anlayacağı tarzda tartışmaya girmişlerdir.¹

3. KLÂSİK KELÂMCILAR

3.1. Cebriyye

Cehmiyye adıyla da anılan bu ekolün ilk temsilcisi olarak Cehm b. Safvan (ö.m.745) gösterilmektedir. Cebriyye'ye göre Allah, insana kendi fiillerini oluşturması için seçim hürriyeti (ihtiyar) ve kudreti vermemiştir. İrade ve kudret sahibi olan yalnızca Allah'tır. Bu nedenle fiillerin oluşmasındaki tek fail Allah kabul edilmiştir. Başka bir deyişle, eylemi yaratan da yapan da Allah'tır.² Böylece her şey Allah'ın takdirine bağlanmıştır. İradenin ortadan kalkması sorumluluğu da ortadan kaldırdığından insan bir robot haline gelmiştir. İnsanın fiilleri; taşın yuvarlanması, güneşin doğup batması, suyun akıp gitmesi gibi durumlara benzetilmiştir. Bu şekilde fiiller, mecazî anlamda ele alınmıştır.³

Onlara göre, Allah her şeyi ezelde bildiğinden, insanın Allah'ın ezeli bilgisine aykırı davranması mümkün değildir. Allah'ın ezeli bilgisine aykırı davranmak, O'nun geleceği bilmediği anlamına

¹ Mevlüt Özler, “*Kelam Tarihi*”, Şaban Ali Düzgün (Ed.), *Kelam -El Kitabı-*, İçinde (s. 21-40), Grafiker Yayınları, Ankara, 2020, s. 30-31.

² İlyas Çelebi, “*İlk Kelam Tartışmaları ve İnanç Grupları*”, Şaban Ali Düzgün (Ed.), *Kelam -El Kitabı-*, İçinde (s. 47-61), Grafiker Yayınları, Ankara, 2020, s. 55-56.

³ Neşet Tok, *İslam Felsefesine Giriş*, Çizgi Kitapevi, Konya 2015, s. 55-57; Halil İbrahim Coşar, *Kader Anlayışının Kur'an Bağlamında Sosyo-Psikolojik Tahlili*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2010, s. 64; Şükran Karabulut, *Ebû Hanîfe'nin Kader, İnsan Fiilleri ve Büyük Günah Hakkındaki Görüşleri*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Bursa 2008, s. 30-31.

gelir. Bu durum Allah'ın yaratıcılık kavramıyla bağdaşmaz. Bu nedenle insan eylemlerini mecburen gerçekleştirmektedir.⁴

Cebriyye'nin bu düşünce yapısına sahip olması, Allah'a ortak koşulmasını engellemek, Allah'ın önceden bildiğini ve bilgisinde değişimin mümkün olmadığını göstermek başka bir deyişle, O'nun yaratıcılık özelliğine zarar gelmesini engellemek için ortaya konulmuştur.

3.2. Mu'tezile

Mu'tezile'nin kurucusu Vasıl b. Ata'dır (ö. 748). Hocası ise Hasan Basri'dir (ö. 728). Büyük günah işleyeninin durumu konusunda hocası Hasan Basri ile uzlaşmadığından onun yanından ayrılarak kendi fikirlerini ortaya atmıştır. Bu nedenle ayrılanlar anlamına gelen Mu'tezile adıyla anılmışlardır. Mu'tezile Abbasiler döneminde devletin desteğini almış ve giderek yaygınlaşmıştır. Bu görüşü kabul edenlerin mevkileri artarken, kabul etmeyenlere baskı uygulanmıştır.⁵

Mutezile, Bağdat ve Basra Mu'tezilesi olmak üzere iki gruptan meydana gelir. Ancak beş prensip üzerinde ortak düşünceye sahiptirler.⁶ Bunlardan ilki ve en önemlisi tevhid (Allah'ın birliği) anlayışıdır. Bu anlayış, Allah'ın birliğine zarar gelmemesi, aklın hurafelerden kurtarılması ve şirk düşüncesini ortadan kaldırmak için öne sürülmüştür.⁷ Bu prensipte Allah'ın sıfatları ele alınarak, sıfatların (nitelikleri) zatıyla (mahiyet) aynı olup olmadığı incelenmiştir. Onlar, Allah'ın zatı ve sıfatlarını aynı kabul etmişlerdir. Aynı kabul etmelerindeki neden birçok kadimin ortaya çıkmasının önüne geçmektir. Birçok kadimin ortaya çıkması ise tevhid anlayışının yıkılmasına sebeptir.⁸ Oysa Allah birdir, hiçbir şeye benzemez, zamana ve mekana bağlı değildir.

İkinci prensipleri ise adalet prensibidir. Bu prensipten dolayı onlara Ashab al-Adl veya Adliye denilmiştir. Mu'tezile mensuplarının bir kısmı, Allah'ın kesinlikle kötülük işlemeyeceğini ileri sürerken, bir kısmı kötülük işleyecek gücü olsa bile adil olduğu için asla kötülük işlemeyeceğini ileri sürmüştür. Allah adil ve hâkim kabul edildiğinden zulüm ve kötülükle vasıflandırılmamıştır.⁹ O'nun

⁴ İbrahim Civelek, *Kaza ve Kader İle İlgili Hadislerin İncelenmesi*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Adana 2006, s. 13.

⁵ Ramazan Altıntaş, "Sistemik Dönem Kelam Okulları Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler", Şaban Ali Düzgün (Ed.), *Kelam -El Kitabı-*, İçinde (s. 63-94), Grafiker Yayınları, Ankara, 2020, s. 71, 93.

⁶ Altıntaş, a.g.e., s. 87

⁷ Şaban Ali Düzgün, Kuran'a Dönüşte Öncü Bir İsim: Hüseyin Atay, *Demokrasi Platformu*, yıl:2, sayı:8, Güz 2006, s. 90.

⁸ Düzgün, a.g.e., s. 252

⁹ Neşet Çağatay, İbrahim Agâh Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985, s. 111.

zulmetmediği fikri, kendi fiilini kendisi yaratan bir insan anlayışıyla ortaya konulmuştur. İnsanın kendi fiilini yaratabilmesi, Allah'ın ona vermiş olduğu güçle mümkün görülmüştür. Allah adaleti gereği insana özgür irade verilmiş ve kader (Allah'ın fiilleri önceden belirlemesi) inkâr edilmiştir. Özgür irade sayesinde insan fiillerinden sorumlu tutulmuştur.¹⁰

Üçüncü prensipleri ise el-Va'd ve'l-Va'id'dir. Bu prensip adalet prensibinin bir sonucudur.¹¹ “Allah, adaletinin bir gereği olarak, iyi amellerde bulunan kullarını cennetle mükâfatlandıracağını (el-va'd); kötü amellerde bulunan kullarını ise cehennemle cezalandıracağını (el-va'id) bildirmiştir.”¹² Kişi günahlarından dolayı tövbe ettiğinde bağışlanacak, tövbe etmediğinde de bağışlanmayacaktır. Eğer kişi tövbe etmeden ölürse, cehennemde ebedi kalacak fakat azabı kâfirlerden daha az olacaktır.¹³

Dördüncü prensipleri el-Menziletü Beyne'l-Menzileteyn (İki yer arasında bir yer)'dir. Bu prensibe göre büyük günah işleyen biri imanla küfür arasında yer alır. Başka bir deyişle, kişi mümin ve kâfir olarak sayılmayıp, fasık olarak nitelendirilir.0 Fasık da kâfir gibi cehenneme gidecektir; ancak onlar kâfirlerden daha az azap görecektir. Fasık olan biri tövbe ettikten sonra öldüğünde mümin olarak öldüğü kabul edildiği için cennete gidebileceği düşünülmüştür.¹⁴

Son prensipleri ise el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-nehyu Ani'l-Münker (İyiliği emretmek kötülükten nehyetmek)'dir. “Sağlıklı düşünen akıl ve dinin; iyi ve güzel gördüğü şeylere ma'rûf; sağlıklı düşünen akıl ve dinin; iyi ve güzel bulmadığı şeylere de münker denir.”¹⁵ İyiliği emredip kötülükten sakınma görevi sadece yöneticilerin yapması gereken birşey olarak görülmez. Bu durum tüm insanlar için geçerlidir.¹⁶

¹⁰Celal Baydemir, *İbn-i Kemal'in Hayatı, Eserleri ve Kader Anlayışı*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 2004, s. 77; Hasan Gümüşoğlu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2013, s. 163; Nail Karagöz, “Allah'ın İradesi ve Kötü Fiiller”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 6, sayı: 2, 2006, s. 204; Fethi Kerim Kazanç, “İslâm Kelâmında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: VII, sayı: 4, 2007, s. 139-140.

¹¹ Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967, s. 71.

¹² Halil İbrahim Coşar, *Kader Anlayışının Kur'an Bağlamında Sosyo-Psikolojik Tahlili*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2010, s. 56.

¹³ Şaban Ali Düzgün, Kuran'a Dönüşte Öncü Bir İsim: Hüseyin Atay, *Demokrasi Platformu*, yıl: 2, sayı: 8, Güz 2006, s. 93.

¹⁴ Neşet Çağatay, İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985, s. 109; Halil İbrahim Coşar, *Kader Anlayışının Kur'an Bağlamında Sosyo-Psikolojik Tahlili*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2010, s. 56.

¹⁵ Şaban Ali Düzgün, Kuran'a Dönüşte Öncü Bir İsim: Hüseyin Atay, *Demokrasi Platformu*, yıl: 2, sayı: 8, Güz 2006, s. 95.

¹⁶ Ramazan Altıntaş, *"Sistematik Dönem Kelam Okulları Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler"*, Şaban Ali Düzgün (Ed.), *Kelam -El Kitabı-*, İçinde (s. 63-94), Grafiker Yayınları, Ankara, 2020, s. 91.

3.3. Ehl-i Sünnet

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/935) ve Ebu Mansur el-Maturidî (333/944) tarafından sistemleştirilen Ehl-i Sünnet düşüncesi, Eş'arîlik ve Maturidîlik adıyla iki ekolden meydana gelmiştir.¹⁷ “Ehl-i Sünnet, ebedi kurtuluşu için Resûllullah'ın (s.a.v) ve ashab-ı kiramın yolunun takip edilmesi gerektiğine inananlar”¹⁸ anlamında kullanılmıştır. Bu görüş kaderde orta yolu seçmiştir.

3.3.1. Eş'arîlik

Ebu'l Hasan el-Eş'arî Mu'tezile kelâmcılarından Ebu Ali el-Cübbai'nin (ö 933) talebesidir. Kırk yaşına kadar Mu'tezile düşüncesini savunmuştur. Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılışının sebebi salah-aslah (Allah'ın insanlar için en iyi olanı yaratmak mecburiyetinde olup olmadığı) meselesi olmuştur. Eş'arî hocası Cübbai'ye üç kardeşin durumu ile ilgili bir soru sormuştur. Cübbai bu soruya cevap verirken aklın ölçüsüne göre hareket etmiştir. Cübbai'nin verdiği cevaptan tatmin olmayan Eş'arî aklın yetersizliğini görüp Mu'tezile görüşünü terk etmiş ve Eş'arîlik ekolünü kurmuştur. İrade özgürlüğü konusunda Cebriyye'ye yaklaştığı için ılımlı Cebriyyeci olarak nitelendirilmiştir.

Her şeyin Allah tarafından yaratılması, onları insanın sorumlu bir varlık olup olmadığı fikrine yöneltmiştir. Kesb teorisi ile insanın özgür olduğu ortaya konmak istenmiştir. Kesb, kulun takdir olunana yanaşması şeklinde tanımlanmıştır.¹⁹ Onlar, insanda cüz-i iradenin olduğunu kabul ederler ama fiilin meydana gelmesinde insanın irade ve gücünü/kudretini kabul etmezler. Onlara göre, insanda kudret fiille birlikte ortaya çıkar. Bu nedenle fiilden önce insanın gücü olduğundan söz edilemez. İnsan kudrete de fiile de etki etmemiş olur. Kudret ve fiili yaratan Allah'tır.²⁰ Bu ise bir fiile iki failin (Allah, insan) birden etki etmediğini gösterir. Fiiller Allah tarafından önceden takdir edilmez kulun azmine ve ısrarına göre o anda yaratılır. İnsan sadece kesb (kazanma, fiili elde etme) edebilir.²¹ “sırf eylem insanda varlık kazandığı için insan yükümlülük sahibidir ve irade özgürlüğünün anlamı da budur.”²² Bu nedenle fiiller bu düşüncede mecazi anlamda kullanılmıştır.

¹⁷ Temel Yeşilyurt, "Maturidilik-Eşarilik Karşılaştırması", Şaban Ali Düzgün (Ed.), *Kelam -El Kitabı-*, içinde (s. 161-166), Grafiker Yayınları, Ankara, 2020, s. 161.

¹⁸ Hasan Gümüsoğlu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2013, s. 155.

¹⁹ İlhan Yıldız, *İmam Gazali ve Yaratılış Gerçeği*, Astana Yayınları, Ankara 2014, s. 92.

²⁰ Temel Yeşilyurt, "Maturidilik-Eşarilik Karşılaştırması", Şaban Ali Düzgün (Ed.), *Kelam -El Kitabı-*, içinde (s. 161-166), Grafiker Yayınları, Ankara, 2020, s. 163.

²¹ Hayati Aydın, "Kur'an'da İrade-Azm ve Tevekkül", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: 9, sayı: 22, 2008, s. 61.

²² Hasan Aydın, "İslam'ın Klasik Çağında İnsan İmgesi ve İrade Özgürlüğü Sorunu", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, cilt: I, sayı: 2, 2008, s. 79-80.

3.3.2. Maturidilik

Ebu Mansur el-Maturidî 238 (852) yılında Türkistan'da Semerkant şehrinin bir köyü olan Maturid'de dünyaya gelmiştir. Onun yaşadığı dönem Abbasilerin zayıflamaya başladığı ve birçok hanedanlığın kurulduğu döneme denk gelmiştir.

Maturidilik'e göre, insanın Allah tarafından yaratılmış külli iradesi ve cüz-i iradesi bulunur. Cüz-i irade külli iradenin bir parçası olarak ele alınır. Külli irade sayesinde bir iş yapılabilir ya da terk edilebilir. Başka bir deyişle, mümkün olan bütün filleri tercih etme niteliğinin bulunması olarak ifade edilir. Bu da iradenin insanda poteansiyel olarak bulunması anlamına gelir. Külli iradenin fiile yönelmesi ise cüz-i irade anlamına gelir. İhtiyar, azm, cüz-i irade ve kesb insana ait şeylerdir. Bunlar insanda önceden bulunur ve Allah tarafından yaratılmaz. Eğer aksi kabul edilirse insanın sorumlu olduğundan söz edilemez. İnsana irade verilerek sorumlu tutulmuştur. Bu da Allah'ın adaletli oluşunun bir gereği olarak görülür.²³ İnsana kesb kavramı yüklenerek eylemlerinden sorumlu olması sağlanmıştır. Kesb sayesinde insan gerçek fiile sahip olmuş, emir ve yasak bu şekilde anlam kazanmıştır. Yaratma yönünden Allah'a ait olan fiil, kesb etme yönünden insana ait olmuştur.²⁴

Allah her şeyin yaratıcısıdır ve her şey O'nun bilgisi dâhilindedir. Allah'ın ezeli ilmi sayesinde insanın ne yapacağını bilmesi, fiillerin önceden belirlendiği anlamına gelmez. İnsana özgürlük verilmiştir ve bu özgürlük de sınırsız değildir.

4. SONUÇ

Allah'ın iradesi kapsamında insan iradesinin ne durumda olduğu, Allah'ın ilminin fiillerin önceden belirlenmesine etki edip etmediği gibi sorular Cebriyye, Mu'tezile, Eş'ârilik ve Maturidilik çerçevesinde cevaplandı. Cebriyye düşüncesine baktığımızda, her şeyi Allah'ın iradesine bağladıkları için insanın özgürlüğünü, sorumluluğunu tamamen elinden almışlardır. Allah'ı yüceltmek, O'na ortak koşmayı önlemek isterken Allah'ı insanlara zulmeden bir yaratıcı konumuna getirmişlerdir. Bu düşüncede, Allah insanlara fiillerini hem zorla yaptırmakta hem de sorumlu tutmaktadır. İnsanı, iradesi dışında yapmış olduğu şeylerden sorumlu tutulmak ona zulmetmektir. Ancak Allah insanlara

²³ Temel Yeşilyurt, "Maturidilik-Eşarilik Karşılaştırması", Şaban Ali Düzgün (Ed.), *Kelam -El Kitabı-*, İçinde (s. 161-166), Grafiker Yayınları, Ankara, 2020, s. 163-164.

²⁴ Fikrullah Çakmak, *Hız. Peygamber'in Hadislerinde "Kader" Kavramı*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2007, s. 22.

zulmetmez. Mu'tezile ise Cebriyye'nin tam tersi bir düşünceye sahiptir. Onlar, insana tam bir özgürlük vermiştir. İnsana tamamen özgürlük verilmesi Allah'ın iradesini geri plana atar. Eş'ârilik ve Maturidîlik ise iki zıt düşünce arasında orta bir yol bulmaya çalışmıştır. Ancak Eş'ârilik'in düşüncesine baktığımızda her ne kadar orta yol bulmaya çalışmışsa da ortaya attığı kesb teorisi, insan özgürlüğünü net bir biçimde ortaya koyamamıştır. Maturidîlik ise hem insana özgürlük tanımış hem de Allah'ın iradesini yok saymamıştır.

Bu üç ekol de görüşlerini temellendirirken Kur'an ve hadisten yararlanmıştır. Aynı kaynaklardan yararlanmalarına rağmen kendi bakış açıları çerçevesinde ele aldıklarından hepsi farklı bir düşünceyi ortaya koymuştur.

KAYNAKÇA

ALTINTAŞ Ramazan, "Sistematik Dönem Kelam Okulları Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler" , Şaban Ali Düzgün (Ed.), Kelam -El Kitabı-, İçinde (s. 63-94), Grafiker Yayınları, Ankara, 2020.

AYDIN Hasan, "İslam'ın Klasik Çağında İnsan İmgesi ve İrade Özgürlüğü Sorunu", e-makâlât Mezhep Araştırmaları, cilt: I, sayı: 2, 2008, ss. 49-103.

AYDIN Hayati, "Kur'ân'da İrade-Azm ve Tevekkül", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, cilt: 9, sayı: 22, 2008, ss. 59-79.

BAYDEMİR Celal, İbn-i Kemal'in Hayatı, Eserleri ve Kader Anlayışı, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 2004, 103 s.

CİVELEK İbrahim, Kaza ve Kader İle İlgili Hadislerin İncelenmesi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Adana 2006, 134 s.

COŞAR Halil İbrahim, Kader Anlayışının Kur'an Bağlamında Sosyo-Psikolojik Tahlili, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2010, 123 s.

ÇAĞATAY Neşet, ÇUBUKÇU İbrahim Agâh, İslâm Mezhepleri Tarihi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985.

ÇAKMAK Fikrullah, Hz. Peygamber'in Hadislerinde "Kader" Kavramı, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2007, 149 s.

ÇELEBİ İlyas, “İlk Kelam Tartışmaları ve İnanç Grupları”, Şaban Ali Düzgün (Ed.), Kelam -El Kitabı-, İçinde (s. 47-61), Grafiker Yayınları, Ankara, 2020.

DÜZGÜN Şaban Ali, “Kuran’a Dönüşte Öncü Bir İsim: Hüseyin Atay”, Demokrasi Platformu, yıl: 2, sayı: 8, Güz 2006, ss.252.

GÜMÜŞOĞLU Hasan, İslâm Mezhepleri Tarihi, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2013.

IŞIK Kemal, Mutezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri [<https://docplayer.biz.tr/58932897-Mutezile-n-in-dogu-su-ve-kelami-gorusleri.html>], Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967.

KARABULUT Şükran, Ebû Hanîfe’nin Kader, İnsan Fiilleri ve Büyük Günah Hakkındaki Görüşleri, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Bursa 2008, 63 s.

KARAGÖZ Nail, “Allah’ın İradesi ve Kötü Fiiller”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 6, sayı: 2, 2006, ss. 191-216.

KAZANÇ Fethi Kerim, “İslâm Kelâmında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı”, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, cilt: VII, sayı: 4, 2007, ss. 125-212.

ÖZLER Mevlüt, “Kelam Tarihi”, Şaban Ali Düzgün (Ed.), Kelam -El Kitabı-, İçinde (s. 21-40), Grafiker Yayınları, Ankara, 2020.

TOKU Neşet, İslam Felsefesine Giriş, Çizgi Kitapevi, Konya 2015.

YEŞİLYURT Temel, "Maturidilik-Eşarilik Karşılaştırması", Şaban Ali Düzgün (Ed.), Kelam -El Kitabı-, İçinde (s. 161-166), Grafiker Yayınları, Ankara, 2020.

YILDIZ İlhan, İmam Gazali ve Yaratılış Gerçeği, Astana Yayınları, Ankara 2014.

FÂRÂBÎ VE HİLMİ ZİYA ÜLKEN PARADİGMASIYLA TÜRK İSLÂM SİYASET FELSEFESİNİN KLASİK VE ÇAĞDAŞ SERÜVENİ OKUMASI

Sıbgatullah BARAN¹

GİRİŞ

İslâm dünyasında halifenin meşruiyeti hususu ve bu bağlamda dini kaynaklı fikirlerin neticesinde siyasal düşüncenin kapısı aralanmıştır. İslâm devletinin genişleyen coğrafyası neticesinde ise siyasal mefkûreye olan ihtiyaç daha çok artmıştır. Bu sebeple Abbasi döneminde oluşan tercüme hareketleri de düşünsel zemine katkı maksatlı çok yönlü fikirlere alan açarak bu zeminin oluşmasında ciddi imkânlar sağlamıştır. Bu çeviri hareketlerinin neticesinde felsefi düşünüşün ilk temsilcileri olarak görülen Grek kültürü bu sistemin arka bahçesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Buna paralel olarak Türklerin İslâm'a geçişleri ve İslâm'ın temsilcileri olmalarına varan sürecin neticesinde ise Türk mütefekkirler felsefi ve siyasal düşünceyle beraber İslâm ve Türk sentezli çözümlemeler ortaya koymayı hedeflemişlerdir. Bu klasik düşünsel dönemi çok disiplinli ve sistematize bir yaklaşımla zirveye taşıyan en önemli şahsiyet, kuşkusuz Fârâbî'dir. Fârâbî'nin çağdaşı sayılan Mâtürîdî de ona yakın bir düşünsel zemine sahip olmakla beraber Türk İslâm fıkının merkezi sayılan Hanefi fıkıh kaynaklı toplumsal çözümlemeler yaptığı görülmektedir. Bu minvalde ilerleyen Türk İslâm siyasetnameleri, bariz şekilde Gazali ve Yusuf Has Hacib'de de görüldüğü şekliyle sadece teorik alanında kalmamış aynı zamanda hükümdara yön tayin eden bir konumda olmuştur. Mamafih Mustafa Yıldız'ın tabiriyle "Fârâbî ve Maturidi'nin ulema ve bilim insanlarına; Ahmed Yesevi'nin cumhura ve Yusuf Has Hacib'in yöneticilere seslenişi birbirini tamamlamaktadır."² Bu birbirini tamamlayış evresiyle beraber her düşünsel dönemde, Türk İslâm siyasal düşüncesi yeni fikir nüvelerinden de faydalanarak kendisini her zaman dinç tuttuğu aşikârdır.

Bahusus önemli bir ayırt olarak Fârâbî'de görünmekte olan mutluluk ve ahlak vurgusu kuşkusuz onun Platon ve Aristoteles'le olan düşünsel irtibatından kaynaklanmaktadır. Bundan mülhem Fârâbî'nin ideal tasavvuru, siyaset felsefesi geleneği içerisinde daha çok yer bulma imkânı bulmuştur. Buna mukabil mesafe kat eden felsefi, siyasal ve ahlak gibi disiplinler modern dönemde zirveye ulaşıp pratik alanda yer bulmasıyla birtakım paradigma çeşitliliğinin ortaya çıkmasına imkân vermiştir. Bu modern düşünce paradigmasının etkisi Hilmi Ziya Ülken'de de ciddi bir şekilde fark

¹ Bursa Uludağ Üniversitesi/ Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı/ Yüksek Lisans sibgatullahbaran@hotmail.com

² Mustafa Yıldız, *Türk Siyasi Bilgeliğinin Kadim Kapıları*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017, s.28.

edilmektedir. Netice itibariyle de kendi paradigmasının bu kaynakların etkisiyle geniş yelpazeli sistematik bir hal aldığı görülmektedir.

Bundan kaynaklı bu çalışmada biri klasik biri de çağdaş dönemin iki önemli sacayağı olan Fârâbî ve Hilmi Ziya Ülken üzerinden yapılacak olan bir mukayese, Türk İslâm siyaset felsefesinin düşünsel süreç neticesinde kat ettiği yol üzerinden temel parametrelerini görme imkânı sağlanacaktır.

FÂRÂBÎ’NİN SİYASET FELSEFESİ

Türk İslâm siyaset felsefesine giden yolda ilk gediği açan ve bu disiplini kendi mefkuresi içerisinde sentezleyip kendi metodunu sunan Fârâbî, Türk ve Müslüman şahsiyetiyle beraber Grek felsefe geleneğine hâkim olup Yeni-Platoncu ve Aristocu bir yönelime sahip olduğu bilinmektedir. Bununla beraber Aristoteles’in sistemli bir şekilde yazmış olduğu mantığını şerh etmesi sebebiyle ikinci muallim olarak zikredilir. Fakat böyle tanınmış olmasıyla beraber siyaset felsefesinde Platoncu bir eğilimin, daha ağırlıklı olarak görüldüğü de söylenmektedir. Fârâbî’nin modern yorumcuları da bu durumu şu şekilde açıklamaktadırlar, “İslâm dininin temel kaynaklarının siyasi ve idari alanla ilgili istemlerinin ve siyaset olgusunun Platoncu siyasi teoriye daha yakın olması sebebiyle Fârâbî, siyaset felsefesini oluştururken Platona daha çok meyletmiştir.”³ Tabii her ne kadar Platon’un siyaset felsefesinden ciddi şekilde etkilendiği iddia edilse de kendisinin ortaya koymuş olduğu siyasi sisteminin felsefeden bağımsız olmadığı göz önüne alındığında onun aynı zamanda azımsanmayacak bir şekilde Aristoteles’ten de izler taşıdığına şahitlik edilebilmektedir. Çünkü “Aristo’nun felsefesini derinlemesine incelemiş, kendi felsefesini de buradan aldığı ilham ve ilkeler doğrultusunda geliştirmiştir”⁴ denilmektedir. Aynı zamanda tahsil etmiş olduğu İslâmî ilimlerde de ciddi derinlik kazanmış olması neticesinde ortaya koymuş olduğu sistemde dini mefkureye ciddi yer verdiği malumdur. Netice itibariyle gerek oluşturduğu metafizik sistemde gerekse siyaset felsefesinde, klasik Grek geleneğini ve İslâm geleneğini hissettiren bir yapıya sahip olduğu iddia edilebilecek bir durumdur. Mamafih, Yaşar Aydın’ın tabiriyle “Bize ulaşan yazıları Fârâbî’yi, bağlı bulunduğu Grek felsefe geleneğinin kurucuları gibi, halis bir filozof olarak karşımıza çıkarmaktadır.”⁵

Yapılan bu kısa değerlendirmenin akabinde Fârâbî’nin ortaya koymuş olduğu siyaset felsefesini incelemek mümkün hale gelmiştir. Fârâbî, din dâhil bütün meselelere felsefe üzerinden bir incelemeye tabi tuttuğu gibi siyaset felsefesine de metafizik bir eğilimle yaklaştığı ve Tanrı, evren

³ Şenol Korkut, “Fârâbî’de Siyaset ve Ahlak”, İslâmiyat Dergisi, 3/1 (2003), s.47.

⁴ Yaşar Aydın, Fârâbî, Ankara: TDV Yayınları, 2019, s.29.

⁵ Aydın, Fârâbî, s.13.

ve toplum arasında bir sentezle sistemini ortaya koymaya çalıştığını görmek mümkündür. “Birçok modern Fârâbî araştırmacısının da ifade ettiği gibi, onun metafiziğini, siyaset ahlak ve psikolojiden ayırmak mümkün olmaz.”⁶ Bununla beraber ortaya koymuş olduğu siyasal sistemini, son gaye olarak insanın gerek bu dünyada gerekse öteki dünyada elde edebileceği en yüce mutluluğa (es-saâdetü’l-kusvâ) ulaşmak için bir edimler bütünü olarak tasavvur etmektedir. Aristocu bir eğilimle insanı, toplumsal/ siyasal bir varlık olarak görmesi hasebiyle de ancak ideal olarak tasvir ettiği toplulukta gerçek mutluluğu elde edebilir. Çünkü Fârâbî’ye göre birbirlerini mutluluğa ulaştırmak maksadıyla yardımlaşan bir millet, erdemli ve mükemmel bir millettir. Aynı zamanda bir ön koşul olarak içinde bulunduğu toplumdaki milletler birbirine yardım ettiği zaman mükemmel toplum ortaya çıkacaktır.⁷ Çünkü insan, yalnız başına eksik bir varlık olması ve buna karşın mutluluğu elde edebilmesi de ancak toplumsal iş birliğiyle beraber mümkün mertebe sağlanabilmektedir. Yani “İnsan, maddi ve manevi yetkinliklerini ancak başkalarıyla iş birliği kurarak elde eder.”⁸ Kendisi de Tahsilu’s - Sa’ade (Mutluluğu Kazanma) adlı eserinde siyaset ilmini tanımlarken mutluluğun elde edilmesini içtimaiyata bağlayarak, siyaset ilmini, şehir insanının şehirle birlikte yaratılışlarının mümkün kıldığı ölçüde mutluluğu elde etmeyi sağlayan şeylerin ilmi olarak tanımlar.⁹ Bu yaklaşımından ötürü işlevselci bir okumasının mümkün hale gelmesiyle beraber şu noktayı da belirginleştirmek gerekir ki Fârâbî, İslâmî bir yaklaşım neticesinde salt olarak dünya hayatındaki işleyiş için değil bilhassa öte dünyacı bir maksada sahip olduğu da akılda tutulmalıdır. Çünkü ona göre mutluluk “İnsan ruhunun bedeni ve maddi bağlardan kurtulup olgunluk mertebesine ulaşması demektir.”¹⁰ Netice itibarıyla Fârâbî’de mutluluk, insanın asli gayesiyken bunun ön koşulu da mükemmel birliktelikteki toplumla kazanılabilmektedir.

Fârâbî, insanın bu nihai mutluluğa ulaşmak için toplumsal alanda, ideal bir birliktelik içerisinde olması gerektiğini söyledikten sonra bu sefer ideal olan bu yapısal birlikteliğin mahiyetini çözümler. Ona göre insanın bu yapı içerisinde doğayla bir uygunluk içinde olması gerektiği ve bu uygunluğun dolaylı olarak Tanrıya uygunluk olarak algılanması gerektiği şeklinde okunmaktadır. Çünkü “Fârâbî’ye göre, doğru bir devlet politikası, Tanrı’nın evrendeki yönetimini örnek alan politikadır.”¹¹ Zaten Fârâbî’deki Tanrı anlayışı sadece metafizik ile değil aynı zamanda ahlak ve

⁶ Korkut, “Fârâbî’de Siyaset ve Ahlak”, s.44.

⁷ Fârâbî, *İdeal Devlet*, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2019, s.98.

⁸ Aydın, *Fârâbî*, s.137.

⁹ İbrahim Sezgül, “Fârâbî’nin Siyaset Felsefesi”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 1/47 (2008). s.199.

¹⁰ Korkut, “Fârâbî’de Siyaset ve Ahlak”, s.55.

¹¹ Aydın, *Fârâbî*, s.135.

siyasetle de ilgilidir.¹² Bu sebeple de erdemli şehrin liderini tasvir ederken Grek kültüründeki filozof-kral ikiliğinden ziyade peygamber-filozof ikiliğini ortaya koyar. Çünkü en ideal lider, faal akıl olan tanrıyla, vahiy yoluyla irtibat halinde olan liderdir. Tabii peygamberin olmaması durumunda en yakın ve yetkin lider olarak filozofu görür çünkü filozof, kendi çabasıyla evrenin işleyişi ve faal aklı en iyi idrak edebilecek şahsiyettir. Burada altı çizilmesi gereken hususlardan biri de şudur: Fârâbî, zaten dini, felsefenin bir aracı olarak görmesiyle beraber peygamberi de ilahi misyonu hasebiyle doğal olarak filozoftan üstün kabul etmektedir. Said Aydınli'nın ifadesiyle “Ahlâk toplumunun vücut bulmasında filozof peygamberin yaptığını yapamaz, “sünen” vazedip kitleleri ıslah edemez.”¹³ Burada göze çarpan başka bir husus da insanın bilişsel ve idrak düzeyinde eşit yapı ve imkanlara sahip olmamasından kaynaklı toplumsal düzeyde erdem şuurunun anlaşılması ve beraberinde idraki için vaz etme yoluyla da olsa bir eğitime ihtiyaç duyulmaktadır.

Aynı zamanda erdemlerin en yücesi olarak gördüğü adalet mefhumuna da metafiziksel ve akabinde siyasal bir tavırla yaklaşmaktadır. Adalet kavramını Allah'ta zuhur eden bir edim olarak görmekle beraber insanlar arasında bunun tesisi için bir otoriteye ihtiyaç duyulmaktadır ki kuşkusuz bu da şehrin reisinin otoritesi ile mümkündür. Fârâbî'de adalet, iyiliğin şehir halkına pay edilip bunun korunması ile beraber insanların eşit fitratta olmaması hasebiyle bir eşitlik sağlama durumudur. Bu anlamda adaleti sürdüremeyen bir siyasal düzen de varlığını sürdürmesi imkansızdır.¹⁴

Gerçek mutluluğa ulaşmak için zorunlu gördüğü bireysel-toplumsal ilişkiye dönülecek olunursa, Aristoteles'te görünen ahlak ve siyasetin beraber anılması Fârâbî'de de görülmekle birlikte, bireysel düzeyde insanda görülmesi gereken ahlakı ve akabinde toplumsal düzenin tesisi için siyaseti inceler.¹⁵ Kısaca belirtmek gerekirse “Ahlak, toplumun parçası olarak bireyin davranışlarına yön vermeye çalışırken, siyaset aynı işi toplum düzeyinde gerçekleştirmenin yollarını araştırır.”¹⁶ Buna mukabil aslında oluşturmaya çalıştığı ahlak/ moral olgusu dini çerçeve içerisinde de anılabilecek şekilde faziletli ahlak, siyasetin bir aracı olarak görülmektedir. “Fârâbî'nin ahlakı bu şekilde siyasetin bir aracı olarak takdim etmesi, etik tarihinde onu özgün bir konuma yerleştirir ki, bu da onun etiğini bir tür ‘siyasal etik’ olarak isimlendirmemizi gerektirir.”¹⁷

¹² Aydınli, Fârâbî, s.173.

¹³ Diyanet İslâm Ansiklopedisi, Said Aydınli, İstanbul: TDV Yayınları, 1989, “Ahlak” maddesi.

¹⁴ Ömer Osmanoğlu, *İdeal Devlet Erdemli Toplum*, İstanbul: ARK Kitapları, 2021, s.174.

¹⁵ Aydınli, Fârâbî, s.55.

¹⁶ Aydınli, Fârâbî, s.141.

¹⁷ Korkut, “Fârâbî'de Siyaset ve Ahlak”, s.49.

“Siyasal etik” diye isimlendirilen bu ahlakın elde edilebilmesi ve bunun sonucunda da mutluluğa ulaşma olanağı için lider ve şehir sıfatları ekseninde birtakım tanımlamalar ortaya koyduğu görülmektedir. Fârâbî’nin tabiriyle “En üstün iyilik ve en büyük mükemmelliğe ilkin ancak şehirde ulaşılabilir. mutluluğun elde edilmesi her şehirde mümkün olmayabilir.”¹⁸ Bu sebeple de erdemli ve erdemsiz olan şehirler tasnifini yapar. Fârâbî tarafından devletler daha çok teleolojik açıdan bir değerlendirilmeye tabi tutulduğu için de erdemli şehir, mutluluk elde etme maksatlı ve erdemlerin tomurcuklanıp çiçek açtığı şehirdir. Bunun aksi olarak erdemsiz şehir ise salt hayat zaruretleri gayesiyle yaşanan şehirdir.¹⁹ Yani şehirler asıl olarak ulaşmaya çalıştığı hedef açısından sınıflandırılır ki bireysel ve siyasal ahlakın aracılığıyla da en yüce mutluluk olan dünya ve beraberinde ahiret odaklı bir telos açısından çözümlenmektedir. Tabii bir şehrin erdemli veya erdemsiz olması öncelikle liderin şahsiyetiyle, akabinde de yöneten ve yönetilenler arasındaki görüş ve fikir harmonisinin etkisiyle ölçülmektedir. Öncelikle ilk reis diye tabir ettiği başkanda, toplumu mutluluğa yönlendirebilmek açısından birtakım şartlar ve kişiliğinde olması gereken hasletleri zikreder. Bu noktada genel anlamda altını çizmeye çalıştığı husus da reisin faal akıl ile irtibatla olması ve en yüce mutluluğa ulaştırabilecek bütün fiillere hâkim olması gerektiğini söylemektedir. Bu anlamdaki reis de yukarıda değinildiği gibi peygamber-filozof şahsiyetlerinde olabilmektedir. Peygamber-filozofun olmaması durumunda da birden fazla yöneticiden olan yönetimi kabul eder. Fârâbî’nin erdemli toplum idealinin en nihayetinde sadece bir şehrin içinde sınırları olmadığı ve evrensel nitelikte bir ideal taşıdığı da belirtilmelidir. Erdemsiz şehirleri betimlerken gerçek mutluluğun yerine herhangi başka bir mutluluğu gaye edinmiş toplumlar şeklinde tanımlayıp ardından bu şehirleri üç gruba ayırmaktadır: a) Cahil Şehirler b) Fasık Şehirler ve c) Sapkın Şehirler diye taksim etmektedir. İlk gruptaki şehirlerde lider ve toplumun bilgisizliğinden kaynaklanan ve faal aklın bilgisini elde edemeyen şehirleri kasteder. Fasık şehirler, bilginin farkında olup da uygulamayan şehirler iken, son olarak Sapkın şehirlerle ise gerçek gayeden sapmış olan yöneticilerin yönettiği şehirleri kastetmektedir.

Hasılı Fârâbî’deki siyaset felsefesi, görüldüğü şekliyle metafizik ve etik açıdan bir sistemden meydana gelmektedir. Felsefi bakışı ağırlıklı olarak Grek geleneğinden mülhem olmakla beraber dini yoğunluk da İslâm düşüncesine paralel bir yapıda okunabilmektedir. Dini toplumsal bir olgu

¹⁸ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s.98.

¹⁹ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul: Bileşik Yayıncılık, 2000, s.167.

olarak görmesi, felsefe ve din arasında organik bir bağ tesis etmesinin akabinde de dini, toplumu (en yüce gaye olarak) mutluluğa ulaştırmak için zorunlu bir kurum olarak görmektedir.²⁰

HİLMİ ZİYA ÜLKEN’İN SİYASET FELSEFESİ

Çağdaş dönemin en multidisipliner ve interdisiplinler yaklaşımlarına sahip düşünürlerinden biri olan Hilmi Ziya Ülken; felsefe, sosyoloji, tarih, ahlak ve siyaset felsefesinde çok mühim çalışmalar ortaya koymakla beraber bunları kendi fikir süzgecinden geçirerek özgün bir harmoni oluşturmaya çalıştığı görülmektedir. Uzun soluklu düşünce serencamına bakıldığında belirli dönemlerde farklı fikir perspektiflerine yakınlık kurduğu görülmektedir. Bu dinamik düşünce serüveninden kaynaklı eleştirilmiş olsa da Kurtuluş Kayalı’nın tabiriyle “Onun kadar sistemli düşünmeye, daha doğrusu bir sistem dahilinde düşünmeye çalışan bilim adamı sayısı yok denecek kadar azdır.”²¹ Ülken, özellikle felsefi ve sosyolojik yaklaşımında fenomenolojik yaklaşımdan yararlanmakla beraber nihayetinde, kendi düşünce paradigmasında değerden arınık bir tavırla objektif yaklaşımı kullanmaya ehemmiyet gösterdiği aşikardır.

Sosyolojik alanda yaptığı çalışmalar neticesinde Ülken, “Dinin insanın tabii bir özelliği”²² olması ile beraber yine sosyolojik bir perspektifle dinlerin toplumsal düzeydeki tarihsel gelişimini Durkheim’e yakın bir yaklaşımla kabul etmektedir. Tabii gerek sosyolojik gerekse psikolojik yaklaşımlar dahilinde dinleri incelese de Hayri Bolay’ın değerlendirmesiyle “1948’den sonra fikir hayatına inancı da dâhil etmekle düşüncelerini boşluktan kurtarmıştır.”²³ Aynı zamanda Ülken, bilme, düşünme ve inanmaya dair fikirlerin kaçınılmaz bir şekilde aşkın varlığa nüfuz etmek suretiyle inançtan geçtiğini öne sürmektedir. Onun nazarında Gazzâlî, Pascal ve Bergson’da görünen sezgisel yaklaşımlar inanç durumunu meydana getirir.²⁴ Bu neticede imanın bilgi alanının dışında tutulup ‘virtüel sezgi’ dediği yolla idrak edilebileceğini iddia etmektedir.

Yapılan bu kısa değerlendirmenin akabinde asıl husus olan Hilmi Ziya Ülken’in siyaset felsefesine eğilme imkânı hasıl olmuştur. Öncelikle ahlak sistemini temelli bir şekilde ortaya koymaya çalıştığı Aşk Ahlakı adlı eserinde birey-toplum ikilemine eğilmektedir. Ruh olgusu üzerinden yola çıkarak ilk çıkarımlarında bulunur. İnsanı toplum karşısında pasif bir varlık olarak görmekten ziyade insanın, toplumla etkileşim halinde olan ve dinamik bir şekilde hem şekillenen hem de şekillendiren

²⁰ Aydın, *Fârâbî*, s.158.

²¹ Hilmi Ziya Ülken, *Hakimiyet*, haz., Ali Utku, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018. s.13.

²² Engin Kılıç, “Hilmi Ziya Ülken Düşüncesinde Din-Ahlâk İlişkisi”, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017, s.1.

²³ Kılıç, “Hilmi Ziya Ülken Düşüncesinde Din-Ahlâk İlişkisi”, s.10.

²⁴ Diyanet İslâm Ansiklopesidi, Eyyüğü Sanay, İstanbul: TDV Yayınları, 2012, “Hilmi Ziya Ülken” maddesi.

taraf olduğu kanısındadır. Bununla beraber insanın, bu toplumda doğmanın neticesinde zincirler içinde uyandığını ve bu zincirleri de kendi çabalarıyla kırarak hürriyetini kazandığını belirtir. Ülken'e göre ruh özgürlüğü, tabiattaki son görünüş şekli olmakla birlikte ruh, toplumun öncülü değil ardılı olan bir şeydir.²⁵ İnsanın hürlüğü ise kişi olmakladır, kişi olmayı da duygululuk bakımından açımlar. Bu duygu durumu, sonsuz ve bir süreklilikle beraber kendine özgü bir varoluşa sahip olan ve asla bir tatminin söz konusu olmadığı tutku ve ihtirasla meydana gelmektedir. Bütün ülküler ancak bu kavrayıcı ihtirasla mümkündür ki bir ülkeye adanmışlığın neticesinde kişilik hürriyeti kazanılabilmektedir.²⁶ Aslında Ülken'in bununla temellendirmeye çalıştığı şey, bir gaye olarak insana, içtimai yapıda ahlaki hasletleri hedef edindirtmektir. Zaten siyaset felsefesinde betimlediği insan tipolojisi, insanı salt sosyal bir varlık olarak gören anlayıştan bir nebze uzak bir yaklaşımdır. Alemin mihrakı olarak tasavvur ettiği insanın, "Her şeyden önce ve en mühim vasfıyla ahlaki varlık"²⁷ olarak kamusal alanda var olduğunu zikretmektedir. Ülken, evvela bireyin ahlak mertebesine akabinde de aşk ahlakına ulaşılabilmesi için ruhta birtakım ihtirasların olması gerektiğini zikreder. Bu ihtiraslar: hakikat ihtirası, iş ihtirası, tesir etme sevgisi, sonsuzluk sevgisi ve açıklık ihtirasıdır.²⁸ Burada açıklanmaya muhtaç olan ve aynı zamanda Ülken'in aşk ahlakının yapı taşı olarak gördüğü açıklık ihtirası, bireyin toplumun bütün aşağılama ve hor görmelerine aldırış etmeden yine toplumun ahlakiliği için uğraşma hasleti olarak görmektedir. Kendisinin öz tabiriyle "Halka rağmen halk için."²⁹ Aşk ahlakını halkta perçinleme gayretidir. Bu ihtirasların hakiki taşıyıcılarının da peygamberler, filozoflar ve hâkimler olduğunu belirtmektedir.

Bireysel ve beraberinde toplumsal hayatın idamesi için zorunlu gördüğü aşk ahlakının neticesinde mertebeler devleti isimli ideal hâkimiyet biçimini ortaya koymaktadır. Sosyalizm ve kapitalizm ile tahakküm edilen yönetimlerde eşitlik ve hürriyetin slogan olarak ön plana çıkarıldığını fakat bu iki yönetimin yapıları sebebiyle bu kavramlarla özleri itibariyle çelişik yapıda olduklarını ifade etmektedir. Parantez olarak şu da belirtilmediler ki Ülken, ideal anlamda kullandığı yönetim biçimini 'hâkimiyet' aksi olan yönetim biçimini ise 'tahakküm' yönetimi olarak nitelendirmektedir. Bahusus toplumsal iş organizasyonuna önem verip adalet çatısıyla da eşitlik ve hürriyeti sağlamakla beraber mertebeler devletinde hâkimiyetin sağlanması gerektiğini iddia etmektedir. Olumsuz bir

²⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlakı*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020, s.XXXIII.

²⁶ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s.XXXIV.

²⁷ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s.1.

²⁸ Yıldız Oğur, "Hilmi Ziya Ülken Düşüncesinde Ahlak ve Siyaset", Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2019, s.48.

²⁹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s.XXV.

yapı olarak gördüğü Tahakküm devletlerini a) Keramet tahakkümü b) Hanedan tahakkümü ve c) Demokrasi tahakkümü olarak sınıflandırmaktadır.³⁰ Burada açıklanması gereken demokrasi tahakkümü, başta dengeli bir yapıda hâkimiyet sürdüren bir yönetimken, eşitlik ve hürriyet dengesini sağlayamadığı zaman bir tahakküm biçimine dönüşmesi durumunu imlemektedir. Aynı zamanda bu tahakkümlerin yönetici şahsiyetlerinin de kendi ruhi hasletlerini tamamladığını yani aşk ahlakına eriştiğini zanneden sahte adamlardan oluştuğunu söylemektedir. Oysa mertebeler devletinin kuruluşunu aşk ahlakına erişmiş hakiki adam ile mümkün görmektedir. Mertebe ile belirtmeye çalıştığı husus ise hakiki adamın aracılığıyla “İnsanları servetine, yüksek soyuna ve ilmine göre değil, yalnız ruhun ve ahlakın kudretine göre derecelendirir”³¹ demektedir. İçtimai alandaki bu amaç için en zaruri husus adalet noktasıdır. Bu sebeple Ülken: “Züht, mümini Allah’a götürdüğü gibi, adalet de en büyük ideal olan insani hürlüğe götürecektir”³² demektedir. Bu ifade ile insani hürlükten kasıt, her ne kadar insanın ahlaki eylemlerini salt ahlak için yapması olarak okunabilse de nihayetinde içtimai birlikteliğin sağlanması için de bu hususa önem atfetmektedir. Bu idealde toplumsal birlikteliğin olduğu bir devlet portresi çizse de Ülken, son nokta olarak evrensel ve konfederatif bir mertebeler dünya devleti ile bu ideali nihayetlendirmektedir.

Ülken, aşk ahlakına giden yolu ve aşk ahlakının sonucu olan mertebeler devletini ve bunun mukayeseli zıtlıklarını çözümlerken mefkuresini atomize edercesine adım adım betimlemeye çalışmaktadır. Bundan mütevellit bu yolun bütün sapaklarını, sınırları dar olan bu çalışmada zikretmek mümkün değildir. Netice itibarıyla kısa ve öz bir şekilde Ülken’in ideal toplum düşüncesinin parametreleri belirtilmeye çalışılıp sadece genel itibarı ile idealize ettiği siyasal yapısı görmek amaçlanmıştır.

ERDEMLİ TOPLUM VE MERTEBELER DEVLETİ

Fârâbî ve Hilmi Ziya Ülken’in ilgilendikleri ve ilgilerinde kaldıkları bütün disiplinlerin neticesinde ideal toplum tipleri ortaya koymuşlardır. Siyaset felsefesinin merkezi konusu olarak ilgilendikleri bu husus her iki düşünürün yaklaşımlarıyla okunmaya çalışılmıştır. Önceki iki bölümde ele alınan bu yaklaşımların akabinde şimdi iki düşünürün ideal toplum tipleri olan erdemli toplum ve bir hâkimiyet biçimi olarak mertebeler devleti, ilişki bakımından parametreleri kritik edilmeye

³⁰ Oğur, “Hilmi Ziya Ülken Düşüncesinde Ahlak ve Siyaset”, s.77.

³¹ Oğur, “Hilmi Ziya Ülken Düşüncesinde Ahlak ve Siyaset”, s.43.

³² Ülken, *Aşk Ahlakı*, s.117.

çalışılacaktır. Bu yolla da IX. yüzyılda başlayan Türk İslâm siyaset felsefesinin topluma nazarı, XX. yüzyıldaki çağdaş parametresini görme maksadıyla mukayeseli yaklaşımla neticelendirilecektir.

Öncelikle Fârâbî ve Ülken'in, çıkış noktası olarak bireyin siyasal alanla olan ilişkisini ruhu merkeze alarak oluşturdıkları görülmektedir. Fârâbî'nin son gaye olarak gördüğü mutluluğa ulaşmayı ruhun maddesel itkilerden özgürleşmesiyle mümkün görürken, Ülken de tutku ve ihtirasların niteliği neticesinde ruhi mertebenin belirlendiğini ve bu vesileyle ruhun hürriyetini kazandığını imlemektedir.

Başka bir husus, inancın idraki noktasıdır. Fârâbî inanca faal akıl ile bilgisel anlamda irtibat veya aktarım sonucu bilgisellik hususunu belirginleştirmektedir. Ülken ise aksi bir yaklaşımla inancı gerek Gazzâlî gerekse Bergson'a yakın anlamda sezgi ile irtibatlandırıp 'virtüel sezgi' ismini verdiği kavramla ortaya koyarak bilgiselliği ikinci plana attığı görülmektedir. Bunun beraberinde her iki düşünür de peygambere niteliksel anlamda daha üstün bir değer atfettikleri aşikardır. Gerek inanç gerekse toplumsal alandaki otoritesi burada önemli bir husustur ki peygamberin ahlak vaz edip eğitici anlamda topluma aktarmasının önemi bu noktadan mülhemdir.

İki düşünürün de siyaset felsefesi incelendiğinde göze çarpan en önemli husus, kuşkusuz bireysel ve kamusal alandaki ahlak/ moral olgusu olduğu görülmektedir. Fârâbî'de ahlak, mutluluğa ulaştırma gayesiyle araçsal bir konumda olup bu sebeple de 'siyasal etik' diye nitelendirilmiştir. Ülken'de ise ahlak, kendi başına bir gaye olarak kendine özgü bir konumdaki olgu olarak okunabilmektedir. Bu neticede Fârâbî, şehir tasnifini teleolojik bir yaklaşımla mutluluk merkezli sınıflandırırken Ülken, şaşırmayacak şekilde salt ahlaki mertebe açısından mertebelendirmektedir. Çünkü Ülken'deki merkez ölçüt sebep sonuç açısından her iki nazardan da ahlakilik olgusudur. Aynı zamanda Fârâbî, Aristoteles'ten mülhem insanı özü itibarıyla politik olarak tanımlarken buna karşın Ülken'in, insanı salt ahlaki bir varlık olarak tanımlamasında da bu durum hissedilebilmektedir. Ülken'in bu tavrının aynı zamanda ahlakı, modern anlamda özel bir disiplin olarak görüp eğilmesiyle de irtibatlı olduğu söylenebilmektedir. Buna mukabil Fârâbî, gaye itibarıyla öte dünya tasavvuruna önem vermekteyken Ülken'de daha çok sosyolojik bir eğilim hissedilmektedir. Beraberinde ahlakiliğin doğayla uyum ile alakalı bir husus olduğu da iki düşünürde fark edilebilmektedir. Fârâbî, doğayla uyumdan, dolaylı olarak Tanrı ile uyumu kastedip metafiziksel bir yöne işaret ederken Ülken, doğayla olan uyumdan daha çok tarihsel ve sosyolojik anlamda bir tabiat uyumu kast etmektedir. Tabii bu yaklaşım farkına rağmen her iki düşünürde de görünebilir olan husus şudur: Ahlak, toplumsal birliktelik için olmazsa olmaz bir vurgu olup toplumsal çözülmeye karşı tek çıkar yoldur.

Bunun yanı sıra erdemli toplum ve mertebeler devletindeki başkana yüklenilen misyonda da birtakım benzerlik ve farklılıklar görülmektedir. Öncelikle toplumsal alandaki ahlak olgusunun başkan merkezli bir konumda olduğu her iki düşünürde de aşıkardır. Yani ahlak, yönetici merkezli, üst tabakadan halka doğru şekillendirilen bir olgudur. Bu sebeple de erdemli/ erdemsiz veya hakiki/ sahte başkanın ahlaki hasletleri topluma ahlaki şekli veren mercilerdir. Bu hususta Ülken'in: "Halka rağmen halk için" vurgusu hatıra geldiğinde de fark edilmektedir ki Ülken, kesinlikle bu ahlaki sürecin başkan merkezli sağlanabileceğinin altını çizmektedir. Bununla beraber başkanın ahlakiliği toplumsal alanla olan münasebeti sonucuyla da değerlendirilmektedir. Yani başkan, her iki düşünürde de görülecek şekilde iş organizasyonunu ve adaleti tesis edebildiği ölçüde ideal şehri meydana getirebilir. Tabii Fârâbî'de iş organizasyonu, daha dar anlamda eksiklikten kaynaklı bir birliktelik olarak görülmektedir. Ülken'de ise daha çok modern anlamda bir iş organizasyonuyla karşılaşılmaktadır. Kuşkusuz bunun temel etkeni, Ülken'in sanayi sonrası modern toplum teorileriyle karşılaşmasından da mülhemdir. Adalet vurgularında da görülmekte olan bu temel ayrılık, düşünsel dönemden kaynaklı bir ayrılıktır. Fârâbî adalet vurgusuna metafiziksel bir yön eklemleyip tanrı kaynaklı bir adalet sunmanın akabinde şehir halkına pay edilen fazilet ile adaleti ölçmektedir. Ülken ise yine modern anlamda eşitlik ve hürriyetin birlikteliği hususu üzerinden değerlendirip bunu hâkimiyetin temel ölçütü saymaktadır. Bununla beraber netice itibarıyla her iki düşünürün de ideal toplumları en nihayetinde evrensel bir gaye taşıyan siyasal yönetim biçimleridir.

SONUÇ

Fârâbî ve Hilmi Ziya Ülken, kuşkusuz biri klasik biri de çağdaş dönemi düşünsel ve siyasal anlamda zirveye taşımayı hedeflemiş ve aynı zamanda bunu bir mertebeye kadar başarabilmiş şahsiyetlerdir. İkisnin de bireysel ve toplumsal yapıyı çözümledikten sonra idealize etmeye çalıştıkları siyaset felsefesi, çok yönlü ve bir o kadar da zamansal bir hasra tutulamayacak kadar evrensel bir misyon ile okunabildikleri aşıkardır. Aynı zamanda klasik dönemin aksine çağdaş dönemdeki düşünsel çeşitliliğe rağmen iki düşünürün de kuşkusuz aynı kaynaktan beslendiği fark edilmektedir. Son olarak Türk İslâm düşünce serencamının bütünlüklü bir şekilde anlaşılabilmesi adına gerek Fârâbî'yi gerek Hilmi Ziya Ülken'i gerekse Mâtürîdî, Gazzâlî ve diğer Türk İslâm siyaset düşünürlerini çağdaş dönemde bütünlüklü bir şekilde kritik edilmelerine önem verilmelidir. Çünkü ancak bu yolla zamanlarının ruhuna rağmen ortaya koydukları zaman üstü fikirleri idrak edilebilecektir.

KAYNAKÇA

AYDINLI Said. Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 2 cilt. TDV Yayınları, İstanbul 1989.

- AYDINLI Yaşar. Fârâbî, TDV Yayınları, Ankara 2019.
- FAHRİ Macit. İslâm Felsefesi Tarihi, Bileşik Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Fârâbî. İdeal Devlet, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2019.
- KILIÇ Engin. Hilmi Ziya Ülken Düşüncesinde Din-Ahlâk İlişkisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2017, 127 s.
- KORKUT Şenol, “Fârâbî’de Siyaset ve Ahlak”, İslâmiyat Dergisi. cilt: 3, sayı: 1, 2003, ss. 43-58.
- OĞUR Yıldız. Hilmi Ziya Ülken Düşüncesinde Ahlak ve Siyaset, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2019, 99 s.
- OSMANOĞLU Ömer. İdeal Devlet Erdemli Toplum. ARK Kitapları, İstanbul 2021.
- SANAY Eyyüp. Diyanet İslâm Ansiklopesidi. 42 cilt. TDV Yayınları, İstanbul 2012.
- SEZGÜL İbrahim. “Fârâbî 'nin Siyaset Felsefesi”, Felsefe Dünyası Dergisi. cilt:1, sayı:47, 2008, ss.198-205.
- ÜLKEN Hilmi Ziya. Aşk Ahlakı. Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2020.
- ÜLKEN Hilmi Ziya. Hakimiyet. haz. Ali Utku. Doğu Batı Yayınları, Ankara 2018.
- YILDIZ Mustafa. Türk Siyasi Bilgeliğinin Kadim Kapıları. Ötüken Yayınları, İstanbul 2017.

FELSEFE VE SİNİRBİLİM İÇİN ORTAK BİR REHBER; NÖROFELSEFE

Gülüzar Ceylan¹

GİRİŞ

Felsefe Yunanlar için "bilgelik sevgisi" ya da "hikmet arayışı " manasına gelmektedir. Felsefenin içeriğine bakılırsa varlık, bilgi, gerçek, adalet, güzellik, doğruluk, akıl ve dil gibi konularla ilgili özsel sorunlara ilişkin yapılan çalışmaları kapsamaktadır.² Nihai, soyut ve çok genel sorunlar üzerine yapılan bu çalışmalar, varlığın, bilginin, ahlakın, nedenin ve insan doğasının amacıyla ilgilidir. Felsefe, eleştirel düşünceyi ortaya çıkaran bir etkinlik olarak fikir temelli gelişmelerin odağında yer almıştır. Ayrıca felsefî düşüncenin yöntemleri insana hemen her konuda akıl yürütebilmesi için gerekli temelleri sağlamaktadır. Bu gerekçeyle felsefe hemen hemen her alanda kendini göstermiştir. Epistemoloji (Bilgi felsefesi-bilgi kuramı),Ontoloji (Varlık felsefesi),Estetik (Güzellik felsefesi),Etik (Ahlak felsefesi, Hukuk felsefesi, Eğitim felsefesi, Bilim felsefesi, Metafizik (Fizik ötesi), Siyaset felsefesi, Din felsefesi, Zihin felsefesi, Psikoloji felsefesi, vb.³

Bilim felsefesi, esasında, felsefenin yöntemleriyle bilimi eleştirme, sorgulamaya yöneliktir. Bilimsel yöntemin özelliklerine bakılırsa, nasıl sorusuna cevap aramakta, olgunun oluş şeklini kapsamakta ve gözlemi esas almaktadır. Sağanak yağan yağmurun yağışı ele alınırsa, yağmur nasıl yağıyor sorusuna verdiğimiz cevap sağanak yağıyor şeklinde olacaktır. Neden sağanak yağdığın cevabı bilim felsefesiyle elde edilir. Deney, hipotez, teori, yasa olgunun oluş nedeni ortaya koyarak, ısınan suyun buharlaşarak yukarı çıkarken tekrar yoğunlaşması ve soğumasıyla meydana gelen durumdur, gibi bir açıklama bilim felsefesi sayesinde elde edilmektedir⁴.

¹ Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Biyomühendislik Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, ORCID:0000-0002-2581-4225, E-posta: ceylanguluzarr@gmail.com

² Hüseyin Gazi Topdemir, "Felsefe nedir? Bilgi nedir?" Türk Kütüphaneciliği 23.1 (2009): 119-133.

³ Patricia Smith Churcland, Nörofelsefe, İstanbul, Alfa Yayıncılık

⁴ The Journal of Philosophy, 58(14), 1961, 387-390.

Nörofelsefe ise, genellikle, sinir bilimsel hipotezlerle ilgili felsefi teorilerin araştırılmasını karakterize etmek için örtük veya açık bir şekilde kullanılır. Bununla birlikte, felsefi teoriler ve sinir bilimsel hipotez arasındaki bir bağlantı için kesin metodolojik ilkeler ve sistematik kurallarla bir durumu açıklığa kavuşturulmayı beklenmektedir. Başlangıçta felsefenin terimleri de olan, bilinç ve durumları, karar verme (özgür irade/istenç), algılama, dışımızdaki dünyanın yorumlanması ve buna verilen hareketsel yanıtı, yapay zekâ, sinir ağları, düşünce süreçlerini ve zihnin işlevlerini sinir bilimleri zemininde yorumlanmaktadır.⁵

Nörofelsefe, temelde indirgemeci bir yaklaşımı benimsediği için öncelikli olarak indirgemeci yaklaşımın nasıl yaptığını anlamak gerekmektedir. Bu sebeple sinir sistemini tanımak oldukça önemlidir. Nörobilim, sinir sisteminin nasıl geliştiği, sinir sisteminin yapısını ve ne yaptığını inceleyen bir bilim dalıdır. Sinirbilimciler beyne ve beynin davranış ve bilişsel işlevler üzerindeki fonksiyonlarına odaklanmaktadır. Sinirbilim yalnızca sinir sisteminin normal işleyişiyle değil, aynı zamanda insanlarda nörolojik, psikiyatrik ve nörogelişimsel bozukluklar olduğunda sinir sistemine ne olduğuyla da ilgilenmektedir. Nörobilim geleneksel olarak biyolojinin bir alt bölümü olarak sınıflandırılmıştır. Bugünlerde matematik, dilbilim, mühendislik, bilgisayar bilimi, kimya, felsefe, psikoloji ve tıp gibi diğer disiplinlerle yakın ilişki içinde olan disiplinler arası bir bilimdir. Birçok araştırmacı nörobilimin nörobiyoloji ile aynı anlama geldiğini düşünmektedir. Detaylı incelenecek olursa, nörobiyoloji sinir sisteminin biyolojisine bakarken, sinirbilim ise sinir sistemi ile ilgili her şeyi ifade etmektedir. Nörobilimciler bugün eskisinden çok daha geniş bir alanla ilgilenmekte olup, sinir sisteminin hücrel, işlevsel, evrimsel, hesaplamalı, moleküler, hücrel ve tıbbi yönlerini incelemektedir.⁶

Nörobilimde yapılan çalışmalar arttıkça nörobilimsel çalışmaları içeren alanlar da gün geçtikçe artmaktadır. Modern bilimin ilgi alanlarına bakacak olursak, nörobilimi diğer disiplinlerle geniş bir şekilde kategorize edilmektedir. Nörobilim genellikle aynı

⁵ Georg Northoff, "What Is Neurophilosophy? A Methodological Account", Journal for General Philosophy of Science, 35(1), 2014, 91– 127.

⁶ İ. Tayfun Uzbay, "Beyni Anlamak Sadece Nörobilim ile Mümkün Mü? Beyin Yüzyılında Nörolojik Bilimlerden Sosyal Bilimlere Yeni Açılımlar, Yeni Yaklaşımlar", Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2015; 0(1), 2015, 119-155.

anda birkaç dalı kapsamaktadır. Örneğin, duyuşsal nörobilim, çoğu durumda, araştırma laboratuvar hayvanları üzerinde yapılmaktadır ve nöronların duygularla ilgili olarak nasıl davrandığına bakmaktadır. Davranışsal nörobilim, davranışın biyolojik temellerinin incelenmesiyle ilgilenmektedir. Beynin davranışı nasıl etkilediğine bakmaktadır. Hücresel nörobilim, hücresel düzeyde formları ve fizyolojik özellikleri de dahil olmak üzere nöronların incelenmesiyle ilgilenmektedir. Klinik nörobilim, sinir sistemi bozukluklarına bakar, psikiyatri ise örneğin zihin bozukluklarına bakmaktadır. Bilişsel nörobilim, insanlarda var olan daha yüksek bilişsel işlevlerin ve bunların altında yatan sinirsel temelleri incelemektedir. Bilişsel nörobilim, dilbilim, sinirbilim, psikoloji ve bilişsel bilimden yararlanmaktadır. Bilişsel nörobilim iki geniş yön alabilirler; davranışsal/deneysel veya hesaplamalı/modelleme, amaç bilişin doğasını sinirsel bir bakış açısıyla anlamaktır. Hesaplamalı nörobilim, beyin fonksiyonlarını simüle etmek ve modellemek için bilgisayarları kullanmak ve beyin fonksiyonlarını incelemek için matematik, fizik ve diğer hesaplama alanlarından teknikler uygulamak, beyinlerin nasıl hesaplandığını anlamaya çalışmaktadır. Kültürel nörobilim, inançların, uygulamaların ve kültürel değerlerin farklı dönemlerde beyni, zihinleri ve genleri nasıl şekillendirdiğini ve şekillendirdiğini incelemektedir. Gelişimsel nörobilim, sinir sisteminin hücresel bazda nasıl geliştiğine bakıp; nöral gelişimde hangi temel mekanizmalar olduğunu merak ederek incelemektedir. Moleküler, tek tek moleküllerin sinir sistemindeki rolünün incelenmesiyle ilgilenmektedir. Nöromühendislik, sinir sistemlerini daha iyi anlamak, değiştirmek, onarmak veya iyileştirmek için mühendislik tekniklerini kullanmaktadır. Nörogörüntüleme, beyne odaklanan bir tıbbi görüntüleme dalıdır. Nörogörüntüleme, hastalığı teşhis etmek ve beynin sağlığını değerlendirmek için kullanılmaktadır. Ayrıca beyin, nasıl çalıştığı ve farklı aktivitelerin beyni nasıl etkilediği konusunda da yararlı olabilmektedir. Nöroinformatik, beyni anlamaya ve hastalıkları tedavi etmeye yardımcı olmak için verileri sinirbilimin tüm alanlarında birleştirmektedir. Nöroinformatik, veri elde etmeyi, bilgiyi paylaşmayı, yayınlamayı ve depolamayı, analiz etmeyi, modellemeyi ve simülasyonu içermektedir. Nörolinguistik, beyindeki hangi sinirsel mekanizmaların dilin edinimini, anlaşılmasını ve söylenmesini kontrol ettiğini incelemektedir. Nörofizyoloji, beyin ve işlevleri arasındaki ilişkiye, vücudun bölümlerinin toplamına ve bunların birbirleriyle nasıl ilişki kurduğuna bakmaktadır.

Tipik olarak elektrotlar, ışığa duyarlı kanallar veya iyon veya voltaja duyarlı boyalarla stimülasyon gibi fizyolojik teknikleri kullanarak sinir sisteminin nasıl çalıştığının incelenmektedir. Paleonöroloji, beynin fosilleri kullanarak çalışmaktadır. Sosyal nörobilim, biyolojik sistemlerin sosyal süreçleri ve davranışları nasıl uyguladığını anlamaya adanmış disiplinler arası bir alandır. Sosyal nörobilim, sosyal davranış teorilerini bilgilendirmek ve iyileştirmek için biyolojik kavramları ve yöntemleri bir araya getirmektedir. Sinirsel organizasyon ve fonksiyon teorilerinin geliştirmek için sosyal ve davranışsal kavramları ve verileri kullanmaktadır. Sistem nörobilim, CNS (merkezi sinir sistemi) içindeki veri akışının yollarını takip ederek, orada devam eden işlem türlerini tanımlamaya çalışmaktadır. Bu bilgi davranışsal işlevleri açıklamak için kullanmaktadır.

Sinir sistemi canlıların içsel ve dışsal çevresini algılamasına yol açarak ve bilgiyi elde edip, elde edilen bilgiyi işleyen, vücut içerisinde yer alan çeşitli sistemler arasındaki iletişimi sürdüren, organların, kasların aktivitelerini düzenleyen bir sistemdir. Sinir sistemi vücuttan ve dış çevreden mesajlar alarak, bunları analiz eder, karşılaştırır, gruplar, koordine eder, yorumlar ve sonuçta dokulara ve organlara bu bilgileri iletmektedir. Bedendeki tüm yapılar, sinir sistemiyle doğrudan ilişki içindedir. Sinir sistemi ayrıca, hafıza ve anlamlandırma, motivasyon, bilişsel işleyişler gibi üst düzey fonksiyonlardan sorumlu bir sistemdir. Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi sinir sistemi, “insan davranışlarının” pek çok sürecini düzenlemekle mükelleftir. Bundan dolayı sinir sistemi, gelişmiş organizmalarda psikolojik sistemin en önemli bileşeni olarak yerini almaktadır.⁷ Sinir sistemi vücudun en karmaşık sistemidir ve toplam vücut ağırlığının % 2’ini oluşturmaktadır. Beyine sahip olmayan hayvanlarda, sinir sistemi düşünce ve duygu üretmemektedir veya iletmemektedir. Sinir sistemi süngerler dışında tüm çok hücreli hayvanlarda bulunmaktadır. Sinir sistemi iki bölümden oluşmaktadır. Bunlar merkezi sinir sistemi ve çevresel sinir sistemidir. Bu yazı da bizi ilgilendiren kısım merkezi sinir sistemidir.

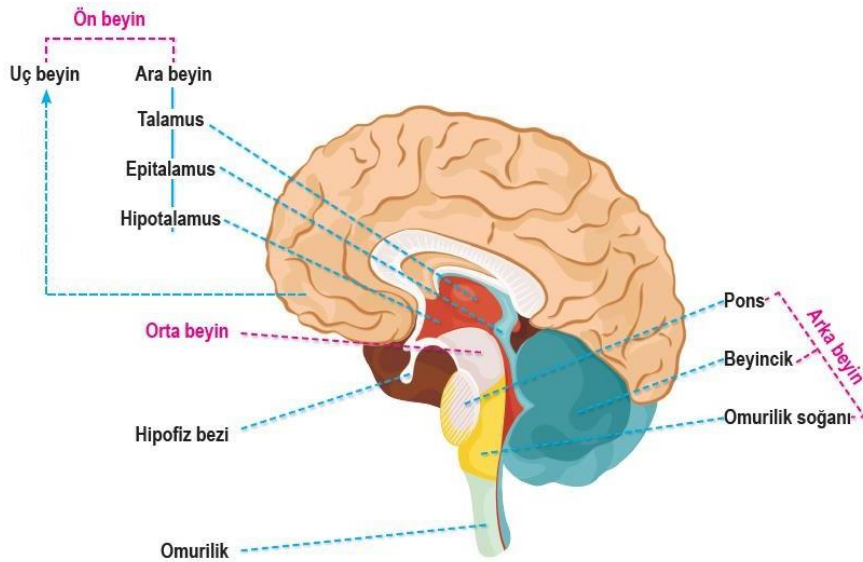
Merkezi Sinir Sistemi Omurilik, arka-beyin, orta-beyin ve ön-beyin den oluşmaktadır. Her bölüm kendi içinde alt bölümlere ayrılmaktadır. Arka beyin ve orta

⁷ Ö. Korkmaz ve A. Mahiroğlu , "BEYİN, BELLEK VE ÖĞRENME", Kastamonu Eğitim Dergisi, 15(1), 2007, 93-104.

beyin birlikte beyin sapını oluşturmaktadır. Ve beyin sapının arkasına Serebellum yerleşmiştir. Talamus ve Hipotalamus beyin zarının üzerinde bulunmaktadır. Merkezi sinir sisteminin bileşenleri ve insan vücudu üstündeki etkilerine bakılacak olunursa;

Beyin

Beyin, 1,200 kilogramdan biraz daha ağır, küflü peynir gibi kokan, peltemsi bir maddeden oluşmakta olup, yapışkanımsı bir yapıya sahiptir. Kafa içi boşluğunu doldurur, üç kat beyin zarı ile örtülü, beyaza yakın gri renkli, iki yarıküreden oluşan üzeri girintili (suklus) ve çıkıntılı (girus) bir organdır. Sağ yarım küre vücudun sol, sol yarım küre de vücudun sağ tarafını yönetmekten sorumludur. Beyin 100 milyar sinir hücresi (nöron) ve trilyonlarca “glia” denilen destek hücrelerinden meydana gelmektedir. Nöronlar, çevresel değişimleri algılayan, bunları diğer nöronlara iletilmesini ve algılamalara göre vücut tepkilerinin yönetilmesini sağlamaktadır. Beynin çoğunluğunu oluşturan glia hücreleri ise, nöronları bir arada tutan, beslenmelerini sağlayan ve nöronların dışındaki zararlı maddeleri süzen yapılardır Vücutta ki birçok sistemin kontrolü temelde beyin tarafından sağlanmaktadır.⁸



⁸ “İnsan Beyni”, https://tr.wikipedia.org/wiki/%C4%B0nsan_beyni, (5.12.2022)

Şekil 1: Merkezi sinir sistemi haritası

Beyin iki yarım küreden oluşmaktadır. Sağ ve sol yarıküreler birbirine korpus kallosum (corpus callosum) adı verilen bir sinir ağı ile birbirine bağlanmıştır ve iletişim halindedir. Yoğun bir sinir ağı demetinden oluşan korpus kallosum ağ demeti, beynin sağ ve sol lobu arasında sürekli bilgi alışverişinin yapılmasını sağlayan bir köprü görevi görmektedir. Korpus kallosum kesildiğinde, bu iki kısım arasındaki haberleşme de kesilmekte ve dolayısıyla aralarında hiçbir yönde bilgi alışverişi sağlanamamaktadır.⁹ Mesela corpus callosum hasarı sonucunda yabancı el sendromu (split brain-Alien hand syndrome) oluşmaktadır. Corpus callosum işlevini kaybettiğinde (iki yarıküre arasında gerekli olan iletişimi sağlayamadığında) beyin bütünlüğünde bir kopma, bir kırılma oluşmakta yani iki yarım kürenin birbiriyle koordinasyonunu bozulmaktadır. Bunun sonucunda ise kişilik bütünlüğü kaybolmaktadır.

Beyin yapı bakımından frontal lob, temporal lob, parietal lob, oksipital lob, beyincik ve beyinsapından oluşmaktadır.

Frontal (Ön) Lob

Frontal loblar (ön bölüm), kafanın ön bölgesinde yer almakta olup beyin yarı kürelerinin yaklaşık üçte birini kapsamaktadır.¹⁰

Frontal loblarda yaratıcılık, problem çözme, karar verme, planlama, yürütme, basamaklı düşünce, sıraya koyma, yargılama, strateji değiştirme, davranış esnekliği, istenç, iç görü, hayalinde canlandırma, olayların muhtemel uzak sonucunu kestirme, işlem belleği gibi bilişsel işlevlerin sorumluluğunu yürüten beyin kısmıdır.¹¹ Ayrıca frontal lob ahlaki yargıların düşünme merkezi olup sosyal sorumluluk gerektiren amaç yönelimli harekete geçme ve liderlik özellikleri ile ilgili davranışların da düzenlenmesini sağlayan kısımdır. Yani frontal lob insanı insan yapan özelliklerin büyük bir kısmından

⁹ Dilek Erduran-Avcı ve Rahmi Yağbasan, “Beyin Yarı Kürelerinin Baskın Olarak Kullanılmasına Yönelik Öğretim Stratejileri”, Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, 25(2):1-17

¹⁰ Nurper Erberk-Özen, ve Murat Rezaki, “Prefrontal Korteks: Bellek İşlevi ve Bunama ile İlişkisi”, Türk Psikiyatri Dergisi, 18(3): 262-269.

¹¹ Engin ÜNGÜREN, “Beynin Nöroanatomik ve Nörokimsiyal Yapısının Kişilik ve Davranış Üzerindeki Etkisi”, Uluslararası Alanya İşletme Fakültesi Dergisi, 7(1), 2015, 193-219

sorumluolan beyin bölgesidir.¹²

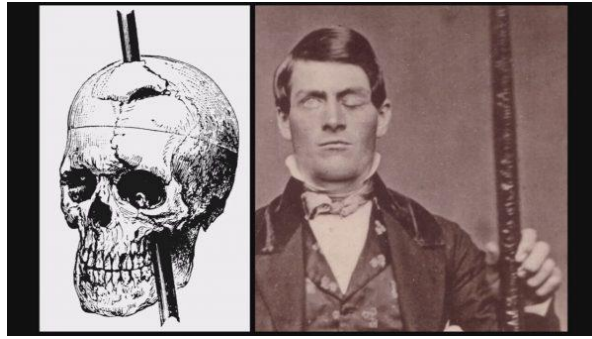
Frontal lobun hasar görmesiyle frontal lob sendromu (FLS) oluşmaktadır. Frontal lob sendromu (FLS) sonucunda, daha önceki davranışları normal olan bireylerin kişilik yapılarında ve davranışta olumsuz değişimler meydana gelebilmektedir. Farklı bir ifadeyle, frontal lobun hasar görmesi sonucunda, etrafa karşı ilgisizlik, tepkisizlik, umursamazlık, apati, sorumsuzluk, başkalarını dikkate almama, pişmanlık hissini yitirme, davranış bozuklukları, mizahta değişiklikler, disinhibisyon, saldırganlık, uygun olmayan sosyal davranışlar, cinsel olarak uygunsuz davranışlar, inisiyatif gösterebilme yeteneğinde kayıp, amaç belirleme, planlama, uygun yanıt tarzının seçimi, devam eden davranışın izlenmesi gibi yürütücü işlevlerde bozulma, ilgi azlığı, toplumsal uyumsuzluk, dürtü kontrol bozukluğu gibi rahatsızlıklar da görülebilmektedir.¹³ Frontal lobların duygusal fonksiyonlarla ilişkisi, meşhur Phineas Gage (Boston Levye Olgusu) olayında ortaya konmuştur. ABD’de 1848 yılında Vermon’ta, demiryolu işinde çalışan Phineas Gage ismindeki ustabaşı, kayaları patlatma işinde çalışmaktadır. Bir gün sıkıştırma çubuğu ile dinamitleri sıkıştırırken, dinamitlerin bir kaza sonucu ani olarak patlamasıyla, 6,5 kg’lık demir çubuk fırlayarak talihsiz işçinin sol tarafını delip geçmiştir. Bu sırada frontal bölgesi ciddi şekilde hasar görmüştür. Ancak Gage şanslı bir şekilde, herhangi bir sakatlığı kalmadan düzelmiştir. Sadece sol gözü kör olmuştur. Dokunuyor, duyuyor, görüyor, ellerini eskisi gibi ustalıkla kullanıyor, yürüyor durumda hayatına devam etmiştir. Konuşma ve dil becerilerinde fark edilir bir aksama gözlenmemiştir. Fakat zaman geçtikçe çevresindeki insanlar Phineas Gage’in belirgin bir şekilde kişilik değiştirdiğini fark etmişlerdir.

Kazadan önce sorumlu, düzgün, ılımlı, enerjik çalışkan ve becerikli biri olan Gage, kazadan sonra başka bir insan olup çıkmıştır. Kaba, ahlaki değer yargılarından yoksun, küfürbaz, istekleri engellendiği zaman tahammülü olmayan, gelecek ile ilgili tutarlı bir planı olmayan, hiçbir nasihati dinlemeyen, hiçbir konuda makul karar veremeyen bir adam haline gelmiştir. İşindeki eski verimliliğinden eser kalmayınca kısa süre içinde

¹² Görsev Yener, “Beyin-Sinir Ağları ve İlişkili Klinik Özellikler”, Klinik Psikiyatri Dergisi, 5(3): 135-138.

¹³ Engin ÜNGÜREN, “Beynin Nöroanatomik ve Nörokimsayal Yapısının Kişilik ve Davranış Üzerindeki Etkisi”, Uluslararası Alanya İşletme Fakültesi Dergisi, 7(1), 2015, 193-219

işinden de kovulmuştu.¹⁴ Hayatı gittikçe bozulan Phineas Gage kazadan 12 yıl sonra San Francisco şehrinde kriz geçirerek hayatını kaybetmiştir. Özetle Gage vakası beynin frontal lobun kişilik oluşumunda ve farklı zihinsel aktivitelerin oluşumunda kritik bir rol oynadığını açıkça ortaya koymuştur.



Şekil 2: Phineas Gage

Temporal (Şakak) Lob

Temporal lob sağ ve sol kısım kulakların çevresinde ve üst kısmında yer alan beynin alt kısmında yer almaktadır. Bu bölge temel olarak duyma (işitme), hafıza, anlama ve dilden sorumludur. Özellikle müziğin algılanmasından sağ temporal bölgenin etkili olduğu kanıtlanmıştır. Parsons ve arkadaşları (2005), Bach'ın bir konçertosunu bir piyaniste gözü kapalı olarak çaldırmışlar ve bu sırada Pozitron Emisyon Tomografisi (PET) çekilmiştir.¹⁵ Araştırmanın sonucunda superior ve orta temporal korteksin aktive olduğu belirlenmiştir.

Bununla beraber işitsel hallüsinasyonlar ve zaman-uzay sapmaları yaşayanların, sağ temporal lob işlev bozukluğunun olduğu bildirilmiştir.¹⁶

¹⁴ O'Driscoll, K., & Leach, J. P. (1998). "No longer Gage": an iron bar through the head. *BMJ*, 317(7174), 1673–1674.

¹⁵ Sosyal, Ş. Yalçın, K. ve Karakaş, S. (2005). "Temporal Lobun Sesi: Müzik", *Yeni Symposium* 43(3): 107-113.

¹⁶ Eşel, E. (2009). "Dinî ve Mistik Deneyimlerin Muhtemel Bilimsel ve Norobiyolojik Düzenekleri", *Klinik Psikofarmakoloji Bülteni*, 19: 193-205.

Parietal Lob

Frontal lobdan derin bir yarıkla ayrılıp, beynin orta kısmında bulunan bu lob (frontal bobunarkasın) duyu merkezidir. Sıcaklık, soğukluk, basınç, dokunma, tat alma ve bedenin genel hareket duyularını algılayan kısımdır.¹⁷ Somatosensory korteks olarak da bilinen beyin bölümü, bu lobda bulunur ve vücut duyularının işlenmesiyle alakalı kısımdır. Yüksek algılamave dil işlevlerini kapsayan süreçleri de yerine getiren özel bölgedir.¹⁸ Özetle beynin bu bölümü uzuvlardan ve organlardan gelen uyarıları algılayan kısımdır. Örneğin acı, ağrı gibi duyuların hissi burada gerçekleşir.

Oksipital Lob

Beynin arka kısmında olan bu lob görme duyusu ile bağlantılı olan kısımdır. Başın arka kısmındaki küçük bir yara çoğunlukla tam körlüğe yol açabilmektedir.¹⁹ Hem deneyle hem de kazalar sonucu beyinde oluşan tahribatları, oksipital (ense) lobunun görmeyle ilgili olduğunu ortaya konmuştur. Beyin ameliyatı sırasında oksipital lobu uyarılan hasta, ışık görmüş ya da görmeyle ilgili bazı algılamaları olmuştur. Oksipital lobu hasara uğrayan kişilerin görme yeteneklerinde büyük kayıplar gözlenmiş ve karmakarışık geometrik ürünler ve ışıklar şeklindehallüsinasyonlar görülmüştür.²⁰

Limbik sistem

Limbik sistem talamus, hipotalamus, hipokampus ve amigdala gibi bölümlerden oluşan bir sistemdir. Limbik sistem, duyguların kontrol merkezi olması nedeniyle duygusal beyin olarak da adlandırılmaktadır. Yani limbik sistem, heyecanlarla, duygularla ilişkili olan kısıdır. Ayrıca limbik sistem, uyku, dikkat, vücut işleyişi, hormonlar, cinsellik, korku ve beyin kimyasallarının birçoğunun üretimi gibi istemsiz davranışların kontrolünden de sorumlu olduğu gibi bellek ve duygudurum değişikliklerinden sorumlu önemli bir beyin bölgesidir.²¹

¹⁷ Smith, A. (1993). İnsan, Yapısı ve Yaşamı (Çev. Erzen Onur ve Nida Tektaş) Remzi Kitapevi, İstanbul, 1993

¹⁸ Erduran-Avcı, D. ve Yağbasan, R. (2008). “Beyin Yarı Kürelerinin Baskın Olarak Kullanılmasına Yönelik Öğretim Stratejileri”, Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, 25(2):1-17.

¹⁹ Smith, A. (1993). İnsan, Yapısı ve Yaşamı (Çev. Erzen Onur ve Nida Tektaş) Remzi Kitapevi, İstanbul, 1993.

²⁰ Özkan, S. (1993). Psikiyatrik Tıp: Konsültasyon-Liyezon Psikiyatrisi, Roche Müstahzarları Sanayi A.Ş

²¹ Uzbay, T. (2004) “Anksiyete ve Depresyonun Nörobiyolojisi”, Klinik Psikiyatri, Ek 4: 3- 11.

Beyincik (Cerebellum)

Beyincik, beyin ile beyin sapı arasında bulunur. Beyin gibi korteks ile kaplıdır ve üzerinde girintiler çıkıntılar vardır. Bu yapıya küçük beyin de denilmektedir. Beyincik, hareketlerin koordinasyonundan sorumludur.²² Sıçramak, koşmak, yürümek ya da sabit durmak gibi, hareketlerin düzenli ve amaca uygun olarak yapılmasına yardım eder. İç kulaktaki yarım dairekanallarından aldığı bilgilere göre kaslara emirler vererek vücudun dengesini, kasların düzenli ve uyumlu çalışmasını sağlamaktadır.²³ Beyincik, vücudun denge kontrol merkezidir. Denge, bilhassa yürüme esnasında sağlanmalıdır. Ayrıca peş peşe yapılan takip hareketleri, örneğin bir adımın diğerini takip etmesi, beyincik sayesinde mümkün olmaktadır. Beyincikte bilinçli algılama yetisi bulunmadığı için, beyinciğin yıkıma uğraması ya da kesilerek tümüyle çıkarılması duylarda ve zekada herhangi bir bozukluğa yol açmamaktadır. Fakat beyinciği hasarlı olan biri ayakta zor durur, iki tarafa sallanır, başı döner, düşmemek için ayaklarını yanlara açar, ölçsüz sallanarak yürür.

Beyin sapı (Brain Stem)

Beyin sapı, beyin ile omuriliği birbirine bağlayan bir yapıdır. Omurilikten gelen sinirler, beyin sapından geçer ve beyne gider. Beyne mesaj taşıyan bütün yollar beyin sapından geçmektedir. Aynı şekilde beyinden başlayan yollarda beyin sapından geçer. İstem dışı çalışan solunum, sindirim, boşaltım ve dolaşım organlarının hareketleri, kanın damarlarda dolaşması, kalbin atım düzeni, uyku ve uyanıklık, dikkat ve bunun gibi birçok temel yaşamsal etkinlik, beyin sapı tarafından kontrol edilmektedir.²⁴ Beyin sapı bireyin kontrolü dışında yaşamsal önemi olan otonom fonksiyonları denetlemektedir.

Periferik Sinir Sistemi (Peripheral Nervous System)

Periferik sinir sistemini, beyinden ve omurilikten çıkan sinirler oluşturmaktadır. Periferik sinir sistemini, merkezi sinir sistemini vücut çevresinin en uzak noktaları ile birleştiren karmaşık bir sinir ağı sistemidir. Bu sistem, otomatik olarak gerçekleşen yani kendi istem dışı fonksiyonlarla ilgili uyarılar iletmektedir. Kalbin, salgı bezlerinin ve iç

²² Madi, B. (2011). Öğrenme Beyinde Nasıl Oluşur, Efil Yayınevi, (2. Basım), Ankara.

²³ Vural, F. (1999). Anatomi Atlası, Birol Basın Yayın Dağıtım ve Ticaret Ltd.Şti. İstanbul.

²⁴ Demirsoy, A. (1999). Yaşamın Temel Kuralları (Cilt I/ Kısım II), Meteksan A.Ş. Ankara.

organların faaliyetini düzenlemek ile yükümlüdür.

Hem duyu uyarılarını hem de hareket uyarılarını taşımaktadır. Merkezi sinir sistemini oluşturan yapılar kadar bu yapıların işleyişi sırasında salgılanan salgılar ve bir takım kimyasal olaylarda en az bu yapılar kadar önemlidir.

Sinir sisteminin kimyasal özelliklerine bakacak olursak;

Nörotransmitterler ve Reseptörler

Nörotransmitterler, sinaps öncesi zardan sinaptik aralığa salınarak, reseptör adını verdiğimiz nörotransmitere özgü alıcı moleküller ile etkileşime girmektedir. Nörotransmitterin reseptörüne bağlanması bir anahtarın kilidi açması gibidir. Reseptörün bağlantılı olduğu hücre içi mekanizmaları başlatarak hedef hücrenin işleyişini etkilemektedir. Salınan nörotransmitterin reseptörü alıcı sinir hücresinde olabildiği gibi, salgıyı yapan sinir hücresinde de bulunabilmektedir. Bu durumda sinaptik aralıkta bulunan nörotransmitter, salındığı hücre üzerinde bulunan reseptörünü etkileyerek kendi salınımını arttırıp azaltabilmektedir.²⁵ Nörotransmitter tipleri kimyasal yapılarına göre farklı gruplara ayrılmaktadırlar.

Glutamat ve GABA: Beyinde temel uyarıcı nörotransmitter glutamat, temel baskılayıcı nörotransmitter ise GABA'dır. İki nörotransmitter de amino asit yapısındadır. Glutamat öğrenme ve hafızanın oluşması için gerekli olan nörotransmitterlerdendir. Glutamat ile GABA aktivitesi arasındaki denge, merkezi sinir sistemimizin sağlıklı işleyişi için çok önemlidir.²⁶

Asetilkolin: Asetilkolin, ilk keşfedilen nörotransmitterdir ve sinir sisteminin birçok bölgesinden salınmaktadır. Merkezi sinir sisteminde bazı nöronlar, iskelet kasını uyarayan motor nöronlar, otonom sinir sisteminin parasempatik nöronları asetilkolin salgılamaktadır. Merkezi sinir sisteminde, asetilkolin hareket ve bellek için önemli olan sinirsel devrelerin işleyişi için önemli ve gereklidir. Etkisini engelleyen ve merkezi sinir sistemine geçebilen kimyasallar bellek oluşumunu engellemektedir.²⁷

²⁵ Neurotransmitter Substances and Anatomical Localizations

²⁶ R. Luján; R. Shigemoto; G. López-Bendito (2005). Glutamate and GABA receptor signalling in the developing brain. , 130(3), 0–580.

²⁷ Structure and Functions of Acetylcholinesterase and Acetylcholinesterase Inhibitory Activity of Plants

Dopamin, Serotonin ve Norepinefrin: Dopamin, serotonin, adrenalin (epinefrin) ve noradrenalin (norepinefrin) amin yapısında nörotransmitterlerdendir. Beyin sapında bulunan nöronlar tarafından salgılanmaktadır. Ayrıca serotonin hariç- böbrek üstü bezinden kana bile salgılanmaktadır. Otonom sinir sisteminin sempatik sinirlerinden ise sadece norepinefrin salgılanmaktadır. Dopamin beynin ödül sistemi ile ilgili sinirsel devrelerde de etkin bir nörotransmitterdir; yemek ve seks gibi doğal ödüller tüketildiğinde veya bu ödülleri çağrıştıran uyaranların varlığında dopamin aktivitesi artmaktadır. Kokain ve amfetamin gibi kimyasalların bağımlılık oluşturmalarının altında, bu maddelerin dopamin seviyesini arttırarak beynimizin ödül devresini aktive etmesinin yattığı da bir gerçektir. Norepinefrinin ise merkezi sinir sisteminde öğrenme, uyanıklık ve dikkatin artmasında önemli rol almaktadır. Gün içinde sık sık kontrolsüz uykuya dalma ile karakterize bir hastalık olan narkolepside kullanılan bazı ilaçlar norepinefrin reseptörlerini uyararak etki göstermektedir.²⁸

Görüldüğü gibi yapılan çalışmalar neticesinde bir bireyin eylemleri biyolojik unsurlara indirgenebilmektedir. Sinir sistemi içinde olup biten kimyasal aktiviteler de bazı eylemsel sonuçlar doğurabilmektedir. Bu eylemleri belli nörokimyasallara indirgeyerek açıklamaya indirgemeci yaklaşım denir.

Bu indirgemeci yaklaşımlar ve belli nörolojik deneyler neticesinde insan davranışlarının sosyolojik, psikolojik etmenlere bağlı olduğu kadar nörolojik etmenlere de bağlıdır. Çoğu zaman ahlak ve ahlak dışı eylemlerin altında yatan sebeplerin, belki de beynimizde ki nöro işleyişin eksiliği ya da fazlalığından kaynaklanıyor olabilmesi ihtimali oldukça kafa karıştırıcı fakat bir o kadar da ikna edicidir. Yapılan bazı nörofelsefi deneyler, günümüzün ahlak, iyi kötü anlayışını ciddi derecede sarsacak niteliktedir. Diğer bir değişle kişilik zannettiğimiz şeylerin altında aslında belli nörotransmitterlerin yatıyor olma olasılığıdır.

Bir davranışın kökenlerini tam olarak anlayabilmek, o davranışın biyolojik kökenlerini anlayabilme çabası oranında başarılıdır. Bir şeyden korkan insan koşarak kaçır, hoşlandığı zaman güler, üzüldüğü zaman ağlar. Yani bir davranıştan bahsedildiği

²⁸ Anad A, Charney DS (2000) Norepinefrin dysfunction in depression. J Clin Psychiatry, 61(Supp 10):16-24

zaman insan vücudunun bütün bölgeleri devreye girmektedir. Ancak bütün davranışların merkezinde beyin yatmaktadır. Buradaki beyin kavramını basit bir organ olarak düşünmek yanlıştır. Beyin, yani merkezi sinir sistemi ile kastedilen; vücut ve çevre arasındaki etkileşimin ürünü olan “zihin”in direkt olarak incelenebildiği merkezdir. Tüm davranışlarımız beyin işlevleri sonucunda ortaya çıkmaktadır.²⁹

Beyin işlevleri sadece yürüme, yemek yeme gibi motor hareketlerden değil düşünme, konuşma, duygulanma gibi karmaşık bilişsel işlevlerden de sorumludur. Bu kapsamda yazıda beyin nöroanatomik ve nörokimyasal yapısı ele alınarak, bu yapı ve sistemlerin kişilik/davranış üzerindeki etkisi ele alınmaya çalışılmıştır. Beynin kişilik özelliklerimiz ile davranışlarımızın üzerinde ki fonksiyonu ne olduğu hakkında bilgiler verilmiştir. Kişiliğimiz ve davranışlarımızdan hangi beyin bölgeleri sorumlu olduğundan bahsedilmiştir. Beynin yapısında veya kimyasal salgısında meydana gelen değişimler kişilik özelliklerimiz ile davranışlarımızı nasıl etkilediğinden bahsedilmiştir. Düşünmeden aşırı para harcama, hiperaktivite, obezite, cinsel hedonizm ile beyin kimyası arasında nasıl bir ilişki olduğu çıkarımlarına kolayca ulaşılabilecek hormon-davranış bilgileri verilmiştir. Tarih boyunca kişilik hakkında çok şeyler yazıp söylemiş olmasına rağmen kişilik ve beyin arasındaki ilişkiyi ortaya koyan çalışmaların çok fazla olmadığı görülmektedir. Oysa son zamanlarda fizyoloji, bilişsel psikoloji, nöroloji ve beyin biliminde meydana gelen ilerlemeler ile beyin görüntüleme tekniklerinin (SPECT, PET, fMR) geliştirilmesi sayesinde elde edilen bilgiler, kişiliğin beyindeki belli yapılar tarafından belirlendiğini ortaya koymaktadır. Elde edilen bu ilerlemeler beyindeki kişiliği belirleyen yapı ve sistemlerin herhangi bir nedenle değişmesi, kişiliğin de değişmesine neden olabileceğini ortaya koymaktadır. Bu kapsamda bu yazıda kişilik/davranış ve beyin ilişkisi incelenmiş, beynin nöroanatomik ve nörokimyasal fonksiyonlarının kişiliği nasıl etkilediği açıklanmaya çalışılmıştır. Burada yapılan incelemeler beynin nöroanatomik ve nörokimyasal yapısının kişilik ilişkisi üzerine genel bilgi verme düzeyindedir.

KAYNAKÇA

²⁹ The Impact of Neuroanatomical and Neurochemical Structure of Brain on Personality and Behavior

“İnsan Beyni”, https://tr.wikipedia.org/wiki/%C4%B0nsan_beyni, (5.12.2022)

Anad A, Charney DS., Norepinefrin dysfunction in depression., J Clin Psychiatry, 61 (10), 2000.

Demirsoy, A., Yaşamın Temel Kuralları (Cilt I/ Kısım II), Meteksan A.Ş. Ankara, 1999.

Engin ÜNGÜREN, “Beynin Nöroanatomik ve Nörokimsiyal Yapısının Kişilik ve Davranış Üzerindeki Etkisi”, Uluslararası Alanya İşletme Fakültesi Dergisi, 7(1), 2015.

Erberk-Özen, N., Rezaki, M., “Prefrontal Korteks: Bellek İşlevi ve Bunama ile İlişkisi”, Türk Psikiyatri Dergisi, 18(3), 2007.

Erduran-Avcı, D., Yağbasan, R., “Beyin Yarı Kürelerinin Baskın Olarak Kullanılmasına Yönelik Öğretim Stratejileri”, Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, 25(2), 2008.

Eşel, E., “Dinî ve Mistik Deneyimlerin Muhtemel Bilimsel ve Norobiyolojik Düzenekleri”, Klinik Psikofarmakoloji Bülteni, 19, 2009.

Korkmaz, Ö., Mahiroğlu, A., "BEYİN, BELLEK VE ÖĞRENME", Kastamonu Eğitim Dergisi, 15(1), 2007.

Luján, R., Shigemoto, R., López-Bendito G., Glutamate and GABA receptor signalling in the developing brain. , 130(3), 2005.

Madi, B., Öğrenme Beyinde Nasıl Oluşur, Efil Yayınevi, (2. Basım), Ankara, 2011

Neurotransmitter Substances and Anatomical Localizations

Northoff, G., "What Is Neurophilosophy? A Methodological Account", Journal for General Philosophy of Science, 35(1), 2014.

O'Driscoll, K., & Leach, J. P., “No longer Gage”: an iron bar through the head. BMJ, 317(7174), 1998.

Özkan, S., Psikiyatrik Tıp: Konsültasyon-Liyazon Psikiyatrisi, Roche Müstahzarları Sanayi A.Ş, 1993

Patricia Smith Churcland, Nörofelsefe, İstanbul, Alfa Yayıncılık

Smith, A., İnsan, Yapısı ve Yaşamı (Çev. Erzen Onur ve Nida Tektaş), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.

Sosyal, Ş. Yalçın, K. ve Karakaş, S., “Temporal Lobun Sesi: Müzik”, Yeni Symposium 43(3), 2005.

Structure and Functions of Acetylcholinesterase and Acetylcholinesterase Inhibitory Activity of Plants

The Impact of Neuroanatomical and Neurochemical Structure of Brain on Personality and Behavior

The Journal of Philosophy, 58(14), 1961

Topdemir, H. G. "Felsefe nedir? Bilgi nedir?" Türk Kütüphaneciliği, 2009, 23.1.

Uzbay, İ. T., "Beyni Anlamak Sadece Nörobilim ile Mümkün Mü? Beyin Yüzyılında Nörolojik Bilimlerden Sosyal Bilimlere Yeni Açılımlar, Yeni Yaklaşımlar", Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 0(1), 2015

Uzbay, T., "Anksiyete ve Depresyonun Nörobiyolojisi", Klinik Psikiyatri, 4, 2004.

Vural, F., Anatomi Atlası, Birol Basın Yayın Dağıtım ve Ticaret Ltd.Şti. İstanbul, 1999.

Yener, G., "Beyin-Sinir Ağları ve İlişkili Klinik Özellikler", Klinik Psikiyatri Dergisi, 5(3), 2002.

BATI DÜŞÜNCESİ İLE İSLAM DÜŞÜNCESİNİN TEODİSE ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Burak Karabulut

GİRİŞ

Bilindiği gibi gerek dini gerekse felsefi teizmin Tanrı'sı, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak surette iyi olan bir Tanrı'dır. O halde dünyada niçin bu kadar kötülük vardır? Bazı düşünürlerin üzerinde yoğunlaştığı bu sorun kötülük sorunu olarak adlandırılır. Yine bu sorun ateist düşünürlerin sıkça üzerinde durduğu ve teistleri zorlayan bir sorundur.¹

Sorun tarihi olarak çok eskilere dayanır. Epikür kötülük problemi formülasyonunun mucidi sayılır ve devamında kötülük sorunu ile ilgili birbirini takip eden sorular David Hume tarafından devam ettirilmiştir.² Hume, problemi getirdiği son haliyle şu şekilde formüle etmektedir: “Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da, gücü mü yetmiyor? O halde, güçsüzdür. Yoksa gücü yetiyor da kötülüğü önlemek mi istemiyor? O halde, iyi niyetli değildir. Hem güçlü hem de iyi ise, bu kadar kötülük nereden geliyor?”³

İşte bu ve bunun gibi sorulara cevap bulma çabasına genel olarak din felsefesinde "teodise" adı verilmektedir. "Teodise" kavramı, Grekçe'de Tanrı ve adalet anlamına gelen iki kelimenin birleştirilmesinden oluşmuştur. Din felsefesinde teodise, kötülük olgusu karşısında Tanrı'nın adaleti ve haklılığını savunmak demektir. Bu yeni kavramın keşfi genellikle Leibniz'e atfedilir. Geniş anlamda teodise, hem kötülük problemi hem de onunla ilgili çözüm girişimlerinin tümüne denmektedir. Dar anlamda ise yalnız kötülük problemi karşısında öne sürülmüş özel bir çözüm anlamında kullanılır.⁴

Problemin başlangıcından beri bu konu hakkında birçok Teodise ortaya atılmıştır. Bunlar bazen birbirlerini destekler halde iken bazı zamanlarda aralarında anlaşmazlıklar yaşanmaktadır. Sorun çok eski çağlara kadar götürülebilmektedir. Kötülük problemi ve onun savunması olan teodise felsefe tarihi dikkate alındığında, ilk olarak Platon'un eserlerinde görülmektedir. Platon'a göre, kötülüğün kaynağı Tanrı olamaz. Çünkü ona göre, Tanrı dünyayı mümkün olduğu kadar kavrayabilen varlıkların en güzeline ve her bakımdan en kusursuzuna benzetmek istemiştir.⁵ Bu

¹ Aliye Çınar, “Leibniz’de Kötülük Problemi ve Teodise”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, sy 1 (01 Ocak 2005): 163.

² Çınar, 164.

³ David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, 6.Baskı, (İmge Kitabevi, 2019), 209.

⁴ Çınar, “Leibniz’de Kötülük Problemi ve Teodise”, 164.

⁵ Eflatun, *Timaos*, çev. Erol Güneş ve Lütfü Ay (İstanbul: MEB, 1989), 32.

yüzden kavgalar, acılar ve geçimsizlikler gibi tüm kötülükler ile ruhun içinde yaşadığı problemlerin ana kaynağı vücut yani maddedir.⁶

Aslında Platon kötülük problemine karşı bir argüman geliştirmiş sayılmamakla birlikte bir nevi onun nedenini açıklamış ve bütün bu kötü diye ifade edilen olayların ahlaki bir kötülük olduğunu savunmuştur. Elbette Platon sonrası birçok filozof bu konuda öyle ya da böyle bir açıklama yapmış veya bu probleme değinmiş ve kendi görüşüyle bir çözüm sunmaya çalışmıştır. Lakin şu anda daha çok Batı düşünce tarihi ile İslam düşüncesinin bu konulara bakışı dikkate alınacağı için Antik Yunan filozoflarının görüşlerine detaylı bir şekilde bakılmayacaktır.

1.BATI DÜŞÜNCESİNDE TEODİSE

Teodise kavramı yukarıda da belirtildiği gibi dünyada gerçekleşen kötülükler karşısında Tanrı'yı savunmak anlamında kullanılır. Bu kavrama birçok eleştiri gelmiş olsa da kavram, genel olarak kabul görmüştür. Hristiyan teodiseler, tarihi olarak ele alınacak olursa sırasıyla Augustine'ci Teodise, Irenaeus'çu Teodise ve son olarak Süreç felsefesinin ürünü olan Süreç'çi Teodise ile karşılaşılır.

1.1.Augustine'ci Teodise

Erken dönem Hristiyan filozof ve teoloğu St. Augustine çeşitli düşünceleri birleştirerek geniş ölçekli bir teodise sunmuştur. O dönem ve sonraki takipçileri tarafından çok destek görmüş ve onun görüşleri takip edilmiştir. İlerleyen dönemlerde Augustine'ci teodiselere St Thomas ve John Calvin gibi filozoflar ve onların takipçileri tarafından eserlerde karşılaşılmaktadır. Bu asırdaki kötülük problemi ile ilgili popüler Hristiyan cevapların çoğu Augustine'ci Teodise'ye temas etmektedir.⁷

Augustine ve taraftarları kötülüğün olumsuz ve yokluksal bir doğasının olduğunu düşünürler. Yani o iyiliğin olmamasıdır. Başka bir deyişle iyiliğin yokluğudur. Her şeyi ile mükemmel olan bir Tanrı tarafından yaratılan evren aslında kendi özünde iyidir. Her türlü iyiden yoksun olan sadece mutlak hiçliktir. Bunun sebebi ise her ne kadar var olan nesnelerin iyi bir yönü olmuş olsa da mutlak iyiye sahip olamadıkları için bozulmak zorundadır.⁸

Augustine'in yukarıdaki felsefi argümanında ziyade dini öğelere bakılınca karşımıza hür irade konusu çıkmaktadır. Tanrı'nın özünde iyi olarak yarattığı evrene kötülüğün girişi; başlangıçta,

⁶ Eflatun, *Phadron*, çev. S.K. Yetkin ve H.R. Atademir (İstanbul: MEB, 1989), 19-20.

⁷ Micheal Peterson, "The Problem of Evil", *Notre Dame University Press* (blog), erişim 20 Nisan 2022, <https://undpress.nd.edu/9780268100322/the-problem-of-evil>.

⁸ İtiraf Augustinus, *İtiraflar*, çev. Dominik Pamir (Kaknüs Yayınları, 1999), 154.

âlemin meleklerle ve insanlara ait özgür irade taşıyan düzeylerinde olmuştur. Buna göre öncelikle bazı melekler yaratıcılarına isyan etmiş sonra da ilk erkek ve kadının düşüşüne neden olmuşlardır. Melek ve insanın bu düşüşü, ahlaki kötülük veya günahın kaynağını teşkil etmektedir. Hastalıklar, depremler, fırtınalar ve benzeri şeklindeki doğal kötülükler ise günahın cezaî sonuçlarıdır. Fakat ona göre günahın karşılığında olduğu için bu ceza adil bir cezadır ve Tanrı'nın evreninin mükemmeliyetini bozmaz.⁹

Sonuç olarak Augustine teodisesinin savunduğu delillere baktığımızda felsefi olarak aslında kötülük, iyiliğin yokluğu anlamında kullanılırken teolojik olarak ana mesajı ise özgür iradenin kötüye kullanımı sonucu ortaya çıkan kötülüklerden bahsedilmektedir.

1.2. Irenaeus'çu Teodise

Batı düşüncesinin teodise kurucularından bir tanesi de Augustine'den iki yüzyıl önce yaşamış olan erken dönem Doğu Ortodoks kilisesinden Bishop İrenaeus'tur. İrenaeus'un eserleri, Augustine ve Latin kilise babalarından farklı olarak bazı Grek etkilerini yansıtır. Bu yüzden erken dönemlerde Augustine gibi ilgi görmemiş ve dile getirilmemiştir. Ancak son yüzyıllarda bazı modern filozoflar tarafından tekrar gündeme getirilmiştir. Ne var ki, bu teodiseyi asıl geliştiren, sistematize eden, modern felsefe ve ilahiyat çevrelerinde tartışılır hale getirip eleştiriler karşısında ısrarla savunan, çağdaş din felsefecisi John Hick olmuştur.¹⁰ O yüzden teodisenin son halini vermek adına Hick üzerinden bu konuyu sunmak daha sağlıklı olacaktır.

Kötülük problemine karşı Hick'in savunduğu şekliyle Irenaeus'çu teodisenin ana temalarının özellikleri şunlardır:

1. İnsan doğal evrim yoluyla yaratılmıştır; bu gelişimsel ve teolojik anlamda bir evrimdir. İnsan mükemmel olma yolunda evrilmeye devam etmektedir.

2. İnsan, Tanrı'dan bilişsel bir mesafe, bir uzaklık içinde yaratılmıştır; Eğer kadınlar ve erkekler başlangıçta kudret, iyilik ve ilim yönünden sonsuz olan Tanrı'nın doğrudan huzurunda yaratılmış olsalardı. Yaratıcıları karşısında gerçek bir özgürlüğe sahip olamazlardı. Tümüyle bireysel ve ahlaki özgür varlıklar olabilmek için onlar Tanrı'dan belli bir mesafede yaratıldılar. İnsana Yaratıcısı karşısında temel bir özgürlük imkânı veren bu bilişsel uzaklıktır.

3. Egoantrik yani ben-merkezli bir canlı olan insanın içinde hayatta kalma mücadelesi verdiği zor ve sıkıntılı dünya, ahlaken ve ruhen olgunlaşmamış bir yaratık olan insanın nihai

⁹ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük Problemi ve Teodiseler* (İstanbul: Vadi Yayınları, 1997), 92.

¹⁰ Yaran, 96.

yetkinliğe doğru gelişebileceği bir çevredir. Bu yüzden Irenaeus'çu teodiseye göre, dünya bir "ruh yapma" veya "şahıs oluşturma" yeri olarak görülür. Orada özgür varlıklar, sıradan bir çevrede var olmalarının getirdiği zorluklar ve yüklerle mücadele ederek "Tanrı'nın çocukları" ve "ebedi hayatın mirasçıları" olabilirler.

4. Tanrı'nın amacı, itirazcıların arzu ettiği ve öngördüğü gibi değil, mevcut dünya gibi bir dünyayı gerekli kılar, yani "dünyanın arkasındaki ilahi amaç ruh-yapma amacıdır". Bu amaç da Tanrı'nın adaletiyle uyuşan bir amaçtır. Bu dünyanın iyilikler ve hazlar yanında acı ve kederler içeren yapısı da bu amaca en uygun olan yapıdır.

5. Bazı kötülükler tamamen hak edilmiş olsa da ve onun bir şekilde insanı olgunlaştırması açısından gerekli olduğu düşünülse de bazen insan aklının almadığı şekilde kötülükler de gerçekleşir. Kişilerin başına gelen bu gibi olayların bazen anlamsız görünmesi ise sırrın pozitif değeri olarak kabul edilir.

6. Bu teodise kötülüğün varlığının nihai sorumluluğu Tanrı'ya atfetmekle birlikte bu acı ve sıkıntılarla karşılaşan herkesin, bir şekilde başka dünyalarda kurtuluşa ereceğine inanmaktadır. Onlara göre her acının ve kederin bu dünyanın bitişiyle başlayan öteki dünya veya dünyalarda bir karşılığı olacak ve bütün bunlara değecektir.¹¹

Her ne kadar bu teodise Hristiyan dünyasından çıkmış gibi görünse de bazı Hristiyan teologlar Hick'in yaptığı bu teodiseyi iyi gözle değerlendirmezler. Tek bir ahiret anlayışının olmaması ve bir şekilde herkesin kurtuluşa ereceği inancı, Eski kilise ve din anlayışına ters olduğunu düşünürler. Ancak her türlü eleştiriye rağmen Hick, teodisesi ile bir şekilde felsefi ve teoloji açısından kendini belli etmiş ve çoğu filozof ve din adamının ilgisini çekmiştir.

1.3. Süreç Teodisesi

Çağdaş din felsefesinde yaygın bir şekilde ele alındığı şekliyle üç büyük Batılı teodiseden biri, Süreç Teodisesi'dir. Bu teodise, Alfred North Whitehead ve Charles Hartshorne'nun yazılarına dayanmaktadır. Bu teodise, Tam olarak güçlü bir delil gibi görünmese de eleştirileri çok olsa da geleneksel teodiselere bir alternatif olmuştur. Bu teodise ise kısaca şunu iddia etmektedir: Tanrı kötülüğü önlemek için zorlayıcı bir güce sahip değildir. Bu yüzden bu kötülükler onun yetkisinin

¹¹ John Hick, *Evil and God Of Love* (London: The Macmillan Press LTD, 1985), 385.

dışında olduğu için o suçlanamaz. Süreç filozofları, iki kutuplu Tanrı anlayışı ile kötülük probleminin büyük oranda ortadan kalkacağına inanmaktadırlar.¹²

Sınırlı kudret anlayışını savunanlar, genellikle aynı anda birkaç şeyi birden başarmaya çalışmaktadırlar. İlk olarak onlar, Tanrı kavramını kaba kuvvetten ayıkladıklarına inanmaktadırlar. Onlara göre her istediğini yapan, despot bir Tanrı anlayışı teizme çok zarar vermektedir. Bu yüzden Tanrı'nın her şeye karışmayacağını savunurlar. İkinci olarak onlar, sınırlı Tanrı anlayışıyla insanın ahlaki sorumluluğuna bir dinamizm getirdiklerine inanmaktadırlar. Üçüncü olarak onlar, genellikle söz konusu sınırı koyanın bizzat Tanrı olduğu, yani Tanrı kendi kendini sınırlandığı için dini bakımdan bir endişe duymaya gerek olmadığını söylemektedirler.¹³

2. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE TEODİSE

Kötülük problemi İslam düşüncesinde Hristiyanlıktaki kadar büyük bir problem olarak görülmemiştir. Bu durum İslam düşüncesindeki eksiklik ya da yetersizlikten kaynaklanmaz. Aksine bu problemin tercih edilen cevaplar ve stratejilerce içinden çıkılmaz bir sorun olmaktan kurtarıldığına inanılır. Şimdi tek tek şahısların bu konu hakkındaki görüşlerini almanın ötesinde daha genel başlıklar ile İslami düşünce anlaşılmaya çalışılacaktır. Bu genel fikirler de Kurani Teodise, Felsefi Teodise ve Kelami Teodise olmak üzere üç ana başlık altında bir araya getirilmiştir.

2.1. Kurani Teodise

Kuran-ı Kerim kötülüğü var olan bir şey olarak görmekte ve inkâr etmemektedir. Bununla beraber Kur'an kötülük problemine karşı tam manasıyla teodiseyle değil, Tanrı'nın tabiat ve tarih üzerindeki fiillerine karşı insanların tutumu ve tepkileriyle ilgilenmektedir. Kuran'a göre tüm evrenin yaratıcısı, tek olan yüce Allah'tır. Bununla birlikte onun içinde gerçekleşenlerde O'na aittir. Ancak verilen kötülükler doğal kötülük olarak nitelendirdiğinde bir sınav/ımtihan olarak karşımıza çıkarken ahlaki kötülükler ise Allah'ın insanlara verdiği özgür irade sonucunda vuku bulmaktadır. Bu da demek oluyor ki yine insan o özgürlüğünü hangi yöne kullanacak diye Tanrı'nın bir sınaması ile karşılaşmaktadır. Kuran'da cenneti hak eden ve beşerden insan olmaya çalışan herkes bu nefsanî arzularına hâkim olmak zorunda ve kötülüğü yapıp yapmama kendi seçimiyle baş başa bırakılmaktadır. Nitekim Allah insanlara iyiliği emretmesi kötülükten de uzak durmasını istemiştir. Bunun sonucunda insan kendi seçimleriyle topluma ve doğaya kötülük yapabilir bu ona aittir. İnsan iradesi dışında gerçekleşen kötülükler ise aslında ilk bakıldığında kötülük gibi görünse de aslında

¹² Muhsin Akbaş, "The Problem of Evil and Theodicy in Jewish, Christian, and Islamic Thought" (Dr, England, University of Wales, 1999), 127.

¹³ Yaran, *Kötülük Problemi ve Teodiseler*, 88.

onda da görünmeyen ve belki de ilerisi için bir hikmet ve bir hayır vardır. Bu problemin Kuran'daki en uç örneği ise bu kötülüklerin bir ceza olduğudur. Ancak ne olursa olsun bu dünya hayatı geçici olduğu ve aslolan ahiret hayatı olduğu için insanlar bu musibetlere sabrederek ahiret hayatında sonsuz mutluluğa erişebilecektir.¹⁴

Kurani yaklaşımın tamamına bakıldığında ve Kuran'ın şer ile ilgili açıklamaları 4 maddeye indirildiğinde karşımıza şunlar çıkmaktadır. 1)İmtihan ve eğitim, 2)cüz'i iradenin hatalı kullanılması, 3)disiplin ve ceza ve 4)gerçek adalet yurdu olarak Ahiret.

2.2. Felsefi Teodise

İslam filozoflarının her biri, kötülüğün Tanrı ile nasıl uzlaştırılabileceğinin açıklanması çabasında, birden çok yola başvurmakta, muhtelif izahlar getirmektedirler. Ortalaması alınırsa genel olarak dört ana çözüm önerisi olduğunu söylemek mümkündür:

1)Kötülüğün ademiliği, arıziliği ve azlığı: İslam filozoflarına göre, özellikle doğal kötülük; ademidir, yokluksaldır. Onun başlı başına bir varlığı yoktur; o sadece iyiliğin eksikliğidir. Arizidir, çünkü o varlığa yani iyiliğe sonradan dâhil olmaya çalışır. Azdır, evrene bakıldığında hâkim olan iyiliktir.¹⁵

2. Maddenin aciz ve eksik olması ile insan iradesi: Farabi'ye göre, Kötülük, maddenin ilahi nizamı tam olarak kabul edip yansıtacak bir kuvvete sahip olmamasından kaynaklanır. İşte varlıkların karşı karşıya kaldıkları bir takım afetler, maddenin tam bir nizamı kabul edemeyişinden ötürüdür. Bu onun sudur teorisi ile da yakından ilgilidir. Bunun dışında yani doğal kötülüğün ötesinde gerçekleşen kötülükler Tanrı'nın insana verdiği seçimlerin özgürlüğünden kaynaklanmaktadır.¹⁶ Yani ahlaki olan kötülüğün sebebi özgür olmak isteyen insanın aşırılığıdır.

3)Kötülüğün evren nizamını tamamlayıcı rolü: İslam filozoflarına özellikle doğal kötülük olmak üzere, kötülüklerin veya musibetlerin, dünyada kurulu sistemin işleminde ve tamamlanmasında önemli rolleri ve evren nizamının gerçekleşmesinde olumlu katkıları ve yararları vardır. Örneğin; İhvan-ı Safa'ya göre, canlıda açlık hissi onu beslenmeye zorlarken vurma, yaralama gibi davranışlardan doğan acılar onu yok olmaktan korur. Çünkü canlılar âleminde düşmanlık ve mücadeleden doğan acı ve sıkıntılar, dışardan şer/kötülük gibi görünse bile aslında onlar, türlerin

¹⁴ Lütfullah Cebeci, *Kuran-ı Kerim Açısından Kötülük Problemi*, 3. bs (Ankara: Akçağ, 2021), 217-18.

¹⁵ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 4. bs (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 97-98.

¹⁶ Yaran, *Kötülük Problemi ve Teodiseler*, 141.

varlığını sürdürmesine yardım etmesi bakımından hayırdır.¹⁷ İbn Sina da buna benzer bir görüş ortaya atarken şunları söylemektedir. Evrenin tamamlayıcı yapısının içinde kötülükler de yer alır. Bu durum iyilik ve kötülüğün bir arada bulunmasını sağlar ki bu da ilahi nizamın bir gereğidir. Bu iki zıt kutuptan sadece birisi bulunsaydı bu âlem şimdiki âlem olmazdı. Düzen dolaylı olarak daha kaotik bir ortama dönüşürdü.¹⁸ Bu düşüncelerin nihai sonucu olarak da iyiliğin kıymetinin anlaşılması noktasında bazen kötülük bir gereklilik halini almaktadır.

4) Allah'ın hikmetinin tam olarak bilinmezliği: İbn Sina'ya göre, Tanrı'nın maksatları biz insanlarınkine benzemez. O, varlığı bütünü ile yani küllü haliyle bilirken biz ise cüzleriyle bilir ve kavrarız. Onun için İbn Sina hayır ve şerrin sebebini anlama açısından insanın, Tanrı'nın hikmetini kavrayamayacağını savunur. Aslında insana iyiyi kötüden, yararlıyı zararlıdan, güzeli çirkinden ayırt etme yeteneği verilmiştir ama ilahi hikmetlerin altında yatan nedenin anlama yeteneği tam olarak verilmemiştir.¹⁹

Görüldüğü gibi İslam filozofları kötülüğü, bazen yok hükmünde görmektedirler. Bazen de onun, az miktarda ve gerekli olduğu durumların varlığından söz etmişlerdir. Sudur teorisi gereği zorunlu varlık olan Tanrı'dan uzaklaştıkça maddenin eksikliği sonucu bu durumun ortaya çıktığını kabul etmişlerdir. Geriye kalan ahlakla ilgili kötülük ise insanın özgürlüğü seçmesi sonucu ortaya çıkan kendi iradeleri ile seçtikleri yollardan kaynaklanmaktadır. Bütün bunların üstünde olan ve cevap verilemeyen kötülükler ise ilahi bir hikmet olarak bizi karşılamaktadır.

2.3. Kelami Teodise

Kelam ilmi denilince aklımıza Mutezile, Eşari ve Maturudi gibi ekollerin yanı sıra Gazali gibi önemli müstakil isimler de bizleri karşılamaktadır. Bu yüzden önce ekollerin kötülüklere ve bunlara karşı cevaplarına bakıldıktan sonra Gazali'nin bu noktadaki spesifik konumuna ve teodisesine göz atacağız.

Mutezile âlimler bu konuda ilk olarak dünyada kötülüklerin büyük çoğunluğunu ahlaki kötülüklere bağlamaktadır. Çünkü insan kendine verilen sorumluluğu yerine getiremediği zamanlar bu durum ortaya çıkmaktadır. İnsan dışı fiziki kötülükler ise Tanrı tarafından gönderilir. Bunlar büyük ihtimal bizim yararımızdır ya da en geç ahirette telafisi gerçekleşecek birer imtihandır.²⁰

¹⁷ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 98.

¹⁸ Taylan, 204.

¹⁹ Taylan, 204.

²⁰ Yaran, *Kötülük Problemi ve Teodiseler*, 154.

Eşari’lerde dikkat çeken kavramlar ve vurgulanan düşünceler ise kadercilik ve iyiden de kötüden de Allah’ın sorumlu olduğu meselesidir. Bununla birlikte onlar; Allah’ın, insanın ahlak ölçüleriyle yargılamaya tabii tutulamayacağı, Allah’ın hikmetinin de tam olarak bilinemeyeceğini savunmaktadırlar.²¹

Maturudi geleneğine bakıldığında ise karşımıza hikmet öğretisi çıkmaktadır. Onlara göre kötülük görecelidir. Ateşin yakması kötü görünse de bazı durumlarda faydalıdır. Su bazı canlıları yaşattırken bazılarını boğabilir. Sonuç olarak bütün yaratılan şeylerde cevherden gelen bir hikmet bulunmaktadır.²²

Kelami teodisenin içinde kendine yer bulan ve İslam felsefesi başta olmak üzere Batı felsefesini derinden etkileyen Gazali, bu konuda önemli bir noktaya değinmektedir. Kelamcı ve felsefeci olarak Gazali her ne kadar yukarıda değinilen gerek filozof gerekse kelamcılarının teodiselerine benzer pek çok görüş ortaya atmış olsa da onun asıl teodisesi Leibniz’in de etkilendiği kötülük problemi karşısında “mümkün dünyaların en iyisi” tezidir. Ona göre bu dünya yaratılmış mümkün dünyaların en iyisidir.²³

"Mümkün dünyaların en iyisi" ifadesi, iki şekilde anlaşılabilir. Birincisi mükemmellik açısından birden fazla dünyadan şimdikinın seçilmesi anlayışıdır ki bu Tanrı’nın kudretine gölge düşürebilmektedir. İkincisi ise dünya veya evren geçmişten geleceğe uzanan bir süreç içindeki yaratılmış mümkün bir varlıktır ve onun alabileceği sonsuz mümkün şekiller, durumlar vardır. Evrenin var olduğu süreç içinde alabileceği her şekil, ardışık mümkün dünyalar olarak düşünülebilmektedir. Allah bunların arasından her an için mümkün olan en iyisini seçmekte ve yaratmaktadır. Bu durumda, âlemin mümkün âlemler arasında en iyisi olduğunu söylemek, âlemin varoluş sürecinde alabileceği mümkün durumlar arasında o an bulunduğu durumun en iyi durum olduğunu söylemek gibidir.²⁴

İslam düşüncesinde elbette bir kişinin bu konuda birden fazla geliştirdiği teodise olabilir. Ancak yukarıda hem konuyu kısa tutmak adına hem de tekrardan kaçınmak adına sadece o kişi ya da ekollerin öne çıkan görüşleri ele alınmıştır.

SONUÇ

²¹ Yaran, 204.

²² Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Furkan Yayınları, 2014), 138-39.

²³ Akbaş, “The Problem of Evil and Theodicy in Jewish, Christian, and Islamic Thought”, 226-228

²⁴ Yaran, *Kötülük Problemi ve Teodiseler*, 162.

Yukarıda bahsettiğimiz Batılı düşünürler ile İslam düşünürlerinin kötülük problemine bakışını kısa ve öz şeklinde ele aldık. Elbette bu konu üzerine sadece bir medeniyet ve onun da içerisinde kişiler üzerine müstakil birçok eser ele alınmıştır. Buradaki amacımız hepsini bir arada sentezleyerek meseleyi toplu bir şekilde görmek ve bu konuda bilgi sahibi olmaktır.

Sonuç olarak denebilir ki, salt bir felsefe ve hatta rasyonalite sorunu olarak incelendiğinde, kötülük sorunu herkesi tatmin edecek düzeyde tam olarak çözülebilecek bir sorun olarak görülmemektedir. Bununla birlikte biz iki medeniyetin ulaşabildiğimiz kadarıyla felsefi ve teoloji açısından, konuyu ele alışımızın sonucunda özet olarak şu sonuçlara ulaşmış bulunmaktayız. Yukarıda sırasıyla anlatılan ve düşünce tarihinde kendine yer bulan teodiseler Batı düşüncesinde: Augustine, Irenaeus ve Süreç Felsefesinin öğretisi olan teodiselerdir. İslam düşüncesinde ise bu teodiseler: Kurani, Felsefi ve Kelami olarak bulunmaktadır.

İlk olarak Augustine felsefesinde kötülük problemine karşı geliştirilen argümanlara bakıldığında İslam filozoflarının da bu konuda nispeten aynı görüşü benimsediği ortaya çıkmaktadır. Bu birliktelik kötülüğün ademi oluşu yani yokluksal oluşunda birleşmektedir. Yine Augustine’e ait ikinci kanıt olan özgür irade teodisesi de İslam alimlerinin ortak görüşüyle uyumaktadır.

İkinci olarak Irenaeus argümanında bulunan Tanrı’nın kötülüklere izin vermesi olarak asli günah ve düşüş gibi kavramlar üzerinde durulmuştur. Buna göre bu acı ve ıstıraplar, ruh yapma teodisesi olarak adlandırılan ahlaken ve manen olgunlaşmaya katkı sağlayan bir durum olarak ortaya atılmaktadır. Bu görüşe göre bir takım sıkıntılar olmasa iyiliğin, sabrın ve sevginin kıymeti bilinmez olarak adlandırılır. Ayrıca bu durum en ilerde ahirette karşılığını bulacaktır. Kötülükte açıklanmayan bazı durumlar ise bir sır olarak Tanrı’ya bağlıdır. Irenaeus ve takipçilerinin bu argümanları ışığında İslami düşüncede de benzer özellikler ile karşılaşmaktadır. Bunların başında kötülüklerin birer imtihan ve ceza olduğunu ileri süren Kurani teodisedir. İkinci olarak ise eğer kötülükler olmasa iyiliğin kıymeti anlaşılmazdı diyen İbn Sina gelmektedir. Bir diğeri ise kelami teodiselerde gördüğümüz kötülüklerin açıklanmayan durumlarında Maturidi’de karşımıza çıkan sır ve hikmet teorisi olmaktadır. Yine kelami teodise de gördüğümüz mutezilenin savunduğu Tanrı’nın yaptıklarının bizim anlayamadığımız bir sebebi olduğu ve bunun en kötü ahirette karşılık bulacağı teorisidir. Bunun yanı sıra Gazali’nin savunduğu şekilde bu dünyanın “mümkün dünyaların en iyisi” olduğunu savunduğu tezi teodise kavramının kurucusu kabul edilen Leibniz tarafından da kabul görmüştür.

Süreç felsefesi kendine çizdiği yolda yalnız kalmış görünmektedir. Çift kutuplu Tanrı anlayışı her ne kadar İslam düşüncesinde tasavvufi bazı noktalarda aynı yere temas ediyor gibi görünse de tam olarak öyle değildir. En azından kötülük problemine İslam düşüncesinde böyle bir teodise yoktur. Müstakil olarak bakıldığında yukarıda saydığımız argümanlardan farklı olarak kişi ve kişilerin her iki medeniyette de yeni şeyler söylemesi ve bunlardan farklı teodise söylemeleri muhtemeldir. Lakin biz burada genel kabul gören ve literatüre geçen teodiseleri almaya çalıştık. Hala çözümü tam olarak bulunmayan bu problemin ve karşısında geliştirilen teodiselerin teist düşünürler tarafından hemen hemen ortak noktalarda buluştuğu görülmektedir. Ancak somut bir şekilde ele alınamayan ve metafizik ile ilgili bir konu olduğu için bireylerin çıkış yolu genel olarak bu teodiselerle sınırlı görünmektedir.

KAYNAKÇA

Akbaş, Muhsin. “The Problem of Evil and Theodicy in Jewish, Christian, and Islamic Thought”. Dr, University of Wales, 1999.

Augustinus. İtiraflar. Çeviren Dominik Pamir. Kaknüs Yayınları, 1999.

Cebeci, Lütfullah. Kuran-ı Kerim Açısından Kötülük Problemi. 3. bs. Ankara: Akçağ, 2021.

Çinar, Aliye. “Leibniz’de Kötülük Problemi ve Teodise”. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 14, sy 1 (01 Ocak 2005): 161-77.

Eflatun. Phadron. Çeviren S.K. Yetkin ve H.R. Atademir. İstanbul: MEB, 1989.

———. Timaios. Çeviren Erol Güney ve Lütfü Ay. İstanbul: MEB, 1989.

Hick, John. Evil and God Of Love. London: The Macmillan Press LTD, 1985.

Hume, David. Din Üstüne. Çeviren Mete Tunçay. 6. İstanbul: İmge Kitabevi, 2019.

Özdemir, Metin. İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi. İstanbul: Furkan Yayınları, 2014.

Peterson, Micheal. “The Problem of Evil”. Notre Dame University Press (blog). Erişim 20 Nisan 2022. <https://undpress.nd.edu/9780268100322/the-problem-of-evil>.

Taylan, Necip. İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri. 4. bs. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.

Yaran, Cafer Sadık. Kötülük Problemi ve Teodiseler. İstanbul: Vadi Yayınları, 1997.

HEIDEGGER'İN EKSİSTANSİYAL ANALİZİ İLE OLASILIK VE İSTATİSTİK YORUMU

İsmail Melik TÜRKER

1) Giriş

Bu çalışmada Heidegger'de mevcut-olanın (Vorhandenheit, present-at-hand) modal belirlenimi olarak olanağın (Möglichkeit, possibility) ve Dasein'in varoluşa-dair (Existentiell) anlamasının olasılık ve istatistiğin yeni bir yorumunun sunulmasına katkı sağlayacağı, ayrıca olasılık ve istatistiğin çevreleyen-dünya (Umwelt, environment) dahilinde karşılaşılanlara yönelik Dasein'in bir ilgilenme türü olduğu ileri sürülmektedir. Bu önerinin dört önemli sac ayağı bulunmaktadır: (1) Heidegger'de olanağın eksistansiyal ve kategoryal olarak değerlendirilmesi, (2) anlamının (Verstehen, understanding) eksistansiyal ve varoluşa-dair yapısının açıklanması ve olanakla ilişkilendirilmesi, (3) çevreleyen-dünya dahilinde karşılaşılanların açıklanması, (4) olasılık ve istatistiğin çevreleyen-dünya dahilinde karşılaşılanlara (el-altında-olanlar ile mevcut-olanlara) yönelik Dasein'in bir tür ilgisi olarak ele alınıp bu ilginin olanak ve anlama eksistansiyalleri üzerinden ilişkilendirilmesi...

1.1) Olasılık Kavramına Dair Mevcut Yaklaşımlar

İlk olarak olasılık kavramına dair mevcut yaklaşımların ele alınması, sonrasında ise Heidegger'in kavramsal şeması yardımıyla bu yaklaşımların bir eleştirisini vermek gerekir. Bunun için öncelikle olasılık kavramı etrafıca tartışılacak, ardından sonraki kısımlarda istatistik bilimi olasılık zemini üzerine temellendirilecektir.

Olasılık kavramı felsefe ve matematikte farklı şekillerde ele alınmıştır. Matematikte Olasılık Teorisi altında incelenen bu kavram, belirli aksiyomlar üzerinde temellendirilmiş teoremler ve bu teoremler üzerinden yapılan hesaplamalarla rastlantısal bir olayı matematik zeminine taşır. Felsefi anlamda ise olasılık kavramı, bu kavramın bizim için neyi ifade ettiği ve olasılığın bilme ile ilişkisinin nasıl gerçekleştiği tartışılır. Bu yüzden olasılığı (1) matematiksel teori olarak olasılık ve (2) felsefi yorum olarak olasılık şeklinde iki başlıkta incelemek uygun düşer.

1.1.1) Matematiksel Teori Olarak Olasılık:

Olasılık Teorisi, belirli aksiyomlar ve bunlardan elde edilen teoremler ile bir olayın gerçekleşme olasılığını matematik zeminine indirmeyi amaçlar. Olasılığa dair matematiksel hesaplamalar ilk olarak 17. yüzyılda Fermat ve Pascal'ın şans oyunları hakkında mektuplaşmalarında görülse de olasılığın aksiyomlar üzerine temellendirilmesi Kolmogorov'un görece geç bir tarih olan 1933

yılındaki çalışmasına¹⁶³⁵ dayanmaktadır¹⁶³⁶. Bu yaklaşımda kabaca bir evrensel küme tanımlanır ve beklenen çıktılar bu evrensel kümenin alt kümeleri olacak şekilde belirlenerek evrensel kümeyle oranlanır. Bu oran basitçe bize bir olayın gerçekleşme olasılığını verir. Örneğin bir zar atma deneyinde evrensel küme $S = \{1,2,3,4,5,6\}$ şeklinde tanımlanır. Bu zar atma deneyinde beklenen olayın üstte kalan sayının tek sayı olması olarak belirlendiğini var sayalım: $A = \{1,3,5\}$. Bu durumda A olayının gerçekleşme olasılığı A kümesinin eleman sayısının evrensel küme olan S'nin eleman sayısına oranı olarak hesaplanır: $3/6 = 1/2$. Bu örnekte görüldüğü gibi bütün bir olayın gerçekleşme olasılığını 0 ve 1 arasında bir oranla ifade etmek ve bu oran üzerinden çeşitli hesaplamalar yapabilmek olasılığın matematiksel yorumunun asıl amacını teşkil eder.

Bu bağlamda, olasılığın matematiksel yorumu bir olayın gerçekleşme olasılığını hesaplayabilmemize veya olasılık hesapları üzerinden olaylar arasında matematiksel ilişkiler kurmamıza yardımcı olsa da olasılığın tam olarak ne olduğunu veya bir olayı nasıl olasılık olarak gördüğümüzü açıklamaz¹⁶³⁷. Halbuki olasılığın ne olduğunu anlamak, gayrisahih bir anlama türü olarak Dasein'in kendisini çevreleyen-dünyayı olasılıklar üzerinden nasıl anladığını kavramamızı sağlayacaktır.

1.2) Olasılığın Felsefi Yorumu:

Olasılığın felsefi yorumu, diğer adıyla Olasılığın Yorumları ("Interpretations of Probability" 2019), Olasılık Teorisi'nde eksik kalan olasılık kavramının neyi ifade ettiğini ve bu kavramın bilmekle ilişkisini açıklamak gibi sorgulamalara yönelir. Olasılık felsefi anlamda birbirinden farklı çok sayıda yorumlamaya tabi tutulmuştur. Bu çalışmada her birisinin detaylarına girmemekle beraber belli başlı olasılık yorumlarını ele alınacaktır. Olasılığın felsefi yorumlarını (a) objektif ve (b) sübjektif yorumlar olarak iki ana başlık altında toplamak mümkündür¹⁶³⁸.

a) Olasılığın Objektif Yorumları:

Bu yorum olasılığı herhangi bir öznenin görüşünden bağımsız nesnel yargılar olarak ele alır. Bu bağlamda olasılığın tanımlanması, dış dünyada gerçekleşen olayların ilişkisini öznenin bilmesinden veya inanmasından bağımsız olarak bulunabilmesine bağlıdır. Sıklık yorumu

¹⁶³⁵ Andrej Nikolaeviç Kolmogorov and Nathan Morrison, *Foundations of the Theory of Probability* (Chelsea publ. Co., 1950).

¹⁶³⁶ Alan Hájek, "Interpretations of Probability," Stanford Encyclopedia of Philosophy (Stanford University, August 28, 2019), <https://plato.stanford.edu/entries/probability-interpret/>.

¹⁶³⁷ Aidan Lyon, "Philosophy of Probability," in *Philosophies of the Sciences: A Guide* (Wiley-Blackwell, 2016), pp. 92-118.

¹⁶³⁸ Aidan Lyon, "Philosophy of Probability," in *Philosophies of the Sciences: A Guide* (Wiley-Blackwell, 2016), pp. 92-118.

(frequency interpretation) ve eğilim yorumu (propensity interpretation), olasılığın en yaygın objektif yorumlarından biridir.

Sıklık yorumuna göre bir olayın olasılığı defalarca yapılan denemelerin sonucunda elde edilen çıktılarının oranlarıyla elde edilir. Yani bir yazı tura deneyini düşünecek olursak, sıklık yorumuna göre paranın yazı gelme olasılığı çok sayıda deneme yapıldığı durumda yazı gelen denemelerin tüm denemelere oranıyla bulunur. Bu denemeler sadece fiziksel olarak para atışı yapılarak gerçekleştirilmesi gerekmez. Adına aktüel sıklıklar denen bu yaklaşım sıklık yorumunun bir türüdür sadece¹⁶³⁹. Bununla beraber hipotetik sıklık denilen bir başka yaklaşım da mevcuttur ki bu yaklaşıma göre hipotetik olarak sonsuza yakınsayan denemelerin yaklaşık kaçının yazı geleceğini öngörmek olasılığı gerçekleşme sıklığı üzerinden tanımlamak için yeterlidir¹⁶⁴⁰. Ancak her iki yaklaşımda da olasılık peşi sıra yapılan denemelerde elde edilen sonuçlarına göre elde edilir ve bu şekliyle olasılığın ele alınmasında öznenin yeri yoktur. Tabi burada deneme sayılarına bağlı olarak olasılık değerinin değişebileceği, özellikle tek deneme imkânı olan olaylarda bu yaklaşımın son derece yetersiz kalacağı oldukça barizdir.

Diğer bir objektif yorum olan eğilim yorumu¹⁶⁴¹ ise bir olayın gerçekleşme sıklığından ziyade, gerçekleşmeye yönelik eğilimleri olasılık değeri olarak belirlenir. Örneğin bir zarın üst yüzüne gelen sayının 1 olması ihtimali zarın 1/6 ihtimalle 1 gelmeye eğilimli olmasıyla veya bu olayın 1/6 değerinde bir ihtimalle 1 gelmesiyle sonuçlanma eğilimiyle açıklanır. Tıpkı frekans yorumu gibi bu yorumda da bir olayın gerçekleşme olasılığı nesnenin perspektifinden tanımlanır¹⁶⁴².

Olasılığın objektif yorumuna dair örnekler ve her bir yoruma yönelik itirazlar detaylarıyla çoğaltılabilir. Ancak bu tür yorumların ortak noktasının Kartezyen özne-nesne düalizmi üzerine temellendiği söylenebilir. Bu bağlamda olasılık nesneye içkin özelliklerin gözlenmesiyle elde edilebilecek bir parametre olup, öznenin de bunlara çeşitli yollarla erişebileceği ve kendisini katmadan olasılığı algılayabileceği sonucu çıkar. Halbuki bu, Heidegger için tamamen kabul edilemez bir yaklaşımdır. Çünkü Heidegger'e göre Dasein'in çevreleyen-dünyaya erişimi sadece el-altındalık ilişkisi üzerinden olabilmektedir. Yani Dasein nesneleri ve olayları kendi dünyasallığından bağımsız bir şekilde temaşa edip onlar hakkında bilgi elde ediyor değildir.

¹⁶³⁹ Aidan Lyon, "Philosophy of Probability," in *Philosophies of the Sciences: A Guide* (Wiley-Blackwell, 2016), pp. 92-118.

¹⁶⁴⁰ Aidan Lyon, "Philosophy of Probability," in *Philosophies of the Sciences: A Guide* (Wiley-Blackwell, 2016), pp. 92-118.

¹⁶⁴¹ Karl R. Popper, in *The Propensity Interpretation of the Calculus of Probability and the Quantum Theory*, ed. Sa Körner (Butterworths Scientific Publications, 1957), pp. 65-70.

¹⁶⁴² Alan Hájek, "Interpretations of Probability," *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Stanford University, August 28, 2019), <https://plato.stanford.edu/entries/probability-interpret/>.

Ayrıca olasılığın bu yorumu olanak başlığı altında zikredilen “boş mantıksal olasılık” veya “mevcut-oluşun modal kategorisi olarak olanak” ile de ilişkilendirilemez. Çünkü bunlar da tümüyle Dasein’ın kendi olanaklı yapısıyla ilişkilidir, “özmeden bağımsız dış dünya” gibi bir şeyle ilişkili değil.

b) Olasılığın Sübjektif Yorumları:

Olasılığın öznel yorumu, nesnel yorumdan farklı olarak, olasılık kavramını öznenin bilgisine, inancına veya muhtemel kazancına göre konumlandırır. Diğer bir deyişle olasılığın sıklık ve eğilim yorumları bir olayın gerçekleşme sıklığının ve eğiliminin nasıl olması gerektiğini saptayarak olasılık değeri belirlemeye çalışırken, olasılığın öznel yorumu daha çok insanların bir duruma karşı inançlarının nasıl olması gerektiğini saptayarak olasılığı belirler¹⁶⁴³.

İnanç derecesi olarak olasılık yorumu öznenin bir süreç¹⁶⁴⁴ karşısındaki bilgisizliğine göre belirlenir. Bu yaklaşıma göre bir olayın gerçekleşme sıklığı ne olursa olsun öznenin bir kanaate olan güveni olasılığın değerini belirler. Örneğin hileli bir yazı tura deneyinde iki tarafı da tura olan bir parayı havaya attığımızda, durumdan habersiz olan birisi paranın yazı gelme ihtimalini %50 olarak hesaplayacaktır. Çünkü paraya dair varsayılan durum yazı ve tura yüzlerine sahip olmasıdır. Bu durumda belirli bir inanca varmak için bir olaya veya duruma dair bilgi sahibi olmak öznenin daha yüksek olasılıkla doğru kanaatte bulunmasına katkı sağlayacak olsa da nihai olarak olasılığın anlamı öznenin inanma derecesinde saklı kalacaktır hep.

Bu yaklaşım, olasılığı nesneye değil de özneye göre açıklaması bakımından objektif yorumdan farklı olsa da yine Kartezyen özne-nesne düalizminin haricinde bir önermeye sahip değildir. Bu yüzden yukarıda bahsedilen eleştiriler olasılığın özne yorumu için de geçerlidir.

Toparlamak gerekirse matematiksel disiplin olarak olasılık teorisi de olasılığın felsefi yorumları da kendi alanlarındaki tartışmalardan çok daha temel bazı eksikler içermektedir. Olasılık Teorisi, matematiksel temalaştırmanın arka planında bulunan olasılığın anlamını kavramak konusunda yetersiz kalırken, olasılığın felsefi yorumları da çoğunlukla Kartezyen epistemolojinin özne-nesne düalizminin dışına çıkabilmiş görünmüyor. Halbuki, olasılık mevcut-oluşun modal belirlenimi olarak Dasein’ın gayrisahih anlama türüyle kendisini çevreleyen dünyada karşılaşılanlar üzerinden anlamasının bir yolu olarak ele alınabilir. Bu da olasılığın mevcut tartışmaların çok ötesinde bir öneme sahip olduğu anlamına gelir.

¹⁶⁴³ Aidan Lyon, “Philosophy of Probability,” in *Philosophies of the Sciences: A Guide* (Wiley-Blackwell, 2016), pp. 92-118.

¹⁶⁴⁴ Bu çalışmada özellikle olasılık konusunda “olay” (event) olarak ifade edilen kavram “süreç” kavramıyla değiştirilerek kullanılmıştır. Bunun sebebi Heidegger’in özellikle ikinci döneminde “olay” kavramıyla karıştırılmaması içindir.

2) Olanak¹⁶⁴⁵

Geleneksel yaklaşımda olanak kavramı henüz aktüel olmayan ama aktüel olabilme potansiyelini kendinde barındıran şeyler için kullanılır. Bu haliyle olanaklı olan aktüel olanın öncülü olup, ontolojik bakımdan aktüeliteden ve zorunluluktan daha alt mertebededir^{1646 1647}. Ancak geleneksel yaklaşımın benimsediği bu olanak kavramı Heidegger için “mevcut-oluşun modal kategorisi” olarak “boş mantıksal olanaktan” ve “mevcut-olanın olumsuzluğundan” ibarettir¹⁶⁴⁸. Olanığın bu belirlenimi Varlık ve Zaman’ın ilerleyen tartışmalarında el-altında-olanların (Zuhanden, ready-to-hand) kaygıyla ilişkisi açıklanırken de karşımıza çıkmaktadır¹⁶⁴⁹. Ancak olanak kavramı Heidegger için bu anlamından çok daha fazlası olup, Dasein’in varlık karakterlerinden (yani eksistansiyallerinden) biridir. Dasein “keyfiliğin kayıtsızlığı” (libertas indifferentiae) anlamında, yani şu veya bu şekilde olabilme potansiyelini bulunduruyor veya bu potansiyellerden birini seçebilme ihtimalini elinde tutuyor anlamında olanaklıdır demek doğru değildir. Bunun ötesinde Dasein en zati belirlenimiyle olanığın ta kendisidir ve olanığın bu belirlenimi “Dasein’in en asli ve en son pozitif belirlenimidir”¹⁶⁵⁰. Bu yüzden Dasein olanaklı olduğu şeylerden birine (mesela aktüeliteye) indirgenemez. Çünkü o her koşulda olanaklıdır ve olanaklı olmanın ta kendisidir. Olanığın bu eksistansiyal anlamı ise aktüelitenin üstünde konumlanır Heidegger’e göre¹⁶⁵¹. Tam da burada, Varlık ve Zaman’da kavramsal bir ayrıma açıkça başvurulmasa da olanığın bu iki türünü birbirinden ayrı şekilde ele aldığı söylenebilir: Mevcut-oluşun modal kategorisi olarak olanak ve Dasein’in eksistansiyali olan olanak¹⁶⁵² ... Dasein’in olanak varlık karakteri (eksistansiyali) sayesinde mevcut-oluşun olanaklı yapısını ele alırken olasılık ve istatistiğe nasıl başvurduğunu kavramak için bu ayrım oldukça önemlidir.

3) Anlama

¹⁶⁴⁵ İngilizce “possibility” olarak çevrilen “Möglichkeit” kavramı Kaan Ökten’in çevirisinde birden çok kavram olarak çevrilmiş. Bu yüzden bu çalışmada Kaan Ökten’in çevirisinde geçen “mümkün-olmaklık”, “imkân”, “olasılık” şeklinde çevrilen “Möglichkeit” kavramı sadece “olanak” olarak kullanılmıştır. “Olasılık” kavramı ise matematiksel bağlamda İngilizce karşılığında “probability” kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır. Ayrıca “ihtimal” veya “muhtemel” gibi tabirler de bu kavrama işaret etmektedir.

¹⁶⁴⁶ Martin Heidegger, *Sein Und Zeit* (Tübingen, 1967), 143.

¹⁶⁴⁷ Bu çalışmada ilk olarak Varlık ve Zaman’ın Kaan Ökten tarafından 2020 yılında basılan çevirisine başvurulmuş, ancak bazı kavram ve cümlelerin daha iyi anlaşılması ve çeviriden kaynaklanan kavram karmaşasının önüne geçilmesi için Almanca ve İngilizce çevirilerden kontrol edilmiştir.

¹⁶⁴⁸ Martin Heidegger, *Sein Und Zeit* (Tübingen, 1967), 143.

¹⁶⁴⁹ Martin Heidegger, *Sein Und Zeit* (Tübingen, 1967), 187.

¹⁶⁵⁰ Martin Heidegger, *Sein Und Zeit* (Tübingen, 1967), 143.

¹⁶⁵¹ Martin Heidegger, *Sein Und Zeit* (Tübingen, 1967), 38.

¹⁶⁵² Mark Sinclair, “Heidegger on ‘Possibility,’” *Oxford Scholarship Online*, 2017, <https://doi.org/10.1093/oso/9780198786436.003.0009>.

Tıpkı olanakta olduğu gibi anlama kavramı da benzer bir ayrımı barındırır: Varoluşa-dair anlama ve eksistansiyal anlama¹⁶⁵³. (...) Dasein'in var-olabilmekliğinin (Seinkönnen, potentiality-for-Being) eksistansiyal varlığı olan anlama, aynı zamanda eksistansiyal olanağın kendisinde görüleceği fenomenal zemini sağlamaktadır¹⁶⁵⁴. Daha açık bir ifadeyle bu şu demektir: Dasein'in olanağı ancak anlamanın zemininde mümkündür. Buradaki anlama, ontolojik-eksistansiyal anlamadır.

Varlık ve Zaman daha çok anlamanın ontolojik-eksistansiyal şekli üzerinde durmuştur. Ancak bu çalışmada, anlamanın çevreleyen-dünyada karşılaşılanlara yönelmesinin (yani ontik ve varoluşa-dair anlamanın) açıklanması ve eksistansiyal anlama ile ilişkisinin kurulması önem teşkil etmektedir. Ontik veya varoluşa-dair anlama bize çevreleyen-dünyanın (el-altında-olanlar ve mevcut-olanlar olarak) olasılık ve istatistik üzerinden Dasein'a nasıl açıldığını gösterecektir. Buradaki varoluşa-dair anlama, eksistansiyal anlamadan apayrı bir anlama türü olarak dünyayı saf kendiliğiyle anlamak demek değildir. Bilakis tam da en ontolojik anlamıyla Dasein'ın "kendini" anlamasının bir parçasıdır bu.

"Anlama kendini birincil olarak dünyanın açılmanışlığına bırakabilir yani Dasein öncelikle ve çoğunlukla kendini kendi dünyasından hareketle anlayabilir. Ya da anlama, kendini birincil olarak bir-şey-uğrunalığa fırlatabilir yani Dasein bu durumda kendisi olarak varolur."¹⁶⁵⁵

Burada anlamanın iki türü olan sahih (Eigentlich, authentic) ve gayrisahihi (Unigentlich, inauthentic) anlama karşımıza çıkar. Sahih anlama eksistansiyal anlama olup Dasein'ın kendini kendisi olarak anladığı anlama türüyken gayrisahihi anlama varoluşa-dair anlama olup Dasein'ın kendisini dünyanın açılmanışlığına bıraktığı ve çevreleyen-dünyada karşılaşılanlar üzerinden anladığı anlama türüdür. Anlamanın gayrisahihi oluşu önceden bahsedildiği gibi dünyayı saf kendiliğiyle anlamak değildir, sadece anlamanın çevreleyen-dünyaya yönelmesi anlamındadır. Bu bağlamda en gayrisahihi haliyle olsa dahi anlama "şeylerin kendilerinde anlaşılması" değil her zaman Dasein'ın eksistansiyal olan anlamasının çevreleyen-dünyaya yansımasıdır.

Anlama sahip olduğu tasarım (projection, Entwurf) karakteri sayesinde hep olanaklara uzanmaktadır¹⁶⁵⁶.

"Anlama, Dasein'ın varlığını hem kendi bir-şey-uğrunalığına, hem de kendi ilgili dünyasının dünyasallığı olan atıfsallığına eşit derecede asli olarak tasarlar"¹⁶⁵⁷.

¹⁶⁵³ Martin Heidegger, *Sein Und Zeit* (Tübingen, 1967), 12.

¹⁶⁵⁴ Martin Heidegger, *Sein Und Zeit* (Tübingen, 1967), 144.

¹⁶⁵⁵ Martin Heidegger, *Sein Und Zeit* (Tübingen, 1967), 146.

¹⁶⁵⁶ Martin Heidegger, *Sein Und Zeit* (Tübingen, 1967), 145.

¹⁶⁵⁷ Martin Heidegger, *Sein Und Zeit* (Tübingen, 1967), 145.

Yani anlama Dasein'ı hem kendisi üzerinden hem de çevreleyen-dünya üzerinden tasarlar ve bu iki tasarlama da birbirlerinden daha asli değildir. Anlamanın bu tasarım karakteri, onun olanakla ilişkisini de kurar. Çünkü anlama Dasein'ı olanaklara tasarlar¹⁶⁵⁸. Dasein kendi dünyasına fırlatılmış (thrown, Geworfen) olması demek tasarlama varlık türüne fırlatılmış olması demektir ve Dasein kendisini sürekli bir şey olarak tasarlamış bulunmaktadır¹⁶⁵⁹. Tasarım karakteri sayesinde anlama daha önce sözü edildiği gibi olanağın kendisinde görüleceği fenomenal zemini sağlamaktadır.

Tıpkı olanak ve anlamada olduğu gibi tasarım da sadece ontolojik-eksistansiyal olmakla sınırlı kalmayıp çevreleyen-dünyaya yönelik ontik veya varoluşa-dairdir aynı zamanda. Yani Dasein kendini olanaklara tasarlayarak anladığı gibi çevreleyen-dünyada karşılaşılana da olanak olarak tasarlayıp anlayabilmektedir. Olanak, anlama ve tasarım kavramları Varlık ve Zaman'da daha çok ontolojik-eksistansiyal bağlamda ele alındığından dolayı bu üç kavramın çevreleyen-dünyaya yönelen tarafları kapalı kalmıştır. Bu çalışmada ontolojik-eksistansiyal yapılarının yanında (asla onlardan apayrı bir şekilde değil) ontik veya varoluşa-dair yönleriyle bu üç kavramı açmanın olasılık ve istatistik disiplinine farklı bir bakış açısı sunacağı önerilmektedir.

4) Çevreleyen-Dünya

Her şeyden önce olasılık ve istatistik, Dasein'ın çevreleyen-dünya ile bir tür ilgilenme biçimidir. Çevreleyen-dünyada karşılaşılana tıpkı herhangi bir bilimde olduğu gibi, olasılık ve istatistikte de ontik bir bağlamda bir-şey-için-bakış (Umsicht, circumspection) ile anlaşılır. Bu yüzden olasılık ve istatistiğin açıklanmasında çevreleyen-dünya dahilinde karşılaşılana incelenmesi önemlidir.

Dünya dahilinde ilgilenme sırasında karşılaşılana malzeme (Zeug, equipment) denir¹⁶⁶⁰. Dasein malzemelere hep bir-şey-için-bakış ile eğilir. Bu bir-şey-için-bakış malzemenin bir işe yaraması, kendisinden şu veya bu şekilde fayda sağlanması veya bir amaç için kullanılması olarak açıklanabilir. Haliyle malzeme saf duyumsamayla erişilebilecek “şeyler” veya etrafımızda kendi halinde bulunan “nesneler” olmayıp, Dasein'ın kendi dünyasallığında (Weltlichkeit, worldhood) yer edinen atıf ilişkileri içinde kavranmalıdır¹⁶⁶¹. Malzemenin kendisini yine kendi atıf ve ilintililikler tümlüğünden açıkladığı varlık türüne ise el-altındalık (Zuhandenheit, readiness-to-hand) denir¹⁶⁶². Bu kavram malzeme ile Dasein'ın ilişkisini kurmak için önemlidir. Çünkü Dasein malzemeye hep bir-şey-için yöneldiğinde veya bir amaç doğrultusunda onunla

¹⁶⁵⁸ Martin Heidegger, *Sein Und Zeit* (Tübingen, 1967), 148.

¹⁶⁵⁹ Martin Heidegger, *Sein Und Zeit* (Tübingen, 1967), 145.

¹⁶⁶⁰ Martin Heidegger, *Sein Und Zeit* (Tübingen, 1967), 68.

¹⁶⁶¹ Martin Heidegger, *Sein Und Zeit* (Tübingen, 1967), 68.

¹⁶⁶² Martin Heidegger, *Sein Und Zeit* (Tübingen, 1967), 69.

kullanım ilişkisine girdiğinde ona el-altındalıkla yaklaşır. El-altındalık “nesnelere” saf teorik bir bakışla eğilerek kavranamaz, çünkü el-altında-olan tam da en unutulduğunda veya farkına varılmadığında el-altında olur. El-altında olan en sahih biçimine kendini geri çektiğinde kavuşabilmektedir¹⁶⁶³. Örneğin yolda yürürken ayağımızda bulunan ayakkabımız bizim için el-altında-olandır. Olağan yürüyüşümüz içinde onun varlığının farkına dahi varmayız. Burada ayakkabının yürüme amacımıza hizmet etmesidir asıl olan. Ancak el-altında-olan ne zaman kendisinden beklenen amacı yerine getiremez hale gelirse, o zaman malzemeyle kurulan el-altındalık ilişkisi bozulur ve el-altında-olan kendini mevcut-olana bırakır. Ancak burada da malzemeyi kullanım amacından bağımsız bir varlık olarak ele alıyor değiliz. Hatta tam da kullanışsızlığı ve işlevsizliği üzerinden onun el-altında olmayışı üzerinden malzemenin mevcut-olmasını kavrarız. Bu yüzden mevcut-olan aslında “el-altında-olmama” olarak karşımıza çıkar. Dasein burada da bir-şey-için-bakıştan bağımsız olarak mevcut-olanı duyumsuyor değildir. Çünkü el-altında-olanın artık kullanışsızlığını ve işe yaramamasını keşfeden bakış da yine bir-şey-için-bakıştır¹⁶⁶⁴. Çevreleyen dünya tam da el-altında-olanların “başarısızlığında” kendisini beyan eder¹⁶⁶⁵. Olasılık ve istatistik ise el-altında-olan muhtemel süreç ve durumların ne şekilde “el altına alınabildiği” hakkında Dasein’in bir ilgilenme türüdür.

Heidegger Varlık ve Zaman’da bu el-altındalık ilişkisini malzemeler üzerinden kurmaktadır. Peki bu el-altındalık ilişkisi sadece malzemelerin aktüel halleriyle mi alakalıdır? El-altında-olan bir malzemenin zamanla değişimi veya bir süreç dahilinde bu malzemede bazı yeni durumlarının ortaya çıkması bu el-altındalık ilişkisinde nerede durmaktadır? Örneğin bir dikiş makinesi kullanılırken el-altındadır. Ancak işleyen bir makine olarak bu dikiş makinesi öylece sabit duran bir nesne olmayıp belirli bir düzen içinde ardı sıra hareket eden mekanik parçaların devinimiyle çalışmakta ve iş görmektedir. Bu durumda bu dikiş makinesinin el-altındalığı sadece onu oluşturan parçaların (teker teker veya bir bütün olarak) el-altında-olması mıdır, yoksa mekanik hareket bütünlüğü içerisinde devinimin kendisi de el-altında-olan olarak kavranabilir mi? Bu el-altındalık ilişkisini devam edegelen süreçlerin ve buna bağlı olarak eşyaların durumlarının değişimlerini kapsayacak şekilde genişletmek, hem yeni bir olasılık yorumu için hem de bilimsel faaliyetlerin de bu bağlamda ele alınabilmesi için önem arz etmektedir.

El-altında-olanların bir süreç dahilinde değişmesi örtülü olarak zamansallık (Zeitlichkeit, temporality) meselesini barındırmaktadır. Nitekim el-altında-olanın değişimi onun temporaliteye (Temporalität, timeliness) sahip olmasıyla kavranabilirken, el-altında-olanın değişimini

¹⁶⁶³ Martin Heidegger, *Sein Und Zeit* (Tübingen, 1967), 69.

¹⁶⁶⁴ Martin Heidegger, *Sein Und Zeit* (Tübingen, 1967), 73.

¹⁶⁶⁵ Martin Heidegger, *Sein Und Zeit* (Tübingen, 1967), 75.

olanaklara tasarlayarak anlaması Dasein'in zamansallığı ile ilişkilidir. Heidegger tıpkı olanak ve anlama kavramlarında olduğu gibi zamansallıkta da ontik-ontolojik ayrımını yapmış, ancak bu sefer bariz bir kavramsal ayrıma giderek bu ayrımı daha belirgin kılmıştır. Varlık ve Zaman'da Dasein'in zamana bağlılığı zamansallık (Zeitlichkeit) ile ifade edilirken olanların zamana bağlılığı ise temporalite (Temporalität) ile ifade edilmiştir¹⁶⁶⁶. Bu bağlamda olanların kendisi de ancak temporalitesi bakımından kavranabilir¹⁶⁶⁷. Bu çalışmanın bağlamında el-altında-olanların temporalitesi, onun zamana bağlı değişimlerini de açıklayacak olup incelemeye dahil edilecektir: Olanların temporal belirlenimi, mevcut-oluşun olanaklarının zeminini teşkil eder, ki olasılık da tam da burada kendisini gösterir. Elbette olanların temporal belirlenimi, ancak Dasein'in zamansallığında anlamlıdır. Tıpkı mevcut-oluşun olanaklarının, Dasein'in olanaklı yapısında anlamlı olduğu gibi...

Bir sürecin el-altında-olması demek onun kendi düzeninde işlerken kendini geri çekmesi, Dasein için görünmez olması ve beklendiği şekilde işlediği takdirde de böyle kalmaya devam etmesi demektir – tıpkı el-altında-olan malzemenin kendini geri çekmesi gibi. Bu yüzden bir süreci el-altına-almak demek bu süreç içinde el-altında-olanın değişiminden tamamen emin olmak, sürecin işleyişine ilgimizi yöneltmeksizin bu süreçten bir şekilde istifade etmek demektir. Bu da ancak ilgili süreci deterministlik bir şekilde planlayabildikten ve onun davranışını beklentilerimizle sınırlayabildikten sonra mümkündür. Bilim ve tekniğin Dasein'in çevreleyen-dünyasında yaptığı şey de tam olarak budur. Bir bilimsel model el-altında-olanların değişimlerini modelleyerek sadece malzemenin kendisini değil, aynı zamanda bu malzemenin zamana göre değişim sürecini de el-altına alır. Bu model dahilinde bir araya getirilmiş dikiş makinesinin çarkları, elektriksel aksamı, motoru ve hareketli parçaları deterministlik olarak belirlenerek bütün ilgili hareket el-altına-alınmıştır. Bu duruma başka bir örnek olarak Newton'un hareket yasaları da verilebilir. Bu yasaların ikincisi olan meşhur $a=F/m$ formülü de aslında el-altında-olan bir kütlenin konum değişimi sürecini de el-altına almak olarak okunabilir. Diğer bir deyişle ivme, zamana bağlı hız değişimi olarak kuvvet ve kütle miktarı üzerinden sabit bir formülle el-altına-alınmıştır. Bilimlerin deterministlik modeller sunması da saf mevcut-oluşa erişim sağlama girişimi olarak değil, aslında belli başlı değişimleri ve süreçleri el-altına-alma çabası olarak yorumlanabilir. Böyle bir yorum, pozitif bilimlerin Heidegger'in perspektifinden yeniden konumlandırılması demektir aynı zamanda.

El-altında-olanların temporal yapısının kavranması ve onların zamana bağlı değişimlerinin de el-altındalık ilişkisi üzerinden okunması bizi yeni bir soruya götürmektedir: Peki ya el-altında-

¹⁶⁶⁶ Mark A. Wrathall, *The Cambridge Heidegger Lexicon* (Cambridge university press, 2013).

¹⁶⁶⁷ Martin Heidegger, *Sein Und Zeit* (Tübingen, 1967), 19.

olanların mevcut-olanlara dönüştüğü durumlar nasıl yorumlanabilir? El-altında-olan bir malzeme bozulduğu takdirde mevcut-olan olarak kendini gösterir. Daha evvel açıklandığı üzere bu şu demektir: malzemenin artık el-altında-olamaması. Malzeme için geçerli olan bu durumu el-altında-olan süreçler için de izah edecek olursak bu durumda bilimsel modellerle el-altına alınan bir sürecin bozulması (mesela dikiş makinesinin bir anda kayışının sıyrılması) bir anda süreçle Dasein'ı baş başa bırakır ve bu süreç bir anda kendini görünür kılar. Tıkır tıkır işleyen süreç el-altında değildir artık. Bu durum da süreçlerin mevcut-olan olarak kendini göstermesi olarak ifade edilebilir.

Peki bu tartışmalar bağlamında olasılık nerede konumlanır? Çevreleyen-dünyada karşılaşılan süreçler daima deterministlik bir modellemeye tabi tutulamayabilir. Henüz bir süreci açıklayabilecek ve el-altına-almamıza yarayacak bir modele sahip olmayabiliriz. Veya böyle bir modele sahipsek de bu modeli kullanamıyor olabiliriz. Örneğin bir yazı tura deneyi paraya etki eden kuvvetler büyüklükleri ve açılarıyla tespit edildiği takdirde tamamen deterministlik bir süreç olarak el-altına alınabilir ki bu durumda bu deney rastgele atış olmaktan çıkar ve deney sonucunu olasılık üzerinden hesaplamak anlamsız olur. Ancak böyle bir modele sahip olsak dahi, madeni paraya etki eden tüm kuvvetleri tespit edip hesaplamak oldukça zor olacağından ve basitçe bunu sıradan bir madeni para atışı sırasında yapamayacağımızdan bu süreci el-altına alamamış oluruz. Peki bu süreç bizim için hep mevcut-olan olarak mı bulunur? Hayır! Tam da bu noktada olasılık ve istatistik devreye girer ve deterministlik olarak el-altına alamadığımız bu süreci bir takım olasılık hesaplarına indirgeyerek kısmi olarak el-altına almaya teşebbüs ederiz. Yani olasılık ve istatistik, deterministlik olarak el-altına alınamamış bir süreci kısmi de olsa el-altına-alma çabası olarak yorumlanmalıdır.

5) Sonuç

Bir sürecin işleyişinin matematiksel parametrelerle ifade edilip üzerinde yapılan hesaplamalarla belli başlı çıkarımlar yapılmasından önce bir olayın olası olarak “görmemizin” ardında ne olduğunu ele almamız gerekmektedir. Bir olayı veya durumu hali hazırda olduğunun ötesinde olabilecek farklı olayları veya durumları düşünebilmek her şeyden önce aktüeliteyi aşabilmeyi gerektirir. Mesele sadece bir olayın olma olasılığını matematiksel olarak hesaplamaktan ibaret değildir. İki sayıyı oranlamak söz konusuysa eğer bunun olasılık hesabı veya alakasız bir oran orantı hesabı olması arasında bir fark yoktur zaten. Bu yüzden olasılığın temel yapısı belli başlı aksiyomlar üzerine bina edilen çeşitli matematiksel çıkarsamalardan hareketle kavranamaz. Bu yaklaşım ontolojik bir anlamı olmayan bir yorumdur. Halbuki bir olayı veya durumu muhtemel başka olaylar ve durumlar içerisinde değerlendirebilmek ancak

aktüeliteyi aşabilen Dasein'ın yapabileceği bir şeydir. Bu yüzden olasılığın arka planı Dasein'ın kendisi hakkında bazı noktaları aydınlatmaktadır.

Olasılıkla beraber istatistik için de benzer bir şey geçerlidir. Hatta istatistiği bu bağlamda olasılıktan ayrı veya olasılığın yanında görmek pek doğru olmayacaktır. Nitekim istatistik en genel anlamıyla çeşitli deney ve gözlemler sonucu toplanan verilerin bir arada değerlendirilerek tüme varım yoluyla çıkarımda bulunma yöntemidir. Toplanan verilerin bir sonuçla ilişkilendirilmek üzere anlamlandırılması da başlı başına olasılık üzerine temellenmektedir. Bu yüzden olasılık ve istatistiğin pek çok kere aynı anda anılması pek de şaşırtıcı değil. Tıpkı bilimlerin çeşitli süreçleri el-altına alması gibi, doğası gereği bilinemez olan olasılık içeren yargı ve öngörüler el-altına alma çabası bir bilimsel tema olarak istatistik bilimini açıklamaktadır. Örneğin bir kişinin ne zaman öleceği hakkında bir şey söylemek neredeyse imkansızken, kitlelerden toplanan veriler sayesinde bir nüfusun yaşlara göre dağılımı çıkarılabilmekte ve ortalama yaşam süreleri üzerinden bazı tahminlerde bulunulabilmektedir. Bu durum tam da el-altına alınamamış bir sürecin el-altına alınma girişimidir: İstatistik, matematiksel tema dahilinde olası süreçleri el-altına alma yöntemidir.

Toparlamak gerekirse bu çalışmada Heidegger'de olanak, anlama ve çevreleyen-dünyada karşılaşılana üzerinden olasılık ve istatistik disiplinleri matematiksel uygulamalarının ötesinde ele alarak açıklık getirilmesi denenmiştir. Bu bağlamda Dasein'ın eksistansiyal bağlamda olanağı ve kendini sürekli olanakları üzerinden tasarlayarak anlaması çevreleyen-dünya dahilinde karşılaşılana hakkında olasılıksal yaklaşımlarda bulunmasının temelini oluşturur. Yani olasılığın arka planında Dasein'ın eksistansiyal yapısında kendini olanakları üzerinden anlaması ve tasarlaması bulunmaktadır. Ancak yukarıda da bahsedildiği üzere olanağı ve anlamayı sadece ontolojik-eksistansiyal yapılarıyla değerlendirmek yerine ontik veya varoluşa-dair olacak şekilde de düşünmek gerekir - Elbette eksistansiyal yapılarından bağımsız olmamak koşuluyla. Bu şekilde ele alındığında ise olasılık aslında çevreleyen-dünya dahilinde karşılaşılana hakkında Dasein'ın bir ilgilenme türü olarak kavranabilir. Dasein'ın bir-şey-için-bakışının el-altında-olanın tüm yönleriyle yakalayamadığı zaman mevcut-olan haline döndüğünden daha önce bahsedilmişti. Çevreleyen-dünyada Dasein el-altında-olanlar ile mevcut-olanlar arasında gidip gelmektedir. Dasein malzemeye sürekli el-altında-olan olarak muhatap olmakta ve bazen başarılı olup bazense başarısız olmaktadır.

El-altında-olma sadece nesneler için değil Dasein'ın bir-şey-için-bakışının yönelebileceği bazı durum ve süregiden olaylar için de geçerlidir. Örneğin alışveriş yaparken kullanılan madeni bir para bir el-altında-olandır ve burada Dasein paranın kendisini değil ona yönelik bir-şey-için-

bakışı ile sadece onun işleviyle muhatap olur, ta ki para bir şekilde alışveriş işlevini yerine getiremeyene kadar. O takdirde paranın kendisi mevcut-olan olarak belirir. Aynı durum bu madeni parayı alışveriş için değil de yazı-tura oyununda kullandığımızda da geçerlidir. Bu olayın sonucunda amaçlanan şey Dasein'in bir-şey-için-bakışını yönelttiği şeydir: bir kura çekilişi yapmak veya sadece deney yapıyor olmak vs... Burada da tıpkı alışverişte olduğu gibi madeni para kendisini unutturur, sadece yazı veya tura ihtimali olarak Dasein'a görünür. İlk örnekteki alışveriş maksadından farklı olarak yazı-tura deneyi bir süreci barındırır. Dasein olasılık yardımıyla bu sürecin kendisine de tıpkı madeni parada olduğu gibi bir-şey-için-bakışını yönelterek el-altına-alır.

Burada para atma olayının deterministlik olup olmamasıyla meselenin bir ilgisi yoktur. Nitekim daha önce bahsedildiği gibi paraya uygulanan kuvvetler klasik fiziğin sunduğu bilimsel model çerçevesinde yeterince hesaplanabilirse yazı veya tura gelmesi önceden belirlenebilir. Ancak Dasein'in bir-şey-için bakışı onu kendi olanak yapısının sayesinde bir olasılık deneyi olarak tasarlar ve bunu uygular. Eğer ki Dasein bahsedildiği gibi madeni paraya etki eden kuvvetleri hesaplamaya kalkacak olsa belki kesin olarak paranın yazı mı yoksa tura mı geleceğini bilebilir. Ancak bu da bu süreci olasılık olmayan bir şekilde ancak yine de bir-şey-için-bakışını yönelterek el-altına-almaya çalışması demektir. Sadece el-altına-almanın minvali olasılıksal değil de deterministlik bir minvaldedir. Verilen bu örnekte görüldüğü gibi Dasein kendi olanağı sayesinde çevreleyen-dünyada karşılaşılan süreçleri olasılık olarak tasarlayıp anlayabilir.

KAYNAKÇA

- Hájek, Alan. "Interpretations of Probability." Stanford Encyclopedia of Philosophy. Stanford University, August 28, 2019. <https://plato.stanford.edu/entries/probability-interpret/>.
- Heidegger, Martin. Being and Time. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. Blackwell, 1962.
- Heidegger, Martin. Sein Und Zeit. Tübingen, 1967.
- Heidegger, Martin. Varlık Ve Zaman. Translated by Kaan Hd Ökten. ALFA, 2020.
- Kolmogorov, Andrej Nikolaevič, and Nathan Morrison. Foundations of the Theory of Probability. Chelsea publ. Co., 1950.
- Lyon, Aidan, and Fritz Allhoff. "Philosophy of Probability." Essay. In Philosophies of the Sciences: A Guide, 92–118. Wiley-Blackwell, 2016.

- Popper, Karl R. Essay. In *The Propensity Interpretation of the Calculus of Probability and the Quantum Theory*, edited by Sa Körner, 65–70. Butterworths Scientific Publications, 1957.
- Sinclair, Mark. “Heidegger on ‘Possibility.’” Oxford Scholarship Online, 2017.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780198786436.003.0009>.
- Wrathall, Mark A. *The Cambridge Heidegger Lexicon*. Cambridge university press, 2021.

MARCUS AURELIUS: STOA BAĞLAMINDA

Büşra KARAKUŞ

Marcus Aurelius stoa öğretisinin sınırları dahilinde oluşturduğu öğretiyi özellikle doğum-ölüm diyalektiği onu stoa düşüncesinde kilit bir yere taşır. Mutlu yaşam sorusunun hâkim bir felsefe sistematiki oluşturduğu dönemde yaşayan Marcus Aurelius bu tavır dahilinde yakaladığı bağlamlar her ne kadar stoa felsefesiyle örtüşse de bir savaşın ortasında kaleme alınan “Kendime Düşünceler” kitabında amaç-yaşam-mutluluk döngüselliği onun düşüncelerinde belirleyici olmuştur. Stoa felsefesinin de hâkim görüşü olan “Doğaya uygun olan iyidir” fikri Marcus Aurelius tarafından da benimsenmiştir. Mutluluk onun için bir amaçtır ve bu amaç yaşamın tüm anlamı olmalıdır. İnsanların doğru yolu bulmalarını doğru yolu bulmak için doğanın yasalarına uymanın yeterli olduğunu ifade eder.

161-180 yılları arasında Roma İmparatorluğu yapan Marcus Aurelius’u günümüz bakış açısıyla değerlendirilmenin olanaksızlığı onun felsefesinin öteleştirilmesine sebep olsa da tam anlamıyla anlaşılmayan öğretisi çeşitli olasılıklarla birlikte bugün önemli bir yere oturtulabilir.

Bu çalışmada Marcus Aurelius özelinde değerlendirilecek olan stoa öğretisi özellikle gözden kaçırılan yanlarıyla bu öğretiyi çeşitli bağlamlarda ele alınacaktır.

GİRİŞ

Stoacı düşünürler, doğayı savunan düşünürlerdir. Marcus Aurelius bu düşünceye yön veren bir isimdir. Doğada var olan ve olabilecek her olay ya da varlığın varlığa gelirken doğada olanın doğal karşılanması gerektiğini Filozof birçok pasaj ile açıklamaktadır. Öncelikli açıklanması gereken durum, Stoacı düşünürlerce kabul gören doğum ve ölümün doğallığı üzerine, Filozof; “Doğuma müjde gibi bakarken ölüme uğursuzluk demenin doğanın yasasını kabullenmemek olduğunu” ifade eder. Yaşamda doğumun olduğu kadar, ölümün de olduğu unutulmamalı, her iki olayın da doğal olduğu kabullenilmelidir.

Doğal süreçte asıl olan doğmak, yaşamak ve vakti gelince ölmektir. Filozofa göre; Ölüm ne kadar çabuk kabullenilirse o kadar iyi sonuçları olur. Ölümü kabullenmek insanın yaşamını daha anlamlı sürdürmesini sağlar. Ölümlü bir varlık olarak, hayatının son bulacağını kabul etmiş bir birey vaktini boşa harcamaya çekinir. Çünkü zamanı kısıtlıdır. Zamanın kısıtlı olduğu kanısına filozofun söylemleri vasıtasıyla ulaşabiliyoruz. Stoacı filozoflarda zaman uzun mu kısa mı tartışmalarını görmek mümkündür. Stoacılar tarafından, “Yaşamın kısalığı, yaşlılığın

kaçınılmazlığı söz konusuysa, o halde bize verilen süreden olabildiğince faydalanmak gerekir.”

1668

Bu konuda Seneca'nın

“Görüyoruz ki, insan ömrünün sonuna vardın, yüz yaşındasın ya da yüzü geçtin, haydi gel, ömrünün bir muhasebesini yap. Düşünsene; tefeci, metres, patron, müşteriler ne çok zamanını aldı; karınla yaptığın kavgalarla, kölelerine verdiği cezalarla ve kentte görevin için koşuştururken ne çok zaman kaybettin. Bunlara bizzat sebep olduğumuz hastalıkları ekle; yine boşa geçen, değerlendirmedığımız zamanı ekle, sana ait yılların sandığından daha az olduğunu göreceksin.”¹⁶⁶⁹

Marcus Aurelius'un bu konuda tavrı ve düşüncesi oldukça nettir. Marcus Aurelius insan yaşamının oldukça kısa olduğunu “kendime düşünceler” adlı kitabında da birçok kez tekrarlamıştır ve bir bölümünde “ Çok öfkeli olduğunda ya da sabrın tükendiğinde, insan yaşamının bir an olduğunu ve kısa sürede hepimizin yan yana cansız uzanacağını düşün.” demiştir.¹⁶⁷⁰

Hayat denilen bu serüvende doğum-ölüm diyalektiğini, hayatın doğal akışını kavrayabilmek ve kabullenebilmek, mutluluğa ulaşmak için atılan en büyük adımdır. Doğal akışa ne kadar müdahale etmeye çalışılırsa çalışılsın doğada gerçekleşmesi gereken olay ya da olgu muhakkak gerçekleşir. Bu konuda doğaya müdahale de bulunmaya çalışmak ölümlü varlıklar olarak insanoğlunu ruhsal yönden yorar ve mutsuzluğa sevk eder. Filozofların görüşleri çerçevesinde stoayı anlamak ve yorumlamak daha anlaşılabilir bir hal almaktadır.

Stoacılar, “Doğanın akışına müdahale etmeye kalkışmak, bir takım sonuçları değiştirmeye çalışmak boşuna olduğu gibi, yanlış olup insanı mutsuzluğa sevk eder. Fakat insan doğal düzene boyun eğerse, dünyanın gidişini olduğu gibi benimserse, kendisini gereksiz sıkıntı ve tedirginliklerden kurtarır.”¹⁶⁷¹

Marcus Aurelius mutluluk hakkında “Şunu hiç unutma: Mutlu bir yaşam sürmek için çok şey ihtiyacın yok, diyalektikte ve doğabiliminde hünerli olma umudunu kaybetmiş olsan bile özgür, alçakgönüllü, toplumsal ve tanrıya boyun eğen birisi olman yeterlidir.”¹⁶⁷²

Her iki alıntıdan anlaşılacağı üzere mutluluk için ilk kural doğanın yasalarına boyun eğen olmak gerekir. Filozof doğada olan ve insana lütfedilen her şeyin kıymetli ve yaşanmaya değer olduğunu ileri sürmektedir. Filozofa göre; “...Zamanın bir anını bile doğaya uygun geçir ve memnuniyetle ayrıl yaşamdan...” (Aurelius, Kendime Düşünceler 2018, 39) Yaşamdan memnuniyetle ayrılmak için insan hayatında mutlu ve huzurlu bir hayat yaşaması gerekmektedir. Mutluluk nerede aranmalıdır? İnsanoğlu günümüzde mutluluğu birbirlerinde arayarak

¹⁶⁶⁸ (KARABULUT ve KAYNAK ILTAR 2020)

¹⁶⁶⁹ (Seneca 2021)

¹⁶⁷⁰ (Aurelius, Kendime Düşünceler 2018)

¹⁶⁷¹ (Cevizci, İlkçağ Felsefesi Tarihi 2012)

¹⁶⁷² (Aurelius 2018, 75)

zamanlarını harcarlar ancak, mutluluk insanın kendi içerisinde bulunur. İnsan mutluluğu kendinde aramalıdır, kendi zihninde, olaylara bakış açısında, elindeki imkânlar da, kendinde olanda. Hem stoacı düşünürler hem de Marcus Aurelius açısından insanın akıllı bir varlık olduğu kabul görmektedir. “Stoacılar, doğaya uygun bir yaşamı, insanın ulaşabileceği en yüksek mükemmelliğe uygun olan bir yaşamla özdeşleştirirler. İnsan özü gereği akıl sahibi bir havyan olduğu için onun bir insan olarak yapması gereken akla uygun yaşamaktır.” (Stock 2021). Akılını kullanan bir varlık düşüncelerini kontrol etmekte zorlansa bile olaylara nasıl tepki vereceğini bilmektedir. Akıllı varlık olan insan duygularına ve hazzına karşı gelmeyi bilen bir varlık olmasıyla diğer canlı varlıklardan ayrılmaktadır. Akıl insanın doğru seçimleri sayesinde mutluluğa ulaşması için yardımcı olmaktadır. En basit şekliyle olayların dolu tarafını görmek, olumlu yönden düşünmek, insanı mutlu olmaya sevk edebilir. Bir durum karşısında önce zamanın kısıtlı olduğunu düşünerek geçmişte bırakabilmek, olumlu olarak insanı ileriye taşıyan bir adımdır, önemli olan şu an yaşanan zaman dilimini en iyi en doğru şekilde değerlendirmektir.

Her birey için aynı olan evrensel bir doğada mutlu yaşamak ve mutlu ölmek için stoacıların ortaya çıkardığı ve Marcus Aurelius tarafından benimsenen “doğaya uygun olan iyidir.” İfadesi aslında mutluluğun bir araç olmadığını bir amaç olduğunu açıkça göstermektedir. Bu noktada amaç yaşamın tüm anlamı olmaktadır. Marcus Aurelius; “Artık daha fazla amaçsız dolaşma: Çünkü kendi hatıralarını ve iyi bildiğin Eski Romalılarla Hellenlerin işlerini anlatan, ileriki yaşlar için sakladığın yazıların bazılarını okuma niyetin yok. Kesinlikle gerçekleştirmek istediğin şeyler için hızlan, boş umutları defet, eğer kendinle ilgiliysen, hâlâ mümkünken kendi yardımına kendin koş.”¹⁶⁷³ der. Amaç gerçekleştirmesi gereken bir durumdur. Gerçekleştirilmesi gereken durumlar için boş umutlara kapılmamak ve gerçekleri görmek iyi bir başlangıç olacaktır. Gerçekleri görmek hayatın dönüşümünün farkına varmaya ve hayatta sistematik bir düzen olduğunu kavramaya yardımcı olmaktadır. Hayatta her şey dönüşümlüdür, zaman dolduğunda yaşantı bitecektir, Marcus Aurelius; “Çok zaman geçmeden hiçbir yerde bir hiç olacaksın, ne şimdi gördüğün herhangi bir şey olacak, ne de şimdi yaşayan herhangi birisi. Çünkü doğanın uygun gördüğü üzere, her şey değişmek, dönmek ve yok olmak zorundadır, şu an bulunduğun yerde sırası gelince bir başkası var olacak.”¹⁶⁷⁴ der.

Hayat herhangi bir şey kaybetmez ama insanlar onlara verilen yaşamı kaybetmiş olacaktır, bir hiç olmadan önce mutlu bir yaşam sürülmelidir, bunun tek yolu ise “doğaya uygun

¹⁶⁷³ (Aurelius 2018)

¹⁶⁷⁴ (Aurelius 2018, 179)

yaşamaktır”. Doğaya uygun yaşamak dendiğinde evrende bir düzen ve bir mükemmellik bulunmaktadır. Panteizmin varlığını savunan Filozof ve Stoacılar için bu mükemmelliği sağlayan tek şey ise Tanrı’dır, yani doğaya uygun yaşamak, Tanrı’ya uygun yaşamaktır. Tanrı’ya uygun yaşayabilmek için mantığa ihtiyaç vardır. Mantık¹⁶⁷⁵ doğru ile yanlış, iyi ve kötüyü ayırandır. Mantık insanları doğru olana, doğru olan ise erdeme çıkarır. Erdem doğaya uygun yaşamamanın ön şartıdır. “Kişinin parçası olduğu doğaya ve evrensel akla uygun davrandığı sürece hiç kimsenin kendisine zarar veremeyeceğini vurgulayan Aurelius, doğaya ve akla uygun yaşamakla mutluluğa ve erdeme ulaşılacağını savunur.”¹⁶⁷⁶

Stoacılar; “Tüm canlılar normal iken, bir akla sahip olan insan, tanrısal bir yaratıktır. Hayvanlar içgüdüleri ile hayatta kalmaya çalışırken insan akli sayesinde kendini gerçekleştirmeye ve geliştirmeye çalışır. Yine insan akli sayesinde doğru ile yanlış ayırt eder.”¹⁶⁷⁷

Doğru ile yanlış ayırt edebilmek, insanoğlunun akıllı bir varlık olduğunu, aklını kullanarak doğru olanın peşinden gitmesiyle iyi bir insan olduğunu ortaya koymaktadır. “İyi insanın erdemli olduğunu söylemek, onun akla dayandığını söylemenin başka bir yoludur, çünkü erdem aklın yetkinliğidir.”¹⁶⁷⁸ Haz ve duylara kapılmak yerine aklını kullanarak erdeme ulaşan insan evrenin doğasına da ulaşmış olur.

Filozof; “Başkalarının yönetici ilkelerine bakma, dosdoğru “doğanın seni yönlendirdiği yere” bak; başına gelenler aracılığıyla seni yönlendiren evrenin doğasına ve onun aracılığıyla yapılması zorunlu işleri yaptığın kendi doğana...”¹⁶⁷⁹

Kendini kendi doğasına adanmış birisinin nihai hedefi mutluluğu elde etmek olacaktır. Hayatı iyi noktalandırmak ve yaşamaya değer kılmak hedefleniyorsa önce insanın kendi benliğini tanıması gerekmektedir. Asıl ereğimiz kendimizi gerçekleştirmek olmalıdır. İnsanın kendini gerçekleştirme¹⁶⁸⁰ kavramıyla, zihin olarak gelişmeli iyiye, güzele yönelmeli, her durumda, her şartta, en iyi şekilde karşılık vermeli ve elinde olanın kıymetini bilmelidir. Hayatta her zaman iyi ya da her zaman kötü şeyler olmaz. Hayat denilen bu yaşam bazen mucizelere gebeyken bazen de en acı zamanı yaşatacak kadar gaddar olabilmektedir. Hayatı iyi yönden değerlendirmekte

¹⁶⁷⁵ Stoda mantık, “retorik, şiir ve dil bilgisinin yanı sıra diyalektiği ya da saf mantığı içeriyordu ancak bugün psikoloji olarak adlandırdığımız duylar ve zihinle ilgili soruşturmalar hakkında hiçbir şey söylemiyordu.” (Stock 2021, 26)

¹⁶⁷⁶ (Akalın 2015, 96)

¹⁶⁷⁷ (Wikipedia 2022)

¹⁶⁷⁸ (Stock 2021, 46)

¹⁶⁷⁹ (Aurelius 2018, 72-73)

¹⁶⁸⁰ Kendini gerçekleştirme; kişilerin temel özellikleri söz konusu olduğunda, onun **doğruluk**, iyilik, **güzellik** değerleri ve bütünlüklü bir varlığa sahip olma açısından amaca erişmiş biri olduğu söylenebilir.

fayda vardır. İnsanlar bu evrenden göçüp gittiklerinde şikâyet ettikleri ya da mutsuz oldukları anların hiçbir anlamı kalmayacaktır ama yaşanan güzel anılar ve mutluluklar o günü güzelleştirecektir. Yaşanılan an da kalabilmek, anı yaşayabilmek ölümlü bir varlık için önemli bir etken olmaktadır. Güzel anları ertelemek doğanın güzelliklerini reddetmek gibidir. Hayatta olanı ertelemek, ertelenenin bir daha olma imkânı olmamasını kabul etmektir. Ölümlü varlıklar ne zaman öleceklerini asla bilemezler.

Filozofa göre; “Tanrıların herhangi biri sana “yarın veya en geç ondan sonraki gün ölmüş olacaksın,” dese, bunun yarın mı yoksa sonraki gün mü olacağını pek umursamazsın, en azından son derece korkak birisi değilsen. Gerçekten çok farkı var mı? Öyleyse yarın ölecek olmanın, uzun yıllar sonra ölmekten çok farklı olmadığını kabullen.”¹⁶⁸¹

Filozofun da belirttiği üzere aslında insanın ne zaman öleceğini bilmesi insan yaşamında bir etken olmamalı, önemli olan mutlaka bu dünyadan göçüp gidilecek. Ölümlü bir bireyin yapması gereken, kendi toplumunun çıkarınca bir ahlak yasasını benimsemesi ve ona göre hareket etmeye çalışması, kendine verilen ahlak yasasına uyması, ölümlü bir birey açısından yapılması gereken bir kural bir yasa gibidir. Ölümlü olduğunu ve her an öleceğini bilen bir birey yasalara göre yanlış yapmaktan korkan ve kendini kurallara göre sınırlandıran, kurallar ya da yasalar dışına çıkmayan, bir bireyden bahsetmemiz mümkün olur. Amaç doğada kalındığı süre boyunca iyiyi deneyimlemek olmalıdır. Bu konuyu biraz daha açmak gerekirse; Bazı insanlar içinden geldiğince için ya da ona göre doğru olduğu için değil, toplumda ahlaken kabul gören ve toplum için doğru¹⁶⁸² belirtilen şeyleri yaparlar. Bu noktada şu soru ortaya çıkıyor, doğru olan ahlaklı olan mıdır? Doğru olan doğaya uygun olandır, doğaya uygun olan ise Tanrı’ya uygun olan olduğuna göre, Tanrı’ya uygun olan ahlaklı olan mıdır? Ahlakın ölçüsü nedir? Stoacı düşünürlere göre; “Ahlakın ölçüsü ise doğaya uygun olandır.”¹⁶⁸³

Filozof; “... Bütün meşguliyetlerini, hırslarını bırakır ve sadece yasalara uyarak doğru yolda ilerlemek ister; doğru yol da tanrıyı izlemektir.”¹⁶⁸⁴

Yani hem stoacı bakış açısıyla hem de Filozof açısından bakmak gerekirse doğaya uygun olanı izlemek ön şart olmalıdır. Eğer yanlışla sapma gibi bir durum söz konusuysa, doğanın adımlarını izlemek aklını kullanarak adımları takip etmek ölümlü bir varlık için en mantıklı durum olacaktır. Ancak yine de karar insanın kendi elindedir.

¹⁶⁸¹ (Aurelius 2018)

¹⁶⁸² Toplum için doğru olanla kastedilen toplumun yararına olabilecek olandır. Marcus Aurelius’un toplumsal yarar kavramı

¹⁶⁸³ (Özkent 2020)

¹⁶⁸⁴ (Aurelius 2018, 105)

Filozof; “Üç bin yıl ya da bunun binlerce katı fazlasını yaşayacak olsan da hiç kimsenin hâlihazırda sürdüğü hayattan başka bir hayatı kaybetmediğini ve kaybetmekte olduğu hayattan başka bir hayat yaşamadığını unutma. Bu yüzden hayatın en kısası da en uzununu da aynı kapıya çıkar. Çünkü şimdiki zaman herkes için aynıdır, bu yüzden geçmiş zaman da aynıdır ve yitip giden sadece andır...”¹⁶⁸⁵

İnsanın elinde olan, şu an yaşadığı zaman dilimi dışında başka hiçbir şeyi yoktur. Bu durumda insanların elinde olan hiçbir şey onlarla yok olmayacaktır. Bu yazının başlarında da söylendiği üzere, elde edilen unvanlar ya da dünya üzerinde sahiplenilen her şey insan hayatı son bulunca anlamsızlaşacaktır. İnsanların elinde olan tek şey şu an, şu saniye yaşanan zaman dilimidir. Bilinen bir şey var ki bize ayrılan sürenin soruna gelmeden bu anları şimdiki zamanı en iyi ve en doğru şekilde değerlendirmek gerekmektedir.

Kaynakça

- Akalın, Kürşat Haldun. «Stoa Felsefesinde Tanrının Doğası ve.» KOSBED, 2015.
- Aurelius, Marcus. kendime düşünceler içinde, yazar Marcus Aurelius, 119. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2018.
- Cevizci, Ahmet. Felsefe Sözlüğü. Ankara: Say Yayınları, 2015.
- . İlkçağ Felsefesi Tarihi. Bursa: Asa, 2012.
- KARABULUT, Dilnur, ve Ekin KAYNAK ILTAR. «Stoa felsefesinde sağaltımın izleri: Bir pratik yaşam felsefesi.» 04 05 2020: 274.
- Özkent, Yasemin. «Changing Lanes Filmiyle Stoa Felsefesini Yeniden Düşünmek: Apatheia Durumuna Ulaşmak.» Dergipark, 22 10 2020: 477.
- Seneca. Mutlu Yaşam Üzerine. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2021.
- Stock, St. George. Stoacılık. Ankara: FOL, 2021.
- Wikipedia. Wikipedia. 2022. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Stoac%C4%B1l%C4%B1k>.

¹⁶⁸⁵ (Aurelius 2018, 17-18)

HİKMET-AHLÂK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA İNSANIN KEMÂLİ

Lokman Göktaş¹⁶⁸⁶

1. GİRİŞ

Hız. Âdem'den günümüze bilgisiz olarak dünyaya gelen her insan, kendisine verilmiş olan ruh ve bedenden müteşekkil hayatını çeşitli bilgi yolları vasıtasıyla anlamlandırma çabası içerisinde girmiştir. Bu çerçevede çalışmamızın çıkış noktasını oluşturan fikir; insanlığın içerisinde düştüğü anlam arayışının keşmekeşliğine bir çözüm önerisi sunmak ve insanlığın hakiki manada kendisini tatmin edecek olan ilmi bilgi ve tecrübeye erişmesine giden yola bir ışık yakmaktır.

İnsanlık tarihi boyunca yaşanan değişim ve dönüşümler, gene insanın bizâtihi kendisine etki etmektedir. Bu nedenle geçmişten günümüze kadar geçen süre zarfında kurulmuş olan birçok kadim medeniyetlerde ve kültür havzalarında, yakın dönem dünya tarihinde ise çok çeşitli ideolojiler vasıtasıyla bu arayış ve etkileşim devam ettirilmektedir. Bunula beraber, kavram olarak tartışmalı olduğunu düşündüğümüz (zîrâ kime ve neye göre, nerenin doğusu yahut batısı?) Doğu ve Batı medeniyetleri ile bunların getirmiş olduğu düşünce sistemleri arasında; “vasat ümmet” olmayı kendisine düstur edinen, yani orta yolu, merkezîliği ihâta eden bir İslâmiyet perspektifi de geçmişten günümüze kadar, kendisini daima mutlak hakikate ulaştıracak bir reçete olarak insanlığın hizmetine sunmaktadır.

Buradan hareketle denilebilir ki İslâm düşüncesi, insanların rûhî ve bedenî yetkinliğe ulaşabilmeleri için nefislerinin ilim ve hikmet aracılığıyla arındırılmasını hedeflemiştir. Bunun neticesinde ise, yetkinliğe ulaşmış insanlar eliyle toplumsal huzur ve kurtuluşun yolunu göstermiştir. Bu çalışma vasıtasıyla, insanın kemâle erebilmesi için gerekli olan hikmet ve ahlâk kavramları bir bütün halinde incelenerek, bir anlamda “Hikmet Ahlâkı Nazarında İnsân-ı Kâmil” tasavvuruna giden yolun netleştirilmesi hedeflenmiştir.

Geçmişten günümüze gelişmekte olan teknoloji vasıtasıyla insanlık bambaşka bir noktaya doğru dönüşüm göstermeye başlamıştır. İlk çağlarda insanların doğada kendilerini barındıracak ölçüde yeterli görülen âletler söz konusuysa, sonrasında gene insanlar tarafından doğayı kendi istekleri etrafında değişim ve dönüşüme sokacak kıvama getirilmeye çalışılan bir amaç değişimi yaşanmıştır. Sözde insan hayatının kolaylaştırılması gaye edinilerek gerçekleştirilen bu icat ve

¹⁶⁸⁶ Çankırı Karatekin Üniversitesi Yüksek Lisans Öğrencisi

keşifler, zamanla bilerek yahut bilmeyerek insanlığın bireysel ve toplumsal anlamda fitrî yapısını değiştirmeye, ahlâkî değerler sistemini yok saymaya başlamıştır.

İslâm düşüncesine göre, insanın vazife kılındığı ilk şey, fıtratı el verdiği ölçüde ilim sahibi olmasıdır. Sonrasında ise edindiği ilimle orta yolu tutup, rûhî ve bedenî bir bütünlük içerisinde her türlü ifrat ve tefritten uzak bir hayat yaşamaya çalışmasıdır. İnsanlığa sunulmuş bu reçetenin sonunda ise mutlak hakikate ve kurtuluşa erişen bir insan hüviyeti ortaya çıkmaktadır. İnsân-ı kâmil olarak tasavvur edilmiş bu düşüncede, hikmet ve ahlâk bütünlüğü içerisinde insanın hem dünyevî yönü hem de uhrevî yönü anlamlı kılınacaktır.

İslâm medeniyetinin en önemli bayraktarı olan Osmanlı Devleti zamanında Kanuni Sultan Süleyman'ın emriyle yaptırılıp 1558 yılında Çankırı'da ibadete açılan “Sultan Süleyman Camii”nin duvarında ise şöyle bir yazı bulunmaktadır:

“Kalbin semasına doğan ilk ışıık hikmet yıldızıdır. Sonra ilim ayıdır. Sonra marifet güneşidir. Kalbe doğan hikmet yıldızının ışığında eşyanın hakikati müşâhede edilir. İlim ayının ışığında mana âlemi müşâhede edilir. Marifet güneşinin ışığında ise Hz. Mevla müşâhede edilir.”¹⁶⁸⁷

Görüldüğü gibi; ilim, hikmet ve mârifet üçlüsünün insanın anlam dünyasına yerleştirildiği bir İslâm düşüncesi söz konusudur. Bununla beraber insanın kemâl bulması, bireysel anlamda içsel bir gelişim olarak tasavvur ediliyor olsa da, aynı zamanda içinde yaşadığı toplumun temel dinamiklerini de değiştirecek ve geliştirecek bir yapıda bulunmaktadır.

İlim ve irfan medeniyetinin bir tezahürü olarak hayat bulan İslâm düşüncesi, yukarıdaki satırlarda dile getirildiği şekliyle, insanlar için yürünmesi gereken yolu dâima göstermiştir. Bu sebeple geçmişten günümüze, insanlığın bizatihi kendisi için yegâne huzur ve kurtuluş kaynağı olmaya devam etmektedir.

2. HİKMET

İhvân-ı Safâ'nın risalelerinden birinde; “Hikmet, kendisine özel bir mekân açmak istediğin gelin gibidir, çünkü o ahiret hazinelerindendir.”¹⁶⁸⁸ ifadeleriyle kendisine yer bulmuş olan hikmet, sırlı

¹⁶⁸⁷ Görmez, *Kalbin Erbaini*, s. 25.

¹⁶⁸⁸ Kahraman, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4:s. 16.

bilgilerin membağı olarak kabul görmektedir. Onlara göre filozofların öğrencilerinden isteği, bu sırlı bilgileri keşfetmelerini sağlamaktır¹⁶⁸⁹.

2.1. Hikmetin Kelime ve Terminolojik Anlamı

Klasik sözlüklerde hikmetin, “yüksek bilgi, üstün ilim, gizli sebep, ahlâkî ve öğüt verici söz, felsefe, hakîmlik”¹⁶⁹⁰ gibi çeşitli anlamlar taşıdığı; “bir yargıda bulunmak” anlamına gelen “hükm”den, yani bir hükme varmak kelimesinden bir isim olduğu; ayrıca “engellemek, muhkem kılma, sağlamlaştırma” gibi manaları bulunmaktadır¹⁶⁹¹. Hikmet, “sonuca erdiren yol, terbiye usulü, riyazet şekli” yani nefsin terbiyesi gibi anlamlarda da kullanılmıştır¹⁶⁹². Cevherî, “hakîm” kelimesine “bir işi yerli yerince sağlam ve kusursuz olarak yapan” ve “âlim olan ve ilmî hüküm sahibi” manalarını vermiştir¹⁶⁹³.

Elmahlı M. Hamdi Yazır’a göre “sözde ve fiilde isabetli olma” anlamına gelen hikmet, ilim ve ameli içerisinde barındırır. Hikmetli bilgi, daha önce tecrübe edilmiş ve uygulanabilir olan ilimdir. Varlıkların özünde bulunan mânâlara vâkıf olmaktır. Güzel ve doğru işlere yönelerek Allah’ın ahlâkı ile ahlâklanmaktır¹⁶⁹⁴.

Tasavvufta ise hikmet, “ilâhî sırlara ve bilgilere vâkıf olmakla beraber, kâinatın ve içerisinde bulunan tüm varlıkların vâir olma sebeplerini kavrayarak, meydana gelen olaylar ve sonuçları arasındaki ilâhî gücün etkinliğini keşfetme” gibi derin bir kavram olarak kullanılır¹⁶⁹⁵. Hakîm et-Tirmizî, “erişilmesi insanüstü özellikler gerektiren ilahi sır ve bilgilere, kalbin ulaşabilmesi” olarak tanımlamıştır. Bu manasıyla hikmet, kalp aracılığıyla keşf ve ilham yoluyla edinilen tasavvufî bir bilgidir¹⁶⁹⁶.

Buradan hareketle, ilim sahibi olan veya ilim yolunda çaba harcayan bir kişi, alacağı karara bağlı olarak ortaya çıkan doğru ve yerli yerindeki fiillerinin neticesinde, hikmetli bir iş yapmaya muktedir olmuş demektir. Bununla beraber düşünce ve davranış birlikteliği sağlanıp doğru bir

¹⁶⁸⁹ Kahraman, 4:s. 16; Çağrııcı, *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı*, s. 81-82.

¹⁶⁹⁰ Gündüz, “Hikmet”, s. 171; Doğan, “Hikmet”, s. 476.

¹⁶⁹¹ Kutluer, “Hikmet”, s. 503; Serinsu, “Dinî Terimler Sözlüğü”, s. 138.

¹⁶⁹² el-İsfahânî, “حکم / H-k-m”, s. 299-301; Özgen, “Hoca Ahmed Yesevî’de Hikmet-Erdem ve Ahlak İlişkisi”, s. 65.

¹⁶⁹³ Kutluer, “Hikmet”, s. 503; Özgen, “Hoca Ahmed Yesevî’de Hikmet ve Hikmetin Zihinde Tecessümü Meselesi”, s. 250.

¹⁶⁹⁴ Çetinkaya, *Medîne’den Medeniyete*, s. 195; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2:s. 204-215.

¹⁶⁹⁵ el-İsfahânî, “حکم / H-k-m”, s. 301; Kara, “Hikmet”, s. 518-519.

¹⁶⁹⁶ Kara, “Hikmet”, s. 519.

yol tutularak cehâletten uzaklaşılabilceği, neticesinde ise yanlış veya gayrı ahlâkî olarak da nitelendirilebilecek hâl ve tavırlardan hem bireysel hem de toplumsal açıdan korumaya ve korunmaya hikmet sayesinde erişilebileceği söylenilebilir.

Düşünce dünyasında ise İslam coğrafyasına Yunan'dan gelen felsefe kavramı, Arapçaya tercüme edilen eserlerde “Yunanca ‘seviyorum, peşinden koşuyorum, arıyorum’ anlamına gelen phileo ve ‘bilgi, bilgelik’ anlamına gelen sophia”¹⁶⁹⁷ kelimelerinden yola çıkılarak “hikmet(bilgelik) sevgisi” manasında kullanılmıştır¹⁶⁹⁸. Platon, filozofları “bilgelik âşığı”¹⁶⁹⁹ diyerek yani hikmetin peşinde olan insanlar olarak tanımlamış, halk yığınlarının ise bu konuma yükselemeyeceğini ifade etmiştir. Kindî de zaman zaman “phila-sophia”nın karşılığı olarak felsefeyle beraber “hikmet” kavramını, filozoflar için de “hükemâ” tabirini kullanmıştır¹⁷⁰⁰.

Yunan'da sofosun, yani hikmetin, Tanrı'ya özgü olması nedeniyle insanın bu bilgiye ulaşamayacağı, bu nedenle felsefenin yalnızca hikmeti arama yolculuğu olabileceği düşüncesi hâkimdir. Tanrı'ya ait olan bir bilgiyi hakkıyla bilmek mümkün olmayacağı için insanın gücü nispetinde, insanî fitratına uyacak şekilde, o bilginin yahut hakikatin peşinde olması gerektiğini düşünmüşlerdir¹⁷⁰¹.

2.2. Kur'ân'da ve Hadiste Hikmet

Hikmet kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'in yirmi yerinde geçmekte, bunlardan onu kitap kelimesiyle beraber kullanılmıştır¹⁷⁰². Hikmetin Kur'ân'da genel olarak kitap kelimesiyle birlikte kullanılması, aralarındaki önemli birlikteliği göstermektedir. Daha önceki verilmiş tanımlar göz önünde bulundurulursa hikmetin varlığından söz edilebilmesi için bir ilme, doğru bir bilgiye sahip olunmasının gerekli olduğu görülecektir. Bunun sebebi ise hikmetin manevi arka planı ile beraber fiiliyata geçmiş hâlinin insan hayatına bir anlam kazandırmasıdır.

¹⁶⁹⁷ Cevizci, “Felsefe”, s. 332.

¹⁶⁹⁸ Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, s. 10; Çetinkaya, *Medîne'den Medeniyete*, s. 193.

¹⁶⁹⁹ Devlet, s. 231.

¹⁷⁰⁰ Özgen, “Hoca Ahmed Yesevî'de Hikmet ve Hikmetin Zihinde Tecessümü Meselesi”, s. 256; Kutluer, “Hikmet”, s. 506; Nasr ve Leaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 1:s. 42.

¹⁷⁰¹ Özgen, “Hoca Ahmed Yesevî'de Hikmet ve Hikmetin Zihinde Tecessümü Meselesi”, s. 257.

¹⁷⁰² Kutluer, “Hikmet”, s. 503-504.

Tam bu noktada ifade edilebilir ki; kitap ile kastedilen ilim(bilgi), hikmetin hem çıkış hem de dayanak noktası konumundadır. Çünkü kitabın varlığı, aklın ve kalbin yolunu doğru bir şekilde bulmasına imkân sağlayacaktır. Aynı şekilde o kitabın okunabilmesi ve anlaşılabilmesi için de bir akla ihtiyaç olduğu muhakkaktır. Buradan hareketle hikmetin, aklın kitabı fehmeden yönünü oluşturduğu düşünülebilir.

“Öğretmekte ve okuyup okutmakta olduğunuz ‘Kitap’ sayesinde rabbânî olun.” (Âl-i İmrân, 3/79) mealindeki ayet vasıtasıyla, Müslümanlardan “rabbânî” olmaları, yani “Allah’a yaraşır bir kişilikle ‘Kitap’ vasıtasıyla ilim ve hikmet sahibi” Müslümanlar olmaları gerektiği vurgulanmıştır¹⁷⁰³. Buradaki “rabbânî” vurgusu aslında Müslümanlar için, davranışlarını etkileyecek bir ilim ve hikmetle, Allah’ın yolundan giden ve Allah’a yönelen örnek kişiler olmaları gerektiğine dairdir.

Hikmetin ortaya çıkması için bu kabiliyetlerin kullanılması son derece elzemdir. Hiçbir ilim çabasız ortaya çıkmadığı gibi hikmet de sahip olunan ilimle amel edilmediği müddetçe ortaya çıkmaz. “İlim ancak öğrenmekle elde edilir.”(Buhârî, İlim, 10) hadisinde de bu durum Hz. Peygamber tarafından açıkça ifade edilmiştir. Bu sebeple hikmet, esasında eşyayı olduğu gibi bilme, künhüne vâkıf olma anlamlarına gelmektedir.

Nitekim “Hikmet müminin yitik malıdır, onu nerede bulursa alır.”(Tirmizî, İlim, 19) hadisiyle Hz. Peygamber, hikmet ile “ilim” kavramına gönderme yaparak yitik olan o ilmi edinmesi için Müslümanlara bir sorumluluk yüklemiştir. Her mü’minin, kendi yitiğini, yani hikmetini bulmak için çabalaması ve bu bilinçle yaşaması konusunda bir teşvik söz konusudur.

2.3. İslâm Düşüncesinde Hikmet

Hikmet, ilk insan Âdem(as)’a kadar götürülen ve insanlara yol gösteren bilge insanlara nispet edilen bir kavramdır. İslâm düşüncesinde felsefe denilince hikmet, hikmetten bahsedince de ilâhî hikmet anlaşılmıştır¹⁷⁰⁴. İslâm düşünürlerinin ürettiği ve olgunlaştırdığı bu hikmet, insanlık tarihinde özgün bir düşünce geleneğinin üreticisi konumuna gelmiştir¹⁷⁰⁵.

¹⁷⁰³ Özaşar vd., “Bilgi”, s. 378.

¹⁷⁰⁴ Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi - İbni Rüşd’ün Ölümünden Günümüze*, 2:s. 16.

¹⁷⁰⁵ Çetinkaya, *Medine’den Medeniyete*, s. 200.

Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslâm filozofları, din ile felsefenin sütkardeş olduğu görüşündedirler¹⁷⁰⁶. Bu nedenle felsefe yahut hikmet yahut bilgelik sevgisi, adına her ne denilirse denilsin, kavramların birbiri yerine kullanıldığı düşüncesinden hareket edilirse, varılmak istenilen noktanın tüm insanlar için aynı kapıya çıktığı düşünülmektedir. Kimi kapının ardındaki ilahî gücün idrâki ile o kapıya yönelmekte, kimiye yöneldiği kapıyı açabildiği ölçüde ilahî gücün varlığını idrâk etmekte olduğu söylenebilir.

Hikmet ve felsefe arasındaki bir diğer görüş, felsefeye göre daha geniş ve derinlikli bir anlama sahip olan hikmetin, ruhun gerçeklikle olan bağlantısını araştırmayı ifade ettiği üzerinedir. Kur'an'ın yorumlanması ve Hz. Peygamber'in ilahî vahyi tebliğ ve tebyini neticesinde hikmetin felsefî yönü, İslam düşüncesinin özünde bir "Peygamber Felsefesi" manasını taşımakta olduğudur¹⁷⁰⁷. Henry Corbin'e göre de İslâm'ın yapısına uygun gelecek olan felsefî sistem, diğer düşüncelerin aksine Hz. Peygamber ve vahiy odaklı olan düşünce sistemidir¹⁷⁰⁸. Bu hikmet anlayışından doğan düşünce geleneğinin, Müslüman toplumlar tarafından ön plana alınması, aslında İslâm felsefesinin özgün olmadığı ve Yunan'dan yahut başka bir yabancı kültürden aktarıldığı tezini de ortadan kaldırmaktadır¹⁷⁰⁹. Bu nedenle İslam düşünürleri hayatı yalnızca aklı surette ele almamışlar, olmuş ve olacak olan her şeyin Allah ile olan ilahi irtibatını var sayarak, bunlar üzerine düşünce sistemleri geliştirmişlerdir.

2.4. Eski Grek Düşüncesinde Hikmet

M.Ö. 600 tarihinden itibaren Pisagor, Sokrates ve Platon gibi filozoflar yaşadıkları kültür havzalarında düşünce dünyasına önemli katkılar sunmuşlardır¹⁷¹⁰. Yunanlılar için filozoflar, çeşitli ilim dallarındaki engin bilgileri ve insanları etkileyici özellikleri nedeniyle konum itibarıyla insanlar arasında en üst noktada yer almaktadır. Örneğin Miletli Thales, İyonya okulunun kurucusu ve ilk filozoftur. Mısır'da felsefe eğitimi gören ilk kişi olduğu için Yunanlılar tarafından önemsenmiştir¹⁷¹¹. Yunanlılar tarafından "her şeyi bilen, hikmet sahibi" anlamındaki "sofos" unvanıyla anılan Thales'ten sonra Miletli Anaksimandros ve Miletli

¹⁷⁰⁶ Çetinkaya, s. 201.

¹⁷⁰⁷ Cevizci, *Bir Bakışta Felsefe*, s. 182.

¹⁷⁰⁸ Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi - Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne*, 1:s. 90.

¹⁷⁰⁹ Cevizci, *Bir Bakışta Felsefe*, s. 183.

¹⁷¹⁰ Deniz, "İlahiyat Fakültelerinde Felsefe ve Felsefe Tarihi Okutmak Neden Gereklidir", s. 123.

¹⁷¹¹ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, s. 33; Şehristânî, *El-Milel Ve'n-Nihal - Dinler, Mezhepler Ve Felsefî Sistemler Tarihi*, s. 287; Eş-Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh - Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri*, s. 100.

Anaksimenos hikmet ile anılan isimlerdir. Bu görüşe göre, Pisagor'a kadar bu unvan devam etmiştir¹⁷¹².

Âmirî, eski Yunanda hikmetle anılan beş filozoftan bahsederken ilk zikrettiği isim, Empedokles'tir. Lokmân(as) ile olan dostluğu ve ondan öğrendiği hikmetler nedeniyle Yunanlılar tarafında bu vasıfla nitelendiğini aktarmıştır. Bir diğer aktarıma göre, Hz. Davud(as) peygamber zamanında yaşamış ve O'ndan ilim öğrenmiştir¹⁷¹³. Empedokles'e göre; "Hikmete, felsefeye talip olmak şerefli bir iştir. Talip olan kişinin aklının, fikrinin ve zikrinin; temiz, lâtif ve berrak olması gereklidir. Zira hikmete erildiğinde akıl, ilahî nur ile aydınlanmaya başlayacaktır. Bu hikmet sayesinde kişinin yaşadığı âlemden ilâhî âleme yolculuğu başlayacaktır."¹⁷¹⁴

İkinci isim, Hz. Süleyman(as)'ın öğrencilerinden Mısır'da eğitim gören ve onlardan hikmetli bilgiler edindiği söylenen Pisagor'dur. Pisagor'a göre, insana faydalı hikmetler öğrenmesi konusunda yardımcı dokunan kimseler gerçek dostlardır. Hikmete erişmiş bilge(hakîm), kendi zihnî yapısının taşıyabileceğinden fazlasını edinen ve bu bilgileri hakkıyla kullanabilen kişidir¹⁷¹⁵.

Üçüncü filozof Sokrates'tir. Hikmetin kıymetini, yakut ve elmas gibi değerli mücevherlerden yansıyan ışığa benzetip, aklın doğru olanı düşünme melekesi olarak kabul etmiştir¹⁷¹⁶. Hikmeti üstün bir mertebede temiz bir ilim olarak kabul ettiği için, kendi zamanında kâğıt olarak kullanılan ölü hayvan derilerine emanet bırakılamayacağı görüşünü savunan Sokrates, yalnızca berrak ve canlı zihinlerin o hikmeti taşıyabileceği düşüncesindedir. Bu nedenle de kendisi herhangi bir eser yazmamış veya yazdırmamıştır. Bir diğer sebebiyse, yazılmış olan sözlerin etkisinin olmadığına inanmasıydı. O'na göre kâğıtlara yazılmış olan sözler, zihnî tembelliğe yol açmaktaydı¹⁷¹⁷.

¹⁷¹² Korlaelçi, "Hikmet-Felsefe İlişkisi", s. 331.

¹⁷¹³ El-Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed - Sonsuzluk Peşinde*, s. 34; Şehristânî, *El-Milel Ve'n-Nihal - Dinler, Mezhepler Ve Felsefî Sistemler Tarihi*, s. 292.

¹⁷¹⁴ Eş-Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh - Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri*, s. 144.

¹⁷¹⁵ El-Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed - Sonsuzluk Peşinde*, s. 34; İbn Fâtik, *Muhtâru'l-Hikem ve Mehâsinu'l Kelim - Hikmetli Sözler ve Güzel Deyişler*, s. 128, 134.

¹⁷¹⁶ İbn Fâtik, *Muhtâru'l-Hikem ve Mehâsinu'l Kelim - Hikmetli Sözler ve Güzel Deyişler*, s. 214.

¹⁷¹⁷ Eş-Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh - Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri*, 240-42; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, s. 134.

Dördüncü isim Platon’dur. Anlatmak istediği hikmetleri şifrelediği, yalnızca hikmete layık olan kişilerin manaları kavramasını hedeflediği söylenebilir. İnsanların hikmet arayışındaki yanlışına değinen Platon, “kara cahil” olarak tasvir ettiği hikmetin özüne vâkıf olamayan kişilerin, yanlış yol ve yöntemler ile hikmeti aradıktan sonra hikmete erişemeyerek yanlış kanaatlerde bulunduklarını söylemektedir¹⁷¹⁸.

Son filozof Aristoteles’tir. O’na göre hikmet, nefislerin hangi hâl üzere olduğunu açıkça gösteren bir aynadır. Bu nedenle hikmete sahip olup bilge olarak anılan insanlar, hayatlarındaki olumsuzlukları yenerek, şerefli bir mertebeye erişirler. Nefsin elinde oyuncak olmamak için hikmeti bir tedbir olarak kullanırlar. Bu nedenle bilge (hakîm) olma isteğin gerçekleşmesi, insanın evvelâ zihnî güzelliğinin bir tezahürü olduğunu söylemektedir. Aristoteles, hikmeti alkî bir fazilet hükmünde kabul edip bütün ilimlerin en üst seviyesi olarak görmektedir¹⁷¹⁹.

3. AHLÂK

Ahlâk bahsi, insan hayatının her döneminde kendisine önemli bir yer edinmiştir. İslâm coğrafyasında genellikle dinî literatürde kullanılmakla beraber düşünce dünyasının önemli konularından biridir. İnsanların çeşitli gereksinimleri sebebiyle birlikte yaşıyor olmaları, onları bireysel olduğu kadar toplumsal olarak da bazı sorumluluklar içerisine sürüklemektedir. “Gökten inmez hiçbir şey... Bütün yerden taşar; Kendi ahlâkiyle bir millet ölür, yâhud yaşar.”¹⁷²⁰ ifadelerini kullanan Mehmet Âkif’e göre insanlığın varlığı yâhut yokluğu, bu ahlâk kaidelerine bağlıdır. Denilebilir ki; ahlâkî tavrını en doğru şekilde hayata geçirebilen bireylerden oluşan bir toplum, varlığını sürdürmeye devam edecektir. Zîrâ ahlâkın anlamlılığı, toplumsallık içerisinde aranmaktadır¹⁷²¹.

3.1. Ahlâkın Tanımı

Ahlâk, Arapça kökenli bir kelime olup “mizaç, karakter, tabiat, huy” gibi anlamlara gelen “hulk” kelimesinin çoğuludur¹⁷²². “İnsanda bulunan rûhî ve zihnî haller.”¹⁷²³ olarak da tanımlanmıştır.

¹⁷¹⁸ İbn Fâtik, *Muhtârü’l-Hikem ve Mehâsinu’l Kelim - Hikmetli Sözler ve Güzel Değişler*, s. 242, 256.

¹⁷¹⁹ İbn Fâtik, s. 360; Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 244.

¹⁷²⁰ Ersoy, “Yeis yok”, s. 299.

¹⁷²¹ Fazlıoğlu, *Sözün Eşiğinde*, s. 72.

¹⁷²² Serinsu, “Dinî Terimler Sözlüğü”, s. 9; Çağrı, “Ahlâk”, s. 1.

¹⁷²³ Devellioğlu, “Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lûgat”, s. 17.

Seciye olarak da ifade edilen huy, insan nefsinde hâsıl olmuş ve yerleşmiş bir melekedir. Bu meleke sayesinde hiçbir zorluğa yahut düşünüp karar verme gibi durumlara gerek kalmadan, çeşitli fiiller meydana gelmektedir¹⁷²⁴.

Denilebilir ki ahlâk, insanların yaratılış gereği taşıdıkları özellikleri ile bireysel yahut toplumsal anlamda yaşamın güzelleşmesini amaç edinen kuralların uygulanmasıyla edinilen olumlu davranışlar bütünüdür¹⁷²⁵. Bu davranış bütünlüğü ise, sosyal hayat içerisinde birbirine bağımlı olan insan hayatının huzur ve sükûnet içerisinde yürütülebilmesinin en temel şartlarından birisi konumundadır.

3.2. Kur'ân'da ve Hadiste Ahlâk

İslâm dini, ırklara yahut toplumlara göre değişmeyen muhkem ve dinamik ilkeleri içerisinde barındıran bir ahlâk sistemine sahiptir. Bu ilkeler bütününde, literatürde helâl ve haram kavramları olarak yer alan ve insanların yapıp-etmelerinin neticelerinde ortaya çıkacak olan mükâfat ve cezalar, bu sistemin içselleştirilmesini ve kalıcı bir hâle getirilmesini sağlamıştır¹⁷²⁶. Zîrâ Kur'ân'ın, başlı başına bir irşad kitabı olması sebebiyle insanlara doğru yolu gösterip onları kötü hâl ve durumlardan uzak tutmak suretiyle ahlâklı bireylerden oluşan ahlâklı toplumlar inşa etme gayesindedir. Bu nedenle İslâm ahlâkının amacı, insanın yaratılıştan sahip olduğu kötü huylarını çeşitli yol ve yöntemlerle törpüleyip iyi huyların içselleştirilerek özüne yerleşmesine imkân vermek ve bu sayede insanların varlık âlemindeki en yüksek olgunluğa erişmesini sağlamaktır¹⁷²⁷.

Kur'ân ve Hz. Peygamber çizgisi bu noktada insanlara yol gösterici bir konumdadır. Nitekim Hz. Peygamber'e ithâfen “Sen elbette üstün bir ahlâka sahipsin.” (Kalem, 68/4) buyrulmuştur. Burada üstün bir ahlâk ile kastedilen şey Kur'ân ahlâkıdır. Hz. Peygamber, “Muhakkak ki ben, güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim.” (Muvatta, Hüsnu'l-hulk, 8) sözleriyle açıkça bu durumu ortaya koymuştur. Hz. Âişe(r.a)'nin “Rasûlüllah'ın(s.a.v) ahlâkı Kur'ân'dı.” (Müslim, Müsâfirîn, 139) sözleri bu durumu destekler niteliktedir.

3.3. İslâm Düşüncesinde Ahlâk

¹⁷²⁴ Akseki, *Ahlâk Dersleri*, s. 26; Bircan, “Ahlâk: Mutluluk ve Erdem”, s. 655.

¹⁷²⁵ Cevizci, *Etîğe Giriş*, s. 3.

¹⁷²⁶ Demirci, *Kur'ân'ın Ana Konuları*, s. 237-238; Kandemir, *Örneklerle İslâm Ahlâkı*, s. 15.

¹⁷²⁷ Köylü, *Dünya Dinlerinde Ahlâk*, s. 173-175; Demirci, *Kur'ân'ın Ana Konuları*, s. 238.

İslâm dininin başlıca kaynakları olarak kabul edilen Kur'an ve hadise dayalı olarak İslâm ahlâk düşüncesinin temellerinin atıldığı kabul edilmektedir. “Ahlâklılık, ruh olgunluğuna erme hâlidir.” anlayışından hareketle gelişen İslâm ahlâk düşüncesi, “imân-ibâdet ve ahlâk” üçlüsünü birlikte mütâlaa etmektedir. Zîrâ İslâm dini, esâsında bir İslâm ahlâkıdır¹⁷²⁸. Örneğin Kınalızâde Ali Efendi, “Rûhânî Tıp İlmi” diyerek İslâm ahlâkının önemine vurgu yapmış, ruhsal bunalımların ve psikolojik rahatsızlıkların tedavisini bu ilimde aramıştır¹⁷²⁹.

Fârâbî'ye göre ahlâkî yetkinlik, toplumsal hayatın bir parçası olduğu zaman elde edilebilir. Çünkü insan fitratı, toplumsal bir hayat içerisinde yaşamaya ve diğer insanlarla yardımlaşmaya muhtaç olarak yaratılmıştır¹⁷³⁰. Ahlâk düşüncesinde “en yüce mutluluğa ulaşma” gayesi vardır. O'na göre mutluluğun elde edilebilmesi için, insan nefsinin maddî olan hiçbir şeye bağımlı kalmaması gerekmektedir. Bu da ancak akıl vasıtasıyla gerçekleştirilebilir. Bu noktada iradenin önemi ortaya çıkmaktadır¹⁷³¹.

Gazalî'ye göre ahlâkın kötü huylu olması, kalbî bir hastalıktır ve bu hastalığın tedavi edilmesi, bedenî bir hastalığın tedavisi kadar elzemdir. Ruh temizlenip hastalıklarından arındırılmazsa insanın ebedî hayatı da perişan hâle gelecektir. Aynı zamanda, iyi huy olarak bahsettiği ahlâkı; dinin esâsı, Hz. Peygamber(sav)'in en yüce vasfı ve sâdık kişilerin amellerinin en faziletlisi olarak görmektedir¹⁷³².

3.4. Eski Grek ve Modern Dönemde Ahlâk

İslâm düşüncesinde ahlâkın nasıl ele alındığına dair örnekler verdikten sonra, bir de kadim Yunan düşüncesinde ahlâkın nasıl ele alındığına göz atmamız; İslâm coğrafyasındaki düşünce geleneğinin sistemleşme aşamasındaki ilişkileri açısından önemli bir noktada yer almaktadır. Örneğin Diogenes'in temsilcisi olduğu Kinik düşüncesinde, en üstün iyiye ulaşmak sadelikle, bir diğer ifadeyle “doğaya uygun” yaşayarak mümkündür¹⁷³³. Çünkü insanlar dünyaya geldiğinde hiçbir şeye sahip değillerdir ve bu sadelik içerisinde yaşarken huzur içerisinde. İnsanların

¹⁷²⁸ Akseki, *Ahlâk Dersleri*, s. 20-21; Aydın, “Ahlâk”, s. 10.

¹⁷²⁹ Kandemir, *Örneklerle İslâm Ahlâkı*, s. 23; Bolay, *Osmanlı Düşünce Dünyası*, s. 166.

¹⁷³⁰ Toksöz, “Fârâbî Düşüncesinde İlâhî Cömertlik (Cûd) ve Adalet (Adl)”, s. 86.

¹⁷³¹ Ocak, “Kınalızade Ali Efendi'ye Mutluluk Ahlâkı Kavramının Felsefî Temelleri”, s. 120, 125; Bozkurt, “Günümüz Örnekliliği Açısından Fârâbî'nin Vizyonu”, s. 115-116.

¹⁷³² İmam-ı Gazalî, *İslâm Ahlâkı*, s. 41-42; Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 299.

¹⁷³³ Cevizci, *Etîğe Giriş*, s. 55; Stokes, *Dünyanın En Büyük 100 Düşünürü*, s. 46.

kullandıkları âlet sayısı arttıkça, imkânlar çoğaldıkça ihtiyaçları da artmakta ve tatminkârlık azalmaktadır. Bu durum insanları davranış değişikliğine sevk edeceği için çeşitli ahlâk dışı davranışlar artacaktır. Bu düşünceye göre, kişinin kendi kendine yetebilmesi elzemdır. Sade bir yaşam tarzı, ihtiyaçları en asgari seviyede tutması nedeniyle insanı en kısa yoldan ahlâklı bir yaşama sevk etmektedir¹⁷³⁴.

Aristoteles'in düşünce sisteminde, ahlâk ve politikanın önemli bir yeri bulunmaktadır. "Nikomakhos'a Etik" adlı eseriyle İslâm ahlâk düşüncesine önemli etkilerinin bulunduğu kabul edilmektedir¹⁷³⁵. O'na göre bireyler, yapıp ettikleri olumlu ve olumsuz davranışlarının bütünüdür. Yaşam ve yaşama kavramları birbiriyle iç içe görünse bile aslında yaşam insanlara verilmiş bir olanaktır. Bu nedenle yaşamın kendisi bir değer ifade etmez. Yaşama ise bu olanağı kullanma hâlidir. Yaşam kavramına değer veren şey bu olanağın ahlâkî ilkelere uygun olarak kullanılmasından ibarettir. Zîrâ yaşamı ahlâksız bir şekilde yaşamak, karşılığında değeri olmayan bir boşluktur ve burada karakterlerin önemi ortaya çıkmaktadır¹⁷³⁶.

On sekizinci yüzyıl düşünürlerinden Kant'a göre, hiçbir ahlâkî ilkeye deneyimler aracılığıyla erişilemez. İnsanların içinde bulundukları çeşitli yaşam koşullarıyla birlikte geliştirdiği duygu ve düşünceler, bizi evrensel ahlâk ilkelerine erişirmez. Bu sebeple, ahlâkî ilkelerin yalnızca akıl yoluyla elde edileceği görüşündedir. Deneyimlerle elde edildiği söylenen bilginin, genel-geçer ilkeler barındırmayacağına inanmaktadır. Bu nedenle güvensiz bir yol olarak görmektedir¹⁷³⁷.

Ahlâk ilkelerinin varlığını, iyi kavramından bağımsız olarak ele almaya çalıştığı için, Aristoteles'in ahlâk düşüncesiyle ters noktalarda yer almaktadır. Çünkü Kant'ın ahlâk düşüncesinde önemli olan şey; insanlar mutlu olsalar da olmasalar da görev ve sorumluluklarını yerine getirmek zorunda olduklarıdır¹⁷³⁸. Ahlâkî ilkeler, neyin yapılması gerektiğini ifade eden nesnel kurallardır. Bu nedenle yalnızca akıl yoluyla temellendirilebilen ahlâk neticesinde evrenselleştirilmiş ilkeler elde edilebilir. Zîrâ bireylerin kendi istek ve arzularına göre bir ahlâk

¹⁷³⁴ Çetinkaya, *Felsefe Tarihi - Antik Doğu'dan Modern Batı'ya*, s. 111, 113; Kant, *Philosophia Practica Universalis - Etik Üzerine Dersler I*, s. 18-19.

¹⁷³⁵ Arıcı ve Kaya, *İslâm Ahlâk Felsefesi*, s. 217; Bircan, "Ahlâk: Mutluluk ve Erdem", s. 658.

¹⁷³⁶ Erkızan, *Aristoteles Yazıları - Etik ve Politika Üzerine*, s. 82-83.

¹⁷³⁷ Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 176; Erkızan, *Aristoteles Yazıları - Etik ve Politika Üzerine*, s. 62-63; Kant, *Philosophia Practica Universalis - Etik Üzerine Dersler I*, s. 53.

¹⁷³⁸ Erkızan, *Aristoteles Yazıları - Etik ve Politika Üzerine*, s. 64-65; Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 176.

sistemi oluşturulmuş olsaydı herkes kendi eğilimlerinin peşinde koşacağı için, ahlâkın evrenselliğinden söz edilemezdi¹⁷³⁹.

4. İNSANIN KEMÂLİ

“İnsân-ı Kâmil” tasavvuru, insanlık düşüncesinin neşet ettiği her dönemde vâir olan, insanların maddî ve manevî bütünlüğü içerisinde kemâle erme gayelerini ihtiva eden bir kavramdır. Necip Fazıl’ın, “Seni aramam için beni uzağa attın! Âlemi benim, beni kendin için yarattın!”¹⁷⁴⁰ sözleriyle dile getirdiği gibi, kemâle ermekle esâsında Allah(cc)’a erişmek gaye edinilmiştir. Farklı düşünce dünyalarında da Tanrı’ya benzemek ya da Tanrı’ya ermek gibi gayeler bulunmaktadır.

4.1. Kelime Anlamıyla Kemâl, Kâmil ve İnsân-ı Kâmil

İsfahânî, kemâlin “istenen tüm vasıflarının tamam olması, bir arada bulunması” anlamında, kâmil kelimesinin “tam” anlamında olduğunu söylemektedir¹⁷⁴¹. Diğer sözlüklerde kemâl kelimesi “olgunluk, yetkinlik, kusursuz, tam ve eksiksiz olma” anlamlarına gelmekteyken kâmil kelimesi “Kemâle ermiş, olgun, bütün, tam” manasındadır¹⁷⁴².

Sözlükte “olgun, ideal, örnek insan, her bakımdan üstün vasıflar taşıyan, güzel huy ve yüksek fazîlet sahibi olan kişi”¹⁷⁴³ anlamlarına gelen insân-ı kâmil, tasavvufî bir terim olarak “Kur’ân-ı Kerim’deki ahlâkî ilkelerle ahlâklanarak, Hz. Peygamber(s.a.v.) gibi İslâm’ı yaşama kararlılığında olan, öğrendiklerini ve kalbine doğan ilhamları halkla paylaşmaya çalışan üstün nitelikli insan”¹⁷⁴⁴ manasındadır. Fakat insanlık düşüncesinin neşet ettiği her dönemde vâir olan, insanların maddî ve manevî bütünlüğü içerisinde “insanın kendini aşması”, “üstün insan”, “büyük âlem - küçük âlem” gibi farklı kavramlarla ifade edildiği bilinmektedir. Maniheizm’de “İnsân-ı Kadîm” ismini alan bu düşünce, Yahudi Kabala’sında “Adam Kadmôn” ismini almıştır¹⁷⁴⁵.

¹⁷³⁹ Kant, *Philosophia Practica Universalis - Etik Üzerine Dersler I*, s. 54-55; Kızıl Abdullah, “Ahlâk Öğretiminde Aile: ‘Vicdan’ Örneğinde Bir model Denemesi”, s. 269.

¹⁷⁴⁰ Kısakürek, “Allah ve İnsan”, s. 42.

¹⁷⁴¹ el-İsfahânî, “کمل / k-m-l”, s. 937.

¹⁷⁴² Devellioğlu, “Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lûgat”, s. 486, 505; Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 580, 623.

¹⁷⁴³ Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 531; Devellioğlu, “Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lûgat”, s. 440.

¹⁷⁴⁴ Serinsu, “Dinî Terimler Sözlüğü”, s. 171.

¹⁷⁴⁵ Aydın, “İnsân-ı Kâmil”, s. 330.

4.2. Doğu Düşüncesinde Kemâle Eren İnsan

Doğu düşünce sistemleri içerisinde ilk olarak Yahudi düşüncesindeki gizemli öğretisi “Kabala” akla gelmektedir. Terim olarak “Alınmış Gelenek” manasındadır. Mistik bilgeliği ve geleneği aktaran düşünce sistemidir¹⁷⁴⁶. Kabala öğretileriyle her insan, yalnızca kendisinin hissedeceği birtakım değişiklikler yaşar. Gayesi, akledilebilen bir varlığın kemâle ererek en üst mertebeye yükselmesi ve elde edebileceği her şeye sahip olmasıdır¹⁷⁴⁷.

Kabala öğretisinde Tanrısal özellikler sembolik olarak insana nispet edilmiş ve “Adam Kadmon” denilen bir “Tanrısal İnsan” profili ortaya çıkmıştır. Tanrı’nın nefesiyle insan, rûhî olarak Tanrısal özellikler taşıdığı için, meleklerden üstündür. Bu sebeple meleklerin Adam Kadmon’a hizmet etmek için yaratılmış oldukları düşüncesi vardır¹⁷⁴⁸. Adam Kadmon “Tüm âlemlerin üzerinde yaratılan Tanrısal İnsan, beşeri insanın arketipi, Tanrı Bedeni”¹⁷⁴⁹ olarak kabul edilmektedir¹⁷⁵⁰. Tanrı’nın sıfatları insanlarda oldukça azaltılmış olarak bulunmaktadır. Bu nedenle insanlar “aklî-bedenî ve rûhî” özelliklerini terbiye edip yetkinleştirirse, Tanrı’ya yaklaşacaktır¹⁷⁵¹.

Farklı bir görüş olarak Budizm öğretisinde ise gerçek kurtuluş, hiçbir ilâhî kudretin yardımına gerek kalmaksızın, yalnızca insanların kendi çabalarıyla gerçekleşecektir. Zîrâ insanların ulaşmak istediği mutluluk, yaşadıkları dünya hayatının gerçeklerine vakıf olup bu gerçeklikler üzerinden davranışlarını düzenleyenlerin ulaşacağı bir neticedir. Budizm’e özgü bir inanç ritüeli olan Nirvana, terim olarak “nihai kurtuluş” anlamındadır. Nirvana yolculuğu için, “istek ve tutkuların, kin ve nefretin yok olması” ve “eşyanın gerçek mahiyetiyle kavrandığı, dünyevî varoluş çarkının sona erdiği “mutlak aydınlanma” ve ‘mutlak huzur’ hâli” denilmiştir¹⁷⁵². Nirvana, Budizm inancında ruhların bedenleri öldükten sonra tekrar tekrar farklı bedenlerle

¹⁷⁴⁶ Akıncı, *Kabala: “Sınırsız”a Yolculuk*, s. 14-15.

¹⁷⁴⁷ Laitman, *Kabala’nın Gizli Bilgeliği*, s. 33-35.

¹⁷⁴⁸ Akıncı, *Kabala: “Sınırsız”a Yolculuk*, s. 53, 214; Fortune, *Mistik Kabala*, s. 26, 262.

¹⁷⁴⁹ Akıncı, *Kabala: “Sınırsız”a Yolculuk*, s. 333; Fortune, *Mistik Kabala*, s. 245; Epstein, *Kabala - Musevi Mistiklerin Yolu*, s. 199.

¹⁷⁵⁰ Epstein, *Kabala - Musevi Mistiklerin Yolu*, s. 54.

¹⁷⁵¹ Akıncı, *Kabala: “Sınırsız”a Yolculuk*, s. 53; Adam, “Yahudilik”, s. 122.

¹⁷⁵² Yitik, “Budizm”, s. 360, 372; Tümer, “Budizm”, s. 356-357; Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, s. 57.

dünyaya gelme sürecini sonlandıracak ve ızdırabı ebedi olarak dindirecek tek makamdır. Kemâle ermiş insan, bu döngünün dışına kendi iradesiyle çıkabilen insandır¹⁷⁵³.

4.3. Hristiyanlık ve Batı Düşüncesinde İnsanın Kemâli

Yahudi ve Budist düşüncesinin aksine, Hristiyanlıkta tam manasıyla “insân-ı kâmil” benzeri bir düşünce sistemi bulunmamaktadır. Bu düşünce sistemine göre; İsa Mesih, insanların kurtuluşu için gönderilmiş¹⁷⁵⁴ ve gene insanların taşıdığı bu “aslî günah”lara kefareti için çarmıhta acı çekerek, kendini kurban etmiştir. Sonrasında ise dirilerek günahı yenmiştir. Bu nedenle kurtuluş yolu, İsa Mesih ile bütünleşmekten geçmektedir. Zîrâ onlara göre bu; “doğanın sonlu biçiminden inayetin sonsuz biçimine”¹⁷⁵⁵ doğru bir geçiştir.

Kilise, Hz. İsa’nın ilâhî vazifesini üstlenmiş olarak kurtarıcılık rolüne bürünmüştür. Kilise dışında kalan insanların kurtuluşa eremeyeceği propagandasını yürütmüşler ve Hristiyanlığın bir “Kurtuluş Dini” olduğunu ileri sürmüşlerdir¹⁷⁵⁶. Hristiyanlıkta ebedî hayat, insanın Tanrı katında ölümsüzleşmesi, bizzat Tanrı’nın lütfuyla olacaktır. Hz. İsa’ya inananlar, O’nu takip edenler Tanrı’ya ulaşacak ve kurtuluşa erecektir¹⁷⁵⁷.

4.3.1. Modern Döneme Geçiş

Hristiyan düşünce dünyasındaki kilisenin baskın tutumu, bilimsel ve teknik gelişmeler ışığında farklı bir noktaya doğru evrilerek, aydınlanma adını verdikleri süreçle beraber insan aklını ön plana çıkaran yeni düşünceler ortaya çıkmış, kilisenin hegemonyasında bulunan insanın “akletme vasfı” bir anlamda özgürlüğüne kavuşmuştur¹⁷⁵⁸.

Bu dönemde Bacon ve Descartes gibi düşünürler, yalnızca modern bilim ve teknoloji kullanılarak tabiatın insanın emrine sokulmasıyla ilerlemenin mümkün olacağı görüşündedir¹⁷⁵⁹. Bu minvalde “İnanç” değil “akıl”, “din” değil “bilim” ön plana alınarak doğaya karşı galip gelme

¹⁷⁵³ Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, s. 58.

¹⁷⁵⁴ Aydın, “Hristiyan İnançları”, s. 346.

¹⁷⁵⁵ Russ, *Felsefe Tarihi - Kurucu Düşünceler*, 1:s. 153; Faruki, *Hristiyan Ahlakı - Hristiyanlığın Tarihsel Ve Sistematik Analizi*, s. 163.

¹⁷⁵⁶ Şahin, “Hristiyanlıkta ve İslam’da Kurtuluş Anlayışı”, s. 481-482, 485; Adam, “Yahudilik”, s. 358.

¹⁷⁵⁷ Şahin, “Hristiyanlıkta ve İslam’da Kurtuluş Anlayışı”, s. 483, 495; Russ, *Felsefe Tarihi - Modern Dünyanın Yaratılması*, 2:s. 160-161.

¹⁷⁵⁸ Günay, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, s. 100.

¹⁷⁵⁹ Mutahhari, *İnsân-ı Kâmil*, s. 189.

fikri modern dönemin temel düşüncesi haline getirilmiştir¹⁷⁶⁰. Bilimsel gelişmeleri adeta kutsayıcı bir şekilde ilk kez ön plana koyan Bacon’a göre; “Bilgi güçtür”. Kâinatta gücün yegâne sahibi olarak doğaya ve topluma hükmetme düşüncesini geliştirmiştir. Bu nedenle insanın tabiata karşı üstünlük kurmasını ve yeryüzünde iktidarı ele geçirmesini sağlayan bir yapının varlığı insanlığın nihai noktasıdır¹⁷⁶¹.

Descartes’e göre insan için özgür iradenin etkili kullanılabilmesi en önemli yetkinliktir. Tanrı’nın insana vermiş olduğu bu yetkinliklerin kullanılması, bilinçli bir yöntemle devamlılık içerisinde geliştirilmesi, insan olmanın gerekliliğidir. Zîrâ insanın kemâli, yaşamdan soyutlanmak suretiyle değil bilakis doğanın içerisine karışıp kendisine sunulan imkânlardan akıllıca yararlanmakta yatmaktadır¹⁷⁶².

4.3.2. Nietzsche

“Tanrı’nın ölümü” sözüyle insan için varoluşsal bir anlamın kalmadığını, anlamsız bir varlık içerisinde insanların yaşadığını ifade eden Nietzsche, Batı düşüncesinin bir sonucu olarak “nihilizmin” ortaya çıktığı savunmaktadır. O’na göre geleneksel felsefenin işlevi kalmamıştır. Batı düşüncesinin kullanmış olduğu yöntemleri terk edip düşünce hayatındaki yolculuğuna insanın bizatihi kendisi ve değerleri üzerinden rota çizerek başlamıştır¹⁷⁶³. Batı düşüncesine karşı yeni bir insan tasavvuru ortaya koymuştur. “Üstün insan” olarak adlandırılan bu yeni tasavvur, söz konusu varoluşsal anlamsızlığın önüne geçerek nihilizm sorununa bir çıkış yolu olacaktır. O’na göre nihilizmin kucağına düşmeyecek tek varoluş düzeni, üstün insan sayesinde gelişecektir¹⁷⁶⁴.

Darvin’in evrim teorisindeki “doğal seçim” sürecindeki güçlü olanın hayatta kalması prensibini insan hayatına uyarlamıştır¹⁷⁶⁵. Zayıf olan insanların yaşayamayacağı ve “üstün insan”a gelecekte ulaşılacağı görüşündedir. Nietzsche’ye göre üstün insan, kendisinde “sevgi beslemek, şefkat duymak, halka hizmet etmek” gibi zayıf yönleri barındırmayandır. İnsanlar için bu ilkeler ahlâkî vasıflar olarak kabul edilemez, aksine insanın evrimini geciktiren zayıflıklar olarak kabul

¹⁷⁶⁰ Russ, *Felsefe Tarihi - Modern Dünyanın Yaratılması*, 2:s. 10; Dağ, *Ölümçül Şiddet Baudrillard’ın Düşüncesi*, s. 43.

¹⁷⁶¹ Dağ, *Ölümçül Şiddet Baudrillard’ın Düşüncesi*, s. 45; Mutahhari, *İnsân-ı Kâmil*, s. 191-192.

¹⁷⁶² Russ, *Felsefe Tarihi - Modern Dünyanın Yaratılması*, 2:s. 229-230.

¹⁷⁶³ Çüçen, *Varoluş Filozofları*, s. 117-118.

¹⁷⁶⁴ Çüçen, s. 122.

¹⁷⁶⁵ Ülken, *Varlık Ve Oluş*, s. 425.

edilir. Bu nedenle Sokrates’in insanlığa “şefkat, dürüstlük, adalet vb.” ilkeleri tavsiye etmesi büyük bir yanlış olarak kabul edilmiştir¹⁷⁶⁶.

4.3.3. Hümanizmden Transhümanizme

Heidegger hümanizmi: “insanın insanca olması ve gayri insani, ‘inhuman’ olmaması, yani kendi özünün dışında olmaması için düşünceye dalmak ve ihtimam göstermek” olarak tanımlamaktadır¹⁷⁶⁷. İnsanî vasıfların akılcı bir düzlemde ilerletilmesi ve insanın kendi mükemmelliğine dair düşkünlüğün artmasında etkili olan aydınlanma süreciyle ortaya çıkan “hümanizm”¹⁷⁶⁸, kutsal sayılan değerleri ortadan kaldırarak insan aklını ön plana koymuş, maddeci varlık düşüncesini insan zihinlerine yerleştirmiştir¹⁷⁶⁹.

İnsanî gelişimini hedefleyen aydınlanmacı düşünce, ikinci bir gelişim ve dönüşüm yolu olarak “transhümanizme”, yani benmerkezci insanı aşan bir düşünceye doğru evrilmiştir. İnsanın zihinsel ve bedensel yapısının geliştirilmesi ve dönüştürülmesi hedeflenmiş, gelinen noktada rasyonel bir hareket olan hümanizmin yerine radikal hâli olan transhümanizm düşüncesine geçilmiştir¹⁷⁷⁰.

Hümanizm, varlığın merkezinden Tanrı’yı devirerek insanı yerleştirmiştir. Bilimin ilerlemesiyle beraber insanın doğuştan getirdiği özellikleri, kendisi için yeterli gelmemiş ve dışarıdan müdahaleyle fiziksel ve zihinsel yapısını daha üst seviyelere taşıma düşüncesine girişmiştir. Ahlâkî standartlarını kendi akli çerçevesinde oluşturarak daha medenî toplumlar oluşturulması düşüncesi hâkim kılınmıştır. Biyo-teknolojik gelişmeler de bu düşüncelerin sacayağı konumuna gelmiştir¹⁷⁷¹.

Bu düşünceye göre; “hümanizm, insanı hurafenin zincirlerinden; transhümanizm ise biyolojik zincirlerinden kurtarma” amacındadır. Bu minvalde transhümanizmin aşamalarını teorik olarak; Darwin’in doğal seleksiyonu, DNA ve gen kodlarıyla ilgili çalışmalar ve yapay zekânın gelişimi

¹⁷⁶⁶ Günay, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, s. 145; Mutahhari, *İnsân-ı Kâmil*, s. 193-194; Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 552-553.

¹⁷⁶⁷ Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 11.

¹⁷⁶⁸ Çelik, “Antroposen ve Posthuman İnsan Çağı’nda İnsan Sonrası Olmak”, s. 146.

¹⁷⁶⁹ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 23-25.

¹⁷⁷⁰ Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm*, s. 11, 35; Dağ, “Hümanizmin Radikalleşmesi Olarak Transhümanizm”, s. 54.

¹⁷⁷¹ Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm*, s. 20; Braidotti, “İnsan Sonrası, Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri”, s. 65-66.

oluşturmaktadır. Bu çalışmaların gayesi; insanların daha az acı çekeceği ve bu sayede daha mutlu bir yaşama sahip olacağı bir varlığın oluşturulabileceği düşüncesinde yatmaktadır. Bu nedenle aynı zamanda bir geçiş evresi olarak görülen transhümanizm, evrimsel süreç içerisinde bir anlamda “geçişsel insan / transitional human” olarak ifade edilmektedir¹⁷⁷².

4.4. İslâm Düşüncesinde İnsân-ı Kâmil

İnsân-ı kâmil, dünyevi ve uhrevi yönleri itibariyle iki dünya arasında bir bağlantıdır. Kâmil insan, Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanmış “ahlâkî kemâl” sahibidir. Doğru konuşur, doğru yaşar ve eşyanın hakîkatine vakıf olduğu için marifet sahibidir¹⁷⁷³. Kendisini Allah’a en çok yaklaştıracak şeyin ilim olduğunu görür ve kendisini bu noktada yetkinleştirmeye çabalar¹⁷⁷⁴. Edindiği ilim tek yönlü değil, çok yönlüdür. Tüm bu ilimleri tek bir merkez üzerinden yahut tek bir bakış açısıyla kullanmayıp, hepsinden faydalanarak denge hâlinde kullanmasını bilir. İnsân-ı kâmil, istidatları üzerinde dengede olduğu müddetçe kemâl üzeredir¹⁷⁷⁵.

Nasıl ki bir insanın tamlığı, fiziki özellikleri denge hâlinde vücut buluyorsa aynı şekilde rûhî özellikleri, insanî değerleri de denge üzerinde geliştiği sürece kemâlâtta bahsedilebilmektedir. Örneğin, bir taraftan merhameti gelişirken diğer taraftan adaleti gelişmeyen bir hâkim, aslında adaletli olmayacak kararlar verebilmektedir. Tam aksi bir durumda ise, merhameti gelişmeyip sırf adalet duygusu üzerinden yola çıkarak, insanî bir vasıf olan affederek doğru yolu buldurma erdeminin uygulanabileceği zeminlerde, insanları cezalandırma yoluna gidip adaleti yerine getirse de cezalanan kişiyi suç işlemeye sevk eden ruhundaki acıları daha da artırabilmektedir. İşte bu nedenle denge, kemâl yolunu bulmanın en önemli anahtarıdır.

Arabî’nin düşünce sisteminin son halkasını oluşturan “insân-ı kâmil”, insan yetkinliğinin varacağı nihayeti vurgulamak maksadıyla kullandığı bir tasavvurdur. Arabî’ye göre de mutlak kemâl sahibi olan Allah(cc)’tır. O’nun varlığı ve birliğinde ne eksiklik ne de fazlalık bulunmaktadır¹⁷⁷⁶. Kâinatta Allah(cc)’ın yaratması neticesinde vâr olduğu için kâmilidir. Ancak insanda ve kâinattaki bu kemâlât, mutlak manada kâmil olan Allah(cc)’ın kemâlâtına göre

¹⁷⁷² Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm*, s. 25-26, 29; Dağ, “Hümanizmin Radikalleşmesi Olarak Transhümanizm”, s. 56.

¹⁷⁷³ Aydın, “İnsân-ı Kâmil”, s. 331.

¹⁷⁷⁴ İbnu’l-Cevzî, *Ruhun Sağaltımı - et-Tıbbu’r-Rûhânî*, s. 136.

¹⁷⁷⁵ Mutahhari, *İnsân-ı Kâmil*, s. 40.

¹⁷⁷⁶ Arabî, *Füsûs ül-Hikem*, s. 75.

eksiktir. Ancak bu eksiklik insanın kâmil olması için de bir gerekliliktir. Zîrâ Allah, kullarından dâima kendi melekelerini olgunlaştırmalarını istemektedir¹⁷⁷⁷.

Gazâlî de “kusursuz ve noksansız olmak” şeklinde tanımladığı mutlak manadaki kemâl vasfının, Allah(cc)’a has olduğunu söyler. O’na göre, insanların yetkinliğe ulaşabilmeleri ve diğer insanlardan daha olgun bir yapıya sahip olmak istemeleri tabî bir durumdur. Bu nedenle, hakiki kemâle ermek isteyen insan, Allah’ın “zâtı, sıfatları ve fiilleri” hakkında mârifet sahibi olmalıdır. Lâkin ne kadar çok bilirse bilsin, insan; sonsuz bilgi sahibi olan Allah’ın mevcûdâta yansıttığı kadar bilgiye vâkıf olabilir. Bu nedenle ilim noktasında kemâlâtı sınırlı kalacaktır. Ancak bu sınırlılık, Allah(cc) nezdinde olan bir sınırlılıktır. Zîrâ mevcûdât açısından kâmil insan aynı zamanda, nefisinin isteklerinden sıyrılıp “hür olma” vasfını kazanan insandır¹⁷⁷⁸.

5. SONUÇ

Çalışmamızın neticesinde görmekteyiz ki; hikmet kavramı, insanın ve dolayısıyla insanlığın gelişiminde odak noktası konumunda bulunan “insân-ı kâmil” düşüncesinin ilk basamağını oluşturmaktadır. Zîrâ bilgi, ona ulaşıldığı ölçüde insanın varlığını anlamlı kılmaktadır. Sadece İslâmî düşüncede değil, kadim Yunan geleneğinde de, bu nedenle önemli bir yere sahiptir. Fakat hikmet aracılığıyla elde edilen bilgi, insanın varlığını bir nebze olsun anlamlandırırsa da, sadece teorik düzeyinde kaldığı sürece insanı tatmin etmeye yetmeyecektir. İşte bu noktada devreye giren ahlâkî düsturlar, insanın varlığını anlamlandırma sürecinde pratik hayata yön vermekte ve insanın davranışlarını teorikten pratiğe dökmekte önemli bir güç aracına dönüşmektedir. Bu nedenle ahlâkî ilkelerin ve hikmet arayışının insanların zihinlerinde yer edinmesinin gerekliliği, amel ile niyetin birlikteliğinin gerekliliğindendir. Niyetin eksikliği, insan zihninin edinmiş olduğu bilgi eksikliğinden ileri gelir. Amelin eksikliği ise, niyette hâsıl olmayan hakiki davranış özelliklerinin eyleme geçirilmemiş olmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle insan hayatına etki edip yön verecek olan temel kâidenin, hikmet ve ahlâk birlikteliğiyle edinilmiş bilginin hayata geçirilmesi olduğu kanaati doğmuştur.

Doğu medeniyetinin tezahürü olan düşünce sistemleri; genellikle bireyselliği, doğadan ve dolayısıyla yaşamdan el-etek çekmeyi öngören, mutlak huzurun ve hakîkatin, mutlak iyiliğin, kişisel zevk ve ihtiraslardan kurtulmak suretiyle elde edilebileceğini kabul etmektedir. Budizm

¹⁷⁷⁷ Uludağ, “Kemâl”, s. 222.

¹⁷⁷⁸ Uludağ, s. 222; Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet (Cilt: 1-2)*, s. 13.

düşüncesinde bireysel anlamda, insanın kendi öz hevâ ve heveslerinden kurtulması neticesinde Nirvana'ya, yani kurtuluşa ermesi tasavvuru, yaratıcı konumundaki Allah tasavvurunun insan hayatına müdahilliğini ortadan kaldırmaktadır. Buna karşılık olarak Batı medeniyetinin getirisi olan düşünce sistemleri; adeta doğa ile kavgaya tutuşarak, doğaya karşı mücadele ederek, bir anlamda düzeni bozmak suretiyle Allah'a karşı gelerek ve O'nun koymuş olduğu ilâhî ilkeleri lağvederek kendi sistemlerini doğaya, yani hayata egemen kılmak suretiyle, insanlığın mutlak kurtuluşa ve hakikate ereceği düşüncesini barındırmaktadır.

İslâm düşüncesinde ise; ne tek başına bireysel çaba ne Allah(cc) ile bir olma ne de ibâdethâneleri tekelleştirerek insanları kurtuluşa erdirme çabası bulunmaktadır. Esas olan; hem bireysel çaba hem de Allah(cc)'ın lütfudur. Ne tek başına hikmeti elinde tutmak ne de tek başına ahlâklı bir hayat yaşamak, insanın kemâl bulması için asla yeterli gelmemektedir.

Son yüzyıllarda hâkim olan düşünce akımları gittikçe sekülerleşen ve varlığını, kendisine verilmiş olan akılda ve duyularında bulduğunu iddia ederek yeni bir söylemin kapısını aralamıştır. Transhümanizm, posthümanizm yâhut daha farklı bir hümanizm isimlendirmesi ile karşımıza çıkan bu yeni tasavvurlar, insan türünü bedensel ve zihinsel bir takım dönüşümlerle baştan icat etmenin peşine düşmüştür.

Bu noktada insana ve insanlığa bir reçete olarak karşımıza çıkan “hikmet ahlâkı nazarında insân-ı kâmil” tasavvuru, insanlığın kurtuluşuyla beraber, tahrip edilen değerler sisteminin yeniden imârı ve inşâsı için gerekli olan tüm teorik ve pratik parçaları, ilâhî bir bütünlük içerisinde bizlere sunmaktadır. Bizlere düşen şey ise, bu tasavvuru kendi fitrî özelliklerimiz çerçevesinde hayata geçirmek için çabalamaktır.

KAYNAKÇA

- Adam, Baki. “Yahudilik”. İçinde Dinler Tarihi El Kitabı, editör Baki Adam, 5. bs, 62-135. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Akıncı, Ahmet. Kabala: “Sınırsız” a Yolculuk. 1. bs. İstanbul: Dharma Yayınları, 2005.
- Akseki, Ahmed Hamdi. Ahlâk Dersleri. 5. bs. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016.
- Arabî, Muhyiddin-i. Füsûs ül-Hikem. Çeviren Nuri Gencosman. 5. bs. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1992.

- Arıcı, Mustakim, ve Veysel Kaya. İslâm Ahlâk Felsefesi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, 2020.
- Arslan, Ahmet. İslam Felsefesi Üzerine. 1. bs. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Aydın, Mehmet. “Ahlâk”. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2:10-14. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- . “Hristiyan İnançları”. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 17:345-48. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- Aydın, Mehmet S. “İnsân-ı Kâmil”. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 22:330-31. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Bircan, Hasan Hüseyin. “Ahlâk: Mutluluk ve Erdem”. İçinde İslâm Felsefesi - Tarih ve Problemler, editör M. Cüneyt Kaya, 6. bs, 655-84. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Bolay, Süleyman Hayri. Osmanlı Düşünce Dünyası. 2. bs. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.
- Bozkurt, Ömer. “Günümüz Örnekliği Açısından Fârâbî’nin Vizyonu” 52, sy 1 (2016): 101-24.
- Braidotti, Rosi. İnsan Sonrası. Çeviren Öznur Karakaş. 1. bs. İstanbul: Kolektif Kitap, 2014.
- . “İnsan Sonrası, Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri”. Cogito, sy 95-96 (2019): 53-97.
- Cevizci, Ahmet. Bir Bakışta Felsefe. 1. bs. Ankara: TC. Gençlik ve Spor Bakanlığı, 2013.
- . Etiğe Giriş. 2. bs. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.
- . “Felsefe”. İçinde Felsefe Sözlüğü, 975. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- . İlkçağ Felsefesi. 10. bs. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Corbin, Henry. İslâm Felsefesi Tarihi - Başlangıçtan İbni Rüşd’ün Ölümüne. Çeviren Hüseyin Hatemî. 8. bs. C. 1. 2 c. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- . İslâm Felsefesi Tarihi - İbni Rüşd’ün Ölümünden Günümüze. Çeviren Ahmet Arslan. 6. bs. C. 2. 2 c. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Çağrııcı, Mustafa. “Ahlâk”. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2:1-9. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- . Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı. 10. bs. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Çelebi, Asaf Hâlet. Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha. 1. bs. Ankara: Hece Yayınları, 2003.
- Çelik, Ezgi Ece. “Antroposen ve Posthuman İnsan Çağı’nda İnsan Sonrası Olmak”. Cogito, sy 95-96 (2019): 145-60.
- Çetinkaya, Bayram Ali. Felsefe Tarihi - Antik Doğu’dan Modern Batı’ya. 1. bs. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2017.
- . Medîne’den Medeniyete. 1. bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

- Çüçen, A. Kadir, ed. Varoluş Filozofları. 1. bs. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2015.
- Dağ, Ahmet. “Hümanizmin Radikalleşmesi Olarak Transhümanizm”. Felsefi Düşün, sy 9 (2017): 46-68.
- . İnsansız Dünya Transhümanizm. 3. bs. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- . Ölümcül Şiddet Baudrillard’ın Düşüncesi. 1. bs. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2011.
- Demirci, Muhsin. Kur’ân’ın Ana Konuları. 18. bs. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Deniz, Gürbüz. “İlahiyat Fakültelerinde Felsefe ve Felsefe Tarihi Okutmak Neden Gereklidir”. İçinde Akademide Felsefe Hikmet ve Din, editör Bayram Ali Çetinkaya, 1. bs, 123-27. Ankara: Bülent Ecevit Üniversitesi, 2014.
- Devellioğlu, Ferit. “Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lûgat”. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2003.
- Doğan, D. Mehmet. Büyük Türkçe Sözlük. 8. bs. Ankara: Rehber Yayınları, 1990.
- . “Hikmet”. İçinde Büyük Türkçe Sözlük, 1197. Ankara: Rehber Yayınları, 1990.
- El-Âmirî, Ebû’l-Hasan. Kitâbu’l-Emed Ale’l-Ebed - Sonsuzluk Peşinde. Çeviren Yakup Kara. 1. bs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Epstein, Perle. Kabala - Musevi Mistiklerin Yolu. Çeviren Nusret Karayazgan ve Şiyma Barkın. 3. bs. İstanbul: Dharma Yayınları, 2000.
- Erkızan, Hatice Nur. Aristoteles Yazıları - Etik ve Politika Üzerine. 1. bs. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012.
- Ersoy, Mehmet Âkif. “Yeis yok”. İçinde Safahat, editör Mehmet Miyasoğlu, 1. bs, 443-44. İstanbul: Konak Yayınları, 2015.
- Eş-Şehrezûrî, Şemsüddin. Nüzhetü’l-Ervâh - Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri. Editör İlhan Kutluer. Çeviren Eşref Altaş. 1. bs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Fahri, Macid. İslâm Ahlâk Teorileri. Çeviren Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan. 3. bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Faruki, İsmail Raci. Hristiyan Ahlakı - Hristiyanlığın Tarihsel Ve Sistematiik Analizi. Çeviren İbrahim Kapaklıkaya. 1. bs. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015.
- Fazlıoğlu, İhsan. Sözün Eşiğinde. 1. bs. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Fortune, Dion. Mistik Kabala. Çeviren Murat Sağlam. 2. bs. İstanbul: Hermes Yayınları, 2010.
- Gazâlî. Kimyâ-yı Saâdet (Cilt: 1-2). Çeviren A. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2011.
- Görmez, Mehmet. Kalbin Erbaini. 2. bs. Ankara: OTTO Yayınları, 2014.
- Günay, Mustafa. Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu. 3. bs. Adana: Karahan Kitabevi, 2010.

- Gündüz, Şinasi. “Hikmet”. İçinde Din ve İnanç Sözlüğü, 470. Konya: Vadi Yayınları, 1998.
- Heidegger, Martin. Hümanizm Üzerine. Çeviren Yusuf Örneş. 1. bs. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.
- İbn Fâtık, Mübeşşir. Muhtârü’l-Hikem ve Mehâsinu’l Kelim - Hikmetli Sözler ve Güzel Deyişler. Editör Abdulkadir Coşkun. Çeviren Osman Güman. 1. bs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- İbnu’l-Cevzî. Ruhun Sağaltımı - et-Tıbbu’r-Rûhânî. Çeviren Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, ve Sema Bolat. 1. bs. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- İmam-ı Gazalî. İslâm Ahlâkı. Çeviren Âkif Nuri. 9. bs. İstanbul: Sinan Yayınevi, 1996.
- İsfahânî, Rağıb el-. “حکم / H-k-m”. İçinde Müfredât - Kur’an Kavramları Sözlüğü, çeviren Abdalbaki Güneş ve Mehmet Yolcu, 299-302. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- . “کمل / k-m-l”. İçinde Müfredât - Kur’an Kavramları Sözlüğü, çeviren Abdalbaki Güneş ve Mehmet Yolcu, 937. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- Kahraman, Abdullah, ed. İhvân-ı Safâ Risâleleri. 1. bs. C. 4. 4 c. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Kandemir, M. Yaşar. Örneklerle İslâm Ahlâkı. 2. bs. İstanbul: Nesil Yayınları, 1980.
- Kant. Philosophia Practica Universalis - Etik Üzerine Dersler I. Çeviren Oğuz Özügöl. 1. bs. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994.
- Kara, Mustafa. “Hikmet”. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 17:518-19. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- Kaya, Mahmut. İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi. 1. bs. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- Kısakürek, Necip Fazıl. “Allah ve İnsan”. İçinde Çile, 83. bs, 42. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2016.
- Kızıl Abdullah, Yıldız. “Ahlâk Öğretiminde Aile: ‘Vicdan’ Örneğinde Bir model Denemesi”. İçinde Geçmişten Geleceğe Ahlâk, editör Asife Ünal, 1. bs, 269-83. Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Korlaelçi, Murtaza. “Hikmet-Felsefe İlişkisi”. İçinde Akademide Felsefe Hikmet ve Din, editör Bayram Ali Çetinkaya, 1. bs, 325-40. Ankara: Bülent Ecevit Üniversitesi, 2014.
- Köylü, Mustafa. Dünya Dinlerinde Ahlâk. 2. bs. İstanbul: Dem Yayınları, 2012.
- Kutluer, İlhan. “Hikmet”. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 17:503-11. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- Laitman, Rav Michael. Kabala’nın Gizli Bilgeliği. 1. bs. İstanbul: Koridor Yayıncılık, 2006.

- Mutahhari, Murtaza. İnsân-ı Kâmil. 2. bs. İstanbul: Cıra Yayınları, 2016.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, ve Oliver Leaman, ed. İslâm Felsefesi Tarihi. Çeviren Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu. 1. bs. C. 1. 3 c. İstanbul: Açılım Kitap, 2007.
- Nietzsche, Friedrich. Güç İstenci. Çeviren Nilüfer Epçeli. 3. bs. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Ocak, Hasan. “Kınalızade Ali Efendi’e Mutluluk Ahlâkı Kavramının Felsefi Temelleri”. İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, sy 1 (2012): 115-36.
- Özaşar, Mehmet Emin, İsmail Hakkı Ünal, Yavuz Ünal, Bünyamin Erul, Huriye Martı, ve Mahmut Demir, ed. “Bilgi”. İçinde Hadislerle İslam, 1. bs, 1:724. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.
- Özdemir, Muhammet, ve Nevin Başaran. “Transhümanizm, Posthümanizm ve İnsan Bilincinin Yeni Kapsamı”. Journal of Islamic Research 32, sy 1 (2021): 30-51.
- Özgen, Mehmet Kasım. “Hoca Ahmed Yesevî’de Hikmet ve Hikmetin Zihinde Tecessümü Meselesi”. İçinde II. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, editör Zülfikar Güngör, 247-74. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2018.
- . “Hoca Ahmed Yesevî’de Hikmet-Erdem ve Ahlak İlişkisi”. Temaşa Felsefe Dergisi, sy 9 (2018): 60-87.
- Platon. Devlet. Çeviren Neval Akbıyık. 1. bs. İstanbul: Lacivert Yayıncılık, 2011.
- Russ, Jacqueline. Felsefe Tarihi - Kurucu Düşünceler. Çeviren İsmail Yerguz. 2. bs. C. 1. 3 c. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- . Felsefe Tarihi - Modern Dünyanın Yaratılması. Çeviren İsmail Yerguz. 2. bs. C. 2. 3 c. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Serinsu, Ahmet Nedim, ed. “Dinî Terimler Sözlüğü”, 414. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2009.
- Stokes, Philip. Dünyanın En Büyük 100 Düşünürü. Çeviren Ecem Çayırmezmez. 1. bs. Ankara: Yakamoz Kitap, 2018.
- Şahin, Nadide. “Hıristiyanlıkta ve İslam’da Kurtuluş Anlayışı”. Sosyal Bilimler Dergisi / The Journal of Social Science, sy 29 (2018): 477-98.
- Şehristânî. El-Milel Ve’n-Nihal - Dinler, Mezhepler Ve Felsefî Sistemler Tarihi. Çeviren Mustafa Öz. 3. bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Toksöz, Hatice. “Fârâbî Düşüncesinde İlâhî Cömertlik (Cûd) ve Adalet (Adl)” 52, sy 1 (2016): 81-100.
- Tümer, Günay. “Budizm”. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 6:352-60. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.

- Uludağ, Süleyman. “Kemâl”. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 25:222. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Ülken, Hilmi Ziya. Varlık Ve Oluş. 2. bs. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. Hak Dini Kur’an Dili. 1. bs. C. 2. 10 c. İstanbul: Zehra ve Yayıncılık, 1992.
- Yitik, Ali İhsan. “Budizm”. İçinde Dinler Tarihi El Kitabı, editör Baki Adam, 5. bs, 358-289. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.

DECCAL'İN KİM OLDUĞU ve HİRİSTİYANLIĞIN BENĞİ DÖNÜŞÜ ÜZERİNE

Gizem İŞCAN¹⁷⁷⁹

Giriş

Hristiyanlık, Orta Çağ döneminde insanlar üzerinde çok büyük etki oluşturan bir dindir. Bu dönemdeki birçok filozof Hristiyanlığın etkilerini felsefelerine de yansıtmışlardır. Örneğin Aziz Augustinus ve Thomas Aquinas gibi önemli isimlerin görüşleri çoğunlukla dinle iç içedir. Elbette ki Orta Çağ döneminin tüm isimleri için aynı durum geçerli değildir. Ochamlı William'ın görüşleri dinle bütünlüklü değildir. Bu dönemde kiliselerin ve din adamlarının insanlar üzerinde baskısı hâkimdir ve bilimdeki gelişmelere kapalı bir politika vardır. Bu sebeple bu çağa aynı zamanda “Karanlık Çağ” da denmektedir. Rönesans Dönemi'nden itibaren insanlık, Karanlık Çağdan çıkıp Aydınlanma Çağına geçiş yaparak geri plana atılan bilime gereken değeri göstermeye ve bununla birlikte bilim gibi sanat alanında da ilerlemeye başlamıştır. Böylelikle insanların üzerindeki kilisenin ve din adamlarının uyguladığı baskı da azalmıştır. Elbette ki bu ilerlemeler Hristiyan dinini ortadan kaldırmaya yönelik değildir. Yapılmaya çalışılan daha ilerici bir politika izlemeye yöneliktir. Amacın dini ortadan kaldırmak olmadığı açıktır ki Rönesans döneminin keşişlerinden biri olan Martin Luther, Katolik Kiliselerine ve din adamlarının otoritelerine karşı başlayan reform hareketinin sonucunda Protestan Kilisesini kurmuştur. Lakin Protestan kilisesinin kurulmasından sonra Katolik ve Protestan çatışmaları başlamıştır. Dönemin filozoflarından Thomas More ve Desiderius Erasmus'un görüşlerinde Hristiyanlığın izlerine rastlanır. Tam tersine Francis Bacon ve Nikolas Kopernikus gibi düşünürlerin çalışmalarında odak noktaları çoğunlukla bilim olmuştur. Modern dönemin birçok filozofu da görüşlerinin temeline Tanrı kavramını yerleştirmişlerdir. Ancak Nietzsche, çoğunlukla bu Tanrı kavramını eleştirmiştir. Din adamlarının –Nietzsche'nin tabiriyle Tanrıbilimcilerin- yapmış olduğu eylem, insanlara buyruklar verip onları yozlaştırmaktır. Bu noktada okları Immanuel Kant'a çevirir çünkü Kant'ın yaptığı işi tanrıbilimcilerle aynı görür. Ona göre Kant'ın yaptığı, “-malısın” ekli cümlelerle, insanları bir koşul altına sokmaktır. *Deccal: Hristiyanlığa Lanet* eserinde şu şekilde dile getirir: “Ahlakçı Kant'a karşı da bir sözüm var: Bir erdem, kendi buluşumuz, kendi kişisel-

¹⁷⁷⁹ Tezli Yüksek Lisans öğrencisi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Felsefe Bölümü, iscanizem_10@hotmail.com

özel gereksinmemiz ve gerekliliğimiz olmak zorundadır: başka her türlü anlamda, bir tehlikeden başka bir şey değildir. Yaşamımızın belirlemediği bir şey ona zarar verir.”¹⁷⁸⁰

Nietzsche, Hristiyanlığı ve bu gibi ahlakları birer put olarak görmektedir. Peki, put nedir? “Din gibi bu yaşamı olumsuzlamamıza sebep olan, olması gereken öte dünyalar yaratarak, bazı değerlerin bu yaşamdan üstün olduğuna inandırılmaya çalışılır. Nietzsche bunu ‘put’ diye adlandırır.”¹⁷⁸¹ Nietzsche’nin Hristiyanlık ve diğer ahlakları put olarak görmesinin sebebini makale içerisinde daha detaylı ele alacağız ama kısaca söz etmek gerekirse; bu gibi ahlaklar insanları nihilistliğe sürükleyen decadence ahlaklardır.¹⁷⁸² Üst insan ise tüm bu ahlakların etkisinde olmamayı başaran kimsedir. Hristiyanlık ahlakı ve bu gibi ahlaklar Nietzsche’nin gözünde üst insana karşı çıkarılan yozlaştırıcılardır. Nietzsche’nin itirazı ise bu gibi ahlakların insanları yozlaştırmasına ve özellikle de Modern Çağ insanlarının bu yozlaşmanın hala etkisinde olmasınadır.

Hristiyan Ahlakında Deccal ve Bengi Dönüş:

Nietzsche’nin temel sorunlarından biri insanlıktır. Daha doğrusu “sorun, hangi tip insanın, daha yüksek değerlidir, yaşamaya daha değerlidir, geleceği daha sağlamdır diye yetiştirilmesi -gerektiği, istenmesi gerektiği sorunudur”¹⁷⁸³ Nietzsche’nin burada yüksek değerli tipi, üst insandır. *Böyle Söyledi Zerdüşt* eserinde Nietzsche üst insandan şu şekilde söz eder: “Size Üstinsanı öğretiyorum. İnsan aşılması gereken bir şeydir. Onu aşmak için siz ne yaptınız?”¹⁷⁸⁴ ilerleyen satırlarda ise şu şekilde devam eder: “Maymun nedir ki insanın gözünde? Bir kahkaha ya da acı verici bir utanç, insan da işte bu olmalı Üstinsanın gözünde: bir kahkaha ya da acı verici bir utanç.”¹⁷⁸⁵ Buradan çıkarılabilecek sonuca göre ise, Hristiyanlar ve bu gibi ahlakların sürüleri üst insanın gözünde maymundan farksızdır. Nietzsche’nin sözünü ettiği üst insan tipindeki insanlar daha önceden rastlantısal olarak istenilmediği halde karşımıza çıkmıştır. Ancak bu tip insandan korkulmuş ve onun karşısına başka bir tip insan karşıt olarak çıkarılmıştır. Üst insana karşı olarak çıkarılan bu tip “evcil hayvan olan, sürü hayvanı olan, hasta hayvan olan insan, —Hristiyan...”¹⁷⁸⁶ dır. Hristiyanlık, oluşabilecek yüksek tip insanlara savaş açmıştır. Nietzsche, bu savaşa örnek olarak Pascal’ı

¹⁷⁸⁰ Nietzsche, *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*, (çev. Oruç Aruoba), İthaki Yayınları, İstanbul, 2008, s. 17.

¹⁷⁸¹ Kılıç, “Nietzsche’de ‘Décadence’ Fenomeni”, *Özne*, Sayı:31, 2019, s. 78.

¹⁷⁸² Nietzsche, *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*, (çev. Oruç Aruoba), İthaki Yayınları, İstanbul, 2008, s. 34.

¹⁷⁸³ Nietzsche, *a.g.e.*, s. 10.

¹⁷⁸⁴ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, ”(çev. Mustafa Tüzel), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016, s.6.

¹⁷⁸⁵ Nietzsche, *a.g.e.*, s.6.

¹⁷⁸⁶ Nietzsche, *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*, (çev. Oruç Aruoba), İthaki Yayınları, İstanbul, 2008, s. 11.

gösterir çünkü onu yozlaştıran şey Hristiyanlıktır.¹⁷⁸⁷ Bu noktada sözünü ettiğimiz bengi dönüşün ilk ayağı karşımıza çıkmaktadır. Bildiğimiz üzere Nietzsche, bengi dönüş kavramının tanımını net olarak vermemektedir fakat *Şen Bilim* eserinde bengi dönüşten şu şekilde bahsetmektedir: "Şimdi yaşadığım, yaşamış olduğun yaşamı bir kez daha, sayısız kez daha yaşamak zorundasın. Bu yaşamlarda yeni hiçbir şey olmayacak; her acı, her sevinç, her düşünce her iç çekiş, yaşamındaki dile gelmeyecek ölçüde küçük ya da büyük her şey zorunlu olarak, tümünden aynı sıra ile aynı düzen içinde sana geri gelecek- bu örümcek, ağaçlar arasındaki bu ay ışığı bile, bu an bile, ben kendim bile. Varoluşun bengi kum saati tekrar tekrar ters çevrilecek, sen ey toz tanesi, sen de onunla birlikte..."¹⁷⁸⁸ Buradan çıkabilecek sonuca göre bengi dönüş, döngüsel olarak zaman içerisinde olayların yinelenmesi ve bunun sonsuza dek devam etmesi olarak anlaşılabilir. Ortaya attığımız Hristiyanlığın bengi dönüşü içerisinde olup olmadığı incelemesinde bu ilk ayak bizlere reçete sunacaktır. Diğer bir problemimiz olan Deccal'in kim olduğu ise, bu noktadan yola çıkarsak, Hristiyan ahlakına bir karşı çıkış olarak, Deccal üst insandır.

Nietzsche'ye göre Hristiyanlıkta insanı yozlaştıran en güçlü kavramlar "erdem" ve "tanrısallık"tır.¹⁷⁸⁹ Bu kavramlar, insanı yozlaştırmak için, insanın üstüne oynanan en bilinçli noktalar. Bu sebepten ötürü onlara göre, bu kavramlar aynı zamanda insanın en yüksek değerleridir. Fakat Nietzsche'ye göre, bu yüksek değerler *décadence* değerleridir. "Ona göre çağının en belirgin özelliği, özellikle kültürün, ahlakın -ve ahlakla bağlantılı olarak dinin- çöküş içinde olmasıdır. Nietzsche bu çöküşü göstermek için bozulma, çözülme, çöküntü, düşüş, yozlaşma anlamına gelen Fransızca *dekadans* sözcüğünü kullanır."¹⁷⁹⁰ İnsanın en üst istemlerinde güç istemi eksiktir. Bu sebeple güç isteminin eksik olduğu yerde çöküş vardır. Çöküş içerisinde insan, değer ve amaçlardan yoksun kalır ve "hiçliği ister" duruma düşer. Bununla bağlantılı olarak Nietzsche, Hristiyanlığı acımanın dini olarak görür.

Peki, nedir bu acıma? Kısaca değinmek gerekirse acıma, insanlarda çöküntü etkisi yaratmaktadır ve kişilerin gücünü yitirtirir. Aynı zamanda sözünü ettiğimiz acıma, kişiler arasında bulaşıcı hale gelir. Başka bir açıdan baktığımızda, acımanın çıkardığı tepkiler değerine göre ölçüldüğünü varsayarsak, Nietzsche'ye göre insanın yaşamı için taşıdığı tehlike açığa çıkmaktadır. Çünkü acıma, yaşama karamsar ve sorunsal bir görünüm vermektedir.

¹⁷⁸⁷ Pascal hem matematik hem de fizik alanında çalışmalar yapmış önemli bir düşünürdür. Nietzsche'nin burada Pascal'ı örnek olarak göstermesinin sebebi; kendisinin aklın ilk günah ile kirlendiğini söylemesinden ötürüdür.

¹⁷⁸⁸ Nietzsche, *Şen Bilim*, (çev. Levent Özşar), Asa Kitapevi, 2003, s. 206.

¹⁷⁸⁹ Nietzsche, *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*, (çev. Oruç Aruoba), İthaki Yayınları, İstanbul, 2008, s.12.

¹⁷⁹⁰ Kılıç, "Nietzsche'de 'Décadence' Fenomeni", *Özne*, Sayı:31, 2019, s.70.

Üstelik acıya erdem denilmiştir ve bununla da yetinilmeyip bütün erdemlerin temeli kılınmıştır. Bu sebeplerden ötürü de acıma, nihilistliğin pratiği haline gelmiştir. Nietzsche'ye göre bütün bu bulaşıcı içgüdü ve çöküntü, yaşamı ayakta tutmaya ve değer yükselişine yönelik, içgüdüleri silmektedir. Bu nedenle Hristiyanlık, "Aynı zamanda sefillerin koruyucusu olduğu kadar sefaletin çarpanı olarak da *décadence*'ın yükselişinin temel unsurudur, - acıma hiçliğe inanmaya ikna eder!"¹⁷⁹¹. O, acımayı, kurtulmamız gereken bir hastalık olarak görür. "Burada hekim olmak, burada acımasız olmak, burada neşter kullanmak -bize aittir bu; bu bizim insan sevgimizdir, bu yüzden filozoflarımız biz..."¹⁷⁹²

Tüm bunların yanında Nietzsche, tanrıbilimcilere karşı da savaş açmıştır. Çünkü onlar yaşamı yalanlar, zehirler ve her şeye dürüst olmayan bir tavırla yaklaşırlar. Yani "doğru" ve "yanlış" kavramları, tanrıbilimciler tarafından kullanıldığı zaman, ters olur. Örneğin; onlara göre yaşam için zararlı olan ve yaşamı hiçleyen şeyler "doğru" sayılırken, yaşamı evetleyen, üstün kılan şeyler ise "yanlış" sayılmaktadır.¹⁷⁹³ Nietzsche, acıma içgüdüsunü hastalık olarak adlandırıp ondan neşter ile kurtulmamız gerektiğini ve bunu yapması gereken kişinin filozoflar olduğunu söylerken buradaki neşteri kullanacak olan Deccal bizzat Nietzsche'nin kendisidir. Bu görüşü desteklemek açısından örnek olarak -biraz öncede dile getirdiğimiz gibi- tanrıbilimcilere açtığı savaşı gösterebiliriz. Çünkü "O Hristiyanlığı adeta ruhsal bir durum olarak kavrar. Bu anlamda Hristiyanlık yaşamdan korkan, yaşamı evetlemeyen bir yapıya sahiptir. Öyle ki hayatı evetleyen birisi Nietzsche'ye göre Hristiyan olmaz."¹⁷⁹⁴ görüşündedir. Öyle görünüyor ki Nietzsche, insan yaşamı karşısında olan Hristiyan ahlakını ve ona benzer diğer ahlakların karşısında Deccal konumundadır. Şöyle ki Nietzsche, hem Hristiyanlığı, hem Hristiyan ahlakını, hem de rahipleri -kısaca kilise ahlakını- yaşamı yadsıdıkları için eleştirir. "Kilise, tüm zamanlarda düşmanlarını yok etmek istemişti: biz, biz ahlak-sızlar ve Deccaller, kilisenin varlığını sürdürmesinin kendi yararımıza olduğunu görüyoruz..."¹⁷⁹⁵ Bu alıntıdan hareketle Nietzsche, kendisine "Deccal" yakıştırmasını zaten yapmaktadır.

Nietzsche'nin eleştirdiği ahlaklardan bir diğeri ise Yahudilik ahlakıdır. Ona göre Yahudiler çok ilginç bir ırktır. Çünkü onlar "...olmak ya da olmamak sorusu ile yüz yüze

¹⁷⁹¹ Nietzsche, *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*, (çev. Firuzan Gürbüz), Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti., s.18.

¹⁷⁹² Nietzsche, *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*, (çev. Oruç Aruoba), İthaki Yayınları, İstanbul, 2008, s. 14.

¹⁷⁹³ Nietzsche, *a.g.e*, s.16.

¹⁷⁹⁴ Ağaoğlu, "İnsan ve Değerleri Açısından Bir Arada Olmanın Zorunluluğu: Spinoza ve Nietzsche'de Yaşamın Olumlanması", *Özne*, Sayı: 31, 2019, s. 230-231.

¹⁷⁹⁵ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, "(çev. Mustafa Tüzel), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s. 29.

geldiklerinde, görülmedik bir bilinçle, ne pahasına olursa olsun, olmayı seçmişlerdir.”¹⁷⁹⁶ Her şeye rağmen bu olma çabası bütün gerçekliğin ve dış dünyanın yanı sıra, iç dünyanın da sahteleşmesine yol açmıştır. En inatçı yaşama içgüdüsüne sahip olan Yahudi halkı; kendilerini koruyabilmek adına her türlü *décadence* içgüdülerin yanını tutmaktadırlar. Ancak bu *décadence* etkisi altında olduklarını göstermez. Aksine bunu dünyaya karşı kullanmaktadırlar. Bunu yaparken Nietzsche’ye göre yaşama evet derler lakin *décadence*’ı güce ulaşmak için bir araç olarak kullanırlar. *Décadence*, Yahudilikte de Hristiyanlıkta da rahiplerin kullandıkları bir araçtır. Bu çöküş, “iyi” ile “kötü” ya da “doğru” ile “yanlış” gibi kavramları tersine çevirerek insanlığı hasta kılar. Bu sebepten ötürü Yahudi ahlakı da, Hristiyan ahlakı da soyutlaşmıştır ve yaşam karşıtı olmuştur. Böylelikle ahlak kavramı da sahteleşmiştir.

Nietzsche’ye göre İncil’in büyük bir bölümüne tanıklık eden Yahudiler, az önce bahsettiklerimizle sınırlı kalmayıp, kendi halkının geçmişini dinsel biçime çevirmişlerdir. Nietzsche’ye göre, “Hristiyanlık yalnızca ortaya çıktığı topraklar anlaşılırsa anlaşılabilir, -bir karşıt hareket, Yahudi içgüdüsüne karşıt bir hareket değildir; bu içgüdünün tutarlı bir sonucu, onların korku salan mantığı içinde ileri doğru bir adımdır.”¹⁷⁹⁷

İşte bu noktada bengi dönüşün ikinci ayağı ile karşı karşıyayız. Bunun sebebini daha sonrasında açık bir şekilde ortaya çıkartacağız. Ama burada göze çarpan şey, Yahudilik gibi bir ahlakın dış dünyaya karşı *décadence* uygulasa dahi, Hristiyanlık bir şekilde bunu kendi lehine tekrardan çevirmektedir. Bu çıkarımı da Evangelium ile güçlendirebiliriz. Nietzsche’ye göre Evangelium, insan ile Tanrı arasına konulan mesafeyi ortadan kaldırmış ve yeni bir yaşam yolu oluşturmuştur. “Tanrı nasıl olur da İsa’nın ölmesine müsaade eder?” sorusuna, Hristiyan ahlakının verdiği cevap ile Evangelium’un sonu gelmiştir. Evangelium kurulan düzene karşı baş kaldırmış olsa dahi suça karşı ödek (insanlığın bir günah yüzünden dünyaya gönderilmesinden dolayı İsa’nın ölümüyle bu günahın kalkması) düşüncesinin karşısında mağlup olmuştur. Bu noktada bengi dönüşün üçüncü ayağını görmekteyiz. Yine Hristiyanlık ahlakının üstesinden gelinecekken tekrar bir şekilde Hristiyanlık ahlakı gün yüzüne çıkabilmiştir.

¹⁷⁹⁶ Nietzsche, *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*, (çev. Oruç Aruoba), İthaki Yayınları, İstanbul, 2008, s. 33.

¹⁷⁹⁷ Nietzsche, a.g.e., s. 33.

Sonuç

Varmak istediğimiz sonuç şudur; Hristiyan ahlakı adeta bir bengi dönüş içerisinde. Tarihsel süreç içerisinde Hristiyan ahlakı zaman zaman yükselişten zaman zaman düşüşe geçmiştir. Ele aldığımız örneklerde de bunu açıkça görmekteyiz. Daha açık bir dille ifade etmek gerekirse Hristiyan ahlakı ilk olarak üst insanın üstesinden, ona karşı başka bir tip oluşturarak, gelmiştir. Sonrasında oluşan diğer ahlakın (Yahudi ahlakının) karşısında düşüşe geçmişken tekrar onun da üstesinden gelmiştir. Ki buna sadece Yahudi ahlakını değil başka ahlakları da örnek gösterebiliriz. Budizm ahlakı ve Müslüman ahlakı gibi bu ahlaklar Hristiyan ahlakı gibi bir yükselişe geçemeyip kendi içerisinde büyüyen ahlaklardır. Bunların devamında Hristiyan ahlakını yıkacak derecede ahlaklarda kurulmuştur: Örneğin Evangelium ve Manu Yasaları gibi. Fakat bunlar da Hristiyan ahlakının karşısında yeterince güç edinmemiştir. İnsanlık ne vakit Hristiyan ahlakından çıkacak bir ışık görse yeniden karanlığa maruz kalmıştır. Nietzsche'ye göre Hristiyan ahlakı bizi Antik kültürün mirasından ve Rönesans'tan mahrum etmiştir.¹⁷⁹⁸ Belki de Hristiyan ahlakını yıkabilecek en güçlü dönem Rönesans dönemidir fakat Luther'in Roma'ya gidip Rönesans'a baş kaldırması bu şans da insanlığın elinden almıştır. Çünkü o dönemde Luther, Hristiyan Kilisesi'ni yeniden kurmuştur. Tüm bu noktalar dikkate alındığında Hristiyan ahlakı kendi içinde bir döngü içerisinde ve tarihsel süreç içerisinde de bu döngü - örneklerle de gösterdiğimiz gibi- devam etmektedir. Açıkça görülüyor ki günümüzde hala etkisini sürdüren Hristiyan ahlakının tarihini, Nietzsche'nin bengi dönüş kavramı çerçevesinde okumak mümkündür.

Sonuç olarak bu kitabın adının neden Deccal olduğunu ve ne anlama geldiğini gösterdik. Tekrar etmek gerekirse Deccal karşımıza Nietzsche olarak çıkar ve insanlığın yaşamı evetleyebilmesi için, yaşamı evetlemeyen ahlaklara karşı, arabozucu bir tavidir. Nietzsche'nin ortaya attığı bengi dönüş kavramına, Hristiyan ahlakı üzerinden bir çerçeve çizdik. Bengi dönüşün, zaman içerisinde olayların yeniden yaşanması ve sonsuza kadar devam etmesi anlamına geldiğini daha öncede dile getirmiştik. Hristiyan ahlakının içerisinde bengi dönüş olduğu çıkarımını örneklerle güçlendirdik. Bunu özetleyecek olursak Hristiyanlık – Nietzsche'nin de Deccal eserinde anlattığı gibi- zaman içerisinde belli olayları tekrar yaşamıştır

¹⁷⁹⁸ Nietzsche, *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*, (çev.Emir Aktan), Alter Yay. Rek. Org. Tic. Ltd. Şti., Ankara, 2012, s. 96.

–tabi ki aynı olayı yaşadığını iddia etmiyoruz. Olaylar farklıdır ama sonuçları benzerlik göstermektedir. Ve biz, bir bengi dönüş çemberi çizdiğimizde Yahudilik, Evangelium, Manu yasaları, Rönesans, Antik Yunan ve Antik Roma’yı bu çember dışına yerleştirip çemberin içerisine Hristiyanlığı koyduğumuzda sözünü ettiğim bengi dönüşünü görselleştirmiş de oluruz. Yani kısacası Hristiyanlık bir bengi dönüşü içerisinde olup zaman zaman karşısına çıkan güçler karşısında önemini yitirse de bir yolunu bulup kendi gücünü yeniden inşa etmiştir. Ve ortaya çıktığı günden günümüze kadar da Hristiyanlığın hala bu bengi dönüşünün içerisinde aynı şekilde devam ettiğini görmekteyiz. Çünkü Nietzsche için modern insan, yaşanan tüm gelişmelere rağmen hala Hristiyan ahlakının yozlaştırıcılığı altındadır. “Modern insan nasıl bir sahtelik ucubesi olmalı ki, bütün bunlara karşın utanmıyor, kendine hala Hristiyan demekten!”¹⁷⁹⁹

¹⁷⁹⁹ Nietzsche, *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*, (çev. Oruç Aruoba), İthaki Yayınları, İstanbul, 2008, s. 53.

KAYNAKÇA

Ağaoğlu, M. (2019),“İnsan ve Değerleri Açısından Bir Arada Olmanın Zorunluluğu: Spinoza ve Nietzsche’de Yaşamın Olumlanması”, Özne, Sayı: 31. Dr. Mustafa Günay. Konya: Çizgi Kitapevi, 2019: 213-224.

Kılıç, Y. (2019), “Nietzsche’de “Décadence” Fenomeni”, Özne, Sayı: 31. Dr. Mustafa Günay. Konya: Çizgi Kitapevi, 2019: 67-84.

Nietzsche, F. (2003),“Şen Bilim”(çev. Levent Özşar), Bursa: Asa Kitapevi.

Nietzsche, F. (2008), “Deccal: Hristiyanlığa Lanet”(çev. Oruç Aruoba), İstanbul: İthaki Yayınları.

Nietzsche, F. (2012),“Deccal: Hristiyanlığa Lanet” (çev. Emir Aktan), Ankara: Alter Yay. Rek. Org. Tic. Ltd. Şti.

Nietzsche, F. (2016), “Deccal: Hristiyanlığa Lanet”(çev. Firuzan Gürbüz), İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.

Nietzsche, F. (2016), “Böyle Söyledi Zerdüşt”(çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Nietzsche, F. (2019), “Putların Alacakaranlığı”(çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

LUDWIG WITTGENSTEIN'İN HAPSOLAN DİLİNİN TOPLUMA İADESİ

¹⁸⁰⁰ Büşra DEMİRCİ

Giriş

Bu çalışmada, dil felsefesi alanına önemli katkı sağlayan Wittgenstein'in görüşleri incelenmiştir. Wittgenstein'in görüşlerini içeren Tractatus ve Felsefi Soruşturmalar eserleri temel alınmıştır. Bu eserler sırasıyla, dil felsefesi alanında ortaya çıkan 1.Dönem mantıkçı pozitivizm, 2.Dönem Oxford filozoflarının düşüncelerini içermektedir. Wittgenstein iki dönemi de kabul etmiş ve iki dönem arasında köprü kurmuş bir filozof olduğu için dil alanında önemini hem ikiye katlamış hem de ikiye bölmüştür. Genellikle 1.Dönemde Wittgenstein'in metafiziksel alanı yok saydığı yönünde ön kabuller vardır. Wittgenstein her iki dönemde de metafiziksel alanı kabul etmiştir. Ancak 1.Dönemde o alan hakkında konuşmanın felsefeyi daha muğlak alana sürükleyeceğini söyleyerek, o alanla ilgili konuşmamak gerektiğini dile getirmiştir. Filozof için o alanla ilgili konuşmamak, o alanı yok saymak değildir. Wittgenstein'in dil tanımlamasında dönemler arası farklılıklara değinilmiştir. Dil alanında önce sembolik dili kabul ederken daha sonra gündelik dili savunmuştur. Bu düşüncenin hem felsefeye hem de dilsel alana olan etkisi ve değişimi bu çalışmada ön planda tutulmuş ve betimlenerek anlatılmıştır. Aynı zamanda eserlerin daha kolay anlaşılmasında özgün örneklendirmelere yer verilmiştir. Sonuç olarak bu makalede Wittgenstein'in hayatı, hapsolan dili ve topluma iade edilen dilini sırasıyla anlatılmaya çalışılmış ve savunulan dillerin maddeler halinde karşılaştırılması yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Analitik Felsefe, Gündelik Dil, Mantıkçı Pozitivizm, Metafizik, Sembolik Dil.*

Hayatı

Wittgenstein kendi düşüncelerini ortaya koyarken Frege ve Russell'dan etkilenmiştir. Analitik Felsefe'nin kurucusu olan Frege ve Russell'ın oluşturduğu mantıkçı pozitivizm geleneğine Wittgenstein hem ayak uydurmuş hem de kendine farklı bir yol çizmiştir. Eleştirel görüşlerinin temsili Tractatus Logico-Philosophicus eserinde görülmektedir.¹⁸⁰¹ 1922 yılında kaleme aldığı Tractatus eseri ile ölümünden sonra 1953 yılında yayınlanan Felsefi Soruşturmalar (Philosophische Untersuchungen) eseri arasında savunulan düşünce farklılığından dolayı Wittgenstein'ı, 1.Dönem Wittgenstein ve 2.Dönem Wittgenstein olarak inceleneyecektir. 1.Dönem ve 2.Dönem görüşlerine değinmeden önce hayatına bakılırsa ;

Josef Johann Ludwig Wittgenstein, 26 Nisan 1889'da Viyana'da doğdu. Avusturyalı bir çelik üreticisinin oğlu, çok yetenekli sekiz kardeşin en küçüğüydü. Berlin'de iki yıl makine mühendisliği öğrenimi gördü. Daha sonra mantığa ve felsefeye yönelen Wittgenstein Birinci Dünya Savaşı'nda Avusturya ordusuna yazıldı, savaş boyunca mantık ve felsefe notları tuttu.1919'da toplum hayatına döndükten sonra babasından miras kalan serveti dağıttı; aşırı sade ve tutumlu bir yaşam biçimini benimsedi .Öğretmenlik ve bahçıvan yamaklığı yaptı, müzikle ilgilendi.¹⁸⁰²

Wittgenstein ilk döneminde *felsefenin tüm sorunlarına cevap verdim* düşüncesiyle felsefeden uzaklaşarak öğretmenlik hayatına atılmıştır. Öğretmenliğe başladığı zaman Wittgenstein aslında felsefi problemlerin çözümünün o kadar kolay olmadığını idrak etmektedir. Böylelikle Wittgenstein'in hayatının ikinci basamağı, öğretmenlik yaptığı dönemde başlar. Wittgenstein'in çözmesi gereken temel problemler nelerdir?

Wittgenstein'in 1. ve 2. döneminde çözüme kavuşturması gereken temel problemler aynıdır ama temel problemlere bulduğu çözümler farklılık göstermektedir. O her iki kitabında da 'felsefenin

¹⁸⁰⁰ Çankırı Karatekin Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

¹⁸⁰¹ Zeki Özcan, *Dil Felsefesi 1* (İstanbul, Topkapı: Sentez Yayıncılık, 2014), 1:216.

¹⁸⁰² Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba (İstanbul: Metis Yayınları, Mayıs 2016), 3.

çözülmemiş problemleri vardır ve felsefenin üzerinde durduğu doğrular hala yanıtlanamamıştır’ diyerek işe başlar. O, *Bir cümle nasıl anlamlı olur?*, *Dilin yapısı nedir?*, ve *Anlam nedir?* sorularına iki dönemde de cevap aramaya çalışmıştır.

Hapsolan Dil

Wittgenstein dil felsefesi alanında ilk düşüncelerini *Tractatus* eseriyle bugüne ulaştırmıştır. 20.yüzyılda bir dönüm noktası olan bu eser mantıkçı, bilimsel ve neo-pozitivizm doğrultuda yazılmıştır. Wittgenstein diğer analitik filozoflar gibi metafiziği bu eserde reddetmekten ziyade sadece onu devre dışı bırakmıştır. Çünkü felsefenin sorunları vardır ve bu sorunları devre dışı bırakmak yani felsefeden ayıklamak gerekir. Bu sorunları gidermeye çalışırken dil felsefesine değinmeden edememiştir. Bir dili analiz ederek bilebilme çabası için o dil, felsefe hatalardan arındırılır ve felsefenin alanı hatlardan soyutlandığı taktirde bilinebilir. Wittgensitein’a göre dil felsefesi yapmak amaç değil felsefedeki sorunları gidermek için araçtır. Aynı zamanda *söylenebilir olanla söylenemez olan* arasında ayırım yapmıştır ve felsefede soyut alanı olan pek çok şeye sınır çizilmiş bir felsefe tanımlamaya çalışmıştır.

Wittgenstein dil analizlerine başlarken öncelikle içinde yaşanan dünya ve şeyler arasındaki ilişkiyi tanımlar. İşte bu noktada “Dünya’yı dünya yapan özellikler nelerdir?” sorusu gündeme gelir.

- 1* Dünya, olduğu gibi olan her şeydir.
- 1.1 Dünya olguların toplamıdır, şeylerin değil.
- 1.2 Dünya olgulara ayrılır.
- 2.01 Olgu bağlamı, nesnelerin (olanların, şeylerin) bir bağlantısıdır.
- 2.011 Şey için özsel olan, bu olgu bağlamının oluşturucu ögesi olabilmektir.¹⁸⁰³

Yukarıdaki tanımlar dikkate alınacak olursa dünya ve şeyler arasında bir bağlantılar kümesi olduğu izah edilebilir. Buna göre var olan ve insani algı alanlarına dayanan, en yalın, en sadece şeyler (nesneler) dir. Tek tek var olan nesnelerin bir araya gelmesi ile olgu durumları oluşur. Olgular ise olgu durumlarının bir araya gelmesi ile oluşur ki olgular da dünyayı oluşturur. Mesela, *ders anlatmak* bir olgu durumuyken, *öğretmen sınıfta ders anlatıyor* denilmesi bir olgudur. En genel kavram olarak dünya çözümlendiğinde en temelde nesnelerin olduğunu söylenebilir. Aynı zamanda dünya ve nesnelerin ilişkisinin tanımlanması ve anlamlandırması için aynı bağlamın içinde düşünmek gerekir. Aralarında bir kopukluk olursa o nesneyi bilmek mümkün olmayacaktır.

Nesne tanımı yapabilmenin en vazgeçilmez noktası o nesnenin gerçekçi niteliklerinden dışsal olanı değil de içsel olanı bilmektir.¹⁸⁰⁴ Çünkü bir nesneyi diğer nesneden ayırt edebilmek için nesnelerin uzayda yer kapladığı alanı (uzamı), rengini ve zamanını bilmek gerekir. Böylece bir nesnenin biçimleri belirlenmiş olur.¹⁸⁰⁵ Biçimleri belirlenen nesneleri bilmenin en önemli kriteri onların belirgin olmasıdır. Mesela, elmanın kırmızı - yeşil olması, tatlı - ekşi olması, masanın üstünde -altında olması nesneler arasındaki farklılığı da bilmeyi sağlar. Bunu bilmek gerçeklik ilkesi için de önemli bir anekdottur.

Analitik felsefenin öne çıkan görüşlerinden biri de gerçekliği olgulara ve algılara dayandırmasıdır. Yani gerçek olan deney ve gözlemle test edilebilirken duyuların kapsama alanının başlığı altında olması gerekir. Buna göre Wittgenstein ‘da :

- 2.04 Varolan olgu bağlamlarının toplamı, dünyadır.
- 2.05 Varolan olgu bağlamlarının toplamı, hangi olgu bağlamlarının varolmadığını da belirler.
- 2.06 Olgu bağlamlarının varolmaları ve varolmamaları, gerçekliktir.
- (Olgu bağlamlarının varolmasına da olumlu, varolmamasına olumsuz bir olgu deriz.)¹⁸⁰⁶

¹⁸⁰³ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 15.

¹⁸⁰⁴ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 17.

¹⁸⁰⁵ Wittgenstein, *a.g.e.* 21.

¹⁸⁰⁶ Wittgenstein, *a.g.e.* 21.

Yukarıdaki özelliklerden yola çıkarak, kişinin sınıfta olma hali, aynı zamanda sınıfın dışındaki tüm alanlarda olmadığını da söylemektir. Var olan olgu durumları ile bunların dışarıda bıraktığı var olmayan olgu durumlarının toplamından oluşan bütün, gerçekliği verir. Tractatus eserinde Wittgenstein gerçekliği sadece olguların bağlamlarında görmez. Bununla birlikte gerçek olanın anlamla var olma bağlantısını da inceler.

2.63 Toplam gerçeklik, dünyadır.

2.12 Tasarım, gerçekliğin bir taslağıdır.

2.131 Tasarımın öğeleri, tasarımın içinde, nesneleri karşılar.

2.21 Tasarım, gerçeklikle uyur ya da uyumaz; uygun ya da uygunsuz, doğru ya da yanlıştır.

2.221 Tasarımın ortaya koyduğu anlamlıdır.¹⁸⁰⁷

Buna göre tek tek var olan nesnelerin oluşturduğu olgular, tasarıma karşılık gelir. Mantıksal olarak, olgular betimlenebiliyorsa bir taslağı olur ve o betimlenen nesneyle uyuyorsa doğrudur. Aynı zamanda bu betimlenen olgu doğru ise anlamlıdır ve anlamlı olan gerçeklikle bire bir örtüşen şeydir. O zaman gerçek olan dünyaya ait ise anlamlı olana dünyanın sınırları içinde kalandır. Bu sınırların dışında kalan anlamsız olduğuna göre anlamlı olana çizilmiş bir sınır vardır. Anlamlı olanın bir diğer özelliği de doğrulanabilir olmasıdır. Mantıkçı pozitivistten gelen bu etkiye göre Wittgenstein'a göre anlamlı doğrulama yöntemi ikiye ayrılır.

1- Doğrudan Doğrulama : *Yusuf'un gözleri yeşildir*, denildiğinde bu herkes tarafından doğrulanabilir bir önermedir. İnsanların beş duyu organıyla algılandığı şeyler bu alanın içerisinde.

2- Dolaylı Doğrulama : Bir şey şuan algılamış olmasa da daha önce birilerinin tanıklığı sonucu algılanmış olan şeylerdir. *Yusuf'un doğum günü 6 Ekim'dir* söylendiğinde birileri o an orada olmasa da bunu dolaylı olarak biliyordur.

Böylece anlamlı olan dünyayla sınırlandırıldığına göre anlamsız olan nerededir? Anlamsız olan nasıl düşünülecektir?

Bir şeyin anlamlı olması o şeyin tasarımının olgu bağlamlarına paralel kurulabilir olmasıdır. Tasarımı oluşan şeyler dünyayı temsil eder ve dünya, doğru düşüncelerin toplamından başka bir şey değildir.¹⁸⁰⁸ Bir şeyin düşünülebilir olması için hem mantıklı hem de olgu durumunun olanağını içermesi gerekir. Anlamsız olan, düşüncenin üstünde olan bir şeydir. Nesnel olarak var olan bir elmanın düşünceye konu olmasında devreye mantık girer. Mantık, nesnenin tasarımını yaparak o nesneyi düşünceye konu edebilir. Buna göre düşünce nasıl dile getirilir?

Wittgenstein olgular ve dünya arasında nasıl mantıksal bir ilişki söz konusuysa dil ve dünya arasında da mantıksal bir ilişkinin varlığının kaçınılmaz olduğunu vurgular. Tractatus eserinde Wittgenstein dili tamamıyla betimleyici, dış dünyayı betimleyen bir bütün olarak ele alır. Ona göre dilin kendisi sadece dış dünyayı betimlemektedir. Dil alanında :

3.2 Tümcein içinde düşünce öyle dilegelebilir ki, düşüncenin nesnelerini, tümce-iminin öğeleri karşılar.

3.201 Bu öğelere "yalın imler", tümceye de "tam çözümlenmiş" diyorum.

3.202 Tümcede kullanılan yalın imlere ad denir.

3.203 Ad nesneyi imler. Nesne, onun imlemidir. ("A" ile "A" aynı imdir.)¹⁸⁰⁹

Yukarıda kullanılan tümce (cümle) , im (işaret) ve ad arasında birbirini gerektiren bir irtibat vardır. Nesnelere karşılık gelen en yalın kavram, ad'dır. Bir nesneyi anlatmak için öncelikle o nesnenin dildeki karşılığı olan adı bilmek gerekir. Nesnelerin bir araya gelmesi ile isimler zinciri olan temel önermeler oluşurken, temel önermelerin anlamlı olarak bir araya gelmesi ile

¹⁸⁰⁷ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 23-27.

¹⁸⁰⁸ Wittgenstein, *a.g.e.* 27.

¹⁸⁰⁹ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 31.

önergeler oluşmaktadır. Bu önermeler de dili meydana getirir ki bir dili çözümleme yoluna gidildiğinde en yalın kavram olan, adlara geri dönecektir. Adeta dil bir döngüsel sürece tabii tutulmuştur.

Wittgenstein'in dil alanını daha da irdelediğinde ve dili analiz ettiğinde adlar önemli bir konu olarak gün yüzüne çıkar. Çünkü nesneyi imleyen adın aynı zamanda yalın bir im olduğu vurgulanır. Bir cümledeki imlerin karmaşık ve yalın im olması, o cümlemin dille ilgili sorununu ortaya koyar. İmlerden yalın imin olanağı istenildiği zaman anlamın da belirginleşmesi istenilir.¹⁸¹⁰ Bir ifadenin dile getirilmesi ve anlamlı olması, yalın ime kadar çözümlenebilmesiyle paralel bir ilişkiyi gerektirir. Ama genel olarak bugün veya yarın günlük dilde bir şey aktarılırken dilin, dilbilimsel kurallarına uygun söz dizisini dikkate alınmaktadır. Bu da cümle olarak tanımlanmaktadır. *Ağlayan kek yemedim* veya *dağın eteklerinde toplandık* bir cümleyken, anlamdan yoksun bir cümledir. Buna göre her cümle, anlamlı cümle değildir. Yani bir cümlemin anlamlı olması için dış dünyadaki şeylere karşılık gelmesi gerekir ki, Wittgenstein bunu önerme olarak tanımlar. Bir çocuğun şeker yemesi veya bir kadının kitap okuması, anlamlı bir cümle yani önermedir. Çünkü bu söylemin dış dünyada resmedilmeye uygun karşılığı mevcuttur.

Önergelerin doğru olup – olmaması temel önermelerin dış dünyaya karşılık gelip - gelmemesini belirler. Eğer temel önermenin karşılık geldiği bir olgu durumu yoksa, o zaman o önerme yanlıştır. Bu durum sadece iki alanda esneklik gösterebilir. Her zaman doğru olan ve deney öncesi bilgi zemini var olan a-priori önermelere, totolojiler denilmektedir. Bu önermeler doğru olmakla birlikte dünya hakkında hiçbir şey söylememektedirler. Her zaman yüklem özneyi yeniler, tekrar eder. Mantık ve matematiksel önermeler bu alanın içerisindedir. Totolojinin tam tersi olarak her durumda yanlışlık bildiren önermelere ise çelişkiler denir. Ama bir şeyin çelişik olabilmesi için özünde daima bir totolojik zemini olması gerekir ki o totolojik önerme değillendiğinde ise çelişik bir önermeye imkan tanınabilmelidir.

Mantığın üzerinde durduğu iki alanı hep bir şeyleri yeniden dile getirmekle meşguldür. Yani bir şey söylemeye çalışırken aslında hiçbir şey söylemez. Ama bu mantığın yanlış olduğu anlamına da gelmez. Bu önermeler bir cümlemin sonunda kullanılıyorsa en baştaki cümleye bakmak gerekecektir. Eğer baştaki yargı, anlamlı ise o önerme doğru anlamsız ise o önerme yanlış olacaktır. *Masanın üstünde ki kalem kırmızıdır* veya *öğrenci, öğretmen olmayandır* denildiğinde en baştaki cümle bir gerçekliğe karşılık gelir ki bu önerme olabilir ve o önermeden yola çıkarak doğru veya yanlış yargısına ulaşılır. Buna göre bir cümlede totoloji ve çelişkiler geçiyorsa onların etkisiz elaman olduğunu söylenmelidir.

“Tümcenin özünde, bize yeni anlam iletmesi yatar.”¹⁸¹¹ Wittgenstein 1. Döneminde savunduğu genel tezi, a posteriori önermeler kullanmanın dilin işlevine ve anlamına daha uygun olduğudur. Mantığın sadece a posteriori alanın konusu olduğunu yani simgesel bir mantık anlayışından bahseder. Bu yüzden Russell ve Frege'nin mantık tanımlarının yanlış olduğunu söyleyerek onları eleştirmiştir. Çünkü, tümce olasılık değil olanak bildirir. Wittgenstein aynı şekilde genel olan ve olanak bildirmeyen her türlü tümel durumlara bir sınır çekilmiştir. Sınırın dışında kalan alanın yanlış olduğu kanıtlamaya olanak vermediği için hakkında konuşmak muğlaklıktır. Dil ve mantık bu alandan uzak durmalıdır. Mantığın tek görevi dünyayı betimlemektir. “**Tractatus**’a göre mantık son analizde dünyanın en basit öğelerinin ve lingüistik sembollerinin incelenmesidir. **Tractatus**’un mantığı, en basit objelerin ve adların mantığıdır; olguların ve bileşik önermelerin analizi değildir.”¹⁸¹²

¹⁸¹⁰ Wittgenstein, *a.g.e.* 31.

¹⁸¹¹ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 53.

¹⁸¹² Özcan Zeki, *Dil Felsefesi 1*, 1: 247.

Ona göre mantığın görevi dil ve dünya arasındaki bağlantıyı kurarak betimleme yapmaktır. Aynı zamanda felsefeyi özne olandan ve psikolojizmden uzak tutmaya çalışır. Felsefenin asıl alanı, dünyayı oluşturan olgu durumlarıdır.

6.421 Açık ki, Etik söylenmeğe gelmez.

Etik aşkıdır

(Etik ile Estetik birdir.)¹⁸¹³

Tanrı, iyi, güzel, hoş, estetik, ölüm vb. konularda dilin anlamını karşılayacak şeyler yoktur. Kullanmamız gereken dili yani gündelik dili anlamlı tanımına uygun olacak şekilde kullanılmalıdır. Wittgenstein anlamın nesnel olduğu kabul etmesi yeni bir kapı açar ki bir şeyin adı nesnel ise o kavramın başka bir dile çevrilmesi mümkün müdür? Bir kavramın Türk dilinde elma olması, başka dilde apple olması farklılık yaratmamaktadır. Çünkü kavramların işaret ettiği nesneler aynıdır. Anlamın nesnelliği, evrenselliğini olanaklı kılar. Çeviri yapılırken tümceyi değil öğelerini çevirmek gerekmektedir. Ona göre simge ve tanımların tüm dillerde aynı şeyi ifade etmesi çeviri faaliyetinde dilin gerçek anlama işaret etmesini mümkün kılar.

Kısacası, insan nasıl karmaşık bir yapıya sahipse dilde karmaşık bir yapıya sahiptir. İnsan gündelik dili kullanırken bazen anlamın neye karşılık gelmediğini bilmeden kullanır. Bu yüzden kullanılan kavram, saçma olmaktan başka bir kalıba sokulamaz. Aynı zamanda felsefe de bu saçmalıklarla doludur. Felsefenin yapması gereken şey bu saçmalıklara karşı kapısını kapatmak ve üzerinde konuşulabilecek şeyleri çatısı altında toplamaktır. “Üzerine konuşulamayan hakkında susmalı.”¹⁸¹⁴ Wittgenstein bu cümleleri ile felsefenin sorunlarını çözdüğünü düşünerek, eserini tamamlar ve felsefenin dil alanına nokta koyar.

Topluma İade Edilen Dil

Wittgenstein, *Tractatus* eserini yazdıktan sonra öğretmenlik yapmaya başlar. Öğretmenlik yaptığı zamanda anlamın söylediği kadar nesnel olmadığını ve dilin, dünyanın üstünde bir güce sahip olduğunun farkına varır. Bu yanlışlarını telafi etmek için rotasını dile çevirir ve dilin sorunları gidermekte araç değil, amaç haline getirilir. O dildeki hatalardan arınmak için, Felsefi Soruşturmalar eserini oluşturacak notlarını tutar ancak kitabı çıkarmaya bedeni müsaade etmez.

Bu girişim Wittgenstein’in 29 Nisan 1951’deki ölümüyle yarım kalmış, kitabı yayımlama işini 29

Ocak 1951 tarihli vasiyetiyle eserinin mirasçıları tayin etmiş olduğu Elizabeth Anscombe ve Rush Rhees üstlenmiştir. Üçüncü mirasçı Georg Henrik von Wright ise sağlık nedenleriyle *Felsefi*

Soruşturmalar’ın yayıma hazırlanışına katılamamıştır.¹⁸¹⁵

İlk basımı 1953 yılında çıkan eser Wittgenstein’in ikinci kimliğine kavuşmasını sağlayan bir eserdir. Ona göre, felsefede cevaplanması gereken sorular aynıdır ancak bu sefer verdiği cevaplar, *Tractatus*’taki cevaplarını değilleyecek düzeydedir. İki bölümden oluşan Felsefi Soruşturmalar eserinde asıl mesele, dil oyunlarıdır. Çünkü dil, dil oyunlarından oluşan bir bütündür.

Tractatus eserinde dil, dünyayı betimleme işlevinden başka bir işleve sahip değildir. Ancak birinci kısımda Wittgenstein, dilin dünyayı betimleme işlevinin sadece ilkel dillere mensup kişiler tarafından kullanıldığını ve dilin bir şeye karşılık gelmenin çok ötesinde, birden fazla işleve sahip olduğunu savunmuştur. Bir ifadeyi karşı taraftaki kişiye ya da kişilere anlatırken, noktalama işaretlerine ve vurgulara dikkat edilmesini savunmuştur. Çünkü noktalama işaretleri devreden kaldırıldığında anlam, ipi bırakılan bir uçurtma gibi oradan oraya savrulup, yeni anlamlara *merhaba*, diyecektir. Uçurtma nerede konaklarsa konaklasın, kimde misafir kalırsa kalsın, aynı kişiye bile geri dönse, hep yeni bir uçurtma olacaktır. Buna göre zamandan zamana,

¹⁸¹³ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 167.

¹⁸¹⁴ Wittgenstein, *a.g.e.* 173.

¹⁸¹⁵ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev.Haluk Barışcan (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2017), 9.

mekandan mekana, kişiden kişiye, önceki benlerden şimdiki bana kadar anlam aynı kalmayacaktır.

Sürekli değişen bir anlam ve anlamın işaret ederek bize öğrettiği şeyler, topluma da bu oyun sahnesinde roller vermiştir. Çünkü bir şeyin anlamını öncelikle ailemizden, arkadaşlarımızdan, okuldan ve diğer unsurlardan öğrenebiliriz. *Hayriye seksek oynamayı ablasından, ablası kuzeninden, kuzeni, arkadaşının ablasından ve kuzenin arkadaşının ablası, evlerine gelen misafirden öğrenmiştir.* Bunu daha da gerilere götürmek mümkün ama dikkatimizi çekmesi gereken husus, anlamın bir zincirler silsilesi olduğudur. Anlam sözcüklerden oluşur. Anlamı oluşturan sözcüklerin çağrışımı neye göre belirlenir?

Sözcüklerin bu işaret ederek – öğretiminin sözcük ile şey arasında çağrışımsal bir bağlantı kurduğu söylenebilir.¹⁸¹⁶ Zincirler silsilesinde ise, seksek denildiğinde gözümüzde bir şey canlanıyor olması o kişilere has olan anlamın işlevidir. Her anlam bağlamında işlevseldir. Aynı kişilere, bir fıkrayı önce iş yerinde daha sonra evde anlatıldığında gelen tepkilerin birbirinden farkını gözlemlenebilir. Kişiler kendini rahat hissettiği mekanda, kendi kişiliğini daha rahat sergileyebilirken iş yerinde bir ciddiyet söz konusu olduğu için yüzündeki ciddiyet maskesini çoğu zaman kaldırmaya gücü yetmeyecektir ve istenilen tepki gün yüzüne çıkmayacaktır. Hem fıkrayı anlatan kişinin anlatım tarzı hem dinleyenin o andaki tepkisi hem de bağlama göre anlam yeniden doğar.

Anlamın sürekli yeniden doğması diller arasındaki anlamsal farklılığı mümkün hale getirir. Arabistan'dan, Türkiye'ye gelen bir turiste *seksek* denildiğinde, büyük ihtimal kavramın bir oyuna karşılık geleceğini bilemez ve farklı tepkiler verebilir. Buna göre evrensel bir anlamdan söz etmek imkansız hale gelir. Çünkü *seksek* kavramının karşılık geldiği oyunun kuralları bilinmediği sürece yani o oyuna hakim olunmadığı sürece o oyun hakkında konuşulamaz ve asıl anlamını bilinemez. Bu farklı dillere uyarlandığında, *apple* kavramını kullanmak onun bir elmaya karşılık geldiğini bilerek kullanmayı içerir. Yani yabancı bir dile hakim değil iseniz ve o dilin kullanım bağamlarını bilinmediği gibi anlamını da bilinemeyecektir. İşte bundan dolayı çeviri faaliyetlerinin sağlamca yere basan ayağı tökezlemiştir ve çeviri olan eser, mutlak olandan payını alır ancak onun birebir kopyası olamaz.

Kavramlar aynı değil, sadece belli noktalarda benzer olarak tanımlanmıştır. Ancak sözcüklerin kullanımının betimlerini böyle birbirine benzeştirmekle, kullanımların kendileri arasındaki benzerlik arttırılamaz! Çünkü, görüldüğü gibi, aynı nesneler bile farklı renkle işlevle birbiriyle aynı olmaktan çıkmıştır.¹⁸¹⁷ Hem sözcüğü yerinde kullanmak hem de bağlamında kullanımı önem taşımaktadır ki, anlam sabit olmadığı için zor anlamlandırmak bir süreçtir. Anlam sözcüklerden oluşuyorsa bu durumda dil nedir?

Dil, dil oyunlarından oluşur ve oyunlar arasında belli noktalarda benzerliklerden sınıflandırma yapılan bir bütündür. Dilin, tümceleri ve adları arasındaki ilişki bir anlam ilişkisidir. Anlam ise her tanımında yeni bir tanıma imza atan, yerinde duramayan, hep farklı kalemlerden çıkan, durağan olmayan bir şeydir. Anlamın süreçle olan kardeşliği de onun elle tutulmasına engel olmaktadır. Dilin süreçle kardeşliği ne demektir?

Süreçteki dili, Wittgenstein alet kutusu ve aile benzerliklerinden yola çıkarak anlatır. Bana göre Wittgenstein'in tanımladığı dil, *çantaya* benzer. *Çanta*'nın çatısının altında; el çantası, bilek çantası, gelin çantası, makyaj çantası, evrak çantası, omuz çantası, kova çanta, sırt çantası, silindir çanta vb. çeşit çeşit çantalardan bahsetmek mümkündür. Ancak hepsinin birbiri ile benzer yanlarının (tutulacak yerinin olması, içine bir şeyler koyulabilir olması, fermuarı olması, çıtçıtlı olması, bölümlerden oluşması, taşınabilir olması vb.) olduğunu söylemek yanlış olmaz. Çanta çeşitlerine bakıldığında benzer yanları vardır ama biri diğerinin kopyası değildir. Aynı

¹⁸¹⁶ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 25.

¹⁸¹⁷ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 27.

şekilde dillerinde birbirleriyle benzer yanlarının olduğunu söyleyebiliriz ama birbirinin kopyası olduğunu söyleyemeyiz.

Çantalarından yola çıkarak, altını çizmemiz gereken diğer nokta, işlevler konusudur. *Sırt çantası*'nı günümüzde kullananları dikkate alacak olursak : *Afife, sırt çantasını kitaplarını taşımak için – Mevlüt, seyahat etmek için – Fatih, laptop taşımak için – Efide, erzak taşımak için – Ayşe oyuncaklarını koymak için* vb. kullanıyorlar ama bir olan çantanın herkesin kullanım şekline göre işlevinin değiştiğini görülmektedir. Dilde kullanılan kavramlar da çeşitli işlevlere sahiptir. Aynı cümlenin uzandığı yol bile farklılık göstermektedir ki anlamın nesnelliğini sarsan diğer can alıcı yer de burasıdır. *Sinem, lütfen!*, kızgınlık, yalvarma, özür dileme, rica etme ve birçok anlamı ifade edilir. Dilin işlevi tek zeminden kaldırılıp, çoğulcu anlam alanına özgür bırakılmıştır. Sadece kavramlarla değil kişilerin jest ve mimikleri de onların durumlarını anlamlandırabilmeyi sağlamaktadır.

Geleneksel olarak *başımız ağrıdığı*nda genellikle yemeni veya uzun bir kumaşla başımızı sıkı bir şekilde bağlanmaktadır. Öyle birini görüldüğünde öğrenilen şeylere uygun yani *başı ağrıyor* etiketi yapıştırılabilir. Bu yanlış bir çıkarım değildir ki jest ve mimiklerini okuyarak da anlaşılabilir ki, o kişinin eli başını ovar şekilde sürekli baş çevresinde gezdirmesi, halsizliği ve agresifliği kişinin yüzünden harita gibi okunabilir. Dilin işlevi, sandalyede oturan tek bir zeminden kaldırılıp, çoğulcu anlam alanına serbest bırakılmıştır. Yani belirli dil, artık belirsiz hale gelmeye başlamıştır. Dili biz hangi amaçlarla kullanırız?

“‘Dilin amacı düşüncelerin ifade edilmesidir.’-O halde her tümcenin amacı da bir düşünceyi ifade etmek herhalde.”¹⁸¹⁸ “Dilde düşündüğüm zaman, dilsel ifadelerin yanı sıra bir de ‘karşılıklar’ geçmez aklımdan: aksine, dilin kendisi düşünmenin taşıdır.”¹⁸¹⁹ Dilin bir diğer işlevi insanlar arasındaki iletişimi sağlamaktır. Bir şeyler istenildiğinde veya dile getirildiğinde, karşısındaki kişi genellikle onu bütünsel anlar. *Yusuf, okul çantasını hazırla!*, diye seslenildiğinde, Yusuf’a kalemini, silgini, kitabını ve defterini unutma, denilmeyecektir. Çünkü o çocuk bir çantanın daha önce nasıl hazırlandığını bildiği için genel olana yönelir ve tikelleri söylemek gereksiz bulunur. *Su getirir misin?*, emrini duyulduğunda bir suyun avuçla servis edilemeyeceğini kestirebiliriz ki bir bardağa doldurulan suyu isteyen kişiye ikram ederiz. Buna göre dili ve dilin kullanım alanını biliniyorsa, düşünce dile çok rahat getirilecektir. Dil burada vazgeçilmez bir yapı taşı olarak görevini yerine getirir.

Dile getirilenleri öğrenmek hem kullanıma hem de Ad’a bağlıdır. Bağlamından bağımsız ad veya tümceler yoktur ki o tümceyi kullanan insanın dili olmazsa, tümce de olmaz im de. Artık insanı da dil alanına davet eden Wittgenstein felsefeyi hapsedtiği odanın zincirlerini kırmıştır. Çünkü insan, madde ve ruhtan oluşan bir varlık olduğuna göre, maddi olarak birkaç noktada benzerlikleri olsa da manevi alanda her insan kendine sahiptir. Bu da demek oluyor ki anlamdaki rolü kabul eden insan artık anlamı doğaya serbest bırakabilir, anlama bitmez tükenmez temiz sayfalar açabilir. 2. Dönem Wittgenstein,, hapsolan dili savunan Wittgenstein’a zıt olmakla birlikte, Frege’yle de uyuşmamaktadır. Frege’ye göre sınırları belli olan yani nesnel alanın dışında olan felsefeye dahil değildir ki felsefe hapsedilen bir şeydir. Wittgenstein felsefeyi topluma geri iade ettiği için, toplumdaki insanı göz önünde bulundurur. Buna göre önemli olan insanların teorideki söylemleri değil, pratik olan yani eylemleridir. İnsanın eylemleri sayesinde karşı taraf onu anlamaya çalışır ve toplum, bir insanın eylemine göre ona roller verir, onu etiketlemeye çalışır. Aynı zamanda bir insanı, o insan gibi tanımlamak isteniliyorsa, empati yapmak gerekir. Empati yapılmalıdır ki ruhsal durumları da zihninde canlandırabilsin.. Peki insan eylemlerini, kendi mi ister?

Bir insan bir eylemde bulunurken iradesinin hangi ellerde olduğu dikkat çekmelidir. Eylemde bulunurken kendi istemim ve başkasının zorla dayattığı istem arasındaki uçurum, beni ve anlamı

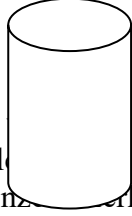
¹⁸¹⁸ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 156.

¹⁸¹⁹ Wittgenstein, *a.g.e.* 125.

büyük ölçüde etkileyecektir. Ama felsefe de eylemler de istemli hareketler olmak zorundadır. Felsefe kişiye neyi kazandırır?

Bir felsefe sorununun şekli şudur: “Yolu bilmiyorum.”¹⁸²⁰ Bu demek oluyor ki, ortada bir yol var önce onun farkına varmalıdır. Çünkü ortada bir sorun varsa asıl mesele, o sorunu çözmek değil çözülecek sorunu, problemi tespit etmektir. Problem tespit edilmediği sürece, çözüme kavuşturulamayacaktır. Felsefe de öncelikle dilden kaynaklanan sorunları tespit etmelidir. Felsefedeki hedefin ne?-Sineğe sinek hokkasından* çıkış yolu göstermektir.¹⁸²¹ Problemi çözdükten sonra o yolda tökezlemeden nasıl yürüneceğini gösterir ama herkesin yolu aynı olmadığı için herkes kendi yolunda tökezlemeden yürümenin deneyimleriyle bir hayat mücadelesi verir. Burada ortaya çıkan durumu egzistansiyalist filozofların düşüncelerine benzetebilir.

Egzistansiyalist filozoflar, modern dünyanın metaa haline gelmesi ile insanın da metalaşmasına karşı bir tepki olarak insanın tekrar insanlığına kavuşması için çıkış yolu gösterirler. Ama çıkış yolunu gösterirken de *kimseye zorla sen bu yolda yürüyeceksin* demezler. Çünkü insan olmayı belirleyen şeylerden birinin de özgürlük olduğunu söylerler. Özgür olan insana çıkış yolu gösterir ve o yolda yürüyüp- yürümeyeceğini insan iradesine bırakmak zorunluluğunu savunan, düşünürlerden oluşur. Wittgenstein’in da bahsettiği felsefe bence böyle bir şeydir.



Yukarıdaki şekil de insan anlamının neye özgürlüğünün kapıları aralanabilmektedir. *Şekil size neyi çağırıştırıyor*, sorusuna gelene kadar farklılık gösterebilir. Çöp kovası, tabure, rulo kağıt, su bardağı, kalemlik vb. benzeri şeylerle karşılaşabiliriz. Çünkü anlam insanları farklı bulvarda yürütecek güce ve çağrışıma sahiptir.

Kısacası, Wittgenstein bu eserinde mantıkçı pozitivistlerden ve birinci dönemdeki kimliğinden daha farklı bir anlayışı yeniden gün yüzüne çıkarır. Söylenemeyene çizdiği keskin sınırının dışında kalanları geri felsefeye dahil eder ve o alanın kanıtlanamasa da anlamlı olduğunu anlatmaya çalışır. Metafizik, ölüm, Tanrı, özgürlük, sevgi, erdem ve adalet gibi pek çok kavram anlamlı hale gelmiştir. Dildeki sorunların asıl nedeninin onlar olmadığı anlaşılmıştır ve felsefenin temeline psikolojik insan yerleştirilmiştir. Anti-psikolojist tavrını da geride bırakan Wittgenstein, dili kullanan insanın, dilde belirleyici unsur olduğuna değinir. Nesnel felsefeden, öznel felsefeye giden bu uzantı, felsefe oyununa dahil olan oyuncuların hem sayısını artırmış hem de onlara paha biçilmez roller vermiştir. Anlam, hem zamana hem mekana hem dili kullanan kişiye hem de kullanım şekline göre değişiyorsa, felsefe sisli bir yolda bulanık bir anlamı aramaya çalışan ama mutlak anlamda bulamayan bir filozofun yolculuğudur. Buna göre, her filozof kendi yolunda yürüyecektir ki bir yol değil binlerce yol, binlerce yöntem ve binlerce felsefe var olmaya devam edebilsin. Wittgenstein binlerce felsefenin olabilmesi için iki dönemde de hem sorularını sormuş hem de felsefeye meşruluk kazandırmıştır. Felsefeye sorulan üç soruya zemin niteliğinde cevaplar vermiş ve gündelik dili başının tacı yapmıştır.

¹⁸²⁰ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 69.

* Sinek hokkası (Fliegenglass): Wittgenstein’in muhtemelen çocukluğundan bildiği, sinekleri çekmesi için içine ballı su konan, içeri bükük dar ağızla mürekkep hokkasını andıran şişe. Bu dar ağızdan şişeye giren sinek tekrar aynı yolu bulup dışarı çıkamaz.-ç.n.

¹⁸²¹ Wittgenstein, *a.g.e.* 121.

Wittgenstein'in Hapsolan Dili ve Topluma İade Edilen Dili'nin Karşılaştırılması

Wittgenstein'in Tractatus eseri ve Felsefi Soruşturmalar eserinin genel görüşlerini kısaca maddeler halinde sıralarsak aradaki keskin çizgiyi daha net görülebilecektir. Buna göre:

- 1.Dönemde dilin tek bir görevi, dünyayı betimlemektir. Dil sadece dünyayı resmettiğinde amacına uygun kullanılır. Dilin tek işlevi, betimlemektir.
- 2. Dönemde dilin işlevi değil, işlevleri vardır. Dil çoklu bir bağlama göre çoklu anlamlara işaret eden bir şeydir.
- 1. Dönemde sembolik dile önem verilir.
- 2. Dönemde gündelik dil önem kazanır.
- 1.Dönem dil, mantıksal analize tabi tutularak ortaya çıkar. Mantıksal kurallara uygun olmayanın hem dilde hem de felsefede yeri yoktur. Çünkü, o alanın üzerine konuşmak anlamsızdır.
- 2.Dönem dil, canlı, dinamik ve hareketli bir şeydir. Tam tanımı olmayan ve sürekli zenginleşen bir dilden bahsedilir.
- 1.Dönemde, bir cümle her zaman anlamlı değildir. Önermenin anlamlı olması, işaret edecek bir olguya karşılık gelip-gelmemesine göre belirlenir. Yani dili oluşturan temel önermelerin, dünyayı oluşturan olgu durumlarına karşılık gelmesi önermeyi anlam kategorisine dahil eder. Dahil olmayan önermeler ise anlamsızdır ve hakkında susmak gerekir.
- 2.Dönemde, bir şeyin ne olduğu neliğine, kullanan kişiye, bağlama ve zamana göre değişebilir. Anlamlılık bir şeye karşılık gelmekten ziyade, çoğul ve zengin bir nitelik kazanır. Yani anlamlılık hapsolan dünyadan kurtulmuş ve topluma iade edilmiştir. Nesnel olmayan alanda bile konuşsak, o cümle anlamlı hale gelebilir. Bu durumda, her cümle anlamlı cümle olma niteliğine sahiptir.
- 1.Dönem, anlamın kendisinde arandığı şey gerçekliktir. Yani bir şey gerçekliğe uygunsa doğru veya yanlış yargılara ait olmaktadır.
- 2.Dönemde anlam, insanın yaşama etkinliğine benzer. Her insan yaşamı da eşi benzeri olmayan bir şeydir ki hiçbirisi diğerinin aynısı değildir. Toplumsal genel kabuller iletişimi kolaylaştırır. Genel kabuller, toplumsal uzlaşılı yoluyla sağlanır. Bir şeye *bu kalem* denilebiliyorsa ve kalem denildiğinde o içinde bulunan toplumun üyeleri onu anlıyorsa, genel kabul olduğu içindir. Yani her insan etkinliğinde, toplumun payını da unutmamak gerekir. Kültür de anlamı yoğuran şekillendiren bir niteliğe sahiptir.
- 1.Dönemde bir sözcüğün anlamı, insanı bir şey aramaya kışkırtır ve tek olan anlam aranır. Eğer anlam tek ise evrensel bir dil ve anlamdan söz edilebilir. Buradan yola çıkarak, diller arasındaki çeviri mümkün bir hale gelir ki ne kadar çeviri yapılırsa yapılsın

anlam asla değişmeyecektir. Çünkü sözcüklerin işaret ettiği şey her dilde aynıdır. Anlam ortak olandır.

2.Dönemde bir sözcüğün anlamı, çoğul bir yapıya sahiptir. Çoğul olan anlam ise diller arasındaki çeviri faaliyetlerini olumsuz etkileyecektir. Bir dilde kullanılan bir kavramın, diğer dilde karşılığı aynı değildir. Aynı zamanda yabancı dil öğrenmek ancak o dile hakim olabilmekle imkanı hale gelir. Dilin öğrenilmesinde nesne ve ad tek başına yeterli değildir. Mesela, bir çocuğa oyuncak tavşan verildiğinde, çocuk onu sertliğine, rengine, kulaklarının uzunluğuna ve boyutuna göre farklı açılardan değerlendirmeye tabi tutabilir. Anlam da nereye çekersen oraya gidecek bir yapıya sahiptir. Anlam, dildeki farklılıklardan oluşan zengin bir şeydir.

➤ 1.Dönemde, dili kullanan insanın öznel yanı devre dışı bırakılmış ve anti-psikolojist bir tavır benimsenmiştir.

2.Dönemde ise anlamın özneliği, kelimeleri kullanan ve anlayan insana roller vermiştir. Artık özne felsefeye ve dil alanına dahil edilmiştir ve psikolojist bir dil kabulü oluşturulmuştur. Dili kullanan insan önem kazanmıştır.

SONUÇ

Wittgenstein'in kafasına takılan ve daha önce bu konu üzerinde durulsa da çözümü onu tatmin etmeyen felsefi problemler vardır. Öncelikle bu problemleri gidermek için sorunun nereden kaynaklandığını tespit etmek gerekir. Felsefeden gelen sorunun çözümü için dil felsefesini Tractatus eserinde araç olarak kullanan Wittgenstein daha sonra asıl sorunun kaynağını dil felsefesinde bulur. Yani Felsefi Soruşturmalar eserinde amaç dil felsefesi yapmak ve anlamın genişliğini karşıya aktarabilmektir.

Wittgenstein'nin iki eserinde, savunulan düşüncelerin birbirlerinin tersi olması, Wittgenstein'ı hatalarla anmak kadar basit bir durum değildir. Sorduğu sorulara verdiği cevaplara bakıldığında, aslında felsefeye bir alt zemin hazırladığını görülecektir. Yani yüz yıllardır sorulan sorulara meşruluk kazandırır. Meşrulaşan felsefe daha zengin bir hale gelir. Niçin sorusunu sordüğümüz durumlarda hiç çekinmeden cevap verebilir ve gündelik dili felsefeye iade eder.

Wittgenstein, Analitik Felsefesi'nde önemli bir filozoftur. Hem birinci dönem filozoflarının arasında, mantıkçı pozitivistliği savunması hem de ikinci dönem, dil felsefesini savunması onu dil alanında kilit haline getirir. İkinci dönem, Oxford filozoflarının genel dil felsefe anlayışını savunan Wittgenstein, geçiş filozofudur. Onu çözdüğünüzde, dil felsefesinin iki ayrı anlayışını da çözmüş bulunacaksınız. Sonuç olarak Tractatus eseri ve Felsefi Soruşturmalar eseri onun dil alanında temel yapı taşlarıdır. O kitapları çözen, Analitik Felsefesi'nin kuruluşunu ve saptığı yolu da çözmüş olacaktır.

KAYNAKÇA

Özcan Zeki. *Dil Felsefesi 1*. 1.cilt. İstanbul, Topkapı: Sentez Yayıncılık, 2014.

Wittgenstein, Ludwig. *Felsefi Soruşturmalar*. 4.Baskı. Çeviren Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2017.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. 8. Baskı. Çeviren Oruç Aruoba.
İstanbul: Metis Yayınları, Mayıs 2016.

SARTRE'DA ÖZHENİN, ÖZGÜRLÜĞÜ VE TARAFGİRLİKLE İLİŞKİSİ ÜZERİNE

Hürkan SAVAŞCI*

ÖZET

Sartre'ın varoluşçu felsefesinde ahlaki ve zorunlu bir 'şey' olarak özgürlük, öznenin eylemleri sonucu meydana getirdiği ya da kendi eyleminden bağımsız ortaya çıkan durumlar karşısında iradi bir seçim faaliyetidir. Öyle ki, bu seçim, öznenin kendisini belirlediği gibi diğer özneleri de doğrudan ya da dolaylı bir biçimde belirlemektedir. Öte yandan, özgürlüğün vasıtasıyla meydana gelen her seçim, öznenin yaşantısını şekillendirerek toplumsal/politik/kültürel vb. birer kimlik aidiyeti kazandırmaktadır. Bu aidiyet sonucu özne, pratik ve toplumsal yaşamda zorunlu bir tarafgirlik oluşturmaktadır.

Bu çalışma, Sartre varoluşçuluğundaki öznenin, tarafgir olma durumunun ve seçimlerinin özgürlükle zorunlu bir ilişki içerisinde olduğunu ve bu ilişkinin dayanaklarını göstermeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kavramlar: Sartre, Seçim, Özne, Özgürlük, Tarafgirlik

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Bartın Üniversitesi Felsefe Bölümü.
E-posta: hurkansavasci1@gmail.com

Varoluşçu felsefenin en hayati isimlerinden birisi olan Fransız düşünür Jean-Paul Sartre, neredeyse bütün eserlerinde özgürlük kavramı üzerinde durmuş, varoluşçu felsefi düşüncesini bu kavram ile temellendirmeye çalışmıştır. Tanrı tanımaz bir filozof olarak Sartre’a göre dünyaya bırakılmış olan öznenin kendi varoluşunun öncesinde herhangi bir yaratım söz konusu değildir. Sartre, varoluşunun sebebinin belirsiz olduğu insanı¹⁸²² sorgulamaya girişmiş fakat sadece insanın yapıp-etmelerinin yani genel anlamıyla eylemlerinin temelini araştırmıştır. Bu çalışma Sartre’ın özneye yüklediği anlamdan hareketle, öznenin özgürlük ve seçim kavramlarıyla ilişkisini açıklamayı buradan hareketle de öznenin zorunlu bir tarafgirlik durumu oluşturduğunu göstermeyi hedeflemektedir. Metinde ilk olarak özgürlük kavramı ve öznenin özgürlük ile ilişkisi gösterilecektir. Daha sonra öznenin özünü oluşturma süreci yine özgürlük ile ilişkilendirilerek açıklanacaktır. Son olarak zorunlu bir özgürlükle öznenin, seçimleri ve eylemleriyle kendisini ve başkalarını ne ölçüde belirlediği gösterildikten sonra bu özün tarafgirlikle ilişkisi anlatılacaktır.

Sartre, öznenin varoluşunun gerisinde bir öz olduğu görüşüne karşı çıkararak insan varoluşunun özden önce geldiğini söylemiştir. Buradan hareketle Sartre’da öznenin özü, kendi varlığı ile ilişkili olarak öznenin kendini oluşturma süreci ile ilgilidir. Sartre öznenin varoluşunu ve özgürlüğünü bir ve aynı şeyler olarak değerlendirir. Sartre bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

*“İnsanın özgürlüğü insanın özünden önce gelir ve onu mümkün kılar [...] bizim özgürlük dediğimiz şeyi “insan-gerçekliği”nin varlığından ayırmak imkânsızdır. İnsan, hiçbir şekilde daha sonra özgür olmak için önce olmakta değildir, insanın varlığı ile “özgür oluşu” arasında fark yoktur.”*¹⁸²³

Sartre özgürlüğü varoluşçu düşüncesinin temeline yerleştirmiştir ve ona göre özne varoluşunu ancak özgürlük ile gerçekleştirebilir. Sartre’a göre öznenin eyleyebilmesi için özgür olması gerekmektedir. Bu anlamda özgürlüğü öznenin, eylem ve seçimlerinin önkoşulu olarak görmektedir. Sartre’a göre özgürlük bir mahkumiyettir. Özne, özgür olmaya yani herhangi bir durumda ya da koşulda seçim yapmaya mahkûmdur. Sartre’a göre bu mahkumiyet durumu aynı zamanda bir zorunluluk halidir. Sartre bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: “[...]Zorunludur, çünkü yaratılmamıştır. Özgürdür, çünkü yeryüzüne

¹⁸²² Metinde insan ve özne kavramları yer yer aynı anlamda kullanılmıştır.

¹⁸²³ Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, (Çev: Turhan ILGAZ ve Gaye ÇANKAYA EKSEN), İthaki Yayınları, İstanbul 2011, s.75.

geldi mi, dünyaya atıldı mı bir kez, artık bütün yaptıklarından sorumludur”.¹⁸²⁴ Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere Sartre’a göre özne herhangi bir varlık tarafından yaratılmamıştır, bu durumda özne kendi kendinin -saikivle- belirleyicisidir.

Eylemin temel koşulunun özgürlük olduğunu söyleyen Sartre, özgürlüğü ise önceleyen ve belirleyen herhangi bir şey olamayacağını şu şekilde ifade etmiştir:

“[...] özgürlüğün özü yoktur. Özgürlük hiçbir mantıksal zorunluluğa tabi değildir; Heidegger’ın genel olarak **Dasein**¹⁸²⁵ hakkında söylediği şeyi özgürlük için söylemek gerekir: “Onda, varoluş özü önceler ve ona komuta eder.” Özgürlük kendini edim kılar ve biz genelde, içerdiği sâiklerle, âmillerle ve amaçlarla düzenlediği edim üzerinden özgürlüğe ulaşırız.”¹⁸²⁶

Yukarıda alıntıladığım pasajdan hareketle; Sartre düşüncesinde eylemin temel koşulu özgürlüktür ve özne özgürlük vasıtasıyla eyleyerek özünü belirler, fakat özgürlüğü belirleyen herhangi bir özden bahsetmek mümkün değildir. Sartre bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: “özgürlüğe bir öz bulmanın her türlü umudunu da terk etmek gerekir.”¹⁸²⁷ Bu durumu biraz daha açmak istersek: Sartre’a göre ortak bir özgürlükten bahsetmek mümkün değildir, özgürlük ancak tek tek öznelerin kendilerini belirlediği biricik özgürlüktür, bu nedenle özgürlük bir öz olarak düşünülemez.

Sartre aynı zamanda özgürlüğün ve dolayısıyla öznenin varoluşunun önceden belirlenmiş herhangi bir öze bağlı olmadığını ifade etmiştir. Herhangi bir öze bağlı olmayan varoluş ve özgürlüğün temelinde “hiçlik” vardır. Sartre’a göre özneye kendini bir “iç daralması”¹⁸²⁸ olarak keşfettiren özgürlük, hiç’in varoluşuyla nitelendirilebilir. Sartre özgürlüğün temeli olarak gördüğü hiç’in ‘neliği’ hakkında gelebilecek bir soruya şu şekilde cevap verebileceğini söylemiştir:

¹⁸²⁴ Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, (Çev: Asım BEZİRCİ), Say Yayınları, 2021, s.46

¹⁸²⁵ Heidegger’in ele aldığı *Dasein* kavramı hakkında ayrıca bkz.: Martin Heidegger., *Varlık ve Zaman* (Çev.: Kaan Ökten). İstanbul, Alfa Yayınları, Şubat 2020, ss.77-82

¹⁸²⁶ Sartre(2011), s.556-557

¹⁸²⁷ Sartre(2011), s.557

¹⁸²⁸ İç daralması için ayrıca bkz.: Sartre(2011), s.85

*“hiç, olmadığı için betimlenemez, ama kendi kendisiyle münasebetleri içinde insan varlığı tarafından olmuş oldurulduğu ölçüde en azından anlamı ifşa edebilir.”*¹⁸²⁹

Sartre özgürlüğün temel koşulu olarak hiçliği¹⁸³⁰ görmektedir. Fakat hiçliğin betimlenebilir bir nitelikte olmadığını ifade ederek yalnızca öznenin varlığı tarafından oluşturulmuş anlam dünyasında kendisinden söz edilebilir.

Sartre öznenin özünün kendi varoluşundan sonra inşa edileceğini ifade etmiştir. Sartre’a göre özne, kendi özünü varoluşunun başlangıcından sonuna kadar kavrar, kavramaya çalışır, oluşturur. Fakat Sartre’ın belirttiği üzere bu özün kendi kendisinin bir başlangıcının ve/veya sonunun olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Sartre’a göre özne ancak bu şekilde edimlerinin tamamıyla özünü oluşturduğunu kavrayacak ve dolayısıyla özünü oluşturma sürecinin özgür edimler olduğunun farkındalığına varacaktır. Bu bağlamda Sartre’da öznenin kendi beni(özünü gerçekleştirme süreci) kendisinin bizatihi oluşturduğu ve daha sonra gerçekleştireceği eylemlerinin kökeni haline gelecektir.¹⁸³¹ Sartre’a göre özne özgürlük vasıtasıyla kendi özünü oluşturur, bu öz öznenin kendi kendini oluşturma sürecidir. Sartre öznenin bu sürece zorunlu olarak tabi olduğunu şu şekilde ifade etmiştir: “ Ne idiysem o olduğum temelsiz varlıktan, ancak *olacağım* kipinde kendisi olabildiğim kurucu edime doğru kaçırım.”¹⁸³²

Sartre’a göre özne kendi özünü yapıp-etmelerle yani genel anlamıyla eylemleriyle oluşturmaktadır. Bu anlamda öznenin eyleyebilmesi için özgür olması şarttır. “Eylemin ilk koşulu özgürlüktür.”¹⁸³³ Sartre bu koşulun dayanağını şu şekilde ifade etmiştir:

“[...] dünya ve kendi-kendisi karşısındaki bu olumsuz kudret bilince atfedildiği andan itibaren, hiçleme bir amacın konumunun bütünleyici parçasını oluşturduğu andan itibaren, her türlü eylemin kaçınılmaz ve

¹⁸²⁹ Sartre(2011), s.85

¹⁸³⁰ Bu çalışmanın amacı doğrultusunda “hiçlik” kavramı hakkında bir sorgulamaya gidilmemiştir. Çalışmanın temel kapsamı “özgürlük ile tarafgirlik ilişkisi” olduğundan dolayı Sartre’ın hiçlik hakkında temellendirmeleri ele alınmamıştır. Hiçlik kavramı ve konu hakkında detaylı bilgi için ayrıca bkz.: Sartre(2011), s.60-99.

¹⁸³¹ Sartre(2011), s.94-95

¹⁸³² Sartre(2011), s.285

¹⁸³³ Sartre(2011), s.551

*temel koşulunun da eyleyen varlığın özgürlüğü olduğunu kabul etmek gerekir.”*¹⁸³⁴

Yukarıda alıntılanmış olduğum pasajda Sartre, öznenin tikel bir varlık olarak kendi kendisinin bilincine vardığı ve dünya ile kendiliğinin arasında bir ilişki kurduğu takdirde eylemeye başlayacağını öte yandan bu eylemlerin en hayati olan koşulunun öznenin bizatihi varlığının özgürlüğü olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Buradan hareketle Sartre’a göre öznenin eylemesinin de -varlıklar alanında özgür bir özne olarak eylemesi-kendi düşünce sisteminde zorunlu olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanında, Sartre aynı zamanda her eylemin *yönelimsel* olmak zorunda olduğunu söylemiştir.¹⁸³⁵ Bu yönelimsellik öznenin tikel bir varlık olarak ya da diğer varlıklar ile ilişki içerisinde olan(toplumun bir parçası olarak) bir varlık olarak kendi motifleri/ilgileri ile alakalıdır. Tabi Sartre’a göre öznenin motiflerini belirleme süreci varoluşunun ilk zamanından yola çıkarak özünü oluşturma süreci ile ilişkilidir.

Yukarıda aktarmış olduğum açıklamalar Sartre’dan hareketle özgürlüğün niteliği ile ilişkiliydi. Metnin bu kısmından sonra özgürlüğün seçim ile olan ilişkisinden ve öznenin özünü belirlerken zorunlu bir tarafgirlik oluşturduğundan bahsedeceğim.

Sartre aynı zamanda öznenin eylemlerinin temelinde seçimlerin olduğunu söyler. Sartre’a göre seçim özgürlükle mümkündür. Fakat öznenin seçim yapabilmesi tek koşul özgürlük değildir, bu durumda öznenin bilinçli¹⁸³⁶ durumda olması beklenir. “Seçim yapmak için bilinçli olmak ve bilinçli olmak için de seçmek gerekmektedir. Seçim ve bilinç bir ve aynı şeylerdir.”¹⁸³⁷ Buradan hareketle Sartre’a göre öznenin özgürlüğünden ve kendi seçiminden ancak bilinçli olduğu bir durumda bahsedilebilir.

Sartre özgürlük kavramını açıklarken aynı zamanda öznenin, bu özgürlüğe tabi oluşunun herhangi bir dış etken(kendi varlığı dışında olan/yaratıcı) tarafından zorunlu koşulmadığını bizatihi kendi varlığının dayattığı bir zorunluluk olduğunu söylemiştir. “[...] bir şey tarafından tutulmuş değildim, özgürdüm, çünkü bir şey değildim.”¹⁸³⁸ Sartre’a göre

¹⁸³⁴ Sartre(2011), s.554

¹⁸³⁵ Sartre(2011), s.555

¹⁸³⁶ *Bilinç* kavramı için ayrıca bkz.: Sartre(2011), s.692-711, Arife Tansel, *Jean Paul Sartre’in Felsefesinde “Özgürlük, Sorumluluk ve Yabancılaşma Kavramları”*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006,s.41-47, Jean-Paul Sartre, *Öznellik Nedir?*, (Çev: İnci Malak Uysal), Can Yayınları, s.11-143

¹⁸³⁷ Sartre (2011), s.584

¹⁸³⁸ Jean-Paul Sartre, *Tuhaf Savaşın Güncesi*, (Çev: Z. Zühre İlkelen), İthaki Yayınları, İstanbul 2006, s.121.

özne önceden belirlenmiş ve kabiliyeti, sınırı, özgürlüğü tahakküm altına alınmış bir şey değildir. “Özgürsünüz, onun için kendiniz seçin, yolunuzu kendiniz bulun! Hiçbir genel ahlak size yapacağınız şeyi söyleyemez. Buna ancak siz karar verebilirsiniz!”¹⁸³⁹ Sartre’a göre özne seçimleriyle sadece kendini değil başkalarını da belirler.¹⁸⁴⁰ Sartre bu durumu şu şekilde açıklamıştır:

“[...] insan kurulu bir durum içinde bulunur. Bu durum içinde hem kendisi bağlanır hem de seçimiyle bütün insanlığı bağlar. Üstelik seçmekten de kaçınmaz bir tür. Ya hiç evlenmeyecektir ya evlenecek, çocukları olmayacaktır; ya da hem evlenecek hem de çocukları olacaktır. [...]”¹⁸⁴¹

Yukarıda alıntıladığım pasajda; Sartre, öznenin kendi-için olan özgürlüğü vasıtasıyla yapmış olduğu seçimleriyle ve eylemleriyle hem kendini belirleyerek kendi özünü oluşturacağını hem de yine kendi seçimleriyle ve eylemleriyle kendi-olmayanları belirleyeceğini anlatmaya çalışmıştır. Sartre’a göre özgürlük özneye sonsuz seçim yapma şansı tanır, bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

“[...] insanoğlu kendiliğinden gerçekleştiriyor özünü. Maden için, bitki için yasalara boyun eğmek özdevingendir(otomatiktir); insanoğlu kendi istemiyle ilk-örneğine benzer, o anki halini sürekli olarak seçer.”¹⁸⁴²

Sartre burada öznenin maddeden ve diğer canlılardan farklı olarak kendi istenci doğrultusunda sürekli seçim yapabileceğini ifade etmeye çalışmıştır. Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere özne kendi özünü kendi seçimleriyle oluşturur ve bu seçimler vasıtasıyla kendini gerçekleştirir.

Sartre’a göre özne özgürlük vasıtasıyla seçim yaparak ve bu seçimler doğrultusunda eyleyerek özünü oluşturur. Öte yandan, bir proje olarak özne, özgürlüğünün farkına varırken; kendi-olmayan diğer öznelerin de özgürlüğünü istemek zorundadır. Sartre öznenin özgürlüğünü istemesiyle aynı zamanda zorunlu olarak başkalarının da

¹⁸³⁹ Sartre (2021), s.50.

¹⁸⁴⁰ Burada dikkat çekmek istediğim bir diğer nokta da; Sartre’a göre öznenin seçimleriyle yalnızca kendini değil başkalarını da belirleyecek olması, bu durum öznenin başkalarının özgürlüğünü sınırlayabileceği anlamına gelmez. Aksine dünyada varolan diğer özneler de kendi seçimleriyle kendi özgürlüklerini belirler. Sartre bu durumu *bağlanma* kavramı ile açıklar. *Bağlanma* kavramı için ayrıca bkz.: Sartre (2021), s.61.

¹⁸⁴¹ Sartre (2021), s.63.

¹⁸⁴² Jean-Paul Sartre, *Yazınsal Denemeler*, (Çev: Bertan Onaran), Payel Yayınları, İstanbul 1984, s.77

özgürlüğünü de istediğini söyler. Bu durumda özne, diğer öznelere bir varlık alanı içerisinde bulur kendini. İşte tam da bu noktadan hareketle öznenin tarafgirliği başlar. Sartre bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: “[...] kendi özgürlüğüm ile birlikte başkalarının özgürlüğünü de istemek zorunda kalırım. Başkalarının özgürlüğünü gözetmezsem kendi özgürlüğümü de gözetemem.”¹⁸⁴³

Sartre öznenin seçimleriyle kendiliğini oluşturmasını ve aynı zamanda kendini bir noktada konumlandırıp¹⁸⁴⁴ tarafgirlik oluşturmasını şu şekilde açıklamıştır:

“Nitekim durmadan seçimimize angaje¹⁸⁴⁵ oluruz ve durmadan bu seçimi aniden tersine çevirme, gidişatı durdurma imkânına sahip olmanın bilincini taşıyoruz, çünkü geleceği bizatihi varlığımızla projeleştiririz [...] Böylece şimdiki seçimimizin hiçlenişi bizi durmadan tehdit eder, kendimizi olduğumuzdan başka türlü seçmenin -ve dolayısıyla başka bir hale gelmenin- devamlı tehdidini yaşıyoruz. [...] yani bu seçimle özgürlüğümüzü ortaya koyarken, aynı anda da bu seçimin, ileride kendisi olacağım bir öte için geçmişleştirilmiş bir beri haline gelmesinin devamlı imkânını da ortaya koyarız.”¹⁸⁴⁶

Yukarıda yer alan Sartre ifadesinden hareketle; öznenin eylemleri ve seçimleri özneyi belirler. Bu noktada özne kendi halinden başka bir hale, içinden bulunmuş olduğu durumdan başka duruma/durumlara angaje olur. Öte yandan özne her seçiminde ve eyleminde özünü oluşturacağı için farklı durumlar karşısında taraf olur.

Sartre’a göre özne kendi-için¹⁸⁴⁷ varlığından sorumlu olduğu gibi başkası-için de varlığından sorumludur. Bu sorumluluk halinden hareketle özne çeşitli hak taleplerinde

¹⁸⁴³ Sartre(2021), s.67.

¹⁸⁴⁴ Sartre,1975 yılında *Le Nouvel Observateur* dergisinde yayımlanan ve Michel Contat ile gerçekleştirdiği bir söyleşide özgürlük hakkındaki görüşlerin oluşmasında 2.Dünya Savaşı ve buna mukabil gerçekleşen olayların büyük etkisini olduğunu söylemiştir. Sartre kendi politik duruşunun ve tarafgirliğinin oluşumunun en büyük etkenlerinden birisi olarak bu savaşı görmüştür. Sartre savaşın sonrasında kendi politik duruşunun oluştuğunu ve kendi özgürlüğü vasıtasıyla kendini seçerek -bir tarafta- konumlandığını söylemiştir. Söyleşi hakkında detaylı bilgi için ayrıca bkz.: Selahattin Özpallabıyıklar(Ed.), Sartre, Sartre’ı Anlatıyor, (Çev: Turhan Ilgaz), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004, s.1-84

¹⁸⁴⁵ Angaje: bir şeye bağlı kalma, bağlılık hissetme durumu.

¹⁸⁴⁶ Sartre (2010), s.587.

¹⁸⁴⁷ Sartre varlığı iki kategoride değerlendirir. Bilinçli özne *kendi-için* varlık kategorisinde yer alır. Diğer bir varlık kategorisini ise *kendinde-varlık* kategorisi olarak adlandırır. *Kendi-için varlık* için ayrıca bkz.: Sartre(2010), s.146-168,249-258,761-770. *Kendinde-varlık* için ayrıca bkz.: Sartre (2010),s.761-770.

bulunabilir. Sartre bu durumu *kendi varlığını edinme projesi* olarak adlandırır. Sartre aynı zamanda başkası-için özgürlüğün de kişiyi tarafgir hale getireceğini şu şekilde ifade etmiştir:

*“[...] tam da başkasının özgürlüğü aracılığıyla varolduğum içindir ki hiçbir biçimde güvende değilim, ben bu özgürlüğün içinde tehlikedeyim; bu özgürlük varlığımı yoğurur ve beni **oldurur**¹⁸⁴⁸, bana değerler atfeder ve onları benden alır, varlığıma getirdiği şey edilgenlik içinde durmaksızın kendiden kaçıştır. İçinde angaje olduğum bu sorumsuz ve erimdişi¹⁸⁴⁹, her biçime giren özgürlük, bu kez beni farklı olmanın bin türlü biçimine angaje edebilir.”¹⁸⁵⁰*

Yukarıda alıntıladığım pasajda Sartre’ın ifade etmek istediği temel şey: özgürlük özneyi sürekli aynı/farklı kılar, öznenin özünü belirlemek için yaptığı her eylemi ve seçimi onu biraz daha aynılaştırır/ farklılaştırır. Eylemin sonucunda oluşan tarafgirlik durumunun temel belirleyicisi ise öznenin varlığının niteliğini belirleyen çeşitli arzular¹⁸⁵¹ ve saiklerdir.

Sartre’ın bütün felsefi düşüncesinin dayanağı olarak özgürlük kavramı, öznenin tarafgirliğin temel sebebidir. Özne, özünü belirlerken aynı zamanda tarafını da belirler. Bu tarafgirlik durumu ahlaki, siyasi, toplumsal vb. bunun gibi bütün alanlarda kısacası öznenin eylem dünyasında kendi varoluşunu ifade etme şeklidir.¹⁸⁵²

¹⁸⁴⁸ Sartre’a göre özne, kendi özgürlüğü ile kendini var ederken, kendi özgürlüğü ile başkasını da var eder, öte yandan başkası da kendi özgürlüğü ile kendini var eder ve aynı zamanda başkası olarak bizim öznenizi de var eder. Bu durumda Sartre’a potansiyel bir *solipsizm* eleştirisi yapılabilir, fakat burada dikkat edilmelidir ki Sartre’ın bahsettiği şey; yalnızca öznenin seçimlerle kendini ve başlarını belirliyor oluşudur. Sartre burada bütün varoluşun öznenin kendi zihninden dolayı olduğunu söylemez. Tekrar belirtmekte fayda görüyorum ki: tanrı-tanıma bir varoluşçu olan Sartre, öznenin özünün varoluşundan sonra belirleneceğini söyler. *Oldurur* kavramı ise tanrı ya da benzeri bir varlığın özneyi belirlediği sonucuna varmak yanlış bir çıkarım olur. *Olduran* kavramını şu şekilde anlayabiliriz: öznenin diğer varlıkları belirlemesi, diğer varlıkların özneyi belirlemesi.

¹⁸⁴⁹ Bilinmezlik hali/ süreç içerisinde sonrayı tahmin/tahayyül edememe durumu.

¹⁸⁵⁰ Sartre (2011), s.473.

¹⁸⁵¹ Sartre, *Arzu* kavramını *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde psikanalitik bir temelde değerlendirir. Arzu kavramı konumuzun kapsamını aşacağı için metinde ele alınmamıştır. *Arzu* kavramı için ayrıca bkz.: Sartre (2011), s.692-741.

¹⁸⁵² Sartre, 1965 yılının Eylül ve Ekim aylarında Tokyo ve Kyoto’da verilmiş “Aydınlar Üzerine” konulu konferanslara katılım sağlamıştır. Sartre’a göre aydın kimseler, özgür seçimleri, eylemleri ve politik duruşları vasıtasıyla bir tarafgirlik durumuna girerler. Sartre’a göre özellikle yazar olan ve bazı üretimleri olan aydın kimseler yapıtlarını özgürce ortaya koyarlar. Sartre’ın ifadesi ile bu yapıtlar “dünyada oluşun –bilgi yokluğu düzleminde- yeniden kurulması, öte yandan da yaşamın mutlak değer

Sartre'ın düşüncesindeki özgürlük ile tarafgirlik ilişkisini metnin bu kısmından sonra politik ve edebi eserlerinden verdiği örnekler üzerinden ele almaya çalışacağım. Sartre'ın kurgusal eserlerinden de anlaşılacağı üzere bu eserlerde özgürlük yine bir mahkumiyet durumu olup karakterlerin söylemleri de bu durumu yansıtmaktadır. Buradan hareketle Sartre'ın özgürlük, seçim ve ölüm kavramlarını ve bu kavramların birbirleri ile ilişkisine kısaca değinmek istiyorum.

Sartre'a göre öznenin ölüm ile özel bir ilişkisi vardır. Sartre, ölümü çeşitli cenahların hem yasaklanmış hem de benimsenmiş bir gerçeklik olarak gördüğünü ifade etmiştir. Sartre, *Yöntem Araştırmaları: Diyalektik Aklın Eleştirisi* adlı eserinde bir sömürüye karşı başkaldıran bir kişiyi tasvir eder. Bu kişi özgürlüğünün getirdiği seçim yapma yetisi sayesinde ölümle bir ilişki içerisine girebilir. Sartre bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

*“Bu ölüm, aynı zamanda, halkının olanaksız başkaldırısını bu nedenle de sömürgecilerle olan güncel, ilişkisini, nefretle yadsımanın köklü bütünlüğünü ve son olarak da bu kişinin içe yönelik tasarısını, kısa ve göz kamaştırıcı bir özgürlük seçişini, bir ölme özgürlüğü seçişini deyimlemektedir.”*¹⁸⁵³

Yukarıda alıntılanmış olduğum pasajdan da anlaşılacağı üzere, Sartre, ölümün de tam anlamıyla özgür bir seçim faaliyeti olabileceğini anlatmaya çalışmaktadır. Bu sebeple Sartre'a göre öznenin ölümü istemesi ya da ölümü istememesi, özgür bir seçim olacağı gibi ölümün karşısında ya da yanında bir pozisyon oluşturacağı için bir tarafgirlik durumu oluşturacaktır.

Sartre bir diğer edebi eseri olan *Baudelaire*'de yine özgürlük arayışında olan bir karakter tasvir etmiştir. Eser, Baudelaire'nin özgürlüğü(mahkumiyet olarak özgürlüğü) kavrayışını ve bu kavrayış sürecinde karakterin başından geçen olayları anlatmaktadır. Baudelaire ilk olarak özgürlüğün kurulu bir evrende kurulu bir düzen içerisinde olmasını

ve herkese seslenen bir özgürlüğün gereği olarak yaşanmış doğrulanışıdır”. Buradan hareketle Sartre'ın aydın kimseleri, özgür ve yaratıcı bir üretimde bulunan kimseler olarak; üretimleri vasıtasıyla da bir konuya/ideolojiye vb. görüşlerin yanında ya da karşısında bir pozisyon almasından dolayı bir tarafgirlik durumu oluşturacaklarını belirtir. Sartre'ın “Aydınlar” hakkında görüşleri için ayrıca bkz.: Jean-Paul Sartre, *Aydınlar Üzerine*, (Çev: Aysel Bora), Can Yayınları, İstanbul 2010, s.11-104

¹⁸⁵³ Jean-Paul Sartre, *Yöntem Araştırmaları: Diyalektik Aklın Eleştirisi*, (Çev: Serdar Rıfat Kırkoğlu), Ağaoğlu Yayınları, İstanbul 1981, s.106

ister. Sartre, Baudelaire karakterinin istediği özgürlüğü başkalarının belirlediği özgürlük olarak betimlemiştir. Sartre’a göre özne kendi özgürlüğünü belirle sürecinde, kendisini de bir nesne gibi betimlerse; özgürlüğün farkındalığına varamayacaktır. Sartre bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

*“İnsan kendisine, ancak kendisini yarattırsa sahip olabilir ve eğer kendimizi yarattırsak, kendi elimizden kaçıp gideriz; ancak bir nesneye sahip olunabilir; ama dünyada bir nesne isek, sahip olmanın temeli olan o yaratıcı özgürlüğü yitiririz [...] Özgür olmak ister, kuşkusuz, ancak tümüyle kurulu bir evrende özgür olmak ister. Refakatli ve benimsenmiş bir yalnızlık elde etme çalışması gibi, sorumluluğu sınırlı bir özgürlük edinmek ister.”*¹⁸⁵⁴

Yukarıda alıntılanmış olduğum pasajdan anlaşılacağı üzere Sartre’a göre özne, kendi özgürlüğünü nesnelleştirme çabasına girmemesi gerekir. Öte yandan, Sartre’a göre özgürlük zorunlu olduğu için kişi ancak ve ancak özgür olmamayı seçemez, özgür olmadığı tek seçim budur. Sartre’a göre özgürlük bizatihi öznenin kendi sınırlarını kendisinin belirlediği bir özgürlük formundadır. Bu bağlamda özgürlük vasıtasıyla öznenin kendi sınırlarını belirlemesi ve bazı durumlara karşı pozisyon alması onu zorunlu bir tarafgirlik durumuna itecektir.

Sonuç olarak, Sartre’a göre özne zorunlu olarak özgürdür, bu özgürlük ancak seçimler ve eylemlerle mümkündür. Öznenin eylemleri aynı zamanda onun özünü oluşturur. Oluşan bu öz öznenin varlık dünyasında onu belirler. Bu belirleyiş aynı zamanda bir konuma ait olma/bir tarafgirlik durumu oluşturur, oluşan bu tarafgirlik kendi-için olan/başkası ile ilişki içerisinde olan öznenin varlığının tekrardan oluşum projesidir. Bu projede özne tarafgir olmaya zorlar(başkalarını) /zorlanır(başkaları tarafından), bu şekilde de özne bir tarafa ait olur/oldurulur.

¹⁸⁵⁴ Jean-Paul Sartre, *Baudelaire*, (Çev: Alp Tümertekin), İthaki Yayınları, İstanbul 2003, s.56

KAYNAKÇA

- SARTRE Jean-Paul, *Baudelaire*, (Çev: Alp TÜMERTEKİN), İthaki Yayınları, İstanbul 2003, 163 s.
- SARTRE Jean-Paul, *Öznellik Nedir?*, (Çev: İnci MALAK UYSAL), Can Yayınları, 151 s.
- SARTRE Jean-Paul, *Tuhaf Savaşın Güncesi*, (Çev: Z. Zühre İLKGELEN), İthaki Yayınları, İstanbul 2006, s.40-201
- SARTRE Jean-Paul, *Varlık ve Hiçlik*, (Çev: Turhan ILGAZ ve Gaye ÇANKAYA EKSEN), İthaki Yayınları, İstanbul 2011, 784 s.
- SARTRE Jean-Paul, *Varoluşçuluk*, (Çev: Asım BEZİRCİ), Say Yayınları, 2021, 126 s.
- SARTRE Jean-Paul, *Yazınsal Denemeler*, (Çev: Bertan ONARAN), Payel Yayınları, İstanbul 1984, s.77
- SARTRE Jean-Paul, *Yöntem Araştırmaları: Diyalektik Aklın Eleştirisi*, (Çev: Serdar Rıfat KIRKOĞLU), Ağaoğlu Yayınları, İstanbul 1981, s.

DESCARTES VE SEARLE'DE BİLİNCİN VARLIĞI

GİRİŞ

17. yüzyıl düşünürü olan Rene Descartes, zihinsel olanı özsel olarak düşünürken maddesel olanı da uzamsal bir şey olarak ayırmıştır. Descartes'ın öğretisine göre, doğuştan zekâ geriliği olanların ve bebeklerin oluşturduğu kuşkulu istisnalar hariç, her insanın bedeni ve zihni vardır. Bedeni ve zihni birlikte iş görür ama bedenin ölümünden sonra insanın zihni var olmaya ve etkinlikte bulunmaya devam eder. İnsanların bedenleri uzayda yer alır ve mekanik yasalara tabidirler. Bedensel süreçler ve durumlar dış gözlemciler tarafından incelenebilir. Buna karşın zihinler uzayda yer almazlar ve onların etkinlikleri dış gözlemciler tarafından gözlemlenemez. Çünkü sadece ben kendi zihinsel süreçlerimi gözlemleyebilirim. Bunu da bilinç, öz-bilinç ve içebakış yoluyla elde edebilirim ve ben fiziksel dünyada birbirini izleyen ve birlikte yer alan olaylar hakkında az ya da çok bazı belirsizliklere sahip olabilirim ama zihnimde şu anda yer alan olayların en küçük bir parçasıyla ilgili olarak bile herhangi bir belirsizliğe sahip olamam. Çünkü duyu algıları hatalı ve bulanık olabilir, fakat bilinçlilik ve içebakış hatalı olamaz.¹⁸⁵⁵

Descartes'e göre bunun doğal sonucu zihinsel olanın özsel olarak uzamsal olmayan bir şey olması, maddesel olanın da özsel olarak düşünme kapasitesinden yoksun olmasıdır. Descartes zihinsel ve fiziksel olan arasında yapmış olduğu bu ayımla modern felsefede ikicilik (düalizm) akımının öncüsü olmuştur. İkicilik zihinsel ve fiziksel olanın ya da zihin ve bedenin birbirine indirgenemez iki ayrı töz olduğunu savunan ontolojik görüştür. Descartes'in düalizminde zihin ve beden iki ayrı töz olduğu için, beden biçimi ve boyutları olan bir varlık iken, zihnin ise ne biçimi ne de boyutu yoktur. Ona göre zihin ve beden sadece yapı olarak değil, nicelik olarak da karşıttır. Zihni duyularımızla algıladığımız dünyadan tamamen bağımsız olarak düşünen Descartes, bedenin bölünebilir olmasına karşılık zihnin bölünmezliğinden bahsetmektedir.¹⁸⁵⁶

“Tüm özü ya da doğası düşünmekten başka bir şey olmayan ve var olmak için herhangi bir yere gereksinimi olmayan, herhangi maddesel bir şeye bağımlı olmayan bir töz olduğunu anladım. Öyle ki bu ben yani kendisinde neysem o olduğum ruh, bedenden tümüyle ayrıdır. Hatta bedenden daha kolay tanınır ve beden olmadığında bile o kendisi olmaktan çıkmaz.”¹⁸⁵⁷

¹⁸⁵⁵ Ryle, Gilbert, “Zihin Kavramı”, Çev: Sara Çelik, Doruk Yayınları, İstanbul 2011, s. 75-79.

¹⁸⁵⁶ Churcland, Paul M, “Madde ve Bilinç- Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış”, Çev: Berkay Ersöz, Alfa Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 12-13.

¹⁸⁵⁷ Descartes, Rene, “Yöntem Üzerine Konuşmalar”, Çev: Hasan İlhan, Alter Yayıncılık, Ankara 2013, s. 39-40.

Descartes'in bu düşüncesi her ne kadar 17. yy bilimine uygun düşse de Antikçağdan bu zamana kadar temel alınan, tek töz olan varlığı, madde ve ruh olmak üzere ikiye ayırması ile felsefe tarihinde bir ilki gerçekleştirerek büyük bir güçlüğe yol açmıştır. Çünkü bu düşüncesine göre artık varlık iki ayrı tözden oluşur ve bu iki töz birbirinden bağımsız konumdadır. Bu çerçevede yer kaplamayan fakat düşünen töz, düşünemeyen ama yer kaplayan maddi tözü, maddi töz veya beden de düşünen töz veya zihni etkileyemez. Descartes'in böylesine keskin bir ayrımla maddi töz ve zihinsel tözü birbirinden ayırması, uzaysal özellikleri taşımakta olan beden ile böyle özellikler taşımayan zihnin nasıl birbirlerini etkileyebildikleri sorusunu meydana getirmiştir. Yani nasıl oluyor da birbirinden bağımsız olmalarına rağmen kafamızın içinde gerçekleşen kararlar, bizim kol ve bacaklarımızın harekete geçmesine sebep oluyor? Zihin ve bedenin birbirlerinden bağımsız tözler olduğunu ileri süren Descartes, bu soruya onların bu dünyada ayrı olmadıklarını ifade ederek çözüm bulmaya çalışmıştır. Bu çözüme zihnin özü olan düşünmeyi ileri sürerek ulaşmıştır.¹⁸⁵⁸

DESCARTES FELSEFESİ

Descartes, soruşturmasında sistematik şüphe yöntemini kullanmıştır. Gündelik hayatta sorgulamadığımız ve doğru kabul ettiğimiz her bir açıklamanın doğruluğundan şüphe etmeye karar vermiştir. “Duyularımız yoluyla algıladığımız dünyanın görüldüğü gibi olmama ihtimali var mı, böyle bir dünyanın var olmaması, onun sadece bir rüya ve varsanı olması mümkün mü? Algıladığım beden yalnızca bir varsanı olabilir mi, şu anda bir çeşit rüyada olmadığımızı nereden biliyoruz”¹⁸⁵⁹ gibi sorulara cevap arar. Descartes bunu en azından mutlak bir kesinlikte bilemeyeceğimiz sonucuna varır. Descartes, karmaşık varsanılar ve hayaller üretebilen güçlü ve kötü bir daimonun var olabileceği ihtimalinden bahseder.

Descartes, her ne kadar inanmış bir Katolikse de reformasyon hareketinin kliseye, özellikle de Aristoteles'in Ortaçağdaki yorumuna karşı getirdiği eleştirilerden etkilenmiştir. Descartes'in şüpheciliği genel bir şüphecilik değil, aksine doğruluğundan açık ve seçik olarak emin olamadığı bilgileri açıklayarak insan bilgisine şaşmaz, sağlam bir temel bulmak amacıyla takip edilen bir yöntemdir. Bu yüzden yöntemsel şüphecilik olarak bilinir. Zaten Descartes'in meditasyonları yazmaktaki amacı, felsefenin tamamen mutlak bir temele dayanan bir bilim haline dönüştürülmesidir. Descartes eserinde aynen bir binanın temeli gibi, bilimsel bilginin dayanacağı sağlam bir temel arayışı içindedir. Yani Descartes bunu, bir binanın temeli atılmadan

¹⁸⁵⁸

Sayan, Erdinç, “Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış”, Bilinç Çalıştayı, Ankara 2010, s.39-40.

önce zeminin temizlenmesine benzetir. Nasıl bir binanın temeli atılmadan önce, temelin atılacağı zemindeki gevşek toprağın temizlenmesi gerekiyorsa, aynen onun gibi sağlam bir bilgi sisteminin oluşturulması için de yanlış inançların ayıklanması gerekir. Descartes bu amaçla sahip olduğu tüm inançların elden geçirilmesi ve hakkında en ufak bir kuşku bulunan tüm inançların ayıklanması gerektiğini öne sürer. Bu nedenle o ana kadar çalıştığı çeşitli disiplinlerden farklı yöntemler öğrendiğini, ancak bu yöntemlerin hiçbirinin doğru ve kesin bilgiye ulaşmakta yeterli olmadığını ifade etmiştir.¹⁸⁶⁰ Daha sonra evrensel olarak geçerli olabilecek kısa bir yöntemsel kurallar listesinin, doğru ve kesin bilgiye ulaşmada en iyi yol olacağını düşünmüş ve yönteminin ünlü dört kuralını şöyle sıralamıştır:

- 1- Doğruluğunu apaçık olarak bilmediğim hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek, yani aceleyle yargıya varmaktan ve önyargılara saplanmaktan dikkatle kaçınmak ve vardığım yargılarda, ancak kendilerinden şüphe edilemeyecek derecede açık ve seçik olarak kavradığım şeylere yer vermek.
- 2- İnceleyeceğim güçlükleri daha iyi çözümlemek için her birini mümkün olduğu ve gerektiği kadar bölümlere ayırmak.
- 3- En basit ve anlaşılması en kolay şeylerden başlayarak düşüncelerimi bir sıraya göre yürütmek.
- 4- Hiçbir şeyi atlamadığımdan emin olmak için her yanda eksiksiz sayımlar ve genel kontroller yapmak.¹⁸⁶¹

Descartes, Aristoteles'i birçok konuda otorite olarak kabul etmemesine karşın, Aristoteles'ten gelen "bir şeyin özü onun gerçekten ne olduğudur" fikrini kabul eder. Buna binaen Descartes, kendi özünü yani ne özellikte bir şey olduğunu bilmek istemektedir. Dolayısıyla Descartes, insan bilgisinin doğasını, şüpheye yer bırakmayacak bir biçimde bildiğimiz herhangi bir şeyin var olup olmadığını incelerken kendi bilinç kuramına ulaşmıştır. Descartes, vardığı sonucu felsefe tarihinin en ünlü sloganlarından biri olan "Cogito ergo sum" cümlesiyle özetlemiştir. Descartes bunun bir tür düşünce ve bir tür bilinçli öznel deneyim var olduğu sürece bir özne olarak kendisinin de en azından bu düşüncelere ve deneyimlere sahip olmak için var olması gerektiğine inanır. Bu sadece bir rüya bile olsa, rüyanın kendisi de var olan bir şeyden meydana gelmelidir ve o bir şey zorunlu olarak fiziksel değil zihinsel varlıktır.

Descartes, kendisinin mahiyeti üzerine düşünürken benliğin maddi bir şey olamayacağını; çünkü daha maddi bir şeyin varlığından emin olmadığını söyleyip, kendisinin maddeden

¹⁸⁶⁰ Cevizci, Ahmet, "Felsefe Ansiklopedisi", Babil Yayınları, Cilt:4, I.Baskı, Ankara 2006, s. 197-198.

¹⁸⁶¹ Timuçin, Afşar, "Düşünce Tarihi", BDS Yayınları, İstanbul 1992, s.336.

bağımsız salt düşünen bir varlık olduğunu iddia eder. Ancak Descartes, bene ilişkin doğrudan bir sezgisel bilgi olduğunu ve bu yüzden bedenden daha kolay ve daha açık ve seçik bilinebileceğini belirtir. Descartes'e göre ben (ruh), esas niteliği yer kaplamak olan maddeden tamamen farklı ve ondan bağımsız bir şekilde var olabilen düşünen bir varlık ya da tözdür. Ruhun hayal etmek, hissetmek, istemek, yargıda bulunmak gibi nitelikleri vardır; fakat bunlar ruhun ana niteliği olan düşünmenin türevleridir. Yani Descartes'e göre benlik tüm bu niteliklere sahip yalın ve ölümsüz bir tözdür.¹⁸⁶²

Benliğin düşünen, yalın ve ölümsüz olduğu görüşün ilk sahiplerinden biri olan Descartes, benliğin mahiyetine ilişkin bu bilgiye rasyonel bir sezgiyle ulaşılabileceğini öne sürerek, bu bilgiyi diğer bilgilerden ayırmıştır. Descartes'in bu iddiasının temelinde onun zihnin şeffaf olduğuna ilişkin görüşü yatmaktadır. Bu görüşe göre zihin kendi içindeki her şeyin bilincindedir ve bu bilinç doğrudan bir bilinç olduğu için diğer her şeyin bilincinden daha kesindir. Zihinsel töz, Descartes'in "res extensa" dediği, mekânsal uzanımı bulunan töz, fiziksel maddeden farklıdır. Zihinsel töz, maddi tözün aksine mekânsal hiçbir uzanıma veya yere sahip değildir ve fiziksel nesnelerin parçalara bölünebilmesi gibi parçalara bölünemeyen birleşik bir ruhtur. Bizler düşünen fakat uzanımı bulunmayan bilinçli zihinsel varlıklarız. Fiziksel bedenlerimiz, düşünmeyen fakat mekânsal uzanımı bulunan şeylerdir. Dolayısıyla zihnimiz temelde bedenimizden farklıdır, ondan bağımsızdır ve bedenimiz diye algıladığımız fiziksel madde öbeği olmadan da varlığını devam ettirebilir.

Descartes düşünen tözü tanımladıktan sonra, maddi tözün mahiyetini ve gerekliliğini II. Meditasyondaki bir örnekle açıklar. Bu örneğe göre elimizde belli bir kokusu, rengi, şekli, tadı vs. olan bir parça balmumu var ve bu balmumu tüm duyuşsal niteliklerini değiştirip başka bir renk ve koku vs. kazansa dahi biz yine de ısıtıldıktan sonraki bu nesnenin balmumu olduğunu, başka bir şeye dönüşmediğini düşünürüz. İşte Descartes'e göre balmumu ısıtıldıktan sonra onun değişmeden kalan tek niteliği yer kaplamadır, bu ise onun özüdür. Bu nitelik kendi başına var olamaz, ancak bir töz üzerinde var olabilir. Böylece Descartes, tözün var olması gerektiğini maddi töz bağlamında kendine göre ispatlamış olur.¹⁸⁶³

Descartes'e göre maddi veya fiziksel nesnelerin varlığından emin olmasak bile, düşüncelerimizin ve deneyimlerimizin mevcudiyetinden yine de emin olabiliriz. Buna bağlı olarak bizatihi varlığımızın tamamen zihinsel olan bu şeylerle yakından bağlantılı olduğu sonucuna varabiliriz. Bizler sadece temel kurucu bileşenleri düşünceler ile bilinçli deneyimler

¹⁸⁶² Timuçin, Afşar, "Gençler İçin Felsefe Tarihi", Bulut Yayınları, I.Baskı, İstanbul 2011, s. 178-179.

¹⁸⁶³ Yalçın, Şehabettin, "Modern Felsefede Benlik", Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2010, s.30-31.

olan zihinler veya ruhlar ki zaten Descartes kendisinin düşünen bir şey, yani bir zihin veya ruhtan başka bir şey olmadığını ifade etmiştir. Zihinsel olanın veya bilincin tözü düşünce ve deneyimdir. Descartes bu tözü düşünen töz diye nitelendirir. Burada düşünenle kastedilen şey sadece sözel iç konuşmayı değil, duygular, algılar, bedensel deneyimler ve duyular gibi diğer zihinsel deneyimleri de kasteder. Yani şu an bilinç kavramı içinde dâhil ettiğimiz herşeyi kasteder.

“Descartes’e göre, zihnimiz ile bedenimiz birbirine kaynamışçasına sıkı bir bağlantı içindedir. Zihin veya ruh, bedenin belirli herhangi bir bölümüne lokalize edilmiş olamaz ama zihin ile beden arasındaki nedensel bağlantı epifiz denilen küçük bir bez vasıtasıyla gerçekleşir. Descartes duyularımıza, algılarımıza ve motor eylemlerimize aracılık ettiği görülen duyu ve motor sinirler hakkında bilgi sahibi olduğu için epifiz denilen beyin bezinin beyin ve ruh arasında kanal görevi gördüğünü söyler. İlk olarak epifiz bezin beyin merkezinde yer alıyor oluşu onu, duyu motor işlevlerini kontrol eden komuta merkezi olmasıyla ideal kılar. İkincisi, her beyin yarı küresinde birer tane olmak üzere toplamda çift halinde bulunan diğer çekirdeklerden farklı olarak epifiz bez, birleşiktir ve tek bir çekirdek oluşturur. Epifizin beyindeki anatomik birliği bilincin zihinsel birliğine mükemmel bir biçimde tekabül eder. Üçüncüsü, epifiz bez üçüncü beyin ventrikülünün tepesine yerleşmiştir. Descartes’ e kadar süregelen Ortaçağ kuramlarında ruhun nöral dokulara değil beyin ventriküllerini dolduran sıvıların içine yerleştiği düşünülürdü. Descartes kuramında beyin ventriküllerindeki sıvıların beden, beyin ve ruh arasındaki haberleşmeye aracılık ettiği şeklindeki antik düşüncüyü korumuştur. Epifiz bezdeki titreşimlerin üçüncü ventrikülü dolduran sıvılardaki titreşimlere dönüştürüldüğü, bunların da elleri ve ayakları hareket ettiren komutlar şeklinde kaslara iletildiğine inanılıyordu. Sinirlerin hidrolik boruları gibi içi boş borular olduğu ve kendilerindeki gerçekleşen hidrolik basınç yoluyla kaslar üzerinde uzaktan nedensel etkilere aracılık ettikleri düşünülüyordu. Duyu sinirlerine gelen uyarının, sırasıyla önce beyne iletildiğine, ardından ventriküllerdeki sıvılarda titreşimlere dönüştürüldüğüne ve böylece onları ruha ileten epifiz bezin bağlantı kurduğuna inanılıyordu.”¹⁸⁶⁴

Yukarıdaki pasajı ele alacak olursak, Descartes, zihin-beden problemini çözdüğünü iddia eder. Ona göre, zihinle bedenle olan bu bütüncül ilişkiyi beyinde yer alan bir bez aracılığıyla kurar. O, bu bezin sadece insanlarda olduğunu düşünür. Bu bez sayesinde zihnimde meydana gelen bir değişiklik bedenimi etkilemekte, bedenimde meydana gelen bir değişiklik de zihnimi etkilemektedir. Bu düşünce Descartes’ten önce var olduğu iddia edilmektedir, fakat Descartes’in

¹⁸⁶⁴ Antti Revonsuo, “Bilinç: Öznelliğin Bilimi”, Çev: Selim Değirmenci, Küre Yayınları, İstanbul 2016, s.42-46.

zihin-beden problemine getirdiği bu yaklaşım birçok düşünürü tatmin etmemiştir. Birbirleriyle hiçbir ortak özelliği olmayan iki farklı tözün etkileşimlerini sadece bedende bulunan bir bezle açıklamak, bazı düşünörlere göre, problemi çözmekte zayıftır. Dolayısıyla Descartes'in bu düşünöceleri ortaya koymasından bu yana yaklaşık 400 yıl geçmesine rağmen, ileri sürdüğü kuram güncel bilinç yazınında tartışılmaya ve eleştirilmeye devam etmektedir. Tabi ne olursa olsun ikicilik tümöyle geçersiz kılınmış değildir.¹⁸⁶⁵

Tüm bu yazılanlara baktığımızda ikicilerin karşı karşıya oldukları sorun, fiziksel alanla örneğin beyinle nedensel etkileşim içinde olacak bir şeyin en azından bazı fiziksel niteliklerinin bulunması gerekir sorunudur. O halde beyin, etkinliklerimize etki edecekse eğer, ruh-nesne de bazı fiziksel niteliklere sahip olmalıdır. Ancak ikici için bilinç, tanım gereği fiziksel olmayan bir şeydir. Fiziksel olmayan kütle, enerji, hareket, çekim, mekânsal uzanım ve konum ile hayal edilebilecek tüm fiziksel unsurlardan yoksun bir şey nasıl olur da fiziksel dünyanın nesnelerinde herhangi bir şeyin gerçekleşmesine neden olabilir? Ruh-nesne kendi özgür iradesinin fiziksel tezahürünü gerçekleştirmek için beyindeki fiziksel kontrolü tam olarak nasıl yönetir sorusunun cevabı muammadır. Etkileşimcilik, ruh ve beyin arasında işleyen mekanizmalarla ilgili ikna edici bilimsel bir varsayım ortaya koymadıkça, deneysel bilinç biliminde hiçbir rol oynamayacak ve sadece felsefe için de desteklenebilecek tamamıyla metafizik bir kurgu olarak kalacaktır.

Bilinçle beyin arasındaki iki yönlü etkileşimin doğasını açıklamak etkileşimciliğin karşı karşıya olduğu en zor sorun olsa da tek sorun değildir. Çünkü ikici bilinç görüşü evrim tarihi, bireysel gelişim ve nöropsikoloji gibi diğer tüm deneysel bilim dallarıyla birlikte bilimsel dünya görüşü içine yerleştirmeye çalıştığımızda başka sorunlar ortaya çıkmaktadır. Evrimin hangi noktasında ilk kez, fiziksel olmayan ruh-nesne nedensel olarak biyolojik organizmalarla temasa geçmiştir? İlâhi bir müdahale mi yoksa bu nasıl ve niçin gerçekleşmiştir? İlk canlı yaratık ne zaman ruh kazanarak ışık görmüş ve kendi varlığını hisseden bilinçli bir varlığa dönüşmüştür? İşte bu gibi sorular ruh ve bedenin nasıl etkileşim içinde olduğunu sorgulamaya yetmiştir.¹⁸⁶⁶

SEARLE'ÜN BİLİNCİ

Searle'ün zihin-beden problemi hakkındaki görüşleri, Descartes ve materyalist filozofların görüşlerinden farklılık göstermektedir. Searle felsefesinde bilinç önemli bir yer tutmaktadır. Searle'ün beyinde oluşan biyolojik bir süreç olarak ortaya çıkmakta olan ve sindirim, fotosentez vs. biyolojik özellikler gibi doğal bir düzenin bir parçası olarak bahsetmiş

¹⁸⁶⁵ Timuçin, Afşar, "Düşünce Tarihi", BDS Yayınları, İstanbul 1992, s.347-348.

¹⁸⁶⁶ Yalçın, Şehabettin, "Modern Felsefede Benlik", Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, I.Baskı, İstanbul 2010, s. 17-48.

olduğu bilinç, Descartes'in düşünme veya zihin diye adlandırdığı şeye karşılık gelir. Bilinç, zihin ve dil gibi felsefi problemler üzerine özgün çalışmaları olan Searle, zihin hakkında yapılan bunca bilimsel açıklamalara rağmen, temelde bir şeyin gözden kaçırıldığını iddia etmektedir ki, o da zihinle ilgili tüm araştırma veya teorilerde "bilinç" konusunun görmezden gelinmesidir. Searle'a göre bilinç, epistemolojik olduğu kadar ontolojik bir karakteristiğe sahiptir ve bilinç problemi tartışılmadan zihin hakkında yapılan tüm açıklamalar yetersiz ve eksik olacaktır ki zaten Searle "Zihnin Yeniden Keşfi" adlı kitabının ismini de bu yüzden koymuştur. Çünkü Searle zihin hakkında ortaya konulan tüm açıklamaların bilinç tartışılmaksızın yapıldığı için geçersiz saymıştır. Hatta Searle'ün "Zihnin Yeniden Keşfi" adlı kitabındaki temel iddiası, zihin hakkındaki ortaya konan iki temel yaklaşım olan düalist ve materyalist yaklaşımları aşmak ve bu hususta farklı bir perspektif ortaya koymaktır. Searle'ün buradaki özgünlüğü ise onun bilinci nörobiyolojik yaklaşımla ele alması ve aynı zamanda bilincin öznelliği ve niyetlilik hususiyetlerini ön plana çıkarmasıdır.

Searle, kitabının birinci bölümünde zihin felsefesinde temelde yanlış olan hususları gözden geçirerek, bunun kritiğini yapar. Daha sonra zihin-beden probleminin çözümü ile ilgili olarak şu felsefi soruların sorulması ve bu sorulara cevap verilmesi gerektiğini söylemektedir. Bu felsefi sorular ise şunlardır; Bilinç tam olarak nedir ve bilinçli zihinsel görüngü bilinçdışı olanla nasıl ilişki kurar? Bilinç, niyetlilik, öznellik ve zihinsel nedensellik gibi zihinsel durumların özellikleri nelerdir ve bunlar tam olarak nasıl işlerler? Zihinsel görüngeler ve fiziksel görüngeler arasındaki nedensellik ilişkileri nelerdir ve epifenomenalizm kaçındığı bir yöntemle bu nedensellik ilişkileri nasıl nitelendirebiliriz? İşte Searle bu sorular sorulmadığından ya da indirgemeci bir takım cevaplar verildiğinden zihin-beden problemi hala karşımızda bir problem olarak durmaktadır. Zihin-beden problemi ile ilgili nitelikçi düalistler ve maddeciler olmak üzere iki temel görüş vardır. Maddeci görüş özellikle psikoloji bilimindeki ilerlemelerle daha baskın durumdadır. Nitelikçi düalistler zihin-beden problemini karmaşık, zor ve çözümsüz görürlerken, maddeciler ise bilincin gerçekliğini ve indirgenemezliğini kabul etmenin kişiyi kartezyenizme bağlayacağını söyleyerek böyle bir görüşünde bilimsel dünya algımızla uyumlu olmayacağını iddia etmişlerdir. Searle'a göre her iki tarafta yanılğı içerisindedir. Çünkü temelde bir hata var ki onu da Searle şöyle ifade eder:

"Her ikisi de belirli bir kelime hazinesi ve bununla birlikte bir varsayımlar dizisi kabul eder."¹⁸⁶⁷

¹⁸⁶⁷ John, Searle, "Zihnin Yeniden Keşfi", Çev: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 15.

Burada kastedilen zihin felsefesinde en baştan kabul edilen temel varsayımlar ve bu varsayımların paralelinde oluşmuş kelime hazinesi ile düşünüyor olmaktır. Searle şu an düalistlerin temel bilimsel dünya görüşüyle uyumsuzluğundan tartışmanın dışında kaldığını onun yerine bilimsel dünya görüşümüzle uyumlu olan maddeciliğin zihin felsefesinde devamlı bir yer işgal ettiğini belirtir. Searle, eleyici maddecilik, halk psikolojisi, işlevselcilik, güçlü yapay zekâ, karşı niyetli duruş ve bilinci hiçbir şekilde kabul etmeyen görüşlerin aşılması gerektiğine inanır. Çünkü bunlar belli temel varsayımlar ve belli kavramlar çerçevesi içinde kalmaktadır. Searle'a göre maddeciliğin kendini ortaya koyduğu temel bir takım varsayımlar ve bunların kabulü zihin-beden problemini çözümsüz kılmaktadır.

Searle'a göre bilinçli olmak, uyandığımızda başlayan ve gece uyuyuncaya kadar gün boyu devam eden veya ölünceye, komaya girinceye kadar süren duyarlılık veya farkındalık durumlarına karşılık gelmektedir. Normal uyanıklık durumlarına hiç benzememesine rağmen, rüyalarda bir tür bilinç biçimidir. Uyku, koma ve ölüm anlarında bilinç ortadan kalkmaktadır. Rüyada ise daha az yoğunlukta da olsa bilinçli bir durum söz konusudur. Bilincin maddi bir töz olduğunu kabul eden Searle, buna karşılık kendisini materyalist olarak görmemektedir. Çünkü materyalistler bilinci, kendisinin ifade ettiği gibi değil de bir nesne olarak görmektedirler. Oysa Searle, bilinci nöron, sinir hücreleri gibi beyinle ilgili durumlara indirgemez.¹⁸⁶⁸

Searle'a göre bilinç, bir ve aynı anda tamamıyla hem maddi hem de indirgenemez şekilde zihinseldir. Yani bilinci tamamen beynin alt fonksiyonlarına, fiziksel bir şeye indirgemek de, fizikötesi bir şey olarak açıklamak da doğru değildir. Searle'a göre ne düalizm ne de materyalizm doğru olma şansına sahip değildir. Çünkü düalizm, bilincin durumunu ve varlığını gizemli bir hale getirirken, zihinsel olanın maddi dünyayla nasıl ilişki içinde olduğunu açıklayamamaktadır. Bilinci dünyanın bir parçası ve aynı zamanda da biyolojik bir şey olarak görmeyen düalizmi reddeden Searle, materyalizmin ise bilincin mevcudiyetini dahi yok saydığını ifade eder. Searle'a göre maddeci akım şu temel varsayımlara sahiptir: Bilim nesneldir. Nesnel olan fiziksel gerçeklikle ilgilidir. Nesnel olan bilim yöntem olarak da nesnelliğe dayalı bir yöntemle problemleri ele alacaktır. Nesnel yöntem de fiziksel gerçekliği nedensel ilişkiler temelinde açıklama çabasına girişecek, zihnin nesnel olmayan, öznel kısmını göz ardı ederek bilincin neredeyse önemsiz kılındığı bir minvalde problemi ele alacaktır. Searle'a göre maddecileri bu kadar katı yapan Kartezyenizm hem de maddecilik belli karşıtlıklar yaratmışlardır. Searle bu karşıtlıkları yani dualistik ve materyalist varsayımları aşmak için şu görüşleri ortaya atar:

¹⁸⁶⁸ John, Searle, "Zihin, Dil, Toplum", Çev: Alaattin Tural, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 55.

- 1- “Bir özelliğin zihinsel olması gerçeği onun fiziksel olmadığını göstermez. Bir özelliğin fiziksel olması gerçeği de onun zihinsel olmadığını göstermez.
- 2- Bilinç dikkate alınmadan zihin problemi de tam olarak çözülmeyecektir.
- 3- Gerçekliğin tümünü nesnelliğe indirgeyemeyiz; çünkü bir kısmı da öznel olması onun üçüncü şahıs değil de birincil şahıs olması itibariyle ontolojik yönü ile ilgilidir.
- 4- Öznel birincil şahıs, bir ben gerektirdiği için burada yöntem olarak üçüncü şahıs bakış açısı geçerli olmayacaktır.
- 5- Sadece davranış gözlemleyerek başkalarındaki zihinsel görüngülerin varlığını bildiğimizi iddia etmek hatadır. Davranış sadece zihinsel görüngülerin bir ifadesidir.
- 6- Davranış veya davranışa ait nedensel ilişkiler zihinsel görüngülerin varlığını ortaya koymada olmazsa olmaz esası bir öge değildir.
- 7- Nesnel bilimin her şeyin bilinebilirliği iddiası da temelde bir hatadır.
- 8- Fiziksel-zihinsel karşıtlığından da kendimizi uzak tutmalıyız. Çünkü gerçekliği bunlardan birisine indirgemek ya da zıt bir biçimde düşünmek bilinç konusunu göz ardı etmemize yol açar.”¹⁸⁶⁹

Searle, silikon beyinler, bilinçli robotlar ve diğer zihinler gibi maddeci görüşleri ele alarak bunları eleştiriye tabi tutar ve der ki: “Düşünelim ki bir hasta olan insanın beynine çipler takıyoruz, bu çipler aracılığı onun zihninde belli bir takım davranışlar ortaya koymasını sağlıyoruz. Diyelim ki hasta felç geçirdi. Bu çipleri takanlar bize burada bu çiplerin bitmesi durumunda aynı zamanda kişinin beyin ölümünün de gerçekleşeceğini ve artık o kişinin yaşamsal olarak biteceğini söyleyeceklerdir.”¹⁸⁷⁰ Fakat Searle bunu söyleyenlerin kişi felç geçirse de hala zihinsel anlamda bilinç sahibi olduğu gerçeğini göz ardı ettiklerini belirtir. Searle, şöyle devam eder: “Zihinsel durumlar yalnızca öznel birincil şahıs görüngüler olarak var olurlar.”¹⁸⁷¹

Searle bilinçli robotlar fikri ile ilgili olarak, zihnin sadece girdi-çıkı biçiminde bir mekanizmaya indirgeneceğini bunun da hatayı devam ettirmek olacağını ifade ederek eleştirir. Ona göre diğer zihinler hususunda “neden dünyadaki tüm olguların standardı, nesnel ve üçüncü şahıs testleri ile eşit oranda erişilebilir olduğunu varsayalım?”¹⁸⁷² sorusunu sormalıyız. Searle buna verilecek cevabın aynı nedenlerin aynı sonuçlar ve benzer nedenlerin benzer sonuçlar

¹⁸⁶⁹ John, Searle, “Zihnin Yeniden Keşfi”, Çev: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s.18-42.

¹⁸⁷⁰ Searle, John, “Zihnin Yeniden Keşfi”, Çev: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 96.

¹⁸⁷¹ Searle, John, “Zihnin Yeniden Keşfi”, Çev: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 96.

¹⁸⁷² Searle, John, “Zihnin Yeniden Keşfi”, Çev: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 100.

doğurması ilkesinden hareketle diğer insanların deneyimlerin nedensel temelleri ile bizimkilerin ortak olmasıdır cevabını verir. Fakat Searle'a göre bu başka zihinleri anlamamanın şartlarından biridir ve bu kendi başına yeterli değildir. Bunun için daha kapsayıcı bir nörobiyolojik bilinç teorisine ihtiyaç vardır.

Searle'a göre bilinç kavramı çoğu kez vicdan, kendilik bilinci ve biliş kavramlarıyla karıştırılmaktadır. Bunun için Searle "bilinç" kavramını bir örnekle açıklar; "Rüyasız bir uykudan uyandığımda, bilinç durumuna girerim, uyanık olduğum sürece devam eden duruma. Uykuya daldığımda ya da genel anestezi altına alındığımda veya öldüğümde, bilinçli durumum kesilip biter. Bilincin rüya biçimleri, çoğu zaman uyanıklık durumundaki olağan bilinçten çok daha az düzeyde bir yoğunluk ve canlılık olsa da, eğer uykumda rüya görürsem bilinçli duruma geçerim. Bilincin derecesi uyanık olduğumuz saatlerde değişebilir. Örneğin; tam uyanıklık ve uyarılmışlık durumunda uykulu ve uyuşuk bir duruma geçtiğimizde ya da sadece çok sık ve dikkatsiz olduğu durumlardır."¹⁸⁷³ Searle bu örneği verdikten sonra bilinci bilimsel dünya kavrayışımız içerisinde tahlil eder ve şöyle der: "Kısacası bilinç, insanların ve belli hayvanların beyinlerinin biyolojik bir özelliğidir. Nörobiyolojik süreçlerinin sonucunda ortaya çıkar ve en azından fotosentez, sindirim veya mitoz gibi biyolojik özellikler kadar doğal biyolojik düzenin bir parçasıdır."¹⁸⁷⁴

Searle'a göre bilinç doğal bir biyolojik görüngüdür. 17.yy'daki hatanın bizi bilinç hakkındaki yanlışlığa düşürmüştür. Çünkü bilim adamları bilincin doğal dünyanın bir parçası olarak kabul etmeyişi önemli bir hatadır. Searle bilimsel dünya kavrayışını anlattıktan sonra bilincin kendine has bir özelliği olan öznellik konusuna değinerek, öznenliğin bilinç için hayati bir öneme sahip olduğunu anlatır. Searle'a göre nesnellik dayatmasına karşı bilincin direndiği en önemli özelliği öznelliğidir. Çünkü öznellik birinci şahıs varlığı gerektiği için bu anlamda ontolojiktir. Birinci şahıs varlığı olduğu için nesnellığe indirgenemez.

Searle indirgemecilik ve bilincin indirgenemezliği konularını ele alıp 5 tip indirgeme biçiminden bahseder. Bunlar; varlıkbilimsel, nitelikçi, teorik, mantıksal ve tanımsal, nedensel indirgemeciliktir. Bunlardan nedensel indirgemecilik bilim için hayati bir öneme sahiptir. Searle'a göre düalistler bilincin indirgenemezliğini düalizm olgusunun karşı konulamaz bir kanıtı olarak ele alırlar. Maddeciler ise bilincin maddesel gerçekliğe indirgenebilir olması gerektiğinde ve bilincin indirgenebilirliğini inkâr etmenin bedelinin bilimsel dünya görüşümüzün tümünü tekrar etmek olacağına ısrar ederler. Bu iki görüş zihin-beden problemini çözümsüz ve

¹⁸⁷³ Searle, John, "Zihnin Yeniden Keşfi", Çev: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 113.

¹⁸⁷⁴ Searle, John, "Zihnin Yeniden Keşfi", Çev: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 121.

karmaşık kılmaktadır. Searle, bilinci fiziksel gerçekliğe indirgeyen materyalist yaklaşımı, bilincin hiçbir biçimde fiziksel gerçekliğe indirgeyemeyeceğimizi; çünkü bilincin özelliğinin yani onun birincil şahıs ontolojik olduğu gerçeğini karşımıza çıkaracağını söyleyerek eleştirir.¹⁸⁷⁵

Searle bilincin hakkındaki soruşturmadan önce özellikle bilinç hakkındaki iki önemli özelliğın olduğunu ve bunların üzerinde yeterince durulmadığını belirtir. Bunlar zamansallık ve toplumdur. Searle bilincin yapısı ile ilgili 12 maddelik bir açıklama yapar. Bunlar;

- 1- “Sonlu duyu biçimleri: Bilinçte meydana gelen durumlarda beş duyu görme, dokunma, koklama, tatma, işitme ve altıncısı denge duyusunun yanısıra bedensel duyular ve düşünce akıntıları da önemli bir yer tutarlar.
- 2- Birlik: patolojik olmayan bilinç durumlarının birleşmiş bir ardışıklığın bir parçası olarak algılanması bilinçteki birlik özelliğiyle ilgilidir.
- 3- Niyetlilik: hepsi olmasa da çoğu durumda bilinç niyetlidir.
- 4- Öznel duygu
- 5- Bilinç ve niyetlilik arasındaki ilişki
- 6- Figür temelli, bilinç deneyinin gestaltçı yapısı
- 7- Tanıdıklık yönü
- 8- Taşma
- 9- Merkez ve çevre: Kastedilen bilincin merkez ve çevre ayırımına gitmesidir, bir işle meşgul iken çevresinde olup bitenleri de takip edebilmesidir.
- 10- Sınır şartları
- 11- Ruh hali
- 12- Keyif-Keyifsizlik boyutu”¹⁸⁷⁶

Searle bilincin yapısı ile ilgili özellikleri belirttikten sonra bilinçle ilgili ortaya konan üç temel görüşü eleştirir. Bunlardan ilki şudur; “Bütün bilinçli durumlar kendilik bilincidir.”¹⁸⁷⁷ Searle’a göre kendilik bilinci teknik ve öznel anlamda kullanılmalıdır. İkinci görüş ise şudur: “Bilinç özel bir iç gözlem yeteneğiyle bilinir.”¹⁸⁷⁸ Searle burada da bir hata olduğunu, çünkü görme durumunda görülen nesne ile algılayıcının nesneyi algıladığı anda ki görsel deneyimini arasında açık bir ayırım olması gerektireceğini, bu kişinin kendisi ile ilgili olduğu durumda böyle bir ayırımın söz konusu olamayacağı için yanlış olduğunu açıkça ortadadır. Üçüncü görüş ise,

¹⁸⁷⁵ Searle, John, “Zihnin Yeniden Keşfi”, Çev: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 151-160.

¹⁸⁷⁶ Searle, John, “Zihnin Yeniden Keşfi”, Çev: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 164-178.

¹⁸⁷⁷ Searle, John, “Zihnin Yeniden Keşfi”, Çev: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 179.

¹⁸⁷⁸ Searle, John, “Zihnin Yeniden Keşfi”, Çev: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 179.

“Kendi bilinç durumlarının bilgisi düzeltilemez”¹⁸⁷⁹ fikridir. Bu da Descartesci anlayışın ortaya koyduğu birincil şahıs otoritesi ile ilgilidir. Aslında bu üç hatanın kaynağının da Descartesci yaklaşım olduğunu belirten Searle, bunun nedeninin Descartesci bir bilgi bilim geleneğine bağlı filozoflar, bilincin bilginin tümü için temel sağlamasını istemelerinden kaynaklanır. Searle bilince yönelik bu hatalı felsefe öğretilerinden de kurtulmamız gerektiğini düşünür.

Searle, bilinç ve bilinçdışı arasındaki ilişkiyi ele alır ve Freud’a eleştiri yöneltir. Searle, bilinç ve bilinçdışı arasındaki keskin ayrıma karşı bağlantı ilkesini ortaya koyar ve şöyle “Bütün bilinçdışı niyetli durumların ilke olarak bilince erişebilir olduğu düşüncesine bağlantı ilkesi diyorum”¹⁸⁸⁰ tanımlar. Searle Freud’un bilinçdışının varlıkbilimsel yönü ile ilgili açıklamalarıyla bugün zihin hakkında bildiklerimiz arasında ciddi bir tutarsızlık olduğunu söyler. Ona göre nörofizyolojik açıklamaların sinirsel yapılar vb. bir varlıkbilimsel karşılığı olmasına rağmen, Freud’un ortaya koyduğu bilinçdışı kuramının bir varlıkbilimsel karşılığı yoktur. Searle’a göre Freud’un zihinsel durumların kendiliklerinden bilinçdışı oldukları fikrini kabul edersek, bu bizi bilincin tamamen dışsal olduğu fikrine götürür ki bu da herhangi bir bilinç durumunun ya da bilinç olayının temel bir parçası olmadığı sonucuna ulaştıracaktır. Ayrıca Searle, bugün zihinle ilgili bildiğimiz bilimsel açıklamaları göz önüne aldığımızda Freud’un bilinçdışı teorisini tutarsız kıldığını söyler.¹⁸⁸¹

Searle beyni bir bilgisayar olarak varsaydığı için kognitif teoriyi sıkı bir eleştiriye tabi tutar ve kognitif bilimin temel görüşünü şöyle belirtir: “ Kognitif bilimin ardında yatan temel varsayım beynin bir bilgisayar olduğu ve zihinsel işlemlerinde sayısal hesaplama olduğudur. Bu nedenle birçoğumuz yapay zekânın kognitif bilimin kalbi olduğunu düşünüyoruz.”¹⁸⁸² Searle kognitif bilimin zihin hakkındaki teorisini zihinle doğrudan ilişki olmaması itibarıyla de eleştiri yöneltir. Çünkü ona göre söz dizim dediğimiz olay fiziğe özgü değildir. Burada sıfırların ve birlerin atanmasına bağlı olarak oluşturulmuş bir sözdizimsel yapı vardır ve bu durum belli fiziksel görüngülere işaret etmemektedir. Searle, beyin dijital bir bilgisayar mıdır? Sorusunu doğru bulmaz. Çünkü ona göre beyin doğal bir sistemin parçası iken, dijital bilgisayar yapay ve algoritmaya dayalı bir sistemin parçasıdır. Birini diğere benzetmek ise bu ayrımı görmezden gelmek olacağından bu soru temelde yanlış bir sorudur.

Searle, hepimizin kognitif zihin işlemlerinin bilinçsiz olduğunu ve sayısal hesaplamalara dayalı olduğunu bilmekteyiz der. Bilgisayar düzeni ile yapılmış olan komutlarla çalışan bu yapay

¹⁸⁷⁹ Searle, John, “Zihnin Yeniden Keşfi”, Çev: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 179.

¹⁸⁸⁰ Searle, John, “Zihnin Yeniden Keşfi”, Çev: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 197.

¹⁸⁸¹ Searle, John, “Zihnin Yeniden Keşfi”, Çev: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 192-215.

¹⁸⁸² Searle, John, “Zihnin Yeniden Keşfi”, Çev: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 244.

zekâ programının temelde bazı yanlışları vardır. İlk insanla ilgili herhangi bir durumdan bahsediyorsak, onun bilinçli olduğu gerçeğini göz ardı etmemiz gerekir. Bunun dışında o duymalı ve anlamalı, blokları bilinçli olarak görmeli, komutu yerine getirmeye karar vermeli ve daha sonra bilinçli iradi niyetli blokları taşıma eylemini gerçekleştirmelidir. Dolayısıyla bilgisayarla ilgili olarak bu özelliklerden bahsedemeyeceğimiz için beynin bir bilgisayar olduğu önermesi temelde yanlıştır.¹⁸⁸³

Searle, güçlü yapay zekâ kuramında zihnin bir program, beynin de sayısal sistemin donanımı olduğu görüşüne karşı sentaks ve semantik ayrımını merkeze koyarak eleştiri yöneltir. Buna göre bir bilgisayar programı, sayısal hesaplama, algoritmaya dayalı bir söz dizimsel oluşumdur. Oysaki zihin söz konusu olduğunda semantiği içermesi temel bir özelliktir. Dolayısıyla bu konuda bilgisayarın yapabileceği bir şey yoktur.

Searle’a göre bilişselci bilimin zihne yaklaşımındaki bir diğer yanlış da “küçük adam” yanılığıdır. Searle şöyle ifade eder: “Zihnin sayısal hesaplama teorisine ilişkin şahit olduğum çalışmaların çoğu “küçük insan” yanılığı üzerinde bazı oynamalar yapmaktadır. Buradaki düşünce, beyni sanki içinde hesaplama yapmak için kullandığı bir tür fail varmış gibi değerlendirir”¹⁸⁸⁴ Searle burada düşüncenin “küçük insan” yanılığının beyni hesaplamak için kullanan kişiyi varsaydığı için eleştirir.

Searle, “Zihnin Yeniden Keşfi” adlı kitabının son bölümünde zihin hakkındaki tüm bu yanlış veya hatalı olan görüşlerin yerine, probleme farklı bir perspektiften bakmamız gerektiğini söyler. Searle’ün kendi özgün görüşlerine baktığımızda “Ben insan beynini diğerleri gibi bir organ, bir biyolojik sistem olarak görüyorum. Beynin özel niteliği, zihin söz konusu olduğunda onu diğer biyolojik organlardan belirgin bir biçimde ayıran niteliği, bilinçli yaşamımızın kavga etmek, firar etmek, hayvan beslemek ve zina etmekten, araba kullanmak, kitap yazmak ve sivilcelerimizi patlatmaya kadar uzanan bütün biçimleridir. Özellikle zihinsel olarak düşündüğümüz; algı, öğrenme, çıkarım, karar verme, sorun çözme, duygular vb. bütün işlemler o veya bu şekilde hayatı derecede bilinçle ilgilidir. Dahası felsefecilerin zihne özgü olarak düşündükleri bu muhteşem niteliklerin tümü benzer şekilde bilince bağımlıdır. Öznellik, niyetlilik, mantıklılık, özgür irade (eğer böyle bir şey varsa ve zihinsel nedensellik) psikoloji, zihin felsefesi ve kognitif bilimdeki bu denli kısırlık ve verimsizliği açıklayan şey herşeyden ziyade bilincin ihmali” der.¹⁸⁸⁵

¹⁸⁸³ Searle, John, “Zihnin Yeniden Keşfi”, Çev: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 243-246.

¹⁸⁸⁴ Searle, John, “Zihnin Yeniden Keşfi”, Çev: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 261.

¹⁸⁸⁵ Searle, John, “Zihnin Yeniden Keşfi”, Çev: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 278-279.

Sonuç olarak Searle diğer tüm filozoflarda gördüğümüz gibi üzerinde kesin bilgi sahibi olduğumuz konularda bizi tekrar düşünmeye ve yanlış olan birtakım varsayımları da sorgulamaya sevk eder. Şu bir gerçek ki; temel bir felsefî problem olan bilinçle birlikte yeniden zihin üzerine düşünmemiz gerekir ve Searle bu konuda şunu söyler: “Zihnin incelenmesi bilincin incelenmesidir, yine aynı anlamda biyolojide yaşamın incelenmesidir.”¹⁸⁸⁶ Görüldüğü gibi Searle için zihnin incelenmesi bilincin ve biyolojinin incelenmesidir ki zihin-beden problemi bu şekilde çözülecektir.

SONUÇ

Zihin-beden problemi, zihin ve bedenin nasıl bir etkileşim içinde olduğunun sorgulanmasıdır. Burada şöyle bir soru karşımız çıkar: Zihin, bedenin bir parçası olan beyin ile aynı şey midir yoksa bedenden farklı bir şey midir? Zihin ve beden etkileşimi hakkında fikir yürüten herkesin kendine göre bir safı vardır. Getirilen yaklaşımlar materyalizm ve düalizm olmak üzere iki tanedir. Materyalizm, zihni bedene indirgiyorken, düalizm zihin ve bedeni iki ayrı töz olarak ele alır.

Düalizmin en önemli temsilcilerinden biri olan Descartes, ruhun bedenin bir formu olmadığını, bu ikisinin birbirinden tamamen farklı iki ayrı töz olduğunu iddia eder. Kartezyen felsefede iki şey arasında gerçek bir ayrım olması demek, bu iki şeyin tam olması, yani birbirinden bağımsız olarak idrak edilebilmesi ve ontolojik olarak bağımsız var olması demektir. Ruhu beden olmadan ve bedeni de ruh olmadan tam olarak idrak edebildiğimize göre, bu ikisi birbirinden gerçekten ayrıdır. Bu da demektir ki, bunlardan her ikisi de ayrı ayrı tözlerdir. Descartes’e göre ruh ile beden birbirinden tamamen farklı iki varlık olmalarına karşın, bu ikisi arasında nedensel bir ilişki vardır. Örneğin acı çektiğimizde ya da sevindiğimizde bir takım fizyolojik değişimler meydana gelir. Ancak fizyolojik değişimlerin ruh hallerine eşlik etmesi, ruh hallerinin bu fizyolojik hallerle özdeş olduğu anlamına gelmez. Ruh ve madde birbirinden farklı birer töz olmalarına rağmen, birbirleriyle etkileşim içerisindedir. Descartes’in kendisinden sonraki felsefeye miras bıraktığı en önemli felsefî sorunlardan biri de, ruh ile beden arasındaki bu ilişkinin mahiyeti sorunsalıdır. Descartes’e göre ruh ile beden mahiyet itibarıyla farklı tözler olmalarına karşın, insanda bir birlik halinde ve etkileşim içerisinde bulunurlar. Ancak bu etkileşimin mahiyeti ve nasıl meydana geldiği konusunda onun verdiği yanıt hiç de bilimsel değildir. Çünkü Descartes’e göre ruh ile beden beyinde bulunan kozalaksı bez sayesinde ilişkiye geçerler. Bu iddiaya karşın mekânda yer kaplamayan bir varlığın, yani ruhun mekânda yer

¹⁸⁸⁶ Searle, John, “Zihnin Yeniden Keşfi”, Çev: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 279.

kaplayan bez vasıtasıyla maddeyle nasıl etkileşimde bulunduğu meselesi bir sır olarak kalmıştır. Descartes'in bu bezin canlılar arasında sadece insanda olduğuna inanır. Çünkü ona göre hayvanlarda ruh yoktur, hayvanlar birer otomattan ibarettir.

Descartes'in zihin-beden arasındaki mahiyete karşı getirdiği yaklaşım birçok düşünürü tatmin etmediği gibi Searle'ü de tatmin etmemiştir. Searle, zihin-beden arasındaki etkileşimin olduğunu söyler, fakat zihinsel olayları beynin özelliği olarak gördüğü için Descartes'ten ayrılır. Dolayısıyla Searle, düalistler gibi bilinci maddeden ayrı bir şey olarak ele almaz, aksine bilinci maddi bir töz olarak ele alır. Searle bilinci maddi bir töz olarak görmesine rağmen kendisini materyalist olarak nitelendirmez. Çünkü geleneksel materyalizm, bilinci bir nesne olarak görmektedir. Oysa bilinç bir nesne gibi indirgenemez. Çünkü bilinç bir ve aynı anda tamamıyla hem maddi hem de indirgenemez şekilde zihinseldir. Yani bilinci tamamen beynin alt fonksiyonlarına, fiziksel bir şeye indirgemek de, fizikötesi bir şey olarak açıklamak da doğru değildir. Searle kendinden önceki geleneksel materyalizmi eleştirir, fakat bilincin tam olarak ne olduğunu ortaya koyamaz. Tabi o, bunu sorun olarak görmez. Çünkü ona göre bilincin hâlihazırda bir tanımı vardır ki zaten Searle'ün amacı bilincin ne olduğunu ortaya koymak değil, bilime uygun genel bir teori çizmektir.

Searle'a göre zihin-beden problemini çözmenin yolu düalist ve materyalist alternatifleri reddetmekten geçer. Çünkü ona göre hem düalizm hem de materyalizm bir dizi yanlış kabule dayanır. Bu da eğer bilinç gerçekten de özel ve niteliksel bir görüngüyse, o zaman bilincin maddi, fiziksel dünyanın bir parçası olamaz fikridir. İşte Descartes'in zihin ve maddeyi tanımlama tarzı, bu ikisinin birbirini karşılıklı olarak dışlayacakları şekildedir. Yani bu tanımlamaya göre, bir şey zihinselse fiziksel olamaz; fizikselse zihinsel olamaz. İşte, Searle bu tanımlamalardan ve geleneksel kategorilerden vazgeçmemiz gerektiğini söyler. Çünkü Searle'a göre biz geleneksel tanımlamalara sıkı sıkıya bağlı kaldığımızda bilincin maddi bir şey olduğunu iddia etmiş oluruz ki bu da yanılgıya düşmemize neden olur. Searle'a göre maddi şeylerin ve süreçlerin tamamı bir üçüncü şahıs ontolojisine sahiptir. Bu yüzden de maddi olamaz.

Sonuç olarak kısaca ifade etmek gerekirse, Searle'a göre materyalizme cevap vermenin yolu bilincin gerçek varlığının ihmal ettiğine işaret etmek, düalizmi alt etmenin yolu ise, bilinci doğal dünyanın bir parçası olarak görmeyen kategoriler sistemini reddetmekten geçer. Ve Searle'a göre bilince beyindeki süreçler sebep olmaktadır ve bilinç durumlarının kendileri de beynin yüksek seviyede özellikleridir. Searle, bu iki önermeyi kabul ettikten sonra, ortada hiçbir metafizik zihin-beden probleminin kalmayacağını iddia eder. Çünkü ona göre geleneksel

problem, ancak bu problemin birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan zihinsel-fiziksel, zihin-madde, ruh-ten kategorilerini içeren terminolojisini kabul ettiğimizde doğar.

KAYNAKÇA

- AFŞAR, Timuçin, “Düşünce Tarihi”, Bds Yayınları, İstanbul 1992.
- AFŞAR, Timuçin, “Gençler İçin Felsefe Tarihi”, Bulut Yayınları, I.Baskı, İstanbul 2011.
- CEVİZCİ, Ahmet, “Felsefe Ansiklopedisi”, Babil Yayınları, Cilt: 4, I.Baskı, Ankara 2006.
- DURAKOĞLU, Abdullah, AY, Volkan, “Descartes ve Searle’ de Zihin Problemi”, FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), Sayı: 13, 2012.
- GÖDELEK, Kamuran, “Zihin Felsefesi”, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2013.
- KALE, Nesrin, “Felsefiyat”, Pegem Akademi Yayınları, I.Baskı, Ankara 2009.
- MAGEE, Bryan, “Felsefenin Öyküsü”, Çev: Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi Yayınları, I.Baskı, Ankara 2000.
- PAUL, Churcland, “Madde Ve Bilinç”, Çev: Berkay Ersöz, Alfa Yayıncılık, İstanbul 2012.
- REVONSUO, Antti, “Bilinç: Öznelliğin Bilimi”, Çev: Selim Değirmenci, Küre Yayınları, İstanbul 2016.
- RYLE, Gilbert, “Zihin Kavramı”, Çev: Sara Çelik, Doruk Yayınları, İstanbul 2011.
- SAYAN, Erdinç, “Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış”, Bilinç Çalıştayı, İzmir 2010.
- SEARLE, John, “Zihin, Dil, Toplum”, Çev: Alaattin Tural, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.
- SEARLE, John, “Zihnin Yeniden Keşfi”, Çev: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- THİLLY, Frank, “Felsefenin Öyküsü II-Çağdaş Felsefe”, Çev: İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul 2007.
- YALÇIN, Şehabettin, “Modern Felsefede Benlik”, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, I.Baskı, İstanbul 2010.

PLATON'UN PROTAGORAS DİYALOĞUNDAKİ ERDEM ANLAYIŞI

Özge Nur Gündoğdu

GİRİŞ

Platon'un, *Protagoras* diyalogu gençlik döneminde yazmış olduğu eserlerinden birisidir. O, bu döneminde kendisinin gözettiği amaç, tanıdığı ve bildiği kadarıyla Sokrates'in kişiliğini ve felsefi faaliyetini tanıtp ölümsüzleştirmektir. Bu yüzden Platon'un gençlik diyalogları, Sokratik diyaloglar olarak adlandırılmaktadır.¹ Platon'un diyaloglarının birçoğunda sanı (*doxa*) sahibi insanların bilgi iddiası sorgulanır ve sanı ile hakikati birbirinden ayırt etme esasına dayanır. Savunulan düşünce gerekçeleriyle ortaya koyulmalıdır. *Protagoras* diyalogunda, Platon'un Sokrates'i ile Protagoras'ın ilk başta uzlaşamamasının nedeni de budur. Çünkü söz konusu düşünürlerin tartışma yöntemleri farklıdır.

Sokrates, hakikati esas alıp diyalektik yöntemi tercih ederken, Protagoras uzun ve etkileyici konuşmalarla retorik yöntemini kullanır. Protagoras duygulara hitap ettiği için, insanları etkilemekte ve bu durum Platon'un Sokrates'ine göre onları hakikatten uzaklaştırmaktadır. Ona göre felsefe, küçük bir zümrenin etkinliğidir ve hatiplik, şairlik gibi şeyler, felsefenin alanına girmez. Her ne kadar o, diğer diyaloglarda sofistlere ciddi eleştiriler yapsa da, bu diyalogdaki eleştiriler, diğerlerine nazaran fazla sert değildir. Ayrıca *Protagoras* diyalogu, Platon'un karşı çıkma yöntemine ilişkin yazdığı diyaloglardan biridir.² Diyalogun daha başlarında bu duruma ilişkin örnekler karşımıza çıkar: Hipokrates'in, Protagoras ile tanışmak istemesinin üzerine Sokrates, ruhunu bir sofiste emanet etmekten emin olup olmadığını sorar. Çünkü kendisi, bilgece şeyleri bildiği düşünülen sofistlerin bilgisinden kuşku duymaktadır. Bunun üzerine Protagoras'a, Hipokrates'e neyi öğreteceğini sorar ve böylece erdem tartışması başlar.

Günlük dilde erdem, ahlaklılığın özel bir adı olarak kullanılır Genelde erdem, insanı yetkinleştiren ahlaki iyi'ler bütünü; düşüncelerinde ve eylemlerinde iradesini iyi'ye yönlendirmiş insan niteliği olarak anlaşılır. Erdem sözcüğünün eski Grekçe'deki karşılığı ise, "arete"dir. İnsanın bilhassa toplumsal işlevini yerine getirmesi anlamında potansiyellerini tam olarak gerçekleştirmesi, kendi doğasını açığa çıkarması anlamına gelir ve Sokrates'in erdemliliği, iyi vatandaşlığı ve iyi bir hayatı sorguladığı dönem takriben M.Ö 440 yılıdır.³ Bu

¹ Ahmet, Cevizci, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Say Yayınları, 2009, s. 86.

² Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, (Çev. C. Şentuna), 2020, 3.49-51.

³ Lokman Çilingir, "Alasdair Chalmers Macintyre'in Erdem Etiği" : *Erdem Üzerine Tartışmalar*, (Der. Abrim Gürgen), İstanbul, 2020, Doğu Kütüphanesi, s. 402.

gelişmenin ortaya çıkışında, Atina'nın o günkü koşulları da büyük önem arz eder. Çünkü Atina'nın liman şehri olması, ticari ilişkilerini geliştirmiş ve şehre demokratik bir zemin sunmuştur. Ancak Sparta ve Perslerle yapılan savaşlar Atina'da sosyal düzeni bozmaktadır. Böyle bir ortamda “ Ahlaki anlayış ve yasalar karşısında nasıl bir tavır takınmalıyız?” sorusu gündeme taşınmıştır.⁴

Hipokrates de erdemli bir hayata sahip olmak istediği için Protogoras'tan eğitim almak ister çünkü dönemin sofistleri iyi bir vatandaş olmayı bildiklerini ve bunu diğer insanlara öğretebileceklerini düşünür. Hipokrates için de Protogoras, doğru karar almasını, hem özel hem de kamu işlerinde nasıl faydalı olması gerektiğini öğreteceğini iddia eder. Sokrates'in erdemin öğretilmeyeceğine dair ilk karşı çıkış noktasını burası oluşturur. Çünkü dönemin Atina'sında hem sanat söz konusu olduğunda bilgili bilgisiz ayrımı yapılmakta ancak yönetimde herkese söz hakkı tanınmaktaydı hem de Atina yurttaşlarının en bilge olanları bile oğullarına politik erdemi öğretmemekteydi.⁵ Bunun üzerine Protogoras, Sokrates'e bir hikâye ve bir argümanla erdemi herkesin öğretebileceğine yönelik uzunca bir açıklama yapar.

Diyalogda Hipokrates, bilge olmayı arzular ve bunun üzerine Protogoras ile tanışmak ister. Çünkü herkes Protogoras'ı övmekte ve onun konuşmada en bilge olduğunu söylemektedir. Bu yüzden Sokrates'ten kendisi adına Protogoras ile konuşmasını ister.⁶ Sokrates bu konuşmayı yapmadan önce Hipokrates'in kararlılığını sınamak maksadıyla onu incelemeye ve sorgulamaya başlar: Protogoras'ın kim olduğunu ve ondan neyin bilgisini öğrenmek istediğini sorar.⁷ Hipokrates, insanların onu sofist olarak adlandırdığını ifade eder.⁸ Bunun üzerine Sokrates, ona bir sofistin ne olduğuna inandığını sorar. Hipokrates'e göre sofist, bilgece şeyleri bilen kimsedir.⁹ İkisi arasında geçen konuşmada, bir sofistin bilgece şeyler içinde bir insanı konuşmada müthiş kılma ustalığını bildiğine karar verirler. Ancak Sokrates'in bir sofistin insanı neye dair konuşmada müthiş kılacağı sorusunu Hipokrates yanıtlayamaz.¹⁰ Burada Hippokrates'in kendisini emanet etmek istediği sofistin ne olduğunu ve ne öğrettiğini bilmediği karşımıza çıkar. Bu durum Sokrates'e göre, ruhu riske atarak tehlikeye sokmaktadır. Çünkü Sokrates, Hipokrates'in bedenini birine emanet etmesi gerekseydi etraflı bir inceleme yapıp,

⁴ A.g.e, s 404.

⁵ Platon, *Protogoras*, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2019, 320.

⁶ A.g.e, 310d-310e.

⁷ A.g.e, 311b.

⁸ A.g.e, 311e.

⁹ A.g.e, 312c.

¹⁰ A.g.e, 312c-312e.

dost ve akrabalarına danışıp, günlerce meseleyi inceleyeceğini söylemektedir. Ancak ruhunu Protagoras'a emanet edip etmemek konusunda Hippokrates kimseye danışmamıştır.¹¹

Sokrates'e göre, sofist ruhu besleyen malların bir çeşit toptancısı ya da perakendecisidir. Ruh besleyen şey ise, öğrenilebilir şeylerdir.¹² Ona göre bir insan bir satıcıdan mal alırken alacağı malın iyi ya da kötü olduğuna dair bir fikirle ürünü inceler ve satın alır, bir fikri olmasa dahi bunu denetleyebilecek birisi mutlaka bulunur. Peki, insan kendi ruhu için neyin iyi neyin kötü olduğuna dair fikir edinebilir mi? Sokrates'e göre bunu yapabilen bir insanın bir sofisten ruhu için öğrenilebilir şeyleri satın almasında sorun yoktur. Ancak ruhuna iyi geleni ya da kötü olanı bilmeyen biri onun için cahildir. Ayrıca bu insan kendi ruhu için neyin iyi olup olmadığını bilmediğinden ruhunu tehlikeye sokabilir. Dolayısıyla ruh için satın alınan eğitim kumar gibidir. İnsan kendinde dönüşü olmayan yaralar açabilir. Sokrates böyle bir karar vermenin doğruluğu ya da yanlışlığı konusunda inceleme yapmak için Protagoras ile görüşmeye karar verir.¹³

Sokrates'in Protagoras karşısında ilk incelemesi onun bir insana neyi öğretebileceğine dair sorgulaması ile başlar. Protagoras Sokrates'e bir insanın gündelik yaşamdaki kararlarını doğru almasına yönelik bir eğitim verdiğinden bahseder. Böylece eğitim alan kişi hem kendi özel işlerinde hem evin idaresinde hem de kentin işleri hakkında verdiği doğru kararlar sayesinde gerek eylemlerinde gerekse hitabında yetkin bir hale gelecektir.¹⁴ Sokrates Protagoras'ın bu sözlerine karşılık onun politika sanatından mı bahsedip bahsetmediğini, dönemin erkek bireylerini iyi yurttaşlar haline getirmeyi mi vaat ettiğini sorgular. Ona göre bu öğretilebilir nitelikte değildir. Ancak Sokrates kesin yargılardan kaçınan biri olduğu için sorgulamasına devam etmek ve Protagoras'ın argümanlarını dinlemek ister. Bu noktadan sonra diyalog erdemin öğretilebilir bir şey olup olmadığını konusunda karşılıklı sunulan argümanlarla devam eder.¹⁵

Bu bildirinin amacı, Protagoras diyalogunda erdemin öğretilip öğretilmemesi bağlamında erdeme yönelik olarak ortaya konulan argümanları incelemektir. Bununla birlikte erdemin birliği ve çokluğu meselesi de tartışmaya açılacaktır. Her ne kadar diyalog üç bölümden oluşsa da bu bildiride ilk iki bölüm incelemeye tabi tutulacaktır.

¹¹ A.g.e, 313a-313c.

¹² A.g.e, 313c.

¹³ A.g.e, 314b.

¹⁴ A.g.e, 318e-319a.

¹⁵ A.g.e, 320c.

1. Erdemin Öğretebilir Olup Olmadığına Dair Argümanlar

Sokrates'in erdemin öğretilmeyeceğini öne sürdüğü pasajlar, şu şekilde gösterilebilir:

“Mecliste toplandığımızda, kent, yapı ile ilgili bir şeyle ilgilenmek durumundaysa, danışmak için mimarların çağırıldığını, gemi yapımı söz konusu olduğunda gemi yapım ustalarının çağırıldığını, öğrenilebilir ve öğretilabilir olduklarını düşündükleri diğer her şeyde de böyle olduğunu görüyorum. Eğer sanatkâr olmadığını düşündükleri biri onlara tavsiyede bulunmaya yeltenirse, oldukça yakışıklı, zengin ve soylu biri bile olsa, bunu kabul etmezler; aksine onunla alay eder ve yuhalarlar ta ki konuşmaya kalkışan bu kişi yuhalamayla sesinin bastırılmasının ardından kürsüden kendisi inene ya da yetkililerin emriyle muhafızlar tarafından kürsüden uzaklaştırılana ve ya meclisten atılana kadar.”¹⁶

Bu paragrafı biraz açmak yararlı olacaktır; aslında burada Sokrates'in erdemin öğretilmeyeceğine dair görüşleri, onun eğitim yoluyla öğretilmeyeceği şeklinde anlaşılmalıdır. Daha açık bir deyişle, belirli bir sınıf oluşturarak insanların başına bir öğretmen koyarak onlara erdemli olmayı öğretemezsiniz. Bu insanların erdemleri pratik olarak gerçekleştirmesi gerekir. Yani Sokrates'in eleştirisi teorik bir erdem öğretisine karşıdır. Bu durumun, günümüzde de örneklerine rastlamak mümkündür. Bugün, felsefe bölümlerinin tümünde öğrencilere etik eğitim verilir; oysa öğrencilerin tümü, bu öğrendiklerini hayata geçirmez; başka bir deyişle teorik eğitim çoğu zaman pratiğe dökülmez. Sokrates aslında burada teori ve pratik çelişkisine dikkat çeker; erdem pratiktir; pratik olması sebebiyle de “yapa yapa” öğrenilir. Örnekleyecek olursak insan, adil davranışa davranışa adil olur. Bunu bir tür oyun gibi de düşünmek mümkündür. Satranç öğrenmek isteyen bir kişiye her ne kadar taşların işlevlerini anlatsak da, bu kişi oyun tahtası üzerinde pratik olarak bunu gerçekleştirmedeği sürece, öğrenme süreci teorik olarak kalır. Erdemli olmak için de, hayatımızda bu erdemleri gerçekleştirmemiz gerekir.

Buna karşılık Protagoras, Zeus miti üzerinden verdiği bir örnekle Sokrates'i çürütmeye çalışır:

“Zeus, adalet ve utanma duygusunu insanlara götürmesi için Hermes'i gönderir. Bunlar, sanat gibi, sadece birkaç kişiye verilmez, zira tüm insanların ondan pay alması gerekmektedir. Dolayısıyla, Atinalılar, yetenekli ve yeteneksiz politikacılar arasında bir ayırım yapmazken, sanatta yetenekli ve yeteneksiz olanlar arasında ayırım yapmakta haklıdır. Bütün erkekler belli bir dereceye kadar politik erdemlere sahiptir ve sahip olsun ya da olmasın, onlara sahip olduklarını söylemek zorundadır. Bilmediği bir sanatı bildiğini iddia eden biri deli olarak görülürdü; ama aynı şekilde, sahip olmadığı bir erdeme sahip olmadığını söyleyen biri de deli olarak görülürdü. Politik erdemlerin, Atinalıların görüşüne göre, öğretilip edinilebileceği, içlerinde suç işleyenleri cezalandırmaları gerçeğiyle kanıtlanır,

¹⁶ A.g.e, 319b-319c.

ama bunu elbette caydırma amacıyla yaparlar, yoksa salt intikam insanlar için değil, hayvanlar içindir. Yine, oğullarına daha önemsiz meseleleri öğreten ebeveynler, onları, yurttaşların ortak görevinden bihaber bırakır mı? Sokrates'in kuşkusuna en iyi yanıt şudur: Çocukların erdem eğitimi neredeyse konuşmaya başladıkları anda başlar ve bu eğitim ebeveyn denetiminden çıktıklarında devlet tarafından devam ettirilir. Bilge ve iyi babaların bazen aptal ve işe yaramaz oğulları olmasında da şaşılacak bir yan yoktur. Erdem, söylediğimiz gibi, herhangi bir insanın özel mülkiyeti değildir; herkes tarafından paylaşılır, ancak her bireyin doğası gereği yetenekli olduğu ölçüde. Ve medeni insanlığın en kötülerini bile, vahşilere kıyasla, erdemli görünecektir. Sokrates'in hatası, erdemın öğretmenlerinin olmadığını varsaymasıdır; oysa bütün insanlar bir dereceye kadar erdemın öğretmenidir.¹⁷

Protagoras aslında burada günümüzde “model olarak öğrenme” denilen bir stratejiyi örnek olarak gösterir. Çünkü gerçekten de insan ilk doğduğu zaman, büyük oranda çevresini ve ebeveynleri taklit eder. Bundan dolayı da aslında insanın erdemi öğrenme sürecinin de ilk başta aile ile başladığını söylemek pek de yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla Protagoras’a göre erdem, yaşam boyu öğrenilen bir şey denilebilir. Bu açıklama, Sokrates’i de tatmin eder ve bu aşamadan sonra tartışmaya konu olan mesele “erdemın birliği-çokluğu” meselesidir.

2. Erdemın Birliği Tartışması

Sokrates’in de, Atina toplumuna dair eksikliğini hissettiği şeylerden biri erdem olmuştur. Vatandaşların kendilerini erdemli insanlar olarak yetiştirmelerini istemektedir. *Devlet* diyalogunda bahsedildiği gibi, toplumu yönetecek olan kişilerin, daha erdemli olması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Çünkü demokrasi yönetiminden kaynaklı herhangi bir vatandaş, seçimle veya kurayla devlet yönetimine getirilebilmekteydi. Sokrates’te bu durumu anlamlandıramamaktaydı. Günlük işlerini işin ustalarına yaptırırken söz gelimi gemilerine kura ile kaptan seçmeyip, en usta kaptanları bulup onlara görev verirlerken, politika alanında yönetim sanatını bilmeyen zanaatçılara, işçilere yer verilmesine şaşırırmaktaydı.¹⁸ Bunun üzerine ideal devlet tasarısı sunduğu *Devlet* diyalogunda Platon, sahip olunması gereken dört erdem olması gerektiğini söylemiştir. Bunlar ise, *bilgelik, yiğitlik, ölçü ve doğruluktur*. Bütün toplumu düşünen ve devletin başka devletlerle ilişkilerini düzenleyen koruyuculuk bilgisinden bahsedilmektedir. Koruyuculuk bilgisi olan devlet yerinde kararlar veren, gerçekten bilge bir devlettir. Tabiata uygun olarak kurulmuş bir devlet, akıllı olmasını kendini yöneten küçük bir topluluğun bilgisine borçludur. Bilgelik diyebileceğimiz bilgi de budur.¹⁹ Korkulacak ve korkulmayacak şeyler üstüne, kanunlara uygun olarak, beslediğimiz inancın sağlamlığına

¹⁷ A.g.e, 321-328.

¹⁸ Alâeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1995, 135.

¹⁹ Platon, *Devlet*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, 428b-429a.

yiğitlik denmektedir. Bu inançta eğitimden gelmelidir örneğin, hayvanın ya da bir kölenin inancı olursa onu temel alamayıp, yiğitlik diyememekteyiz. İnsan da yiğitlik olmadan devlet adamı olamamaktadır²⁰. Ölçü ise ilk bakışta diğerlerinden daha çok bir düzene, bir ahenge benzemektedir. İsteklerimize, tutkularımıza vurduğumuz bir çeşit dizgindir. İnsanın içinde ki iyi ve kötü yan devlette de vardır bunun nedeni Sokrates'e göre toplumda, çoğunluğun kötü tutkuları, değerli bir azınlıktaki aklın buyruğuna girmiştir. Zevklerine, tutkularına hâkim bir devlet varsa, o da tasarladıkları devlettir çünkü ölçü, yiğitlik ve bilgelik gibi değildir. Yiğitlik ve bilgelik toplumun yalnız bir parçasında bulunmaktadır. Bütün toplumu da yiğit ve bilge kılmaktadır. Öyleyse, bütün topluma yayılır, hem yönetenler hem yönetilenler ölçülüdür, bütün yurttaşlar arasında tam bir düzen kurmaktadır. Aşağı, orta, yukarı, güçlü, güçsüz, zengin, fakir herkesin aynı ahenge uymasını ölçü diye adlandırılmaktadır.²¹ Geriye kalan ve hepsini tamamlayan değer ise doğruluktur. Bir insanın toplumda yaradılışına uygun bir tek işi görmesi doğruluktur. Toplumda herkesin kendi işini yapma gücü, devletin üstünlüğünde ölçü, yiğitlik ve bilgelik kadar yer tutmaktadır. Öyleyse, öteki değerlerle birlikte devletin üstünlüğünü yapan bu güce doğruluk denmektedir. Devlette yargıçlık yetkisi ise yönetenlerdedir. Doğruluk bunu gerektirdiği için yurttaşlar hem kimsenin malını yemeyecek hem de mallarından da olmayacaktır. Yargıçlar da bunu göz önünde tutacaktır. Bu yüzden, doğruluk için kendi malının sahibi olmak ve kendi işini görmektir de denilebilmektedir.²²

Doğru insan da, doğruluk bakımından doğru bir devletten ayrı olmayıp, onun benzeri olacaktır. Çünkü devletteki değişik haller, insanda da bulunmaktadır. Diğer erdemler için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Toplum özelliğini kişiden aldığı için bir devleti akıllı yapan neyse, insanı akıllı yapan da o olmaktadır. Ancak bu doğruluk insanın dış eylemlerine değil, iç eylemlerine uymaktadır. Bize insanın kendini, oluşundaki ilkeleri vermekte yani insan ruhunun bölümlerini göstermektedir. Doğru adamın içinde bir düzen kurmakta ve bu adam kendi kendini yönetip, yola sokmaktadır. Tıpkı müzikteki alçak, yüksek orta ve bütün ara tonlar gibi. İçindeki üç yanı birbirine bağlamakta; çokken, bir, tek olmakta; böylece tam bir ölçüye, uyuma varmaktadır. Ondan sonra artık ne işe girerse girissin, ister zengin olmaya çalışsın, ister bedenini geliştirmeye, ister devlet işlerini görmeye, ister insanlarla alışveriş etmeye; her yaptığında doğru ve güzel diyeceği şey içinde böyle bir düzeni gerçekleştirmek olacaktır. Bunu yapmasını bilmeyi bilgelik sayacaktır²³.

²⁰ A.g.e, 429a-430c.

²¹ A.g.e, 430d-432a.

²² A.g.e, 432b-434d.

²³ A.g.e, 442a-443e.

Yukarıda değinildiği gibi *Devlet* diyalogunda *bilgelik*, *adalet*, *ölçülülük* ve *yiğitlik* erdemlerini açıklamıştır. Kısaca özetleyecek olursam bu erdemlerden sağgörü/bilgelik, düzgün davranma; adalet, toplumsal ilişki ve anlaşmalarda doğru davranma; yiğitlik, tehlikelerde ve korkulacak durumlarda işten kaçmama ve son olarak da ölçülülük, tutkuları bastırma ve hiçbir hazzın kölesi olmadan derli toplu yaşama nedenidir.²⁴ Sokrates, *Protagoras* diyalogunda, bu erdemlere ek olarak *dindarlık* erdemine değinmektedir.²⁵

Diyalogun bu bölümünde ele alınan bu erdemlerin birbirleriyle olan ilişkisi tartışılmaktadır. Sokrates'in Protagoras'tan argümanla açıklamasını istediği soru erdem tek bir şey olup olmadığıdır yani doğruluk, adalet, bilgelik, ölçülülük, cesaret ve dindarlık erdemleri bir bütünün bölümleri midir yoksa bunların her birisi erdemden tamamen bağımsız değişkenler midir sorusunu Protagoras'tan yanıtlamasını ister.²⁶ Sokrates Protagoras'ın argümanı üç şekilde çürütür.

Protagoras'a göre erdem tek bir şeydir ve adalet, cesaret, itidal, dindarlık ve bilgelik erdemleri onun parçalarıdır. Bunun üzerine Sokrates Protagoras'a, bu erdemlerin parçalarının bir yüzün parçaları gibi mi yoksa bir altın külçesinin parçaları mı gibi olup olmadığını sorar. Çünkü eğer bir yüzün parçaları gibi ise hepsi erdem altında farklı erdemler olacaktır ancak bir külçe altın gibiyse hepsi aynı şey ve tek bir erdem olacaktır. Protagoras göre, erdem bir yüzün parçaları gibidir. Birbirleriyle olan ilişkileri bir yüzün parçalarının tüm yüzle olan ilişkisi gibidir.²⁷ Yani, ağız, burun, gözler ve kulaklar farklı işlevlere sahip olmasına rağmen hepsi yüzde bulunan organlardır. Protagoras'ın vermiş olduğu bu cevapla Sokrates onun ilk argümanını çürütmüş olur. Çünkü organların farklı işlevlerinin olması gibi erdemlerde birbirlerinden farklıdır yani tek bir erdem yoktur.

Bunun üzerine Sokrates Protagoras'a: "Peki insanların bir kısmı erdemlerin bir parçasından, bir kısmı ise bir başka parçasından mı pay alır? Yoksa bir parçasına sahip olan birinin, diğer parçalarına da sahip olması gerekir mi?" diye sorar. Protagoras "kesinlikle hayır" diye cevap verir ve ekler: "Birçok kişi cesur ama adil değildir, ya da adil ama bilge değildir." Sokrates, Protagoras'a sorduğu sorularla erdem parçalarının hiç birinin diğerine benzemediği

²⁴ Laertios, a.g.e, 3.91.

²⁵ Platon, 2019, 330d.

²⁶ Platon, *Diyaloglar*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 2010, 329c-d.

²⁷ *Protagoras*, 329d-329e.

sonucunu çıkartır. Sözelimi, adalet cesaret değildir. Bunun üzerine erdemleri beraber incelemeye karar verirler.²⁸

Sokrates'in ikinci argümanı, her bir erdemin mahiyetinin kendisiyle özdeş olduğunu göstermektir. Ona göre, adalet belli bir şeydir ve aynı zaman da adil olandır. Dindarlık erdemi doğası gereği dine uygun olandır.²⁹ O halde erdemler hem kendi içlerinde doğası gereği hem de diğer erdemlerle benzerlik gösterirler.

Üçüncü çürütme ise Sokrates, bir şeyin birçok değil, tek bir karşıtı olduğu konusunda uzlaştığı Protagoras'a bu durumun öyle olmadığını göstermektir. Sözelimi, akılsızlık karşıtı hem bilgelik hem de itidaldır.³⁰ O halde bir şeyin tek bir zıttı yoktur. Birden çok zıttı vardır.

Bu tartışmanın ardında Protagoras, Sokrates'e bu sefer şiirler aracılığıyla yanıt vermek ister. Çünkü o dönemin inancına göre şairlerin anlattıkları şeyler ahlaki olarak bir öğreticiliğe sahiptir. Şiirler, Grek toplumunda doğrudan hakikati sunan şeyler olarak anlaşılır. Ancak Sokrates'e göre, insanlar tartışma malzemesi olarak kendi düşüncelerini söylemelidir. Bu yüzden Protagoras'tan kendisi gibi diyalektik yöntemi kullanmasını ister.³¹

“Erdemler bir midir, çok mudur?” tartışmasında Protagoras bu sefer, beş erdemden dördünün bir ölçüde benzediğini, ancak hâlâ beşinci erdem olan cesaretin diğerlerinden farklı olduğunu eder.³² Sokrates'e göre ise, cesur olmak doğal olarak iyidir ve iyi bir erdemdir. Kişi, akli doğrultusunda, bildiği bir şeye atılırsa cesaret göstermiş olur. Eğer kişi, bilmediği bir şeye, kör bir bilenmeyle atılırsa, bu cesaretten değil ahlaksızlıktandır. Yani ortaya, bu atılımın cesaret değil bilgisizlik olduğu sonucu çıkar. Sokrates'e göre bilgisizlik, çirkin bir şeydir ve dolayısıyla çirkin bir şey de erdem olarak sayılamaz.³³ Sokrates, cesaretin bilgiden geleceği savını ortaya atar. Ona göre cesaretin erdemin bölümlerinden birisi olabilmesinin altında yatan sebep ona bilgi ile ulaşılacak olunmasıdır ve benzer şekilde erdemin diğer bölümlerine de ancak bilgi yoluyla ulaşılacaktır. Hatta Sokrates, erdemin de bir bilgi olduğunu ortaya atar ve erdemi de bilgiye indirger. Ancak yine Sokrates, erdemin öğretilmeyeceğini savlar. Bu durum şu pasajda karşımıza çıkar:

...Siz bunun nedeninin cahillikten başka bir şey olduğunu sandığınız için ne kendiniz gidiyorsunuz ne de çocuklarınızı gönderiyorsunuz erdem öğretmenlerine

²⁸ Protagoras, 329e-330b.

²⁹ Protagoras, 330c-e.

³⁰ Protagoras, 332d-e.

³¹ Protagoras, 338e-347a.

³² Protagoras, 348-349.

³³ Protagoras, 351b-e.

(burada gördüğünüz sofistlere demek istiyorum); çünkü erdemin öğretilir bir şey olmadığına inanmıyorsunuz. Paranızı harcamamayı tercih ediyor, onlardan esiriyor; bu yüzden de kendi işlerinizi de devlet işlerinizi de kötü yapıyorsunuz.”³⁴

Böylece ortaya bir sorun çıkmış olur; erdem bir bilgi ise öğretilabilir olması gerekmektedir çünkü bilgi öğretilibilirdir. Şayet erdem öğretilemez ise o halde de bilgiye indirgenmemelidir.³⁵

Bilginin üç türü bulunmaktadır. Bunlar ise, uygulamalı bilgi, yaratıcı bilgi ve kuramsal bilgidir. Ev ve gemi yapıyla ilgili olan, yaratıcı bilgidir; çünkü bununla yaratılan eserler gözle görülebilmektedir. Devlet yönetme, flüt çalma, kithara çalma ve bunun gibi olanlar uygulamalı bilgidir; çünkü bunun yarattığı şeyleri gözle görmek mümkün değildir ancak bu bilgilerle bir şey gerçekleştirilmektedir. Geometri uzmanı, çizgilerin birbirlerine göre uyumunu, uyum bilimci sesleri, yıldızbilimci ise yıldızları ve evreni inceledikleri için de bunlar, kuramsal bilgidir.³⁶ Ancak erdem ne türden bilgidir? Çünkü herhangi bir konu veya sanata dair bilgi insanı mutluluğa vardırılmaz. İnsanın kendisine has doğasını gerçekleştirmeye yarayan, onu *eudamoniya*ya erdiren, yani insanı iyi kılan biricik bilgi, iyi ve kötünün ne olduğunu bize bildiren Sokrates’in *phoresis* veya *sophi* adını verdiği bilgi, yani bilgeliktir. Her şeyden önemlisi, bilgelik veya onun esasını oluşturan erdem, çalışmayla, uygulamayla ve sıkı bir disiplinle kazanılabilir.³⁷

SONUÇ

Diyaloğun başında erdemın öğretilemeyeceğini savunan Sokrates’in diyalogun sonunda ise erdemın bilgi olduğunu bu yüzden de öğretilebileceğini savunduğunu görmekteyiz. Sokrates’e göre hiçbir şey bilgiden güçlü değildir. Hazza ve diğer her şeye hep hâkim olmaktadır. İnsan bilgisizliğinden kaynaklı kötülük yapmaktadır. Cehalet nefsine yenilmek, nefsine hâkimiyet ise bilgelik aracılığıyla gerçekleştirilebilir. Protagoras’ın ise, düşüncelerini tersi yönde temellendirip, erdemın bilgi olmadığını göstermeye çalıştığı karşımıza çıkmaktadır. Aslında erdem üzerine tartışılan diyalogda kazanan taraflar değil, diyalektik yöntem olmaktadır.

³⁴ *Diyaloglar*, 357e.

³⁵ *Protagoras*, 360e-362a.

³⁶ Laertios, a.g.e, s. 84.

³⁷ Lokman Çilingir, *Felsefeye Giriş*, Ankara, Elis Yayınları, 2014, 178.

Kaynakça

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say, 2009.

—. *Felsefe Tarihi*. 1. İstanbul: Say, 2009.

Çilingir, Lokman. *Erdem Üzerine Tartışmalar*. 1. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2020.

—. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Elis, 2014.

Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları Ve Öğretileri*. 9. Çeviren Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.

Platon. *Devlet*. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu - M.Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür, 2017.

—. *Devlet*. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür, 2017.

—. *Protagoras*. Çeviren Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan, 2019.

Şenel, Alâeddin. *Siyasal Düşünceler Tarihi*. Ankara: Bilim ve Sanat, 1995.